



Lluís Mallart Guimerà

EL SISTEMA MÈDIC D'UNA SOCIETAT AFRICANA

Els evuzok del Camerun



**INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
CÀTEDRA UNESCO DE LLENGÜES I EDUCACIÓ
BIBLIOTECA CÀTEDRA UNESCO, I**

El sistema mèdic d'una societat africana

Els evuzok del Camerun

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
CÀTEDRA UNESCO DE LLENGÜES I EDUCACIÓ
BIBLIOTECA CÀTEDRA UNESCO, I

LLUÍS MALLART I GUIMERÀ

El sistema mèdic d'una societat africana

Els evuzok del Camerun

Volum 1

BARCELONA
2008

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

Mallart i Guimerà, Lluís

El Sistema mèdic d'una societat africana : els evuzok del Camerun. — (Biblioteca Càtedra UNESCO ; 1)

Bibliografia. Índexs

ISBN 9788492583188 (o.c.)

I. Càtedra UNESCO de Llengües i Educació II. Títol III. Col·lecció: Biblioteca Càtedra UNESCO ; 1

1. Evuzok (Poble africà) — Medicina 2. Medicina tradicional — Camerun

615.89:397(671.1)

La Càtedra UNESCO de l'Institut d'Estudis Catalans i l'autor agraïxen a la Société d'Ethnologie (París) el fet d'haver autoritzat a traduir al català i a refondre en aquesta obra els capítols IX, X i l'annex III de *Médecine et pharmacopée evuzok* (1977), i també del capítol I al VII de *Ni dos ni ventre* (1982), publicats prèviament pel Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative i la Société d'Ethnographie. Agraïxen també al Musée Royal d'Afrique Centrale (Tervuren) que els hagi permès integrar en aquesta obra materials publicats a *La forêt de nos ancêtres* (2003).

© Lluís Mallart i Guimerà

© Càtedra Unesco de Llengües i Educació
de l'Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició
Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: desembre de 2008

Tiratge: 400 exemplars

Text revisat lingüísticament per la Unitat de Correcció del Servei Editorial de l'IEC

Compost per Anglofort, SA
Carrer del Rosselló, 33. 08029 Barcelona

Imprès a Limpergraf, SL
Polígon industrial Can Salvatella. Carrer de Mogoda, 29-31. 08210 Barberà del Vallès

ISBN (obra completa): 978-84-92583-18-8

ISBN (volum primer): 978-84-92583-19-5

Dipòsit Legal: B. 52653-2008(I)

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

Taula

Volum 1

PREFACI	1
PRÒLEG	5
PRESENTACIÓ DE L'OBRA	9
RECONeixEMENTS	17
DISSENY DE L'OBRA	19
PRIMERA PART: EL CONTEXT DEL SISTEMA MÈDIC DELS EVUZOK	35
1. L'ESPAI INDIVIDUAL: EL DISCURS SOBRE EL COS HUMÀ I LES SEVES REPRESENTACIONS	37
2. L'ESPAI SOCIOCULTURAL: EL SISTEMA SIMBÒLIC DE L'EVU	69
3. L'ESPAI FÍSIC: L'UNIVERS VEGETAL	193
SEGONA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK.	
LA MALALTIA COM A FET ORGÀNIC, SIMBÒLIC I SOCIAL	223
INTRODUCCIÓ	225
4. LES CATEGORIES DESCRIPTIVES O LA VISIÓ BIOFÍSICA DE LA MALALTIA	235
5. LES CATEGORIES ETIOLÒGIQUES O LA MALALTIA COM A ESDEVENIMENT SIMBÒLIC I SOCIAL	265
6. EL DIAGNÒSTIC ETIOLÒGIC	299
TERCERA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK. ESTRUCTURES TERAPÈUTIQUES:	
A. LA MEDICINA DIÛRNA SOTA LA RESPONSABILITAT DE LES FAMÍLIES	307
INTRODUCCIÓ	309

7. LA MEDICINA DOMÈSTICA: REMEIERS OCASIONALS I REMEIERS ESPECIALITZATS	311
8. SOBRE L'ÚS DE LES PLANTES	317
9. EL SABER FARMACOLÒGIC DELS REMEIERS O L'ÚS TERAPÈUTIC DE LES QUALITATS SENSIBLES DELS VEGETALS	329
QUARTA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK.	
ESTRUCTURES TERAPÈUTIQUES: B. LA MEDICINA DIÛRNA SOTA LA RESPONSABILITAT DELS LLINATGES	373
10. LA MALALTIA COM A ESDEVENIMENT SOCIOSIMBÒLIC	375
CINQUENA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK.	
ESTRUCTURES TERAPÈUTIQUES: C. LA MEDICINA NOCTURNA SOTA LA RESPONSABILITAT DELS NGÈNGAÑ	469
11. L'ESTATUS SIMBÒLIC DELS NGÈNGAÑ	471
12. L'EVOLUCIÓ DE LA MEDICINA NOCTURNA I L'APARICIÓ DE NOUS NGÈNGAÑ: EL CAS DE MBA OWONA	477
13. CONCLUSIÓ	651
14. BIBLIOGRAFIA	659

Volum 2

PRESENTACIÓ DEL VOLUM 2	667
SISENA PART: DOCUMENTS FARMACOLÒGICS	669
15. INTRODUCCIÓ	670
16. ENTRE L'ORAL I L'ESCRIT	671
SETENA PART: DOCUMENTS ETNOBOTÀNICS	861
17. INTRODUCCIÓ	863
18. REPERTORI ETNOBOTÀNIC	867
ÍNDEXS	1161
Índex de taules, mapes, figures i plànols	1163
Índex temàtic	1167
Índex temàtic del repertori etnobotànic	1185
Índex general	1191

Prefaci

És un goig per a mi presentar al lector aquesta obra de Lluís Mallart i Guimerà sobre l'antropologia mèdica d'una comunitat africana, els evuzok del Camerun. L'autor hi ha conviscut durant anys i n'ha après «graciosament» llengua, cultura, costums i cosmovisió, sense emparar-se'n «per la força» ni «amb afalacs» ni «amb enganys» —com resa la fórmula ritual evuzok en llengua ewondo amb què l'autor enceta l'escrit de dedicatòria i reconeixement.

El sistema mèdic d'una societat africana: els evuzok del Camerun és un paradigma d'anàlisi sociocultural de la concepció que els homes i les dones d'un racó de món —ni més remot ni més centric que el nostre— s'han donat d'ells mateixos i de llur relació amb la natura, de llur concepció del cos humà i de la malaltia, del coneixement i de les pràctiques medicinals que els fan el món més intel·ligible i la vida més arrecerada. Homes i dones que conformen un poble —ni més normal ni més excèntric que el nostre— arrelat en un espai físic i cultural i en un temps determinats.

D'antuvi aquesta obra és, doncs, l'estudi d'un coneixement i una praxi culturals, però és també, en part gràcies a l'abundor i la riquesa dels materials documentals aplegats, transcrits, traduïts —de l'ewondo al català— i anotats, una contribució de primer ordre a la documentació d'un saber ancestral sobre les virtuts dels recursos naturals de l'entorn en el qual fan vida els evuzok, d'un saber acumulat i transmès per generacions de generacions i de la seva codificació en un llenguatge creat, transmès i mantingut viu també per generacions de generacions.

La sensibilitat de Mallart per a amarar-se d'aquest saber, per a emparar-se'n sense engany, en la mesura que un occidental ho pot fer, ha estat ben anterior a l'interès ecologista que avui dia desperten aquestes dues qüestions: la necessitat de servir el patrimoni lingüístic de la humanitat i la necessitat de servir-ne els recursos naturals amb els coneixements que les tradicions locals n'han desenvolupat.

Totes dues qüestions han merescut recentment l'atenció de la UNESCO, organisme que promou, entre altres, un programa sobre «les llengües amenaçades» i un altre sobre «el coneixement indígena». Els recursos culturals dels pobles indígenes —afirma la UNESCO— són un fràgil tresor que ara es troba amenaçat per la globalització. Per això aquest organisme internacional s'esforça a protegir i revitalitzar «aquesta forma renovable de riquesa que constitueix una promesa del desenvolupament dels pobles indígenes i de tota la humanitat».

D'acord amb aquesta premissa, el programa de la UNESCO té en compte «la capacitat dels pobles indígenes de desenvolupar una visió holística del món inscrita en el temps, atès que es basa no solament en la interacció entre la diversitat cultural, el diàleg i el desenvolupament, sinó també en el compromís moral d'aquests pobles».

Així, doncs, «aquests darrers esdevenen guardians exemplars de la viabilitat del planeta, arrelada com està en cosmologies complexes en les quals la interdependència de la humanitat i la natura és un valor essencial, i en les quals compten més l'equilibri i l'harmonia que els beneficis a curt termini».

Des dels temps colonials Occident ha menystingut la medicina tradicional dels pobles africans. Avui, en canvi, l'Organització Mundial de la Salut (OMS) ha reconegut que aquesta medicina tradicional és de vital importància per al millorament sanitari en els països en vies de desenvolupament. S'han engegat projectes de cooperació que tenen com a objectiu restablir nexes entre, d'una banda, la medicina convencional i, de l'altra banda, el coneixement medicinal i la farmacopea emprats en les pràctiques curatives dels remeiers africans —alguns en dirien la «màgia». Màgia, religió, bruixeria: heus ací uns conceptes ben clàssics i, tanmateix, de límits difusos —Mallart n'examina la pertinència i la relació respectiva amb el camp de la medicina.

Un dels projectes a què ens referiem suara duu significativament com a nom «Retorn a la natura» i ha estat finançat pel Programa Noruec de Cooperació per al Desenvolupament, la Recerca i l'Educació. Investigadors europeus —farmacòlegs, botànics, metges, microbiòlegs, immunòlegs— i medecinaires africans comparteixen coneixements: aquests hi aporten el coneixement local i aquells el verifiquen experimentalment, n'extreuen els components biològics actius i els en retornen els resultats —no és el lloc ni el moment d'incidir en la delicada qüestió dels drets de patent, gestionada d'acord amb els interessos del país d'origen.

Aquesta obra és el resultat d'una vida d'estudi, d'una llarga experiència professional i d'una gran destresa a teixir un entrellat de relacions humanes amb els altres i amb l'Altre. Els seus continguts han estat donats a conèixer parcialment en forma diversa en altres llengües. L'autor ha volgut dreçar-ne una nova i definitiva refosa en la seva llengua nadiua i la Càtedra UNESCO de Llengües i Educació s'honora d'apropar als estudiosos i al públic català l'obra d'un català expatriat que ha merescut

el reconeixement de la comunitat científica. Endemés, apareix en un moment en què, com hem vist, la part documental del treball és absolutament pertinent. Ara bé, que ningú no s'enganyi: la presentació que en fa l'autor no es deu a les taxonomies científiques europees, sinó a les de les seves fonts —està feta en termes èmics, és a dir, en aquells que fan sentir per als agents locals que li n'han fornit «graciosament» el coneixement.

JOAN A. ARGENTER
Càtedra UNESCO de Llengües i Educació

Pròleg

Lluís Mallart i Guimerà és un científic català que, com tants d'altres, ha desenvolupat la seva carrera fora del nostre país i en una altra llengua. Potser per això és justificable que hàgim de presentar-lo al lector afirmant d'antuvi que la seva recerca és una peça fonamental en els estudis antropològics, i que la seva aportació al coneixement dels sistemes medicinals ha estat reconeguda per especialistes no tan sols del camp de l'antropologia sinó també de la medicina, la semiòtica i la lingüística, entre d'altres. Ens arriba, doncs, una obra important —un clàssic— d'un autor que ja forma part de la història de l'antropologia i del qual encara podem esperar molt més perquè mai no ha deixat de ser aquella persona encuriosida que va acabar formalitzant el coneixement que li va proporcionar el seu interès per l'altre. La publicació d'aquesta obra cabdal és, doncs, una gran notícia per al nostre país.

Sé que aquest llibre es mereixeria un pròleg convencional, potser asèptic i tot, una presentació de l'obra d'un científic català que ha decidit publicar-la en la seva llengua, un fet ben natural d'altra banda. Però fer el pròleg que es mereixeria aquest llibre seria també passar per alt la història d'una injustícia, una cadena de fets incomprensibles que no deixen gaire ben parat el món acadèmic i que, sobretot, ens va furtar la possibilitat de desenvolupar i consolidar una línia de recerca en estudis africans que, almenys jo, sempre he sentit com una gran mancança. Ja fa uns anys, Lluís Mallart va portar tots els seus coneixements, tota la seva energia i tota la seva il·lusió a la Universitat Rovira i Virgili. Allà va iniciar un curs de postgrau en estudis africans en el qual vam participar, juntament amb especialistes reconeguts, tots aquells que, d'una manera o d'una altra, ens havíem especialitzat en temes africans. Per què l'experiència només va durar tres anys? Per què Lluís Mallart va ser jubilat «a casa seva» sense més miraments, mentre que a França el reclamaven? I més endavant, qui es va deixar perdre el Fons Lluís Mallart Guimerà. Documents Evuzok que haurem d'anar a consultar a París? Tot i que sé massa bé que l'autor no vol recordar

aquests episodis, jo no els vull passar per alt en un moment en què, finalment, tindrem a la nostra disposició en català una obra important d'un autor català.

No sé si el sentit de la responsabilitat envers el nostre país i la nostra cultura, o potser la convicció que els catalans no ens podem quedar orfes d'allò que nosaltres mateixos produïm, ha dut el director de la Càtedra UNESCO, Joan A. Argenter, a fer-se càrrec de la publicació d'aquesta obra. Segurament no sap fins a quin punt aquest gest és, també, una reparació. Però estic segura que, més enllà del valor testimonial, el doctor Argenter ha sabut veure allò que hauria anat precedit d'un pròleg convencional: un treball de recerca sobre el sistema mèdic dels evuzok, una obra de referència per a antropòlegs i per a lingüistes. Una obra amb un objectiu que l'autor fa ben explícit: «Restaurar l'antiga tradició antropològica dels estudis particulars o monogràfics massa aviat deixats de banda a casa nostra en els projectes de recerca antropològica amb la il·lusió o la pretensió que amb una mica d'etnografia tots érem ja capaços de passar directament a la reflexió general o d'ordre teòric.»

En El sistema mèdic d'una societat africana: els evuzok del Camerun tenim una obra clàssica de l'antropologia que, a més de donar-nos a conèixer la cultura evuzok, ens mostra amb la pràctica el mètode estructuralista. Atès que l'estructuralisme neix en el si de l'estudi del llenguatge, potser cal dir que si en la lingüística aquest mètode acaba essent massa rígid, és obvi que en l'antropologia esdevé un instrument radicalment obert al coneixement. Recomano als lingüistes la lectura atenta de la descripció/definició de la noció de sistema i de sistema obert que proposa Mallart per copsar fins a quin punt l'adaptació dels mètodes pot donar resultats brillants. Si en lingüística parlar d'estructuralisme és parlar del seu creador, Ferdinand de Saussure, en antropologia és parlar de Lévi-Strauss, i potser ara cal fer un petit excurs sobre un tema que és cabdal en l'obra de Mallart.

Si hagués de destacar un únic tret que diferenciés l'antropologia als EUA i a Europa durant el segle xx, jo diria que és el tractament que es fa de la llengua. I ho podria afinar més oposant els EUA i el Regne Unit, perquè mentre que Franz Boas crea una gran escola d'antropòlegs que no conceben l'antropologia sense la lingüística —i a l'inrevés—, fins al punt que molts d'ells són considerats com a lingüistes més que com a antropòlegs (n'hi ha prou amb l'exemple d'Edward Sapir), l'antropologia europea en molt bona part prescindeix del coneixement de la llengua dels pobles que vol conèixer. Al Regne Unit, per exemple, malgrat la influència de Malinowski («La lingüística sense l'etnografia aniria tan malament com aniria l'etnografia sense la llum que li proporciona la llengua»), ni tan sols s'hi arriba a desenvolupar l'estudi del llenguatge fins que Lévi-Strauss hi introdueix l'estructuralisme als anys seixanta del segle passat. Em temo molt que el que he dit del Regne Unit és clarament aplicable a Catalunya, on lingüística i antropologia es tracten com dues branques del coneixement que aparentment no tenen res a veure. O potser hauria de dir «seria aplicable», perquè resulta que en una obra antropològica com El sistema

mèdic d'una societat africana: els evuzok del Camerun trobem afirmacions com aquestes:

La llengua ens donarà la mesura de la manera de pensar el cos. Si el cos de l'home obre el camí per enriquir el món amb el do de la paraula, la paraula sobre el cos ens obrirà les portes al saber que aquest poble ha forjat sobre el món i les coses.

Així, per exemple, els evuzok estableixen una relació directa entre el cor i algunes formes de fol·lia. La fol·lia és concebuda com una malaltia del cor i no com una malaltia mental. Això ho dedueixo tant de la manera de descriure-la com de la de tractar-la.

Aquesta expressió podria traduir-la molt bé per «lligat de sang» donant-li aquell sentit que el nostre llenguatge culinari dona a una salsa quan ha quedat «ben lligada»

Aquest primer inventari ens ensenya que els evuzok es representen el cos humà a partir d'una sèrie d'eixos que la llengua i l'anàlisi semàntica ens posen de manifest.

En aquesta secció, em proposo examinar la noció de byañ, que suggereix les idees de fetitxe, objecte màgic i acte ritual. Els evuzok han condensat en una sola paraula una gran quantitat d'idees de les quals intentarem discernir les més significatives.

No cal afegir més citacions per mostrar que en Mallart tenim un antropòleg que no tan sols no ha prescindit de la llengua, sinó que l'ha emprat sempre com un element substancial en la recerca, tal com diu ell mateix: «Com de costum, la meua anàlisi es farà des de dues perspectives diferents: la de la llengua i la de l'experiència o observació etnogràfica.»

Sovint he parlat amb Lluís Mallart de qüestions lingüístiques i de llengües africanes, i alguna vegada l'he sentit dir en públic que s'hauria volgut dedicar més a la lingüística, com si el fet de ser un lingüista «amateur» (paraula més que escaient en aquest cas) fos un fet que cal esmenar. Amb la mirada d'una lingüista que s'ha dedicat a les llengües bantu, puc dir que les seves descripcions, o explicacions, o fins i tot intuïcions sobre l'ewondo, el sistema de classes nominals, l'estructuració del lèxic, el significat de les paraules, etcètera, són un focus potentíssim que il·lumina el que és una llengua bantu. Aquestes llengües que van ser les primeres africanes no semítiques que van cridar l'atenció dels europeus, aquestes llengües que van ser reconegudes com a emparentades abans que la mateixa noció de parentiu fos clara en la lingüística, aquestes llengües que van desconcertar els missioners que esperaven trobar llengües «primitives», aquestes llengües que tenen un vincle tan evident que, quan llegeixes les anotacions sobre l'ewondo, te'n vas al suahili, al zulu, al luganda... tan llunyanes geogràficament i tan properes històricament. El treball de Lluís Mallart és una prova fefaent d'una cosa que acostumo

a dir als meus alumnes: la millor manera d'aprendre lingüística és aprendre una llengua no indoeuropea, enfrontar-se a estructures que no tenen res a veure amb les llengües que ens són més familiars. Lluís Mallart és un lingüista i no cal fer més comentaris al respecte, per bé que no em resisteixo a destacar una petita joia que il·lumina plenament de què parlem quan parlem d'una llengua tonal (com ho són la majoria de llengües africanes):

El tambor de fusta nkúl serveix per transmetre missatges codificats gràcies a un llenguatge figurat. Per anunciar que una persona està greument malalta, els tamborinaires reproduïen sobre els llavis del tambor els tons de la frase «a yémě á sèn sèn...», que podríem traduir per «en tal està molt encarcerat» (mot a mot: ell / s'està consolidant / onomatopeia: molt espès, molt espès...), que tradueix la idea que la persona a la qual el tamborinaire fa referència s'està immobilitzant, es torna rígida, com si els seus principis vitals s'espessissin o se solidifiquessin.

Per tornar a l'antropologia pròpiament dita, voldria recordar una anècdota d'infantesa que explica Mallart. Amb motiu d'una col·lecta de diners per poder enviar una imatge de la Moreneta al Japó, aquest relativista avant la lettre va publicar un escrit de protesta en una revista del barri en què mostrava la seva disconformitat pel fet d'enviar un «estri» aliè a aquella cultura; no li va caldre anar a la universitat per aprendre una qüestió fonamental, tal com ell diu: «El meu propòsit és estudiar el sistema mèdic d'aquest poble per si mateix, sense caure en l'etnocentrisme de mesurar-lo segons les pautes del sistema mèdic occidental.» I més enllà del relativisme, un altre tret omnipresent en l'obra de Mallart és el compromís ètic que no defuig la qüestió de la «pertinença» de les dades obtingudes amb la recerca, i que es pot resumir en un paràgraf que tots els investigadors en el camp de les humanitats hauríem de tenir sempre present:

Darrere les dades fredes d'un treball científic hi havia uns homes i unes dones amb una vida feta de situacions concretes, i que, enmig de tots ells, l'antropòleg, amb les eines que li proporciona la seva disciplina, conscient de les seves contradiccions, però sabent en tot cas que la informació etnogràfica és sempre una confidència, intenta establir una relació amb aquells homes i dones d'una cultura diferent per copsar, si és possible, alguns dels seus instants.

Potser algun investigador en el futur voldrà esbrinar per què ha trigat tant a arribar-nos aquest treball que pot guiar noves recerques i fer-nos mirar a l'Àfrica des del coneixement i no des del prejudici. Mentrestant, felicitem-nos perquè ha arribat i agraïm-ho a qui pertoqui.

CARME JUNYENT
Universitat de Barcelona

Presentació de l'obra

L'estudi que presento en aquestes planes tracta de la salut i la malaltia; dels malalts, dels metges i del món que els envolta; del discurs dels uns, del saber dels altres i dels comportaments i pràctiques de tots en una societat africana de parla bantu.

El meu propòsit és mostrar de quina manera un vast conjunt de fenòmens, de situacions, d'idees, de paraules i de pràctiques relacionades amb el cos humà —però no únicament amb el cos humà—, els seus desordres i el seu restabliment, tendeixen a formar un sistema de tal manera que tots aquells elements que són els seus s'articulen entre si, s'oposen o es complementen formant un tot que d'ara endavant consideraré com el sistema mèdic dels evuzok.

Però la noció de sistema cal que sigui matisada. Alguns autors, referint-se precisament a la medicina, n'han discutit la pertinença. Ens podem preguntar, en efecte, si aquesta noció ha de reservar-se a cada conjunt particular de coneixements, creences i pràctiques d'ordre mèdic o, al contrari, ha de prendre en consideració el fet que en la majoria de les societats contemporànies, àdhuc en les africanes, s'hi troben imbricades idees, coneixements i pràctiques de natura i orígens diferents i que, en conseqüència, el que s'hauria de considerar des d'un punt de vista sociològic és el conjunt de relacions existents entre tots aquests elements, siguin quins siguin i vinguin d'on vinguin. I això també és vàlid per a la nostra societat.

Tradicionalment els evuzok formen un grup socialment i políticament autònom anomenat *ayòni*, tot formant part, al mateix temps, d'un grup molt més ampli que ells mateixos designen amb el nom de *betí*, que literalment vol dir «els senyors». Tots parlen la mateixa llengua i posseeixen la mateixa forma d'organització social i cultural. En aquest sentit, podríem parlar amb tota propietat d'un sistema mèdic propi de tots aquests grups autoanomenats betí. Però fins i tot en

aquest cas caldria considerar-lo com un sistema que roman estructuralment obert a les idees i pràctiques mèdiques provinents d'altres ètnies autòctones, més o menys veïnes, com poden ser la duala, la batanga, la bassà, la bekoe (de raça pigmea), o d'origen totalment estranger, com és el cas de les idees i pràctiques introduïdes per la medicina occidental, avui establerta en aquestes contrades.

Aquesta obertura dona al sistema mèdic dels evuzok un caràcter plural que d'una manera concreta es tradueix per part del malalt en la possibilitat, per una banda, de passar d'un sistema terapèutic a l'altre, i, per l'altra, d'anar integrant en el seu propi sistema de referència elements d'origens diferents. Aquest fet ens obliga a considerar la medicina evuzok com un sistema canviant tot prenent en compte les seves diferents transformacions, que no han d'atribuir-se tan sols a la presència de la medicina europea, sinó que han de considerar-se també, i potser sobretot, com una nota característica del propi sistema.

Cal precisar, en efecte, que aquest pluralisme mèdic no es deu necessàriament a la diversitat ètnica que caracteritza moltes societats d'avui. La societat evuzok o, més encara, tots els betí formen un grup culturalment i lingüísticament homogeni. De fet, la dimensió plural del seu sistema mèdic resulta menys d'una situació històrica creada pels contactes entre pobles i cultures diferents que d'una forma específica de concebre la medicina pròpia: «si el pitjor dels mals és sempre el que ve de fora, el millor dels remeis també», podríem dir ben senzillament.

Si pel que fa a les seves relacions de cara enfora hem de considerar la medicina evuzok com un sistema *obert* i *plural*, pel que fa als seus elements constitutius ha de ser vista com un sistema *complex* que s'articula amb altres sistemes de pensament i d'acció. La medicina evuzok, en efecte, no forma un camp completament autònom. Els seus coneixements, les seves pràctiques i creences formen part de sistemes sociosimbòlics més amplis. Això m'obliga a tractar el meu objecte de recerca seguint un model que prengui en consideració no tan sols els seus elements específics, sinó també el context en el qual s'integren. Els límits d'aquest context són difícils de definir. Fins a un cert punt, podria dir que coincideixen amb els de tota la cultura, el coneixement de la qual és, per altra banda, indispensable per tractar correctament el problema de la malaltia. Les concepcions sobre el cos, l'organització social, les concepcions religioses, la visió del món, el sistema ritual del qual formen part un cert nombre d'actes terapèutics, l'entorn vegetal, les tècniques culinàries (relacionades amb les tècniques farmacològiques), constitueixen alguns dels marcs de referència que s'articulen amb el sistema mèdic tot ultrapassant-lo.

De tots aquests marcs de referència, caldrà posar una atenció especial, per una banda, en les concepcions relacionades amb el món vegetal (espai físic no humà), i, per l'altra, en aquelles que permeten pensar el món i la societat (espai social i cultural), tot considerant al mateix temps aquelles altres que es referei-

xen a la noció de persona i als seus elements constitutius com són el cos i els seus principis vitals (espai individual). Penso, en efecte, que aquests tres espais o marcs de referència tenen una incidència molt gran en tres camps fonamentals del sistema mèdic, a saber: el nosogràfic, la funció del qual és identificar, anomenar i classificar les malalties considerant-les en un primer temps com a simples fenòmens biofísics i, per aquest fet, relacionades amb les concepcions relatives al cos humà; l'etiològic, que permet interpretar aquests fenòmens donant-los una explicació d'ordre causal tot transformant-los al mateix temps en esdeveniments de caire social i simbòlic i, per aquest fet, íntimament relacionats amb la manera de pensar el món i la societat, i, finalment, el terapèutic, que proposa les respostes curatives ja siguin d'ordre farmacològic, especialment relacionades amb l'entorn vegetal, ja siguin d'ordre ritual, relacionades sobretot amb el sistema religiós.

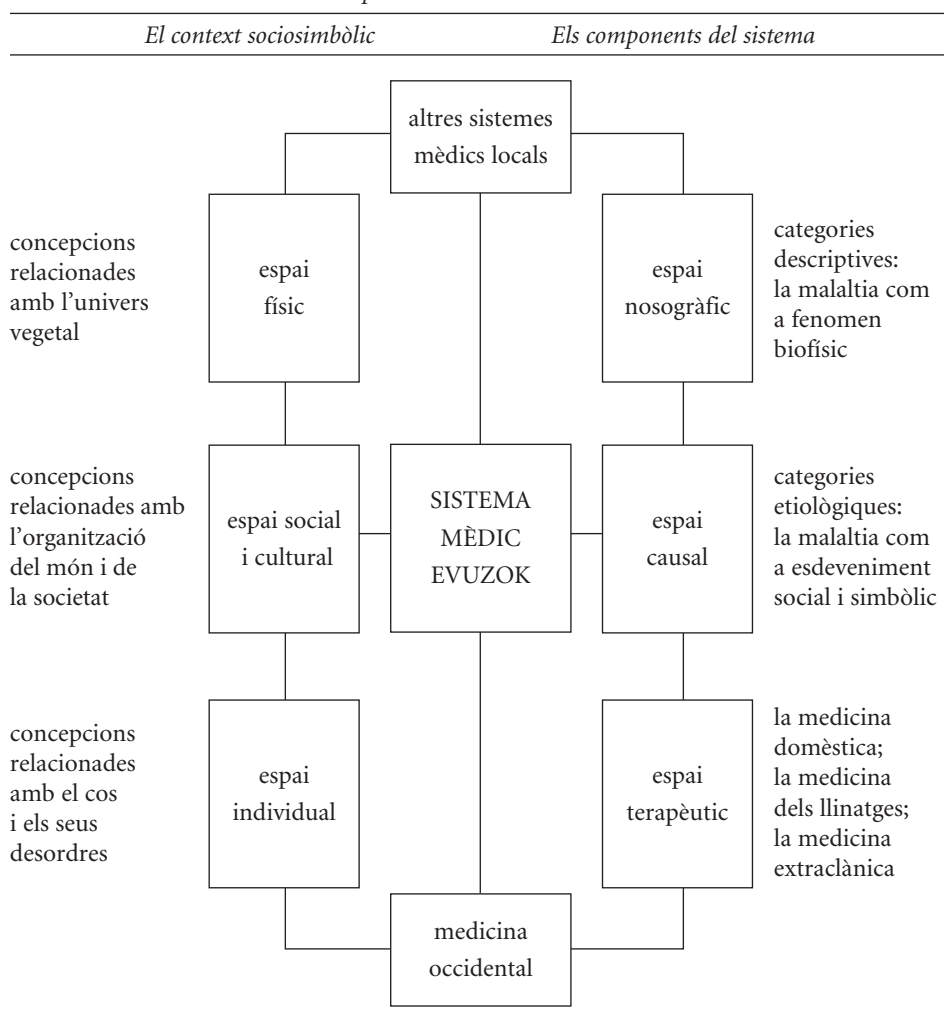
Així, doncs, en el model que proposo veurem articular-se les concepcions relatives al cos humà amb l'espai nosogràfic; el sistema que permet pensar el món i la societat, l'ordre i el desordre, amb l'etiològic, i, finalment, les concepcions relatives a l'entorn vegetal, amb certs aspectes del saber terapèutic, el farmacològic en particular. És així com examinaré el sistema mèdic dels evuzok, situant cada un dels seus elements dins el context més ampli en què s'inscriuen. I és així com pretenc que l'estudi de la medicina evuzok sigui sobretot una contribució a l'estudi de la manera de fer i de pensar d'aquesta societat africana.

En aplicar aquest model procuraré tenir en compte un aspecte que considero fonamental i que sovint els antropòlegs deixen de banda. Em refereixo a la constatació que la malaltia és un fet quotidià o, si més no, un fet tan freqüent que la seva interpretació i la resposta d'ordre terapèutic que l'individu o el grup intenta aportar-hi no sempre exigeixen recórrer a dispositius complexos d'ordre simbòlic i ritual, que romanen més aviat excepcionals. Parlar de freqüència és suggerir una avaluació d'ordre quantitatiu que hauria de recolzar sobre dades estadístiques. Ara bé, en aquest camp, aquestes dades són molt difícils d'obtenir. És només d'una manera aproximativa que es pot afirmar que la medicina a càrrec dels llinatges, caracteritzada per la celebració de grans ritus de curació, i la medicina que no compromet, com veurem més lluny, aquestes esferes de la societat i que es caracteritza pel tractament ritual de les malalties relacionades amb el món de la nit són fets molt menys quotidians que la pràctica de la medicina domèstica. Encara que la freqüència no sigui necessàriament un criteri de pertinença etnològica, cal que aquesta medicina domèstica no sigui omesa en benefici de les altres, que potser, apriorísticament, són considerades més pertinents des d'un punt de vista simbòlic o sociològic. No es pot oblidar que un sistema mèdic comença a prendre forma en un racó de la cuina quan la mare intenta calmar amb una tisana els primers símptomes del seu fill malalt. D'aquest gest als grans

ritus terapèutics celebrats pels especialistes hi ha, evidentment, una gran distància, però el sistema mèdic d'una societat ha de ser considerat com un tot sense ometre cap dels seus elements pertinents.

La distinció que proposo entre medicina domèstica, medicina dels llinatges i medicina extraclànica —per donar-li una base relacionada amb l'organització social— s'inscriu en aquesta perspectiva, particularment pel que fa als aspectes

TAULA 1
Model teòric d'aproximació al sistema mèdic dels evuzok



terapèutics, encara que els seus fonaments es troben ja en les distincions elaborades tant a nivell nosogràfic com etiològic.

Aquest enfocament seria incorrecte si no prenguéssim en consideració el temps com un dels factors del sistema. Qualsevol malaltia és viscuda com un procés, algunes fins i tot com un esdeveniment. En tots els casos, però, pot ser vista seguint les diferents seqüències o episodis que van assenyalant els canvis que s'operen tant en l'aparició o desaparició dels símptomes com en la confirmació, successió o permutació dels diagnòstics i dels actes terapèutics que el malalt aconsegueix. El temps marca també la història mèdica de l'individu, una història que sovint és la del grup social que el rodeja i que moltes vegades s'enfonsa en un passat que va més enllà del marc estrictament mèdic. El temps permet encara forjar la noció de cronicitat que acompanya certs estats patològics que, per aquest fet, esdevenen aptes per rebre noves interpretacions causals. Per totes aquestes raons, els estudis de cas, a través de les diverses seqüències d'una història mèdica, apareixen metodològicament indispensables per comprendre millor el funcionament del sistema mèdic d'una societat.

Però el temps és també el de la durada de l'esguard que l'antropòleg haurà pogut mantenir envers la societat que estudia. En el meu cas, aquest temps haurà estat el de gairebé tota una vida professional, que serà sempre poc per retre compte de la complexitat d'un sistema com el que ens proposem estudiar i de les transformacions que s'hi han produït al llarg dels anys; però crec, malgrat tot, que haurà estat suficient per haver-ne pogut captar, almenys, alguns instants i ser testimoni que, en el camp de la medicina, com en tants d'altres, la societat evuzok ha romàs oberta per incorporar nous conceptes i noves pràctiques. Sincerament crec que ha estat un privilegi haver pogut dedicar més de quaranta anys a l'estudi del sistema mèdic d'aquesta societat.

Després d'haver viscut dos anys a la ciutat de Kribi, on vaig començar a aprendre la llengua ewondo i a familiaritzar-me amb les realitats africanes, l'any 1963 em vaig instal·lar entre els evuzok de la regió de Nsola. Després d'una primera estada de sis anys, vaig fer-ne d'altres de més curtes, de tres, quatre o cinc mesos de duració. La darrera, l'any 2006. Durant tots aquests anys, he estat testimoni de la desaparició dels darrers grans terapeutes tradicionals, anomenats *ngëngan*, i de l'aparició d'altres de nous; del desenvolupament de noves formes de concebre la bruixeria i, per tant, d'interpretar la malaltia; de la introducció de nous ritus de curació; de l'adopció de certes formes rituals de possessió completament desconegudes fins llavors en aquelles contrades; de la creació d'un dispensari entre els evuzok, i d'un hospital, una mica més lluny, entre els ngumba i els fang de Ngovayang, gràcies a l'acció d'algunes organitzacions humanitàries estrangeres; de la seva desaparició com a hospital i de les temptatives, uns quants anys més tard, per a la seva restauració.

En un llibre publicat per La Campana amb el títol *Sóc fill dels evuzok. La vida d'un antropòleg al Camerun*, vaig parlar de les condicions que acompanyaren les meves recerques sobre el terreny. Aquell llibre, escrit amb un altre to, tenia un caràcter introductori; tractava poc de les meves recerques pròpiament dites, i molt més de la manera com les havia portat a terme. Era una explicació que calia donar. Era una manera de recordar que darrere les dades fredes d'un treball científic hi havia uns homes i unes dones amb una vida feta de situacions concretes, i que, enmig de tots ells, l'antropòleg, amb les eines que li proporciona la seva disciplina, conscient de les seves contradiccions, però sabent en tot cas que la informació etnogràfica és sempre una *confidència*, intenta establir una relació amb aquells homes i dones d'una cultura diferent per copsar, si és possible, alguns dels seus instants. Tot això ja està dit. No en parlaré més. Les planes que em proposo presentar al lector català sobre el sistema mèdic dels evuzok tindran un caire molt diferent. No serà una obra de vulgarització. Pretenc fer una obra científica que pugui servir de referència a totes aquelles persones que s'interessen per l'antropologia africana i, d'una manera més particular, per l'antropologia de la medicina; que plantegi i proposi, implícitament almenys, algunes pistes de reflexió sobre els problemes que es posa aquesta disciplina. La meva intenció és oferir una visió global del sistema mèdic dels evuzok. N'analitzaré un a un els elements seguint el model que he proposat més amunt. Però també em cal dir que no tan sols em proposo mostrar de quina manera els evuzok pensen tot allò que fa referència al món de la salut i de la malaltia, de l'ordre i del desordre, sinó sobretot de quina manera tot aquest món és pensat pels evuzok sense que ells mateixos en tinguin una consciència clara. La meva preocupació anirà encaminada, doncs, no tan sols a descriure etnogràficament el contingut dels diferents elements que d'una manera o d'una altra formen part d'aquest univers de la malaltia, sinó a estudiar les relacions que inconscientment s'estableixen entre ells tot formant un sistema simbòlic d'homologies i d'oposicions; és a partir d'aquí que podrem veure de quina manera en passar d'un sistema a l'altre, proper o llunyà, en el temps o en l'espai, d'ordre simbòlic, social o cultural, aquelles relacions que els uneixen o els separen es transformen entre si. Amb aquesta declaració de principis no faig res més que recordar al lector la influència que ha exercit en les meves recerques l'obra de Lévi-Strauss.¹

Per altra banda, amb el meu estudi voldria col·laborar a restaurar l'antiga tradició antropològica dels estudis particulars o monogràfics massa aviat deixats de banda a casa nostra en els projectes de recerca antropològica amb la il·lusió o la pretensió que amb una mica d'etnografia tots érem ja capaços de passar directament a la reflexió general o d'ordre teòric. De totes maneres, d'aquesta mono-

1. Vegeu Lluís MALLART GUIMERA, *Sóc fill dels evuzok*, 4a ed., Barcelona, La Campana, 2007.

grafia, no voldria fer-ne un estudi ahistòric, ni tampoc una unitat d'estudi tancada sobre si mateixa en el temps i en l'espai, ni limitar-la al seu objecte específic —el sistema mèdic evuzok—, que en el fons no serà res més que el fil conductor que m'haurà de conduir a analitzar altres aspectes d'aquesta societat en un marc històric ben precís.

He dissenyat aquesta obra en dos volums. En el primer, serà analitzat pas a pas el sistema mèdic dels evuzok seguint el model que he proposat en aquesta introducció. Malgrat la complexitat del meu objecte d'estudi i l'extensió desigual que puc concedir a cada una de les parts, intentaré donar-li una certa unitat formal. Aquesta unitat serà en part arbitrària, ja que s'establirà sobre els principis d'una lògica que és la meua. Em refereixo a la lògica que presidirà l'organització de les diferents parts d'aquest primer volum, que orientaré en tot moment a donar el màxim de claredat al meu estudi. Seguint aquesta mateixa lògica, intentaré articular, sempre que em sigui possible, els eixos que uneixen el *text* i el *context* del model proposat. En el segon volum, presentaré una sèrie de documents de caire etnogràfic que per a mi no són un simple complement, sinó una part substancial de tota l'obra.

Moltes de les coses que exposaré han estat escrites i publicades en francès, però d'una manera dispersa, en llibres i articles. D'altres són encara inèdites. Allò que em proposo ara és oferir-ne una versió completa en català, més sistemàtica i si cal més exigent des d'un punt de vista etnogràfic. No crec que hagi de justificar-me de per què he decidit escriure aquesta versió en català. Penso senzillament que en el nostre país s'han d'obrir les portes als treballs de recerca sobre les societats i cultures africanes, i no solament de vulgarització.

Reconeixements

*Madi madi
Mawòn mawòn
Mandzi ki wa dzib
Menganorì wa vë nnoñan
Mengayen wa ai...*

*Bevë, beve ai alu
Bevaa bevaa ai amos.²*

Jo no et posseeixo per la força.
Jo no t'he atret amb afalacs.
Jo no t'he fet meu amb enganys.
Jo t'he rebut graciosament.

Jo et conec... gràcies a Nkoa Ebogo Étienne, Bikoe Laurent, Omgba Paul, Atangana Michel, Mvogo Simon que foren celebrats com a grans medecinaires; ...a Zama Vincent, remeier prestigiós, autor d'un manuscrit de receptes farmacològiques i que, en la meva darrera estada entre els evuzok l'any 2006, va presidir el ritu de benedicció i d'acomiadament;

...a Mba Owona, que encara tracta els seus malalts pel poder dels seus esperits protectors;

2. Fórmula ritual emprada pels grans medecinaires i els remeiers per proclamar que posseeixen legítimament el saber de curar i que, en conseqüència, poden fer-ne ús i transmetre'l a altres persones tot recordant el nom del qui fou llur mestre. En la seva traducció i adaptació, anomeno totes aquelles persones que d'una manera especial em comunicaren el seu saber per tal de retre'ls un sincer homenatge. Molts d'ells ja són morts. L'homenatge és encara més pregon.

...a Atangana Dominique, l'homònim del meu fill, Ntzama Alvin i Akoa Ignace, que durant molts anys foren els col·laboradors del portaveu dels evuzok, el gran orador Etundi Etundi Ambroise;

...a molts altres evuzok com Edu Elisabeth, Menge Agnès, Kuna Antonia, Anomba Marthe, Mekon Julienne, Memon Lucie, Bikoe Paul, Pierre Essama, Bekudu Tobies i la seva esposa Sabine, tots del llinatge major Bekudu de Minsola;

...a Nkumu Maurice, Ebanda Ignace, Ze Apollinaire, Mba Joseph, Ngondan Bruno, Zibi Engelbert, Zogo Konegunda, Ada Myriam, l'homònima de la meua filla, Bekono Philomene, Mbarga Francisca, Bikoe Thérèse, Nzugena Laurent, Mba Tobies i les seves dues esposes Jeanne i Christine, Mba Marcel, Owundi Lucas, Bivina Bernard, Ngazoa Pauline, Ntzama Marie, Essama Oscar, Anaba Odilia, Baana Joseph, Bisa Lucie, Ava Rosalie, Bikoe Maurice, Mengono Elizabeth, Metugu Amalie, Bekono Maria, Ebela Philomène, Mbani Michel, tots del llinatge major Bikoe d'Atog-Boga;

...a Zaña Michel, Sima Joseph, Nña Suzanne, Nnomo Régine, Balibi François, Metini Joachin i Nkoa Ferdinand, del llinatge major Ngono de Melondo;

...a tots els evuzok que m'acolliren i m'ensenyaren sobretot el cantó inenarrable de la seva vida i cultura durant la meua estada des de l'any 1963 fins al 1968, primer, i d'altres més curtes després.

...als seus fills i néts que en el moment de posar punt final a aquesta versió catalana, l'any 2006, m'acolliren una vegada més juntament amb els meus fills Oriol i Myriam.

...i a la Neus, que en tot moment ha fet que aquest aprenentatge esdevingués possible.

Els qui donen el mal, el donen de nit.

Els qui el lleven, el lleven de dia.

Disseny de l'obra

VOLUM I

Primera part: El context del sistema mèdic dels evuzok

En aquesta primera part examinaré els aspectes que crec més pertinents del context del sistema mèdic evuzok: les concepcions relacionades amb el cos humà i els seus desordres (espai individual), les concepcions relacionades amb la visió del món i de la societat (espai sociocultural) i finalment aquelles relacionades amb l'univers vegetal (espai físic), ja que l'ús de les plantes té un paper molt important en el camp terapèutic. Això em conduirà a explorar l'univers vegetal d'aquest poble tot examinant la manera com els evuzok parlen, anomenen, descriuen i classifiquen les plantes. Pel que fa a l'espai sociocultural analitzaré d'una manera aprofundida tot allò que fa referència al sistema simbòlic de l'*evu* per la seva gran implicació en els aspectes etiològics i terapèutics del sistema mèdic. L'estudi d'aquesta noció em permetrà de definir i discutir la pertinença de les nocions clàssiques de «religió», «màgia» i «bruixeria» i de precisar-ne en tot cas les relacions respectives amb el camp de la medicina.

Segona part: Els components del sistema mèdic evuzok. La malaltia com a fet orgànic, simbòlic i social

En aquesta segona part tractaré del sistema nosològic dels evuzok, és a dir, de la manera d'identificar, anomenar i classificar els diferents estats patològics. Distingiré dues grans categories: les descriptives i les etiològiques o causals. Les primeres, que els evuzok utilitzen per parlar de la malaltia des d'un punt de vista

orgànic, funcional o, si es vol, des d'un punt de vista biofísic, estan íntimament relacionades amb les representacions sobre el cos humà. Les segones, que els evuzok utilitzen quan volen referir-se a les causes, orígens o agents de les malalties, troben la seva explicació en aquell sistema més ampli de representacions relacionades amb les nocions d'ordre i desordre en l'individu, la societat i l'univers. Aquest sistema s'estructura gràcies a la noció d'*evu*, que, com ja haurem vist, és un concepte fonamental de la cultura fang i betí. Acabaré estudiant el diagnòstic, operació que permet d'establir un lligam entre els dos camps de referència esmentats, el descriptiu i el causal, i de transformar simbòlicament un desordre orgànic en un desordre simbòlic i/o social.

Tercera part: Els components del sistema mèdic evuzok. Estructures terapèutiques: A. La medicina diürna sota la responsabilitat de les famílies

El diagnòstic posa en funcionament els diferents processos terapèutics. Cada societat crea els seus espais d'ordre curatiu, cadascun amb les seves referències, els seus especialistes i les seves tècniques específiques. L'estructura terapèutica evuzok disposa almenys de tres espais que fan referència a tres nivells diferents de la seva organització social. En aquesta tercera part examinaré l'espai terapèutic més a l'abast de tothom i més arrelat a la vida de cada dia: el domèstic. En aquest espai, l'ús de les plantes té una importància capital. Això em conduirà a completar la nostra reflexió sobre l'univers vegetal (capítol 8). Examinaré de quina manera els evuzok transformen les plantes en medicaments. Estudiaré quins són els principis que inspiren la seva noció d'eficàcia terapèutica, tant empírica com simbòlica i ritual. Sobre aquest darrer punt desenvoluparé la meua tesi segons la qual aquestes farmacopees africanes, que no es basen en cap forma d'anàlisi bioquímica de les plantes, cerquen els principis curatius en les propietats que atribueixen a les qualitats sensibles dels vegetals. Així, doncs, dedicaré una part important d'aquesta tercera part a l'estudi d'aquestes qualitats que vénen donades pels sentits, com les olors, els sabors, els colors i les sensacions tàctils. A partir d'aquí, intentaré posar de manifest les estructures lògiques de l'univers vegetal evuzok tot examinant les transformacions que s'operen segons s'apliqui un codi culinari, farmacològic o ritual.

Quarta part: Els components del sistema mèdic evuzok. Estructures terapèutiques: B. La medicina diürna sota la responsabilitat dels llinatges

Aquesta quarta part serà consagrada a la *medicina diürna* pròpiament dita, aquella en què la malaltia no tan sols és considerada un fet d'ordre biològic, sinó

també, i potser sobretot, un esdeveniment d'ordre simbòlic i social. És el cas d'un cert nombre de malalties que reben un tractament ritual controlat per les instàncies familiars, els llinatges i el clan. La qüestió fonamental que llavors ens haurem de plantejar consistirà a saber de quines malalties o infortunis es tracta, en quins actes rituals s'inscriuen i, per a cada cas concret, quin és l'abast de la seva dimensió simbòlica i social.

Cinquena part: Els components del sistema mèdic evuzok. Estructures terapèutiques: C. La medicina nocturna sota la responsabilitat dels ngëngan

Aquesta cinquena part serà consagrada a l'estudi de la *medicina de la nit*, tant en els aspectes més tradicionals com en les seves transformacions més recents. Podria dir que aquest tercer espai terapèutic —el nocturn— s'escapa en certa manera del control de les famílies (medicina domèstica) i dels grups orgànics de la societat (medicina dels llinatges). És un espai que podria qualificar d'asocial. Els terapeutes que el controlen són personatges dotats de poders especials relacionats amb el món d'allò que provisionalment anomenem el món de la màgia i de la bruixeria. En cap dels seus aspectes fonamentals aquest espai es defineix en relació amb el món dels avantpassats, que és el món del dia i de la norma social. El seu camp de referència d'ordre simbòlic és la nit. Els malalts són víctimes dels bruixots, posseïdors també de poders excepcionals. Aquí, el desordre esdevé oposició a l'ordre i el llenguatge sobre la malaltia, un discurs simbòlic sobre les relacions socials.

VOLUM 2

Sisena part: Documents farmacològics

Podríem considerar aquesta part com un annex o perllongament dels capítols 4, 7, 8 i 9, és a dir, com una font documental del saber nosogràfic i terapèutic de les unitats domèstiques. Hi presentaré, en efecte, un recull d'unes tres-centes receptes mèdiques transcrits en ewondo i traduïdes al català amb les notes etnogràfiques, lingüístiques i botàniques que cregui necessàries. Aquestes receptes em van ser transmeses oralment i corresponen a quasi totes les malalties designades amb un terme descriptiu i que seran estudiades en el capítol 4.

Tradicionalment, els pobles d'aquesta àrea cultural eren àgrafs. Però avui la tècnica de l'escriptura, vinguda d'una altra cultura, ha estat incorporada, més o menys, en la vida de les noves generacions. Durant la nostra estada entre els evu-

zok vam ser testimonis de les primeres temptatives de consignar per escrit (en la llengua del país) genealogies, elogis fúnebres, contractes matrimonials, testaments... que fins no fa gaire haurien estat reportats únicament mitjançant la paraula. En la introducció d'aquesta primera part, examinaré breument aquest problema, el de la coexistència d'una transmissió oral de la tradició amb l'inici d'una transmissió escrita. Tenint en compte aquesta problemàtica, el segon apartat d'aquesta sisena part serà consagrat a la presentació, traducció i anàlisi d'un manuscrit de receptes escrit en ewondo per un medecinaire evuzok.

Setena part: Documents etnobotànics

Aquesta setena part prendrà la forma d'un diccionari enciclopèdic d'etnobotànica. Comprendrà unes quatre-centes entrades de noms de plantes. Cada planta serà presentada seguint la graella següent: nom ewondo de la planta, identificació científica, localització, descripció local, usos culinaris, usos tecnològics, usos terapèutics, usos rituals, indicacions taxonòmiques i referències en la literatura oral. Els documents que presentaré en aquest diccionari van ser reunits per preparar el capítol 9, de manera que el podríem considerar com la seva base documental o etnogràfica. En reunir aquests documents, vam partir de la idea ben elemental que, per comprendre l'ús que els evuzok fan de cada planta tant a nivell terapèutic com a nivell simbòlic i ritual i copsar el lloc que li assignen en el si del seu sistema de significacions, calia obtenir per a cada una el màxim d'informació, prenent sempre en consideració la manera com els evuzok parlen, es representen o utilitzen cada planta. És així, per exemple, que en el punt de la graella «descripció local» cada planta serà descrita seguint, no els criteris de la botànica linneana, sinó les pautes del saber botànic dels evuzok que em fou possible reunir a través de converses més o menys informals i quasi sempre en la seva llengua. Així, la quasi-totalitat dels documents que presentaré en aquest diccionari foren transmesos en ewondo i seran traduïts al català. El que en un principi havia concebut com una documentació etnogràfica de base per analitzar certs aspectes del món vegetal, relacionats amb la farmacopea i el ritual, es va convertir a poc a poc en una enciclopèdia etnobotànica que pot ser útil a tots els estudiosos de les cultures africanes.

FONTS ETNOGRÀFIQUES

Com ja he assenyalat més amunt, en el meu llibre *Sóc fill dels evuzok* vaig deixar constància de la manera com vaig intentar portar a terme el meu treball d'etnògraf sobre el terreny. Si les condicions subjectives d'aquest treball són evi-

dentment personals i intransferibles, els seus resultats objectius, les dades etnogràfiques enregistrades, fruit de l'observació i de les converses amb els meus interlocutors evuzok, un cop utilitzades per ser analitzades com pretenc fer a través de tota aquesta obra, han de ser, en canvi, transferibles a algun estament públic perquè sigui possible la verificació i la crítica de les anàlisis i interpretacions proposades. Només així els etnògrafs podríem aportar una mica de fiabilitat a les nostres recerques sobre el terreny i, d'aquesta manera, en donar peu a la verificació i la crítica, contribuiríem a fer avançar la nostra disciplina. Avui, amb el desenvolupament de les noves tecnologies, aquest suggeriment esdevé fàcil i econòmic. M'estic referint sobretot a aquells documents obtinguts al fil de les nostres enquestes sobre el terreny que han estat gravades, fotografiades o filmades. Potser podríem dir que aquestes dades no pertanyen del tot a l'etnògraf. Però tampoc hem de pensar, com alguns han volgut fer creure una mica demagògicament, que aquestes paraules i imatges són sempre «images et paroles volées». No ho són si les hem obtingut com una *confidència*, que és aquell marc en el qual s'ha de produir qualsevol acte etnogràfic perquè deontològicament sigui acceptable. En tot cas, el meu suggeriment seria una manera de posar a la disposició de tothom, però d'una manera particular de la comunitat científica, uns documents que potser mai han estat ben bé personals.

Sobre la forma d'adquirir aquests documents, cal dir que les coses han canviat molt. En el meu temps, en aquell mal anomenat «treball de camp», les tècniques etnogràfiques eren molt elementals. Un bloc de notes, més aviat petit, i un llapis per anar anotant tot allò que hom creia pertinent (observacions, dites, resum de converses...). Pel que a mi respecta, ho feia quan les circumstàncies m'ho permetien o ho trobava adient, que no era sempre. Després, a casa, en la clariana d'Aseng-Bede, solia passar-les «en net», fins i tot a màquina, utilitzant els fulls d'aquells arxivadors de tapes verdoses i plastificades de la marca Multifilm que es convertiren en els meus fitxers.

La tècnica etnogràfica de l'enregistrament en cintes magnetofòniques va tenir les seves complicacions. L'any 1961, quan per primera vegada vaig anar al Camerun, els magnetòfons encara no eren a l'abast de tothom, ni molt menys. Un amic me'n va regalar un que ara podria ben bé ser exposat en algun museu sobre la matèria. Funcionava amb electricitat. A Kribi vaig fer-lo servir una mica, però molt poc, ja que l'electricitat no arribava ni molt menys a tota la ciutat. Quan em vaig traslladar a Nsola, al tros de selva on vivien els evuzok, vaig regalar-lo a no sé qui. Era l'any 1963. Al cap d'un temps de ser a Nsola, algú va enviar-me de Barcelona un magnetòfon petit de fabricació italiana, marca Geloso, que funcionava amb piles i cintes rodones de cinc o set centímetres de diàmetre. Amb ell vaig fer els primers enregistraments. No era cap meravella, però funcionava i em va ajudar molt en les meves primeres tasques d'etnògraf. De totes maneres,

cal dir que em creava alguns problemes. Quan tenia piles, no tenia cintes, i quan tenia ambdues coses potser em trobava lluny de casa, sense el magnetòfon. És allò de les ocasions perdudes, però també de les ocasions consentides, ja que l'etnògraf que jo intentava ser no sempre creia convenient anar pel món amb aquell aparell a la mà. La manca de cintes sobretot va fer que hagués de racionar-les. Em venien de Barcelona. Més d'una vegada vaig esborrar el que hi havia enregistrat per registrar-hi quelcom que em semblava més interessant... Sincerament cal que digui que em sap greu de no haver disposat de més material o d'un material més apropiat per facilitar la meua tasca d'etnògraf. Els etnògrafs d'avui ho tenen realment fàcil, almenys en aquest aspecte.

Després van inventar-se els cassets. L'any 1968, un amic va copiar-me les cintes rodones en cassets.

Malgrat aquestes dificultats tècniques, vaig anar conservant un nombre prou importat d'enregistraments sobre temes molt diferents: converses sobre etnobotànica, etnomedicina, religió, màgia, parentiu... la majoria mantingudes en la llengua dels meus interlocutors; contes, faules, cantafauls, epopeies, mites, proverbis, divises... i altres temes relacionats amb la literatura oral: ritus, cants, ritmes de danses...

Els enregistraments més antics tenen quaranta anys. Alguns començaven a fer-se malbé. El dia que agafava una cinta i constatava que no funcionava bé, el disgust era fort. Va ser així com va néixer la idea de trobar una solució. Vaig saber que amb les noves tecnologies era possible. Vaig demanar suport tècnic i econòmic per salvar aquests arxius etnogràfics a algunes institucions de casa nostra sense cap resultat positiu: no entrava dintre de les seves respectives prioritats. Vaig espavilar-me. Amb una mica més de memòria al meu ordinador, un parell de programes *ad hoc* i unes hores de classe vaig aprendre a digitalitzar les cintes i cassets i a registrar-les sobre CD-ROM.

Mentrestant, vaig a París a participar en un seminari. Comento a alguns dels meus col·legues el que feia. Els ensenyo alguns CD que portava. Al cap d'uns dies, de retorn a Olot, em telefonen des de la biblioteca de la Universitat de París X. Després d'una breu conversa sobre el tema, em proposaren crear un Fons Lluís Mallart Guimerà. Documents evuzok a la secció Arxius de la biblioteca Éric de Dampierre del Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative (CNRS-París X). Per facilitar-me la tasca, m'envien un ordinador nou i un escàner. No és cap fortuna, però sí un gest. L'escàner em servirà per escanejar tots els documents escrits (transcripcions de cintes, traduccions, blocs de notes, fitxers...) i digitalitzar-los perquè quedin enregistrats sobre CD. El projecte consisteix a fer que, a través d'internet, aquests arxius puguin ser consultats com poden ser-ho els d'altres antropòlegs. Potser no és una feina gaire creativa, però la considero com un acte de respecte a la paraula que els meus informadors em van transmetre.

NOTA SOBRE ELS EVUZOK

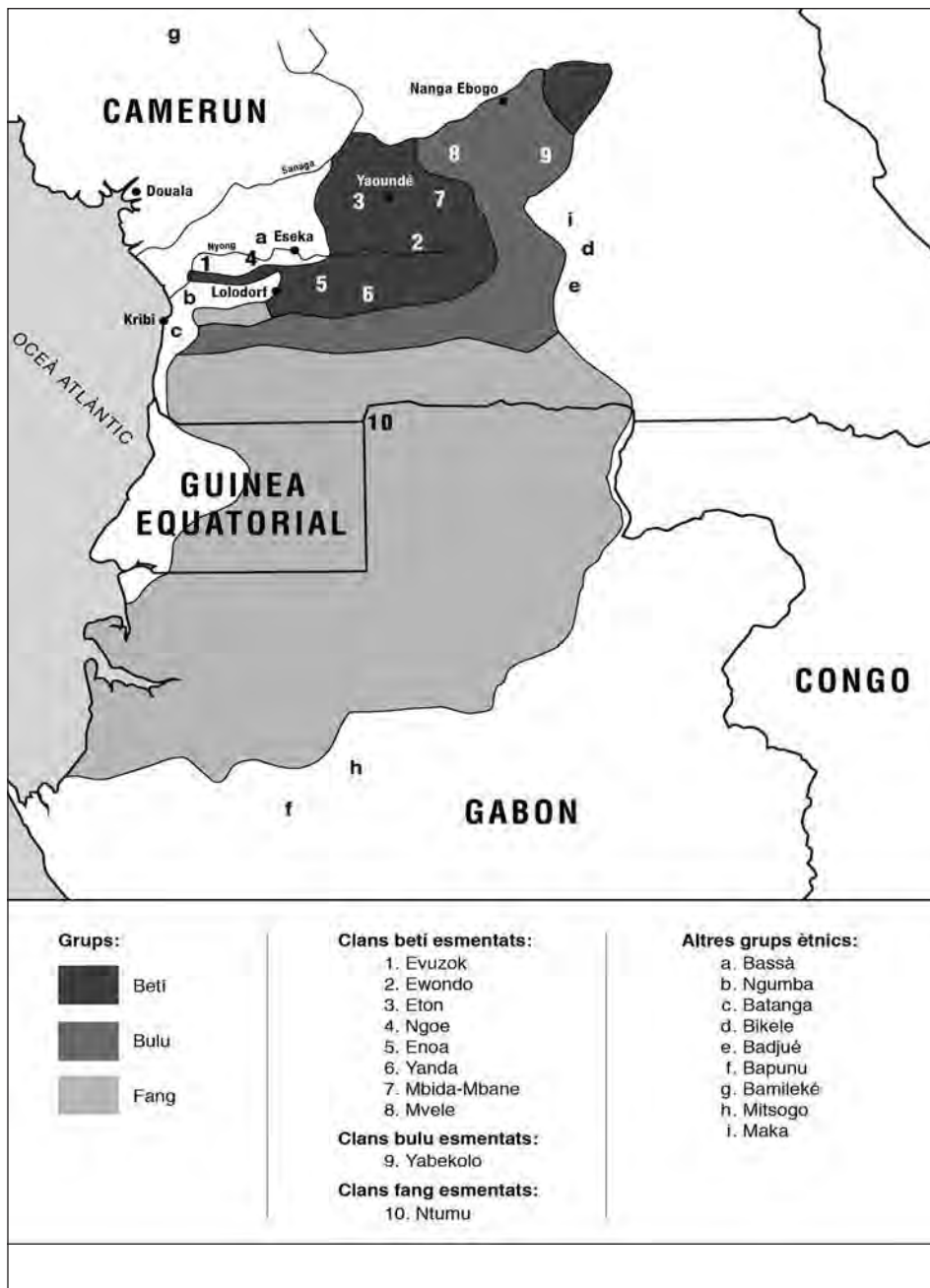
En aquest estudi parlaré de la societat evuzok, de la seva organització social i d'altres aspectes de la seva vida a mesura que abordem els diferents punts del meu treball i en funció de les exigències dels diferents subjectes que tractaré. En aquesta nota em limitaré a fer una presentació general d'aquesta societat per tal de situar-la en l'espai i el temps.

Els evuzok, que són aproximadament uns cinc mil, formen part, com ja he dit, d'un grup més ampli anomenat betí que s'estén sobre una gran part del centre-sud del Camerun. Els betí, juntament amb els bulu del sud del Camerun i els fang del Gabon i de la Guinea Equatorial, formen un grup cultural relativament homogeni. Yaoundé, la capital del Camerun, fou bastida sobre un territori ocupat per un dels grups betí més importants, els ewondo.

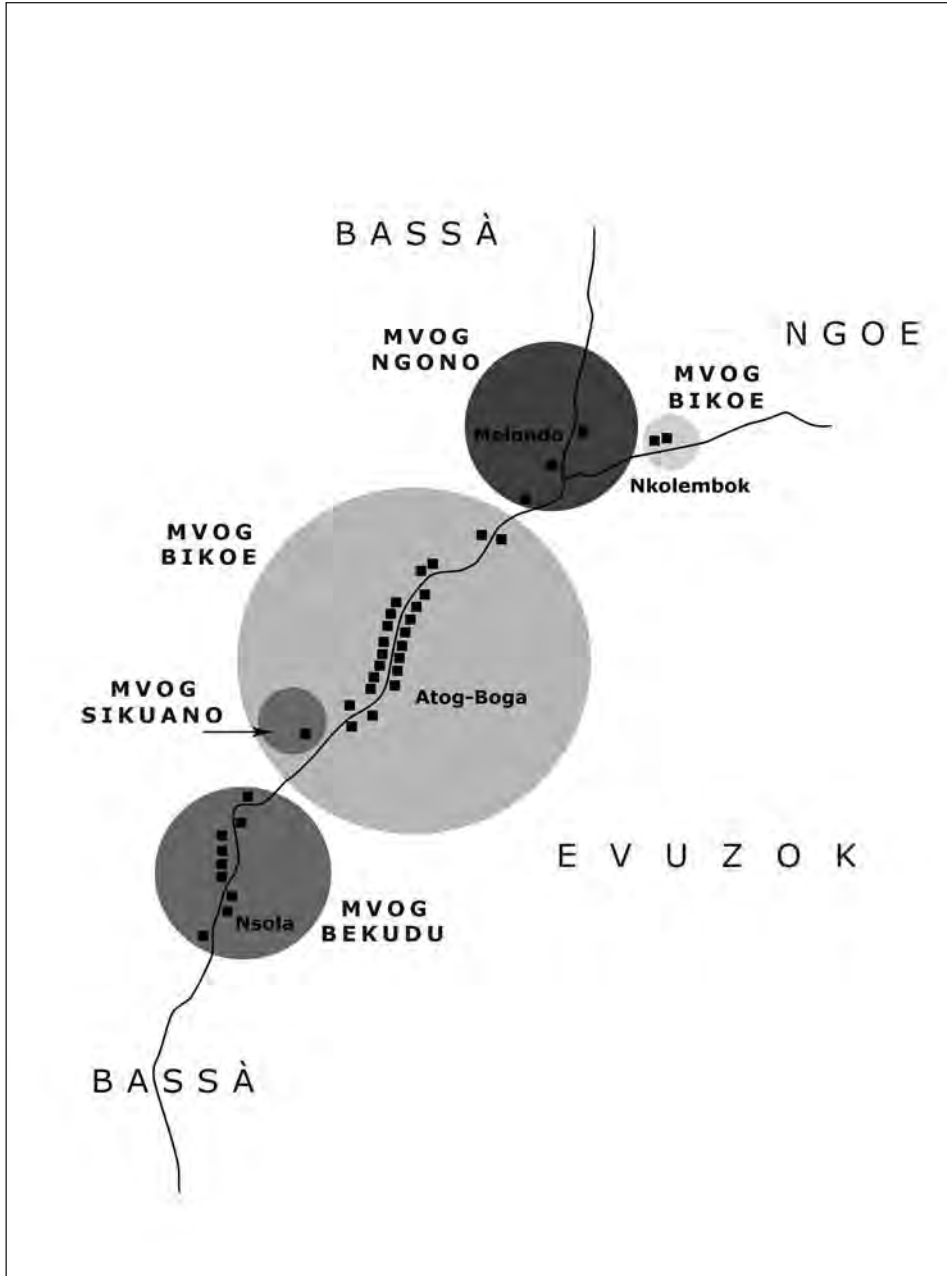
Segons diu la tradició, els avantpassats dels evuzok, quan encara no portaven aquest nom perquè formaven part d'un clan que es deia Ngudu (el termiter), van prendre part en la gran migració que posà en camí un gran nombre de pobles que de la sabana es dirigien cap a la selva del sud del Camerun. El record d'aquest llarg viatge ha estat incorporat en un mite d'instal·lació que, simbòlicament i com si es tractés d'un pas iniciàtic, explica de quina manera aquests pobles travessaren les aigües del riu Sanaga sobre el llom d'una serp de dimensions grandioses, escapant d'aquesta manera dels seus perseguidors. A l'altra banda del riu, continua dient el mite, trobaren el pas barrat per un arbre majestuós que totes les versions coincideixen a dir que es tractava d'un *adzab*. Per vèncer aquest obstacle i passar a l'altre cantó, no tingueren cap més remei que obrir un forat llarg com el gruix del tronc a la seva soca. A l'altra banda, descobriren una gran clariana, on s'instal·laren provisionalment. En record d'aquesta gesta, aquell arbre fou anomenat *Ondzab-boga*, que literalment vol dir «l'*adzab* foradat», i aquella immensa clariana rebé el nom de *nsěñ mēyòñ*, que podríem traduir per «l'esplanada dels pobles o dels clans», car, com diu encara el mite, va ser allí, en aquell indret, on decidiren separar-se, cada un d'ells seguint la seva pròpia ruta.

Aquest mite, que trobem amb poques variacions en tots els pobles d'aquest tros de l'Àfrica central (bulu, fang i betí), suggereix un moment important de la història d'aquests pobles de parla bantu: el pas d'un medi ecològic a un altre, d'una forma de vida apropiada a la sabana a una altra adaptada a la selva.

Segons la cosmogonia i l'escatologia dels betí, el món dels homes està rodejat d'un gran riu, el Yom o riu dels Morts, que cal travessar per entrar al món dels difunts. El pas del Sanaga pot interpretar-se, doncs, com el símbol d'una nova naixença o, més exactament, com el començament d'un procés d'adaptació a un món diferent en contacte amb pobles també diferents. En aquests mites, els pigmeus, habitants de bell antuvi de la selva, apareixen com els guies i mestres ini-



MAPA 1. El grup beti, bulu i fang.



MAPA 2. Els grans llinatges de la societat evuzok. Localització dels seus principals remeiers i medecinaires.

ciàtics d'aquests pobles nouvinguts. Tots els relats deixen entendre, certament, que els pigmeus tingueren un paper important en aquest procés d'instal·lació, adaptació i progrés vers el mar, que sembla que era la fita de tots aquells pobles.

Després del pas pel riu Sanaga, els evuzok van seguir el seu camí primerament cap al sud i després cap a l'oest. Dugast (1949, p. 71) afirma que van ser els darrers a arribar i que per aquesta raó es van veure obligats a instal·lar-se en la regió més occidental, no gaire lluny de l'oceà. Segons Laburthe-Tolra (1981, p. 537), els primers betí que arribaren a la regió de Minlaaba van ser els evuzok, un grup dels quals va romandre durant molt temps sobre la riba del So (entre el 1850 i el 1880). De Minlaaba a Atog-Boga, el camí que seguiren fou el següent: Mimentumu, Nkoa Kel, Esingle, Mimbomingal, Bongolo, Melangue i Ngomendek. D'aquest darrer punt, s'infiltraren a poc a poc entre els bassà fins que s'establiren vers el 1890 a la regió de Nsola, on viuen actualment. Més tard, l'any 1910, arran d'unes disputes internes, un petit grup decidí abandonar aquest indret i anà a instal·lar-se a la vora del mar, entre Edea i Kribi, on viu actualment.

Malgrat aquesta escissió, tots els evuzok es consideren membres d'un mateix *ayòñ*, que, segons la tradició, fou fundat per Mekudu, fill d'Ozele. L'*ayòñ*, que nosaltres traduirem per *clan*, és la unitat orgànica d'ordre genealògic més significativa de l'estructura global de la societat betí. Un *ayòñ* està format per tots els descendents patrilineals d'un avantpassat comú. Per regla general, l'exogàmia regeix les relacions matrimonials: els membres d'un clan no es casen entre ells. Cada clan té un nom propi: evuzok, ewondo, yanda, ngoe, enoa... Pel que fa a la seva organització interna, cada una d'aquestes unitats genealògiques està formada d'un cert nombre de llinatges que, segons el seu grau d'inclusió, poden ser majors, mitjans i menors. Tots ells, però, són designats amb el terme de *mvog*, que nosaltres traduïm per *llinatge*, al qual s'afegeix el nom del seu fundador (*mvog* Bikoe, *mvog* Messi...).

La unitat genealògica més reduïda rep, en canvi, el nom de *nda bod*, literalment «casa dels homes». Aquesta unitat està formada pel fundador del grup residencial (*dzal*), els seus pares, els seus germans, solters i casats, els seus fills i els fills dels seus germans casats i de les germanes solteres. Les esposes en formen part en tant que sobrevingudes o aliades. El seu *dzal* de referència és la «casa dels homes» en la qual van néixer i que, un cop casades, designen amb el terme *dzañ*.

L'*ayòñ* evuzok està format per quatre llinatges majors: *mvog* Bekudu, *mvog* Bikoe, *mvog* Ngono i *mvog* Sikwano. Territorialment, la regió de Nsola, situada entre Bipindi i Eseka, està dividida en tres zones. Cada una és habitada per un llinatge major. L'excepció és la de *mvog* Sikwano, ja que tots els seus membres (poc nombrosos) viuen sobre les terres de *mvog* Bikoe.

Els evuzok no tenen cap organització política centralitzada. Encara que s'estableixi una certa jerarquització entre els diferents llinatges concedint, sobretot,

una certa preeminència al llinatge dels primers que ocuparen la regió de Nsola, el poder tant polític com religiós està molt repartit. Com veurem en aquest volum, la teoria sobre l'*evu* ret compte d'aquesta distribució del poder. Aquest concepte permet explicar els fonaments ideològics d'un sistema en què els individus poden assolir una certa preeminència social, i justificar així la possibilitat d'ultrapassar, tot fixant-ne els límits, un cert ideal igualitari gràcies al reconeixement social de certes diferències econòmiques, socials i religioses.

De la mateixa manera que l'*ayòñ* evuzok no té una estructura política diferent d'aquella que ofereixen els llinatges, el conjunt d'aquestes grans unitats generalògiques que formen la societat betí —els diferents clans— tampoc posseeix una superestructura política diferenciada que les uneixi, com podria ser un consell interclànic, i això malgrat la unitat lingüística i cultural que les caracteritza. La societat betí és una nació sense estat. Les relacions estructurals que les uneixen neixen fonamentalment de les aliances matrimonials i, antigament, de la celebració conjunta entre alguns clans del gran ritu d'iniciació masculina anomenat *so*.

Els evuzok practiquen l'agricultura, de la qual obtenen l'essencial per a la seva subsistència amb el cultiu de la mandioca, de tubercles com el macabo, de la banana i de cacauets. Pel que fa a les feines del camp, observen amb un cert rigor una divisió sexual. Malgrat la il·lusió gairebé majestuosa que causa aquell immens mantell verd i el mite creat per Occident sobre l'exuberància de la vegetació de la selva, les seves terres són pobres i cal deixar-les en guaret per tal que tornin a adquirir la fertilitat. Per aquesta raó, els habitants de la selva practiquen una agricultura itinerant. Durant l'estació seca, els homes preparen els camps: tallen els arbres, eixarmen el tros i cremen els troncs i la brossa perquè les dones puguin després transformar aquella clariana en un camp i responsabilitzar-se del seu conreu.

De totes maneres, cal dir que els evuzok no s'alimenten solament dels fruits de la terra. La caça i la pesca ocupen un lloc important tant pel que fa a la subsistència com a l'avaluació que en fan en la seva visió del món. La caça és una activitat exclusivament masculina que es practica seguint tècniques molt diferents i revesteix, al mateix temps, formes rituals de cooperació i d'intercanvi especials. La carn que els evuzok consumeixen prové ja sigui directament de les seves partides de caça, ja sigui dels bescanvis que fan amb els pigmeus per fruits de la terra. Simbòlicament, aquest bescanvi serveix de model de les relacions que l'home estableix amb el món de la màgia i de la bruixeria.

Però l'home evuzok no és un pagès nat, aferrat a la terra, pendent de les llunes, de les pluges o del bon temps. Aquest model no és el seu. Potser seria el de la dona, però encara caldria precisar-ho. Tradicionalment, l'aspiració de l'home era esdevenir un *senyor* o, precisament perquè ja se'n deia, el seu ideal social era esdevenir un *nkukuma*, un home *ric*, amb moltes esposes, amo i senyor del seu *dzal*,

preparat per fer la guerra als seus enemics, disposat a exhibir la seva senyoria en el joc, en les partides de caça i en les grans celebracions rituals. Amb el temps i, sobretot, amb el pes de la colonització, aquest model ha variat sensiblement. L'ideal de l'home de la selva, avui, consisteix a esdevenir *grand planteur* —com solen dir en francès—, és a dir, propietari d'una plantació de cacau. A partir de la colonització alemanya —i de la francesa després—, l'economia tradicional ha anat canviant profundament a causa, sobretot, de la introducció, entre el 1912 i el 1916, del cultiu del cacau i, amb aquest producte, del desenvolupament d'una economia de mercat. Fou així com els evuzok, com la majoria d'habitants de les clarianes de la selva camerunesa, esdevingueren propietaris de plantacions de caire domèstic. Cada plantació és conreada pels membres de la unitat familiar a la qual pertanyen: homes, dones i infants. El propietari n'és l'home, i és ell qui en controla la producció; les dones reben una part dels beneficis. El cultiu del cacau ha contribuït, sense cap dubte, a desestructurar el sistema familiar i a accentuar certes diferències: cada home adult d'un *nda bod* tendeix a esdevenir plantador. Més endavant veurem de quina manera els evuzok, en adoptar i adaptar el sistema de bruixeria dels pobles de la costa, reteren compte de les tensions creades per la introducció d'aquesta nova forma d'economia.

En un estudi dedicat a la medicina evuzok, creiem necessari donar algunes indicacions sobre la presència de la medicina moderna o científica i sobre l'estat sanitari de la regió, sobretot si tenim en compte que aquesta *altra* medicina —la moderna—, que molt bé podríem anomenar *alternativa* o *paral·lela*, no és del tot absent del marc de referències mèdiques dels evuzok. Pel que fa als serveis mèdics, públics o privats, i més o menys accessibles als evuzok, podríem assenyalar: el petit dispensari privat de Nsola, que va funcionar regularment des de l'any 1964 fins a l'any 1968, i que després va desaparèixer per donar pas a un dispensari públic; el dispensari oficial de Bipindi, a trenta quilòmetres de l'anterior, situat a la cruïlla de les carreteres que van cap a Kribi, Lolodorf i Nsola; l'hospital de la missió catòlica de Ngovayang, entre Bipindi i Lolodorf, que va ser creat l'any 1967 a partir d'un dispensari que funcionava des de l'any 1930,² tot aprofitant les dependències infrautilitzades d'aquella missió que amb els anys havia perdut l'espendor que havia assolit durant la primera època de l'evangelització d'aquella regió; l'hospital de Bibia, entre Ngovayang i Lolodorf, dirigit per l'Església presbiteriana camerunesa sota la responsabilitat del personal de l'hospital d'Enongal (Ebolowa), i, finalment, l'hospital oficial de la ciutat de Lolodorf, a vuitanta quilòmetres del centre de Nsola. Els dos primers hospitals són situats a vint i a cinc quilòmetres respectivament del de Lolodorf. Els habitants (ngumba, fang, ngoe...) d'aquest sector gaudeixen, doncs, d'una infraestructura mèdica més important si la comparem amb aquella de què disposen els habitants de Bipindi i Nsola (pigmeus, bassà i evuzok). Malgrat les distàncies, l'estat dels camins i

carreteres, i la manca o les dificultats dels transports, els evuzok no dubten, en situacions molt concretes, a traslladar-se a aquests diferents centres mèdics de la regió. Els criteris que menen a escollir l'un o l'altre són d'ordre econòmic (en principi les institucions mèdiques oficials són gratuïtes, mentre que les privades no ho són), d'ordre qualitatiu (el prestigi dels serveis dispensats segons l'estimació popular) i d'ordre religiós (tendència a escollir els serveis que pertanyen a la pròpia confessió religiosa). Caldria preguntar-nos quines són les malalties tractades més freqüentment en aquests centres mèdics. Abans de donar una resposta adequada a aquesta qüestió, cal que confessi la meua total incompetència en aquest terreny. De totes maneres, cal afegir tot seguit que he tingut la sort de disposar d'un excel·lent estudi sociomèdic fet per un metge i un socioeconomista catalans sobre «la zona d'influència de l'hospital de Ngovayang», que abraça, amb tota la raó, el país evuzok, ja que els seus habitants, la majoria batejats a l'Església catòlica, tenen una certa tendència a dirigir-se a aquest hospital.

Aquest estudi fou realitzat sobre el terreny durant els anys 1969 i 1970. Es tracta, doncs, d'una recerca contemporània als meus treballs sobre la medicina evuzok corresponents a la primera època. En un dels capítols, els seus autors, B. Amat i T. Cortadellas, reten compte de les malalties per les quals els habitants d'aquella zona es dirigeixen als serveis de l'hospital. Segons els seus registres, entre el mes d'agost de l'any 1969 i el de juliol de 1970, van realitzar-se 6.967 visites. Les malalties diagnosticades, per ordre d'importància, van ser les següents: gairebé la meitat dels malalts (45,1 %) patien de parasitosis intestinals: d'ascariasi un 28,7 %, d'anquilostomiasi un 15,1 % i, en una proporció no gens negligible, de poliparasitisme un 7 %, la qual cosa demostra la importància del parasitisme intestinal en aquesta regió. Segueixen després les anèmies (21 %), les malalties pulmonars (11 %) que anaven dels simples refredats a les bronquitis i les pulmonies, les filariosis (7,4 %), les blennorràgies (7,4 %), els casos de paludisme (7,2 %), etcètera. Els diagnòstics que exigeixen una hospitalització són per ordre de freqüència: les pneumònies, sobretot infantils, les complicacions respiratòries del xarampió, els accessos perniciosos de caire palúdic, les anèmies agudes infantils, els perills d'avortaments... Les operacions més freqüents esmentades pels autors són les hèrnies, sovint gegants, l'ablació de fibromes uterins i els quistos d'ovaris. L'estudi presenta després els resultats de l'enquesta mèdica sobre l'estat de salut dels habitants d'un poblat situat a la vora de l'hospital (Ngovayang II). Aquesta enquesta ens mostra que les malalties constatades entre les 276 persones que foren examinades (el setanta-nou per cent de la població total) presenten una freqüència semblant a la verificada en el conjunt de les visites realitzades en el dispensari de l'hospital, menys pel que fa a les parasitosis, que són molt més nombroses en el poblat de Ngovayang II (vuitanta-cinc en lloc de quaranta-cinc per cent). Els autors de l'estudi examinen després les incidències que poden tenir

sobre aquests resultats les condicions de vida dels habitants d'aquell poble (higiene de l'hàbitat, potabilitat de l'aigua, latrines, clots de les deixalles), ja que saben molt bé que «estar malalt» i «sentir-se» o «creure's malalt» no és la mateixa cosa. Amat i Cortadellas comparen llavors l'apreciació subjectiva de l'estat de salut dels habitants d'aquell poble amb els resultats de l'enquesta mèdica. En establir aquesta comparació constaten que, de la totalitat de persones que afirmen tenir una «bona salut», un vint-i-sis per cent no la té des d'un punt de vista mèdic. Així, conclouen dient que quan en un context precís hom pregunta a algú si «està bé de salut», en contestar afirmativament només vol dir que cap malaltia greu no el priva de lliurar-se a les activitats de cada dia, ja que, de fet, mèdicament parlant, no es pot dir de cap habitant d'aquell poble que estigui bé; l'única excepció la forma el cinquanta per cent dels infants de menys d'un any. Les parasitosis intestinals, el paludisme i l'anèmia constitueixen els tres flagells endèmics que pesen sobre aquesta població. Aquestes conclusions poden estendre's a tota la regió sota la influència de l'hospital.

Davant d'aquest quadre més aviat negre, podria semblar inútil dedicar tot el meu esforç a estudiar un sistema mèdic que hauria mostrat tan poca eficàcia a combatre totes aquestes malalties. Encara que no sabem res del to que hauria pogut prendre aquest quadre sense la contribució de la medicina local, cal que digui que, com a antropòleg, no m'incumbeix formular un judici de valor sobre l'eficàcia d'aquestes medicines, ja que aquest no és un problema antropològic. En aquest estudi, considero la medicina com un fet social i cultural: com el conjunt de respostes —de coneixements, de paraules, d'institucions, de relacions, d'actes i de produccions simbòliques— que una determinada societat, en un moment donat de la seva història, aporta al problema plantejat per certes manifestacions d'ordre biològic viscudes per l'individu i el seu entorn com a signes d'una deterioració de si mateix i també de vegades del grup social al qual pertany. És així com el sistema mèdic d'aquest poble africà serà contemplat a través d'aquest estudi.

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓ DELS MOTS EN LLENGUA EWONDO

L'ewondo és una llengua bantu parlada a la regió del sud del Camerun, des del nord de la seva capital Yaoundé al sud-oest, vers Lolodorf, Nsola, Atog-Boga i l'oceà.

Segons M. Guthrie i M. A. Bryan, l'ewondo és classificat amb el número 72a de la zona A.

En aquest estudi, he adoptat el sistema de transcripció estàndard àmpliament difós entre els locutors ewondo gràcies al sistema introduït pels lingüistes i

altres autors alemanys (Heepe, 1919; Heepe i Nekes, 1926); adoptat i adaptat després pels autors camerunesos i francesos com en el *Dictionnaire Ewondo-Français* de T. G. Tsala, la *Grammaire ewondo* de René Graffin i F. Pichon, les *Minlañ mi Bibel* (*Històries bíbliques*), *Kalara ngogelan* (*Llibre de pregàries*), *Kelara mes me amos Nti* (*Missal de l'any del Senyor*)... editats per institucions religioses, entre altres. El sistema de transcripció d'aquestes obres no és del tot uniforme, particularment pel que fa als signes diacrítics adoptats per a les vocals. D'entre aquestes variants, en tots els meus treballs he emprat la forma més senzilla i probablement la més estesa per tal que els lectors més interessats —els mateixos ewondo— poguessin fàcilment tenir-hi accés. Diré, per cloure aquesta nota, que l'ewondo és una llengua tonal i que, en la transcripció estàndard, els tons no hi són assenyalats. Els signes diacrítics adoptats en aquesta obra són els següents:

$$\begin{aligned}\dot{n} &= \eta \\ \ddot{e} &= \text{ə} \\ \grave{e} &= \epsilon \\ \grave{o} &= \text{ɔ}\end{aligned}$$

Primera part

El context del sistema mèdic dels evuzok

1. L'espai individual: el discurs sobre el cos humà i les seves representacions

En totes les grans mitologies o sistemes simbòlics que permeten pensar el món, l'home, sense excloure'n la dimensió corporal, sol ocupar un lloc rellevant. En el mite sobre l'origen de l'*evu* que analitzaré més endavant, veurem que va ser precisament a través del cos d'una dona que el *món del dia* i el *món de la nit* s'obriren l'un a l'altre i que va ser així —mitjançant un discurs relacionat amb el cos— com foren posats els fonaments d'un sistema simbòlic que permet representar-se el món i que el mateix *evu* sigui concebut com un element anatòmic de l'ésser humà.

En totes les cultures, els aspectes simbòlics associats al cos són nombrosos i importants. El cos humà serveix de mesura de l'univers, de model per pensar les coses i de pauta per establir relacions, ja siguin d'ordre espacial, temporal, lògic o social. La manera de pensar el cos s'articula, per altra banda, amb la manera de concebre la persona. De quina forma els *evuzok* parlen i es representen els diferents elements constitutius de la persona: el cos, l'*ànima* —si aquest concepte fos vàlid en una cultura diferent de la nostra— i els altres, com l'*evu* i el *nsisim*, n'hauré de parlar, ja que tots concorren en la manera de concebre la salut i la malaltia.

En aquest capítol parlaré del cos tot examinant en primer lloc les concepcions relacionades amb la seva gestació, la seva morfologia i el seu funcionament per tal de comprendre'n després les modificacions susceptibles de ser interpretades com els signes dels diferents estats de salut o de malaltia.

La llengua ens donarà la mesura de la manera de pensar el cos. Si el cos de l'home obre el camí per enriquir el món amb el do de la paraula, la paraula sobre el cos ens obrirà les portes al saber que aquest poble ha forjat sobre el món i les coses.

1.1. LA FORMACIÓ DEL COS

Per als evuzok, el fetus (*eban mēki*) es forma i desenvolupa gràcies a l'acció combinada de dues substàncies, l'esperma de l'home i la sang que produeixen els ovaris de la dona. Si, en el nostre sistema mèdic, les trompes uterines reben aquest nom per analogia a la seva forma tubular, els evuzok, que no estableixen cap associació amb aquest instrument musical, les anomenen «les lianes de l'infant» o «les lianes de la maternitat», establint així, per la seva part, una analogia amb el món vegetal. Però, de moment, l'analogia s'acaba aquí. En les descripcions d'aquest òrgan de l'aparell reproductor de la dona, aquestes «lianes» són considerades com uns budells o, almenys, són descrites emprant el mateix terme (*minyia*) amb el qual, d'una manera general, són designades les diferents parts de l'intestí. De totes maneres, la llengua ens permet copsar que les funcions no són les d'un intestí, ja que, com assenyalen els completius «infant» i «maternitat» que acompanyen el terme «liana», es fa referència a la seva funció específica en el procés procreador. En una de les extremitats d'aquestes «lianes» o «budells», s'hi troben els ovaris, que els evuzok, seguint l'analogia amb el món vegetal, anomenen *mban*, terme que designa la nou d'alguns fruits, al mateix temps que, en el camp de l'anatomia, és emprat per designar altres glàndules o òrgans del cos humà, com els ronyons i els testicles. De totes maneres, cal dir que, en cada cas, el terme *mban* va acompanyat d'un completiu. Pel que fa als ovaris, podem assenyalar-ne dos: *bòn* (plural d'infant) i *mēki*, que vol dir «sang», però que en ewondo, com els altres noms de líquids, s'empra sobretot en plural, ja que el seu singular, *aki*, que pot traduir-se per «gota de sang», significa «ou». Malgrat que la sang i l'ou cobreixin el mateix camp semàntic per la seva relació amb la vida i els seus inicis, cal recordar que l'ou és el resultat d'un procés de fecundació, mentre que la sang dels ovaris —identificada amb el flux menstrual— és concebuda pels evuzok com un dels elements que intervé en aquest procés.

Si em permeto fer algunes al·lusions a la medicina occidental, no és per caure en la temptació de voler demostrar que en les medicines tradicionals podríem trobar el germen d'una racionalitat semblant a la del pensament mèdic científic. Amb aquestes al·lusions només em proposo aclarir, a partir d'uns conceptes més coneguts, aquells altres que pertanyen a sistemes de pensament més desconeguts.

Fet aquest aclariment, seguiré el fil de la meva exposició. Segons els evuzok, el moment més favorable a la fecundació és aquell que segueix el període menstrual, quan algun residu de la sang de les regles roman encara en la vagina de la dona i comença a coagular-se. Si en aquest moment es produeix l'acte sexual i l'esperma troba una espurna d'aquella sang, la mescla d'ambdues substàncies forma, gràcies a un moviment giratori, una petita massa informe, l'embrió, que els evuzok anomenen *eban mēki*. Aquesta expressió podria traduir-la molt bé per

«lligat de sang»³ donant-li aquell sentit que el nostre llenguatge culinari dóna a una salsa quan ha quedat «ben lligada», és a dir, quan els seus ingredients s'uneixen i adquireixen una certa consistència. I tots sabem que una mescla, si volem que esdevingui ben lligada, cal remenar-la bé. És en el context d'aquesta metàfora culinària que cal interpretar aquell moviment giratori que acabo d'esmentar i que els evuzok expressen amb el verb *vibidi*. Però la metàfora culinària no s'acaba aquí. En efecte, per dir que una dona ha concebut o ha quedat encinta, sol emprar-se l'enunciat «*mininga anòn abum*», que, si mot a mot vol dir «la dona ella ha pres ventre», és legítim poder-lo traduir per «el ventre de la dona ha pres». Sigui quina sigui, però, la traducció adoptada, el que cal assenyalar és la presència del verb «prendre» (*nòn*) que, entre altres coses, pot dir-se d'una substància líquida quan se solidifica, s'espesseix o es coagula. Com en català quan diem que «la llet s'ha pres». En aquest sentit, *prendre* i *lligar* expressen idees molt properes. L'una i l'altra s'inscriuen en el mateix camp semàntic. Però hi ha una altra manera de parlar de l'acte de concebre. Quan una dona, en efecte, pensa que està encinta perquè ha deixat de tenir les regles, pot dir «*abum dzam adibi ya*», que literalment vol dir «ventre meu s'ha tancat ja» (el meu ventre s'ha tancat). Aquesta forma de parlar està íntimament relacionada amb la manera de representar-se el procés procreador. La no-aparició de les regles és interpretada, en efecte, com el primer signe d'un embaràs, és a dir, com el resultat d'un procés que té com a primera conseqüència el «tancament del ventre», ja que el flux hemàtic produït normalment pels ovaris, en lloc de ser expel·lit, romandrà a partir d'aquest moment dins de l'úter (*kombo*) per contribuir a formar el fetus. La gestació és concebuda, doncs, com un procés de solidificació i transformació progressiva d'aquell «lligat» embrionari que, en assolir més o menys el tercer mes, rep el nom d'*oyel*⁴ —en aquesta fase, es diu que el fetus s'*assembla*⁵ a un petit llargardaix⁶— i que, en assolir el quart o cinquè mes, comença ja a veure-s'hi la forma d'un ésser humà.

Com ja he dit, l'altra substància que contribueix a aquest procés de solidificació i transformació és l'esperma. Durant els primers sis o set mesos de l'embaràs, en efecte, el marit té l'obligació d'*alimentar* el fetus, és a dir, de mantenir amb una certa regularitat relacions sexuals amb la seva muller per tal de contribuir amb la seva esperma a «consolidar» (*yem*), «solidificar» (*won*) o «enfortir» (*led*) el fetus. Diré de passada que, per als evuzok, la solidificació d'una substància implica la idea de refredament, encara que en el procés de la gestació haurà d'evitar-se un refredament que condueixi a una quasicongelació o coagulació del

3. *Ebañ*, de *bañ*, lligar.

4. Derivat del verb *yel*, sortir de l'ou.

5. *Vëgëlë*, representar, dibuixar.

6. *Man nsoe*.

fetus. Si durant el temps de l'embaràs el marit es veu obligat a absentar-se, la dona haurà de seguir certs tractaments i observar un règim apropiat per tal de suplir d'alguna manera l'acció atribuïda a l'esperma. És així, per exemple, que haurà de menjar una salsa viscosa (*anden*) que suggereix el vigor i l'aparença del líquid espermàtic. Aquesta salsa es prepara amb fruits del mango salvatge⁷ i de la planta *etetam* (208) i cal menjar-la ben calenta. Amb aquesta menja hom cerca que el cos de la dona transpiri i rebi l'escalf necessari. La calor, en efecte, és considerada un principi que excita la sang. El fetus ha de remoure's (*foian*) per evitar que s'agafi. Una vegada més, la imatge és treta de l'art culinari.

És així, doncs, com aquestes dues substàncies, la sang i l'esperma, juntament amb els processos d'escalfament i de solidificació als quals estan subjectes, tenen un paper essencial, tot combinant-se, en la gestació del cos humà, ja que, segons les afirmacions dels evuzok, tots els elements durs, sòlids o pesats com els ossos, les ungles, els tendons... es deuen a l'acció de l'esperma, mentre que els elements tous, febles o líquids com l'aigua, la carn, la sang i altres humors es deuen a l'acció de la sang menstrual.

Cal dir també que els ovaris, considerats els òrgans que produeixen aquesta sang, estan localitzats en la part anterior interna del cos humà que rep el nom d'*abum*, mentre que l'esperma és produïda pels ronyons (*otam*), que es troben situats a la part inferior de la columna vertebral,⁸ des d'on circula després fins a emmagatzemar-se en els testicles.

En aquesta teoria evuzok sobre la gestació del cos humà, hi trobem, doncs, una primera sèrie d'oposicions reductibles als dos principis procreadors, el masculí (*fulu fam*) i el femení (*fulu mininga*):

sang / esperma
carn / ossos
escalfament / refredament
excitació / solidificació
tou / dur
líquid / viscos
ventre / esquena
ovarís / ronyons
anterior / posterior

Aquest primer codi d'ordre fisiològic em sembla important, car ens mostra ja algunes de les oposicions fonamentals que veurem més endavant, tot desenvolupant-se, en el camp de la patologia i de les pràctiques terapèutiques.

7. Vegeu el capítol 17: repertori etnobotànic (058). D'aquí endavant, després del nom del vegetal esmentat, assenyalare entre parèntesis el número corresponent del repertori etnobotànic.

8. «*Mfag ya nkag a mvus*».

1.2. EL RITME LUNAR

El pensament tradicional ewozok estableix una analogia entre les fases de la lluna i el procés de gestació de l'ésser humà. És possible que es tracti de molt més que d'una simple analogia, sobretot si tenim en compte la importància que antigament tenia la lluna en les creences d'aquest poble i que, avui encara, es mantenen vives en alguns dels seus aspectes. Mossèn Tsala, el primer etnògraf camerunès, excel·lent cronista de la seva pròpia societat, parla fins i tot de «culte a la lluna nova».⁹ Sense necessitat d'interpretar aquest mot com un acte d'adoració, el que sí que vol recordar-nos aquest autor és que els betí, quan arribava la lluna nova, acomplien un acte ritual anomenat *nkos* que tenia per objecte adreçar-se a l'astre de la nit amb una torxa encesa, tot fent vots per obtenir riqueses, fecunditat i prosperitat. La torxa era feta d'un tros de l'arrel pivotant de l'arbre *tòmbò* (449), al qual, per la seva forma, la seva duresa, el seu gust i la seva combustibilitat, s'atribueixen propietats afrodisíaques. És per això que, avui encara, els ewozok, per curar la impotència sexual, posen un grapat de rascadures de l'escorça d'aquest arbre dins d'una banana migpartida i se la mengen o, més senzillament, masteguen aquella arrel amb alguns grans de pebre. Alguns autors han vist en el ritu *nkos* una clara al·lusió a l'acte procreador i en l'arrel, un símbol fàl·lic. I potser amb raó, sobretot si tenim en compte el simbolisme femení que els betí donen a la lluna.

En ewondo, la lluna rep el nom de *ngòn*. Però aquest mateix nom, sense cap canvi de to, designa igualment a) la menstruació de la dona, b) el mes lunar, i c) la noia. La traducció de *ngòn* per «noia» exigeix un aclariment. És cert que els dos diccionaris ewondo-francès de què disposem tradueixen aquest terme ewondo per «jeune-fille» per oposició a *mininga*, que designa la dona casada. Però, si parem esment en l'ús contextualitzat d'aquest mot, constatem que aquella traducció no és correcta; si més no, és insuficient. *Ngòn* designa l'estatus de la dona, soltera o casada, relacionat amb el seu origen clànic. En un clan betí —posem per cas el clan ewozok—, totes les noies nascudes en el seu si són *ngòn* mentre romanen solteres. Quan aquestes noies es casen i esdevenen les mullers d'uns homes que necessàriament pertanyen a un altre clan, reben el nom de *mininga*, que designa l'estatus de la dona esposa. Ara bé, quan aquestes esposes volen identificar-se, poden fer-ho dient no tan sols que són *mininga* del clan del seu marit, sinó recordant al mateix temps que són *ngòn* del clan on van néixer, la qual cosa vol dir que la condició de *ngòn* no es perd ni amb l'edat ni amb el matrimoni. Aquesta doble identificació és innecessària als homes, ja que, en virtut de la llei de l'e-

9. Théodore TSALA, «Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études camerounaises*, núm. 56 (1958), p. 19.

xogàmia, els homes, solters o casats, només poden identificar-se fent esment al seu clan d'origen i ho fan emprant el terme *man* acompanyat de l'etnònim corresponent dient, per exemple, *mënë man evuzok*, «jo sóc fill (dels) evuzok». Així, doncs, l'oposició entre *man* i *ngòn* no és solament una oposició destinada a assenyalar una diferència de gènere (masculí/femení); ni tampoc aquella altra entre *ngòn* i *mininga* suggereix tan sols una oposició d'ordre biològic (noia/dona; impúber/púber) o d'ordre social (soltera/casada). Si és cert que el terme *ngòn* pot atribuir-se a les persones de sexe femení, impúbels i solteres, també ho és que s'empra per referir-se a les dones púbels i casades. *Ngòn* tradueix en efecte la idea de pertinença al clan o llinatge d'origen de les dones i aquesta pertinença no s'esborra ni amb el pas a la pubertat ni amb el matrimoni. Una dona serà sempre *ngòn* del seu clan o llinatge d'origen: una evuzok, una ngoe, una ewondo... És per aquesta raó que, d'una manera més general, podríem dir que l'estatus de l'home és singular i estable mentre que el de la dona és plural i mòbil, ja que la llei de l'exogàmia, per una part, i aquella de la residència virilocal, per l'altra, la fan passar del seu clan al clan del seu marit i adquirir una nova identitat sense perdre, però, la d'origen. Cal assenyalar també que aquesta nova identitat pot perdre's completament mitjançant el divorci i que, en aquest cas, la dona pot esdevenir simplement una *ngòn*. És potser aquest seu destí, que en fa una persona que neix, se'n va i torna, el que permet establir simbòlicament un paral·lelisme entre la dona, la lluna i el cicle menstrual. I aquest paral·lelisme apareix confirmat per la manera de parlar d'aquest poble, que utilitza el mateix mot per parlar de la noia, les regles i la lluna.

En moltes mitologies, la lluna apareix com un ésser viu. La història de cada llunació és comparada a la dels humans. La lluna creix i desapareix, i, com l'home, és subjecta a la llei de la naixença i de la mort. En parlar del cicle lunar, els evuzok ho fan emprant una terminologia que suggereix l'esdevenir dels éssers humans.

El moviment constant de la lluna i la periodicitat de les llunacions la converteixen en l'astre que mesura el ritme de la vida. Per això, per a molts pobles, la lluna ha esdevingut l'instrument apte per mesurar el moviment de l'esdevenir humà. La lluna, en efecte, marca el ritme de les pluges, de les estacions, de les collites, de les festes, del cicle menstrual de les dones...; en un mot, de tots aquells fenòmens regits per la llei de l'esdevenir cíclic. No és gens estrany, doncs, que aquells pobles que han escollit la lluna com a instrument de mesura hagin establert al mateix temps una sèrie de relacions amb aquests fenòmens. Entre els evuzok, per exemple, el procés d'una llunació és comparat al procés de gestació i formació d'un ésser humà. El cicle de la lluna és representat com el procés de solidificació de les aigües lunars. Quan la lluna s'amaga, és considerada com una immensa massa líquida invisible als ulls dels humans, la qual, a mesura que va

eixint al cel, es refreda fins a fer-se dura i clara en el moment de la lluna plena. Aquest mateix llenguatge d'ordre còsmic és emprat gairebé mot a mot per descriure el procés biològic de la sang menstrual (més l'esperma) en el ventre de la dona encinta. Aquest és el paral·lelisme:

1. LLUNA NOVA

<i>Ngòn</i>	<i>e</i>	<i>ně</i>	<i>vě</i>
Lluna	ella	és	només
<i>měndim</i>	<i>měndim</i>		
aigua	aigua		

2. DURANT LA LLUNACIÓ

<i>Měndim</i>	<i>mě</i>	<i>ngòn</i>	<i>mě</i>
Aigua	de	lluna	ella
<i>ngawodobo</i>			
es va solidificant			
<i>Ngòn</i>	<i>ya</i>	<i>nga</i>	<i>bò</i> <i>aled</i>
Lluna	ella	es	va fent dura

3. LLUNA PLENA

<i>Ngòn</i>	<i>ya</i>	<i>ligi</i>	<i>měndim</i>
Lluna	ella	deixa de ser	aigua
<i>ngòn</i>	<i>ya</i>	<i>lade</i>	<i>ya</i>
lluna	ella	és dura	ja

1. COMENÇAMENT DE L'EMBARÀS

<i>Abum</i>	<i>a</i>	<i>ně</i>	<i>vě</i>
Ventre	ell	és	només
<i>měki</i>	<i>měki</i>		
sang	sang		

2. DURANT L'EMBARÀS

<i>Měki</i>	<i>me</i>	<i>ngawodobo</i>
Sang	ella	se solidifica,
<i>me</i>	<i>ngabò</i>	<i>aled</i>
ella	esdevé	dura

3. VERS LA FI DE L'EMBARÀS

<i>Abum</i>	<i>a</i>	<i>lede</i>	<i>ya</i>
Ventre	ell	endureix	ja,
<i>měki</i>	<i>me</i>	<i>won</i>	<i>ya</i>
sang	ella	és dura	ja

Penso que aquest paral·lelisme és més que una simple coincidència. Podem considerar aquest fet del llenguatge com una analogia establerta per una cultura que mesura el cicle menstrual contemplant l'astre de la nit de tal manera que, quan una dona diu que ha vist la lluna,¹⁰ el que vol dir realment és que li «han vingut les regles» i que, per a ella, cada mes que passa del seu embaràs és una «lluna» que afegirà al seu compte personal. Cada dona, en efecte, coneix la posició de la lluna que correspon al temps que sol tenir les regles. Quan la «seva lluna» apareix al cel, si veu que no li vénen les regles, començarà a dir-se que el seu «ventre s'ha tancat» i que el seu flux hemàtic ha romàs dintre seu per iniciar, com les aigües lunars, el procés de consolidació del futur infant.

Però retornem al ritu *nkos* i a la seva interpretació. He dit que les aigües de la lluna es congelen amb el fred còsmic i se solidifiquen fins a la lluna plena (*anguma ngòn*). En aquest moment, la lluna esdevé perillosa. Per diverses raons.

10. «*Mě nga yen ngòn*».

Una és suggerida per la manera de designar la lluna plena. *Anguma* és un mot que qualifica allò que és rodó. La lluna «plena» és, doncs, una lluna «rodona». Com veurem en un altre lloc, l'esfericitat és l'expressió simbòlica de la indiferenciació. I tot allò que no apareix ni diferenciat, ni identificat, ni classificat és assimilat al caos i, per tant, considerat quelcom perillós. És per això que la presència de la «lluna rodona» recorda la mort i l'afebliment dels elements de la terra. El cercle lluminós que de vegades apareix envoltant la lluna i que s'anomena «la tomba dels rics» és el presagi de la mort d'un home important. Per res del món, una dona encinta voldria infantar durant el pleniluni. La raó que sol invocar-se és la grossor de l'astre que pot fer difícil el part. Però, de fet, n'hi ha una altra. Les idees que permeten establir aquesta associació amb la mort són les d'espessiment, congelació i solidificació. En el procés de gestació, la sang menstrual necessita l'esperma, la calor i el moviment. La lluna plena és una lluna morta o, almenys, associada a la mort perquè li manca la calor i el moviment. Quan la lluna nova apareix al cel i les seves aigües comencen el procés de refredament i de solidificació, i els homes branden aquella teia encesa de significació fàl·lica tot adreçant-se a la lluna, en el fons no fan res més sinó recordar que la generació humana és una obra masculina i que l'obra de la dona sense la cooperació del mascle és condemnada, com la lluna, a la mort. Amb aquesta analogia d'ordre còsmic, trobem confirmada la teoria evuzok sobre la concepció i gestació de l'ésser humà i descobrim els primers indicis d'un discurs sobre el patrilinealisme.

1.3. NOTES SOBRE LA MORFOLOGIA I EL FUNCIONAMENT DEL COS

Tenint en compte que l'oposició entre els elements durs i tous és més d'ordre simbòlic que morfològic, em sembla indispensable considerar de nou el tema, però, aquesta vegada, des d'una perspectiva més morfològica. Podríem dir que en el tractament simbòlic del cos humà, el pensament opera fent simplificacions que ell mateix no fa quan es tracta de retre compte dels fets observats. L'observació del cos, en efecte, permet constatar l'existència d'una sèrie d'elements orgànics difícilment reductibles, si es té en compte únicament la seva consistència, a la simple oposició dur/tou. Entre aquests elements, solen assenyalar-se els ossos, els cartílags, les articulacions, la carn, els músculs, els budells, les venes, els tendons, la sang, la medul·la, el greix, l'esperma i altres substàncies més o menys líquides. N'examinaré breument les més importants.

Els evuzok tenen un cert coneixement de l'esquelet, que anomenen *nkañela*, un terme que designa també la «bastida», la «carcassa» o l'«estructura» d'una construcció. I, de la mateixa manera que en el bastiment d'una casa es distingeixen els xebrons (*ntwan*) fets de troncs d'arbres de les llates fetes de bambús

esqueixats (*ebaga*), en el cos humà es distingeixen els ossos rígids (*eves*) dels ossos qualificats de febles (*ntëgan*) o lleugerament elàstics (*nsad eves*). Els cartílags i les costelles formen part d'aquesta darrera categoria.

Les quatre extremitats del cos, els braços i les cames, reben el nom d'*enam*. Els ossos d'aquests membres s'articulen entre si mitjançant les articulacions majors —les dels braços i de les cames—, que reben el nom d'*edzongo*, i les menors —les dels dits—, que reben el nom de *mvòñolò*. La part superior de l'os de la cuixa (el coll del fèmur), que s'articula amb la base del tronc (*odug*), rep el nom d'*akii ebog*, mentre que l'articulació de la ròtula és anomenada *ngòg abòñ*. Els terapeutes s'interessen molt en les articulacions del cos, sobretot quan es tracta de curar les malalties anomenades *fulu nkug*, relacionades precisament amb l'esperma. Com ja he dit, durant l'embaràs, l'home ha de mantenir relacions sexuals freqüents amb la seva muller per tal de contribuir a formar especialment la massa òssia i el greix del fetus. Aquestes relacions, però, han de suprimir-se a partir del setè mes de l'embaràs, quan el fetus es considera ja ben consolidat. Si no fos així, es pensa que l'excés d'esperma causaria perjudici a l'infant, sobretot pel que fa als seus ossos (desenvolupament excessiu, pèrdua d'agilitat) i al seu volum (excés de greix). Per aquestes raons, es considera que no és bo que el nou-nat sigui massa gras. Aquesta circumstància podria fer difícil el part. Quan el volum del nadó sobrepassa l'ideal *evuzok* i s'atribueix a unes relacions sexuals tingudes fora del temps prescrit, els terapeutes tracten d'una manera especial les articulacions de l'infant administrant-li una purga perquè elimini l'esperma que es creu que ha absorbit de més durant la seva vida intrauterina. Inversament, i com veurem en un altre lloc, la caquèxia (amagriment, pèrdua de les substàncies grasses) i certes distròfies òssies (raquitisme) juvenils —que, per cert, reben el mateix nom (*enyungi*)— són atribuïdes als excessos sexuals (pèrdua precoç i inconsiderada d'esperma) i a les relacions incestuoses (esperma incompatible). Cal dir des d'ara que els *evuzok* estableixen una relació molt íntima no tan sols entre l'esperma i els ossos, sinó també entre l'esperma i el greix i, en conseqüència, entre tots aquests elements i el principi de filiació patrilíneal.

Aquestes breus indicacions no donen la mesura exacta del saber osteològic de certs terapeutes betí. Els membres del clan *yanda*, per exemple, tenen la reputació de ser grans especialistes en el tractament de les trencadures d'ossos. La seva fama és tan gran que quan un *evuzok* es trenca un os rarament cercarà els serveis de la medicina occidental, sinó que s'adreçarà a una dona *yanda* o, si més no, a algú que hagi après aquesta tècnica d'un *yanda*.

Pel que fa als costums relacionats amb l'alimentació, quan una persona menja un plat de carn, no deixa els ossos de cantó (fora del plat) fins que els ha ben rosegat. El comensal els trenca amb les dents i els rosega i esmicola tot absorbint-ne la substància. El gest d'un pare —i són sobretot els homes els qui fan

aquest gest— que ofereix un os al seu fill perquè el rosegui, si bé pot sorprendre la sensibilitat d'un occidental, cal que sigui interpretat com una delicadesa. La contribució del pare en el procés de gestació és traspasada així a una pràctica alimentària i a un comportament patern. La substància òssia és considerada una menja que reforça l'esquelet. I aquesta funció és essencialment masculina. És potser per això que les dones tenen prohibit mastegar els ossos durant l'embaràs.

En parlar de l'esquelet, he dit que el seu nom ewondo designa també el conjunt de troncs, xebrons i llates que formen l'estructura d'una casa. La construcció d'una bastida és una tasca reservada als homes. Un cop acabada, les dones s'encarreguen de revestir amb fang l'entrelligat de troncs i llates de bambú de les parets. Aquesta divisió sexual del treball serveix d'analogia per pensar el revestiment del cos humà amb la carn. Com la terra, la carn és associada a la feminitat.

Sabem que la carn (*nson*) que embolcalla els ossos del nadó és produïda per la sang de la dona. En créixer, es renova constantment gràcies a la sang i les substàncies grasses i viscoses derivades de les funcions digestives. En descriure aquestes parts carneses, els evuzok solen fer-ho emprant el plural de carn, *minson*, la qual cosa sembla suggerir la diversitat muscular que ofereix el cos humà. La llengua ewondo, en efecte, distingeix:

<i>mekan</i> (plural d' <i>akan</i>)	les masses carneses de la part inferior i posterior del tronc, entre la cuixa i la cintura
<i>mëbè</i> (plural d' <i>abè</i>)	parts carneses que van de l'anca al genoll, és a dir, la cuixa, tot designant la part superior més propera de l'anca amb el terme <i>evog</i>
<i>obam mbyan</i>	el terròs de la cama, «múscul bessó del panxell»
<i>abe toe</i>	el múscul pectoral
<i>mbig</i>	músculs extensors (derivat del verb <i>big</i> , que vol dir «engrandir» una cosa); segons Tsala, el terme <i>mbig</i> acompanyat del completiu <i>mvui</i> («... de l'esquena») designaria el dorsal llarg, però alguns informadors evuzok utilitzen aquest enunciat per referir-se a «la massa carnosa que va de la part inferior de l'espatlla fins a sota els braços» (dorsal ample?)
<i>nkaman</i>	múscul anterior del braç (bíceps)

Pel que fa a aquest darrer terme, Tsala ens diu que pot designar tots els músculs en general. Aquesta precisió és interessant, ja que *nkaman*, que és un derivat del verb *kam* (envescar), designa «allò que està agafat amb una substància viscosa». El fet de considerar els músculs com unes masses carneses que assoleixen la juxtaposició de les seves parts amb una substància viscosa permet de comprendre certes pràctiques terapèutiques. Per cicatritzar les ferides, en efecte, els medecinaires evuzok utilitzen substàncies vegetals seleccionades precisament per la seva viscositat.

Pel que fa a l'estructuració del cos, els terapeutes més predisposats a formalitzar el seu saber afirmen que el cos humà està dividit en tres parts (*ngab*): la superior, que comprèn el cap (*nlo*), la caixa toràctica (*nnem*) i la regió del fetsge (*bisëg*); la inferior, que comprèn l'aparell genital (*byem bi fam*, *byem bi bininga*), i, finalment, la part posterior, formada per la columna vertebral (*nkag*). El llo-mbrígol (*dòb*) és considerat el punt capital que assenyala el límit entre la part superior i la inferior, mentre que l'aparell digestiu, que va del fons de la gola (*engòn*) fins a l'anús (*elan*), n'assegura l'articulació. Ho veurem més endavant.

A cada una d'aquestes parts li correspon, almenys, un òrgan fonamental: el cor i el complex hepàtic a la primera, els òrgans genitals a la segona i els ronyons a la tercera. Aquesta divisió del cos correspon a la manera de parlar de les malalties quan són anomenades o descrites fent referència a la part del cos on es manifesten. A l'interior del cos, s'assenyala l'existència d'un múscul llarg (*ndam*) i prim (*ndalega*) que separa l'abdomen i el tòrax, el diafragma, que els evuzok anomenen *etan nnem* (literalment «assegador de l'interior», tot establint una nova metàfora culinària). L'*etan* és, en efecte, un assecador en forma d'enreixat instal·lat d'una manera permanent entre el fogó situat arran de terra i el graner. Hom atribueix a l'agent patogènic anomenat *tsid* la força de perforar aquest múscul i dirigir-se vers la regió hepàtica per causar-hi certes malalties.¹¹

Quan he parlat de la formació del cos humà, em referia a les concepcions relatives a la funció reproductora. En aquell moment, deia que la paraula *fulu* designa tant la manera de ser del cos (els aspectes morfològics) com la seva manera d'actuar (els aspectes funcionals). Per parlar d'aquests últims, s'utilitza igualment el verb *wulu*, que literalment vol dir «caminar», però que en aquest context suggereix la idea de «funcionar». Seguint de ben a la vora el discurs dels terapeutes evuzok, donaré algunes indicacions sobre les funcions que atribueixen a certs òrgans, tot reconeixent que el quadre que puc presentar és molt incomplet.

Funcions dels òrgans de la cavitat toràctica. La paraula *nnem*, que sol traduir-se per «cor», significa la part interior d'una cosa. Així, pel que fa al cos humà, *nnem* designa també la cavitat toràctica amb els seus dos òrgans principals, els pulmons i el cor. Cada un d'aquests òrgans té el seu nom propi (*bisaga bi nnem* i *ebu-ma nnem* respectivament), però, malgrat això, els evuzok recorren sovint a una metonímia i els anomenen simplement amb el terme *nnem*, designant així el continent pel contingut. En aquest cas, només el context pot permetre'ns saber de quin òrgan parla el locutor. Cal afegir-hi encara que aquest mateix terme *nnem* designa la seu del pensament, de les paraules, del coratge, de la perseverança, de la paciència, de la gelosia i de la follia:

11. Vegeu *infra*, apartat 4.4.

Nkòbò ma kòbò aně mbol ma kòbò nyu, wò sò ma e evundi na ya kodo a nnem...
 «La paraula com aquella que dic en aquests moments em ve de l'aire que surt del meu interior...»

Eyòn mod a vëbë, dzam te a nē naa to a dib anyu, nnem o nòn «engin» woe, a sogolo, avëbë te o za kui a dzoe, dzam te ha bya vëbë.

«Quan una persona respira, succeeix el següent: encara que tanqui la boca, el seu interior fa funcionar el “motor”, dóna una embranzida i l'aire surt pel nas. És així com respirem.»

Oyem o nē aval nson aně nnem, dzam da nnem ngo wa bonde mam mësë na oyem wò kòbò.

«La llengua està feta d'una carn semblant a la del cor, però és el cor el que engendra tot el que la llengua diu.»

Aquesta explicació sobre el funcionament del cor coincideix quasi textualment amb el sentit dels proverbis següents:

E mēdzò nnem wò kòbò, anyu tē kòbò mësë.

«Les paraules que el cor diu, la boca no sempre les repeteix.»

Mēdzò mē nnem ma fuguzu a anyu.

«Les paraules del cor sobreixen per la boca.»

Per als betí, en efecte, el cor és l'òrgan que produeix la paraula i la seu dels pensaments, mentre que la llengua és l'instrument del cor encarregat de la seva reproducció. Aquesta manera de concebre les funcions del cor incideix en la interpretació de certs estats patològics que presenten alguna alteració del llenguatge i de l'enteniment. Així, per exemple, els evuzok estableixen una relació directa entre el cor i algunes formes de folia. La folia és concebuda com una malaltia del cor i no com una malaltia mental. Això ho dedueixo tant de la manera de descriure-la com de la de tractar-la.

Des d'un punt de vista més anatòmic, el cor és descrit metafòricament com un fruit carnós penjat entre els pulmons¹² i cobert per les costelles. De vegades s'emptra una metàfora de caire mecànic i se'l compara a un motor (*engin*) que es mou contínuament¹³ i que compleix la funció de distribuir la sang per tot el cos a través d'un vas que hom anomena, impròpiament, *nkòl mēki*, «la liana de la sang», però també, més adequadament, *nnom nsis*, «l'artèria mascle» o «la gran artèria», car *nnom*, que vol dir «mascle», significa també «gran», «important», «fort», «principal», «dret» (per oposició a esquerre)... mentre que *nsis* sense cap

12. «*Bisaga bi nnem*».

13. «*Tëgë dib, ayo...*».

determinatiu pot designar tant les venes com les artèries. *Nnom nsis*, doncs, és el nom que els evuzok donen a l'artèria aorta. Hom descriu el seu camí dient que «surt del cor i voreja la columna vertebral tot ramificant-se en branques i branquillons com un arbre que fa circular la saba fins a l'última de les seves fulles...». A poca distància del cor, continuen dient els meus informadors, l'artèria mascle es ramifica (*tsaman*) en la seva part superior (*mfag ya a yob woe*; la crossa de l'aorta) formant altres artèries que es van bifurcant (*ban mēfal*) envers el cap i les extremitats del cos, tant pel cantó dret com pel cantó esquerre, fins a arribar a les puntes dels dits. L'artèria mascle que davalla vorejant la columna vertebral fins al diafragma *alimenta* (literalment, «governa») amb la seva sang totes les altres artèries i vasos (literalment, «branques» i «camins bifurcats»). Com veurem més endavant, la sang és considerada un principi vital que els terapeutes evuzok intenten *estimular* (amb la calor i substàncies irritants), *reforçar* (amb substàncies dolces), *eliminar* (practicant escarificacions), *augmentar* o *millorar-ne* la qualitat (amb substàncies vermelloses), *espessir* o *controlar* la seva efusió (amb substàncies viscoses), *aclarir*, *purificar*, etcètera.

Funcions dels ronyons. Com he assenyalat més amunt, els evuzok situen els ronyons a la part posterior del cos humà,¹⁴ tot associant-los a la columna vertebral, que, a nivell simbòlic, és associada al seu torn a la masculinitat. Hom atribueix a aquest òrgan la funció de retenir i expulsar l'orina i de produir l'esperma. «En la part inferior de l'home», em diu un terapeuta, «hi ha dos conductes, un per a l'orina i un altre per a l'esperma, de manera que, quan una persona vol orinar, l'orina surt, i, quan manté relacions sexuals, és l'esperma la que surt.»

Funcions digestives i nutritives. Amb el terme *nnyia*, emprat generalment en plural, es designen d'una manera general els budells o tot el tub digestiu que, des del fons de la llengua (*atin oyem*), es perllonga fins a l'anús (*elañ*) passant per l'estómac (*osañ*). En parlar del procés digestiu, els evuzok expliquen que els aliments consumits per l'home desapareixen de la boca gràcies a l'acció de la llengua, que els empeny cap a l'estómac, que es considera la part del tub digestiu on tenen lloc les diferents operacions de transformació. En aquestes operacions intervenen el fetge (*esëg*) i la bufeta biliar (*zòñ*). El fetge està situat sobre l'estómac i és considerat l'òrgan que desvetlla la gana o la necessitat de menjar tot exercint, al mateix temps, una funció d'excreció. El fetge rep una quantitat de sang molt important de l'artèria mascle que voreja la columna vertebral. Emprant una altra metàfora de caire mecànic, un terapeuta evuzok em deia que podríem comparar aquest òrgan amb la caldera (*mod ndëg*, literalment «carbassa gran») d'una màquina de tren quan, des de l'andana de l'estació, se l'omple d'aigua perquè pugui funcionar... El fetge rep tota aquella sang per fer funcionar el cos. Una de les funcions

14. «*Otam mimbañ mi otam mibè mi këlë mfag ya a nkag a mvus*».

vitals que se li atribueixen consisteix a secretar la bilis (*zòñ*), que passa a la bufeta biliar anomenada també *zòñ* i, des d'aquí, gota a gota, davalla fins a l'estómac, on es barreja amb els aliments allí retenguts. S'atribueixen a aquesta substància dues funcions principals: la de triar (*fyal*) i la de filtrar (*bindi*) els aliments. D'aquesta manera, els aliments se separen i es transformen en quatre substàncies principals: sang i oli, per una banda, i orina i excrements, per l'altra. La bilis decanta l'aigua continguda en els aliments i la transforma en orina; la bilis contribueix igualment a filtrar i a transformar una part dels aliments en sang nova. Els aliments contenen també substàncies olives que, un cop filtrades per l'acció de la bilis, es barregen amb la sang per renovar les masses carneses del cos. Allò que roman a l'estómac i que continua rebent l'acció de la bilis s'asseca tot expel·lint una olor desagradable: són els excrements, que els *evuzok* anomenen *mëbi*.

La bilis és una substància líquida groguenca i amargant. La icterícia, que, com sabem, provoca l'aparició d'un color groguenc a la pell, és directament relacionada pels *evuzok* amb la bilis, de tal manera que tant la causa (la bilis) com l'efecte (la icterícia) porten el mateix nom: *zòñ*. Quan entren en contacte amb la bilis, els aliments adquireixen un sabor àcid desagradable, com ho mostra l'experiència quan s'expel·leixen gasos procedents de l'estómac. L'agror o l'acidesa rep, en *ewondo*, el nom de *sañ* (amb un to baix-alt) i l'estómac, que és el lloc on es produeix aquesta reacció, és anomenat *osañ* (mateix to sobre la a), que és un derivat de *sañ*. Tot això és important per comprendre les pràctiques terapèutiques relacionades amb el procés digestiu. Cal dir que els *evuzok* concedeixen una gran importància a aquest conjunt d'òrgans format pel fetge, la bufeta biliar i la melsa, anomenada *ebëlëg*. Les malalties relacionades amb aquests òrgans són causades per l'agent patogènic anomenat *tsid*, que literalment vol dir «animal» i és representat com una mena de sangonera a la qual s'atribueix la virtut d'absorbir, debilitar o corrompre la sang del cos humà. Pel que fa a la melsa, cal dir que se li atribueix la funció de «construir» la membrana que nosaltres anomenem peritoneu i que els *evuzok* es representen com una xarxa de caça (*avòd*) que conté totes les vísceres. Quan una persona s'engreixa, aquesta membrana es torna molt adiposa (*avòñ*), mentre que, si s'aprima, es torna minsa com una xarxa de pescar (*mvunda*) o com una teranyina (*ndalbobo*).

1.4. EL COS HUMÀ I ELS SIGNES DE LES MALALTIES

Sigui la causa d'una malaltia un agent extern, un bruixot, un mal esperit o un agent patogen, el fet és que, en qualsevol cas, el cos apareix com l'espai on es fan perceptibles aquells fenòmens que cada societat considera els signes d'una anomalia. Definir la noció de símptoma no és fàcil i planteja molts problemes.

Una malaltia que des del punt de vista de la medicina occidental constitueix una entitat patològica precisa, caracteritzada per un conjunt de símptomes que permeten establir d'una manera segura un diagnòstic, pot ser considerada i interpretada d'una altra manera, seleccionant certs símptomes, negligint-ne d'altres, tractant els símptomes com si cada un fos una entitat patològica independent... També pot donar-se que dues o tres malalties que ofereixen una simptomatologia molt semblant puguin ser considerades, és a dir, anomenades i tractades, com una mateixa entitat patològica. El que vull dir és que, en passar d'un sistema mèdic a un altre, els noms de les malalties no corresponen necessàriament a la mateixa realitat patològica. Però aquest problema no ha d'impedir-nos de considerar, d'una manera general i independentment de les entitats nosogràfiques amb les quals es relacionen, els diferents fenòmens perceptibles en el cos humà i, per tant, susceptibles de ser interpretats com els signes d'un estat patològic determinat tot constituint la base de la simptomatologia del sistema mèdic dels evuzok. Els malalts evuzok no són gaire diferents dels altres. Els adults parlen dels seus mals sense gaires dificultats. Sols o ajudats per les persones del seu entorn, són capaços de formular una primera identificació del mal que pateixen tot donant-li un nom. Però sobretot intenten descriure el seu estat de malaltia traduint en paraules els símptomes tal com ells els perceben per tal de comunicar-los al seu entorn o als terapeutes disposats a intervenir per curar-los. Aquests últims, enriquits per l'experiència dels malalts, solen estar capacitats per fer la descripció dels mals que pateixen els seus clients. Així, recolzant-me en aquest doble discurs, establiré més tard allò que podríem anomenar la nosografia evuzok i ara, en els paràgrafs que segueixen, presentaré alguns dels trets més significatius d'allò que podríem anomenar la simptomatologia d'aquest poble.

1.4.1. *El dolor*

Com pertot arreu, el dolor és un fet subjectiu que esdevé un dels símptomes més freqüentment esmentats en les descripcions dels estats de malaltia. El terme més corrent per parlar d'aquesta sensació és el de *mintye*. En la majoria dels casos, aquest mot és emprat com un completiu del verb *wog*, que vol dir «sentir». Els evuzok diuen que «senten un dolor» (*ma wog mintye*), com diuen que «senten gana» (*ma wog dzye*), «set» (*ekode*), «cansament» (*sòm*), o bé encara com diuen, canviant de registre, que «senten vergonya» (*ma wog osòn*), «còlera» (*olun*) o «alegria» (*mintag*). Es parla, doncs, del dolor com d'una sensació subjectiva, anormal i desagradable localitzada en alguna part més o menys precisa del cos. Els evuzok poden també parlar del dolor emprant el verb *bò*, que vol dir «fer», com per exemple quan fan servir l'enunciat *nlo wa bò ma mintye*, que nosaltres podríem

traduir quasi literalment dient «el cap em fa mal». Cal assenyalar, però, que el terme *mintye* és el plural de *ntyē* i que aquest singular no s'utilitza mai en aquest context. Podríem dir, doncs, que els evuzok parlen sempre de «dolors» i no de «dolor». Per altra banda, cal dir també que *ntyē* és un derivat deverbals del verb *tye*, que vol dir «arrencar». Pròpiament parlant, doncs, allò que tradueixo per «dolor» són «arrencaments» o, dit d'una altra manera, el dolor és designat pels evuzok a través d'una metàfora que recorda l'acte de separar amb força alguna cosa i d'una metonímia que designa la causa (l'acte d'arrencar) pel seu efecte (la sensació que produeix la separació). El diccionari Pichon confirma aquesta interpretació. En l'entrada del mot *tye*, aquest autor dóna l'exemple següent: *akol la tye ma* (mot a mot donat per Pichon: «le pied m'arrache») en el sentit «el peu em fa mal». El dolor és pensat, doncs, com la sensació que causa o pot causar la separació d'una cosa d'aquella de la qual forma part, és a dir, com el signe d'una anomalia introduïda en un tot i que atempta contra l'equilibri que dóna la seva unitat. Així, el sentit del terme *mintye* sembla més proper dels termes francesos «déchirement» i «arrachement» o del mot castellà «desgarro» que de la noció de «dolor», però amb aquesta diferència que els termes francesos o castellans designen sobretot un dolor moral acompanyat de la impressió d'una ruptura interior, mentre que el mot ewondo fa referència a un dolor físic.

De totes maneres, cal dir que hi ha moltes formes de parlar d'aquesta sensació: les unes no són sinó simples extensions de les esmentades, les altres fan referència a algunes formes específiques de dolor. Quan una persona vol parlar d'un dolor o d'un malestar generalitzat pot formular els enunciats següents:

<i>ma</i>	<i>wog</i>	<i>mintye</i>	<i>a</i>	<i>nyol</i>	<i>esë</i>
jo	sento	dolors	a	cos	tot,

o també:

<i>ma</i>	<i>wog</i>	<i>mintye</i>	<i>a</i>	<i>vom</i>	<i>esë</i>
jo	sento	dolors	a	lloc	tot.

Quan el dolor es fa sentir, al contrari, en un punt ben localitzat del cos, el malalt ho precisarà amb la paraula o el gest o amb ambdues coses a la vegada tot assenyalant el cap, el ventre, el pit... i expressant sovint la seva intensitat.

Com veurem més endavant,¹⁵ els evuzok atribueixen un cert nombre de malalties a uns agents patògens que anomenen *nsòni* i que podem traduir per «cucs». Com veurem també després, tant els malalts com els remeiers distingeixen, tot donant-los un nom propi, diverses classes d'aquests cucs, cada classe sug-

15. Vegeu *infra*, apartat 4.3.

gerint una patologia particular. Aquests cucs, reals o imaginaris —aquest no és el problema—, actuen en el cos. Si examinem les descripcions sobre la manera de fer d'aquests agents, em sembla legítim poder afirmar que el llenguatge emprat no és res més que un conjunt de metàfores per retre compte de les formes de dolor que caracteritzen certes malalties. Els verbs utilitzats per descriure la seva manera de fer suggereixen almenys tres tipus d'accions. Una acció d'incorporació que s'expressa amb els verbs *di* (menjar) i *lob* (mossegar o rosegat). Una acció de compressió que es descriu amb els verbs *bi* (agafar), *vulu* (enrotllar-se) i *fed* (estrangular). I, finalment, una acció de penetració que s'indica amb els verbs *bëm* (picar o enfonsar), *nyi* (penetrar) i *lum* (colpir). L'acció d'incorporació és la més característica. S'atribueix a tots els cucs sense cap excepció. Els cucs mengen, mosseguen o roseguen els ulls, el ventre, l'aparell genital de la dona, el sexe, el cor, el cap, les dents, el pit, l'esquena i les cames. Així, s'assenyala no tan sols la presència d'un element patògen, sinó també, i potser sobretot, certes sensacions de dolor que es manifesten en una part precisa del cos. Al cuc *nyo* se li atribueix un doble comportament compressiu: «agafa el malalt amb força» i «s'enrotlla al voltant del cor». Aquest cuc és considerat l'agent de la urticària: és ell qui fa aparèixer aquelles pàpules rosades sobre la pell que causen una intensa pruija. El verb *bi*, que vol dir «agafar», expressa probablement les crisis paroxismals a les quals pot arribar la pruija provocada per aquell agent. L'altra acció compressiva, la d'estrangular, s'atribueix sobretot als cucs *asomena* i *nna*, considerats, respectivament, els agents de certes malalties pulmonars i del sofriment del nervi ciàtic. El primer «estrangula» el pit del malalt i li impedeix de respirar normalment, mentre que el segon «estrangula» l'anca fent que el malalt no pugui caminar. Les malalties de caire pulmonar designades amb el nom d'aquest agent, *asomena*, són l'únic cas en què he sentit atribuir-li a la vegada una acció d'incorporació (*lob*), de compressió (*fed*) i de penetració (*bëm*), aquesta última expressant sempre un dolor agut i localitzat en un punt ben precís del cos.

Aquest llenguatge sobre els cucs permet igualment retre compte del caràcter erràtic amb el qual pot manifestar-se el dolor quan es desplaça d'un punt a l'altre del cos. En alguns casos, en efecte, s'atribueix a aquests agents la capacitat de bellugar-se, de remoure's, d'enfilat-se, de passejar-se i de retornar al seu punt d'origen... En canvi, quan la sensació de dolor es localitza en un punt ben precís del cos, es diu que els cucs hi tenen la seva seu (*toa*) o habiten (*tòbò*) en aquella regió.

Amb l'onomatopeia *kum kum kum kum* s'expressa el dolor pulsatiu, com per exemple en l'enunciat «*nnem wò bò ma mintye, o kud kum kum kum kum...*» (el cor em fa mal, batega molt fort).

La llengua ewondo ha elaborat tota una terminologia per precisar altres formes de dolor. N'assenyalarem algunes:

<i>nsim</i>	dolor agut i breu que se succeeix a intervals i que nosaltres podríem traduir per «fibrada». S'utilitza per exemple en enunciats com aquests: <i>nsim ekel</i> (fibrades d'un abscess), <i>avin a sim ma a onyu</i> (el pus em causa fibrades al dit)
<i>kana</i>	dolor intens i convulsiu que causa la contracció de certs músculs i que nosaltres traduiríem per «rampa»
<i>kandi</i>	dolor que produeix la sensació d'una cremada
<i>esobog</i>	dolor viu, agut, lancinant i breu
<i>dig</i>	verb que designa «cremar». En sentit figurat, pot emprar-se per exemple en un enunciat com <i>nnem wò dig ma</i> (el cor em crema) per parlar d'un dolor que produeix la sensació d'una ardor
<i>nkogolo</i>	primers dolors del part (derivat del verb <i>kog</i> , que vol dir «mossegar»; forma intensiva)
<i>eyome</i>	dolor molt viu causat pels espasmes de l'úter en el moment del part
<i>endom</i>	dolor breu i molt fort que suggereix la sensació d'un recargolament dels budells, principalment a les dones que acaben de parir

A totes aquestes formes verbals, caldria afegir-hi altres signes, orals i gestuals, com podrien ser els crits de dolor, plors, exclamacions i lamentacions més o menys codificades. La posició corporal del malalt davant del dolor, sobretot pel que fa al grau més o menys elevat d'agitació o de prostració, és sovint presa en compte per formular el diagnòstic o el pronòstic. Es reconeix que un infant pateix una crisi palúdica amb dilatació de la melsa si roman recargolat sobre si mateix amb els genolls tocant el mentó.

1.4.2. La temperatura

La calor que dona la febre i la sensació de fred són sovint esmentades en les descripcions dels estats de malaltia. Entre aquests dos símptomes, caracteritzats l'un per una elevació de la temperatura del cos i l'altre per la seva disminució, existeix l'estat de frescor (*avoe, evovoe*), que ha de ser aquell que caracteritza l'estat del cos en bona salut. I recordem que la noció de «salut» s'expressa precisament amb un derivat d'*avoe*.

El terme *ndugudu*, que vol dir «calor», significa també «febre». És possible que aquest mot, que pertany a la classe 9,¹⁶ sigui un derivat del verb *dugudu* (fregar amb tota la força) i que *dugudu* sigui la forma intensiva del verb *dug*, que vol dir simplement «fregar». Per entendre bé la relació que s'estableix entre l'acte de

16. Sobre les classes nominals en les llengües africanes, vegeu M. Carme JUNYENT, *Les llengües africanes*, Barcelona, Empúries, 1986, p. 48 i següents.

fregar i la calor que se'n desprèn, cal recordar que antigament els evuzok obtenien el foc per fregament d'una punta cònica en rotació dins d'un clot fet en un tros de fusta fins que s'enrogia i s'inflamava.

El mot *ndugudu* és emprat sovint com a completiu del verb *wog* (sentir). Se sent la febre com se sent el dolor. Però també es diu que la febre «puja» (*bedëbë*) al cos. Al diccionari de Tsala, hi podem llegir l'enunciat «*nyol e në nye a dug dug dug*», que ell mateix tradueix per «el seu cos està molt calent»: l'onomatopeia *a dug dug dug* suggereix sense cap dubte l'acció de fregament i l'efecte tèrmic que se'n segueix. De totes maneres, no dispo de cap indicatiu que em permeti afirmar que la febre sigui representada com el resultat d'un fregament. És possible que sigui així, però tampoc puc dir quines substàncies o quins elements entrarien en contacte per provocar-la.

1.4.3. *Síntomes dels trastorns de les funcions nutritives*

La manca de ganes de menjar és assenyalada pels evuzok en les descripcions de determinades malalties. «El malalt —em diuen— roman sense menjar» o «menja sense ganes»,¹⁷ o encara «sent repugnància pel menjar i pel beure».¹⁸ L'expressió *a wog abe* tradueix la sensació de rebuig complet a qualsevol aliment. Entre les conseqüències de les diferents formes d'anorèxia, hi trobem sobretot la pèrdua de pes i de forces, que els evuzok assenyalen amb els termes següents:

<i>kod</i>	assecar, en el sentit de tornar-se sec, d'aprimar-se
<i>nkod</i>	sec, prim, magre
<i>sòri, yeb</i>	atrofiar-se, llanguir
<i>dudan</i>	aprimar-se
<i>bòg</i>	llanguir, aprimar-se a poc a poc, envellir-se
<i>enyungi</i>	es diu d'una persona raquítica
<i>tëg</i>	afeblir-se, debilitar-se
<i>atëg</i>	feble

Des d'un punt de vista etiològic, els dos símptomes esmentats formen part de la síndrome més o menys codificada de les malalties nocturnes atribuïdes a la brui-xeria. L'un i l'altre formen també part de la síndrome de les malalties tractades dins el marc del ritu diürn anomenat *esye*. El raquitisme, per la seva banda, és fàcilment associat a les conseqüències atribuïdes a les relacions sexuals incestuoses.

L'aprimament és considerat el resultat d'un procés d'assecamment del cos. El fet d'assecar-se (pèrdua de substàncies líquides) i d'amagrir-se (pèrdua de greix)

17. «*Antoa tëgë di... tëgë di mbën*».

18. «*A wog abe ai bidì ai mëndim...*».

pertanyen al mateix camp semàntic: l'un i l'altre són designats pel mateix terme *nkod*. Des d'un punt de vista empíric —i sense que això estigui en contradicció amb les interpretacions etiològiques esmentades—, el fet d'aprimar-se és sovint atribuït a una disfunció de les funcions digestives que proporcionen al cos l'aigua, el greix i la sang. Dit això, si l'aprimament es deu sobretot a la pèrdua d'aigua i de greix, l'afebliment s'atribueix més particularment a una pèrdua (quantitativa o qualitativa) de sang. Quan un evuzok produeix l'enunciat «*ma tëg abui*» (estic molt feble), sol afegir-hi «*më në tëgë ai mëki*» (estic sense sang).

1.4.4. *Síntomes relacionats amb la disfunció de l'aparell digestiu*

«Si tens mal de ventre», recorda una dita, «pregunta't què has menjat.»¹⁹ Els evuzok saben bé que alguns aliments poden causar una disfunció més o menys transitòria de l'aparell digestiu. És per aquesta raó, per exemple, que no mengen els cacauets crus, car es diu que solen provocar diarrea. Seguint la metàfora esmentada més amunt sobre els cucs, els evuzok pensen igualment que les substàncies dolces o ensucrades desenvolupen aquests agents que la patologia d'aquest poble localitza a l'aparell digestiu: una manera de parlar del dolor que poden causar certes afeccions intestinals. A més a més de les diferents formes de dolor de ventre expressades amb les accions atribuïdes a aquests cucs, els evuzok assenyalen altres símptomes lligats a la disfunció de l'aparell digestiu, com per exemple: l'inflament del ventre per acumulació de gasos,²⁰ el seu enduriment,²¹ l'evacuació de femta quan es fa escassa i dificultosa,²² la seva evacuació líquida i repetida...²³ Pel que fa a aquest darrer punt, allò que nosaltres anomenem diarrea i que els evuzok anomenen *ntui*, les descripcions solen posar l'accent sobre els aspectes següents:

— la liquidat de la femta, que hom expressa amb el verb *lod*, que significa «córrer, escolar-se...», com apareix per exemple en l'enunciat «*abum la lod*» (el ventre s'escola);

— la freqüència: la liquidat i la repetició de les evacuacions són suggerides en enunciats com «*abum la lodo vë nlodan vë nlodan*» (mot a mot: ventre ell s'escola només escolant-se); la intensitat: l'enunciat «*ntui a lod ai ngul*» (la diarrea corre amb força) suggereix el caràcter agut d'una diarrea.

D'una manera explícita, la diarrea és considerada el resultat d'una disfunció de la funció digestiva. En aquest cas, sol dir-se que «els aliments no s'asseuen en

19. «O kònòn a abum, o yemen e dzom o di».

20. *Abum la vus*.

21. *Abum la yem*.

22. *Bubumu*.

23. *Abum la tui*.

el ventre».²⁴ L'observació de les matèries fecals permet als evuzok, per una banda, d'establir una distinció nosogràfica entre la diarrea simple (*zëzë ntui*) i la diarrea sanguinolenta (*ntui mëki*) i, per l'altra, de prendre en consideració altres anomalies com poden ser el color, la forma o la presència de mucositats (*mvit*).

Cal assenyalar, finalment, altres símptomes atribuïts a la disfunció de l'aparell digestiu, com són els vòmits (*bendolo*), els eructes (*mgbëg*) i les males olors intestinals.

La simptomatologia evuzok abraça altres aspectes. Aquests primers elements són suficients per mostrar que el desordre del cos és concebut, almenys en un primer temps, des d'un punt de vista estrictament organicista. Ara bé, si és cert que el cos és l'espai on apareixen els diferents símptomes, també ho és que aquests mateixos símptomes poden ser considerats en certes ocasions la manifestació o les conseqüències inevitables de les alteracions sorgides en els altres elements constitutius de la persona. L'estudi del sistema nosogràfic, per una banda, i de les concepcions etiològiques, per l'altra, ens ajudaran més endavant a comprendre la lògica d'aquesta transposició.

1.5. EL DISCURS SOBRE EL COS HUMÀ: INDICACIONS LINGÜÍSTIQUES

Podem traduir el mot ewondo *nyol* per «cos». De fet, aquest terme designa la part visible tant dels éssers animats com dels inanimats, la seva aparença i fins i tot el que nosaltres anomenaríem el «color» o, més exactament, el grau d'intensitat o de vivesa dels colors. Quan aquest mateix mot va acompanyat del completiu *mod* (home en general) en l'enunciat *nyol mod*, els evuzok es refereixen al «cos de l'home» en tota la seva realitat biofísica, tant externa com interna, morfològica o funcional, dins dels límits dels coneixements propis d'aquesta societat. En l'enunciat «*fulu ya nyol mod*» (mot a mot: costum del cos home), el terme *fulu* és emprat per designar tant la manera de ser (aspectes morfològics) com la manera d'actuar (aspectes fisiològics o funcionals) del cos humà. Des d'un punt de vista lingüístic, la majoria de termes relatius als aspectes morfològics del cos són noms simples adscrits a les classes nominals 3/4, 5/6, 6, 7/8 i 11/5. Un cert nombre d'aquests noms solen anar acompanyats d'un completiu. Es tracta, en efecte, d'una agrupació de dos nominals que fa que l'un (el completiu) completi l'altre (el completat). Des d'un punt de vista semàntic, la relació entre aquests dos termes es construeix dins el marc de tres relacions diferents: la primera, entre un contingent i un contingut; la segona, entre un tot i les seves parts, i la tercera, entre un element anatòmic i els seus semblants.

24. «*Bidi tęgë tòbò a abum*».

1.5.1. *El continent i el contingut*

He dit més amunt que el terme *nnem* designa l'òrgan de l'aparell circulatori que anomenem cor. He dit també que aquest mateix terme designa l'interior d'una cosa i, pel que fa al cos humà, la cavitat toràcica amb els seus diferents òrgans. L'examen del lèxic de l'anatomia d'aquesta part del cos ens ho confirma. En efecte, un cert nombre d'elements continguts en la caixa toràcica són designats amb una proposició completiva els termes de la qual suggereixen, a nivell semàntic, la relació entre un continent i un contingut:

<i>ebuma nnem</i>	la fruita de la caixa toràcica, «el cor, en tant que òrgan»
<i>zòñ nnem</i>	la punta del cor, «la punta del cor»
<i>edidia nnem</i>	la cosa més estimada de la caixa toràcica, «el cor»
<i>ekoga nnem</i>	el peduncle de la caixa toràcica, «l'estern, apèndix xifoide»
<i>esag nnem</i>	? de la caixa toràcica, «el pulmó»
<i>ndam nnem</i>	l'amplària de la caixa toràcica, «el diafragma»
<i>etañ nnem</i>	l'assegador de la caixa toràcica, «el diafragma»

1.5.2. *El tot i les seves parts*

Però la forma més corrent utilitzada en la denominació de les parts del cos consisteix a establir lexicalment una distinció entre un tot (l'ull, la cama, la caixa toràcica...) i les seves parts. Lingüísticament, aquesta distinció es realitza mitjançant l'agrupació de dos lexemes nominals: un determinant (la part) i un determinat (el tot), com apareix en els termes següents:

<i>abê</i>	cuixa
<i>atin abê</i>	la soca de la cuixa, «engonal»
<i>boa</i>	cervell
<i>minkañ mi boa</i>	les arrels del cervell, «la medul·la espinal» (sinònim: <i>nsòmi</i>)
<i>abòñ</i>	genoll
<i>ngòg abòñ</i>	la pedra del genoll, «la ròtula»
<i>wò</i>	braç (part compresa entre l'espatlla i la mà)
<i>dzòngò wò</i>	l'articulació del braç, «colze»
<i>abiñ</i>	escrot
<i>mbañ abiñ</i>	la nou de l'escrot, «el testicle»
<i>akan</i>	anca
<i>nlo akan</i>	el cap de l'anca, «regió superior de l'anca»
<i>kiñ</i>	coll
<i>ekoga kiñ</i>	el peduncle del coll, «epiglòtis»
<i>toe</i>	tòrax (part exterior, per oposició a <i>nnem</i>)

<i>abe toe</i>	pit del tòrax, «múscul pectoral»
<i>ebon</i>	vulva
<i>mbè ebon</i>	la porta de la vulva, «obertura de la vagina»
<i>oyem</i>	llengua
<i>atin oyem</i>	la soca de la llengua, «epiglotis»
<i>otam</i>	llom, pelvis
<i>mban otam</i>	la nou del llom, «ronyó»
<i>mënyòlòg</i>	orina
<i>mbog mënyòlòg</i>	l'orifici de l'orina, «orifici de la uretra»
<i>ebog</i>	regió superior i lateral de la cuixa
<i>akii ebog</i>	el pas de la regió superior de la cuixa, «el coll del fèmur»
<i>mbyan</i>	tíbia, panxell
<i>ngoñolo mbyan</i>	cresta de la tíbia
<i>oban mbyan</i>	terròs del panxell, «músculs bessons del tou de la cama»
<i>mvus</i>	esquena
<i>nkòn mvus</i>	cantell de l'esquena, «espina dorsal»
<i>ndam mvus</i>	l'amplària de l'esquena, «espatllam»
<i>mbig mvus</i>	múscul de l'esquena, «múscul dorsal»
<i>ngut</i>	pubis
<i>nlo ngut</i>	cap del pubis, «regió engonal»
<i>asu</i>	cara
<i>mvòm asu</i>	part superior de la cara, «front»
<i>alò</i>	orella
<i>atin alò</i>	la soca de l'orella, «os temporal, regió externa de l'orella»
<i>nnyia alò</i>	el punt principal de l'orella, «timpà»
<i>anyu</i>	boca
<i>ndam anyu</i>	amplària de la boca, «paladar»
<i>eya anyu</i>	obertura de la boca, «llavi»
<i>dis</i>	ull
<i>ekobog dis</i>	lamel·la de l'ull, «parpella»
<i>ngel dis</i>	? de l'ull, «retina»
<i>nsò dis</i>	grana nua de l'ull, «glòbul de l'ull»
<i>dzoe</i>	nas
<i>mbog dzoe</i>	forat del nas, «nariu»
<i>nkòn dzoe</i>	cantell del nas, «làmina perpendicular de l'os etmoide»
<i>abè</i>	pit, mamella
<i>nsòn abè</i>	punta del pit, «mugró»
<i>akol</i>	cama (de l'engonal a la punta dels dits)
<i>dzòngò akol</i>	articulació de la cama, «genoll»
<i>akol a si</i>	part inferior de la cama, «peu, planta del peu»

1.5.3. *L'un i els seus semblants*

Cal dir, finalment, que aquells elements del cos humà que morfològicament o funcionalment són semblants (però no parions) i en un nombre superior a dos són designats amb una proposició en la qual el terme de base va acompanyat d'un determinant:

<i>onyu</i>	dit
<i>nnom onyu</i>	dit mascle, «polze»
<i>ngal onyu</i>	dit femella, «els altres dits»
<i>nsis</i>	vena, artèria
<i>nnom nsis</i>	vena o artèria mascle, «aorta»
<i>ngal nsis</i>	vena o artèria femella, «les altres venes o artèries»
<i>mvòñiolò</i>	articulació
<i>mvòñiolò wò</i>	articulació del braç, «colze»
<i>mvòñiolò akol</i>	articulació de la cama, «turmell, genoll»
<i>mvòñiolò onyu</i>	articulació del dit
<i>mbañ</i>	nou
<i>mbañ abin</i>	nou de l'escrot, «testicle»
<i>mbañ otam</i>	nou del ronyó, «ronyó»
<i>mbañ bòn</i>	nou dels infants, «ovari»
<i>mbañ mbyan</i>	nou del panxell

Aquest primer inventari ens ensenya que els *evuzok* es representen el cos humà a partir d'una sèrie d'eixos que la llengua i l'anàlisi semàntica ens posen de manifest. Aquests eixos s'articulen amb la sèrie d'oposicions abans esmentades:

interior / exterior
continent / contingut
principal / secundari
superior / inferior
anterior / posterior
tot / part
un / múltiple

1.5.4. *Tendències semàntiques de les classes nominals*

Fins aquí he considerat només els termes formats per un nom o per una agrupació de noms. Ara examinaré alguns aspectes relacionats amb les classes nominals.

Simetria i bilateralitat. La simetria i la bilateralitat constitueixen dos aspectes importants del sistema de representacions del cos humà. En primer lloc, i d'una manera general, cal dir que els evuzok consideren tot el cantó dret de la persona com el «cantó mascle» (*mbonnom*) i tot el cantó esquerre com el «cantó femella» (*mbongal*). Cal afegir, però, tot seguit que aquesta bilateralitat sexualitzada no és específica del cos humà, ans bé és característica de tots els objectes tot constituent, al mateix temps, una de les dimensions fonamentals de la concepció evuzok de l'espai. Els evuzok expressen les nocions espacials de dreta i esquerra amb els termes *nnom* i *ngal*, que signifiquen «mascle» i «femella». Aquesta bilateralitat implica una certa asimetria qualitativa. El cantó dret, en efecte, és més valorat que el cantó esquerre, i això malgrat el reconeixement d'una certa complementarietat. Així, doncs, aquesta oposició és transposada a un altre nivell que associa la masculinitat a la força i al caràcter primordial o fonamental d'una cosa, mentre que la feminitat és associada a la feblesa i a les coses menys fonamentals, encara que sí indispensables. Recordem que les grans venes o artèries són «mascles», mentre que les més petites són «femelles».

La llengua sembla, per altra banda, prendre en consideració la simetria de certs elements anatòmics, com mostra el fet que una sèrie de noms d'ossos, d'òrgans i de músculs que tenen un homònim a l'altre cantó del cos pertanyen a la classe nominal 5/6:

<i>alò</i>	orella
<i>aman</i>	galta
<i>abè</i>	pit
<i>dis</i>	ull
<i>avël</i>	illada
<i>abiñ</i>	testicle
<i>aban</i>	omòplat
<i>akan</i>	natja
<i>doe</i>	palma de la mà
<i>akul</i>	revés de la mà
<i>akol</i>	cama
<i>abe</i>	cuixa
<i>abòñ</i>	genoll
<i>asoni</i>	dent

Les substàncies líquides. La majoria de substàncies més o menys líquides relacionades amb el cos humà pertanyen a la classe no aparellada 6 (*-më*) o a la classe nominal 5/6. El gènere 6 (plural) és, doncs, comú a tots aquests noms. Aquesta distinció de classe sembla suggerir una diferència entre unes substàncies líquides més lleugeres, susceptibles de córrer com una massa indiferenciada, i unes altres, al contrari, més compactes, susceptibles de ser diferenciades i, per

aquesta raó, aptes per ser pensades a la vegada com a entitats singulars i plurals. El pus i el greix poden ser dits d'aquestes dues maneres. L'aigua, en canvi, és pensada sempre en plural. El seu nom, *mëndim*, pertany a la classe no aparellada 6 (plural). El mateix podem dir d'altres humors del cos:

<i>mëndim</i>	aigua (es diu de certes secrecions sobretot vaginals)
<i>mënden</i>	saliva (s'emptra com a eufemisme per referir-se a l'esperma)
<i>mënyòlòg</i>	orina
<i>mënyañ</i>	llet materna
<i>mètè</i>	saliva

Classe nominal 5/6:

<i>abòm</i>	moc
<i>avin</i>	pus
<i>avòrì</i>	greix
<i>avul</i>	bava

Pertanyen a aquesta mateixa classe nominal dos termes que els evuzok fan servir en singular (gènere 5) amb els significats següents:

<i>aki</i> (gènere 5, singular)	gota de sang, ou
<i>mëki</i> (gènere 6, plural)	sang
<i>ayom</i> (gènere 5, singular)	gota d'esperma
<i>mëyom</i> (gènere 6, plural)	esperma

Altres tendències. Sense que sigui possible establir unes normes ben precises sobre la dimensió semàntica de les classes nominals, es pot assenyalar l'existència de certes tendències a afiliar en les altres classes nominals algunes categories particulars de noms del cos humà. Així, per exemple, en la classe 11/5 (-o/-a), que es caracteritza per acollir els noms d'objectes petits o avaluats negativament, hi trobem els termes següents:

<i>otam</i>	ronyó
<i>onyu</i>	dit
<i>oyem</i>	llengua
<i>osòt</i>	clítoris
<i>osañ</i>	estómac
<i>omëgëde</i>	tim

Igualment pertanyen a la classe 7 els derivats que designen els òrgans que contenen un líquid:

<i>evye</i> o <i>enyòlòg</i>	bufeta de l'orina
<i>enyañ</i>	mamella
<i>edib</i>	sac de l'amni

1.6. EL COS, MESURA DE L'UNIVERS

El cos i el món vegetal. L'estudi comparat del vocabulari relatiu al cos humà i al món dels vegetals ens permet d'establir una sèrie de correspondències lèxiques, tot i que possiblement un estudi més aprofundit ens podria fer descobrir un camp insospitat de relacions de diferents ordres, sobretot quan sabem que la quasitotalitat de substàncies destinades a tractar el cos humà prové de les plantes. En parlaré a bastament més endavant. De moment, em limitaré a establir les correspondències entre aquests dos mons, tant pel que fa al seu desenvolupament com a la seva morfologia. Respecte al primer punt, diré només que la vida d'un arbre, el seu creixement, és designat amb la mateixa terminologia que s'utilitza per parlar de les etapes de creixement de l'individu. Així, per exemple, un arbre petit o que es troba en les primeres etapes del seu creixement rep el nom de *man mòngò*, «nen petit», mentre que un arbre gran que ja ha arribat al terme del seu desenvolupament és qualificat de *nnyamodo*, terme que designa literalment «home adult». Com els éssers humans, els vegetals neixen i moren, poden ser mascles o femelles, estèrils o reproduir-se, viure sols o en família, formar clans o llinatges... En els arbres, la tija principal és un tronc (*nkug*); l'escorça, la pell (*ekob*); l'albeca, la carn (*minson*), i la part interna del cilindre central, el cor (*nnem*). El cim és el cap (*nlo*) i la soca, el peu d'una persona que pateix elefantiasi (*atin*). El suc blanquinós que flueix de les incisions fetes en algunes plantes és anomenat com la llet materna (*měnyañ*), i el vermellós, com la sang (*měki*). La gla caudal d'un raïm de bananes rep el nom de testicle (*abiñ ekòn*). Les gemmes que despunten són anomenades amb el terme *nlo* (cap), comparant-les així al nadó que ve al món traient el cap a fora... Però, si el llenguatge del cos serveix per parlar dels vegetals, el llenguatge propi dels vegetals serveix també per parlar del cos. El cor és un fruit (*ebuma*) penjat en el tòrax. Els tendons són anomenats com les grosses lianes (*ndig*), i les venes, les artèries i les trompes com les lianes herbàcies (*nkòl*). Tot el sistema circulatori és descrit com un sistema de branques i branquillons. La medul·la de la columna vertebral són les arrels del cervell (*minkañ mi boo*), mentre que la part exterior de la columna és designada amb el mateix nom que el nervi central d'una fulla (*nkòñ*). Les glàndules del cos reben el mateix nom que les nous (*mbari*) de certs fruits, i el glòbul de l'ull, el del gra espellofat (*nsò*)...

El cos de les coses. Com els éssers humans, les coses tenen un cos (*nyol*), és a dir, una aparença, una forma, un color. El model del cos humà serveix per estruc-

turar el cos de les coses, tant de les naturals com de les artificials. El sol és el «cap del cel» (*nlo dzob*). L'espai d'una clariana s'estructura oposant el cap (*nlo dzal*) a la vulva (*ebon dzal*) o, per eufemisme, a les natges (*a zud dzal*). Aquesta oposició corresponia tradicionalment al lloc on hi havia la casa comuna dels homes (*aba*) i, a l'altre extrem de la clariana, on hi havia les cases de les dones. És així com avui encara són designades les dues extremitats d'una clariana o d'una casa. L'enumeració de tots els antropomorfismes podria ser llarga: els evuzok parlen dels llavis del tam-tam (*eyae nkul*), del cap i dels peus del tambor (*nlo mbè; mēkol mbè*), del ventre de la carbassa (*ndēg te o nē abum*), de la cara del bastó (*asu ntum*) o de la cullera (*asu tog*), de l'esquena de la casa (*mvus nda*), del cor del país (*nnem nnam*) o de l'ull —la malla— de la xarxa (*dis avòt*)...

El cos i les relacions de parentiu. Com en el nostre sistema, la sang és un referent que permet expressar la relació que uneix les persones que procedeixen d'un ascendent comú. Es considera que totes aquestes persones comparteixen la mateixa sang (*mēki ma*) i, en conseqüència, no poden casar-se entre elles. Per parlar de l'incest, els evuzok diuen que «les sangs xoquen entre si» (*mēki mē toban*). És possible que es tracti d'un eufemisme i que, en parlar de «les sangs», es vulgui fer referència a la incompatibilitat entre l'esperma i la sang d'individus que pertanyen al cercle de relacions sexuals prohibides. En tot cas, es creu que les malformacions òssies, el raquitisme... poden ser el resultat d'unes relacions sexuals incestuoses.

Mēyom designa l'esperma. El seu singular, *ayom*, a més de designar «una gota d'esperma», és emprat per designar una categoria de diferenciació col·lectiva de parents que intervé en el si del sistema de llinatges de la societat evuzok i que té com a fonament la noció d'un origen comú. Els membres d'un *ayom*, en efecte, es diu que han eixit d'un mateix ventre, d'un ventre, podríem dir nosaltres, que ha estat fecundat per una gota d'esperma dins el marc d'un matrimoni poligin; les altres gotes d'esperma han estat destinades a fecundar les altres esposes, tot fent néixer altres grups homònims que seran designats igualment amb el terme *ayom*. Aquests grups tenen una gran importància en les celebracions rituals, sobretot pel que fa a la distribució de la víctima del sacrifici: cada una de les parts de l'animal sacrificat rep igualment el nom d'*ayom*.

La teoria evuzok sobre la formació de l'ésser humà, que, com hem vist, reposa sobre l'oposició entre l'os i la carn, serveix per pensar simbòlicament certs aspectes de l'organització social d'aquest poble. C. Lévi-Strauss (1967, p. 454), a *Les structures élémentaires de la parenté*, consagra precisament un capítol a aquesta mateixa oposició i ens parla del valor teòric de la creença segons la qual els ossos provenen del pare i la carn de la mare, creença que hom troba des del Tibet fins a Sibèria tot passant per la Xina i que, des dels temps protohistòrics, l'Índia ha fet seva, com apareix escrit a la Mahābhārata. Segons l'autor, la distinció entre «parents de l'os» i «parents de la carn» elaborada pels tibetans és objectivament

relacionada amb la fórmula de l'intercanvi generalitzat i, en conseqüència, incompatible amb el sistema d'intercanvi restringit. En un sistema d'intercanvi restringit, cada grup és a la vegada «os» i «carn», ja que dona pares i mares al mateix temps i de la mateixa manera. En un sistema d'intercanvi generalitzat, cada grup dona també pares i mares, però no de la mateixa manera. Suposem una sèrie de grups (A, B, C, D...). Pel que fa al grup A, el grup B és donador d'esposes i prou, mentre que el propi grup A és, per a si mateix i per al grup B, solament donador de marits (encara que, per a un tercer grup C, sigui també donador de dones). Dit d'una altra manera, en un sistema d'intercanvi generalitzat, hom hi troba un sistema d'oposicions segons el qual un grup en relació a un altre és «os» i res més que això i l'altre és «carn» i només això. Lévi-Strauss acaba dient que la distinció entre os i carn, cada vegada que es troba de la forma esmentada o d'una manera equivalent, comporta un coeficient de probabilitat molt alt en favor de l'existència d'un sistema matrimonial d'intercanvi generalitzat. Pel que fa als evuzok, sense excloure completament aquesta referència ideològica en el camp de l'aliança, allí on em sembla que s'expressa més explícitament és en el camp de la filiació.

1.7. EL COS I ALGUNS CIRCUMSTANTS

El lèxic del cos permet establir algunes expansions primàries o circumstants en la construcció de certs enunciats. Es tracta, doncs, de noms d'alguna part del cos que exerceixen la funció de complement circumstancial. N'he identificat dos: *mvus* (esquena) i *asu* (cara). Pel que fa al primer, les formes *a mvus*, *a mvus hala*, *a mvus mēlu* (a l'esquena, a l'esquena d'això, a l'esquena de les nits) són utilitzades per assenyalar el circumstancial d'ordre temporal que nosaltres traduiríem per «després», «després d'això», «alguns dies després». Respecte a aquesta darre-ra expressió, cal dir que en ewondo la mesura del temps es fa comptant les nits.

Pel que fa a l'altre circumstancial, el nominal *asu* (cara), el trobem utilitzat ja sigui per marcar una relació d'ordre causal (*asu te*: «cara aquesta», per això), ja sigui per assenyalar la finalitat amb què hom fa una cosa (*asu ye na*: «cara que així», amb la intenció de...), ja sigui, finalment, per indicar la destinació d'una cosa (*asu doe*: «cara teva», per a tu...).

1.8. ELS ÒRGANS DEL COS I LES SEVES FUNCIONS NO FISIOLÒGIQUES

En l'antic ritu d'iniciació, un cop acabada la presentació al públic dels candidats, se celebrava la festa *ndzom*, durant la qual es tallava un arbre que després s'esculpia i es posava sobre dues forques. Abans de tallar l'arbre, els mestres res-

ponsables de la iniciació assenyalaven de comú acord el cantó on havia de caure l'arbre. Fos quina fos la inclinació de l'arbre, existia el convenciment que l'arbre cauria sempre al cantó convingut. D'aquest fet, va néixer el proverbi que diu:

Mënyu më bod më nga kpë ndzom.

«Les paraules dels homes han fet caure el tronc de *ndzom*.»

Avui, malgrat la desaparició del ritu d'iniciació, el sentit del proverbi es manté viu, encara que hagi estat lleugerament modificat substituint la referència al tronc d'arbre per una altra que fa més explícit el missatge de l'antic proverbi:

Mënyu më bod më në mënyu më Zamba.

«Les paraules dels homes són les paraules de Déu.»

En aquests proverbis, els evuzok, tot fent ús d'una metonímia, es refereixen a la paraula amb el nom d'un dels òrgans —la boca— que contribueix a la seva producció.

Continuant en aquest mateix camp dels proverbis, que, com sabem, és un univers privilegiat per a la retòrica, hi trobem altres dites que posen en relació la paraula amb la boca i el cor; la paraula, els pensaments, els desigs, l'enveja, les sospites i els secrets amb el cor; la paraula, la veritat i l'odi amb el ventre, i, d'una certa manera també, la paraula (la desobediència) amb les orelles.

L'examen d'aquestes dites ens fa aparèixer la boca com un dels òrgans productors de la paraula i les orelles com els òrgans receptors. A aquests dos òrgans oberts a l'exterior s'oposen el «cor» i el «ventre», on es forgen, romanen i d'on emanen no tan sols les paraules, sinó també els sentiments i les passions. En moltes d'aquestes dites, les referències al cor i al ventre no són potser sinó simples maneres de parlar per suggerir la dimensió interior. El cos és molt més que una massa de músculs. Ens ho recorda un proverbi:

Mod a sě a minson; mod a në vë a nnem.

«La grandesa de l'home no es mesura pel pes dels seus músculs, sinó pel seu interior.»

Però, un cop fixat aquest principi, el cos en tota la seva realitat i diversitat, interna i externa, és emprat com a significant i, com a tal, ens serà possible preguntar-nos si els seus desordres orgànics o funcionals són utilitzats pel pensament d'aquest poble com a significants que configurin una sèrie de significats a través dels quals ens serà possible comprendre no tan sols allò que anomenem malaltia, sinó també altres formes de desordre.

1.9. DE LA DISTINCIÓ A LA INDIFERENCIACIÓ

Si l'esperma, per una banda, i l'esperma i la sang, per l'altra, permeten, com hem vist, pensar alguns aspectes de l'organització social d'aquest poble per establir certes diferenciacions en el si de la societat, cal dir també que el ventre (*abum*) i l'esquena (*mvus*) permeten establir altres diferenciacions, sobretot pel que fa al dret i al revés de les coses. En el joc d'*abia*,²⁵ per exemple, quan una fitxa cau de cara, com diríem nosaltres, és a dir, mostrant la part gravada, els evuzok diran que ha caigut de «ventre», mentre que, quan cau al revés, els jugadors diuen que ha caigut d'«esquena». En aquest cas, l'oposició ventre/esquena correspon al cara i creu dels nostres jocs. Per si mateixes, les fitxes d'*abia*, fetes amb la closca d'un fruit, serien suficients per diferenciar totes dues cares i advertir els jugadors: la textura i pàtina de l'exterior de la closca permet distingir perfectament aquesta cara del seu interior. Aquesta distinció natural és sobrecarregada, però, d'una altra, oferta pels gravats esculpits sobre el «ventre» de la fitxa. La temàtica dels gravats és lliure, oberta a qualsevol representació, figurativa o abstracta, encara que els primers són més nombrosos que els segons. Aquest punt és interessant, sobretot si tenim en compte que els temes dels gravats no intervenen per res en les regles del joc: hi són sense formar part de cap esquema classificador que determini el fet de guanyar o perdre. És així, doncs, que a aquell acte diferenciador establert per l'oposició esquena/ventre se n'hi afegeix un altre, el que ofereixen aquells «ventres» gravats entre si i que romanen oberts teòricament fins a l'infinit oferint tots els temes que la imaginació dels artistes pot oferir. Si en l'organització social la referència a un «ventre comú» permet establir en el si de la societat una diferenciació entre els seus membres, en aquest joc la referència a uns «ventres» esculpits permet igualment establir una diferència entre els éssers de la creació reduïts en precioses miniatures sobre les fitxes. Aquests paral·lelismes ens permeten anar una mica més enllà. En efecte, per als evuzok, allò que no té ni «esquena» ni «ventre» (*tëgë ai abum*, *tëgë ai mvus*) és sinònim d'indiferenciació. És per això que aquesta expressió és utilitzada també per referir-se a la imparcialitat d'una persona o a la indeterminació radical de certs objectes o entitats màgiques que poden actuar tant fent el bé com el mal. És el cas de l'*evu* concebut com un òrgan que precisament no té ni «esquena» ni «ventre» i que, per aquesta raó, és concebut, com podrem veure una mica més lluny, com un ésser informe, indiferenciat, encara que l'eficàcia d'un acte ritual —com l'artista amb les fitxes d'*abia*— pot imprimir-li la seva pròpia especificitat, positiva o negativa, social o antisocial.

25. Vegeu Lluís MALLART GUIMERÀ, *El joc d'abia: des yeux pour penser le monde* (text inèdit).

2. L'espai sociocultural: el sistema simbòlic de l'evu

El sistema simbòlic de l'evu és un dels aspectes del context del sistema mèdic evu-zok que més incidències té, sobretot en el camp de l'etiologia i de les pràctiques terapèutiques. Com pertot arreu, aquest sistema reposa sobre una determinada visió de l'home, de la societat i del món. En el cas d'aquest poble, és precisament una teoria local sobre les instàncies constitutives de la persona —reals o imaginàries, orgàniques o no orgàniques— la que permet pensar l'home, la societat i el món i, a partir d'aquí, representar-se l'ordre i el desordre tant en el cos humà com en el cos social.

Aquest discurs sobre l'home, la societat i el món és elaborat gràcies a la noció d'evu. L'evu, que pot ser considerat una instància constitutiva de la persona, és pensat en primer lloc com un element anatòmic que poden posseir alguns individus. A un nivell més abstracte, aquesta mateixa noció permet elaborar un sistema simbòlic gràcies al qual la societat pot representar-se l'univers en allò que hi ha de més fonamental, l'ordre i el desordre, tot introduint en el cor d'aquesta dicotomia un element intermedi: la possibilitat de sobrepassar —sense transgredir-lo— l'ordre establert, la qual cosa pot ser considerada una temptativa per legitimar aquells poders que procedeixen precisament de la negació d'aquest ordre i que, en principi, suggereix la noció d'evu.

Si aquest concepte és relativament poc conegut en el camp de la literatura antropològica, podem dir tanmateix que pot emparentar-se amb altres que han tingut més fortuna, com el famós *mana* melanesi, l'*orenda* dels indis huron, el *wakan* dels sioux, el *manitu* dels indis alloquin i, pel que fa al continent africà, el *nyama* dels dogon i els bambara, el *nam* dels mossi, el *mangu* dels zande i els nzakara, el *pfuna* dels kukua, el *ndoki* dels kongo, el *tsav* dels tiv, etcètera. Tots aquests conceptes eixamplen considerablement el camp de la categoria a la qual s'inscriu la noció d'evu, *evus* o *evur* dels betí, els bulu i els fang de l'Àfrica central.

L'*evu* suggereix un gran nombre d'idees, algunes de les quals àdhuc contradictòries. Aquest concepte, en efecte, pot posar-se en relació amb coses i fenòmens tan diferents com són la vida i la mort, la salut i la malaltia, la pau i la guerra, la sort i la malastrugança, el poder malèfic del bruixot i la virtut alliberadora del contrabruixot, la virtuositat del músic i la malignitat del criminal... De totes maneres, encara que l'*evu* pugui significar tot això, de fet els *evuzok* reserven aquesta noció per referir-se només a persones, coses i fets que són o es produeixen en circumstàncies especials. D'aquesta manera, més enllà de tot allò que es relaciona amb l'*evu*, hi ha tot un altre conjunt de persones, fets, coses i esdeveniments que no s'hi relacionen pas si no és que sigui per assenyalar d'una manera ben explícita que, pel que fa a aquest conjunt de coses, la noció d'*evu* no hi intervé per res. Per comprendre aquesta manera de pensar, cal que ens situem més enllà de la realitat i seguir Claude Lévi-Strauss quan diu que la noció de *mana* no pertany a l'ordre dels fets, sinó del pensament, i que

[...] toujours et partout, ces types de notions interviennent, un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure.²⁶

Dos mons semblen oferir-se al pensament dels *evuzok*. L'un, on totes les coses tenen un sentit precís, regulat per la societat, i en el qual tot apareix classificat i ordenat: és el món del *dia*, de l'ordre instaurat pels avantpassats i controlat per la generació dels adults. L'altre, on l'home es troba confrontat a l'imprevisible, l'insòlit i el desconegut, és a dir, a tot allò que encara no té sentit o que s'escapa al sentit que tenen les coses: és el món de la *nit*, on regna allò que no s'escapa a les normes establertes. És per donar precisament sentit a les coses d'aquest món nocturn que l'esperit recorre a la noció d'*evu* per tal d'omplir d'alguna manera el buit que pot haver-hi entre el significat i el significat. Davant d'aquesta situació, l'*evu* assumeix la posició d'un valor simbòlic *zero* i es mostra com un d'aquells símbols en estat pur susceptible de rebre qualsevol contingut: la seva única funció és la d'oposar-se a la manca de sentit. Per això aquesta noció pot expressar realitats tan diferents com contradictòries. Si, gràcies a ella, es pot retre compte del bé i del mal, de la pau i de la guerra, de la salut i de la malaltia, del

26. Claude LÉVI-STRAUSS, «Introduction à l'œuvre de M. Mauss», a Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1966, p. XLIV.

poder del bruixot i d'aquell del contrabruixot, tot això es deu al fet que, en si mateixa, aquesta noció no comporta cap significació particular. Aquesta manca de sentit és evocada pels evuzok quan afirmen que *l'evu no té ni esquena ni ventre*; en ésser l'esquena un element masculí i el ventre un element femení, això vol dir que l'*evu* no és ni mascle ni femella, ni fort ni feble, ni bo ni dolent, que no és res de tot això, però que en potència ho és tot a la vegada. I és precisament aquesta potencialitat la que fa que sigui considerat perillós o almenys inquietant.

El terme *evu* designa, en primer lloc, quelcom d'imprecís semblant a una substància orgànica que tindria la seu en el ventre de certes persones. Els evuzok distingeixen dues categories d'éssers humans: aquells que posseeixen aquesta substància i aquells altres que neixen sense posseir-la. Tractar només dels primers seria dirigir la nostra mirada vers un sol cantó de l'univers evuzok, aquell en què l'home, per donar un sentit a l'insòlit, recorre a la noció d'*evu*. Ara bé, he dit més amunt que dos mons o, per ser més exactes, un món amb dues cares sembla presentar-se a l'esperit dels evuzok. A nivell cognitiu, l'oposició entre *evu* / *absència d'evu* és fonamental. Aquesta oposició o, més exactament, la relació que els seus dos termes engendren organitza el sistema simbòlic de l'*evu* en dos grans àmbits o subsistemes, dels quals estudiarem detalladament els elements i les relacions recíproques. Així veurem de quina manera aquesta oposició estableix una primera línia divisòria entre allò que provisionalment podríem designar amb els termes clàssics «religió» (absència d'*evu*), per una banda, i «màgia» i «bruixeria» (aliança de l'home amb l'*evu*), per l'altra; i que cobreix la distinció entre les nocions d'ordre i desordre, o, potser, situant-nos en un nivell més abstracte, entre aquelles altres de cultura i natura.

Però la importància d'aquesta oposició reposa en el fet d'estructurar un sistema que permet als evuzok de pensar el seu univers tot ordenant-lo i donant-li un sentit. El sistema de l'*evu* se supera així a si mateix, tot articulant-se amb altres sistemes de pensament i d'acció: el temps i l'espai, la diversitat dels sabers i les institucions iniciàtiques per assolir-los, la distribució del poder i el sistema de preeminències socials, el món dels esperits (*nkug*) i altres éssers mítics, les entitats patològiques i les interpretacions etiològiques, les institucions terapèutiques i els actes rituals, l'univers vegetal i el seu ús... Al llarg de tot aquest estudi, aniré analitzant aquestes articulacions tot mostrant que aquests sistemes són reductibles al mateix model que estructura el sistema simbòlic de l'*evu*. Aquesta unitat estructural em permet atribuir al sistema simbòlic de l'*evu* una funció classificadora molt important. En el fons, aquest sistema funciona com una matriu que informa tots aquells altres sistemes de pensament i d'acció. És per això que em resisteixo a reduir-lo a un principi que explicaria només la *religió* i la *màgia* d'aquest poble, seguint així la interpretació que Marcel Mauss va donar a la noció de *mana*. El sistema de l'*evu* és quelcom més. És una teoria que, a partir d'aquella

oposició ja esmentada entre *absència i presència d'evu*, ordena, explica i de vegades justifica una certa concepció de l'home i de l'univers. Veure de quina manera i per quins mecanismes lògics els evuzok elaboren aquesta teoria és el que em proposo fer en les planes següents. El camí serà llarg, però el considero indispensable per abordar millor després els aspectes específics del sistema mèdic dels evuzok.

2.1. ELS ORÍGENS MÍTICS DE L'EVU

Per analitzar la noció d'*evu* començaré examinant un grup de mites d'origen que narren l'aparició d'aquest ésser en el món i la seva introducció en la societat dels homes per mitjà d'una dona.

En el capítol v del seu llibre *Anthropologie structurale II*, Claude Lévi-Strauss (1978, p. 82) dóna tres regles d'ordre metodològic per analitzar els mites:

1. Un mythe ne doit jamais être interprété à un seul niveau. Il n'existe pas d'explication privilégiée, car tout mythe consiste dans une mise en rapport de plusieurs niveaux d'explication.
2. Un mythe ne doit jamais être interprété seul, mais dans son rapport avec d'autres mythes qui, pris ensemble, constituent un groupe de transformation.
3. Un groupe de mythes ne doit jamais être interprété seul, mais par référence: *a*) à d'autres groupes de mythes; *b*) à l'ethnographie des sociétés dont ils proviennent.

Seguint aquests principis, el mite sobre l'origen de l'Evu²⁷ entre els homes serà analitzat tenint en compte diferents nivells. En el nivell espacial, l'oposició entre les clarianes habitades pels homes i la selva, que és un element constant en totes les variants del mite, ens mostrarà la dimensió simbòlica d'aquest marc topogràfic on s'inscriuen els diferents actors del mite tot donant a una dona el paper de mitjancera entre tots dos espais. En relacionar aquest mite amb un altre sobre l'origen de les primeres llavors, constatarem la pertinença de la transformació simbòlica de l'Evu en Pigmeu i, a partir d'aquesta constatació, examinaré aquests dos grups de mites tot considerant dos altres nivells, el sociològic (formes de residència, sociabilitat...) i el tecnoeconòmic (formes de subsistència, tècniques de producció, sistema d'intercanvis...). En un altre nivell, el mite em donarà

27. Quan el terme Evu és escrit amb una E majúscula designa un ésser personalitzat tal com apareix en els mites; quan aquest terme és escrit amb una e minúscula designa la substància que té la seu en el ventre de determinades persones.

peu a procedir a l'anàlisi del bestiar de l'Evu, cosa que ens ajudarà a comprendre millor les característiques d'aquesta criatura mítica en tant que principi constitutiu de la persona i suport personal de tots els actes relacionats amb la màgia i la bruixeria. Serà així com, passant d'un mite a l'altre, d'una construcció simbòlica a una altra i d'un nivell particular a un altre també particular, de mica en mica veurem articular-se a un nivell més general el sentit d'aquest mite.

2.1.1. *Els mites*

Disposo de sis versions, tres en francès i tres en ewondo. Els seus orígens són els següents: devem el mite A al doctor Koch i és una versió transmesa pels badjué i els bikele del Camerun del sud-est. El mite B va ser recollit entre els ewondo i publicat pel pare Guillemin l'any 1945. El mite C és l'únic text que prové dels fang del Gabon i em va ser comunicat per R. Bureau. Les altres versions, D, E i F, van ser enregistrades entre els evuzok. Les he designat amb el nom dels meus informadors. El mite D em va ser comunicat per Bikoe Thérèse, una jove evuzok d'uns vint-i-set anys que l'havia rebut dels llavis de la seva àvia, que era originària del clan enoa. El mite E me'l va transmetre Omgba Paul, un gran medecinaire evuzok que va néixer durant la colonització alemanya. El mite F, finalment, em va ser narrat per Nkoa Ebogo, un altre gran medecinaire de la regió de Nsola. En la meua anàlisi, utilitzaré altres mites (G i H) i alguns contes, tots els quals provenen igualment dels evuzok.

Mite A, versió Koch²⁸ (badjué i bikele):

En un principi, Déu creador dels homes creà quatre humans: l'Home, el Goril·la, el Ximpanzé i l'Evu,²⁹ que era un ésser extraordinari, molt més astut que els altres tres.

Un cop acabada la seva obra, Déu abandonà el seu poble i se'n va anar vers l'oest, allí on el cel i la terra es confonen. Abans d'anar-se'n, però, agafà un tros de fang, l'afaiçonà i li donà la forma d'una dona estesa a terra. Després exhà una alenada i aquella forma rebé la vida i s'aixecà. Déu donà una dona a l'Home, una al Ximpanzé i una altra al Goril·la, mentre que a Evu no li'n donà cap.

Després, distribuí les seves riqueses als tres primers. A Evu no li donà res, ans bé anà a instal·lar-lo en el buit del tronc d'un *aban*³⁰ tot dient-li: «Aquesta és la teua casa, et prohibeixo que vagis al poblat on viuen els teus germans.» Un cop fet això, Déu se'n va anar al país d'allà baix, a l'altra banda de les aigües.

28. H. KOCH, *Magie et chasse au Cameroun*, París, Berger, 1968, p. 83-86.

29. *Mot, ntsile, waa i eleme*, és a dir, *mod, ngi, wa i evu* en ewondo.

30. *Clorophora excelsa*, moràcies. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (001).

Un dia, el Goril·la va dir al Ximpanzé: «Anem a jugar una mica a la selva dels voltants.» Hi anaren i jugaren tot el dia. De retorn, van descobrir que el foc de les seves llars s'havia apagat.

Llavors, anaren a demanar-ne a l'Home a canvi de les riqueses que havien rebut de Déu. L'Home els va donar foc.

L'endemà, el Goril·la i el Ximpanzé decidiren anar de nou a jugar, però aquesta vegada anaren més lluny i travessaren un gran riu. S'havien quedat sense cap pertinença, només tenien les seves dones, que s'havien endut amb ells. En caure la tarda, el Goril·la va dir al Ximpanzé: «Per què tornar al poblat, si no hi tenim res? Quedem-nos a la selva!» Des de llavors, viuen allí i es nodreixen de *bison*.³¹

Quan feia ja temps que el Goril·la i el Ximpanzé vivien a la selva, l'Home va conèixer la seva dona, que quedà encinta. L'Home hauria pogut ser feliç, però l'absència dels seus germans l'omplia de tristesa. Un dia decidí anar a buscar-los. Va emmagatzemar aigua, llenya i els queviures que la seva dona necessitaria durant la seva absència. Abans d'emprendre el viatge, li va recomanar de tenir molta cura, ja que estava embarassada, de no abandonar la casa i sobretot de no apropar-se a l'arbre *abani*, on vivia Evu. Confiat, l'Home s'endinsà a la selva per anar a cercar els seus germans.

(El relat continua narrant de quina manera el Goril·la i el Ximpanzé expressaren la seva negativa a tornar al poblat.)

Mentre l'Home parlamentava i rebia la negativa dels seus germans, la seva dona infantà. Al cap d'un cert temps, un dia, impulsada per la curiositat, deixà el nadó a casa i se'n va anar allí on hi havia l'arbre *abani*.

—Vinc a buscar-te —va dir a Evu—. Per què no véns a viure amb nosaltres al poble?

Evu refusà dient que el seu pare li havia prohibit d'abandonar aquell indret. La dona va insistir tant que Evu acabà per acceptar.

—Anem-hi, doncs! Porta-m'hi!

La dona li diu:

—Com vols que t'hi porti? A collibè?

Evu refusà i digué:

—No et trenquis el cap pensant com t'ho faràs per dur-me al poblat. Ja t'ho diré jo. Asseu-te! Entraré al teu ventre.

La dona s'assegué i Evu la penetrà. Ajustà el seu cos al cos de la dona, el seu cap ocupant el cap de la dona, els seus braços penetrant els braços de la dona, fins que l'ajustament va ser total. Un cop arribaren al poble, la dona li digué:

—Ja pots sortir!

Evu refusà:

—De cap manera —li digué—. Així com a la selva vivia en el buit d'un arbre, ara vull romandre aquí, al teu ventre.

Després, Evu digué:

31. Fruits d'*odzòm* (*Aframomum spp.*, zingiberàcies). Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (371).

—Tinc gana!

La dona va fer-li coure un plat de verdures, però Evu les rebutjà tot dient:

—Vull sang, car, quan vivia en el meu arbre, només em nodria de la sang dels animals que matava.

La dona li donà les gallines, les cabres i els gossos del seu marit... Quan ja no quedà cap altre animal, Evu clavà una mossegada en el ventre de la dona.

—Atura't —digué ella—. Què vols menjar ara?

—El teu fill —digué Evu.

La dona li donà el seu fill. Mentre enterrava les seves despulles, Déu prengué la seva ànima.

Fou en aquest moment quan arribà l'Home i descobrí tot el que havia passat. La seva dona li digué:

—Vaig anar a buscar Evu a l'arbre on el vostre pare l'havia instal·lat. Ara és dintre meu. És ell qui ha causat tot aquest estrall.

L'Home es posà a plorar i s'exclamà:

—Pobres de nosaltres! Si almenys poguéssim veure el meu pare!

En sentir aquest prec, el seu pare se li aparegué tenint els seus dos fills al costat: la llum i les tenebres.

—Què vols? —va preguntar-li.

—He perdut tots els meus béns —va contestar-li—. El meu fill és mort i la meua dona ha anat a buscar Evu. Dóna'm un remei per fer-lo sortir del seu ventre.

El seu pare li digué:

—No puc fer el que em demanes. El que puc fer, en canvi, és donar-te una altra dona, ja que aquesta viurà sempre amb Evu fins que Evu l'hagi devorat.

En sentir aquestes paraules, l'Home s'esgarrià i digué:

—No, no vull cap altra dona; ella i jo ens entenem molt bé; no sabria viure amb cap més.

Llavors Déu va fer un medicament i el donà al seu fill dient-li aquestes paraules:

—Aquest remei no és per treure Evu, és per calmar-lo quan vegis que vol menjar o devorar la teua esposa; llavors li fiques una mica d'aquest medicament a la boca i Evu es calmarà...

Mite B, versió Guillemin³² (ewondo):

En un altre temps, Okombodo vivia amb els homes. Era casat. La mort era desconeguda. Darrere del poblat, hi havia una selva immensa; allí, en un parany d'aigües pantanoses, hi habitava un esperit invisible, poderós i voraç, que es nodria dels animals de la selva. En aquell indret, hi havia molts antílops i porcs salvatges. Aquell ésser es deia Evu.

32. L. GUILLEMIN, «Les superstitions encore en usage en pays Yaoundé», *Cameroun Catholique* (Yaoundé), núm. 3 (juliol 1945), p. 22.

Per provar la seva dona, Okombodo va prohibir-li de fer venir Evu al poblat: «És un ésser malvat, és millor que romanguí allí, a la vora de les aigües pantanoses.»

Un dia, Okombodo se'n va anar de viatge. La seva dona, moguda per la curiositat, ho aprofità per anar a la selva. Quan va arribar a aquell lloc de les aigües pantanoses, preguntà:

—Qui és que mata els antílops i els porcs salvatges?

Una veu sortí dels aiguamolls:

—Sóc jo!

—Qui ets tu?

—Sóc Evu.

—Per què no véns amb mi al poblat?

—Sóc difícil d'alimentar i, per altra banda, odio la llum.

Tanmateix va acceptar.

—Acosta't —va dir a la dona.

Llavors, una horrible granota sortí d'un bassal i entrà en el ventre de la dona.

L'endemà, Evu digué:

—Tinc gana, dóna'm aquesta cabra que passa davant de casa.

La cabra morí sobtadament i Evu se la menjà. En pocs dies, foren eliminades totes les cabres. Evu digué: «Tinc fam, dóna'm la teva filla.» Al mateix instant, la filla morí i Evu se la menjà.

Okombodo va tornar del seu viatge.

—Què ha passat? —preguntà a la seva dona—, no deu ser que has fet venir Evu?

La dona confessà. El mateix dia, Okombodo se n'anà per sempre més, deixant els homes en mans de l'Evu i de la mort. Va fer eixir l'oceà entre ell i la raça humana i creà l'infern per als dolents. L'Evu es multiplicà, es transmeté als descendents de la dona; ben aviat cada u tingué el seu.

Mite C, versió Bureau (fang):

Mingon va anar veure Evu a la selva. Li digué:

—El meu germà Nzame m'ha enganyat, ha començat ja la feina. M'ha mostrat un home que ha fet a la seva imatge i no a la meua. Voldria que vinguessis al poble perquè el convencessis que això no està bé.

—Com m'hi portaràs?

Mingon va obrir les cames i Evu penetrà per la seva vagina. La dona el portà al poblat per convèncer el seu germà Nzame.

En arribar, Nzame digué a Mingon:

—Per què has portat Evu al poblat? No saps que ha de ser a la selva per menjar-hi carn?

Evu preguntà a Nzame:

—Per què no has fet un home a la imatge de la mare?

Nzame li digué

—El faré, però no sou vosaltres els qui heu de fer-me anar amb presses.

Evu es retirà. Agafà un tros de fang per fer un home com Nzame havia fet. Després es dirigí a Nzame i digué:

—Pare meu, heus aquí un home que he fet segons el meu poder, voldries donar-li l'alè perquè pugui parlar?

—No! Tu no tens el poder de fer el mateix que faig jo.

Nzame agafà la forma d'home que Evu havia fet i la llençà a la selva tot dient: «Tot allò que fas pertany a la selva.» Aquella criatura de fang es transformà en un *okoumé*. Nzame s'adreçà a aquell arbre i li digué: «Seràs venut com una fusta que aportarà riqueses.»

És per això que avui els fang venen l'*okoume* als blancs: és un càstig. Evu ha tornat i fabrica els mosquits, les mosques i tot allò que és perillós.

Mite D, versió Bikoe³³ (evuzok)

Evu va començar a viure entre els homes a causa de la gormanderia d'una dona.

En aquell temps, Zamba creà Evu i li va donar la selva com a habitatacle. Va donar-li també els animals de la selva i els peixos com a aliment.

La gent del poble coneixia el lloc on romania aquell ésser. Però Zamba havia prohibit d'acostar-s'hi sota cap pretext. Era, doncs, prohibit d'anar-hi a caçar, pescar, buscar-hi llenya o caçar-hi bolets.

Una vegada, però, una dona decidí anar a pescar en un gran riu que hi havia prop d'aquell indret. Com que aquell tros de riu era molt ric en peixos, la dona posà dics.³⁴ Mentre pescava, Evu, l'ésser de la bona sort, s'acostà a la dona i li digué:

—Què fas aquí?

La dona li contestà:

—Estic pescant, car en el poble no hi ha ni peix ni carn.

Evu digué a la dona:

—Pots continuar pescant, però quan acabis em portaràs al teu poblat.

La dona va atrapar molts peixos. Després, va netejar-los i els ficà en una panera. Un cop acabada la feina, es va banyar. Abans de posar-se en camí, Evu digué a la dona:

—Ja deus saber que no menjo fulles de mandioca i que només menjo carn i peix fresc.

—No et preocupis —digué la dona—, al poble tenim molts xais i moltes cabres.

Després la dona li digué:

—Anem-hi!

33. Thérèse Bikoe, nascuda l'any 1944. El va escoltar de la seva àvia (clan enoa); MAE-BED: Fons LMG, 1.21.1, 03 i 04.

34. Es tracta de la pesca anomenada *alòg*, que consisteix a fer una petita presa per contenir-hi les aigües i atrapar els peixos amb les mans.

—Però, com vols que ho faci —digué Evu—, si jo no sé caminar?

—Si no saps caminar —li digué la dona—, et ficaré dintre de la panera.

—No ho vull —respongué Evu.

—Llavors, et portaré en braços —proposà la dona.

—Ni parlar-ne —contestà Evu—. Vull que em portis dins del teu ventre.

La dona s'assequé a terra i obrí les cames. Evu entrà en el seu ventre i es posaren en camí.

Mentrestant, la persona encarregada de vetllar pel país i que veu tot el que passa anuncià a la gent que una dona havia anat a la selva i tornava amb Evu. Des que va arribar, tothom anava a visitar-la per curiositat.

En caure la nit, la dona digué a Evu que volia anar-se'n a dormir. Evu se sorprengué.

—Però... on són els animals que m'havies promès?

—Són al pati —digué la dona—.

—Anem-hi! —respongué Evu—.

La dona obeí. Evu matà molts xais. L'endemà, la gent es preguntava sobre les causes de la fressa que havia sentit aquella nit. Alguns deien que havia estat el lleopard, altres pensaven que havia estat aquell ser nou que la dona havia portat.

Al cap d'uns dies, en aquell poble no quedà ni un xai ni una cabra. Els veïns varen comprendre que el causant de tot allò havia estat Evu. Interrogaren la dona, però aquesta no deia res.

Llavors, la gent va decidir d'anar a la selva a cercar-hi l'Evu. Cada família volia posseir-lo. Va ser així com tothom va portar-lo al poblat. Avui, Evu regna a tot el país. Abans no hi era. Va ser una dona la que va introduir-lo al món de les clarianes a causa de la seva gormanderia.

Mite E, versió Omgba³⁵ (evuzok)

En un principi, Evu habitava a la selva en una roca rodejada de falgues.³⁶ Era l'ésser de la selva que es nodria dels animals que matava. Quan en matava un, el deixava estirat sobre la roca.

En aquell temps, en el poblat, hi havia una dona casada que havia tingut diversos fills. Un dia va voler anar a pescar. Va atrapar molts peixos. En sortir del riu, va descobrir un animal mort sobre una roca. Va pensar que potser l'havia matat un lleopard. L'agafà. Mentre cercava una liana per lligar-lo, va descobrir-ne dos més. En ajupir-se per agafar-los, sentí una veu que eixia d'aquella roca.

—Per ventura has estat tu qui ha matat aquests animals?

La dona es posà a tremolar de por. I digué:

—Qui ets tu?

La veu respongué:

—Sóc Evu!

35. Paul Omgba Mbarga, gran terapeuta de Minsola (Nsola); MAE-BED: Fons LMG, 1.2.2, 01.

36. La fálguera *zèni* (461) té un paper important en els ritus destinats a desvetllar l'*evu* dels infants.

La dona preguntà:

—Ets tu qui els ha matat?

Evu digué:

—Acosta't!

La dona avançà i descobrí una cosa que era com la granota que nosaltres anomenem *mvoñ*.³⁷

—On vols anar amb aquests animals? —preguntà Evu—.

—Em creia que els havia matat el lleopard i volia emportar-me'ls a casa per menjar-los.

Evu digué:

—Aquests animals són meus! Els he matat jo! De totes maneres, si els vols, pots endur-te'ls.

La dona els ficà dins de la panera i se'n tornà al poblat.

En arribar, la dona digué al seu marit:

—He trobat aquests animals que el lleopard havia matat.

El marit digué:

—Ah, sí? Moltes gràcies!

Van esquarterar-los, els van fer coure i tota la família en menjà. Tres dies després, la família volia menjar carn. La dona se'n va anar de bell nou a la selva per trobar-hi aquella «cosa» que parlava i li havia dit que es deia Evu. Quan va arribar al peu d'aquella roca, va veure-hi estesos un, dos... animals morts. N'agafà un, n'agafà un altre i, quan vol agafar el tercer, Evu diu a la dona:

—Quants en vols?

Després afegí:

—Saps que m'agradaria anar amb tu al teu poble? Si hi vinc, oi que em donaries carn per menjar? Jo te n'he donat molta...

Evu també digué a la dona:

—Agafa'm i anem-hi!

La dona féu el gest d'agafar la seva panera. Evu li diu:

—No vull que em fiquis en una panera on tothom podrà veure'm.

Llavors la dona agafà la panera petita anomenada *nkun*, la deixà a terra i digué a Evu:

—Fica-t'hi a dins! T'amagaré amb unes quantes fulles.

Evu diu:

—No ho vull. Aquí, hi estaria massa estret!

Llavors, la dona va dir-li que s'enfilés sobre la seva esquena. Evu refusà:

—No vull ser transportat sobre aquell lloc que la gent es grata...

I afegí:

—Jo et diré com has de fer-ho per dur-me al poblat.

La dona va estar-hi d'acord, ja que era ell qui li proporcionava la carn. Evu li demanà que s'ajupís. La dona va fer-ho i Evu entrà per la vagina al seu ventre. Llavors li digué: «Anem-hi!»

37. *Bufo superciliaris*, mena de gran gripau.

Al poble, el marit no sabia que la seva dona portava Evu dintre seu. Durant molts dies, menjaren la carn que la dona havia portat. Un cop acabada, volgué tornar a la selva per buscar-ne més. Evu va dir-li:

—Però com? Qui podrà donar-te'n? Que no saps que ja no visc allí i que ara sóc aquí... i, a propòsit, on és la carn que m'havies promès?

—Però com? —li contestà la dona—, i les gallines que has menjat?

Evu li diu:

—És que jo et donava *ocellots* quan venies a veure'm a la selva? No recordes que jo matava per a tu autèntics animals salvatges?

La dona es posà a buscar alguna cosa per satisfer les seves exigències. Evu s'impacientava. Finalment, va dir a la dona que li donés carn d'home per menjar. La dona li donà el seu fill. Evu l'agafà. L'infant morí a l'instant. Al cap d'uns dies, Evu volia menjar més carn. Exigí a la dona que li'n donés, com ell havia fet abans. La dona li donà tots els seus fills. Tots van morir. És Evu qui els mata. És ell qui se'ls menja i se'n beu la sang. Evu és ja entre nosaltres!

Mite F, versió Nkoa Ebogo³⁸ (evuzok)

Els nostres avantpassats ens ensenyaren que va ser una dona la qui va anar a la selva per cercar-hi l'Evu. Aquest ésser, en efecte, vivia a la selva i es nodria dels animals que matava.

Una vegada, una dona anà a la selva i tornà al poblat portant una gran quantitat d'aquells animals que Evu havia mort. Tothom va menjar-ne. Un dia, aquella dona va decidir d'anar a buscar aquell ésser que matava els animals per portar-lo al poble.

La dona digué a Evu:

—T'amagaré dins de la panera.

Evu digué a la dona:

—No m'agrada romandre dins d'una panera.

La dona li digué:

—T'amagaré dins d'una caixa.

Evu li digué:

—No m'agrada estar dins d'una caixa.

La dona digué:

—T'amagaré en una casa.

Evu digué:

—Per ventura has sentit dir de mi que visc en alguna casa?

Llavors, la dona va dir a Evu:

—Romandràs allí on tu vulguis.

En aquest moment, Evu digué:

—Està bé, obre les cames.

La dona obrí les cames. Evu li digué:

38. Étienne Nkoa Ebogo, gran medecinaire de Nkolombok; vegeu MAE-BED: Fons LMG, 1.1.1, 04.

—Romandrè en el teu ventre de forma que tu i jo formarem una sola cosa.

Llavors, Evu entrà dins del ventre de la dona. Fou així com tinguérem Evu. Aquesta dona va fer que, per mitjà de l'Evu, poguéssim ser rics.

2.1.2. *El gènere literari*

Els narradors dels mites D i E introduïren els seus relats donant una breu indicació sobre el seu gènere literari. «La meua àvia», va dir-me el primer, «em va narrar la història sobre el començament de l'*evu*.»³⁹ L'altre informador encapçalà el seu relat gairebé amb les mateixes paraules. «El meu pare», em digué, «va narrar-me la història sobre l'*evu*.»⁴⁰ Ambdós utilitzen la mateixa expressió *le nlan*, que literalment vol dir «narrar una història». El lexema nominal *nlan* significa precisament història, relat... i, quan s'utilitza en plural com a complement del mateix verb, l'expressió *le minlan* rep el sentit de conversar, explicar coses i fets. La traducció de *nlan* per «història» que donen els diccionaris de Tsala i de Pichon caldria potser buidar-la d'aquell to que donem a aquest concepte quan el definim com «una narració ordenada i verídica...».

El lexema *nlan* utilitzat per definir el gènere literari d'aquestes narracions s'oposa d'una certa manera al lexema nominal *nkana* que, sol o acompanyat d'un connectiu, és emprat per distingir altres gèneres literaris, com per exemple les endevinalles (*nkana mvigi*), els proverbis (*nkana*), els contes o faules (*nkana bit-siga*) i les cantafauls (*nkana mëyëbë*). Els fets narrats en els relats que són designats amb el lexema *nlan* són considerats en general reals o més o menys pròxims a la realitat. És el cas de les narracions sobre els esdeveniments recents, les cròniques que recorden els fets viscuts pels avantpassats, les narracions que expliquen l'origen de les coses⁴¹ i que nosaltres anomenaríem mites i, en fi, les gestes èpiques cantades i narrades pels trobadors acompanyant-les amb els sons de l'arpa cítara anomenada *mvët*.

Quan el pare o l'àvia explica la història sobre l'origen de l'*evu*, encara que per a nosaltres es tracti d'una narració imaginària i de caire mític, els evuzok la consideren una història real i li donen un to de veracitat que no concedeixen als relats d'ogres i altres personatges, estraforals o no, que animen les faules i els contes d'aquest poble i que, per aquesta raó, reben el nom de *nkana* i no el de *nlan*. Potser caldria afegir que la *veracitat* d'aquestes *històries* cal cercar-la més enllà dels fets que narren.

39. «*Mvam dzama, nna Ngondí, a nga le nlan mbol ye naa evu e nga kai...*».

40. «*Tara a nga le ma nlan evu...*».

41. Aquestes narracions solen emprar el lexema verbal *kai*, que vol dir «començar».

2.1.3. *Els actors*

Ziem per als bikele i els badjué, Nzame per als fang, Zamba per als betí... tots aquests noms, malgrat les petites variacions locals, designen sempre el mateix personatge de la mitologia d'aquests pobles. A causa de l'acció colonitzadora i evangelitzadora de les esglésies cristianes, Zamba va ser promogut a la categoria de Déu universal i avui és el nom que rep el Déu cristià. De fet, tradicionalment, aquesta criatura engendrada per un ésser mític anomenat Ntondobe o Nkombodo pels betí, o Mebege pels bulu i els fang, apareix com un organitzador del món, un monitor que transmet les primeres tècniques, un legislador que aclapara els homes i els limita la llibertat imposant-los el compliment d'un nombre important de prohibicions... La seva figura és complexa i ambivalent. De totes maneres, en tot moment apareix com l'Avantpassat mític del qual van néixer els quatre éssers primordials: l'Home, el Goril·la, el Ximpanzé i el Pigmeu. Així, doncs, segons la mitologia d'aquesta àrea cultural, Zamba és la primera criatura engendrada per un ésser mític llunyà anomenat Mebege pels fang i Ntondobe⁴² o Nkombodo⁴³ pels betí, els bulu, els badjué i els bikele. Avui, la confusió és molt gran i no sempre és fàcil captar el contingut que es dona als noms d'aquestes entitats mítiques. Com ja escrivia Pierre Alexandre l'any 1958, «Mebege est l'ancien nom de Zamba, ce dernier paraissant définitivement installé dans son rôle usurpé; les traditions relatives aux deux personnages sont inextricablement mélangées aux apports chrétiens, au point qu'on peut parler d'une nouvelle téogonie en formation dans les cultes synchrétistes et dans certains schismes chrétiens».⁴⁴ Com a prova d'aquesta observació puc aportar l'exordi d'una epopeia de *mvët* enregistrada l'any 1969 a Atog-Boga:

Escolteu bé l'origen de l'arpa cítara segons les paraules de qui fou el meu mestre d'iniciació. Zamba (fill de) Nkombodo engendrà tres fills: el primer es

42. És molt probable que etimològicament aquest terme signifiqui «el puntal de la volta del cel»: *ntone*, puntal; *obe*, olla de terra cuita que, capgirada i dins el marc d'alguns ritus, representava la volta del cel.

43. Terme format de *nkomb*, «arreglar, posar ordre, adobar», i *bod*, «homes». Va ser d'una manera abusiva que les esglésies cristianes qualifiquessin Zamba de Nkombodo, «creador dels homes», traduint *kom* per «crear». La noció cristiana de creació *ex nihilo* és estranya al pensament d'aquests pobles. Per altra banda, en les genealogies, la juxtaposició de dos noms propis de persona com per exemple en el cas de Zamba Nkombodo, comunament utilitzada, vol dir que la persona que porta el primer nom (Zamba) és filla de la que porta el segon (Nkombodo) i aquest segon nom tant pot ser el del pare com el de la mare.

44. Pierre ALEXANDRE i Jacques BINET, *Le groupe dit Pahouin (Fang-Boulou-Betí)*, París, PUF, 1958, p. 110.

digué Kara (fill de) Mebege; Kara (fill de) Mebege engendrà un fill que es digué Afrik (fill de) Kara, el nét de Zamba.

I, seguint així el fil del seu relat, el trobador anava anomenant «fill de Mebege» els altres fills de Zamba, al mateix temps que el propi Zamba era anomenat «fill de Nkombodo», entrecreuant així la tradició fang amb la tradició betí. A despit d'aquest procés de fusió i de substitució, el que es pot afirmar és que Zamba és presentat a través de la literatura oral d'aquests pobles com el fill d'una entitat mítica superior anomenada Mebege o Nkombodo i com l'organitzador de la vida dels homes o, si es vol, com l'Avantpassat mític que encapçala totes les genealogies. De les sis-cents trenta-sis endevinalles fang recollides a la Guinea Equatorial i publicades per Iñigo de Aranzadi,⁴⁵ trenta-set fan referència a aquest personatge. La lectura d'aquests enigmes em permet fer les constatacions següents:

- a) totes aquestes endevinalles presenten Zamba com a fill de Mebege;
- b) quatre fan referència a alguns trets personals de Zamba: és tractat com el més vell de tots els homes; és considerat com un ésser que no està sotmès ni a la malaltia, ni a les necessitats fisiològiques, ni a la mort; és presentat com un personatge inaccessible, car ningú pot mirar-lo cara a cara;
- c) vint-i-sis fan esment de l'heretatge que els homes n'han rebut. Totes aquestes endevinalles ofereixen la mateixa estructura formal. La proposició de l'enigma comença així: «Nzame fill de Mebege ens va deixar»... tal cosa (el significat). La resposta (la cosa significada) consisteix a endevinar allò que deixà en mans dels seus descendents. En tots aquests enunciats s'empra el mateix lexema verbal, *ligi*, que vol dir «deixar». Entre els béns que formen aquesta herència s'assenyalen la terra, l'aigua, el vent, les tempestes, la boca, el llombrícol, el penis, la vulva, el pit, la panera, els cacauets, la pedra de moldre, l'ivori...;
- d) quatre endevinalles, finalment, fan referència a la muller de Zamba, que és designada pel terme *ngal*, que vol dir simplement «esposa», tot suggerint el tema de la fecunditat. Aquestes endevinalles, en efecte, parlen del seu tapall, de l'abraçada amorosa amb el seu espòs i del seu embaràs.

En els mites A, B, D i E, l'acció és situada al començament de les coses. En aquell temps, Zamba forma els primers éssers i estableix un cert ordre en la creació i fixa uns límits entre el món de les clarianes i el món de la selva. Com veurem més endavant, aquest ordre original serà alterat a la fi dels relats per l'acció d'una dona, que és un dels actors principals d'aquests mites.

45. Iñigo de ARANZADI, *La adivinanza en la zona de los Ntumu*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, p. 33 (2), 34 (3, 4 i 5), 42 (17), 58 (68), 69 (92), 106 (175), 110 (186), 120 (208), 143 (258), 259 (550) i 278 (588)...

Les tradicions sobre l'origen de la dona no són sempre concordants. Largeau (1901, p. 211 i 247) en dóna dues. Segons la primera, Mebege, després d'haver ensenyat el seu fill Nzame a desbrossar la selva i a conrear-la, va adormir-lo per amputar-li el dit gros del peu que, posat dins d'un recipient amb aigua, es transformà en una dona.⁴⁶ El mite presenta aquesta dona com la germana de Nzame. La relació incestuosa que mantingueren fou la causa que allunyà Mebege dels homes. Segons l'altra versió, Mebege i la seva esposa engendraren els germans bessons Nzame i Oyem Mame. De la relació també incestuosa entre aquestes dues criatures nasqueren els principals éssers de la creació. En la versió C dels mites transcrits més amunt, la germana de Nzame es diu Mingon. És ella qui va a la selva a cercar Evu. En la versió B, al contrari, és l'esposa d'Okombodo (o de Mebege, segons les tradicions) qui ho fa. En totes dues versions, Nzame, la seva germana, Okombodo, la seva esposa, i Evu es troben en un mateix pla: són els primers éssers engendrats per Mebege i la seva acció se situa en el temps mític del començament de les coses. En les versions A, D, E i F s'opera una transformació. Els personatges que habiten en l'espai de les clarianes no són els mateixos. L'acció es desenrotlla entre la primera parella —no identificada—, o una parella humana qualsevol vivint en un temps tampoc identificat, i l'Evu. La dimensió mítica del començament de les coses és menys evident. Malgrat aquest esclavissament d'ordre temporal o, tot simplement, aquesta transformació d'ordre estructural, podem dir que, pel que fa als actors i a l'espai que tenen atribuït, l'estructura de totes aquestes variants és la mateixa:

Un personatge masculí (Zamba, Okombodo o un home)	Un personatge femení (Mingon o una dona)	<i>Evu</i>
<i>poblat</i>	<i>selva</i>	

En totes les versions, en efecte, el personatge femení juga un paper essencial. Ja sigui com a criatura eixida de les mans de Ziem Kub Bot, ja sigui com a germana de Nzame, ja sigui com a esposa d'Okombodo, ja sigui, finalment, com la dona d'una parella humana indeterminada, el cas és que el personatge que va del món de les clarianes a la selva i introdueix Evu en el món dels humans és sempre una dona. Aquest fet no és indiferent, i encara menys casual. L'ambivalència de l'estatus de la dona en aquestes societats africanes és ben coneguda. Simbòlicament parlant, ocupa un lloc a mig camí entre la natura i la cultura. Socialment parlant, pertany a dos grups socials diferents: al seu i al del seu marit. La mobilitat forma part del seu destí. En casar-se, deixa la seva terra natal i el seu clan d'origen per anar a viure sobre el sòl i en el clan del seu marit. En tant que aliada, prové d'un món hostil i estranger. Malgrat les exigències derivades de l'aliança,

46. En aquests mites, les influències de la mitologia bíblica són ja evidents.

en el clan del seu marit serà sempre una estrangera, una estrangera, però, que oferirà el seu ventre i la seva fecunditat per fer créixer el clan del seu marit amb els seus fills. Per la seva posició, doncs, la dona ocupa un lloc a mig camí entre l'exterior i l'interior del grup, entre la vida pública i la privada. És per això que, en tots aquests relats, la dona apareix entre els límits del poblat i de la selva, entre un món on regna l'ordre establert per l'Avantpassat mític i aquell altre on regna Evu. I entre aquests dos mons, la dona fa de medidora. En presentar-la abandonant el món de la cultura per anar a buscar Evu, aquests relats ens recorden l'ambivalència de l'estatus de la dona que, simbòlicament parlant, esdevé el lloc de pas entre la natura (l'*evu*, la selva) i la cultura (el poblat dels humans).

El tercer personatge del mite és Evu. En totes les versions apareix una oposició clara entre els actors que viuen al poblat i Evu, que viu a la selva. El poblat (*dzal* o *mvog*), instal·lat en una clariana obtinguda amb el treball de l'home, és l'espai social per excel·lència. Els seus habitants hi viuen en família. Coneixen la caça i la pesca, posseeixen el foc i l'art de cuinar, practiquen l'agricultura i la ramaderia domèstica. Podríem dir que el poblat representa simbòlicament el món de la cultura. La selva (*afan*, *fud*), al contrari, apareix com l'espai no organitzat, asocial, salvatge. Evu habita sol al bell mig de la selva. El terme *fud* emprat en el mite D expressa precisament aquesta idea. Tsala el tradueix per «cœur de la forêt» o «lieu désertique». En tots els casos, aquest mot suggereix la idea d'un espai inhabitat o solitari. Per analogia, és emprat per parlar d'un ésser individualista o que actua sol sense aconsellar-se amb ningú, com apareix en les expressions següents:

Yë o në a fud?

«Ets al bell mig de la selva?» (en el sentit d'«estàs sol»).

Dzum fud.

«Dominar el bell mig de la selva» (en el sentit d'«actuar amb un cert absolutisme»).

Evu apareix, doncs, com un ésser solitari. Més enllà dels mites, els evuzok el comparen amb l'arbre *mebenga*, que, com veurem més endavant, és un arbre que, per les seves particularitats morfològiques i el seu entorn, suggereix també la solitud i l'individualisme.

La versió A diu que Zamba donà una dona i riqueses als seus fills l'Home, el Goril·la i el Ximpanzé, mentre que a Evu no li donà res. Privat dels fruits de la terra, cultivats gràcies a les tècniques agrícoles, del foc i del treball culinari de la dona, Evu es nodreix únicament de la carn crua i de la sang dels animals. En el mite A rebutja el plat de verdures cuites que li ofereix la dona.

L'hàbitat d'aquest «ésser de la selva», com l'anomena la variant E, no és una casa construïda pels homes seguint les tècniques pròpies del món de la cultura,

sinó el buit d'un tronc d'arbre que no és res més que un aixopluc natural. Només el mite A dona el nom d'aquest arbre: *aban* (001). El *Clorophora excelsa* és un arbre gran i esvelt. La seva escorça, llentil·losa i d'un tall dur, deixa regalimar un suc lletós. Per als fang, aquest làtex exerceix una influència favorable al procés de lactància de la dona. Els medecinaires evuzok n'empren l'escorça per tractar algunes afeccions mamàries. Des d'un punt de vista simbòlic, aquest arbre semblaria estar associat a la feminitat. En aquest mite, el buit del seu tronc li dona un caràcter matern. L'Evu, diu el mite A, vol romandre en el ventre de la dona com abans vivia en el buit del tronc d'un *aban*.

Segons les altres variants, Evu viu a la vora d'un riu (D), en un indret d'aigües pantanoses (B) o en una roca prop d'un riu, rodejada de falgueres (E). Sense cap dubte, tots aquest espais tenen una certa dimensió femenina. Són llocs de pas que anuncien la naixença a una nova forma de vida: el pas del món dels vius al món dels morts (com el riu Yom de la cosmogonia betí), el pas del món dels humans al món dels esperits (com els espais pantanosos de les iniciacions de certs medecinaires i trobadors), el pas de la sabana a la selva (com el riu Sanaga). La falguera *zèni* (461) esmentada en el mite E és una referència de caire ritual. Aquesta planta, en efecte, és emprada en els ritus destinats a *afaiçonar l'evu*.

D'aquesta anàlisi, se'n desprèn una primera sèrie d'oposicions reductible a l'oposició topològica *poblat/selva*. És dins aquest marc espacial o topològic on els diferents actors del mite es defineixen els uns en relació amb els altres, la dona fent sempre el paper de medidora.

<i>poblat</i>	<i>espai intermedi</i>	<i>selva</i>
vida social (matrimoni, vida comunitària...)		vida asocial (absència de matrimoni...)
béns culturals		béns naturals
ordre	→	absència d'ordre
masculinitat	dona	feminitat
llegums i/o animals domèstics	←	carn, animals de caça
cuit		cru
Zamba i éssers humans		Evu

Encara que aquest mite no ho digui explícitament, cal assenyalar que, entre el poble (*dzal*) i la selva (*afan*), els evuzok distingeixen un espai intermedi anomenat *fyè*. Per ser més exactes, potser caldria dir que, des d'un punt de vista horitzontal, l'espai és organitzat en cinc grans altres espais:

<i>dzal</i>	<i>falag</i>	<i>fyè</i>	<i>afan</i>	<i>fud</i>
poblat	darrere de les cases	espai intermedi	selva	bell mig de la selva

Fyè és un espai essencialment femení on es troben els antics camps embarquissats i els nous que les dones conreen quotidianament. Simbòlicament, aquest espai és un lloc de pas; materialment i topogràficament, també. És aquí on es construïa la casa on vivien reclosos els candidats del ritu d'iniciació anomenat *so* que es proposava transformar els nois en homes adults. És per aquests paranys o, més exactament, a través del clot de les deixalles cavat en aquest indret, per on els infants orfes dels contes emprenen el viatge envers el país dels morts per retrobar-se amb els seus pares difunts. És per aquí també on es creu que ronden els esperits dels morts (*běkon*) que encara no han rebut els honors de certs ritus funeraris.

2.1.4. *L'Evu i els pigmeus*

La selva, com a espai habitat originàriament per l'Evu, ens convida a establir un paral·lelisme entre els pigmeus, que són els habitants per excel·lència de la selva camerunesa, i l'Evu. La primera seqüència del mite A ens diu que Zamba va crear quatre éssers: l'Home, el Goril·la, el Ximpanzé i l'Evu. Un altre mite sobre l'origen de les primeres llavors (G) ens permet posar en paral·lel dues genealogies mítiques i considerar el sentit de la transformació que s'opera en passar de l'una a l'altra.

Mite G:

Al començament, Zamba engendrà l'Home, el Goril·la, el Ximpanzé i el Pigmeu. Un dia, els cridà i donà a cada un un paquet de llavors. El Goril·la rebé el seu i se'n va anar. Pel camí, deixà les llavors sobre la pista per collir la fruita d'un arbre i després s'oblidà d'agafar les llavors. El Ximpanzé va rebre el seu paquet i va fer el mateix. Zamba els castigà condemnant-los a cercar cada dia i per sempre més el seu propi aliment. El Pigmeu agafà el seu paquet i se'n va anar. Un cop a la selva, va deixar les seves llavors a la vora d'un camí per anar a collir una bresca de mel i després també s'oblidà d'agafar-les. Zamba el castigà a viure a la selva com el Goril·la i el Ximpanzé, però amb una diferència: els homes no farien paranys per caçar-lo. De totes maneres, com el Goril·la i el Ximpanzé, el Pigmeu hauria també de buscar el seu propi aliment. L'Home, finalment, va agafar el seu paquet, el guardà, eixarmà un camp i sembrà les llavors. En veure això, Zamba li digué: «Perquè m'has obeït, només tu conrearàs la terra i dominaràs els teus germans que, d'ara endavant, romandran a la selva.»

En passar d'un mite a l'altre, constatem que la genealogia mítica no és la mateixa. El personatge Evu del mite A es transforma en Pigmeu en el mite G:

Mite A:	Home	Goril·la	Ximpanzé	Evu
Mite G:	Home	Goril·la	Ximpanzé	Pigmeu

Cal precisar que la genealogia del mite G gaudeix d'una certa fixació en la mitologia betí, bulu i fang. De la mateixa manera que l'Evu es transforma en Pigmeu en passar del mite A al mite G, l'Home d'aquests dos mites és substituït en altres mites pel Negre-fill-de-Zamba i el Blanc-fill-de-Zamba o bé pel Fang-fill-de-Zamba, el Bulu-fill-de-Zamba, etcètera. De la mateixa manera, doncs, que podem establir una homologia estructural entre l'Home, el Negre, el Blanc, també podem parlar d'homologia entre l'Evu i el Pigmeu. Una substitució com aquesta no és fruit de l'atzar. És el resultat d'una certa lògica. Els evuzok atribueixen als pigmeus un estatus simbòlic comparable al que donen a l'Evu. Recordem que els pigmeus són els habitants per excel·lència de la selva, que viuen en bandes, que romanen instal·lats en campaments més o menys estables i més o menys llunyans de les clarianes habitades pels bantus, i que viuen de la caça i la recol·lecció. Si per a nosaltres, occidentals, tots ells, bantu i pigmeus, habiten en aquesta immensa selva camerunesa, per a ells, els bantus són els habitants de les clarianes que viuen en poblats estables, mentre que els pigmeus són els habitants de la selva per excel·lència. És en funció d'aquesta oposició que els evuzok consideren els pigmeus uns éssers rudimentaris, primitius, més a prop de la vida animal o salvatge que del món civilitzat. D'una certa manera, podríem dir que són relegats per ells al món de la natura. En el mite G sobre les primeres llavors, hem vist que els pigmeus comparteixen la mateixa sort que el Goril·la i el Ximpanzé a causa de la seva incapacitat o del seu desinterès envers aquell bé cultural que és l'agricultura. De la mateixa manera, en el mite A, el Goril·la i el Ximpanzé perden el control d'aquell altre bé cultural que és el foc. Això no obstant, el Goril·la, el Ximpanzé i el Pigmeu comparteixen el fet d'ésser reconeguts pels mites com a «fills de Zamba», tret que no s'atribueix a l'Evu. Aquestes precisions són indispensables per comprendre bé el sentit de la transformació de la qual estem parlant, fundada en una substitució de caràcter analògic. Un altre tret que permet establir aquesta analogia és el caràcter ambivalent que sembla atribuir-se tant a l'Evu com als pigmeus. Aquests darrers, en efecte, si bé són menyspreats per la seva forma de vida rudimentària, també cal dir que gaudeixen d'un gran prestigi i en gaudeixen precisament pel que són: *bod ya afan*, «homes de la selva», és a dir, bons caçadors i excel·lents coneixedors dels secrets del medi on habiten. Aquesta admiració, però, va acompanyada d'un sentiment de por o de respecte a causa dels poders, diguem-ne encara màgics, que se'ls atribueix. La bruixeria pigmea és tinguda com a molt perillosa i la seva contrabruixeria com a molt poderosa. Així, doncs, es temen els seus bruixots, però al mateix temps s'admiren els seus endevins i els seus grans medecinaires. Els evuzok no deixen de

consultar-los en situacions difícils ni tampoc de fer-se iniciar per ells per obtenir certs poders màgics.

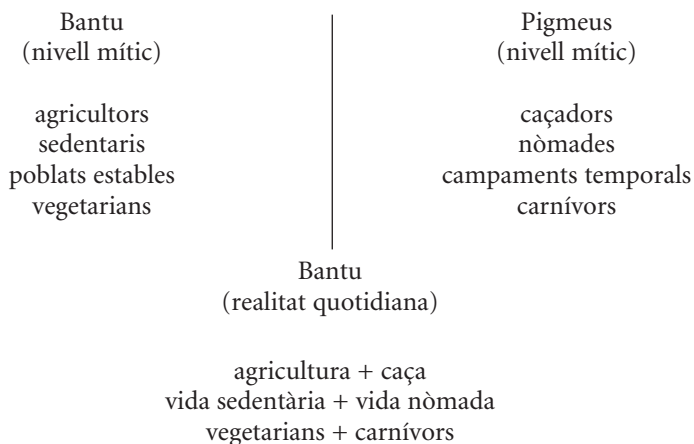
La substitució pigmeu/*evu* és possible, doncs, gràcies a l'homologia establerta pels *evuzok* entre alguns trets de la manera de ser i d'actuar dels pigmeus i algunes característiques mítiques atribuïdes a l'*evu*:

<i>Pigmeus</i>	<i>Evu</i>
Homes de la selva	Ésser de la selva
Caçadors	Consumidor de carn de caça
No-agricultors	No-consumidor dels fruits de la terra
Vivint en grups reduïts, isolats	Vivint tot sol
Hàbitat molt rudimentari	Hàbitat natural
Reputació de bruixots	Principi de la bruixeria
Reputació de contrabruixots	Principi de la contrabruixeria
Consumidors de carn de caça	Consumidor de carn humana

Semblaria que els pigmeus han jugat un paper molt important en el procés d'adaptació dels pobles bantu que, venint de la sabana, s'instal·laren a la selva. En tot cas, és interessant constatar que, en molts mites d'origen que parlen d'aquest fet, els pigmeus apareixen com els guies que conduïren i iniciaren aquests pobles nouvinguts en el coneixement de la flora, de les tècniques de caça, de la medicina i altres habilitats. Els pigmeus desconeixien la metal·lúrgia. Els intercanvis entre productes de la selva i instruments de ferro serien al cor de les relacions entre aquests pobles.

El mite G ofereix la possibilitat d'una altra interpretació. D'una manera implícita, oposa dues formes d'economia o modes de subsistència. Un cop passada la prova a la qual Zamba sotmet les primeres criatures, només l'Home conrearà la terra, mentre que el Pigmeu cercarà el seu aliment practicant la caça i la recol·lecció. Aquesta oposició n'implica d'altres que no apareixen explícitament en el text. Pel que fa a la residència, l'agricultor és un ésser sedentari, mentre que el caçador recol·lector practica la vida nòmada. Pel que fa a l'hàbitat, sabem que l'oposició establerta per la llengua ewondo entre *dzal* (poblat) i *nda* (casa), per una banda, que són les formes d'hàbitat estable dels bantus, i *ebem* (cabana) i *abanda* (campament), per l'altra, que són les formes d'hàbitat elementals i més o menys provisionals dels pigmeus, correspon d'alguna manera o es dedueix d'aquella altra assenyalada més amunt entre agricultors i caçadors recol·lectors. Pel que fa al mode de subsistència, podríem dir també que els betí solen oposar els fruits de la terra (*bidi*) o, d'una manera més general, els aliments del poblat (*bidi bi dzal*) a la carn de caça (*tsid*) i als aliments de la selva (*bidi bi afan*). Ara bé, si el mite G ens dona els dos termes polars d'un sistema, no ens diu res, en canvi,

d'allò que compon la realitat quotidiana que pren la forma d'un terme intermedi en el si d'aquest sistema d'oposicions. Els evuzok, en efecte, no són ni exclusivament agricultors, ni únicament sedentaris, ni, encara menys, simples vegetarians. Les seves activitats agrícoles són compartides amb la caça i, en conseqüència, alternen la vida del poblat amb estades més o menys llargues a la selva per instal·lar-hi paranys i practicar la caça en solitari. Cal dir, per altra banda, que els evuzok només són vegetarians per necessitat. Un àpat a base de verdures o altres fruits del camp, sense carn o peix, no gaudeix de cap prestigi culinari. El terme *ozani* tradueix aquesta carència. És un mot que es diu sol, com una exclamació, per expressar el desig de menjar gras o la mancança de carn en un àpat. Però la pràctica de la caça no és l'únic mitjà per poder satisfer aquest desig. Els bantus intercanvien amb els pigmeus els fruits de la terra (*bidi*) per la carn de caça (*tsid*), organitzant de vegades mercats a la selva, a mig camí entre els poblats dels primers i els campaments dels segons. La realitat concreta de cada dia apareix, doncs, com el terreny on es retroben els dos termes de l'oposició suggerida per la lectura dels mites:



Des d'un punt de vista metodològic, aquesta constatació és important, ja que ens ensenya que no sempre els mites són el reflex de la realitat i que per entendre el sentit d'un mite cal referir-se constantment al seu context etnogràfic. El mite sobre l'origen de l'Evu suggereix l'existència d'aquest tercer terme intermedi quan ens parla de la introducció, podríem dir, del món de la selva en el món dels humans o, més exactament, de la interpenetració d'un element associat al món de la natura amb un altre associat al de la cultura. El mite D ens diu que Evu començà a existir entre els homes a causa de la gormanderia de la dona. En el cor d'aquest mite hi ha, en efecte, un problema relacionat amb el menjar o, per pre-

cisar-ho més bé, amb l'intercanvi de menjars. Quan la dona es troba amb Evu a la selva, aquest li dona carn de caça. La dona se l'enduu al poblat. Cada vegada que torna a tenir ganes de menjar carn, se'n va a veure «aquell ser que mata els animals» (mite F). La dona reïx a introduir aquest ser en el poblat. Així, ella i els seus podran satisfer per sempre més la seva gormanderia. El preu serà la mort. Car, seguint la lògica del pensament d'aquests pobles, no hi ha do sense contradó. Així, doncs, ni les verdures ni els animals domèstics no eren contradons suficients que correspongessin al principi segons el qual sempre s'ha de tornar una mica més del que s'ha rebut.⁴⁷ L'únic aliment susceptible de ser rebut dins el marc d'un bescanvi just seria, doncs, la carn humana. Amb Evu, la mort fa la seva aparició entre els homes. La mort, cal que sigui integrada en la vida del poblat, perquè la caça, és a dir, un escreix de vida, sigui possible. O, dit d'una altra manera, la brui-xeria —la transgressió més radical— i la mort són indispensables per poder controlar les forces de la selva i superar així l'ordre instaurat per Zamba i els avant-passats.

2.1.5. *Béns masculins i béns femenins*

Com acabem de veure, l'intercanvi és al cor d'aquesta aliança mítica entre la dona i l'Evu. En el mite H, recollit entre els evuzok, hi descobrirem una idea semblant. L'intercanvi apareix igualment com l'element essencial en els ritus destinats a fer eficaç l'*evu* d'una persona. Tot comparant aquests mites i aquests ritus comprendrem millor el sentit dels béns bescanviats.

Mite H:⁴⁸

La fam va abatre's sobre tot el país. Una dona va anar a trobar els pigmeus per demanar-los quelcom per menjar. Els pigmeus li donaren mel, però a canvi li demanaren el seu fill. La dona acceptà. De retorn al poblat, agafà un termiter i l'embolicà amb un pany de roba. En arribar a casa, la posa sobre el llit com per fer veure que el nen estava dormint. El marit arriba a casa. Pregunta on és el nen. La dona li diu que dorm. Després de sopar, se'n va a desvetllarlo. Estira el pany de roba i descobreix un termiter en lloc del seu fill. El marit pregunta a la seva dona què és allò. Després de moltes falses raons, ella acaba per confessar la veritat. Furiós, el marit envia la seva dona al campament dels pigmeus per recuperar el nen. El cap dels pigmeus s'hi oposa tot cantant:

Torna'm la mel
i et tornaré l'infant.

47. És el principi que inspirava el *potlacth* dels betí, els bulu i els fang, anomenat *bilabi*.

48. Vegeu MAE-BED: Fons LMG, 2.1.6, 05.

El marit organitza una expedició per fer la guerra als pigmeus. Mentrestant, aquests recullen les seves pertinences i se'n van. Travessen el Yom o riu dels Morts. Davant d'aquell fracàs, el marit agafa un matxet i parteix la seva dona en dos. Després, llença les despulles al riu dient: «Mors a causa del meu fill per haver-lo bescanviat per un rusc de mel.»

En un altre lloc estudiarem el ritu *akyaè*,⁴⁹ de moment, és suficient dir que els *evuzok* designen amb aquest terme el pacte segellat entre una nena petita i el seu *evu* dins el marc d'un ritu antisocial. Segons els termes d'aquest pacte, la nena esdevindrà una dona fecunda i/o molt rica, però, a canvi, haurà de «nodrir» el seu *evu* o «donar-li» una vida humana: la del seu primer fill, la del seu marit o la seva pròpia. El compliment d'aquest pacte tindrà lloc irremeiablement en el temps fixat. Si comparem aquest ritu amb els mites A, F i H, hi descobrirem la mateixa estructura pel que fa als intercanvis:

	<i>Mites A-F</i>	<i>Mite H</i>	<i>Ritu akyaè</i>
Actors de l'intercanvi	dona / <i>evu</i>	dona / pigmeus	dona / <i>evu</i>
Béns intercanviats	carn de caça / vides humanes	mel / nen	fecunditat... / vides humanes

L'intercanvi de mel amb un infant en el mite H és estructuralment equivalent a l'intercanvi del do de la fecunditat i/o el do per obtenir riqueses contra una vida humana que trobem en el ritu *akyaè*. Com la carn de caça, la mel és associada a la selva i als pigmeus, que en són els únics col·lectors. Per altra banda, la mel és considerada una substància greixosa (*elolòd*) i el greix és associat a la virilitat i al patrilinealisme. Aquesta dimensió masculina és present en els quatre béns bescanviats: la carn de caça, la mel, la fecunditat i les riqueses. La caça, en efecte, és una activitat masculina. La mel és un aliment reservat als homes i el seu consum és tingut com un remei per reforçar la virilitat. La maternitat és certament un element femení, però el sistema de filiació patrilíneal transforma els infants en béns masculins. La riquesa és controlada pels homes. En tots els casos, doncs, es tracta d'uns béns masculins que la dona rep a canvi d'unes vides humanes. En referir-se a l'acte de bruixeria pel qual l'*evu* destrueix les vides humanes, els *evuzok* diuen que l'*evu* menja la carn i beu la sang de les seves víctimes. Ara bé, la carn i la sang, com ja he dit en un altre lloc,⁵⁰ són elements femenins, font de vida i de força vital. Així, doncs, ens sembla possible poder reduir aquests intercanvis a dues categories de béns: masculins i femenins. En un altre lloc he dit que la dona es troba a mig camí entre la selva i el poblat. És una dona qui introdueix *Evu* al

49. Vegeu *infra*, apartat 2.3.5.

50. Vegeu el capítol 1.

poblat, aporta carn de caça i fa possible accedir als misteris de la selva; en una paraula, és ella la qui fa possible que els homes puguin anar una mica més enllà dels límits establerts per Zamba, l'Avantpassat mític ordenador de les coses. Així, doncs, els evuzok atribueixen a la dona el privilegi de ser a l'origen de les coses, de la vida biològica i social en particular, tot recordant-li, però, que no ha d'impulsar massa enllà aquest privilegi. Com suggereix la ideologia subjacent en aquests intercanvis, qualsevol temptativa per part de la dona de fer seus aquells béns masculins està condemnada a la mort. La vida quotidiana ensenya, en efecte, que són els homes els qui, en definitiva, s'apropien d'allò que idealment o ideològicament és atribuït a la dona. És ella, en efecte, la qui introdueix Evu al poblat, però l'*evu*, com a element constitutiu de la persona, es transmetrà després per línia masculina; és ella la qui permet que la caça sigui més reeixida, però seran els homes els qui la practican; és ella encara la qui aporta la mel al poblat, però aquest aliment serà principalment reservat als homes; és ella, finalment, la qui posa els fills al món, però tots ells, nois i noies, formaran part del clan del marit. Aquesta apropiació es realitza simbòlicament en el ritu d'iniciació masculina anomenat *so*. Un dels seus temes principals consisteix precisament a proclamar que els homes també pareixen. En les societats patrilineals, el problema de la paternitat és fonamental. Cal que el pare pugui dir que els fills pertanyen al seu propi grup —i no al grup estranger al qual pertany la seva dona. En una societat d'aquest tipus no és gens estrany que es faci tot el que calgui per afirmar, una vegada més, els drets de l'home sobre la dona.

2.1.6. *El mangu dels zande i l'evu*

Integrar l'*evu* en una categoria precisa del pensament és tan problemàtic per als evuzok com per als antropòlegs. No és fàcil poder contestar la pregunta què és l'*evu*. Autors com Balandier (1963, p. 146), Alexandre i Binet (1958, p. 116), Lavignotte (1936) i Bureau (1972, p. 85), que, entre altres, han examinat aquesta noció en alguns pobles veïns, l'han tractat de «geni», «animal», «entitat gairebé divina», «excrecència visceral». Tractant d'altres societats africanes, la noció de *witchcraft-substance* ha estat adoptada per molts antropòlegs per identificar entitats del mateix tipus. Evans-Pritchard, l'antropòleg que va forjar aquest concepte, defineix el *mangu* dels zande de l'Àfrica central d'aquesta manera: «Substància material que es troba en el cos de certes persones. Es pot descobrir fent l'autòpsia als morts; passa per ser diagnosticable en els vius gràcies als oracles.»⁵¹

51. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, París, Gallimard, 1972, p. 35.

Els mateixos zande no semblen estar gaire d'acord sobre la natura d'aquesta substància. Segons els testimonis aportats per Evans-Pritchard, per a alguns d'ells el *mangu* seria una inflorescència o una bossa oval negrosa en la qual es trobarien de vegades objectes molt petits. Si per a alguns és de color negrós, per a d'altres és més aviat de color vermellós. Segons Larken (citada per Evans-Pritchard), el bruixot té en el seu ventre una bola rodona i pilosa, amb dents o sense, però d'un aspecte horripilant. El mateix autor cita igualment les informacions recollides per Brock segons les quals el *mangu* s'assemblaria a una boca grossa amb dents molt afilades. Evans-Pritchard s'interessa en la identificació i localització d'aquesta substància, i pensa que podria tractar-se de l'intestí prim en certs moments de la digestió. La semblança d'aquestes informacions amb aquelles que hem pogut recollir nosaltres mateixos sobre l'*evu* és, com veurem tot seguit, molt gran. El problema que plantejo consisteix a saber si els evuzok (o els zande) pensen l'*evu* (o el *mangu*) com si es tractés realment d'una substància material, o bé si els termes que empren per parlar d'aquesta entitat (bossa, boca, bola, excrescència visceral, inflorescència, dents...) no són sinó uns simples significants emprats per aquests pobles per significar realitats d'un ordre molt diferent. En aquest cas, totes les referències de tipus orgànic emprades per parlar de l'*evu* o del *mangu* serien simples imatges o figures de retòrica: metàfores i metonímies, de les quals ens caldria desxifrar el sentit. Malauradament, el professor Evans-Pritchard no va examinar el caràcter simbòlic del *mangu* dels zande i es va perdre una mica volent fer correspondre les informacions donades pels zande amb algun òrgan o element de l'organisme humà. Pel que fa a l'*evu*, ho faré en les planes que segueixen.

2.1.7. Un naixement a l'inrevés

Els autors d'aquests mites i els seus narradors es troben confrontats amb el mateix tipus de dificultats quan volen identificar aquesta entitat. En les primeres seqüències d'aquests mites, *evu* apareix com un «ésser» o una «cosa» a la qual se li atribueixen per analogia certes accions humanes: caçar, menjar, beure, parlar...

Aquest «ésser» és designat pels substantius *mod* (mites D i E) i *dzomo* (mite F). El primer significa «home» i, en aquests relats, és emprat en un sentit molt general i indeterminat com el que podríem donar nosaltres al mot «individu» quan es designa una persona el nom i condició de la qual es desconeix. Podríem dir el mateix del segon, *dzomo*, allargament emfatitzador de *dzom* (cosa), que es fa servir per designar un subjecte del qual s'ignora el nom o se'n fa difícil la identificació.

En un altre moment, i mitjançant una forma negativa, aquests mites es proposen dir allò que *evu* no és, en lloc de dir el que és realment, la qual cosa és ja

una manera de definir-lo. En efecte, cada vegada que la dona li proposa una manera de portar-lo al poblat, Evu respon negativament:

— «No sé caminar...» (mite D), car, en efecte, Evu no pertany a la categoria dels éssers pedestres.

— «No puc anar ficat dins d'una panera petita...» (mite E), car, en efecte, Evu no és com els peixos que les dones escorren dins de les paneres de coll estret anomenades *nkun*.

— «No vull ser portat al poblat dins d'una gran panera...» (mite E), car, en efecte, la panera cilíndrica anomenada *nkoe* és emprada per les dones per transportar-hi llenya, queviures i les eines de treball.

— «No vull ser transportat a l'esquena, allí on les dones es graten...» (mites A i D), car, en efecte, Evu no és com un nadó que pugui portar-se en bandolera.

A través d'aquestes seqüències, Evu apareix, doncs, com un ésser diferent, difícil de catalogar, que no vol equiparar-se a cap classe dels éssers coneguts.

Però continuem analitzant aquests relats. Evu suggereix a la dona de quina manera pot ser dut al poblat: «Asseu-te», li diu, «i obre les cames.» La dona s'asseu i Evu s'introdueix en ella a través del seu sexe. Dues seqüències mereixen ser examinades. La primera (mite A) diu així: «La dona s'asseu i Evu la penetrà. Evu encaixà el seu cos amb el cos de la dona, el seu cap ocupà el lloc del cap de la dona, els seus braços penetraren els braços de la dona i així fins que l'encaix fou total.» La segona (mite F), de la qual disposem del text ewondo, evoca la mateixa idea:

Ndò Evu nye naa: ma tòbò ai wa a abum etere: «bi ai wa bi nē dzam deda».

«Llavors Evu digué a la dona: “sóc amb tu en el teu ventre, tu i jo som una mateixa cosa”.»

Les seqüències d'aquests mites concorden perfectament amb els testimonis d'alguns evuzok que expliquen així la presència d'*evu* en la persona:

Evu e nē mod a nyol, a mod esē...

«L'*evu* és en tot el cos de l'home...»

Evu ya bò minkañ a nyol mod...

«L'*evu* posa arrels en el cos de l'home...»

Evu ya tòbò a abum, ya bye minkañ mintsaman a nyol esē...

«L'*evu* té la seva seu en el ventre i forma unes arrels que s'estenen per tot el cos...»

Així, doncs, en la primera temptativa d'explicació donada pels evuzok, l'*evu* apareix com una entitat interior que envaeix tota la persona i coexisteix amb ella

formant «una mateixa cosa». En aquest sentit, la imatge vegetal de les arrels que s'estenen per tot el cos és ben significativa. És per això que no dubto a considerar l'*evu* com un element constitutiu de certes persones.

Aquest element, però, no té res a veure amb les nostres nocions d'ànima o d'esperit. Per als *evuzok*, la persona està formada d'un element envoltant i corruptible que és el cos (*nyol*), considerat el suport de l'ombra (*nsisim*) i l'*evu*. De totes maneres, cal dir que aquest darrer component és reservat només a una sola categoria de persones, els «homes perfectes», per oposició als «homes de no-res», que no el posseeixen. L'*evu* no pot ser reduït tampoc a la nostra categoria d'esperit. I això malgrat que les esglésies cristianes hagin proclamat que l'*evu* és un «mal esperit» (*evu e nē mbe nsisim*) i l'hagin satanitzat considerant-lo el mateix «esperit de Satanàs» (*nsisim Satan*). Alguns testimonis menys impregnats per les idees cristianes ens han afirmat amb tota claredat que l'*evu* no és ni un «esperit» ni res que pugui assemblar-se ni tan sols a una imatge d'home:

Evu e nē anē zēzē dzom, tò nsisim, tò evēgēlē mod esi kig.

L'*evu* / ell / és / com / res, / simple / cosa, / ni / esperit, / ni / imatge / home / és / no.

Segons els mites i la creença popular, l'home ha estat fet per Zamba, mentre que la presència de l'*evu* en l'ésser humà és obra d'una dona. D'una certa manera, podríem dir que es tracta d'una «creació» humana no volguda per Zamba. Una creació, doncs, que capgira l'ordre primordial de les coses. Les seqüències del mite narrant de quina manera *Evu* s'introduí en el cos d'una dona són molt significatives. En efecte, aquell ser de la selva s'introdueix en el ventre de la dona a través del seu sexe. La seva aparició en el món dels homes es realitza, doncs, gràcies a una mena de naixement a l'inrevés. Aquest part *cap endins*, per oposició a l'expulsió normal d'un infant, ens suggereix que aquest altre component de la persona pertany a un ordre diferent. El mite C aclareix aquest punt. Zamba crea l'home a la seva imatge i no a la imatge de Mingon, la seva germana. En desacord amb aquesta actitud discriminatòria, Mingon se'n va a trobar *Evu* a la selva per demanar-li que vingui a convèncer el seu germà perquè faci l'home prenent en compte la contribució de la dona. D'una certa manera, reclama el dret a la procreació, encara que sigui mitjançant l'incest. Com en totes les altres variants, *Evu* penetra en el ventre de la dona. Arriben al poblat. *Evu* (per boca de Mingon) intenta convèncer Zamba. Li demana que faci, doncs, l'home tenint en compte la imatge de la dona. Zamba no li'n fa cas. Llavors, la dona agafa un tou d'argila i, impulsada pel seu *Evu*, afaïçona un home. Un cop acabat, demana a Zamba que li infongui la vida. Zamba refusa, agafa aquell *simulacre* d'home i el llença a la selva, on es transforma en un arbre donador de riqueses. Aquest mite

oposa clarament dues creacions. La primera, exclusivament masculina, exclou la participació de la dona (i d'Evu): l'home és fet a la imatge de Zamba. La segona, al contrari, és obra de la dona (i d'Evu). Zamba refusa de participar-hi. Aquesta segona creació és associada, doncs, a la dona, a la selva i a la riquesa. Potser també podríem dir que la primera s'inspira en la creació bíblica (creació de l'home a imatge de Déu), mentre que la segona —la proposada per Mingon— apareixeria com una versió més africana centrada en el tema de la procreació: l'home hauria de ser fet a imatge dels seus progenitors.

Si deixem el llenguatge que ens transmeten els mites i prenem en consideració el llenguatge quotidià o menys formal dels evuzok, constatem que fins i tot després d'haver perdut la memòria d'aquells relats, aquest llenguatge s'ajusta en els seus trets principals al mite de la doble creació. En efecte, la persona sense *evu* és considerada com un reflex de l'obra de Zamba. Es diu que és «l'home de Zamba» o «la porció de Zamba» (*mod Zamba; ngab Zamba...*) i que només en ell té posada la seva confiança («*a fidi vë Zamba*»). Malgrat això, l'home sense *evu* és una persona no gaire ben considerada socialment. Al contrari, l'home en possessió de l'*evu*, social o antisocial, apareix com el reflex d'aquella altra creació mítica, la de la dona i Evu, fruit d'una transgressió, associada al món de la selva i a tots els seus secrets, al mal i a la mort, però també a la riquesa i al triomf social. Malgrat la seva ambivalència, l'home reflex d'aquesta creació és tingut com un *mfañ mod*, un «home complet» o «perfecte», fins i tot quan el seu *evu* és antisocial. Per als evuzok, en efecte, el model del triomf no és ni del cantó de Zamba ni de l'ordre instaurat per ell, sinó del cantó de la superació d'aquest ordre.

La taula 2 ens mostra d'una manera esquemàtica que, en la situació inicial d'aquests relats, hi ha una *disjunció* total entre dos mons completament oposats. En el poblat, la mort encara no ha fet la seva aparició. Malgrat aquest benestar aparent, els homes no gaudeixen d'una veritable *edat d'or*, com trobem en altres mites. Hi ha quelcom que manca: l'abundància o, dit d'una altra manera, la possibilitat de conèixer i dominar les forces del món de la selva, de les quals només Evu coneix el secret i que el mite expressa amb la imatge de la carn de caça que aquest ésser posseeix abundantment.

En la fase intermèdia del relat, aquesta situació de mancança desapareix, però d'una manera transitòria. Les anades es repeteixen cada vegada que la dona vol tenir carn. Perquè la situació d'abundància esdevingui definitiva, cal que la *disjunció* inicial es transformi en una *conjunció* o, si es vol, en una *aliança* entre aquells dos mons. Penetrant en el cos de la dona, Evu penetra en el món dels homes. La seva presència aportarà una altra manera de ser i d'actuar que permetrà als homes de superar els límits de l'ordre establert per l'Avantpassat mític, és a dir, de fer possible l'accés al coneixement del cantó invisible (i/o virtual) de

l'univers, d'aquell univers que el mite simbolitza amb la selva. El marit accepta aquesta nova situació i decideix no repudiar la seva dona i esposar-ne una altra, com Zamba, intervenint en l'afer, ho proposa (mite A) per tal de restaurar el seu projecte creador. El preu serà la mort. És així, doncs, com aquesta aliança implica un canvi radical: la inversió entre la situació inicial i la situació final del mite pel que fa al món dels homes:

TAULA 2
L'origen de l'evu en el món dels homes

	<i>Poblat</i>		<i>Selva</i>	
Primera part dels relats	La mort no ha aparegut Espai ordenat Vida social Existència de béns culturals com la cuina, el foc... (+)*	Mancança de carn de caça (-)	Espai no ordenat Vida asocial Manca de béns culturals (-)	Abundància de carn de caça (+)
Fase intermèdia dels relats	La mort no ha aparegut Espai ordenat Vida social Existència de béns culturals com la cuina, el foc... (+)	La dona aporta al poblat la carn de caça que li proporciona Evu (+)	Espai no ordenat Vida asocial Manca de béns culturals (-)	Abundància de carn de caça (+)
Final dels relats	La mort fa la seva aparició en el món dels homes (-)	Els homes adquireixen el secret per obtenir carn de caça en abundància (+)	Espai no ordenat Vida asocial Manca de béns culturals (-)	Abundància de carn de caça (+)
	disjunció (+) (-)	/	(-) (+) situació inicial	
	mediació (+) (+)	↔	(-) (+) situació intermèdia	
	conjunció (-) (+)	/	(-) (+) situació final	

2.1.8. *El bestiari de l'evu*

El tema de les representacions animals de l'*evu* mereix una atenció particular. La seva tria no és fruit de l'atzar. Cada animal té el seu propi valor simbòlic. La seva interpretació pot ajudar-nos a comprendre més bé la naturalesa d'aquest ésser tan especial.

2.1.8.1. *La granota i el gripau*

En el bestiari del pensament imaginari d'aquest poble, els amfibis de la subclasse dels anurs ocupen un lloc especial, en particular el gripau comú anomenat en ewondo *běba* i el gripau gegantí conegut pel nom de *mvon*. Recordem que, en la variant B, Evu penetra en el ventre de la dona sota l'aparença d'una granota. En la variant E, el narrador introdueix en el seu relat una proposició comparativa: «La dona avançà i descobrí una cosa que s'alçava com la granota que nosaltres anomenem *mvon*.» De fet, no es tracta d'una granota (*nkòngò*), sinó d'un gripau. Aquest batraci té molt mala fama entre aquests pobles de la selva. La seva morfologia li dóna un aire fastigós. Els proverbis, les dites i altres formes d'expressió no són gens tendres envers ells:

Běba a ně biwos a mvus.

«El gripau té una esquena rugosa.»

Běba a vama ai mod abum.

«El gripau té un ventre molt gros.»

Běba tęgë wog mēvël osòn.

«Al gripau no li fa vergonya ensenyar el seu llom.»

O semene nsò nkòngò, běba a vama ai engoe.

«Quedes astorat en veure la pell de la granota i el gripau et mostra la seva» (una desgràcia no va mai sola).

La presència d'aquests batracis com a recurs retòric per anunciar la imminent arribada d'una desgràcia apareix d'una manera constant en un cicle de cançons en el qual una nena òrfena de mare és enviada per la seva madrastra a atrapar granotes al riu. El relat es descabdella sempre de la mateixa manera: la nena òrfena, tot empaïtant una granota, arriba vora la riba del Yom o riu dels Morts. D'un salt, la granota travessa el riu. La nena es llança a l'aigua per atrapar-la i les aigües del riu l'engoleixen. D'aquesta manera penetra en el món dels difunts, on es retroba amb la seva mare. Aquest tema és tan conegut que l'anunci d'una òrfena que se'n va a atrapar granotes suggereix immediatament a l'audi-

tori el desenllaç final d'aquesta història. En aquest cicle de contes, aquests batracis solen aparèixer associats al Yom, que és un riu cosmogònic, concebut com un gran espai aquàtic que separa el món dels vius del món dels morts. Les granotes i els gripaus pertanyen simbòlicament a dos mons diferents. La seva doble natura, el fet de poder viure en un medi aquàtic i terrestre, els permet de ser pensats d'aquesta manera. Per altra banda, cal recordar que el seu desenvolupament es fa per metamorfosi: a l'estadi larval, s'assemblen als peixos, mentre que en la fase final de la seva transformació s'assemblen als rèptils. Aquesta ambivalència els dona, com assenyala el doctor Koch, un rol de primer pla en el pensament simbòlic dels pobles de la selva camerunesa. «Il s'agit d'une espèce», escriu parlant dels gripaus, «qui aime à errer après la pluie et qui affectionne les voisinages des marigots pendant la saison sèche. Les animaux domestiques qui frottent imprudemment leur museau sur sa peau ne tardent pas à mourir. La sorcellerie l'utilise sous forme de cendres, obtenues en le faisant calciner dans une vieille marmite d'argile. Ces résidus sont mêlés aux aliments hachés. La victime qui a absorbé ce poison meurt en deux ou trois jours, et l'on reconnaît que le crapaud est la cause de la mort au fait que sa langue devient noire et énorme, tandis que le cou et le thorax sont gonflés.»⁵² Per la seva lletgesa, pel seu verí mortal, per la seva natura amfíbia, per la seva morfologia, el gripau esdevé un símbol de tot allò que és asocial i antisocial i, en conseqüència, susceptible de ser utilitzat com una imatge de l'*evu*.

En el conte *La maledicció del gripau*, Léon-Marie Ayissi escriu en una nota que el gripau «représente aujourd'hui toute race méprisée aussi bien que les individus méprisés par la société». Quan la mort encara no existia, ens recorda un conte, el gripau fill va matar la seva mare que, gràcies al seu verí, havia esdevingut penyora d'immortalitat per a tots els animals de la selva. El dia de l'enterrament, quan els altres animals l'interrogaren per saber com s'havia produït la mort de la seva mare, el gripau fill refusà de contestar. Mentre els animals li retreien la seva actitud, una colònia de formigues soldat va envair aquella clariana, provocaren la fugida dels reunits i devoraren el cadàver de la mare gripau. L'endemà, el gripau fill pronuncià aquesta maledicció davant l'assemblea de tots els animals: «Si aquella que fou respectada per tothom no ha pogut ser enterrada, us juro que mai un animal rebrà els honors de la sepultura.» Els animals, en efecte, no gaudeixen d'aquest privilegi. Els animals domèstics no són enterrats. Es llencen lluny, a la selva. Els homes gaudeixen, és cert, d'aquest privilegi, però, ben mirat, podríem dir que no és una cosa fàcil. A partir d'aquells temps mítics en què Evu va fer la seva aparició en el món dels homes i en conseqüència la bruixeria esdevingué possible, qualsevol mort d'home crea una sospita i, per aquesta raó, qualsevol enterrament és font de tensions; i totes les tombes, podríem afegir, perillen de ser

52. H. KOCH, *Magie et chasse...*, p. 93.

profanades pels bruixots. Però el missatge d'aquest conte és un altre. El verí que havia estat penyora de salvació esdevé, per l'acte criminal del gripau fill, signe de maledicció. L'oposició entre un verí positiu i un verí negatiu ret compte del caràcter ambivalent d'aquesta substància. El verí és com l'*evu*. L'un i l'altre pertanyen originàriament al món de la natura i, en conseqüència, la seva eficàcia apareix indiferenciada: ambdós són, en potència, penyora de salvació i signe de maledicció. La seva intrusió en el món de la cultura, o més ben dit, la seva interpenetració amb el món de la cultura els fa capaços d'actuar en un sentit (positiu) o en un altre (negatiu). El verí, penyora d'immortalitat en mans de la mare gripau, esdevé, per l'acció criminal del seu fill, signe de mort i de maledicció. El narrador acaba parlant del gripau amb aquestes paraules:

Aquest podrit de pell ronyosa que viu en els bassals i es nodreix d'insectes morts o de larves tendres gronxant-se encara en el bressol de la vida; aquest podrit que, en un altre temps, segons diuen, tenia en les seves mans el destí de tots els animals; aquest podrit és el gripau: bèstia esquifida amb pell berrugosa, pell ronyosa sota la qual s'escampa, és cert, el verí del gripau; aquest verí que en un altre temps va ser font de salut ha esdevingut avui signe de maledicció. La pell del gripau havia estat, paraula d'honor, la penyora d'immortalitat dels altres animals.⁵³

2.1.8.2. El cranc

En una altra versió del mite sobre els orígens de l'*evu*, Evu és comparat a un cranc.

Mininga a nga kë a osoe a alog. Ndò a kë kòb dzom e toa aně kada. Ndò a dzo nye naa: «E dzom dzi wò sò vë? Wa kë vë?».

«Una dona se'n va anar a posar dics al riu per pescar. Pel camí, es trobà amb una cosa com un cranc. La dona li preguntà: "D'on vén's? On vas?"»

És així, per altra banda, com els *evuzok* solen comparar l'*evu* en les seves converses, al marge dels relats mítics. En els contes, aquest crustaci és presentat com una bestiola malvada que, per la seva astúcia o per la seva força, abusa del ruc o del feble. De vegades, apareix com el mal amic que, tot proclamant la seva fidelitat, aprofita la primera avinentesa per traïr-lo. Però és a causa de la seva pròpia maldat que el cranc troba la seva perdició. Així, per exemple, després d'haver matat la seva amiga la carpa, la mare d'aquesta última regira una pedra i esclafa

53. Léon-Marie AYISSI, *Contes et berceuses Beti*, Yaoundé, Cle, 1968, p. 13.

el cranc. Igualment, després d'haver sembrat el desordre i la confusió entre els animals de la selva, el cranc perd les pinces. És el que recorda el proverbi:

Mëkòn më kada më nga woe kada emen.

«És a causa de les seves llances (les pinces) que el cranc troba la mort.»

Ho fa per traduir metafòricament aquella idea que nosaltres expressàriem dient «tal faràs, tal trobaràs». De fet, quan en una partida de pesca les dones atrapen un cranc d'aigua dolça, el primer que fan és enfonsar-li les pinces en el cefalotòrax. En els contes, i per espantar la canalla, la dona que es converteix en bruixa és presentada amb una dent grossa com la pinça d'un cranc (*mfende ason*) que clava en el cos de les seves víctimes. Aquestes pinces (*mimfende*), que el proverbi compara a unes llances (*mëkòn*), donen al cranc una connotació negativa i el fan apte per posar-lo simbòlicament en relació amb el món nocturn de la bruixeria. En aquest món imaginari, en què tot apareix invertit, es diu, per altra banda, que els bruixots fan servir la seva closca com si fos un tambor de fusta.

2.1.8.3. Les ratapinyades i els esquirols voladors

L'*otan* és una ratapinyada orelluda que Tsala identifica com formant part de la família dels vespertiliònids. No és estrany que les ratapinyades *otan* (*Nictoris grandis*), *ongem* (*Scotonycteris zenkeri*)..., que tenen una morfologia i uns comportaments tan especials, siguin associades al món de l'*evu*:

Evu ben e në anë otan: mëkol mënyi, nlo fë anë më në naa; ya viegë fò zòn anë ebobod...

«L'*evu* és com una ratapinyada: té quatre potes i un cap com el meu; la seva pell és d'un color groguenc vermellós com el bolet *ebobod*...»

L'estructura anatòmica d'aquests mamífers dotats d'ales membranoses no pot deixar indiferent la imaginació d'aquests habitants de la selva. La ratapinyada és l'expressió mateixa de l'ambigüitat. És semblant a l'ocell, a la rata, al gos i fins i tot a l'home. Un altre mamífer de la família dels anomalúrids, l'esquirol volador anomenat *ngui* pels *evuzok*, ofereix la mateixa ambigüitat. Una faula fang⁵⁴ ho recorda, plantejant alhora un problema d'ordre classificador:

54. Aurelio BASILIO, *La vida animal en la Guinea española*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1962, p. 146.

Una vegada, al bell mig de la selva, prop d'unes falgueres, va aparèixer el cadàver d'un esquiol volador. Els primers animals que passaren per aquell indret, en descobrir-lo, es digueren: «Caldrà avisar els seus germans perquè es facin càrrec d'aquestes despulles.» Enviaren un missatge a l'esquiol dient-li: «Hem trobat mort un germà teu. Vine de pressa per enterrar-lo.» L'esquiol arriba. Examina atentament aquell cos que jau a terra. «Aquest individu», diu, «no és germà meu. Per la cara s'assembla a mi, però per les seves ales jo diria que pertany a la família de les ratapinyades o dels ocells.» Llavors aquells animals enviaren un missatge a la ratapinyada. En una volada, la ratapinyada arribà. Amb una mirada en tingué prou. «Conec aquest individu» digué, «se m'assembla pel cap i les ales, però no som germans. Les ratapinyades no tenim aquesta cua tan estranya.» I sense dir res més, se'n va anar. Cridaren el pangolí. Examinà aquelles despulles. «Ho sento», digué, «però aquest mort no em pertany. Podria ser de la meua família. Ens assemblem per les escames de la cua, però no pel que fa a les ales. És que heu vist mai volar un pangolí?».

El cos de l'esquiol volador començava ja a descompondre's quan aquells animals decidiren enviar un missatge urgent a tots els ocells perquè vinguessin a enterrar aquell germà seu. Els ocells examinaren el cos del difunt. «Per què ens heu fet venir?», digueren, «no veieu que aquest animal no és de ploma com nosaltres ni nosaltres tenim dents a la boca com ell?». Finalment, convocaren tots els animals de pèl de la selva. Cap d'ells veié en aquelles despulles un parent. L'antílop *okpen*, en nom de tots els animals, prengué la paraula i digué: «És cert que tot el seu cos s'assembla al nostre, però no veiem a qui poden pertànyer les ales i la cua.» Dites aquestes paraules, tots els animals allí presents abandonaren el lloc, ja que ningú suportava més la pudor d'aquell cos putrefacte. L'esquiol volador va romandre allí sense ningú per plorar la seva mort.

D'una versió semblant, els betí n'han tret una conclusió en forma de proverbi que recorden quan volen referir-se a un home astut que sap adaptar-se a qualsevol circumstància segons les seves conveniències, o a un altre d'un comportament estrany difícil de catalogar:

Bò ngui lama, nyee tsid, nye onon.

«Ser com l'esquiol volant: ara animal (de pèl), adés ocell (animal de ploma).»

Però hi ha encara altres aspectes de la vida de les ratapinyades que permeten als evuzok de relacionar-les amb l'*evu*. I, en primer lloc, l'atracció que manifesten per la foscor. Una faula explica per què aquests mamífers només surten en caure la nit. El dia de l'enterrament de la mare de la ratapinyada *otan*, el sol començà a pondre's a l'horitzó abans que el seu fill hagués acabat de cavar la tomba. Veient que es feia fosc i que no tindria prou temps per acabar l'enterrament, suplicà al sol d'interrompre el seu curs fins que la cerimònia fos acabada. El sol no li va fer cas

i es va pondre com tenia per costum. Furiosa, la ratapinyada va jurar que no el miraria mai més de fit a fit. Des de llavors, acaba explicant la falla, les ratapinyades surten dels seus amagatalls quan comença a fosquejar i, en veure despuntar el dia, s'amaguen a dins de les coves o en altres indrets ben foscos on romanen, silencioses, penjades amb el cap per avall per tal de no veure el sol de cara. En aquesta falla apareixen una sèrie d'oposicions molt significatives: dia/nit, llum/tenebres, cel/terra, alt/baix... Aquesta inversió en la manera de ser i d'actuar que els evuzok observen en les ratapinyades apareix encara d'una altra manera. Aquests mamífers són considerats, en efecte, uns animals sense anus que expulsen les matèries fecals per la boca. Això es deu al fet que algunes famílies, les frugívores, es nodreixen de fruites que xuclen amb delit tot escopint després els residus que els queden a la boca. Aquesta aparent manca d'anús i d'aparell digestiu convida a burlar-se d'aquests animals. Un exemple en són aquestes paraules cantades pel guanyador del joc d'*abia* quan la seva fitxa guanyadora té gravada una ratapinyada:

*Be sò bē nòmbògo ai elañ
ma mē nòmbògo ai anyu
mē nga sò wu sañ sañ sañ!*
«Els altres animals defequen per l'anús;
jo, jo defeco per la boca
i em moro de fàstic!»

Cal assenyalar que el jugador d'*abia* diu aquesta divisa amb un to especial i inflant les galtes com per imitar la ratapinyada amb la boca plena d'excrements. Ens podríem preguntar si aquest animal, que rep les burles de la gent en considerar-lo mancat d'aparell digestiu, podria posar-se en paral·lel amb aquell personatge dels contes bete i dogon anomenat el Sensenatges. Denise Paulme, que ha analitzat molt bé aquests contes, escriu: «Incapable de rien retenir des nourritures absorbées comme de rien évacuer, l'individu privé d'anús doit renoncer au contrôle de ses viscères. On ne saurait concevoir d'incapacité plus humiliante, ravalant celui qui en est affligé à un état sub-humain. Est-ce uniquement le hasard si une telle infirmité vient accabler précisément l'être chargé d'apporter aux hommes le secret des techniques? De même que l'aveugle possède ou reçoit la faculté de voir les choses cachées, de même c'est au malheureux "Sans-Fesses", incomplet, inachevé, méprisé, qu'il appartient d'enseigner aux hommes la maîtrise du feu, puis les usages à observer dans la vie en société.»⁵⁵ És interessant constatar que l'*evu* és representat com un ésser mancat d'aparell digestiu. Les informacions que he pogut recollir el descriuen com un ésser com-

55. Denise PAULME, «Le thème des échangiers successifs dans la littérature africaine», *L'Homme*, vol. IX, núm. 1 (1969), p. 19 i següents.

parable a certs animals que en cap cas han estat escollits a l'atzar. En aquestes temptatives de representar-se l'*evu* tot donant-li una estructura anatòmica, els evuzok fan esment de les seves dents, de la seva boca, de les seves potes, de les seves orelles, del seus ulls... però mai del seu ventre, fora del cas en què en volen assenyalar precisament i d'una manera ben explícita la manca. Aquest fet ens suggereix dues coses. La primera és la natura indiferenciada de l'*evu*. La rata-pinyada que expulsa els seus excrements per la boca tradueix simbòlicament aquesta indiferenciació, ja que el cap i l'aparell digestiu no formen dues parts anatòmicament diferenciades, ans bé una sola cosa. Aquest tema no és desconegut en la literatura oral bantu. Una faula bapunu conta que la gamba vivia obsessionada per un malson que la turmentava totes les nits. Somniava que algú, que sense cap dubte tenia molt mal gust, la cobria d'excrements. Fins i tot una vegada va veure en somnis que tot el que l'envoltava, les parets, el llit, la catifa, els estris de la casa..., regalimava excrements per tots costats. No podent aguantar més aquella situació, la gamba va anar a veure un endevinador. L'home que llegia el present i el passat li digué: «La teva boca, el teu nas i el teu ventre estan units amb el teu cap; és per això que tens aquests somnis i els tindràs sempre mentre no aconseguixis separar el teu ventre, ple de matèries fecals, del teu cap, seu dels somnis.»⁵⁶

L'altra idea que aquesta manca d'aparell digestiu suggereix està relacionada amb l'antropofàgia, tret fonamental de la bruixeria. Aquell ésser «sense ventre» que és l'*evu*, consumidor de carn i sang crua quan en els temps mítics habitava a la selva, esdevé, un cop instal·lat en el món de les clarianes, un consumidor de vides humanes. De la mateixa manera que el cec de la literatura oral bete rep la facultat de veure les coses amagades i el Sensenatges transmet als homes les tècniques culturals, l'*evu* es transforma en un consumidor de carn humana. Tanmateix entre el Sensenatges i el que podríem anomenar el Senseventre hi ha una diferència estructural. El primer apareix com un personatge inacabat, mancat d'un element diferenciador, encarregat d'aportar les tècniques culturals als homes. El segon és un ésser indiferenciat, però la falta de ventre és més un signe de plenitud de tots els contraris que el d'una mancança. Aquesta indiferenciació fa que l'*evu* pugui ser manipulat en tots els sentits, positivament i negativament. Tot això és confirmat per aquella dita que he comentat més amunt i que diu: «L'*evu* no té ni esquena ni ventre.» Aquesta dita no expressa tan sols la natura indiferenciada de l'*evu*, sinó també el seu caràcter implacable. I els evuzok la recorden per assenyalar l'eficàcia de certs objectes o ritus relacionats amb l'*evu* que actuen d'una manera irresistible, sense distinció de persones:

56. André RAPONDA-WALKER, *Contes gabonais*, París, Présence africaine, 1967, p. 65-67.

És així, doncs, com es protegeix un poblat. Quan s'ha acabat de fer aquest ritu, llavors el cap de família reuneix tos els seus fills i els diu:

—Si algú té l'*evu* i ve aquí per practicar-hi la bruixeria, que sàpiga que hi trobarà la mort, car el ritu (*abanaña*) que acabem de fer no té «ni esquena ni ventre». Als nostres avantpassats no els agradava gaire fer-lo, ja que és molt difícil, per no dir impossible, pertànyer a una família de deu membres i que tots hagin vingut al món sense *evu*...

Hi ha un altre aspecte. El ventre, més enllà de les seves funcions digestives, és la seu de les funcions reproductores de la maternitat. En la distribució de la carn d'un animal sacrificat de manera ritual, els budells i la part inferior de la columna vertebral (*odug*) corresponent a la pelvis són oferts a la dona. La manca d'aquesta part del cos és associada a la infecunditat i a la mort social, com recorda un informador parlant de l'*evu* de l'esterilitat:

Evu ya bēlē kig tò mvus tò abum amu e nē naa ya yem kig kom, ya yem vē ndaman. Ndò fē anē naa tò esoa eyòñ o nē a mgbēl wa yem kik nye.

«L'*evu* no té ni esquena ni ventre i és per això que no produeix res, només sap destruir. Quan accedeix al món de la nit, ni tan sols és capaç de reconèixer el seu pare.»

O aquell altre:

Evu e nē anē bubudu osoe, tēgē yem abum ngē mvus: tò nyò mvoe vē o woe, tò nnyà vē o woe.

«L'*evu* és com les aigües que corren riu avall: ningú pot veure'n l'esquena, ningú pot veure'n el ventre; mates el teu amic, mates la teva mare.»

2.1.8.4. L'*evu* és com una bola

Aquesta imatge del riu que corre sense mostrar «ni l'esquena ni el ventre», és a dir, que segueix pel seu llit sense poder presentar uns contorns definits, ja que les seves aigües escorredisses apareixen com una massa líquida transparent i canviant, ens condueix a considerar una altra imatge semblant. L'*evu* és comparat, en efecte, a una bola petita i rodona:

Evu ya bēlē kig mvus ai abum, e nē ongedē tēgē ai nguma mfag ziñ na ngò o nē nguma nguma.

«L'*evu* no té ni esquena ni ventre: és com una bola petita sense res que faci angle, completament rodona.»

Aquest text posa l'accent en la forma totalment esfèrica de l'*evu* (*ongegedë, nguma nguma*, o, en altres textos, *mvimili, mvimili*). La forma que se li atribueix exclou qualsevol imperfecció. El text precisa aquest punt dient «*tëgë ai nguma mfag ziñ*» per marcar que la seva rodonesa és total. Des d'un punt de vista terminològic, les expressions *nguma nguma* i *mvimili mvimili* s'oposen a *mfag mfag*. *Nguma nguma* tradueix la noció de plenitud: una casa plena de gent, la lluna plena...; *mvimili mvimili*, en canvi, designa la forma perfectament rodona d'una cosa. Aquestes dues expressions evoquen la uniformitat i indiferenciació d'un objecte. *Mfag mfag*, en canvi, suggereix la idea de desigualtat i diferenciació. Literalment, *mfag* vol dir «cantó», mentre que el seu redoblament tradueix la idea d'una cosa que té «un sol cantó». Aquesta forma lexical és emprada per parlar, per exemple, d'un poble que té les cases arreglades a una sola banda del camí, o d'una planta que, com el *Costus* anomenat *myan* i qualificat precisament de *mfag mfag*, té les fulles disposades de tal manera que la presència d'una d'elles en un cantó de la tija va acompanyada de la seva absència en l'altre, tot essent, com dirien els botànics, «simètricament alternes» o «pennades». L'oposició entre la presència d'una cosa en un costat i la seva absència en l'altre —oposició que no es dona en un objecte completament rodó— és el principi que explica la noció de diferenciació, la qual cosa implica sempre una mancança.

Així, doncs, si l'*evu* és comparat a una bola totalment rodona, l'home sense *evu* és qualificat de *mfag mfag*, ja que només coneix les coses «d'un sol cantó», el del món organitzat per Zamba, l'Avantpassat mític. La noció de «plenitud», de «totalitat» o d'acumulació d'allò que és idèntic no s'acompleix en ell. Podríem dir que és un home mancat, que viu privat d'una certa dimensió de l'existència humana. El sistema d'oposicions es desenvolupa, doncs, de la manera següent:

esfèric / no esfèric
informal / formal
indiferenciació / diferenciació
plenitud / mancança

L'examen d'aquestes oposicions ens permet d'afirmar que, almenys a nivell del pensament mític, l'oposició entre la selva i el poblat, entre l'ordre i el desordre, l'estat d'indiferenciació i aquell en el qual les coses són diferenciades, distingides, classificades i controlades o, dit d'una altra manera, entre la natura i la cultura, implica per a aquesta última una limitació, una manca de plenitud o de possibilitats, tant en l'ordre del saber com en el d'actuar. A nivell teòric, aquesta limitació de l'ordre cultural constitueix un element indispensable per comprendre el sistema evuzok de la «màgia», si és que encara volem conservar aquest terme. Per a aquest poble, en efecte, la «màgia» no és res més que l'aliança de l'home amb l'e-

vu per tal de superar aquell món volgut per Zamba. Aquesta aliança ens dona la mesura exacta del valor de l'oposició natura/cultura si considerem al mateix temps l'existència d'altres termes intermedis. Si podem dir que les oposicions binàries constitueixen el mecanisme dominant del sistema lògic dels *evuzok*, cal afegir tot seguit que aquest no exclou ni molt menys l'existència d'altres elements intermedis que formen el continu de la relació que es dona entre els dos termes oposats. En el fons, l'home que posseeix l'*evu* constitueix un d'aquests termes intermedis.

La interpenetració d'aquests dos elements crea un moviment dialèctic variable (natura > cultura, natura < cultura, natura = cultura) que engendra la classificació de l'*evu* que tractaré en les planes següents.

2.2. LA CLASSIFICACIÓ DE L'EVU

Bivu bi nē mēkyāè mēkyāè
«Hi ha moltes classes d'*evu*.»

Bivu bi nē mewom ebul ai ebul
«Hi ha noranta-nou classes d'*evu*.»

Noranta-nou és una xifra simbòlica, car el nou és la xifra de l'abundància, de la perfecció i de l'eficàcia ritual. Quan els *evuzok* diuen que hi ha noranta-nou *evu*, de fet volen dir que n'hi ha de moltes classes. La pluralitat i la diversitat de l'*evu* és un principi fonamental que estructura el discurs sobre aquest sistema simbòlic.

Akyāè (plural *mēkyāè*) significa «espècie, classe...». Es tracta d'un mot clau en les operacions lògiques de classificació. Serveix per distingir i ordenar les coses en espècies i classes, és a dir, per ordenar la diversitat. Així, la idea d'una classificació tipològica de l'*evu* és explícita entre els *evuzok*, almenys pel que fa a les seves línies generals. En aquestes planes, intentaré reconstruir-la tot fixant els criteris sobre els quals es fonamenta.

Podria dir que la presència de l'*evu* en un ésser humà és creadora d'un moviment dialèctic entre l'*evu*, un ésser que pertany al món de la natura, i el seu posseïdor, l'home, un ésser que pertany al món de la cultura. Cal dir igualment que aquesta presència no és el resultat d'un simple pas, ni de la transformació d'un element natural en un altre de cultural, sinó més aviat d'una aliança o, potser millor, d'una intrusió de la natura en la cultura, de tal manera que la seva penetració recíproca crea, a nivell constitucional, un nou tipus d'ésser humà dotat d'una capacitat nova de veure i actuar sobre les coses: l'home-*evu* (*mod evu*), com diuen els *evuzok*. El mite que he examinat en les planes precedents pot interpretar-se, doncs, com el mite d'una nova creació.

La classificació de l'*evu* troba la seva justificació en el moviment dialèctic d'aquesta aliança. La diversitat de formes que engendra determina l'especificitat de cada classe d'*evu*. En puc distingir tres classes principals. Per procedir a aquesta primera classificació cal dir que, des d'un punt de vista semàntic, la noció d'*evu* és multívoca. Per determinar el seu sentit propi, el mot *evu* va acompanyat d'un completiu que permet expressar la seva especificitat: *evu akuma* (*evu* de riqueses), *evu mētom* (*evu* de la malignitat)... L'anàlisi d'aquest lèxic em permetrà distingir les tres classes esmentades:

La primera classe està formada per tots aquells *evu* que tenen una marcada connotació negativa o antisocial i que els *evuzok* qualifiquen de *mbe evu*. Els seus posseïdors són els «homes de la nit»⁵⁷ per excel·lència, que accedeixen al món nocturn de *mgbēl*⁵⁸ per fer el mal, obrant de tal manera que el coneixement que adquireixen en aquest món nocturn el fan servir únicament en benefici seu i en detriment de la societat a la qual pertanyen. D'una certa manera, es podria dir que, en aquests *evu*, el món incontrolat de la natura imposa la seva llei intentant dominar i destruir el món de la cultura. Tot posant l'èmfasi en certs aspectes particulars, els *evuzok* en distingeixen les varietats següents:

- *evu mēbenga*: l'*evu* de l'arbre formiguer;
- *evu mētom*: l'*evu* de la maldat;
- *evu dzongo*: l'*evu* de l'esterilitat;
- *evu asanda*: l'*evu* de la dispersió;
- *evu ntegelañ*: l'*evu* empenyador.

La segona classe està formada per tots aquells *evu* que tenen una connotació positiva o social, i això malgrat l'ambivalència pròpia d'aquesta entitat. Tots els seus posseïdors són igualment «homes de la nit» que accedeixen al món nocturn de *mgbēl*, però de tal manera que el coneixement que adquireixen de la realitat en aquest altre món no el fan servir per fer el mal, sinó per obtenir-ne riquesa, poder i prestigi i tots aquells altres beneficis que permetin superar la seva situació personal, social i econòmica. Tanmateix aquesta superació no els condueix, en principi, a actuar contra la societat a la qual pertanyen. D'una certa manera, es podria dir que en aquesta categoria d'*evu* és la cultura la que domina o controla la natura. Els *evuzok* en distingeixen les varietats següents:

- *evu bisye*: l'*evu* de la prosperitat;
- *evu akuma*: l'*evu* de les riqueses;

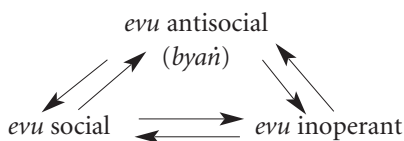
57. *Bod bē alu* (homes de la nit); *bod bē mgbēl* (homes del món nocturn). Aquests dos enunciats tenen el mateix sentit: l'un i l'altre designen els *bēyem*, plural de *nnem*, que podríem traduir per «brui-xot». De totes maneres, cal dir que *nnem* és un derivat del verb *yem*, que significa «conèixer»; literalment, doncs, *nnem* vol dir «el que coneix». Pel que fa al terme *mgbēl*, que tradueixo per «món nocturn», vegeu l'apartat 2.4.

58. *Ba kodo ai alu* (ells surten amb nit); *ba kē a mgbēl* (ells van al món nocturn).

- *evu ayas*: l'*evu* de l'amor;
- *evu edzoe*: l'*evu* de la paraula;
- *evu akëñ*: l'*evu* de l'habilitat.

La tercera classe comprèn una sola varietat: l'*evu akud* o inoperant. Aquest *evu* es caracteritza per la seva radical incapacitat d'actuar, ja sigui per bé, ja sigui per mal. Com si la natura i la cultura s'haguessin neutralitzat de manera que aquella aliança o penetració recíproca de la qual he parlat més amunt no fos capaç de produir cap superació de la condició humana.

Dit això, cal afegir que l'*evu* d'una persona no és una entitat inerta o invariable que es pugui catalogar i ordenar una vegada per sempre en una d'aquestes tres categories. L'especificitat de cada *evu* roman oberta i és susceptible de modificar-se. Es podria dir que aquell moviment dialèctic que l'*evu* crea en el seu posseïdor permet el pas d'una classe a l'altra. D'aquesta manera, un *evu* antisocial pot transformar-se en un *evu* social, o bé encara en un *evu akud* o inoperant. Inversament, no és impossible que un gran medecinaire posseïdor d'un *evu* social esdevingui posseïdor d'un *evu* antisocial, o que el seu *evu* passi a l'estat d'un *evu* inoperant. Finalment, un *evu akud* o inoperant sempre pot ser ritualment *desvetllat* o *afaiçonat*, ja sigui en un *evu* social, ja sigui en un *evu* antisocial. Podem esquematitzar aquestes diferents possibilitats amb el diagrama següent:



Dins el marc d'aquest moviment capaç d'adoptar totes les possibilitats, les «medecines» o pràctiques rituals designades amb el terme *byañ* i que estudiaré més endavant exerceixen una funció mediadora indispensable, ja sigui per augmentar la força de l'*evu*, ja sigui per disminuir-la, ja sigui, finalment, per adquirir o canviar la seva pròpia especificitat.

2.2.1. Els *evu* antisocials

Si volgués conservar la terminologia clàssica hauria de dir que la *bruixeria* constitueix l'àmbit propi dels posseïdors d'*evu* antisocial. Així, doncs, l'examen dels noms amb què són designats els diferents *evu* d'aquesta classe ens ajudarà a descobrir el que podria ser la fisonomia pròpia del bruixot evuzok. Cal dir, però, que aquests noms són emprats pels evuzok quan volen matisar un aspecte particular del que en realitat són o poden ser tots els *evu* d'aquesta classe.

2.2.1.1. L'evu de l'arbre formiguer (*evu mēbenga*)

El *Barteria fistulosa*, de la família de les passifloràcies, rep el nom de *mēbenga*⁵⁹ en ewondo. És un arbre no gaire gran, de tronc grisenc, que creix en el sotabosc de les selves higròfiles. Els seus ramals laterals, que s'estenen horitzontalment, són buits i estan habitats per una família de formigues⁶⁰ negres i agressives que pessiguen amb molta força. Una mica pertot arreu en aquesta part de l'Àfrica central, el *Barteria fistulosa* és associat simbòlicament al mal. Els betí l'han associat a les proves iniciàtiques i al dolor. En un altre temps, en una de les fases del ritu *so*, s'obligava els candidats a passar la prova anomenada irònicament «la collita de coles» que, de fet, consistia a fer-los pujar a un *mēbenga* per collir-hi les fulles, mentre els mestres d'iniciació colpejaven el tronc amb un bastó per desvetllar les formigues. Així, avui, quan una persona passa un mal moment, expressa el seu malcontentament recordant aquella prova iniciàtica tot dient: «Estic com enfilat dalt d'un formiguer.»⁶¹ I és precisament per la por d'enfilar-se al cim d'aquest arbre que, en un conte bulu, la nena òrfena de mare que ha estat castigada per la seva madrastra a anar a atrapar una granota a la vora del riu, trista i desconsolada per no poder-la agafar, canta una complanta en la qual evoca l'arbre formiguer⁶² on precisament s'ha refugiat la granota. En un altre temps, les dones acusades d'adulteri eren lligades al tronc d'aquest arbre per castigar la seva infidelitat. Al Gabon, entre els mitsogo, els apindji, els ivea i els esxira, per esdevenir membres de la societat secreta Ndjambe, les noies havien de passar una sèrie de proves. Una consistia a atansar-se amb els ulls tapats al peu d'un *mēbenga* per agafar-hi amb els dits una de les formigues. En el mateix ritual, els mestres iniciàtics preparaven una mixtura amb unes quantes fulles d'urticàcies mesclades amb algunes formigues d'aquest arbre, que s'emprava per fregar el cos de les neòfites per tal d'immunitzar-les contra les influències malèfiques susceptibles de pertorbar la seva iniciació. Segons Bouquet, entre els pobles de la República del

59. Alguns indicis fan pensar que *mēbenga* era el nom secret que els iniciats donaven a aquest arbre. En un cant del ritu *ngi* recollit i publicat per Tsala (1958, p. 78) es recorda als neòfites que quan trobin un arbre formiguer no l'anomenin *engakom* —el seu nom usual—, sinó *mēbenga*. Avui, tots dos noms són coneguts pels evuzok. Segons Raponda-Walker i Sillans (1962, p. 103) i Aranzadi (1962, p. 223), els fang del Gabon i de la Guinea Equatorial respectivament l'anomenen *engokom*.

60. Tant en ewondo com en fang aquestes formigues del gènere *Crematogaster* són anomenades respectivament *ngakom* i *ngokom*. La traducció que he donat d'«arbre formiguer» és gairebé literal tot tenint en compte, però, que en ewondo no existeix un terme genèric equivalent a «formiga»: cada varietat és designada pel seu nom específic.

61. «*Mē toa a engakom a yob*».

62. Samuel Martin ENO-BELINGA, *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*, París, Cujas, 1965, p. 74-85. Text bulu i francès de la complanta.

Congo, aquest arbre gaudeix d'una gran reputació en el camp de la medicina a causa sobretot de les seves formigues.⁶³

En qualificar l'*evu* de *mëbenga*, els *evuzok* s'expressen evidentment en termes metafòrics. Dos trets d'aquest arbre són retinguts per significar el caràcter antisocial d'aquest *evu*: l'agressivitat de les formigues i la buidor de les seves rames. Recordem que, en els relats sobre els seus orígens, *Evu* habitava en el buit d'un tronc d'arbre. Segons la concepció *evuzok* de la persona, *evu* és considerat un dels seus elements constitutius, que té la seu en el ventre. Recordem encara que, en el mite A, *Evu* digué a la dona: «Vull romandre en el teu ventre com abans vivia en el buit d'un arbre.» Les rames buides de l'arbre *mëbenga* són habitades per unes formigues fortament agressives. El mateix mite A ens diu precisament que *Evu* «pessiga» el ventre de la dona. Si es prenen en consideració les substitucions que s'operen en aquests tres nivells (mite, ésser humà i espècie vegetal), obtenim les equacions següents:

$$\begin{aligned} \text{buit} &= \text{ventre} \\ \text{formigues (negres i agressives)} &= \text{evu} \end{aligned}$$

L'agressivitat és, sense cap dubte, un tret característic de tots els *evu* d'aquesta classe. Un altre tret de l'arbre *mëbenga* permet precisar l'especificitat de l'*evu* que porta aquest nom. Els *evuzok* han observat que pels seus voltants no creix cap altra forma de vegetació. Aquesta particularitat és atribuïda a les formigues, que devorarien tot el que les envolta. Els fang de la Guinea Equatorial han fet una observació semblant.⁶⁴ Així, doncs, la condició d'aquest arbre que creix tot sol convida a pensar metafòricament un altre aspecte d'aquest *evu*. Els posseïdors d'*evu mëbenga*, en efecte, són considerats uns éssers solitaris i individualistes que no respecten els principis de la reciprocitat, de la cooperació i de la unitat clànica.

63. A. BOUQUET, *Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo-Brazzaville*, París, Orstom, 1969, p. 195-196.

64. En el seu llibre *La adivinanza en la zona de los Ntumu*, que ja he citat en un altre lloc, Iñigo de Aranzadi proposa aquesta endevinalla fang: «*Elé éne ma afe(n) acá ca' aque ntutu*», la resposta de la qual és: «*Ngocom*». La traducció castellana donada per l'autor és aquesta: «Un árbol que está en el bosque de ahí; no forma fronda con los demás árboles» —*Respuesta*: «El árbol de las hormigas». Iñigo de Aranzadi comenta molt justament aquesta endevinalla: «El árbol de las hormigas es el huésped de la hormiga *Sima spininoda* Andr. (l'autor dona la mateixa identificació que Tessmann), que vive en el interior de las ramas jóvenes del árbol *ngocom*. La hormiga huésped de este árbol también se llama *ngocom*. La fronda de los árboles cercanos al *ngocom* no se entrecruzan con éste y ni siquiera le toca, los fang, perfectos conocedores de su fauna y flora, han observado esta circunstancia y dan a este árbol el sobrenombre de *ele qui ntut*, que pronuncian *elé qui enturú*, literalmente árbol que prohíbe la fronda, esto es, árbol que no tolera el contacto de la vegetación próxima; en lo que seguramente tiene parte importante la presencia de la hormiga huésped, por cuanto que el más ligero roce en el árbol *ngocom* ocasiona, en pocos segundos, la llegada al lugar del tacto, de toda la colonia de hormigas».

Evu-ntegelan ndzò e nē na mōn woe o sin; dzom esē ya nnam o sin. O diñ mod vē wa men. Evu te ba loe dzoe na «mēbenga». Mēbenga ele a nē e vom a telē, ele fē ya tebē kig a etere, a mana lob bile bisē. A ligi, a telē etam etam. Mvōn mod te ndzò ba loe na «tòlōn». Tòlōn a diñ kig nkunda... Evu-dzongo e nē anē mēbenga na e vom a telē ele efē asē kig fē a etere; a telē anē tòlōn. Ayōn mod te ndò ba loe na ntod mod.

«L'evu-ntegelan és un evu que odia el seu propi fill; tot allò que és del país, ho odia. Odia tothom menys a si mateix. Aquest evu podem anomenar-lo també *mēbenga*. L'arbre *mēbenga* té aquesta particularitat, que allí on creix no hi creix res més, car (les seves formigues) devoren tot allò que l'envolta. Per això, allí on es troba, creix i roman tot sol. És per això que aquesta mena de gent (els posseïdors d'aquest evu) és designada amb el nom del bolet *tòlōn*. El *tòlōn*, en efecte, és un bolet al qual no li agrada créixer en grup. L'evu de l'esterilitat és també com el *mēbenga*: allí on es troba no hi creix res més; creix com el bolet *tòlōn*. Aquesta raça d'individus és anomenada també “la raça d'homes solitaris”.»

Aquestes imatges són indispensables per comprendre una de les dimensions de la figura del posseïdor d'evu antisocial o, si es vol, del bruixot evuzok, que és concebut com l'individualisme personificat, és a dir, com l'ésser que només pensa en si mateix, odia tot el que l'envolta i fa tot el que calgui per impedir la prosperitat econòmica i social dels altres membres del seu grup social, semblant la mort, la malaltia i tota mena d'infortunis.

2.2.1.2. L'evu de les coses perverses (*evu mētom*)

Encara que el tema de l'agressivitat o de l'afany destructor no estigui del tot absent en la manera de parlar de l'evu *mēbenga*, cal dir que no n'és el tret més recurrent. Aquest tema, en canvi, pren molta més rellevància quan els evuzok parlen de l'evu *mētom*. *Mētom* és un nom que pertany a la classe 6 i apareix únicament emprat en plural. Els diccionaris ewondo-francès tradueixen aquest mot per «méchanceté» (Tsala, p. 354) o, més exactament, per «méchancetés» (Pichon, p. 74). L'enunciat *bò mētom* (literalment, fer perversitats) és emprat com a sinònim de *bò mgbēl* (fer *mgbēl*) o de *bò alu* (fer nit), en el sentit de «practicar la brui-xeria» en aquell món nocturn de *mgbēl* que, com sabem, és el marc on desenvolupen la seva acció tots els evu. Les «coses perverses» a les quals es vol fer referència quan es parla d'aquest evu no són sinó els actes d'*antropofàgia* atribuïts als bruixots, com ens assenyalen enunciats com els següents:

Evu mētom ya woe bod...

«L'evu *mētom* mata els homes...».

Evu mětom ya di bod vë ndian...

«L'evu mětom no fa res més sinó menjar carn humana...»

Eyòñ alu a ku ya, eye fë mgbël e nē fë nala. Mgbël e nē na eyòñ mod a nē ai evu mětom a diñ bō mětom, a kē fë a mgbël. Eyòñ a kē ya nala, a kē ya dzom e nē anē mbol wa yen o nē a biyeyem.

«Quan cau la nit, llavors també comencen les obres nocturnes de *mgbël*. *Mgbël* consisteix en això: quan un home que posseeix l'*evu mětom* vol practicar la bruixeria, se'n va cap a *mgbël*. Un cop allí, tot el que succeeix és com allò que tu veus en somnis.»

Aquest darrer testimoni oral ens recorda el marc en el qual tenen lloc els crims concebuts com si fossin uns actes d'*antropofàgia* i que no és cap altre sinó el món nocturn i invisible de *mgbël*. És en aquest món on l'*evu*, separat momentàniament del cos, sense deixar, però, de mantenir el lligam que l'uneix al seu posseïdor, comet l'acte antisocial per excel·lència de «menjar carn humana», que no és res més que una forma de parlar metafòrica per expressar certes formes de mal molt greu que els posseïdors d'aquest *evu* poden causar a les seves víctimes. Com veurem quan estudiarem les característiques d'aquest món nocturn, l'*antropofàgia* atribuïda a l'*evu mětom* és un fet irreductible a qualsevol forma de percepció sensible, ja que precisament es practica en un món on no tenen accés els cossos humans, ni el dels agressors ni el de les víctimes.

2.2.1.3. L'*evu* improductiu (*evu dzongo*)

Aquest *evu* afegeix al caràcter *antropofàgic* de l'*evu mětom* i individualista de l'*evu mēbenga* un altre tret antisocial que ens permet d'anar esbossant les diferents fisonomies que els *evuzok* donen al bruixot. A l'*evu* qualificat de *dzongo* se li atribueix la capacitat d'actuar en contra de la vida i de la prosperitat del llinatge del seu propi posseïdor. Un home adult i sense descendència o aquell altre que té fills, però els complica l'existència en el moment de casar-los, poden ser fàcilment acusats de posseir un *evu* improductiu o de l'esterilitat, que no fa res per contribuir al desenvolupament del seu propi llinatge, ans al contrari, ho fa tot per fer-li perdre el prestigi. I cal recordar que el prestigi d'un grup social comença sempre pel nombre de descendents que els seus membres poden aportar-li. Tenint en compte això, no és gens estrany que els primers missioners catòlics, que practicaven el celibat i predicaven el matrimoni monogàmic en una societat en què el matrimoni poliginic tenia un gran prestigi, fossin tractats de *dzongo* i fins i tot acusats de posseir un *evu* d'aquesta classe. Aquest mot significa, en efecte, «improductiu», «estèril». Es diu de la planta que no fructifica, de la terra àrida o

estèril i, per analogia, de la persona que no té o no vol tenir fills. La descendència és designada pels evuzok amb l'expressió *mvòn bod*, que literalment vol dir «llavor d'homes». Cada infant és considerat una *llavor* destinada a fer créixer el propi llinatge. La noció de descendència pertany, doncs, al mateix camp semàntic que la de *dzongo*. Podríem dir que l'*evu improductiu* és aquell que impedeix el desenvolupament d'aquesta «llavor d'homes».

2.2.1.4. L'*evu* de la dispersió (*evu asanda*)

Asanda vol dir «dispersió». A l'*evu asanda* se li atribueix la capacitat d'actuar contra la unitat dels llinatges suscitant qualsevol forma de dissensió o d'escissió. Exposo un cas típic: M. M., cap d'un grup residencial, entra en conflicte amb el seu fill G. M., que decideix separar-se del seu pare per anar a fundar un poblat en un altre lloc. La raó invocada per G. M. és que el seu pare no es preocupa de la seva dona, la mare de G. M. Segons la tradició, el marit ha d'allotjar la seva dona, nodrir-la, oferir-li carn de caça, vestir-la, eixarmar el seu camp, deixar-la anar a visitar els seus familiars, que ell mateix ha d'honorar, no practicar la bruixeria contra ella, respectar les prerrogatives que té en funció de la posició que ocupa entre les seves coesposes, mantenir relacions sexuals mentre no hagi arribat a l'edat de la menopausa, no estigui embarassada o doni el pit... El veïnat criticava la conducta de M. M. envers les seves esposes. La majoria de dones amb qui s'havia anat casant l'havien deixat i tornat al seu clan d'origen. Durant aquest conflicte, el pare va maleir el seu fill, utilitzà les seves relacions amb l'Administració per fer-lo empresonar i, finalment, l'acusà de posseir un *evu asanda*. Com el seu pare, G. M. era acusat també de posseir un *evu* antisocial, i aquesta baralla familiar fou interpretada per la gent com un seguici de provocacions mútues que es feien un parell de posseïdors d'*evu* antisocial amb ganes de transferir aquell conflicte al món nocturn de *mbël*. Encara que desconec la fi d'aquesta història, tinc prou fonaments per pensar que, en aquestes circumstàncies, si la mort o una malaltia greu hagués caigut a un dels dos, la responsabilitat hauria estat atribuïda, sense cap dubte, a l'altre.

L'existència d'aquest *evu* en la tipologia evuzok ens recorda que les tensions que poden engendrar els diferents moviments d'emancipació dels individus o de segmentació dels llinatges poden ser transposats al món de la bruixeria i expressar-se fent referència al món de l'*evu*.

Si l'*evu dzongo* tradueix allò que s'oposa a la continuïtat dels llinatges en el temps, l'*evu asanda*, per la seva part, tradueix allò que s'oposa a la seva integració en l'espai. L'un i l'altre són tinguts per atemptar contra la vida i unitat dels llinatges. Aquesta teoria sobre la unitat clànica cal considerar-la part integrant del

discurs ideològic manipulat per la generació dels adults i dels primogènits per tal de mantenir ferma la seva autoritat. Seguint aquest mateix ordre d'idees, vull assenyalar que el mot *asanda*, que vol dir «dispersió», significa també «mala sort» i «maledicció». De fet, qualsevol intent de voler alliberar-se de l'autoritat dels adults pot rebre l'amenaça de la maledicció paterna i, en conseqüència, de creure's víctima de la mala sort.

2.2.1.5. Un cas especial: l'*evu* del pit (*evu nkug*)

L'*evu* anomenat «del pit» constitueix un cas especial dins el marc d'aquesta tipologia. És un *evu* que actua contra el seu posseïdor a causa d'un defecte en la celebració del ritu *mvalan evu* destinat a «desvetllar l'*evu*». Sabem que el ventre és la seu de l'*evu*. Com veurem més endavant, l'*evu* ha de ser ritualment desvetllat al cap d'uns dies després del naixement de l'infant. Ara bé, quan una persona es proposa desvetllar clandestinament l'*evu* d'un infant fora del temps estipulat,⁶⁵ es creu que en aquest cas l'*evu* no s'acomoda al seu lloc i es queda com penjat en el pit fent que l'infant caigui greument malalt. Així, doncs, *evu nkug* és més el nom que designa una categoria etiològica que no un nou tipus d'*evu*. Qualsevol *evu*, ritualment no *desvetllat*, pot ser objecte d'aquest acte ritual que, en fer-se fora del temps canònicament assenyalat, és considerat un acte antisocial fet amb intencions perverses per algun posseïdor d'*evu* antisocial que busca d'aquesta manera apropiar-se la vida de l'infant. Quan els grans medecinaires estableixen aquest diagnòstic etiològic es refereixen a un cert nombre de malalties que solen tenir en comú una febre molt elevada, acompanyada de dificultats respiratòries: «Com si un cranc», em diu un *evuzok*, «anés amunt i avall, entre el ventre i el pit del nen, i el deixés totalment esgotat: és l'*evu* que no troba el seu lloc.»

2.2.2. Els *evu* de caire social

L'*evu* és una noció analògica que serveix per identificar una gamma molt variada de poders d'una mateixa naturalesa, les diferències específiques dels quals permeten distingir els estatus simbòlics de personatges tan diferents com el bruixot (*mod alu*) i el contrabruixot (*ngëngani*), l'endevinaire (*mod ngam*) i el trobador d'arpa cítara (*mbom mvët*), l'home ric (*nkukuma*) i el bon orador (*ndzoe*), etcètera. En termes escolàstics, podria dir que, de tota aquesta gamma d'*evu*, el del bruixot és el *princeps analogatus*, és a dir, aquell en el qual la noció d'*evu* sembla rea-

65. Entre els dos i els cinc anys.

litzar-se més plenament. Quan els evuzok, en efecte, parlen d'aquest principi sense afegir-hi cap qualificatiu, gairebé sempre es refereixen a l'*evu* antisocial dels bruixots. És per aquesta raó que ens podríem preguntar si el caràcter antisocial d'aquest *evu* no ha estat atribuït metafòricament al poder socialment reconegut dels contrabruixots, endevinaires i altres personatges del sistema simbòlic evuzok. Luc de Heusch, que es planteja aquesta mateixa qüestió referint-se al *likòla*⁶⁶ dels mongo, diria que en realitat un infant molt intel·ligent posseeix quelcom que s'assembla a l'*evu*, però que de fet no té res a veure amb l'*evu* dels bruixots. Per als evuzok, l'extensió de la categoria *evu* no es deu a l'ús d'un recurs metafòric. Si els bruixots i els contrabruixots són tinguts com a posseïdors d'*evu*, això es deu al fet que aquest principi constitutiu de la persona és considerat com un element qualitativament indiferenciat que pot ser orientat ja sigui en un sentit (benèfic o social), ja sigui en un altre (malèfic o antisocial), a condició de posar-hi els mitjans rituals apropiats. Suposem que un infant evuzok gaudeix d'una intel·ligència excepcional, o que un trobador toca meravellosament l'arpa cítara; fàcilment s'atribuirà a cada un d'ells un *evu* igual per la seva naturalesa al dels bruixots, però diferent pel que fa a la seva pròpia especificitat. Cal dir també que l'*evu*, en tant que principi constitutiu de certes persones, és un element innat que es transmet hereditàriament. El sistema evuzok no preveu la possibilitat d'adquirir-lo d'una altra manera. L'home neix posseïnt o no l'*evu*. En el moment de la naixença, l'*evu* és considerat qualitativament indiferenciat —*tëgë ai akalaga*—, és a dir, «sense direcció», com diuen els evuzok. Els ritus *mvalan evu* i *nkoman evu* es proposen precisament *desvetllar* i *afaiçonar* l'*evu* per comunicar-li la seva pròpia direcció o especificitat.

Tots els *evu* que examinaré a continuació són considerats «bons», positius o de caire predominantment social. S'atribueixen als grans terapeutes, contrabruixots i endevinaires; als homes rics, comerciants i caçadors; als bons músics, dansaires i oradors; en una paraula, a totes aquelles persones que per les seves qualitats personals han reeixit i han assolit un cert prestigi social. Cal recordar, però, que el pas d'un *evu* social a un *evu* antisocial és possible i per aquesta raó els límits entre l'un i l'altre són sempre difícils de determinar.

2.2.2.1. L'*evu* dels treballs o de la prosperitat (*evu bisye*) i/o l'*evu* de les riqueses (*evu akuma*)

L'*evu bisye* aporta prosperitat i prestigi. Fàcilment es confon amb l'*evu akuma* que comunica al seu posseïdor la capacitat d'esdevenir un home ric. *Akuma*, en

66. El *likòla* és una noció semblant a *evu*, *mangu*, *pfuna*... Vegeu Luc de HEUSCH, *Pourquoi l'épouser?*, París, Gallimard, 1971, p. 176.

efecte, vol dir «riqueses». L'un i l'altre són posats en relació amb la noció de «bona sort», coneguda amb el nom d'*asòdo*.⁶⁷ Per a aquests habitants de la selva, la bona sort no es deu al caràcter favorable o no d'un esdeveniment: és quelcom que es porta a dins. Potser per aquesta raó no dubten d'identificar-la a aquests dos *evu*.

El testimoni d'un *evuzok* parlant-me del ritu destinat a afaïçonar l'*evu* d'un nen ens ajudarà a comprendre l'especificitat d'aquests *evu*.

No tothom pot afaïçonar (ritualment) l'*evu*. Per fer-ho, cal ser un home dotat d'una gran força. Si has engendrat un nen i vols que sigui el teu successor, vés-te'n a casa del germà de la teva muller i digues-li:

—Afaïçona'm el nen!

Ell et preguntarà:

—Quin *evu* vols que li desvetlli? Un *evu* que vagi al món de la nit (per practicar la bruixeria) o un *evu* de la prosperitat?

Tu li diràs:

—Vull que li desvetllis l'*evu* de la prosperitat per tal que, després de la meua mort, sigui capaç de construir un poblat i de fundar una gran família.

Llavors, el teu cunyat anirà a buscar el niu de l'ocell *nkèkèn* i tornarà a casa amb el niu. Després anirà a pescar el peix anomenat *mvòn* i tornarà a casa amb el peix. Després anirà a buscar l'escorça de l'arbre *tòmbò*, n'extraurà un tros i tornarà a casa amb el tros d'escorça. Després anirà a collir la planta *sòdò*, perquè les riqueses romanguin sempre en les mans del nen, i tornarà a casa. Després anirà a buscar la planta *ngulkun*, perquè tot el seu poble conegui la prosperitat, i tornarà a casa. Després anirà a collir la planta *feb*, perquè totes les riqueses del país vinguin i omplin el seu poblat. Un cop reunides totes aquestes coses, les farà coure amb un pastís de llavors de carbassa. Després conduiran el nen al peu de l'arbre *ovèn*, el faran seure a terra i (el seu oncle) li dirà:

—Quan el fill de la nostra germana voldrà construir un poblat, ho farà i el seu poblat serà gran gràcies a la força de les seves mans... Arbre *ovèn*! De la mateixa manera que ningú pot desarrelar-te, ningú podrà fer desaparèixer el poblat d'aquest nen. Les riqueses li vindran de tot arreu, de tot arreu...

Dites aquestes paraules, el nen menjarà aquell pastís. Després, li imposaran aquesta prohibició:

—L'*evu* que acabem d'afaïçonar-te no anirà mai al món nocturn de *mgbèl*. Si hi vas, moriràs... Aquest *evu* et farà un home generós!

Estudiaré aquests ritus en una altra secció. De moment, només consideraré aquells elements que permetin comprendre millor l'especificitat d'aquests dos tipus d'*evu*. Vegem, en primer lloc, el simbolisme del niu i dels vegetals utilitzats.

67. *E dzom ba loe naa evu bisye e toa dzoe na: asòdò* (aquesta / cosa / ells / anomenar / *evu* / dels / treballs / ella / roman / nom / aquest: bona sort).

L'oncle matern de l'infant busca, primer, el niu de l'ocell anomenat *nkëkën*. Literalment, aquest nom significa «el molt traçut». Es tracta, en efecte, d'un derivat format per un redoblament parcial del lexema radical *akëñ* (incorporat a les classes nominals 3/4), que vol dir «habilitat», «traça», i que rep per aquest fet un valor augmentatiu. Si nosaltres solem dir que «el nom no fa la cosa», en aquest cas, al contrari, el nom que els betí han donat a aquest ocell expressa ben bé el que és capaç de fer. En trauríem aquesta conclusió si contempléssim un dels seus nius perfectament teixit en forma de tub d'uns 0,75 metres de llargada replegant-se lleugerament cap amunt per la base. El ritu del qual estic parlant es proposa «afaiçonar» l'evu del nen perquè esdevingui un digne successor del seu pare, capaç de construir un poblat i fundar una família rica i pròspera. Segons altres testimonis, el niu d'aquest ocell és utilitzat igualment en el ritu de fundació d'un poblat. En aquest sentit, l'evu de la prosperitat suggereix el procés harmònic i planificat de segmentació del llinatge que contrasta amb l'«evu de la dispersió».

El *tombò* és un arbre del sotabosc de la selva densa. La seva fusta, dura i flexible, serveix per fabricar els arcs de ballesta. Les seves arrels tenen virtuts afrodisíaques. Els homes les masteguen crues o bé en fan una pols que escampen sobre una banana migpartida i se la mengen per lluitar contra la impotència.⁶⁸ Els joves adolescents les rosequen per desenvolupar el seu penis i obtenir més fàcilment l'erecció. He sentit a dir que aquestes arrels tenen gust de greix.⁶⁹ Ara bé, el consum del greix de l'antílop *so* és el tema central del ritu d'iniciació que permet als seus candidats accedir a l'estatus social d'home adult, tot celebrant d'alguna manera el valor cultural de la virilitat i el principi de la filiació patrilineal. «Menjar el greix de l'antílop *so*» és una paràfrasi destinada a explicar el fet d'aquesta iniciació. Es podria dir que, en virtut del principi de l'eficàcia simbòlica, aquest arbre produeix allò que significa: l'esperma, la potència sexual, la força i l'expansió dels llinatges. En aquest context, l'evu de la prosperitat apareix contraposat a l'evu *dzon-go* o improductiu.

Sobre la planta *sòdò*, els evuzok diuen que «porta la bona sort», fent així un joc de paraules⁷⁰ entre el nom de la planta i *asòdò*, que significa precisament «bona sort».⁷¹ Segons l'exegesi de l'autor del document que he transcrit, en aquest

68. Anomenada *eyel*.

69. *Tombò a në elolòd, eyòn wa dì wa wog elolòd* (*tombò* / ell / és / greix, / quan / tu / menges / tu / sents / greix).

70. *Sòdò a bëlë mësòdò abui* (*sòdò* / ella / té / sorts / moltes).

71. Potser caldria afegir que, per assenyalar un altre aspecte de l'eficàcia simbòlica d'aquesta mateixa planta, els evuzok fan un altre joc de paraules amb un altre derivat de *sòdò*: el verb *sòdì*, que vol dir «deslligar». Aquests fets d'ordre lingüístic em semblen pertinents. Estem davant d'una sèrie de nocions que pertanyen al mateix camp semàntic i ens menen a pensar en termes comparatius. En la seva «Esquisse d'une théorie générale de la magie», Marcel MAUSS i Henri HUBERT recorden ja el paper que juga la noció de «lligar» en el camp de la màgia (*Sociologie et Anthropologie*, PUF, p. 54).

ritual destinat a afaïçonar l'*evu* de la prosperitat s'empra la planta *sòdò* per tal que el nen esdevingui una persona capaç de distribuir generosament els seus béns.⁷²

El conjunt d'elements simbòlics d'aquest ritual tradueix clarament el caràcter positiu d'aquest *evu*. En el document que he traduït, hi ha un detall que reclama encara la nostra atenció. Es tracta de les relacions que aquest *evu* —i en general tots els *evu* positius— ha de mantenir amb el món nocturn de *mgbël*. Al final de la cerimònia, l'oficiant prohibeix a l'*evu* d'anar a *mgbël*. El que certament vol dir l'informador és que aquell *evu* no haurà de «fer el *mgbël*», en el sentit de practicar la bruixeria. De totes maneres, la prohibició d'anar a *mgbël* pressuposa si més no la possibilitat d'anar-hi. És així com cal interpretar aquest detall.⁷³ En efecte, com els bruixots, aquelles persones que posseeixen un *evu* de caire social poden sotmetre's al fenomen de desdoblament a través del qual l'*evu* deixa el cos que l'acull per emprendre els seus viatges nocturns vers el món invisible de *mgbël*. És allí on obtindrà les riqueses, la prosperitat, un coneixement nou i altres dons i béns que li permetran superar els límits imposats pel món de la realitat cultural. Això vol dir que, a un posseïdor de qualsevol *evu* de tipus positiu, li cal en primer lloc *obtenir* aquests béns a *mgbël* i que només després els obtindrà realment en aquest món. Pel que fa a la manera d'adquirir-los en aquell món invisible, l'ambivalència torna a fer aparició, almenys, a nivell del llenguatge. En les descripcions transmeses pels *evuzok*, apareix que aquests béns no són obtinguts pacíficament, ans bé per la força per mitjà de guerres, lluites i furts nocturns, com sembla suggerir l'ús del verb *fadi*, que vol dir «agafar per la força».⁷⁴

L'*evu bisye* o *akuma* no és atribuït solament a les persones que gaudeixen d'una certa prosperitat material, sinó també a aquelles que gaudeixen d'un cert prestigi social, com els grans medecinaires, endevinaires...

72. El text diu exactament: *a kë nòn sòdò sòdò elòg nē byem bya kab nye a mò* (ell / anar / buscar / *sòdò sòdò* / herba / que / ella / distribuir / ell / a / mans). Perquè, com recorda un proverbi, «quan es diu que una persona és molt generosa, se sobreentén que té molt per donar» («*o wogo na mod a kab a dze, a bëlē*»).

73. La informació següent ens confirma aquestes idees: *evu e nē mēkyāē mēkyāē evu bisye evu dzya dzili. Dzili te mgbël dzie eyòñ ya kë a mgbël ya woe kig mod, ya yi akuma* (*evu* / ell / és / classes / classes, / *evu* / dels treballs, / *evu* / primer / aquest. / Aquest / món / nocturn / seu / quan / ell / anar / a / món / nocturn / ell / matar / no; / home, / ell / cercar / riqueses; és a dir, «hi ha moltes classes d'*evu*. El primer de tots és l'*evu* de la prosperitat. Quan aquest *evu* se'n va al món de la nit, no ho fa per matar, sinó per cercar-hi riqueses»).

74. *Evu akuma ya kë fadi akuma a mgbël; evu te ndò ba loe na evu-bisye, ya sye akuma; e nga bē kig mbe evu, mbēmbē evu nyòlo* (*Evu* / riqueses / ell / anar / agafar / per / la / força / riqueses / a / món / nocturn; / *evu* / aquest / llavors / ells / anomenar / així / *evu* / dels treballs / ell / treballar / riqueses; / ell / forma verbal ser / no / dolent / *evu*, / bon / *evu* / aquest; és a dir, «l'*evu* de les riqueses arrabassa les riqueses en el món nocturn. És per això que aquest *evu* és anomenat també l'*evu* dels treballs, ja que *treballa* la riquesa. No és un *evu* dolent, sinó un bon *evu*»).

2.2.2.2. L'evu de l'habilitat (*evu akëñ*)

Com ja sabem, *akëñ* significa «habilitat». Tots aquells individus que posseeixen un do o una qualitat que impliqui una certa virtuositat i els faci sobresortir per damunt dels altres membres del grup, com podria ser el cas d'un bon dansaire, d'un bon artesà, d'un bon tamborinaire o d'un bon trobador de l'arpa cítara *mvët*, són susceptibles de veure's atribuir aquest *evu de l'habilitat* amb el que moltes vegades no es fa res més sinó matisar un aspecte dels altres *evu* de caire social. Fent altres matisos, es podrà dir també que el trobador o el gran medecinaire posseeixen l'*evu* de la memòria (*evu ntsogan*) o de la intel·ligència (*evu fëg*)...

2.2.2.3. L'evu de l'amor (*evu ayas*)

Tsala tradueix el terme *ayas* per «filtre» tot donant aquesta explicació: «Substance à laquelle on attribue la vertu d'inspirer l'amour.»⁷⁵ Laburthe-Tolra el tradueix per «talisman erogène» o «philtre d'amour».⁷⁶ Aquest mot és un lexema nominal de les classes 5/6, que reuneixen noms abstractes que expressen certes qualitats dels éssers animats. D'una manera general, podria dir —com m'ho deia un *evuzok*— que *ayas* designa tot allò que està relacionat amb les «coses de l'amor».

E dzam ben fô bya dzo naa mam ya edin: ayas!

«Allò que veritablement nosaltres diem que fa referència a les coses de l'amor és l'*ayas*!»

Aquest mot és emprat molt sovint en les formes connectives *evu ayas*, *byañ ayas*, *mbòn ayas* i *ndëg ayas* expressant una relació que correspon a la preposició «de». Així, doncs, si accepto traduir d'una manera aproximativa *ayas* per «amor», tindriem respectivament: «l'*evu* de l'amor», «la medicina (o filtre) de l'amor», «l'oli de l'amor» i «la carbassa de l'amor». La primera d'aquestes formes fa referència al principi constitutiu de la persona, del qual procedeix el bon èxit en els afers amorosos, sexuals o matrimonials, la qual cosa fa que els *evuzok* reconguin una modalitat nova d'*evu* de caire positiu, no gaire diferent de l'*evu* de la prosperitat o de les riqueses, com suggereixen aquests testimonis:

Akuma la tye vë? a ayas! a alug!

«D'on vénen les riqueses? dels èxits amorosos! del matrimoni!»

75. Théodore TSALA, *Dictionnaire Ewondo-Français*, vegeu «ayas», p. 72.

76. Philippe LABURTHE-TOLRA, *Minlaaba, histoire et société traditionnelles chez les Beti du Cameroun Méridional*, París, Honoré Champion, 1977, p. 507, 512 i 1214-1215.

Dzom te ndzò aně ma wog ba loge ayas, a ayas a dili, dzom te a ně fě naa ndzò ba loe ewondo naa evu bisye...

«Allò que la gent anomena *ayas*, en ewondo és també l'*evu* de la prosperitat.»

La segona forma connectiva, *byañ ayas*, designa la «medicina» o pràctica ritual destinada a afaçonar aquest *evu* per donar-li la seva especificitat o reforçar-la. Les dues altres formes, «la carbassa de l'amor» i «l'oli de l'amor», fan referència respectivament al continent i al contingut d'aquesta «medecina».

Pel que fa al contingut, en efecte, l'oli extret del fruit de palmera és la substància principal que serveix per preparar un ungüent que el beneficiari conservarà dins d'una carbassa petita o d'un flascó i el farà servir, untant-se el cos, quan vulgui reeixir en un projecte de caire matrimonial, en un matrimoni per rapte (*abòm*) o en una simple aventura amorosa (*ebòngòn*).

2.2.2.4. L'*evu* de la paraula o del comandament (*evu edzoe*)

La paraula i l'autoritat pertanyen a un mateix camp de significacions (*dzò*: dir; *adzò*: conflicte; *dzóe*: manar; *edzoe*: autoritat, comandament; *ndzó*: jutge, orador; *ndzóe*: el qui mana). D'una manera col·loquial, el *madzo naa* (jo dic que...) és aquell qui mana. Així, doncs, l'*evu edzoe*, que comunica al seu posseïdor la capacitat de manar, és també l'«*evu* de la paraula». ⁷⁷ L'especificitat d'aquest *evu* és recordada en aquest document oral sobre el ritual destinat a afaçonar-lo.

No sempre tothom ha gaudit del do de la paraula. Abans, els més vells del clan deien el següent:

—Afaçonarem l'*evu* del fill d'un tal perquè esdevingui un cap capaç de mantenir en pau i donar bons consells a tot el clan.

Els vells agafaven llavors el nen i el conduïen al peu de l'arbre *ověň*. A cops de pedra, en feien saltar alguns trossos d'escorça per preparar una purga. Un cop administrada la purga, s'adreçaven al nen dient-li:

—Quan t'aixecaràs enmig d'una assemblea, apareixeràs com el més gran als ulls de tothom. Tu seràs com l'arbre *ověň*, que mai no n'hi ha dos d'iguals en un mateix turó. Resoldràs tots els conflictes. Ningú posarà en dubte el que diguis. Quan en un judici tu prenguis la paraula, si mentre parles algú s'atreveix a moure's i a passar pel teu darrere, serà maleït...

77. «*Evu evòg e ně naa ngě bod bě ně a adzo, e nyò a běľe evu te abumi, běsě be ntoya evo...*». Hi ha un altre *evu* que té aquesta particularitat: quan la gent es troba reunida en una assemblea, si el qui posseeix aquest *evu* s'aixeca bruscament per parlar, tothom emmudeix...

És difícil saber fins a quin punt aquest ritu continua fent-se avui d'aquesta manera. El que sí que puc dir és que l'home que posseeix el do de la paraula gaudeix d'un gran prestigi social. Aquest do no consisteix tan sols a saber «desmuntar» els arguments de l'adversari, sinó també a saber jutjar i fer respectar les seves decisions. No és gens estrany, doncs, que a una persona que hagi adquirit aquesta fama se li atribueixi un *evu* d'aquest tipus, encara que un do semblant pugui ser atribuït igualment als avantpassats. El jutge suprem (*zomolò*) encarregat avui de presidir els grans ritus diürns és tingut com un d'aquests personatges que parlen en nom del clan i en nom dels avantpassats, ell mateix proclamant en públic que el seu poder no li ve de l'*evu*. Ho veurem quan tractarem d'aquests actes rituals. Entre les persones dotades del do de la paraula relacionat amb la possessió de l'*evu*, cal assenyalar el trobador de l'arpa cítara *mvët*.

2.2.3. L'*evu foll* (*evu akud*)

Akud és el nom que es dona a l'*evu* que (encara) no té o ha perdut completament la capacitat d'obrar ja sigui positivament, ja sigui negativament. *Akud* vol dir «foll» i, per als *evuzok*, el foll és aquell qui està privat de la capacitat de comprendre i d'actuar normalment.

En aquest context, aquest terme designa, en primer lloc, l'estat de l'*evu* en el moment de la naixença del seu posseïdor abans de procedir als actes rituals destinats a «desvetllar-lo» i a «afaiçonar-lo». En segon lloc, designa l'estat de l'*evu* social quan ha estat anorreat pels seus enemics i reduït a una total inoperància. I, finalment, aquest terme designa l'estat al qual ha de ser reduït l'*evu* antisocial d'un bruixot per l'acció terapèutica i ritual d'un gran medecinaire. En tots els casos, l'*evu* foll és aquell que no ha rebut o que ha perdut el seu *akalaga* (*tëgë ai akalaga*), és a dir, la seva «direcció» o la seva pròpia força específica.

L'*evu* foll és una categoria fonamental en la lògica d'aquest sistema de pensament. D'una certa manera, podríem dir que marca el seu principi i la seva fi. Per altra banda, i funcionalment parlant, el posseïdor d'un *evu* foll pot ser equiparat a un no-posseïdor d'*evu*. La diferència entre ells és d'ordre constitucional.

2.2.4. Els no-posseïdors d'*evu*

Fins ara només he parlat dels posseïdors d'*evu*. Ara bé, si volem tenir en compte la totalitat del sistema conceptual elaborat pels *evuzok*, no podem dissociar el camp dels posseïdors d'*evu* d'aquell altre dominat pels qui neixen sense. En efecte, el sistema simbòlic de l'*evu* apareix estructurat a partir de l'oposició *evu* /

absència d'*evu*. El *mod evu* —l'home que posseeix l'*evu*— s'oposa al *mmimie* —l'home que no en posseeix. La diferència entre l'un i l'altre reposa, doncs, sobre una instància constitutiva de la persona. Teòricament, l'home que neix sense *evu* roman *mmimie* tota la seva vida, ja que aquesta instància es transmet exclusivament per via sexual i no pot adquirir-se de cap altra manera. La distinció entre aquests dos tipus d'estatus simbòlics és fonamental, ja que reflecteix l'organització de l'univers evuzok en dos grans camps conceptuals: l'un que tradueix la ideologia i les realitats pròpies de l'ordre clànic instaurat pels avantpassats i que correspon a la idea d'absència d'*evu*, i l'altre que tradueix tot allò que és fora d'aquest ordre i que correspon a la idea de presència d'*evu*.

Per comprendre bé l'àmbit que fa referència a la manca d'*evu* començaré examinant de quina manera els evuzok parlen sobre els no-posseïdors d'*evu*.⁷⁸ Referint-se a si mateix, un no-posseïdor d'*evu* pot dir:

Abum dam a nē mmimie.

«El meu ventre és *mmimie*.»

És difícil traduir el terme *mmimie*. Tesmann el tradueix per «home de la llum», tot afirmant que és un derivat del nom fang *mye* (en ewondo, *myal*), que vol dir «clar de lluna». Laburthe-Tolra, que critica aquesta traducció, proposa la d'«innocent», però donant-li el sentit de «càndid». En el seu diccionari, Tsala tradueix el mot *mmimie* per «profane en sorcellerie», mentre que Pichon, en el seu lèxic, adopta la mateixa traducció tot afegint després dels dos punts: «qui n'a pas d'*evu*». El terme *mmimie*, en efecte, designa la persona que no té *evu*. Així, doncs, l'enunciat «el meu ventre és *mmimie*» expressa la idea de tenir un ventre buit, una mica com en la nostra llengua quan diem d'algú que «té el cap buit» per referir-nos al neci o ignorant. La buidor és una imatge que permet expressar la manca d'idees, de seny, d'intel·ligència o, simplement, com en el cas dels evuzok, d'*evu*, que, com sabem, té la seu en el ventre. L'enunciat següent ens ho confirma d'alguna manera:

78. Aclarir aquest punt és important, car les opinions dels diferents autors no sempre coincideixen. Segons Laburthe-Tolra, tothom neix amb l'*evu*; el *mmimie* és un innocent, un home no iniciat a la bruixeria i desproveït d'un *evu* malèvol... L'autor de *Minlaaba...* segueix, d'una banda, l'opinió del pare Guillemin (1948) quan diu que «l'*evu* bo és l'*evu* del *mye*» i, de l'altra, la dels habitants de Minlaaba que li deien que tothom neix amb un *evu*. De totes maneres, en alguns moments Laburthe-Tolra sembla admetre que no tothom posseeix l'*evu*. Així, per exemple, quan en la nota 18 de la plana 1126 escriu «Je traduis *mmimie*, que correspond au concept d'home sans *evu*, vide, par "naïf-innocent..."». Per als evuzok, el *mmimie* és, sense cap dubte, aquell que neix sense *evu*. Els testimonis reunits són tots concordants i el punt de vista dels evuzok coincideix també amb el dels fang segons la descripció que Bureau dona (1972, p. 158) sobre l'estatus simbòlic d'aquest personatge. És molt possible que aquesta contradicció només ho sigui per a nosaltres, els etnòlegs, ja que, de fet, per als evuzok no hi ha gaire diferència entre un *mmimie*, no-posseïdor d'*evu*, i un posseïdor d'*evu* foll o inoperant, com ja he dit més amunt.

Mmimie a nē tēgē ai zen ya dzam ai evu; tēgē ai dzom a etere.

«El *mmimie* no té cap relació (camí) amb les coses de l'*evu*; sense res a dintre seu.»

Sense *evu*, l'home no pot desdoblar-se. Així, doncs, la seva participació al món nocturn de *mgbēl* esdevé impossible.

Mmimie mod a nē tò a mgbēl a kē kig tò a dzam dzam...

«L'home sense *evu* és aquell que no va al món de la nit ni fa coses que se li assemblin...»

El *mmimie* és un home sobre el qual no pot recaure ni la més lleu sospita pel que fa a les coses relacionades amb el món de l'*evu*. Podríem dir, és cert, que és un «profà» —un inexpert—, però no tan sols en les coses relacionades amb la bruixeria, com diuen Tsala, Pichon i Laburthe-Tolra, sinó també en qualsevol tipus de manipulació de les coses relacionades amb l'*evu*.

Ara bé, ésser un «profà», néixer sense *evu* o passar per un inexpert en les coses relacionades amb el món de l'*evu*, és considerat pels *evuzok* una limitació o una mancança. El *mmimie*, en efecte, és aquell que no sobrepassa en res allò que té de més elemental la condició humana. En els mites, l'home desvinculat de l'*evu* apareix del cantó de Zamba i vivint en harmonia amb l'univers cultural creat o deixat per ell. Com veurem més endavant, aquest personatge és el que s'inscriu en l'àmbit d'allò que podríem anomenar *religió*. En tot cas, ens apareix com el model d'home volgut per Zamba en la seva primera organització de l'univers o com el reflex d'aquell ordre volgut per ell. Seguint aquestes idees, els *evuzok* diuen que el *mmimie* és la «porció» de Zamba, un home que només confia en ell o que «veu» el món amb l'única facultat que aquest ser mític ha donat als homes per comprendre el sentit de les coses:

Mmimie a nē ngab Zamba...

L'home sense *evu* / ell / és / porció, part / Zamba...

Mmimie a fidi vë Zamba...

L'home sense *evu* / ell / confia / només / Zamba...

Mmimie a bēlē fēg naa Zamba angakom nye...

L'home sense *evu* / ell / té / intel·ligència / que / Zamba / creà / per a ell...

Mmimie a bēlē enyiñ dzidzia.

L'home sense *evu* / ell / té / vida / una sola.

Aquesta relació del *mmimie* amb l'ordre instaurat per l'Avantpassat mític no és avaluada positivament ni tinguda com un privilegi capaç de donar un prestigi

social. Aquests individus són tinguts, en efecte, per poca cosa (*zëzë mod*), com detentors d'un estatus simbòlic que els fa gairebé inferiors, ja que només tenen accés a *una sola vida*. Aquesta vida és posada en relació amb el dia. El dia i la llum van tan junts que potser la interpretació feta per Tessmann i Tsala no sigui tan descabellada com pretén Laburthe-Tolra. De totes maneres, els *evuzok* prefereixen dir que el *mmimie* és un home «d'un sol cantó»,⁷⁹ o bé, més explícitament, que «només coneix les coses d'un sol cantó»,⁸⁰ el cantó de l'ordre, del dia o (per extensió) de la llum.

El seu coneixement del món li ve de la facultat natural de comprendre les coses. El *mmimie* no pot accedir a cap altra forma de coneixement, com aquella que procedeix de la possessió de l'*evu*. Recordem que els *evuzok* han trobat en el món vegetal una planta que simbolitza aquesta existència limitada dels *mmimie*. Ens referim al *Costus* anomenat *myan* i qualificat —com el *mmimie*— de *mfag mfag*, ja que les seves fulles estan disposades alternativament sobre *un sol cantó* de la tija, de manera que la presència d'una fulla en un cantó va acompanyada sempre de la seva absència en l'altre. Una imatge molt expressiva, sobretot quan sabem que aquesta planta juga un paper molt important en els ritus relacionats amb l'ordre clànic instaurat pels avantpassats.

El fet de poder accedir només al coneixement d'un sol cantó de la «realitat» és el punt de partida de tots els mals que s'atribueixen a aquests personatges. Segons la creença popular, els *mmimie* són les víctimes indefenses dels bruixots, que els persegueixen aferrissadament i fan del seu cos el blanc de tota mena de bretolades sense que puguin adonar-se de res. Cal dir que aquestes bretolades tenen lloc en el món nocturn de *mgbël* mentre el *mmimie* dorm tranquil·lament, com direm en un altre lloc.⁸¹

Mmimie onë tëgë yem mgbël mbol anë tëgë yem mgbël dzom te na mod evu akë nye bëgë a enôn. Nye abò ete oyà ya Zamba angadzo naa mod ayem kë oyà.

«La persona sense *evu* no coneix el món de la nit i és per això que els posseïdors d'*evu* van a cercar-la i a carregar-se-la (literalment, *bëgë*: transportar) mentre dorm i gaudeix d'aquell repòs que l'Avantpassat mític Zamba concedeix als seus.»

Bivu byabò mkpala ai alu asë, bingale mmimie «futbol».

«Els posseïdors d'*evu* es burlen d'aquell que no en té jugant tota la nit amb ell com si fos una pilota.»

79. *Mmimie a ne mfag mfag* (l'home sense *evu* / ell / és / cantó / cantó —un sol cantó—).

80. *Mmimie a yem vë mfag mfag* (l'home sense *evu* / ell / coneix / només / cantó / cantó —coneix les coses d'un sol cantó—).

81. Vegeu el capítol 5.

Mentrestant, cal preguntar-nos si el no-posseïdor d'*evu* és tingut sempre per tan poca cosa. Cal dir tot seguit que no. Els *evuzok* reconeixen l'existència d'una segona categoria de no-posseïdors d'*evu*: els *mmimie* «del cap foradat» (*mmimie ntuban nlo*), iniciats al culte dels avantpassats. Aquests *mmimie* tenen el do de comunicar amb els difunts, gràcies als quals poden adquirir un coneixement particular de les coses. És per això que són anomenats també *bëyem mam*, literalment «els coneixedors de les coses». Aquest testimoni ens va ser comunicat per un d'ells:

Mmimie o në naa mod ziñ a boe nye nlo; anë mbol më toa naa: ba boe ma nlo ma yem mgbël vë nyenan, ma kë, ma kë kig.

«Al *mmimie* se li pot esberlar (ritualment) el cap; aquest va ser el meu cas: algú va esberlar-me el cap (i des de llavors) jo veig tot el que succeeix en aquell món nocturn de *mgbël*, però només ho veig, sense anar-hi.»

L'expressió «esberlar el cap» (*boe nlo*) recorda «esberlar la migale» (*boe ngam*), que vol dir consultar un oracle, i també «esberlar la migale del cor», que tradueix la idea de «fer conjectures» sobre el futur. El cap, el cor i el ventre —seu de l'*evu*— estan en correlació amb tres classes de coneixement diferents. «Esberlar el cap» designa l'acte ritual gràcies al qual un *mmimie* entra en comunicació amb el món dels difunts i accedeix així a un nou tipus de coneixement. Aquest coneixement no es deu a l'*evu*. El desplaçament de la seva seu passant del ventre al cap és significatiu. Estableix la diferència essencial que es dona entre el saber del posseïdor d'*evu* i el dels *mmimie* del «cap foradat»: el primer procedint de l'*evu*, el segon de les revelacions fetes pels difunts, aquest darrer permetent només veure el que passa en el món de la nit, però sense anar-hi, com és el cas dels posseïdors d'*evu*.

2.3. LA TRANSMISSIÓ DE L'EVU

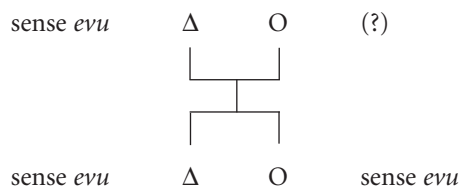
L'*evu*, com a element constitutiu de la persona, és una instància innata i hereditària que no es pot adquirir de cap altra manera. L'home neix tenint o no —i d'una manera definitiva— aquest principi. Això serveix de base per establir una distinció entre dues categories de persones constitucionalment diferents.

L'*evu* es transmet pel pare. Mai per la mare. La possessió es perllonga a l'interior d'un llinatge a través dels homes. De totes maneres, cal dir que pot ser transmès tant als fills com a les filles. Aquesta forma de transmissió no sembla seguir el model de successió que presideix l'heretatge de béns, sinó més aviat aquell que regula la filiació patrilineal i el paper preponderant que sembla atri-

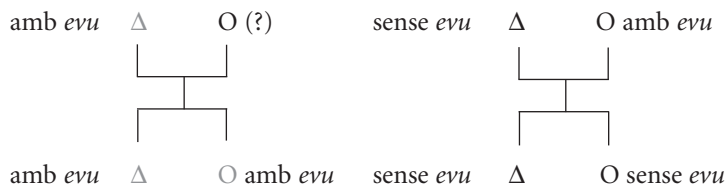
buir-se al pare en el procés de procreació. El text oral següent ens pot ajudar a entreveure els principis que regulen aquesta transmissió:

No tothom neix amb l'*evu*. Si tu no en tens, quan et casis, si la teva dona té fills, tots naixeran sense *evu*. La transmissió de l'*evu* és (hereditària) com la malaltia del pit causada per (l'agent patològic) *tsid* del pit. Si un home que té aquesta malaltia contrau matrimoni i la seva dona concep, el seu fill naixerà afectat d'aquesta malaltia. Igualment, doncs, si un home que posseeix l'*evu* contrau matrimoni, si la seva esposa dóna a llum, tots els seus fills naixeran posseint l'*evu*, car la sang de la dona i la sang (esperma) de l'home es barregen, de manera que tot allò que pertany al cos del pare es transmet al cos de l'infant.

Aquest text és molt interessant tant pel que diu com pel que deixa de dir. L'autor considera dos casos. El primer fa referència a un home que no posseeix *evu* i, per tant, els seus fills neixen sense posseir-lo. En parlar d'aquest cas, el nostre informador no dóna cap indicació sobre la situació de la seva muller. Així ho representem en el diagrama següent:



En el segon cas, la situació és diferent. Es tracta d'un home que posseeix l'*evu*. Comparant la seva possessió a una malaltia hereditària, el nostre informador afirma que tots els seus fills naixeran amb l'*evu*. I, de nou, silenci sobre la situació de la dona. Aquests silencis són reveladors. El fet que la dona tingui o no *evu* no sembla preocupar gaire el nostre informador. Aquest silenci no fa res més que confirmar aquell principi que solen recordar els *evuzok* segons el qual la dona no pot transmetre l'*evu* als seus fills. Així ho representem en els diagrames següents:



Així, doncs, es podria dir que la transmissió de l'*evu* és pensada com una forma de prolongació del llinatge en línia agnàtica. Les dones, si bé poden rebre'l del seu pare, estan incapacitades per transmetre'l. En línia femenina, la transmis-

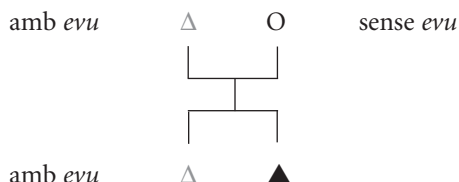
sió de l'*evu* queda frenada a cada generació. En última instància, aquesta forma de transmissió permetria d'establir una distinció entre uns llinatges amb posseïdors d'*evu* i uns altres sense, però aquesta possibilitat teòrica és inconcebible a la pràctica. En primer lloc, perquè la transmissió no és automàtica, sinó que exigeix sempre la celebració d'un ritual. En segon lloc, perquè l'*evu* podria ser introduït en un llinatge d'un home sense *evu* per l'adulteri de la seva esposa. Sobre aquest punt, cal assenyalar que, en un altre paràgraf del mateix testimoni, el nostre informador fa referència, entre les eventualitats temudes, al cas d'un amant de la dona i no a la concubina de l'home. Un amant de l'esposa, posseïdor d'*evu* anti-social, podria, en efecte, introduir-lo en el llinatge del marit legítim.

2.3.1. L'*evu* dels bessons

Un altre cas que il·lustra aquest principi de la transmissió a través del pare és el dels bessons. Pierre Alexandre afirma que «el naixement de bessons és de bon auguri: hom considera que obligatòriament són *mie* o *mmimie*, és a dir, desproveïts d'*evu*».⁸² Els evuzok pensen igualment que el naixement de bessons és de bon auguri, ja que creuen que són portadors de la bona sort anomenada *asòdò*, però no afirmen que siguin *mmimie* —fora del cas que amb aquest mot es vulgui dir que no posseeixen un *evu* de caire antisocial. En efecte, els evuzok no atribueixen mai als bessons un *evu* com per exemple el de l'esterilitat, propi dels bruixots, sinó només l'*evu* de la prosperitat, portador de bon auguri i creador de riqueses.

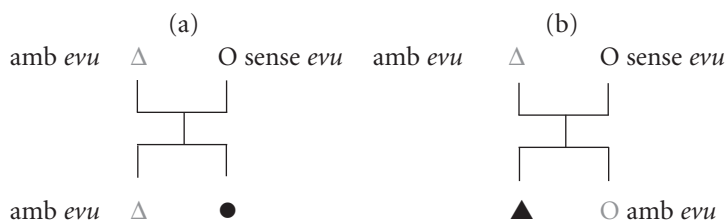
Pel que fa a la transmissió de l'*evu*, cal tenir en compte el fet que sols la supervivència dels bessons al moment del seu naixement és presa en consideració per determinar si els pares tenen o no tenen *evu*. És de l'anàlisi de les diferents possibilitats que pot deduir-se l'aplicació del principi segons el qual la transmissió es fa sempre per línia paterna. Examinem aquestes possibilitats.

Si en el moment del naixement de dos bessons mascles, l'un mor, es diu que el pare té l'*evu* i que ha estat transmès a l'infant que ha quedat amb vida. En aquest cas, no sol parlar-se gaire de la condició de la mare, car per als evuzok sembla evident que no posseeix *evu*. En aquest sentit, podem establir el diagrama següent:



82. Pierre ALEXANDRE i Jacques BINET, *Le groupe dit...*, p. 92.

Si un dels germans bessons és mascle i l'altre femella, semblaria que en principi l'*evu* hauria de transmetre's a l'infant mascle. Tot i això, cal considerar dos casos. En el primer (a), la nena mor. En aquest cas, hom diu clarament que la mare no té *evu* i que el nen l'ha rebut del pare. En el segon (b), és el nen que mor. En tots dos casos, l'estatus simbòlic dels pares és el mateix. La filla haurà rebut l'*evu* com l'hauria rebut el seu germà, com ho mostrem en aquests diagrames:



Quan tots dos germans bessons neixen vius, sol treure's la conclusió que tant el pare com la mare posseeixen un *evu*, i que només un dels dos infants neix amb ell. Però quin? La resposta ens fou donada gràcies a la descripció de l'acte ritual previst per a aquests casos, com apareix en el testimoni oral següent:

(Pel que fa als bessons) tenim el costum de fer el següent: quan un home i una dona tenen una besonada i tots dos infants neixen vius, pots deduir-ne que tant la dona com el seu marit tenen l'*evu*, però quan neixen vius, només un dels bessons té l'*evu*. Quan es produeix el naixement d'una besonada, la primera cosa que cal fer és anar a buscar la dona encarregada de recollir els bessons.

La dona arriba. Quan ja els ha recollit, entren a casa. La dona que té el poder de fer el bany ritual, s'inclina amb els bessons i els immergeix en un recipient. No es tracta del recipient en el qual es banyen (ritualment) els nens, sinó del destinat a *afaiçonar* aquell dels dos bessons que ha nascut sense *evu* per tal que neixi de nou amb un *evu* com el del seu germà. Després de fer aquest bany ritual, els treu del recipient. Després, el cap de família fa un paquet amb pasta de granes de carbassa barrejada amb un ou i el fa coure sobre les brases. La mare en menja, el pare també. És així com es fa aquest ritu⁸³ per protegir els bessons. Si sents dir que «és així com es desvetlla un *evu* diürn», així és com es fa.

Entre els *evuzok*, com en la majoria d'ètnies africanes, el naixement de bessons va acompanyat d'un ritual especial que malauradament no ha cridat gaire l'atenció dels investigadors d'aquestes societats betí. La meua documentació em

83. Un *abanañà*.

permet completar les dades d'aquest testimoni oral. El fet que es cregui que un dels bessons ha nascut sense *evu* és una de les raons que, sense cap dubte, justifica aquest ritual. Es creu, en efecte, que, en el moment del naixement, els bessons són constitucionalment diferents. Amb l'eficàcia simbòlica del ritual se cerca fer desaparèixer aquesta diferència. En tots els seus símbols, en efecte, s'hi pot constatar una preocupació constant per afirmar la noció d'igualtat dins la dualitat. Tots els objectes emprats en el ritual són dobles i idèntics: es claven dues llances i dos ganxos petits sobre la porta de la casa dels bessons; la mare fa sonar dos cascavells. Tot el que una persona fa a un dels bessons, ha de fer-ho també a l'altre. Si un dels bessons està malalt, tots dos han de ser tractats. Totes les persones que volen anar a visitar la mare que acaba de tenir una besonada han de fer-li un obsequi de dues coses que siguin idèntiques. El dia de les cerimònies de sortida, cal preparar un gran àpat ritual que s'ha de menjar dins de casa. Després de l'àpat, la mare i els bessons fan la sortida solemne fora de casa. Dos homes porten els bessons. Un altre va carregat amb una panera a l'esquena. La mare, vestida de festa, fa sonar els dos cascavells. Tots ells comencen llavors la col·lecta ritual a domicili anomenada *nsiean*. S'aturen davant de cada casa per rebre els obsequis. Cada obsequi ha de consistir en un parell d'objectes de la mateixa natura (un parell de llances, dues paneres de cacauets, dues gallines...) que després seran repartits entre la mare i la dona encarregada d'*aixecar* ritualment els bessons. Cal dir que aquesta dona té un paper molt important en tot aquest ritual. Ha de ser mare de bessons. La seva funció consisteix a tenir cura de tots aquests ritus i d'ensenyar-los a la nova partera, de manera que, arribat el moment, aquesta pugui transmetre'ls a una altra dona que pareixi bessons. Quan l'entorn d'una dona que va de part s'adona que la partera té una besonada, es va a cercar una mare de bessons que reuneixi aquestes condicions. Mentrestant, ningú pot aixecar-los de terra.

Es pensa que l'infant nascut amb l'*evu* és el més fort i, per tant, representa un perill per a l'altre. És com si hagués acaparat tota la força d'aquest principi vital en detriment del seu germà. Segons un dels nostres informadors, és molt rar avui que dos germans bessons visquin molts anys, ja que, amb l'abandó d'aquestes pràctiques, el germà que neix amb l'*evu* destrueix (*ndaman*) la vida de l'altre. Una de les finalitats d'aquest acte ritual consisteix, doncs, a realitzar una igualtat constitucional entre tots dos bessons. Gràcies al bany ritual (*osoe, abanania...*), es realitza d'una manera simbòlica un retorn enrere («...*ně mòn te adugan bi evu aně mbol e nyò abělē...*») per fer néixer de nou l'infant *mmimie*; aquesta vegada, però, amb un *evu* igual al del seu germà bessó.

2.3.2. *El ritual: nocions preliminars*

Sabem que l'*evu* es transmet per via sexual. En el moment en què neix el seu posseïdor, l'*evu* és inactiu (*akud*). Perquè esdevingui operatiu, cal que es facin uns determinats ritus. Si no és així, l'*evu* romandrà inactiu per sempre més. Hem vist que sovint l'*evu* és comparat a un animal. Seguint la mateixa comparança, els *evuzok* consideren que, en el moment de néixer l'infant, el seu *evu* és com una bèstia que roman endormiscada en el seu cau. L'acció ritual tindria per finalitat posar-lo en moviment, com el caçador que foragita l'animal del cau.

Abans d'analitzar alguns trets d'aquest ritual, crec que ens pot ser útil examinar breument els mots clau que s'empren dins el marc d'aquests ritus.

El primer és el lexema verbal *vali*. El diccionari ewondo-francès de Tsala el tradueix par «débouler», «partir ou faire partir à l'improviste». Aquest verb s'empra en enunciats com els següents:

— *vali tsit*: fer sortir un animal del seu amagatall;

— *vali okòn*: parlant d'una malaltia que es desvetlla o que apareix bruscament; «*vali nkod nyad a mekua*», que literalment vol dir «fer sortir corrent un búfal descarnat de sota els pandanals» i que té el sentit de «provocar o excitar l'enemic quan està descansant»;

— *vali evu*: que Tsala tradueix per «ensorceler», «envoûter», però que literalment expressa les idees d'«excitar» o «desvetllar» l'*evu* que roman adormit com una bestiola en el ventre del seu posseïdor;

— *mvalan evu*: és el nom que rep el ritual destinat a aquest efecte (*mvalan*: derivació nominal deverbativa que designa l'acció d'excitar o desvetllar).

El segon mot és *kom*, que expressa les idees de «fer», «fabricar», «arranjar» i «crear». En aquest context, aquest mot designa l'acció ritual destinada a «arranjar» o «afaiçonar» la primera o successives formes específiques de l'*evu*, és a dir, a donar-li la pròpia manera de ser, positiva o negativa, o simplement a reforçar tant l'una com l'altra. Els *evuzok* utilitzen el derivat *nkoman* en els enunciats següents:

— *nkoman mòn*: «arranjament o afaiçonament (de l'*evu*) de l'infant». És el nom que rep el ritu destinat a afaiçonar la primera forma específica de l'*evu* que ha de tenir lloc entre els dos i els quatre anys. No n'hi ha prou a desvetllar l'*evu*. Cal donar-li la pròpia identitat. Com l'animal que surt del seu cau i pren un camí, així l'*evu*, en ser desvetllat, cal que prengui el seu;

— *a nē nkoman!*, és a dir, «està ben fet o ben afaiçonat», una manera de dir que l'*evu* d'una persona és molt fort o poderós.

El tercer mot és *akalega*. En aquest context, aquest mot tradueix la manera de ser o la «direcció» que es vol comunicar a l'*evu* gràcies al ritu *nkoman evu* o *nkoman mòn*.

Després de l'examen d'aquestes nocions, em proposo analitzar breument alguns aspectes d'aquest ritual tot assenyalant que mai n'he estat testimoni. En cap cas, aquests ritus són públics, encara que puguin participar-hi diverses persones. Els estudiaré, doncs, a partir d'un cert nombre de documents orals transmesos per persones reconegudes pel seu saber en tot allò que fa referència al món de l'*evu*.

2.3.3. Els ritus durant l'embaràs

Vegem el primer d'aquests relats:

Quan una dona està a punt de donar a llum, el seu marit agafa un niu de l'ocell anomenant *nkëkëñ*, hi fica nou coles i nou granes de pebre, divuit coses en total. Després, dona el niu a la seva muller, passant-lo per darrere seu, entre les seves cames. La dona agafa el niu. Llavors, el marit mastega una cola i un gra de pebre; en fa una pasta, la treu i la fica a la boca de la seva dona. La dona se l'empassa. És així com l'home dona a la seva muller el primer *evu*.

Segons altres informacions, aquest ritu es fa a partir del moment en què el marit és assabentat que la seva dona està embarassada. El repeteix nou vegades, a intervals de dos dies. Sempre de bon matí. En aquests altres relats, s'esmenta igualment l'ús del niu de l'ocell *nkëkëñ*. D'aquest ocell, ja n'he parlat en un altre lloc.⁸⁴ Aquí només diré que la seva presència ens suggereix ja el caràcter positiu de l'*evu* que els pares volen comunicar al seu fill. El mateix pot dir-se dels altres ingredients. Els *evuzok* oposen la cola *abel*, considerada la «vertadera» perquè la seva nou és de color blanc i menys lliscosa, a la «falsa», anomenada *eyabël*, que dona una nou vermellosa i molt lliscosa; de la mateixa manera, estableixen una oposició entre el pebre anomenat *ndon* i el pebre vermell *ondondo*. A nivell simbòlic i ritual, el pebre vermell i la cola «falsa» són associats metafòricament als *evu* de caire antisocial, mentre que la «vertadera» cola i el pebre ho són als *evu* de caire social. Aquesta oposició apareix clarament expressada en una invocació molt coneguda feta pels grans medecinaires:

Ells (els posseïdors d'*evu* antisocial) fan el mal, jo (el *ngëngani*) el trec.
 Ells caminen a les fosques, jo camino a la llum del dia.
 Ells romanen al darrere de les cases, jo romanc al davant.
 Ells són com el pebre vermell, jo sóc com el pebre.
 Ells són com la cola falsa, jo sóc com la vertadera cola.
 Ells són com la carbassa, jo sóc com la tija de la carbassera.

84. Vegeu *supra*, els apartats 2.2 i 2.3.

Aquest ritu realitza simbòlicament la transmissió de l'*evu* del pare al seu fill. Cada vegada que es repeteix aquest gest ritual, el pare transmet un *evu* diferent, és a dir, que fa vots perquè l'*evu* del seu fill tingui tal o tal virtut particular. Els primers vuit *evu* són considerats femelles i el novè, mascle. De totes maneres, això no vol dir que l'infant rebi nou *evu*, sinó simplement que, repetint nou vegades la mateixa cerimònia, la comunicació ritual de l'especificitat de l'*evu* es farà perfectament, ja que el número nou és el símbol de la perfecció ritual. La novena cerimònia revesteix un caràcter una mica diferent. Aquesta vegada és la dona la que mastega el gra de pebre i la nou de cola, fica la pasta mastegada a la boca del seu marit i aquest l'escup polvoritzant-la sobre la pelvis de la seva dona tot invocant el tipus d'*evu* que vol que tingui el seu fill. Després, escup una altra vegada sobre el sexe de la seva muller tot dient: «Tu ets l'*evu* mascle; tu estàs per sobre de tots els altres!» Aquest gest reproduïx ritualment aquell acte mític mitjançant el qual Evu penetrà en el ventre de la primera dona a través del seu sexe, tot simbolitzant aquell naixement a l'inrevés gràcies al qual Evu va fer la seva aparició entre els homes. Cal dir, però, que en l'acte ritual apareix un actor nou: el marit, la presència activa del qual ens assenyala el rol de l'home en la transmissió històrica (no mítica) de l'*evu*. D'allò que en els temps mítics havia estat obra de la dona, ara és l'home qui se n'atribueix l'obra.

De totes maneres, pot donar-se el cas que un posseïdor d'*evu* antisocial vulgui apropiarse de l'*evu* d'un infant quan encara roman en el ventre de la seva mare per, més tard, desvetllar-lo i afaïçonar-lo de manera que esdevingui un bruixot. Es tracta d'un acte fraudulent que els evuzok designen amb el terme *van*, que significa «fixar la mirada sobre una persona o cosa» amb la intenció d'apropriar-se-la. Considerem un altre text oral:

Quan un home vol desvetllar l'*evu* d'un infant, comença buscant la falguera *zèn*. Parlem d'un home que porta l'*evu* en el seu ventre. Mentre cull les falgueres es va dient a si mateix: «La dona del meu germà està embarassada. Aniré a casa seva per fer-hi un acte de bruixeria. Desvetllaré l'*evu* de l'infant que la seva dona ha de tenir. Si ha de tenir un nen, desvetllaré el seu *evu*; si ha de tenir una nena, desvetllaré el seu *evu*. Vull apropiarme d'aquest infant abans que neixi.»

Es troba amb la seva cunyada i agita el ram de falguera (l'informador mima aquest gest) com ho anava fent pel camí. Quan veu la seva cunyada, la saluda. La seva cunyada està embarassada. Ell mira per tots dos costats. No veu ningú. Llavors, s'adreça a ella i li diu:

—Esposa meva, abraça'm!

La dona s'acosta i l'abraça posant la seva boca sobre la del seu cunyat. La saliva penetra en el ventre de la dona. L'home s'apropia així la vida de l'infant. Ficant la saliva a la boca de la dona, l'home fa seva aquella criatura. L'infant és seu. El seu *evu* li pertany.

La falguera ocupa un lloc especial en aquest ritu, ja que sembla ser que actualment el ram d'aquesta planta ha substituït les fulles de mandioca. Ignorem les raons d'aquest canvi. De totes maneres, cal dir que aquest fet no és rar. Es creu que moltes plantes amb el pas del temps perden la seva eficàcia simbòlica i ritual. Això sembla produir-se quan es considera que les virtuts atribuïdes a una planta són conegudes de massa gent. El pas d'un saber esotèric a un saber popular implica la pèrdua de la seva eficàcia. Pel que fa a la falguera *zèn*, diguem només que el mite F ens diu que Evu habitava en un indret ple de falgueres.

Un altre element interessant d'aquest ritu és l'ús o la referència a la saliva. Pertot arreu, la saliva té connotacions d'ordre simbòlic. Ho he vist en el testimoni oral anterior, quan el marit escopia sobre la pelvis de la seva muller per comunicar a l'*evu* de l'infant la seva pròpia especificitat. En aquest cas, la seva funció és positiva. En aquest darrer text, en canvi, la seva funció és antisocial: el germà del futur pare s'apropia l'*evu* de l'infant per desvetllar-lo i afaïçonar-lo més tard; també és antisocial el context en el qual aquest home comunica la seva saliva a la dona per apropiarse'n, ja que suggereix clarament una relació adúltera. En aquest testimoni oral, l'informador, que no parla francès, utilitza l'expressió francesa «amour» suggerint la idea de «petó»...

Al terme de l'embaràs, el cap de família elegeix les persones que hauran d'en-carregar-se de *desvetllar* i *afaïçonar* l'*evu* del nounat:

Quan una dona està embarassada, el seu marit tria dues persones; dues persones grans: un home i una dona. El marit els diu:

—Si la meua dona pareix un noi, tu (l'home) li afaïçonaràs el seu *evu*; si pareix una nena, tu (la dona) li afaïçonaràs el seu *evu*.

Si en els ritus que es fan durant l'embaràs el marit juga el paper principal, en els ritus que vindran després la condició sexual es tindrà en compte, de manera que els homes desvetllaran i afaïçonaran l'*evu* dels nens i les dones el de les nenes. Sol dir-se que, si aquesta norma no és respectada, l'acte ritual esdevindrà ineficax i fins i tot podrà causar la mort de l'infant. Aquesta regla ritual s'inspira en el model d'educació d'aquest poble, segons el qual els homes de la unitat familiar es cuiden més dels nois i les dones, de les noies. Pel que fa al lloc que ocupen en el sistema de parentiu les persones encarregades d'aquests ritus de després del naixement, les nostres informacions són molt limitades. De totes maneres, ens sembla possible afirmar que, quan es fa referència a aquest tema en els contes, o quan alguna persona ens n'ha parlat sense haver estat interrogada explícitament sobre aquest punt, les constants són les següents: a) quan es tracta de desvetllar un *evu* de caire social, s'esmenta gairebé sempre l'oncle matern, el pare de la mare o algun membre de la família materna. Això coincideix amb el fet que, almenys

antigament, el naixement era matrilocal i el ritual destinat a desvetllar l'*evu* ha de fer-se al cap d'uns dies després del part; *b*) quan es tracta, al contrari, d'afaiçonar un *evu* antisocial, sol citar-se el germà del pare, la germana del pare, la mare o una de les esposes.

2.3.4. Els ritus de després del naixement

El ritu *mvalan evu* se celebra després del naixement de l'infant, el mateix dia o uns dies més tard, abans que caigui el cordó umbilical. Es considera perillós per a l'infant celebrar aquest ritu quan sigui gran. Es diu que, si algú pretén desvetllar a l'esquena dels seus pares l'*evu* d'un infant que ja camina, l'*evu*, en ser desvetllat,⁸⁵ no sabrà trobar el lloc que li correspon dins del seu cos i quedarà com penjat en el pit de l'infant⁸⁶ provocant-li una sèrie de malalties greus de caràcter respiratori.

Com en els ritus d'abans del naixement de l'infant, podem distingir el cas de l'infant l'*evu* del qual ha estat retingut clandestinament per algun posseïdor d'*evu* antisocial i el cas en què la persona encarregada de fer aquest ritu ha estat escollida per la família de l'infant.

En el primer cas, el posseïdor d'*evu* antisocial ha fet el que calia per apropiarse l'*evu* de l'infant quan encara era al ventre de la seva mare. Des de llavors, es creu que entre aquesta persona i l'infant s'ha establert una certa relació de dependència. Els *evuzok* expliquen aquest fet dient que aquests infants (futurs posseïdors d'*evu* antisocial) reben, des del ventre de la seva mare, un protector en el món nocturn de *mgbël*. Aquest protector esdevindrà més tard l'iniciador que desvetllarà i afaiçonarà el seu *evu* comunicant-li quina és la seva especificitat negativa o antisocial. Continuem el testimoni oral que he transcrit més amunt:

Com ja t'he dit abans, la falguera serveix per apropiarse de l'*evu* d'un infant. Ara et parlaré del (ritu) per desvetllar l'*evu*. Quan aquella persona que s'havia apropiat de l'*evu* de l'infant sap que ja ha nascut, cull una altra vegada un ram de falgueres, en mossega les fulles i barreja la seva saliva amb l'*evu* que té en el seu ventre. L'*evu* puja... baixa... torna a pujar... A la boca se li fa molta saliva... Llavors se'n va a veure l'infant. El poblat està gairebé buit. La seva mare no hi és, el seu pare tampoc. Estan treballant al camp o se n'han anat de viatge. L'home parla a l'infant amb aquestes paraules:

—Amic meu! Tu m'estaves esperant! Vaig ser jo qui va escollir-te des del ventre de la teva mare.

Dites aquestes paraules, fica una mica de la seva saliva a la boca del nen.

85. En aquest cas, es parla més de «donar» o «llançar» l'*evu* que de «desvetllar-lo».

86. Vegeu *supra*, l'apartat 2.2.1.5.

Li fica també unes fulles de la falguera *zēn* per comunicar-li la manera de ser del seu *evu*. A partir de llavors, l'infant esdevindrà un home dolent, un ésser malvat que no tindrà por de res.

Aquella persona que ha destruït la vida d'aquest infant és sense cap dubte un dimoni, un mal esperit.

En desvetllar l'*evu* de l'infant, el posseïdor d'*evu* antisocial —que el nostre informador no dubta a qualificar de «mal esperit» (*mbe nsisim*) o de «Satanàs dolent» (*mbe Satan*), seguint d'aquesta manera el discurs de les esglésies cristianes— l'afaiçona segons l'especificitat del seu propi *evu*. L'informador parla gairebé sempre com si es tractés de «transmetre» a l'infant un *evu*, mentre que, de fet, només es tracta de comunicar-li la pròpia especificitat. La imatge de la salivació és expressiva. La saliva serveix, en efecte, de vehicle per transmetre la manera de ser d'un *evu* a l'altre. El tema de l'estadi oral és ben conegut en el món de la màgia. Els psicoanalistes diuen, per altra banda, que la saliva sol estar associada amb els temes de la identificació i de l'agressió. Sigui com sigui, en aquest cas l'infant que s'empassa la saliva del seu iniciador s'identifica per contagi amb les qualitats del seu *evu*. De totes maneres, malgrat aquests signes sensibles (la falguera, la saliva...), es creu que la relació entre l'iniciador i l'infant s'estableix en un altre nivell: en el món invisible dels seus *evu*. Quan es *desvetlla* o *s'afaiçona* un *evu* es pensa que és l'*evu* de l'iniciador el que actua directament sobre l'*evu* de l'infant. Un altre testimoni precisa aquest punt:

Quan arriba un home portant una branca de mandioca a la mà, si quan entra a la casa on es troba la mare amb el seu infant penja la branca de mandioca sobre la teulada, és senyal que ha vingut per afaiçonar l'*evu* del nen. Un cop a dins, diu a la dona:

—Dóna'm l'infant!

S'asseu. Quan la mare acaba de banyar el nen, l'home l'agafa i l'asseu sobre els seus genolls. El té en aquesta posició fins que ha acabat d'afaiçonar el seu *evu*. L'home parla a l'*evu* de l'infant, però no ho fa amb la seva boca. Parla a l'infant a través del seu *evu*. Si l'*evu* de l'infant era feble, després d'haver-lo *desvetllat* i *afaiçonat*, esdevindrà molt fort.

Em sembla pertinent que l'acte ritual a través del qual es vol comunicar a l'*evu* una manera de ser antisocial romanguí més o menys clandestí, encara que, de vegades, es faci amb la complicitat d'algun membre de la família, com en aquest cas en què la mare sap el sentit que té la visita que rep. És interessant constatar que, en aquests testimonis de comunicació fraudulenta de la manera de ser antisocial de l'*evu*, no es menciona mai la presència del pare de l'infant. La corresponsable n'és, en tot cas, la mare i la seva responsabilitat es manté secreta. Ningú declara públicament haver volgut afaiçonar l'*evu* d'un infant donant-li una dimensió anti-

social. Seria una manera d'autoproclamar-se com un ésser antisocial. Això concorda amb aquell principi ja esmentat segons el qual l'*evu* com a tal és hereditari i és transmès per via masculina, mentre que l'especificitat, positiva o negativa, no és hereditària i, en aquest aspecte, sol atribuir-se a la mare un paper important, sobretot quan es tracta de sospitar sobre l'origen antisocial de l'*evu* d'un infant. Tot això dóna a aquest sistema una gran flexibilitat. Un fill pot ser acusat de ser un bruixot sense que el seu pare sigui acusat de ser-ne i viceversa. Parlant de l'Àfrica, molts antropòlegs han dit que la bruixeria és hereditària. Potser caldria matisar. Pel que fa als *evuzok*, en tot cas, caldria dir que allò que és hereditari és l'*evu*, és a dir, el suport de la bruixeria, però no la mateixa bruixeria, que és, per altra banda, una de les formes possibles que pot rebre aquest suport, però no l'única.

Els testimonis orals que he transcrit plantegen un problema d'ordre metodològic. Per les raons assenyalades, esdevé gairebé impossible per a un etnògraf obtenir informació d'una persona que doni testimoni d'un acte antisocial d'aquest ordre acomplert per ella mateixa. Pensem que això també és molt difícil que es produeixi en un context no etnogràfic, és a dir, entre membres de la mateixa societat. Confessar més o menys públicament haver comès un acte d'aquest tipus és situar-se al marge de la societat i, per tant, poc probable. Jo penso que la veracitat dels fets esmentats en aquests diferents testimonis és una veracitat este-reotipada i d'ordre narratiu: és així com la societat pensa que les coses es produeixen sense que ningú pugui dir que n'ha estat el protagonista.

I, per acabar, aportaré el testimoni d'un cas en què els pares han escollit una persona per desvetllar l'*evu* del seu fill:⁸⁷

Quan la dona ha parit, si ha tingut un nen, el marit crida aquell vell que havia escollit perquè afaïçonés l'*evu* del seu fill. Aquest home agafa l'infant i se'l posa sobre els genolls. Els nostres avantpassats (les dones) tenien el costum de transportar els nadons en una bandolera feta amb la pell dels antílops *mvin* o *so*. El vell encarregat d'afaïçonar l'infant el posa en una d'aquestes bandoleres i després s'enfila amb el nen sobre el prestatge que serveix de graner sobre del foc. Es fa això el mateix dia del naixement. Cap dona roman dins de la cuina, ni tan sols la mare; només hi assisteixen els homes grans. Mentre el vell roman dret dalt del prestatge, a sota, algú encén el foc. El vell agafa l'infant amb les mans. Mastega un tros d'escorça de l'arbre *nsui* i li'n fica una mica a la boca. L'infant se l'empassa. El vell mastega l'escorça amb uns grans de pebre i en posa una mica als ulls i al front de l'infant. L'infant es posa a plorar. Llavors, el vell aixeca l'infant amb els braços i diu aquestes paraules:

—Tot el que jo dic que faràs, ho faràs. Jo *desvetllo* el teu *evu*, car el teu pare i la teva mare em van encarregar de fer-ho quan tu vinguessis a aquest món. És així, doncs, com t'afaïçonem en el dia d'avui.

87. Continuació del text sobre les persones que hauran de desvetllar l'*evu* d'un infant. Vegeu *supra*, l'apartat 2.3.3.

Roman una estona a dalt del graner, després fa un salt i es planta a terra, i dóna l'infant al seu pare. L'infant ha estat afaïçonat.

L'oposició selva/poblat, que, com hem vist, apareix en un primer pla en el mite sobre l'origen de l'Evu, es transforma en aquest relat d'ordre ritual en una oposició entre la part superior i la part inferior del prestatge que serveix de graner, de manera que ens sembla possible poder afirmar que la selva és com la part superior del prestatge i el poblat com la part inferior, cada un d'aquests elements substituint simbòlicament l'altre gràcies a una relació d'analogia. El vell puja amb l'infant dalt del graner. És allí on desvetlla el seu *evu*. Ara bé, d'aquest prestatge penja un assecador que serveix per fumar i conservar la carn de caça. El prestatge, la carn de caça, la selva i l'*evu* són posats en relació. A sota, arran de terra, el pare i els altres homes encenen el foc com la dona sol fer-ho per assecar i fumar la carn de caça o fer coure altres aliments. Gràcies a aquesta relació d'homologia, l'acte ritual per *desvetllar* o *afaïçonar* l'*evu* és reductible simbòlicament a una operació de caire culinari. En aquest ritu, el foc té el paper de mediació entre la part superior i inferior del prestatge, de la mateixa manera que la dona del mite té un rol semblant entre el poblat i la selva.

Un dels moments importants d'aquest ritu és aquell en què el vell s'adreça a l'infant per comunicar-li l'especificitat del seu *evu*. Ja sabem que aquestes invocacions reben el nom d'*akalega*. En aquest testimoni oral no són esmentades d'una manera explícita. De totes maneres, l'examen d'altres testimonis semblants ens mostra que aquestes invocacions fan referència als temes que d'alguna manera tradueixen les aspiracions fonamentals de l'home evuzok: prestigi, autoritat, força, prosperitat, riqueses, fecunditat... que, per altra banda, cobreixen les diferents classes d'*evu* socials.

2.3.5. *Mite i ritu, un cas especial: l'akyaè de les nenes*

Cal dir que, per als evuzok, no hi ha un tall gaire estricte entre les diferents fases d'aquest ritual. Podríem considerar els ritus *mvalan evu* i *nkoman evu* com un procés ritual progressiu que té el punt de partida en les cerimònies fetes abans de l'embaràs i que es perllonguen després del naixement, per cloure's tres o quatre anys després amb la cerimònia destinada a afaïçonar l'*evu*. Però que fins i tot després poden reaparèixer per tal de reforçar l'*evu*, donar-li una nova especificitat o fins i tot per reduir-ne la força. Així, no és estrany que, moltes vegades, els termes de *vali*, «desvetllar», i *kom*, «afaïçonar», siguin emprats quasi indistintament.

He dit que a l'edat de tres o quatre anys se celebra el ritu que, teòricament almenys, confirma i completa el *mvalan evu*. Per als nois, aquest ritu es fa al peu de l'arbre *ovèñ*,⁸⁸ que és el símbol més poderós de la força que ix de l'*evu*. N'he parlat més amunt. Aquí tractaré d'un ritu especial anomenat *akyaè* destinat a afaïçonar l'*evu* de les noies.

Tsala tradueix el terme *akyaè* per «convention fatale avec des forces occultes», mentre que Pichon el tradueix per «vœu supertitieux au démon». En aquest context, els *evuzok* utilitzen aquest mot per designar el pacte (la «convention fatale» segons Tsala) entre una nena de quatre o cinc anys i el seu *evu* (el dimoni segons el missioner francès) mitjançant una dona posseïdora d'*evu* antisocial. Segons els termes d'aquest pacte, la nena esdevindrà, gràcies al seu *evu*, una dona rica i/o fecunda, a canvi, però, d'una vida humana. Aquesta vida haurà de ser la del seu primer fill o la del darrer després d'haver-ne tingut quatre, cinc o sis; la del seu marit o la seva pròpia. Aquest pacte rep el nom d'*akyaè* i s'estableix quan una dona posseïdora d'un *evu* antisocial vol afaïçonar clandestinament l'*evu* d'una nena. Cal dir que, entre els *evuzok*, l'*akyaè* és sempre, almenys actualment, un afer que concerneix únicament les dones i apareix relacionat amb el tema de la fecunditat. Es tracta de dues particularitats de l'*akyaè* tal com el conceben els *evuzok* i que només correspon en part a la manera com ho fan els altres grups d'aquesta mateixa àrea cultural, com per exemple els fang del Gabon. Segons Lavignotte, l'*akyaè* consistiria en l'obligació d'observar les prohibicions que s'imposen a un infant (nen o nena) en el moment de celebrar els ritus esmentats en aquesta secció. Aquesta interdicció, diu aquest autor, equival a una maledicció, ja que si l'infant no l'observa, morirà: «Tu auras les dons accordés, mais cependant tu ne mangeras jamais tel ou tel aliment, sinon tu mourras. Tu auras des enfants, mais tu tueras ton premier-né, sinon tu mourras...»

Els relats que he pogut recollir, i que tenim la impressió que, com els anteriors, són produïts amb un grau molt alt de codificació, ofereixen quasi sempre el mateix esquema:

a) Un grup de dones decideix d'anar al riu per fer-hi la pesca anomenada *alog*. Per fer aquesta pesca eminentment femenina i col·lectiva cal barrar el riu construint una sèrie de dics amb pedres, terra i troncs per contenir les aigües, que després les dones aniran buidant amb una mena de sàssoles tot atrapant els peixos amb les mans.

b) Una dona demana a una nena d'anar amb ella a fer aquesta pesca.

c) Cap a la fi de la partida de pesca, quan ja queda poca aigua al fons, aquesta dona fica la seva mà en un forat del dic tot demanant a la nena de ficar la seva per l'altra banda per tal d'agafar un peix que hauria quedat atrapat entre els

88. *Guibourtia tessmannii*, cesalpiniàcies. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).

troncs del dic. La nena obeeix. Llavors, la dona li agafa la mà i sense deixar-la li diu que si vol pot fer que el seu *evu* li doni molts fills o que sigui una dona molt rica, però que, a canvi, haurà de donar-li, quan arribi l'hora, el seu primer fill, el seu marit o una altra persona del seu voltant...

d) Si la nena té el coratge suficient, rebutjarà aquella proposta i denunciarà aquella dona, però si l'accepta les seves conseqüències es compliran inexorablement si no és que hi intervingui el contrapoder d'un *ngëngari* o gran medecinaire.

Com ja hem vist en altres relats del mateix ordre, la seva estructura reproduceix les mateixes oposicions que aquelles que hem trobat en el mite sobre els orígens de l'*evu*, com mostro tot seguit:

	<i>Mite</i>	<i>Ritu</i>
Mateixa estructura espacial	1. Evu habita a la selva en un espai humit, pantanós o a la vora d'un riu (mites B, C, D, E i F). 2. La dona es troba amb Evu quan va a pescar en un riu al mig de la selva (mites D i M).	1. L' <i>akyaè</i> es fa fora del poble, en un riu. 2. L' <i>akyaè</i> es fa durant una partida de pesca.
Mateix simbolisme del naixement a l'inrevés per retre compte de l'aliança de l'home amb l' <i>evu</i>	3. Evu penetra en el ventre de la dona a través del seu sexe (mites A, B, C, E i F).	3. L' <i>akyaè</i> reproduceix simbòlicament el naixement a l'inrevés del mite quan la nena fica el seu braç dins del forat.
Mateixa estructura d'intercanvi	4. Evu fa que la pesca de la dona sigui abundant. Evu li dona peix (mite D) o carn de caça (mites A, B i E). 5. Evu exigeix a canvi la vida del seu fill (mites A, B i E).	4. Durant l' <i>akyaè</i> , la nena rep la promesa d'esdevenir una dona rica i fecunda. 5. La nena es compromet a donar la vida d'un dels seus al seu propi <i>evu</i> .

L'*akyaè* permet explicar tot allò que d'alguna manera s'oposa a la fecunditat de les dones, per això ocupa un lloc important dins el marc dels conceptes etiològics relacionats amb qüestions ginecològiques. Els avortaments, la mort dels nadons, l'esterilitat primària o secundària, la mort de part d'una dona, la mort del marit d'una dona fecunda, els parts distòcics, la sífilis crònica i, d'una manera general, totes aquelles malalties o infortunis relacionats amb la fecunditat són susceptibles de ser interpretats com la conseqüència inevitable d'un *akyaè*: l'*evu* es cobra amb aquestes vides el deute contret per la persona que el posseeix.

He començat aquest capítol amb l'anàlisi d'un mite sobre els orígens de l'Evu entre els homes. L'he acabat retent compte d'un ritu destinat a donar-li la seva pròpia especificitat. El lligam entre l'un i l'altre és molt estret. El ritu presenta les mateixes oposicions fonamentals que el mite. L'un parla per l'altre. Se substitueixen entre si per transmetre el mateix missatge. Ambdós ens parlen de la natura de l'evu i de les seves relacions entre la selva i el món dels homes o, dit d'una altra manera, entre la «religió», la «màgia» i la «bruixeria».

2.4. EL MÓN NOCTURN DELS POSSEÏDORS D'EVU (MGBĒL)

El dia i la nit són dos referents d'ordre temporal que s'articulen amb l'oposició fonamental del sistema simbòlic de l'evu. El dia s'oposa a la nit com els simples *mmimie* i els *mmimie* del «cap foradat» s'oposen als posseïdors d'evu social i antisocial. Aquesta oposició s'opera també en altres camps del pensament evuzok. En el discurs d'ordre etiològic es distingeixen les *malalties diürnes* de les *malalties nocturnes*. Des d'un punt de vista simbòlic, les plantes són classificades seguint la mateixa nomenclatura. En el camp ritual, s'estableix una distinció semblant. Pel que fa als sacrificis, aquells que se celebren de dia no ofereixen ni la mateixa estructura ni la mateixa funció que aquells altres que se celebren de nit. Totes aquestes oposicions tenen un mateix nivell de reducció: l'oposició entre *absència* i *presència* d'evu.

Quan, en aquest context, els evuzok parlen del «dia», es refereixen a certs aspectes relacionats amb la societat clànica i el món dels avantpassats. Quan parlen de la «nit», es refereixen, en canvi, a tot allò que està en relació amb un altre tipus de «societat», la «societat» de *mgbĒl*, que es podria definir com el món invisible al qual accedeixen i en el qual actuen els evu (socials i antisocials) després d'haver-se separat tot desdoblant-se del seu cos. Encara que tots els evu tinguin accés a aquest món nocturn, *mgbĒl* designa, en primer lloc i potser sobretot, el món al qual accedeixen, actuen i s'organitzen els evu antisocials. Diré que *mgbĒl* és el nom que els evuzok donen a una realitat imaginària concebuda com la «societat» dels bruixots tot representant-la com una «contrasocietat», és a dir, com una «societat» que, tant en les seves maneres de ser com en les d'obrar, s'inspira en aquells principis que la societat clànica (la diürna o real) considera precisament com la negació de qualsevol forma de societat.

Ara bé, de la mateixa manera que el temps que se succeeix entre el dia i la nit pot descompondre's en fases successives, així mateix entre la «societat» relacionada amb el món dels avantpassats i la «contrasocietat» dels posseïdors d'evu antisocial, trobem dues altres categories de persones que podríem situar, analògicament parlant, en el marc d'una «subsocietat» formada pels simples *mmimie*,

i d'una «metasocietat» formada pels posseïdors d'*evu* social, com ho mostrem en el quadre següent:

<i>Societat diürna</i>	<i>Societat nocturna</i>
«societat» (iniciats, adults...)	«metasocietat» (posseïdors d' <i>evu</i> social)
«subsocietat» (no-iniciats, joves...)	«contrasocietat» (posseïdors d' <i>evu</i> antisocial)

El principi estructuralista segons el qual un element no adquireix el seu valor simbòlic per si mateix, sinó pel fet de ser oposat almenys a un altre element, cal que sigui retingut aquí. La presa en consideració d'aquest principi ens ensenya tres coses: 1) que l'ordre clànic instaurat per l'Avantpassat mític Zamba, per una banda, i la superació d'aquest ordre per l'aliança de l'home amb l'*evu*, per l'altra, formen, com el dia i la nit, els elements inseparables d'un sol sistema de representacions; 2) que, en l'anàlisi del «món» o «societat» nocturna de *mgbël*, no es pot perdre de vista la dimensió quadripartida del sistema, és a dir, el conjunt de relacions que s'estableixen entre els seus elements, i 3) que aquest «món» o «societat» nocturna de *mgbël* no és tan sols un marc invisible creat per la imaginació d'un poble que traduiria l'existència d'un més enllà seguint les pautes d'una cosmogonia de caire vertical (cel/terra/infern, dalt/baix...), sinó que és un «món» que apareix íntimament implicat en tot el que hi ha ençà, és a dir, en el món de la realitat visible.

2.4.1. *Un doble de la societat diürna*

El món nocturn de *mgbël* és pensat com un calc de la societat humana, és a dir, com un doble imaginari, invisible i invertit que cobreix, almenys en part, l'organització, les lleis i la topografia de la societat clànica. És evident que, en afirmar que *mgbël* apareix com un doble imaginari de la societat real, no volem dir que sigui considerat un producte de la fantasia. Per als evuzok, *mgbël* pot ser, certament, un món invisible inaccessible als no-posseïdors d'*evu*, però de cap manera un món imaginari o irreal. Podríem estar temptats de creure en la seva no-objectivitat quan en el discurs produït pels mateixos evuzok *mgbël* és reduït als estats onírics. En efecte, els evuzok afirmen que a *mgbël* les coses succeeixen com en els somnis. Fins i tot de vegades van més enllà de la simple comparació i identifiquen alguns somnis com a vertaders actes de bruixeria. Però també, en aquests casos, el contingut fantasmagòric és tingut sempre com una realitat objectiva.

En principi, tots els espais són bons per practicar-hi la bruixeria. La topografia de *mgbël* recobreix tant l'espai organitzat com l'espai inorganitzat. Aquesta topografia pot fer referència a llocs reals de la selva o dels poblats que, segons el temps i les circumstàncies, poden ser identificats per la gent. D'una manera general, es diu que els bruixots solen reunir-se a la selva, que, com sabem, fou l'hàbitat original de l'*evu*. De vegades, s'assenyala un parany particular, la vora d'un riu, la cruïlla d'un camí. Però el lloc preferit per celebrar-hi les reunions és el peu de l'arbre *ovëñ*.⁸⁹ Per la seva majestuosa aparença i per la força que se li atribueix, aquest arbre és considerat, sense cap dubte, el més prestigiós de tota la selva. És per això que tots aquests pobles l'anomenen l'arbre *mascle*, el més gran i fort o, simplement, el primer, és a dir, el que *governa* o *sobrepassa* tots els altres arbres de la selva. L'*ovëñ* és anomenat també *ele bëyem*, «l'arbre dels qui saben», és a dir, de tots els qui posseeixen l'*evu*, ja que és considerat la font inesgotable dels seus poders excepcionals.

De totes maneres, cal dir que la selva no és l'únic espai assignat als bruixots. Des que la dona va introduir *evu* en la societat humana, la topografia de *mgbël* coincideix amb la topografia dels poblats. Així, no és estrany que els barris, patis o eixides de certes cases siguin assenyalats com a lloc de trobada dels bruixots, que llavors reben el nom de «pati de *mgbël*» (*nsëñ mgbël*) i les reunions que hi fan són anomenades *ekoan mgbël* (reunió de *mgbël*), *esòg mgbël* (conciliàbul de *mgbël*) o *esog nget* (conciliàbul cruel). En general, es tracta d'aquelles clarianes o poblats dels quals es rumoreja que algun dels seus habitants practica la bruixeria o bé d'algun lloc on s'ha produït algun esdeveniment nefast. Igualment, els poblats habitats per membres del sotssllinatge efag tenen la trista reputació de ser un lloc preferit dels bruixots per reunir-se. Cal dir que els efag ocupen un lloc especial dins de l'estructura clànica d'aquesta societat. De totes maneres, en principi, qualsevol racó d'un poblat és susceptible de transformar-se en un punt de reunió dels bruixots a partir del moment en què les ombres de la nit cobreixen les clarianes habitades pels *evuzok*. És per això que solen protegir els camps i els poblats plantant algun *ayañ* o alguna planta espinosa com l'*eloe*, anomenat també *eka zëg*, que té la forma d'un cactus, o bé encara ferint el tronc d'alguns arbres. Totes aquestes pràctiques reben el nom d'*abanania dzal*, que designa el ritu destinat a blindar els poblats de l'acció dels posseïdors d'*evu* antisocial.

«El món nocturn de *mgbël* és un món sense pietat en el qual no hi ha ni pare, ni mare, ni germans que valguin...»⁹⁰ Una endevinalla fang planteja aquest enigma: «la planta màgica no és ni gran ni petita», que l'auditori haurà de respondre

89. Vegeu la nota anterior.

90. «*Mgbël tęgë ai ngòl, tęgë ai esia, tęgë ai nnyia, tęgë ai manya: ngòl a si kig woe*».

correctament dient que «el bruixot no és ni jove ni vell».⁹¹ Aquestes dites ens recorden que la societat nocturna de *mgbël* és concebuda com la negació dels principis que regeixen l'organització social d'aquests pobles o, si més no, com un món en què l'organització —car en aquest món imaginari d'organització n'hi ha una— no pren com a principi estructurador el sistema de parentiu. Un món sense parentiu és, en efecte, un món desestructurat: un món *sense pietat*. L'únic criteri que regula d'alguna manera l'organització d'aquest món nocturn és la força individual eixint de l'*evu* de cada un dels seus membres. Els principis basats en la solidaritat, la cooperació i la reciprocitat que inspiren tota la xarxa de relacions socials diürnes, en el món de la nit són exclosos o, almenys, els seus objectius són invertits completament. Per això la societat nocturna de *mgbël* apareix com una antisocietat, l'organització de la qual s'inspira, això no obstant, en la societat diürna, almenys pel que fa als seus aspectes formals.

Entre aquests aspectes, cal assenyalar les idees de clan (*ayòn*) i de llinatge (*mvok*). En parlar del món de la nit, en efecte, es fa referència als bruixots tot identificant-los pel seu clan d'origen: *ayòn* evuzok, *ayòn* ngoe, *ayòn* yanda..., sobretot quan es parla d'una manera col·lectiva i indeterminada. A aquests clans, se'ls atribueixen rivalitats, lluites i aliances que no són res més que el mirall de les solidaritats i les tensions que existeixen entre aquestes unitats socials en el món de la realitat diürna. El mateix podríem dir pel que fa als llinatges. És així almenys com els evuzok parlen d'accions portades a terme pels bruixots d'un determinat llinatge contra els bruixots d'un altre llinatge. Un exemple és el de la instal·lació de la missió catòlica a Nsola. Es diu que els primers missioners decidiren fundar la missió en el territori del llinatge major Mvok Ngono. Els posseïdors d'*evu* antisocial del llinatge Mvok Bikoe es confabularen per fer que fos instal·lada en el seu territori. I així va ser. És així com de vegades s'interpreten els esdeveniments que oposen realment els llinatges entre si.

Diré, per acabar aquest punt, que, en descriure l'organització de la societat nocturna de *mgbël*, els evuzok esmenten sovint l'existència d'un ordre jeràrquic molt estricte segons el qual cada posseïdor d'*evu* antisocial té la seva pròpia categoria i ocupa un rang ben precís. Així, he sentit a dir moltes vegades:

Mgbël ya bëlë minkon minkon.

«En el món de la nit hi ha molts graus.»

El rang de cada bruixot ve donat per l'especificitat i la força del seu *evu*, aquella que li fou assignada en el moment del ritual *nkoman môn*. Es diu que aquell bruixot que busca la manera d'ocupar un rang superior sense l'acord dels altres

91. «—Elòg bian e si kig mòngò ngè nnyiamodo? —Nnem a si kig mòngò ngè nnyiamodo».

bruixots corre el perill de trobar la mort. Però també es diu que un bruixot pot passar d'un rang a un altre de superior per una *iniciació* adequada, ja que sempre és possible que el seu *evu* esdevingui més fort. Com veurem més lluny, les medecines rituals anomenades *byaŋ* tenen un paper molt important pel que fa al reforçament (o afebliment) de l'*evu*. Aquests actes o objectes rituals asseguren el pas d'un rang a l'altre. L'accés a un rang superior implica una certa *iniciació* que substancialment té lloc en el món nocturn de *mgbël*. Els evuzok diuen:

Mgbël ya bëlë meyege.

«El món de la nit té molts aprenentatges.»

O bé encara:

Mgbël e në sikulu.

«El món de la nit és com una escola (amb les seves classes, graus, ensenyaments...).»

Per pensar l'organització d'aquesta societat nocturna, que no és res més que la negació dels principis que estructuraven la societat real, els evuzok s'han apropiat del model de l'Administració colonial o postcolonial, que no és altre que el model d'una societat amb Estat. La referència és explícita:

Mgbël e në anë ngòmena: ya bëlë minkoŋ minkoŋ.

El món de la nit / ell / és / com / govern: / ell / té / graus / graus.

Amb aquest enunciat, els evuzok comparen el món de la nit *mgbël* amb el Govern o l'Administració colonial o postcolonial (*ngòmena*, neologisme de l'anglès: «government»). Podríem traduir-lo fidelment dient:

«La societat nocturna de *mgbël* és organitzada jeràrquicament com el Govern i la seva Administració.»

Amb una clara al·lusió a la multiplicitat de rangs, graus... (*nkoŋ nkoŋ*). Aquesta comparació establerta pels evuzok i que he pogut sentir moltes vegades té una gran importància, ja que oposa dues formes de societat, la tradicional i la moderna, l'organització administrativa i política de la qual serveix de model per pensar la societat dels posseïdors d'*evu* antisocial. Cal dir que el model que serveix d'ideal per a l'organització de la societat tradicional es caracteritza per reduir al màxim aquelles diferències de rang que no provenen del propi sistema de parentiu. Així, doncs, en aquest camp de l'organització política, els evuzok semblen tenir davant d'ells dos models contradictoris: per una banda, el model diürn,

caracteritzat per una tendència igualitària o «democràtica»; per l'altra, el model nocturn, no basat en el parentiu, molt jerarquitzat i caracteritzat per una tendència «autocràtica». Aquest model projectat en el món de la nit és pensat com un contramodel cultural. La realitat social oscil·la entre aquests dos extrems: integra les diferències fundades en l'edat, el sexe i l'èxit personal i, al mateix temps, n'assenyala els límits.

Així, el que nosaltres designem amb el nom de bruixeria potser no és res més que un discurs elaborat per una nació sense Estat per defensar-se contra el perill que representa qualsevol temptativa de concentració del poder, tant tradicional com modern.

2.4.2. *El procés d'un acte de bruixeria*

Mgbël és també el mirall de les tensions internes i externes de la societat diürna, car, com ja he dit més amunt, és un món imaginari que té les arrels en el món real. Això és així sobretot si es tenen en compte els actes d'un procés de bruixeria. Tots els actes de bruixeria tenen el punt de partida en un conflicte real. Els *evuzok* afirmen aquest principi en algunes dites:

Adzo la tari ai amos ndò la kë mana ai alu.

«Un conflicte comença de dia i s'acaba a la nit.»

Adzo la kë fianga dili layi sugalan abe.

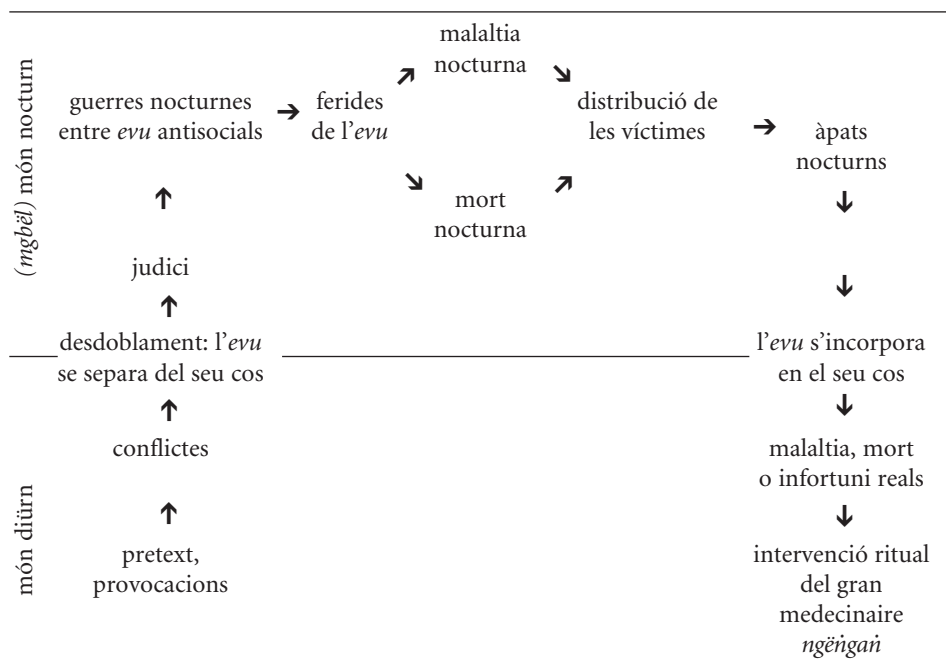
«Un conflicte comença amb una broma i s'acaba malament.»

Les dues dites es complementen. La primera suggereix el pas d'un conflicte de la societat diürna a la societat de la nit; la segona, la transformació qualitativa del conflicte. Qualsevol acte de bruixeria, en efecte, es presenta com un procés que s'inicia en el món de la realitat, es perllonga en el món imaginari de la nit i es fa present de nou en el món de la realitat diürna amb manifestacions com la malaltia, la mort o l'infortuni. L'anàlisi d'un cert nombre de casos de bruixeria m'ha permès identificar els diferents punts de referència que marquen els passos més significatius d'aquest procés (vegeu la taula 3).

2.4.2.1. *La recerca d'un pretext*

És el punt de partida. Segons l'opinió popular, el bruixot és un ésser àvid de sang i de carn humana. Per tal de satisfer els afanyes del seu *evu*, es veu obligat a provocar els altres bruixots per incitar-los a anar al camp de batalla, *mgbël*, i llui-

TAULA 3
Procés d'un acte de bruixeria



tar fins a la mort. El bruixot és pensat, així, com un home d'esperit bel·licós que s'aprofita de qualsevol ocasió per provocar un procés en el món nocturn de *mgbèl*. Seguint les pautes d'aquest món, aquest pretext (*akalaga*) és una condició indispensable de tot acte de bruixeria.⁹² Per això, s'aconsella molta prudència per no deixar-se atrapar a les trampes que poden parir els posseïdors d'*evu* antisocial. Escoltem com parla un vell *evuzok*:

Si un dia, en caure la nit, veus venir el teu germà per demanar-te alguna cosa, encara que només en tinguis una, la hi dones, car és molt probable que vingui a provocar-te o a fer un acte malintencionat de bruixeria. Vés molt amb compte, ja que aquell individu que es presenta a casa teva a aquestes hores de la nit és, sense cap dubte, algú que té un *evu mètóm*. El meu pare m'aconsellà d'actuar d'aquesta manera: suposem que jo sóc un fumador i resulta que només em queda una fulla de tabac; si, en caure la tarda, un home o una dona ve a casa per dir-me: «Em podries donar una mica de tabac?», llavors, sense

92. *Beyem ba woe kig ewowoe sè na nguma akalaga a nē* («Els bruixots no maten sense més ni més, per fer-ho cal que tinguin un bon pretext»).

dubtar-ho gens, agafo la fulla, la parteixo en dos i li'n dono la meitat. És un consell del meu pare. Per això mai no denego res a ningú a aquestes hores del dia. La meua muller fa igual que jo quan alguna persona ve a demanar-li una mica de sal o qualsevol altra cosa. Aquesta manera de fer d'un visitant nocturn no és res més que un pretext per provocar-te i incitar-te a resoldre el conflicte en un judici nocturn.

El capvespre es considera, en efecte, el millor moment per a les activitats dels bruixots. De fet, els evuzok procuren evitar tota mena de baralla a partir d'aquest moment. Cercar un pretext per poder iniciar un procés de bruixeria tradueix la idea que aquesta no és possible sense l'existència d'un conflicte real.

2.4.2.2. Els conflictes

Sabem la importància que els evuzok, com molts altres pobles africans, reserven als conflictes i al seu arrelament. La societat disposa dels seus propis mecanismes per dirimir les seves dissensions. Però no és rar que l'arranjament d'una dissensió sigui transferit al món nocturn, en el qual existeixen, com veurem més endavant, certs procediments judicials. El conflicte és, com acabem de veure, un pretext per provocar un procés diguem-ne judicial en aquell món nocturn de *mgbël*. Totes les situacions conflictives, totes les oposicions i contradiccions de la societat, tots els moviments de competició i d'hostilitats són susceptibles de ser transposats o projectats en aquell món de la nit.

Mgbël és, en primer lloc, el mirall dels conflictes estructurals relacionats amb el sistema de parentiu. Així, per exemple, no és gens probable que s'atribueixi a un oncle matern de cometre actes de bruixeria contra el fill de la seva germana: la relació entre ambdós membres del sistema de parentiu evuzok és de caire positiu i va acompanyada d'una relació de plaseria. El naixement matrilocal tradicionalment en vigor entre els evuzok, almenys pel que fa al primer dels fills, és en principi una garantia perquè l'*evu desvetllat* al nounat sigui més tard un *evu* de caire social, però diem «en principi» perquè la garantia no és absoluta. El que sí que és cert és que tota la tradició fa de l'oncle matern i el seu entorn un punt de referència positiva envers els fills de la seva germana: res de dolent els en pot arribar. És significatiu que, en els contes i altres gèneres de la literatura oral, es parli del nebot que se'n va a casa del seu oncle matern per cercar-hi un *byañ* que li proporcioni riqueses i felicitat. En altres contes, al contrari, quan una dona va a donar a llum a casa de la germana del seu marit, cosa que és més aviat rara, aprofita l'avinentsa per afaïonar un *evu* de caire antisocial al seu nebot. Els conflictes amb la germana del pare són, teòricament almenys, més probables, car la relació que l'uneix amb els seus nebots és de signe negatiu.

Les tensions i els conflictes nascuts de les aliances matrimonials són igualment projectats en el món nocturn de *mgbël*. Les esposes, en tant que estrangeres, són fàcilment acusades de practicar la bruixeria, per això es parla de guerres nocturnes entre els posseïdors d'*evu* antisocials *evuzok* i els posseïdors d'*evu* antisocials dels clans *ngoe* i *enao*. Doncs bé, resulta que els nois *evuzok* es casen preferentment amb les noies d'aquests dos grups betí. Els fets esmentats fent referència a aquests dos clans ens semblen significatius. Els *evuzok* diuen, per exemple, que els *ngoe* els roben les riqueses i, a canvi, els envien fang. Aquesta mena de robatori o, més ben dit, d'intercanvi, no traduiria d'una manera metafòrica, ens podríem preguntar, el rol de la bruixeria en les aliances matrimonials, les riqueses recordant el preu del dot i el fang les dones, elements essencials d'aquestes aliances? Ens podríem preguntar igualment si el fet de rebre fang a canvi de riqueses no tradueix una plasenteria. De fet, entre els *evuzok* i els *ngoe*, existeix una relació de plasenteria anomenada *avuso* pel fet que antigament aquests dos grups betí solien celebrar plegats el ritu d'iniciació *so*. Es diu també que els bruixots *evuzok*, gràcies als seus poders nocturns, portaren del país dels *enao* les llavors de carbassa. Ara bé, és ben conegut que les granes de la *Cucumeropsis edulis* tenen un paper molt important en les pràctiques terapèutiques de caire ritual relacionades amb el tema de la fecunditat. Tenint en compte totes aquestes dades, la meua hipòtesi seria que la contrapartida del robatori, el fang, expressa —a nivell de la societat nocturna de *mgbël*— aquelles relacions de plasenteria que existeixen entre aquests dos grups en la societat real, ja que, ben mirat, la plasenteria comporta gairebé sempre un aspecte latent d'hostilitat.

Mgbël és també el mirall dels conflictes entre grups ètnics diferents. Quan els *evuzok* s'instal·laren a la vall de *Nsola*, aquesta era habitada pels *mpoo*, que es van veure obligats a desplaçar-se fins als voltants de l'actual ciutat de *Bipindi*. Des de llavors, l'hostilitat regna entre tots dos grups. Diguem que els *mpoo* no formen part del grup betí i que parlen una altra llengua. Les aliances matrimonials entre aquests dos grups són rares. Els conflictes de veïnatge s'expressen a través del llenguatge propi de la bruixeria i les dues ètnies s'acusen mútuament de practicar-la amb escreix. Segons els *evuzok*, els bruixots *mpoo* es transformen en élfants per destruir els seus camps. Es diu que la seva bruixeria és molt potent, en particular a causa dels *cucs* que llencen contra els *evuzok* (*minsòn mialuman*) i que sovint denominen *minsòn mi mvele* (*cucs* dels *mvele*): *mvele* és el nom amb el qual els *evuzok* designen els *mpoo*.

Mgbël és també el mirall dels conflictes relacionats amb els intercanvis. La no-observança de les normes que regulen aquest capítol de la vida social esdevé per als posseïdors d'*evu* antisocial un pretext per provocar aquells conflictes que tindran el desenllaç final en el món nocturn de *mgbël*. Per exemple, un deute no pagat pot ser considerat una estratègia per empènyer el creditor a venjar-se en el món de la nit.

Mgbël és igualment el reflex dels conflictes entre generacions. Els vells són sovint acusats pels joves de practicar la bruixeria. En el temps en què vivia a Nsola, eren acusats d'oposar-se a qualsevol forma de progrés. Així, per exemple, els atribuïen maniobrar amb mitjans relacionats amb el món de *mgbël* per tal d'impedir la construcció de la carretera que obriria la regió de Nsola vers Bipindi, Lolodorf i Kribi... I potser tenien raó, car, quan la companyia forestal Safor va construir la carretera (no asfaltada), ho va fer per desforestar completament tota aquesta regió...

Els conflictes relacionats amb el canvi són igualment transposats al món de la nit. L'aparició d'una economia de mercat amb la introducció de la moneda, de la cultura del cacau amb totes les seves fluctuacions, d'un cert nombre cada vegada més gran de productes de consum i la feble capacitat econòmica per adquirir-los... ha capgirat la vida d'aquests pobles. L'agricultor-caçador ha esdevingut propietari d'una plantació de cacau. És així com han aparegut diferents categories de propietaris: el petit, el mitjà i el gran. Aquesta estratificació crea noves tensions i conflictes, que es tradueixen molt sovint en rivalitats per l'acumulació de certs béns de prestigi. Des de ja fa uns quants anys, aquesta situació ha estat integrada en el sistema evuzok de bruixeria o de l'*evu* per l'adopció i adaptació del sistema de bruixeria anomenat del *kòñ*, que prové dels pobles de la costa (duala, batanga...). Els evuzok afirmen clarament que aquesta forma de bruixeria no forma part del sistema tradicional betí, que va ser introduïda pels europeus (és a dir, per aquells que varen introduir la cultura del cacau), i que és sobretot a les grans ciutats de Douala i Kribi (ciutats comercials) on es troben els seus grans mestres. El *kòñ* és un poder que s'obté en el si d'una societat secreta imaginària. La condició prèvia per esdevenir-ne membre consisteix a consentir i causar (simbòlicament) la mort d'un membre de la pròpia família:

El candidat busca un *ekonneur* (neologisme sovint utilitzat per la gent) que l'adorm en un somni hipnòtic. L'home somia llavors que es troba en un país en què els diners corren a gavadals i en el qual un gran nombre de criats estan al seu servei. El gran capatàs d'una plantació li proposa llavors de donar-li tots els poders sobre l'explotació d'aquella plantació a canvi de lliurar-li, per exemple, la vida de la seva mare. La seva primera reacció és de rebuig. En desvetllar-se, l'*ekonneur* li diu: «Ja ho has vist, només et queda fer el que cal fer.» La persona demana una mica de temps per pensar-hi, però sempre acaba decidint-se.⁹³

Segons els evuzok, per entrar en possessió del *kòñ* cal ser un *nnem*, és a dir, un posseïdor d'*evu* antisocial. Com el bruixot, el posseïdor del *kòñ* aconsegueix els

93. René BUREAU, «Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés», *Recherches et études camerounaises* (Yaoundé), núm. 7 i 8, p. 141-142.

seus actes en el món nocturn de *mgbël*. La manera més corrent d'actuar consisteix a sostreure la força vital de la seva víctima i fer-la treballar com a esclau a les seves plantacions de cacau; d'aquesta manera la víctima esdevé una força (simbòlica) productiva per a l'enriquiment del seu «mestre». El sistema del *kòrì* integra, doncs, una sèrie d'elements trets del nou model econòmic importat per la colonització: diners, plantacions, poder d'explotació, esclaus, dominació... De fet, l'acusació de posseir aquest poder malèfic va dirigida d'una manera particular contra els grans propietaris de plantacions i, d'una manera més general, contra totes aquelles persones que han assolit una certa prosperitat econòmica, social i política (comerciants, funcionaris, polítics) en el nou context de la modernitat.⁹⁴

2.4.2.3. Els camins nocturns

En les meves converses amb els evuzok sobre aquests temes, he sentit parlar moltes vegades dels «camins de *mgbël*». Amb aquesta metàfora, volien dir-me que tot acte de bruixeria segueix les seves lleis, empra els seus mitjans i es fa operatiu dins el marc espacial i temporal que li és propi.

Quan una persona se'n va al món nocturn de *mgbël*, no hi va pas com es va en un lloc normalment. *Mgbël* té els seus moments i segueix els seus propis camins.

Ningú se'n va a *mgbël* sobtadament de manera que quan tu dius «jo me'n vaig», te n'hi vas realment. No! Hom hi va seguint els seus propis camins.

Aquests testimonis ens recorden, en primer lloc, l'oposició entre el món diürn i el món nocturn. Suggereixen també el pas de l'un a l'altre i la seva pròpia manera de fer-ho. *Mgbël* no és un lloc físic on es pugui *anar* com es va a qualsevol lloc en el món real dels homes. Recordem que, en el mite sobre els orígens, Evu deia a la dona que no podia anar al poblat caminant com ho feia ella. El pas del món diürn al món nocturn es fa mitjançant el desdoblament de la persona que posseeix l'*evu*, de manera que només aquesta instància, l'*evu*, pot accedir al món nocturn de *mgbël*, mentre que el cos es queda profundament adormit. Si, tant en el mite com en el ritu, la incorporació de l'*evu* en el cos de la dona o dels infants apareix com una mena de *naixement a l'inrevés*, aquí la seva separació és pensada com una mort aparent.

94. Sobre aquest tema, vegeu també Lluís MALLART GUIMERÀ, *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona, La Campana, 2001, p. 137 i següents.

2.4.2.4. Els judicis nocturns

En els discursos sobre aquest món nocturn, es fa referència al seu cap suprem, el *nkukuma mgbël*. Aquest personatge imaginari és l'encarregat de les reunions secretes dels posseïdors d'*evu* atisocial: els crida, presideix els seus àpats, distribueix la carn de les víctimes humanes, resol els conflictes... El cap del món de la nit, en efecte, exerceix les funcions de jutge. Com en la societat diürna, en el món nocturn els judicis tenen una gran importància. Es diu que tot acte de bruixeria en què se cerca la mort d'algú ha de ser precedit d'un judici. De la mateixa manera, diuen els evuzok, que es presenta una denúncia en el món del dia contra la persona que t'ha robat o t'ha fet un mal, quan hi ha un conflicte entre bruixots se n'ha de presentar una al cap de la societat nocturna. Els judicis d'ambdues societats no són iguals, ni tenen les mateixes funcions. Cal dir, en primer lloc, que al cap d'aquest món nocturn sembla atribuir-se-li el fet de concentrar en les seves mans tot el poder judicial mentre que, de fet, en la societat diürna és compartit pels diferents membres d'un consell clànic o del llinatge. Per altra banda, els judicis del món nocturn apareixen més aviat com la negació de la mateixa justícia. El cap d'aquesta societat nocturna jutja els conflictes autoritzant les parts en litigi a iniciar una lluita a mort o denegant-los aquest dret. Assenyala també les accions que han de portar a terme. Tot resumint, podríem dir que aquest discurs no fa res més, actualment, que transposar la visió (negativa) que el poble evuzok es fa de la justícia moderna instaurada des de l'època colonial, així com dels abusos comesos pels jutges tradicionals.

2.4.2.5. Les accions del món nocturn de *mgbël*

Els actes atribuïts als posseïdors d'*evu* antisocial són molts i variats. La seva finalitat consisteix a provocar el mal, l'infortuni o la mort en el món de les realitats diürnes. Tots aquests actes tenen, doncs, una doble cara: en primer lloc, la seva realització, que s'opera sempre en el món nocturn de *mgbël*, i en segon lloc, l'aparició de les seves conseqüències, que es donen en el món de les realitats visibles. És així com la mort, la malaltia o els infortunis atribuïts als bruixots es produeixen en dos o tres temps si tenim en compte també el seu desencadenament (el pretext, el conflicte...). Pel que fa a la seva realització, cal recordar que el bruixot mata, destrueix una plantació, fa que una dona esdevingui estèril, provoca un avortament o una malaltia, etcètera, en el món invisible de *mgbël*. No és sinó al cap d'uns dies que aquestes accions es manifesten realment en la societat diürna.

Tractaré ara dels actes de bruixeria en el seu sentit propi. Pel que fa als seus actors, en podem distingir dues classes. Els primers són aquells que són pensats

sota l'angle d'unes guerres entre posseïdors d'*evu* antisocial o, per ser més precís, entre els seus *evu*, separats dels seus cossos respectius, però mantenint-hi un lligam essencial. Els segons són pensats com unes *bromes*, que nosaltres diríem de mal gust, amb les quals els posseïdors d'*evu* antisocial sotmeten aquelles persones que no en posseeixen, els *mmimie*, els quals no són sinó subjectes passius que ignoren completament l'origen del mal que pateixen. Aquests dos tipus d'accions són també diferents si prenem en consideració la seva gravetat. Si les guerres entre posseïdors d'*evu* antisocial causen fàcilment la mort d'una de les dues parts, és poc probable, en canvi, que les bretolades nocturnes arribin a causar la mort de la persona sense *evu*. Es diu que, si tal fos el cas, aquest fet causaria la mort de l'agressor i de la seva família. Com diu Ortigues,⁹⁵ «la relation du sorcier à sa victime est instable et peut basculer par inversion des rôles». En el sistema de bruixeria evuzok, aquesta inversió es realitza quan el bruixot porta fins a l'extrem el seu rol d'agressor. És el cas de les bromes amb els no-posseïdors d'*evu*. És també el cas dels bruixots que cauen malalts a causa dels excessos d'actes de bruixeria comesos en el món de la nit, sobretot d'aquells que són pensats i dits com si fossin actes d'antropofàgia.

Les guerres (invisibles) de *mgbël* que els evuzok anomenen *bita bi mgbël* són el perllongament dels conflictes reals entre posseïdors d'*evu* antisocial. Aquestes guerres són descrites com si es tractés de lluites diürnes: es parla d'emboscades, d'atacs per sorpresa, d'estratègies, de tambors que anuncien la victòria, d'armes, de ferides i morts, de distribució del botí... A continuació presentem la traducció d'un document oral que fa referència a alguns detalls d'aquestes guerres nocturnes:

Abans de començar una guerra, els bruixots consulten la migale per saber si la víctima morirà o no. Quan es fa una guerra, alguns bruixots hi van amb llances i matxets (dits) de *mgbël*; d'altres hi van portant aquells fusells anomenats *ngal mendumba*...⁹⁶

De fet, és fent referència al món real que els evuzok parlen de les armes de *mgbël*: del tambor (*nkul mgbël*), de les llances (*mekòn mē mgbël*), dels matxets (*fa mgbël*), dels fusells (*ngal mgbël*)... De totes maneres, des del punt de vista de la seva materialitat, aquestes armes són pensades seguint els criteris propis del món de la nit, en què les coses apareixen sovint invertides i, de vegades, com en el cas que tractem, són pensades com a pertanyents al món de la natura. És per això que es diu que la closca arrodonida d'un cranc és utilitzada pels bruixots com a tam-tam; les fulles que fereixen o esgarrinxen de certes plantes com l'*ova*

95. Marie-Cécile i Edmond ORTIGUES, *Œdipe africain*, París, Plon, 1966, p. 254.

96. «*Osusua bita be tari boe ngam ngē mod te a yean wu. Eyòn ba bò hm bita ba bēlē mēkòn ai fa mgbël; bevòk ba bēlē fō fē mengal ya ba loe na "ngal mendumba"*».

(418), l'ozozòñ-kombe (130, 142 i 429) i la canya de sucre (333) són emprades com a matxets nocturns; algunes espines vegetals, com les de l'arbre *bongo* (143), són utilitzades com si fossin llances o fusells.

El *fusell mendumba* és una varietat d'aquells *cucs* o objectes petits i punxeguts que els evuzok designen amb el terme genèric *minsòñ mialuman*.⁹⁷ Aquests *cucs* tenen la propietat de «punxar» i d'enfonsar-se, ja sigui en l'*evu* del bruixot, ja sigui en el cos d'una persona que no posseeixi aquest principi. Com ja he dit més amunt, la seva utilització és atribuïda d'una manera particular als bruixots de les ètnies veïnes o estrangeres amb les quals regna una certa hostilitat, com per exemple els mpoo, els haussa i els bamileké. El *fusell mendumba* és pensat com un mitjà del qual disposen alguns bruixots per causar atacs de feridura llançant el seu malefici des de lluny i/o dipositant-lo en les begudes o menges de les víctimes.

Les llances, els matxets i potser aquests *cucs* o instruments punxeguts que els bruixots utilitzen en les guerres nocturnes provoquen unes «ferides» invisibles a l'*evu* de les víctimes. Aquestes ferides són anomenades *meven mē mgbēl* i, com veurem després, constitueixen una categoria etiològica molt important. Causen una disminució de la força vital i, al mateix temps, una pèrdua de la força màgica del bruixot, que, desvitalitzat, al cap d'uns dies cau víctima d'una malaltia greu que pot conduir-lo fins i tot a la mort.

Encara que sigui breument, examinem a continuació els àmbits propis d'aquests actes atribuïts als bruixots.

L'àmbit agroecòmic. Els bruixots poden metamorfosejar-se en formes animals per assaltar les plantacions i els camps i devastar-los. D'aquest fet neix la necessitat de protegir-los amb els ritus apropiats. Els bruixots poden igualment fer que es podreixin els fruits de les plantacions de cacau i traslladar després la qualitat que haurien tingut a les seves pròpies plantacions. És així com s'explica el fet —aparentment incompreensible— de veure com la pròpia plantació no dona cap fruit i la del veí fructifica d'una manera exuberant. En una reunió secreta de *mgbēl*, els bruixots d'un poblat poden decidir d'*escorxar* el bestiar d'un altre poblat. És així, en tot cas, com pot interpretar-se la mort dels animals domèstics. En aquests casos, cal recordar que la mort física va precedida d'una altra mort, aquesta imaginària o de caire simbòlic, en el món de la nit. És així, en tot cas, com cal interpretar l'acte d'*escorxar* els animals. La caça esdevé igualment objecte de les accions dels posseïdors d'*evu* antisocial: es creu, en efecte, que si les trampes es disparen soles, si l'animal atrapat en un parany s'escapa o la seva carn es podreix és per culpa dels bruixots. Tot el conjunt de tècniques d'adquisició

97. *Minsòñ*, plural de *nsoñ*, cuc; *mia luman*, derivat del verb *lum*, que vol dir «llençar», «picar», «punxar»; la forma *luman* vol dir «tenir la propietat de punxar».

com l'agricultura, la caça i la pesca són susceptibles de veure's amenaçades pels bruixots.

L'àmbit culinari. Els evuzok recorden que un mpoo anomenat Menden solia transformar-se en elefant per anar a fer desaparèixer les paneres que les dones evuzok deixaven en el riu per fer-hi amaranar la mandioca. Aquest bruixot va ser condemnat a mort en un judici nocturn i trobà la mort que li fou infligida per un altre bruixot més fort que ell. Històries com aquesta són freqüents quan es parla d'aquest tema. Però sobretot s'atribueixen als bruixots aquells actes que cerquen *enverinar* les menges i les begudes mitjançant els anomenats *byan*⁹⁸ i causar així greus malalties als seus consumidors. Aquesta possibilitat fa que els pares prohibeixin als seus infants d'acceptar aliments oferts per persones desconegudes o no gaire de fiar. Els *byan* d'aquest tipus, els més hàbils i eficaços, reben el nom de *ngal mendumba*, que ja he esmentat més amunt. Un altre sembla ser l'anomenat *akoe-esëg*, que els bruixots amagarien a les fonts per provocar determinades afeccions hepàtiques (*esëg* vol dir «fetge») a tots els qui beguin de les seves aigües.

L'àmbit de la sexualitat i de la fecunditat. Un bon nombre dels actes atribuïts als bruixots està relacionat amb el tema de la fecunditat. L'esterilitat, els avortaments, la mort prematura dels infants, els parts distòcics, ocupen un lloc important en el sistema de la bruixeria evuzok. Així, per exemple, es diu que un bruixot pot extreure per la força el fetus d'una mare embarassada. És així, almenys, com poden interpretar-se alguns avortaments, espontanis en el món de la realitat, però pensats com a provocats des del món de la nit. També s'atribueix als posseïdors d'*evu* antisocial la capacitat d'impedir el desenvolupament normal d'un embaràs, de manera que aquest pot perllongar-se alguns mesos més del normal.⁹⁹ Es diu que l'*evu* d'una dona embarassada és molt perillós, ja que pot estar a l'origen de molts parts de caire distòcic. En parlarem més endavant. L'esterilitat pot ser provocada de maneres molt diferents, com per exemple practicant una mena de transsexualitat. En efecte, una dona posseïdora d'un *evu* antisocial pot prendre l'aparença d'un home. Sota aquesta aparença, cerca tenir relacions sexuals amb una altra dona. Quan el seu fals penis penetra en el sexe d'aquesta dona, li causa l'esterilitat. Per això, referint-se a aquests fets, sol dir-se:

E miniga nyò a bombo ya a mgbël.

«Aquesta dona ha tingut relacions sexuals en el món nocturn de *mgbël*.»

98. Vegeu l'apartat 2.5.

99. Vegeu *infra*, els apartats 12.2.8 i 12.7.6.

2.4.2.6. Els àpats nocturns i la distribució de les víctimes

Un tema freqüent en la descripció d'aquest món nocturn o d'aquesta societat dels bruixots és el de l'antropofàgia. Si l'afebliment de la víctima comença amb les *ferides de l'evu* que he esmentat més amunt, esdevé més greu encara a causa dels àpats de *mgbël* pensats com a antropofàgics. I en dir que són «pensats» d'aquesta manera, no volem dir que no ho siguin com a fets *reals* que es produeixen *realment* en aquell món nocturn de *mgbël*, encara que aquesta «realitat» sigui per a nosaltres una altra cosa.

És així com hem d'entendre la convicció dels evuzok segons la qual els bruixots o posseïdors d'*evu* antisocial són uns autèntics *menjadors d'homes* o *de carn* i *bevedors de sang humana*. Els testimonis que he rebut són ben explícits, almenys pel que fa al sentit literal dels enunciat:

Evu e si kig ai nguma mod: ya di fô mod...

«L'*evu* no mira cap ni cara (no respecta ningú): es menja realment la gent (sigui qui sigui).»

Mod evu a di vë bod: mëki ai minson miben.

«L'home (posseïdor d') *evu* només menja homes: la seva mateixa sang i carn.»

E mod a bëlë evu a kara di byem bisë ya bod ba kara di; evu dzie ya di vë bod...

«L'home que posseeix l'*evu* (com a persona dotada d'una realitat corporal) menja tots aquells animals que mengen les altres persones; el seu *evu*, en canvi, només menja homes.»

Aquesta distinció és fonamental per comprendre bé el sentit d'un discurs elaborat amb una terminologia que, si es pren en el seu sentit més literal, ens pot fer pensar en l'existència d'un canibalisme real entre els habitants d'aquest poble. Com veurem en un altre lloc i en una anàlisi més acurada, el verb *di*, que literalment vol dir «menjar», pot significar també l'acte d'apropiar-se o d'incorporar-se les coses o la força vital d'altri.¹⁰⁰

De la mateixa manera que, en la societat real, els àpats tenen una dimensió social molt marcada, en el món de la nit els bruixots es reuneixen igualment per compartir la carn de les seves víctimes. Aquests àpats són regulats per una norma fonamental: el comensal que participa en la distribució de la víctima i en menja la carn contrau, per aquest fet, un deute. Quan li arribi l'hora, haurà d'oferir una víctima i distribuir-la entre els mateixos comensals. En un àpat d'aquest ordre, cada convidat rep una part de la víctima humana, que és designada amb els noms

100. Vegeu els apartats 2.5.2 i 12.1.3.

d'*edzo mod* o *enam mod*. En un altre registre, *edzo* i *enam* designen les diferents parts d'un animal que rep cada persona després de ser sacrificat; en els àpats nocturns, aquests termes designen, per la seva banda, les parts de la *víctima* humana distribuïdes entre els diferents comensals. La víctima humana és, doncs, pensada com una víctima animal. Inversament, en l'acte ritual per tractar les conseqüències d'aquests àpats nocturns, veurem¹⁰¹ la víctima animal ocupar el lloc o transformar-se simbòlicament en les parts d'una víctima humana.

Per altra banda, cal dir que no es tracta d'un do gratuït i sense retorn. El bruixot que ha ofert l'àpat als seus socis o membres del seu *dzange* exigirà dels convidats que cada u, seguint el seu torn, organitzi, per la seva banda, un àpat i presenti la seva víctima, que serà distribuïda entre tots per tal de rebre'n la part que li correspon en compensació d'aquella ja donada. És així com la llei de la reciprocitat en els intercanvis que regeix la vida social,¹⁰² quan és aplicada als àpats del món nocturn, porta els bruixots a entrar en un moviment sense fi de dons i contradons en vides humanes. Aquesta transposició del món real al món de la nit implica que les seves funcions siguin invertides. La reciprocitat no és ja aplicada per frenar l'hostilitat i per desenvolupar la cohesió social, ans al contrari, el seu objectiu és contribuir d'una manera efectiva a la desestructuració de la societat provocant la pèrdua de vides humanes.

Quan un bruixot es nega a pagar el seu deute de carn humana, és portat davant d'un tribunal i condemnat a mort. Aquest deute nocturn és designat amb l'expressió *ndon mgbël*. És a ella que hom es refereix quan en una baralla algú diu:

Dze wa dan me bò nala? Ye ma bëlë wa ndon?

«Per què em busques raons? És que et dec alguna cosa?»

En efecte, el bruixot que ha contret un deute en el món de la nit es veu obligat a buscar raons per crear un conflicte per tal de transferir l'afer al món de *mgbël* i poder d'aquesta manera oferir als seus socis la víctima humana que els deu.

Uns dies després que les guerres i les ferides, la mort i els àpats amb la distribució de la víctima han tingut lloc en el món de la nit, les seves conseqüències comencen a fer-se sentir en el món de les realitats sensibles. No és pas rar que, en el cas d'una malaltia greu, el malalt digui que ja està mort des de ja fa uns quants dies tot acusant el seu enemic d'haver-li causat la mort. El moribund es proposa així provocar les represàlies de la seva família contra el seu enemic. Un proverbi ewondo diu:

101. Vegeu els apartats 12.7.3.2 i 12.7.5.

102. I, d'una manera recurrent, en les associacions de cotitzacions anomenades amb el mateix nom *dzange* (vegeu l'apartat 12.7.1).

Ongëlëg tẽ kad ayem, nzizin woe wabò kik wu.

«Si encara no has estat acusat de bruixeria, és que el teu enemic encara no s'ha mort.»

2.5. LES ENTITATS SIMBÒLIQUES DE CAIRE RITUAL (*BYAÑ*)

En aquesta secció, em proposo examinar la noció de *byañ*, que suggereix les idees de fetitxe, objecte màgic i acte ritual. Els *evuzok* han condensat en una sola paraula una gran quantitat d'idees de les quals intentarem discernir les més significatives. Com de costum, la meua anàlisi es farà des de dues perspectives diferents: la de la llengua i la de l'experiència o observació etnogràfica. La primera em sembla fonamental per retre compte de la riquesa del contingut d'aquest terme i, a la vegada, de la dificultat que tenim els etnòlegs per analitzar-lo i traduir-lo. Per intentar-ho, he buidat de la meua documentació tots aquells enunciats en què apareix emprat aquest terme, tot tenint en compte el context de la seva enunciació. Aquest exercici em permet fer una primera aproximació a allò que l'etnologia d'una altra època hauria designat amb el nom de «fetitxe», terme que he eliminat del meu vocabulari per tal de no caure en les equivocacions, malentesos i prejudicis que van forjar-ne el contingut. Però diré tot seguit que m'és impossible traduir d'una manera adequada i en un sol mot el terme *byañ*. Els diferents substituïts proposats al terme «fetitxe» no em permeten traduir correctament el concepte *evuzok*. Diré des d'ara que, per a mi, els *byañ* designen una categoria especial d'actes i/o de símbols rituals que podria considerar com unes *entitats significants que produeixen allò que signifiquen*. He dit que formen una categoria especial, car, a diferència d'altres símbols rituals, els *byañ* reben la força operativa de l'*evu* de la persona que els manipula. Ara bé, com que resulta que cada categoria d'aquestes entitats rituals no rep el seu sentit propi per la relació que manté amb l'altra, abans d'examinar les característiques dels *byañ* crec indispensable situar-los en relació amb el conjunt del sistema ritual *evuzok*.

He dit que el sistema simbòlic de l'*evu* tradueix dues formes d'existència social, l'una íntimament lligada als principis de l'ordre clànic i l'altra en relació amb la superació i l'oposició a aquest ordre. El sistema ritual *evuzok* és pensat en funció d'aquestes dues formes d'existència social, justificant-les, posant simbòlicament en forma els seus valors, reproduint els seus conflictes... A cadascuna correspon un tipus de ritual reductible a l'oposició fonamental del sistema simbòlic de l'*evu*. En efecte, la manca de referència a la noció d'*evu* ret compte d'un tipus de ritual en relació amb el món del dia i dels avantpassats; al contrari, la seva possessió en determina un altre, en relació amb el món de la nit:

<i>absència d'evu</i>		<i>presència d'evu</i>	
ritual diürn (<i>akëñ</i>)		ritual nocturn (<i>byañ</i>)	
ritus d'integració a l'ordre clànic	ritus de reintegració a l'ordre clànic	ritus de superació de l'ordre clànic	ritus d'oposició a l'ordre clànic

2.5.1. *Els akëñ i altres ritus diürns*

Els ritus diürns es caracteritzen pel fet de no estar en relació amb l'*evu* i d'integrar-se en l'àmbit propi de l'ordre clànic. Ni les malalties, ni els infortunis, que són les causes que determinen aquestes celebracions, són atribuïts als posseïdors d'*evu*, així com tampoc la possessió de l'*evu* és requerida a aquelles persones que exerceixen la funció d'allunyar ritualment aquests mals. Com ja he dit, tots els símbols rituals *produeixen allò que signifiquen*. Els ritus diürns reben l'eficàcia del món dels avantpassats, mentre que els ritus nocturns la reben de l'*evu*. Quant al vocabulari, els termes *akëñ* i *byañ* marquen l'oposició entre aquests dos conjunts rituals. Pel que fa als primers, podem distingir-ne dues grans categories:

Els ritus d'integració. El bany ritual (*etòk mòn*) dels nadons, la circumcisió, el ritu d'iniciació a l'edat adulta (*so*) i el d'iniciació al culte dels avantpassats (*mëlan*) apareixen com les etapes que s'escalonen en el temps cercant progressivament la integració dels individus en la societat. Aquesta integració es fa seguint un doble sentit, horitzontal i vertical. El *so* posava l'accent en el primer creant entre els iniciats un lligam nou de solidaritat anomenat *avuso*; el *mëlan*, per la seva banda, el posava sobre el segon sentit tot establint una relació molt estreta entre els iniciats i els avantpassats: és així com s'aferma la unitat i la continuïtat de les generacions a l'interior dels llinatges. Aquests ritus marquen el pas d'un individu o d'un grup d'individus d'un estatus social a un altre. Aquests estatus s'inscriuen en l'àmbit de l'ordre clànic (sistema de parentiu, organització a base de llinatges i subllinatges...). Es tracta d'uns estatus que podríem considerar normals, és a dir, d'acord amb la ideologia clànica. L'accés a altres estatus, com el d'endevinaire, gran medecinaire... no es realitza a través d'aquest tipus de ritual, car s'inscriuen en una altra forma d'existència social. Els ritus d'integració social consagren públicament els principis fonamentals que regulen l'ordre clànic. Són també el mirall dels conflictes que neixen de la seva no-observació. La seva desaparició, sobretot pel que fa al *so* i al *mëlan*, ha contribuït sense cap dubte al procés de desestructuració de la societat.

Els ritus de reintegració. La transgressió de l'ordre clànic suscita la celebració de certs ritus de purificació que cerquen la reintegració de l'individu dins del grup i la reestructuració de l'ordre trencat. El mancament a les regles socials és

susceptible de ser castigat pels avantpassats enviant als transgressors determinades malalties o infortunis. L'incest, l'efusió de sang, els atemptats contra la propietat, la desobediència als consells dels grans, els abusos d'autoritat comesos per aquests darrers... són transgressions que s'assenyalen com l'origen de determinades malalties, el guariment de les quals exigeix la celebració d'uns rituals terapèutics apropiats. Cal assenyalar que aquests ritus són celebrats generalment de dia¹⁰³ i no de nit, com és el cas dels *byañ*. Una altra diferència important és que els rituals diürns són celebrats sota la direcció del *zoomolo*, el portaveu del clan, o d'altres persones capacitades segons els rituals, però no considerades posseïdores d'*evu*. Si aquests dos fets ens permeten d'afirmar la clara oposició que existeix entre els ritus diürns i els nocturns, cal dir, això no obstant, que els límits entre els ritus d'integració i els de reintegració no sempre són clars, ja que no és estrany que, de vegades, els ritus d'integració vagin acompanyats de ritus de reintegració pel que fa a algun dels seus actors, com era el cas del ritu *so* —un ritu d'integració per excel·lència— en què els organitzadors participaven per fer-se perdonar les transgressions comeses envers el grup. És el cas també del ritu funerari *adzo awu*, en què les cerimònies en cerca de la integració del difunt al món dels avantpassats van acompanyades d'altres que es proposen reestructurar la societat tot arranjant els conflictes existents entre els parents del difunt i reintegrant-los d'aquesta manera a la vida normal del grup. D'aquests ritus caldria assenyalar, entre els més importants, el *tsoo*, l'*esye*, el *sēsala*, l'*eva-mëtyè*, l'*adzo awu*... que estudiarem en una altra secció d'aquesta obra per les seves implicacions en el camp de la malaltia.

2.5.2. Els *byañ*

L'altre gran conjunt ritual, el nocturn, es caracteritza pel fet d'estar íntimament relacionat amb el món de la possessió de l'*evu*. Si l'*evu* constitueix allò que podríem considerar l'element interior del sistema, els *byañ* —com els *nkug* que estudiarem després— en són l'exterior. Però, entre l'interior i l'exterior, no hi ha interrupció. En una primera aproximació, podria definir el *byañ* com la manifestació visible (l'element exterior) de la força de l'*evu* (l'element interior). En aquest sentit, qualsevol paraula, invocació, acte, gest o objecte en relació amb un posseïdor d'*evu* i al qual, per aquest fet, s'atribueix una eficàcia especial, és dis-

103. Hem pogut observar que, en la celebració dels rituals diürns com l'*eva-mëtyè*, l'*esye*, l'*adzo awu*..., el celebrant prenia les precaucions necessàries perquè el sacrifici que generalment marca la fi d'aquests ritus es fes abans que la llum del sol es perdés en les ombres de la nit. En el ritu *ndziba*, també diürn, es vetllava, en canvi, perquè la celebració es fes de matinada, quan les primeres clarors de l'albada es fessin ja visibles.

nat amb el terme de *byañ*. Així, doncs, podria dir-se que es tracta fonamentalment d'una relació d'ordre personal entre el posseïdor d'*evu* i el *byañ*. Car, en efecte, la primera condició que es requereix per adquirir un *byañ* o per manipular-lo és posseir l'*evu*.

Ngë X abëlë byañ, eyòñ makë yege abë nye ngë ayen kig na mabëlë mfañ evu, mandzi ki dzam nòn byañ te.

«Si X posseeix un *byañ* i jo me'n vaig a casa seva per demanar-li que me l'ensenyi (i me'l transmeti), si no em veu posseir un *evu* ben fort, jo no podré rebre'l.»

El *byañ* no és, doncs, una entitat dotada d'una força intrínseca, externa a la persona. La seva força la rep de la persona que el manipula. És potser per això que la possessió d'un *byañ* s'explica en termes d'incorporació. És significatiu que, en aquest camp, existeixi una cuina i la gent s'expressi en termes culinaris. El terme que s'empra per descriure la preparació d'un *byañ* és el verb *yam*, que vol dir «fer coure». Igualment, per expressar que una persona ha adquirit un *byañ* s'utilitza el verb *di*, que vol dir «menjar». Aquesta terminologia permet de traduir la noció d'incorporació. Un *byañ* es «menja» o es «beu». Tradueix també la idea de transformació. El *byañ desvetlla, excita o afaïçona l'evu*, que té la seu en el ventre, tot donant-li una nova especificitat, qualitativa o quantitativa.

El *byañ* és a la vegada la manifestació visible de la força invisible de l'*evu* i l'instrument que aquest utilitza per realitzar els seus projectes. En tant que instrument, participa de l'especificitat de l'*evu* del seu detentor. Això justifica la classificació que he proposat entre *byañ* benèfics (ritus de superació) i *byañ* malèfics (ritus d'oposició), els primers en relació amb els *evu* de tendència social, els segons amb els *evu* antisocials. Diguem que la força o l'eficàcia d'un *byañ* és variable, car el pas d'una categoria a l'altra és pensada com a possible entre els *evuzok*. Així, per exemple, un bruixot pot sostreure un *byañ* d'un gran medecinaire o al revés. El *byañ*, que guardarà la mateixa aparença exterior, tindrà llavors una eficàcia diferent d'acord amb l'especificitat i les intencions de l'*evu* del nou posseïdor. El canvi de posseïdor és representat com un acte violent. El terme emprat per designar-lo és el verb *fadi*, que vol dir «agafar per la força». Cal recordar que tots els *byañ* pertanyen al món de la nit i són pensats de la mateixa manera que l'*evu*: com uns éssers *sense esquena ni ventre*, és a dir, com unes entitats virtuals, susceptibles de canviar la seva especificitat. Posseïdors d'*evu* antisocial i posseïdors d'*evu* social rivalitzen per dominar les forces del món de la nit, de les quals els *byañ* són una de les concrecions. Aquest testimoni és interessant, encara que potser no cal fer-ne un principi universal:

...akë kui mod abò byañ, afadi. tò byañ tsit, tò byañ abie, tò byañ anë na mod abò byañ anyiini e bod bevòk, afadi: afadi a mgbël, akë ai dzò...

«...aquell que posseeix un *byañ* l'ha pres violentament; ja es tracti d'un *byañ* per atrapar animals de caça, ja es tracti d'un *byañ* per obtenir la fecunditat, ja es tracti també d'un *byañ* com aquells que el seu posseïdor utilitza per fer viure els altres homes, tots ells són obtinguts violentament: els arrabassa en el món de la nit i se'n va amb ells...»

I si dic que no cal fer-ne un principi d'ordre universal és perquè és ben admès que un posseïdor d'*evu* pot transmetre'l a una altra persona. Aquesta transmissió es fa en el marc d'un ensenyament iniciàtic més o menys desenvolupat. De les meves converses amb els *evuzok*, he pogut sentir els enunciat següents que suggereixen la idea de transmissió:

- *vë byañ*: donar un *byañ*;
- *nòn byañ*: rebre o agafar un *byañ*;
- *yen byañ*: veure un *byañ*;
- *yege byañ*: aprendre un *byañ*;
- *yegëlë byañ*: ensenyar un *byañ*;
- *ledë byañ*: mostrar un *byañ*;
- *fudubu byañ*: ficar-se en un *byañ* (en el sentit d'ésser iniciat);
- *kai byañ*: començar (la iniciació o l'aprenentatge) d'un *byañ*;
- *kui byañ*: arribar al terme d'un *byañ* (en el sentit d'ésser iniciat);
- *kuli byañ*: revelar un *byañ*.

He dit que hi ha dues classes de *byañ* segons estiguin relacionats amb els *evu* de caire social (ritus de superació) o amb els de caràcter antisocial (ritus d'oposició):

Els ritus de superació o ultrapassament. Sabem que són dos els models d'existència social que s'ofereixen als *evuzok*: ésser el reflex de l'ordre instaurat per l'Avantpassat mític Zamba o ultrapassar aquest ordre establint una aliança amb l'*evu*. Aquest ultrapassament pot fer-se efectiu gràcies als símbols rituals anomenats *byañ*. Aquests símbols revelen, justifiquen i fan eficaç una gamma molt àmplia de funcions i d'estatus que no s'inscriuen en l'àmbit estricte del parentiu. Assenyalem, per exemple, els ritus per desvetllar o afaïçonar l'*evu* que ja he analitzat, els ritus d'iniciació a les funcions de gran medecinaire (*byañ ngëngan*) i d'endevinaire (*mod ngam*), les pràctiques rituals per obtenir fecunditat (*byañ abyë*, *byañ ayas*), riqueses (*byañ akuma*), una bona collita (*byañ afub*), una caceria abundosa (*byañ nsòm*)...

Els ritus d'oposició. Són els símbols rituals manipulats pels posseïdors d'*evu* antisocial en el món nocturn de *mgbël*. Sovint es tracta d'un objecte, d'una planta, d'una combinació de plantes, al qual s'atribueix, gràcies a l'*evu* que el manipula, el poder de matar la gent, de fer que una dona esdevingui estèril, de fer

podrir els animals atrapats en un parany, de crear conflictes socials, de provocar un avortament... Aquests objectes o símbols rituals no pertanyen sempre al món de la realitat sensible, sinó que només són utilitzats en el món de la nit i, de vegades, fins i tot es diu que quan es mostren en aquest món únicament són un simple simulacre o un simple succedani. No oblidem que les coses que es diu que s'esdevenen en el món de la nit són pensades com a més reals que les que poden passar davant de la nostra mirada.

Com veurem en un altre lloc, quan tractarem de la iniciació dels grans medecinaires o de les seves pràctiques rituals, el terme *byañ* va molt més enllà de la noció d'objecte màgic. Si una planta, un corn, un penjoll o un paquet de plantes es pot designar amb el terme *byañ*, el conjunt de cerimònies d'un ritual, d'un ensenyament iniciàtic amb tots els seus gestos, paraules i cants, també poden ser-ho.

Annex: Ritus principals

1. Ritus diürns

A. Ritus d'integració

- *So*: iniciació a l'edat adulta (desaparegut).
- *Mëlan*: iniciació al culte dels avantpassats (desaparegut).
- *Mevungu*: iniciació femenina (desaparegut).
- *Dzok mòn*: bany ritual dels nadons.

B. Ritus de reintegració

- *Esyè*: ritu de guariment i de reconciliació.
- *Tsoo*: ritu de purificació de la màcula contreta a causa d'un crim de sang.
- *Ndziba*: ritu de guariment i de purificació de la màcula contreta a causa d'unes relacions incestuoses.

— *Sësala*: ritu de guariment i de purificació de la màcula causada per la transgressió de les lleis que regulen l'antiga relació *avuso* que unia els membres d'una mateixa promoció dels ritus *so* d'iniciació.

— *Eva metiè*: ritu de reconciliació i de benedicció concedida pel llinatge a la nova esposa i a totes aquelles persones que se'n van de viatge.

- *Meyeb*: ritu funerari.
- *Asoe akui*: ritu funerari.
- *Nlodo zen*: ritu funerari.
- *Adzo awu*: ritu funerari.

— *Ewoe avuman*: ritu destinat a dissoldre els lligams de parentiu entre un home i una dona que han comès un incest i voldrien casar-se.

2. Ritus nocturns

A. Ritus (*byañ*) de superació amb una certa dimensió social

a) *Byañ* per assumir i exercir determinades funcions:

- *Byañ mvigi*: per esdevenir descobridor de bruixots, avui anomenat «professor».
- *Byañ ngëngani*: per esdevenir gran medecinaire.
- *Byañ ngam*: per esdevenir endevinaire.
- *Byañ mvët*: per esdevenir trobador de l'arpa anomenada *mvët*.

b) *Byañ* per comunicar l'*evu*:

- *Mvalan evu* o *mvalan mòn*: per desvetllar l'*evu* d'un nadó.
- *Nkoman evu* o *nkoman mòn*: per afaïçonar l'*evu* d'un infant.

c) Ritus protectors (*abanaña*):

- *Abanaña dzal*: per protegir un poblat.
- *Abanaña afub*: per protegir un camp.
- *Abanaña bengòn*: per protegir les noies.
- *Abanaña abum*: per protegir una dona embarassada.
- *Abanaña mòn*: per protegir un nadó.
- *Abanaña aluk*: per protegir un matrimoni.

d) *Byañ* per obtenir l'èxit en diferents activats:

- *Byañ alog*: per obtenir una bona pesca.
- *Byañ nsom*: per obtenir una bona caça.
- *Byañ vem-ven*: per obtenir una bona collita.
- *Byañ ayas*: per obtenir favors amorosos, fecunditat...
- *Byañ dulu*: per tenir un bon viatge.
- *Byañ akuma*: per obtenir riqueses.
- *Byañ abyè*: per tenir molts fills.
- *Byañ esok*: per recuperar la placenta robada...

e) *Byañ* dels grans medecinaires (*ngëngani*) per tractar les malalties relacionades amb la bruixeria:

— *Edu osoe*: nom genèric que es dóna al tractament ritual d'aquestes malalties. Avui aquest ritual pot ser designat fent referència a la font dels poders als quals ha estat iniciat el gran medecinaire, com per exemple: *byañ Manga*, medecina de l'esperit de l'aigua Manga; *byañ minkug*: medecina dels esperits anomenats *nkug*; *byañ bëkon*: medecina dels esperits dels morts. Dins el marc d'aquests rituals, els medecinaires poden utilitzar altres *byañ*:

- *Byañ mbugi meson*: medecina per trencar les dents de l'*evu*.
- *Byañ mëven*: medecina per curar les ferides de l'*evu*.
- *Byañ nkulan evu*: medecina per obtenir que l'*evu* esdevingui inoperant.
- *Byañ akyàè*: medecina per tractar els casos d'un *akyàè* o pacte secret amb l'*evu*.
- *Byañ minsòn*: medecina per tractar les malalties causades pels cucs llançats pels

bruixots.

— *Byañ kòn*: medecina per tractar les malalties causades per la bruixeria anomenada *kòn*.

B. Medecines, objectes rituals (*byañ*) antisocials

— *Minsòñ mialuman* (cucs llançats): entitat imaginària llançada per un bruixot per causar una determinada malaltia.

— *Ngal mendumba*: entitat imaginària pensada com un «cuc» utilitzada pels bruixots per parilitzar la meitat del cos.

— *Byañ akoe esëk*: medecina preparada amb una closca de cargol per causar determinades malalties hepàtiques.

— *Byañ mbon kôn*: medecina pensada com un oli per causar determinades malalties.

2.6. ELS ESPERITS PROTECTORS (*NKUG*)

Com els *byañ*, els *nkug* formen part de la dimensió externa del sistema simbòlic de l'*evu*. Entre els *evuzok*, en efecte, existeix una creença molt arrelada segons la qual certes persones mantenen una relació especial amb unes entitats mítiques que actuen en profit seu per bé o per mal i que reben el nom *nkug*. Abans de definir les característiques d'aquestes relacions, cal precisar la natura d'aquestes entitats. Això es fa més necessari quan sabem que amb el mateix terme *nkug* es poden designar entitats molt diferents tant per la seva pròpia identitat com per les seves funcions.

Segons Alexandre i Binet,¹⁰⁴ el terme *nkug* designa: a) l'animal manipulat a distància per un bruixot, b) l'animal en el cos del qual pot encarnar-se un bruixot, i c) les màscares rituals. Per als *evuzok*, aquest terme té un valor polisèmic molt més ampli. Segons les meves recerques, el terme *nkug* serveix per designar almenys deu entitats diferents que tenen en comú, això no obstant, el fet d'exercir el rol d'agent auxiliar tant dels posseïdors d'*evu* (positiu i negatiu) com dels no-posseïdors d'*evu*. Aquestes entitats són les següents:

- diferents categories d'éssers mítics de la selva, dels rius i dels estanys;
- una determinada categoria d'éssers mítics que es transformen en animals;
- els difunts en tant que éssers mítics tutelars;
- els difunts que prenen la forma d'un animal;
- l'animal protector d'una persona;
- l'animal protector del clan;
- l'animal que és doble d'una persona morta en possessió de l'*evu*;
- l'animal que és doble d'un posseïdor d'*evu* mentre viu;
- la persona morta (simbòlicament) per una altra a canvi d'un poder especial;
- l'animal salvatge abatut a canvi d'un poder especial.

104. Pierre ALEXANDRE i Jacques BINET, *Le groupe dit...*, p. 112.

En les planes que segueixen en descriuré una a una les característiques per veure després el lloc que ocupen en el si del sistema simbòlic de l'evu i examinar-ne, finalment, les relacions que mantenen amb els seus detentors.

2.6.1. *Esperits de la selva, dels rius i dels estanys*

En primer lloc, els evuzok, i en general tots els betí, assenyalen amb el nom *nkug* uns éssers antropomorfs que són representats com uns nans que de vegades comparen als pigmeus per la seva talla i els seus comportaments. És per una certa comoditat que de vegades els anomenarem «esperits» o «genis», encara que cal precisar que, ni tan sols en les descripcions, els evuzok utilitzen algun terme susceptible de suggerir aquestes idees. Aquests *esperits*, doncs, tenen la selva, els rius i els estanys com el seu hàbitat natural. L'arbre *ovèn*¹⁰⁵ és esmentat sovint com una de les seves seus privilegiades. Segons Tsala i algunes antigues tradicions, aquests éssers s'encarreguen de rebre les ànimes¹⁰⁶ desencarnades dels homes, a les quals comuniquen diverses forces. El seu cap s'anomena Ebakuda o Esama Ndzigi. L'etimologia d'aquest nom és interessant. Esama és un derivat del mot *esam*, que designa el campament on vivien els candidats durant el temps que durava la seva iniciació; Ndzigi és un derivat del verb *dzig*, que, segons el diccionari de Tsala (p. 137), significa «iniciar o confiar el secret d'un *byañ*». Esama Ndzigi seria, doncs, el *nkug* responsable d'iniciar les ànimes dels difunts a la seva nova vida.

Altres testimonis orals molt més recents presenten aquests petits éssers assimilats també als pigmeus com els veritables mestres d'iniciació i de referència de la dansa ritual que alguns *ngèngañ* celebren per guarir els malalts víctimes dels posseïdors d'*evu* antisocial. Ho veurem al capítol 12, dedicat a l'estudi de les pràctiques terapèutiques d'una nova categoria de *ngèngañ*.

El mateix terme *nkug* és utilitzat encara per designar uns altres éssers mítics que els evuzok descriuen també com a antropomorfs, de sexe femení, de pell blanca i cabellera llarga, que viuen al fons dels rius o dels estanys. A aquests éssers se'ls atribueix, entre altres, el poder de capturar aquelles persones que s'atreveixen a acostar-se a aquests espais aquàtics. És així, per exemple, com s'expliquen les negades. Com hem examinat en un altre lloc (Mallart, 1981, p. 188), alguns *ngèngañ* reben el poder de curar els malalts víctimes de la bruixeria d'aquest tipus de *nkug*. Una creença associada a la dels pobles de la costa sobre la Mamy Wata.

105. *Guibourtia tessmannii*, cesalpiniàcies. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).

106. És així com ho descriu Théodore TSALA («Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études...*, p. 17) sense donar-ne el nom ewondo susceptible d'identificar aquestes «ànimes desencarnades». Es podria tractar del *kon* que en el seu diccionari tradueix per «esperit d'un mort»?

2.6.2. *El geni de l'endevinació*

En el seu article «Moeurs et coutumes des Ewondo»,¹⁰⁷ Tsala dóna aquest relat sobre l'origen de l'endevinació:

Un home, perseguit pel seus enemics, s'amagà en el forat d'un tronc d'arbre. El seu *nkug* (esperit protector), per tal de dissimular millor l'amagatall del seu protegit, es transformà en una aranya i es posà a teixir molt de pressa la seva tela a l'entrada d'aquell forat. Quan els seus enemics arribaren en aquell lloc, escorcollaren tots els racons. La tela d'aranya els va enganyar i pensant que allí no hi havia ningú continuaren les seves recerques en un altre lloc. Quan aquell home arribà al seu poblat i explicà el que li havia passat, la gent va deduir-ne que les aranyes estaven habitades per un geni (*nkug*). Des de llavors, van començar a consultar la migale, que consideraren la reina de les aranyes.

De fet, el terme *ngam* que designa la migale és el nom genèric que rep qualsevol forma d'endevinació, la més prestigiosa de les quals és, sense cap dubte, la que es practica fent sortir del seu cau una migale tot interpretant el seu missatge mitjançant la disposició de les fulles i els branquillons que deixa al seu pas.

2.6.3. *Esperits dels morts o esperits tutelars*

Les ànimes dels difunts són designades amb el terme *nkug* quan esdevenen els esperits tutelars d'una persona o d'una unitat social. Els entorns dels poblats, els cementiris i les tombes són llocs de predilecció on es manifesten aquests *nkug*. El testimoni d'una dona evuzok pot ajudar-nos a comprendre aquest tipus de *nkug*. Comença amb algunes consideracions sobre les dificultats que cal sobrepassar per obtenir els favors d'un *nkug*. Podria resumir les idees principals d'aquesta manera:

- a) tenir o mantenir una relació amb un *nkug* és quelcom molt difícil;¹⁰⁸
- b) la qual cosa exigeix el compliment d'un cert nombre d'interdictes;¹⁰⁹
- c) per veure un *nkug* cal posseir un *evu*.¹¹⁰

Fins aquí la informadora fa referència als *nkug* amb els quals mantenen relació els grans medecinaires o *ngëngañ*. Després, afegeix algunes dades sobre el seu propi *nkug*, amb aquesta petita història:

107. Théodore TSALA, «Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études...*, p. 20.

108. «*Nkug onë aye, mbë dzam!*».

109. «*Ma men mayem na angabò abëlë nkug ndò angabë tęgë di kpem...*».

110. «*Wabëlë kig evu, osikig dzam yen nkug...*».

És en el lloc on vaig néixer (clan yanda) on puc veure el meu *nkug*. Les coses van començar així: un dia vaig anar amb la meva filla a veure la tomba dels meus pares. En invocar el meu pare, em va contestar. Jo vaig dir-li: «Vine!». El meu pare vingué. Jo era allí amb la meva filla Ngono, que, espantada, va fugir corrent. Llavors vaig anar a buscar la meva altra filla, Bisa. De retorn, vaig invocar de nou el meu pare dient-li: «He vingut per demanar-te que la meva filla pugui tenir molts fills...». I així va ser. Ha tingut molts fills per la força de Déu i el nom del meu pare (*amvene tara*).

Se'm fa difícil traduir el sentit exacte de l'expressió *amvene tara*. La traducció «el nom del meu pare» em va ser suggerida per un evuzok. Potser podria pensar que el mot *amvene* d'aquesta expressió pertany al mateix camp semàntic que *mvam* o *emvam* que expressa a la vegada, com assenyala el lingüista Pierre Alexandre,¹¹¹ les idees d'avi —mort o viu—, de llinatge i de protecció. Segons Trilles,¹¹² el terme *mvame*, que de fet designa «avi», també és emprat per designar els éssers tutelars.

2.6.4. Encarnacions animals dels difunts

Es creu que els difunts poden exercir una acció protectora envers els membres de la seva família prenent la forma d'un animal, en particular la d'un ocell. Quan poc temps després de la mort d'un membre de la família s'observa que un ocell construeix el seu niu a la vora del poblat, es diu que és l'esperit del difunt que busca la protecció dels seus parents. En aquest cas, aquests reben el nom de *nkug*. «L'ocell que ve a construir el seu niu a la vora del teu poblat», diu un proverbi, «és el teu nebot o el teu oncle matern.» És per aquesta raó que els evuzok no destrueixen mai aquests nius. La cantafaula¹¹³ següent explica la mateixa idea que el proverbi:

Una vegada, una dona va anar al seu camp. Mentre estava treballant, vet aquí que dos ocellets s'instal·laren sobre les branques dels arbres que es trobaven en el llindar del camp. La dona agafà el mànec de l'aixada i els matà. Va agafar-los i els ficà dins de la seva panera cobrint-los amb la llenya pel foc.

Tornant cap a casa seva, travessà una clariana i, a la primera casa, una dona li preguntà:

—Què portes dintre del teu cistell?

—Res —li contestà—, res que valgui la pena que hagi collit al camp.

111. Pierre ALEXANDRE i Jacques BINET, *Le groupe dit...*, p. 112.

112. R. P. TRILLES, *Le Totémisme chez les Fang*, Munster, Anthropos, 1912, p. 83.

113. René GRAFFIN i F. PICHON, *Grammaire...*, p. 168-170.

I, a l'instant, els dos ocells es posaren a cantar dins del cistell.

SOLO. Com? Res que valgui la pena?

COR. *Seleban*.

SOLO. Dóna un cop de bastó al seu pare.

COR. *Seleban*.

SOLO. Dóna un cop de bastó a la seva mare.

COR. *Seleban*.

SOLO. Deixa que els seus fills es banyin.

COR. *Seleban*.

SOLO. El colibrí sota una fulla.

COR. *Seleban*.

SOLO. Talla la cua al pardal.

COR. *Seleban*.

SOLO. Com? Res que valgui la pena? (bis)

COR. *Seleban*.

La dona travessa tot el poblat i arriba a una altra clariana i una altra dona li pregunta:

—Què portes dintre del teu cistell?

—Res —li contestà—, res que valgui la pena que hagi collit al camp.

I, en sentir de nou aquestes paraules, els dos ocells es posaren a cantar.

(El mateix diàleg entre COR i SOLO.)

Finalment, la dona arribà a casa seva i ficà els dos ocells a la cassola. Quan es disposà a menjar-los, va caure morta a terra. Quan el marit i els seus infants es disposaren a tastar aquella menja, es trobaren igualment amb la mort.

Fou així com aquella dona va pagar la seva crueltat envers els ocells: va creure's que matava dos ocells, mentre que en realitat va matar el seu pare i la seva mare.

En el món imaginari de les faules, el colibrí (*mbyamndzotzoli*) i el pardal (*mvekuma*) són considerats dos ocells que fan el bé. El primer juga el rol d'endevinaire a qui altres personatges de les faules van a consultar quan es troben davant d'una dificultat. El segon porta la prosperitat i la felicitat als homes. El seu nom significa literalment «el distribuïdor de riqueses».

2.6.5. *Esperits protectors de certs individus*

Els evuzok donen igualment el nom de *nkug* a alguns animals que exerceixen una acció protectora envers determinades persones en tant que individus, o envers el clan en tant que grup social. En primer lloc, cal observar que aquests animals protectors no són pensats en relació amb els avantpassats. En cap cas apareixen com el seu doble, ni com un element mediador que manipularien a distància. No estic segur que hi hagi una comunitat de destí entre l'animal i el seu aliat. Aques-

ta identitat només apareix clara quan l'animal és un doble de l'home, com en els casos 2.6.7 i 2.6.8. En els dos casos que ens interessin aquí, 2.6.5 i 2.6.6, l'individu o el grup tot sencer intenta fonamentalment conciliar-se amb un animal, captar-ne la força, convertir-lo en un protector per tal de defensar-se contra els enemics.

Considerem el cas del *nkug* protector d'un individu. Cal dir, en primer lloc, que aquest rep el seu animal protector dins el marc dels ritus destinats a *desvetllar* i *afaiçonar* el seu *evu*, la qual cosa vol dir que l'home que estableix una aliança amb aquest tipus de *nkug* ha de ser un posseïdor d'aquest principi. Els testimonis que segueixen són ben explícits:

Eyòn bavalì mòn evu, balig nye eyèn.

«Quan desvetllen l'*evu* d'un infant, li donen també un animal prodigiós.»¹¹⁴

Una altra classe de *nkug* és la serp: quan t'afaiçonen (l'*evu*) et donen una serp perquè protegeixi el teu poblat. La serp actua d'aquesta manera: si quan ja s'ha fet fosc una persona s'acosta al teu poblat per cometre un acte de bruixeria, la serp et protegirà agafant aquella persona i matant-la...

Aquest text oral, comunicat per un bon coneixedor dels costums del país, ofereix una sèrie de mots clau que ens ajuden a comprendre aquesta complicada qüestió. L'autor parla: a) d'un *nkug*, la serp que cita com a exemple; b) utilitza el verb *nkala*, que significa «protegir» i, en aquest context, explicita la funció principal de la serp envers el seu aliat; c) amb el verb *kom*, que vol dir «arranjar, fabricar, afaiçonar», fa referència sense cap dubte al ritu *nkoman mòn* que, com ja sabem, té per finalitat afaiçonar l'*evu* d'un infant, i d), finalment, designa la persona que de nit se'n va a cometre un acte de bruixeria emprant el terme *mgbël*, cosa que suggereix que l'acte es porta a terme en el món imaginari de la nit.

2.6.6. Animals protectors del clan

Potser amb una mica menys de força que en el cas precedent, em va ser possible trobar entre els *evuzok*, sobretot entre les persones més grans, la creença segons la qual el goril·la i el ximpanzé eren uns animals protectors de tot el clan *evuzok*. És possible que aquestes creences estiguessin relacionades amb alguna forma de totemisme. Però, en l'estat actual, les informacions sobre aquest tema són més aviat rares.

114. L'autor d'aquest testimoni utilitza el terme *eyèn* (plural: *biyèn*), que els diccionaris de Tsala i Pichon tradueixen per «prodigiós, admirable, digne d'admiració...». *Eyèn* i *nkug* s'utilitzen sovint com a sinònims. L'*eyèn* és sempre un *nkug*, però no tots els *nkug* poden ser considerats *eyèn*. Poden considerar-se *eyèn* els *nkug* 2.6.5, 2.6.6, 2.6.7, 2.6.8, 2.6.9 i 2.6.10.

tem que el moviment entre la selva i les clarianes es fa en un sentit contrari segons es tracti de l'Evu o del Goril·la i el Ximpanzé.

L'Evu, ésser de la selva, és introduït en el món de la cultura de la mateixa manera que el Goril·la i el Ximpanzé, éssers del món de les clarianes, retornen al món de la natura. En aquest doble moviment d'un món a l'altre, cada actor conserva, això no obstant, la seva pròpia identitat original. Si és cert que l'*evu* pot ser manipulat per l'home, i de vegades fins i tot d'una manera positiva, roman, això no obstant, perillós i temible. El Goril·la i el Ximpanzé, un cop retornats a la selva, si bé apareixen de vegades com uns animals perillosos per a l'home, són pensats també com uns éssers benèfics per a tota la societat. Això ens suggereix la idea que aquests dos antropoides són considerats uns éssers protectors (*nkug*) situats simbòlicament més aviat al costat de la societat diürna, de l'ordre clànic i de la religió que del cantó de la societat nocturna, de la màgia i de la bruixeria. En aquest sentit, és significatiu que només els no-posseïdors d'*evu* «del cap foradat» puguin entrar en contacte amb aquesta categoria de *nkug*.

Ngě meně nyem mam mabělē nkug, nkug te wokalan ayòñ evuzok...

«Si jo sóc un “coneixedor de les coses” tindrè un esperit protector que vetllarà per tot el clan evuzok...»

El mateix informador ens explica així l'acció protectora d'aquest tipus de *nkug*:

Abui minkug a ně meyòñ meyòñ. Bod bevòk a nnam evuzok na: ngě mi ně min-tanian mia zu kui bita mu, eyòñ te nkug wòda wo yiyon, be ngayem na bita bia sò kui a nnam wan. Benganòñ mengal; be ngadzeb mefa... Nkug mbòk nyulu! Nkug mbòk o toa na nnam evuzok na: ngě mod a yi wu ba bie na dzom engabam a ně ngi eně nkug ya kalan nnam. Be yen fě ngi ya bam nala be yem na mod a yiwu. Minkug mi ně nala. Mi ně mekiaè mekiaè!

«Hi ha moltes classes d'esperits protectors (*minkug*, plural de *nkug*). Alguns actuen així en el nostre país: si vosaltres, els blancs, veniu a fer-nos la guerra, l'esperit protector ximpanzé es posarà a cridar. (Gràcies a aquests crits) alguns dels nostres homes sabran que veniu a fer-nos la guerra al nostre país. Llavors agafarem els fusells, afilarem els matxets... Aquest és un dels nostres esperits protectors. L'altre esperit protector del país evuzok és aquest: si algú està a punt de morir i (aquells homes) senten que un goril·la, l'esperit (*nkug*) que protegeix el nostre país, crida amb tota la seva força, llavors comprendran que si el goril·la crida d'aquesta manera és perquè una persona s'està morint. Els esperits protectors actuen així. Hi ha moltes classes d'esperits protectors!»

2.6.7. *Encarnacions animals de l'evu dels bruixots morts*

Josep Baana,¹¹⁶ un antic iniciat al ritu *so*, tenia tota la raó en dir-me que els *evuzok* distingien moltes classes d'aquestes entitats mítiques anomenades *nkug*. Aquest terme, en efecte, és emprat encara per designar certs animals que són considerats com el doble d'una persona viva o morta, segons els casos. Per comprendre la natura d'aquest altre *nkug* cal que ens referim al fenomen del desdoblament de la persona en possessió de l'*evu*. Considerem, en primer lloc, el cas segons el qual el *nkug* és el doble d'un difunt que en vida posseïa l'*evu*. Per comprendre aquest cas, cal respondre a una qüestió prèvia: què passa amb l'*evu* després de la mort del seu posseïdor? Els meus informadors són categòrics: «l'*evu* mor», ens diuen. Però, com en totes les coses, sempre hi ha una excepció: la del posseïdor d'un *evu* antisocial. Però tampoc necessàriament, car, en aquest cas, li caldria haver rebut un *nkug* que estigués al seu servei (vegeu l'apartat 2.6.5). Quan un bruixot ha mort en aquestes condicions, el seu *evu*, enterrat amb les seves despulles, pateix una sèrie d'avatars. Segons alguns, es transforma en dos o tres llangardaixos que surten de la tomba i es metamorfosen després en lleopard, que romandrà vetllant la tomba del seu amo. Segons altres informadors, l'*evu* s'encarna en el cos del seu animal protector (el seu *nkug*), que esdevé llavors rabiós i s'acarnissa contra tot, persones i coses, provocant tota mena de calamitats, destruint camps i plantacions, romanent com una bèstia folla a la vora de la tomba del seu amo, com suggereix aquell proverbi:

Minkòg mia fon a sòn mmimie.

«Els antílops *minkòg* dansen sobre la tomba del no-posseïdor d'*evu*.»

Car, en efecte, no s'atreveixen a apropar-se a la tomba d'un bruixot per por de ser atacats pel seu esperit protector.

2.6.8. *Encarnacions animals dels posseïdors d'evu*

Un altre tipus de *nkug* que podem considerar una variant de l'anterior consisteix en l'encarnació de l'*evu* d'una persona viva en el cos d'un animal. És un poder que s'atribueix als posseïdors d'*evu*, tant antisocial com social. Els primers utilitzen aquest mitjà per traslladar-se al món de la nit i actuar contra el grup, mentre que els posseïdors d'*evu* social, com els grans medecinaires *ngèngan*, l'utilitzen per lluitar contra els bruixots.

116. Vegeu Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 101; vegeu també MAE-FMG, 1.3.1, 22.

Un exemple pot il·lustrar aquest tipus de *nkug*. Un dia, em varen portar una varietat de mussol anomenada *ndzuk* en ewondo. S'estava morint. Al cap d'una estona de tenir-lo entre les meves mans, expirà. Els evuzok que en aquell moment eren al meu voltant van interpretar aquest fet com un mal presagi (*mvende*). El mateix dia, en caure la nit, en una clariana propera a la meua, una dona que era acusada de practicar la bruixeria va morir. Els meus veïns no varen tardar gens a relacionar els dos fets: aquell ocell de presa nocturn era el *nkug* d'aquella dona. Lavignotte¹¹⁷ descriu un cas semblant que resumeixo a continuació:

Un grup de nois descobreix un petit animal carnívor a dalt d'un arbre. Intenten atrapar-lo, una, dues vegades, però en va: l'animal fuig, però al cap d'una estona torna al cim de l'arbre. A la tercera vegada tot està a punt: els nois han desplegat una gran xarxa al voltant de l'arbre. L'animal hi cau a dintre. Els nois l'estaborneixen a cops de bastó. Al mateix moment, de dins d'una casa d'allà a la vora, surten els crits d'una dona que diu:

—Tingueu pietat dels meus ronyons. No em mateu!

Els nois deixen la xarxa. El petit animal carnívor fuig mig baldat. Els nois se'n van. Des de la seva casa, la dona continua cridant:

—Tenia tanta gana que he anat a afollar pardals del niu i vosaltres heu estat a punt de matar-me!

Aquesta història podria interpretar-se com una plaserteria per fer por a aquells vailets. És rar que una persona es declari públicament capaç de transformar-se en un animal. El que em sembla important és que l'esquema d'aquesta anècdota correspon perfectament a la creença en aquest tipus de *nkug*.

Com apareix en aquests exemples, la comunió de destí és una de les particularitats d'aquest *nkug*. Aquesta identificació entre la vida de la persona i la de l'animal s'explica gràcies al fenomen de desdoblament. L'*evu* té la facultat de sortir del cos del seu posseïdor i d'encarnar-se en el cos d'un animal que esdevé, per aquest fet, el seu *nkug*, el doble de la seva persona.

És dins el marc dels ritus destinats a desvetllar i afaïonar l'*evu* que pot donar-se a l'infant un *nkug* que en aquest cas rep el nom d'*eyën*:

Pel que fa al mussol, cal dir que és un ésser prodigiós (*eyën*) per a aquells que el posseeixen. Quan es *desvetlla* l'*evu* d'un nen, se li donen aquests éssers prodigiosos (*biyën*, plural d'*eyën*) dient-li aquestes paraules:

—Quan vagis al món nocturn de *mgbël* podràs transformar-te en un mussol, en una rata o en qualsevol altre animal...

117. H. LAVIGNOTTE, *L'evur, croyance des Pahouins du Gabon*, París, Société des Missions Evangéliques, 1936, p. 15-19.

Quan una persona se'n va al món de la nit, no se n'hi va com nosaltres solem anar a algun lloc, aquí. Deixa la seva pell (el seu cos) ajaguda sobre el llit, (l'*evu*) surt... i es transforma (*aveñan*) en aquell animal que li havia estat destinat (*yomolo*).

2.6.9. *L'esperit d'un home mort esdevé l'esperit protector de la persona que li ha causat la mort*

Els *evuzok* diuen d'algunes persones que tenen al seu servei un *nkug* que no és ni un esperit de la selva, ni un geni de l'aigua, ni un animal, sinó un ésser humà. Es creu, en efecte, que una persona pot tenir una relació especial amb una altra després d'haver-la matat per mitjans que pertanyen al món nocturn de *mgbël*. La persona morta d'aquesta manera esdevé llavors l'esperit protector (*nkug*) del seu assassí. Aquesta mort és considerada una condició *sine qua non* per obtenir a canvi el poder per manipular determinats *byañ* considerats molt potents i molt difícils d'obtenir.

Quan et preparen un *byañ* per fer-te ric, (l'iniciador) et dirà:

—Dóna'm el teu fill, el primer fill que la teva dona posarà al món...

Quan ella serà encinta, quan ella tingui l'infant, aquest infant morirà. Ell esdevindrà llavors el teu esperit protector (*nkug*). Aquest *byañ* et donarà moltes riqueses...

Si tu no vols donar el teu fill, (l'iniciador) et dirà:

—Dóna'm la teva dona, aquella que és la teva primera dona...

Al cap d'un cert temps, morirà. Llavors esdevindrà el teu esperit protector. Podràs esposar-ne d'altres...

La persona morta d'aquesta manera (simbòlicament) esdevé un agent auxiliar molt eficaç per a aquella persona que l'ha donat ritualment o simbòlicament. En tant que *nkug*, tindrà llavors accés al món nocturn de *mgbël*, on assolirà per al seu aliat riqueses i altres béns, i també els coneixements necessaris per portar a terme les seves tasques, com seria el cas d'un gran medecinaire, d'un trobador de *mvèt*...

2.6.10. *L'animal salvatge mort esdevé l'esperit protector de la persona que li ha causat la mort*

Es tracta d'una variant de la precedent. La vida humana és substituïda en aquest cas per una vida animal. L'interessat haurà de matar una fera, generalment un lleopard, que, tot seguit, esdevindrà el seu esperit protector.

L'afirmació que he fet al començament d'aquest capítol dient que els evuzok creuen que certes persones mantenen una relació especial amb unes entitats mítiques anomenades *nkug* era prou vaga per poder-nos estalviar d'aportar aquestes dades etnogràfiques. Com aquelles altres nocions d'*evu*, de *mgbél* i de *byañ*, la de *nkug* és emprada per expressar realitats diferents. Dit això, totes aquestes entitats semblen tenir almenys dos trets en comú: *a)* un *nkug* està sempre al servei de la persona amb qui ha establert una relació, i *b)* el *nkug* serveix d'instrument de mediació, de suport o de vehicle entre dues realitats d'ordre diferent. Examinem aquests enuncisats amb una mica més de cura. Per comprendre millor la natura d'aquests *nkug*, podem formalitzar de la manera següent les relacions que es donen entre els tres termes que en formen la base:

A: el subjecte que manté una relació amb un *nkug*.

B: el terme o objecte d'aquesta relació, una persona, un animal o una entitat mítica.

C: l'instrument mediador, el vehicle o el suport de B.

El símbol ($\Leftrightarrow$) tradueix l'existència d'aquestes relacions. El símbol (=) tradueix la identitat adequada o inadequada entre els dos termes de la relació: A i B.

Tenint en compte aquesta codificació, podem establir una primera formalització per a cada classe de *nkug*:

(2.6.1) $A \Leftrightarrow B$: l'home manté una relació amb una categoria de genis o esperits.

(2.6.2) $A \Leftrightarrow C = B$: l'home manté una relació amb un animal que és el suport d'un geni o esperit.

(2.6.3) $A \Leftrightarrow B$: l'home manté una relació amb un difunt.

(2.6.4) $A \Leftrightarrow C = B$: l'home manté una relació amb un animal que és el suport d'un difunt.

(2.6.5) $A \Leftrightarrow B$: l'home manté una relació amb un animal.

(2.6.6) $A \Leftrightarrow B$: el clan manté una relació amb un animal.

(2.6.7) $A \Leftrightarrow C = A$: l'home (després de la seva mort) manté una relació amb un animal que és el suport del seu *evu*.

(2.6.8) $A \Leftrightarrow C = A$: l'home (durant la seva vida) manté una relació amb un animal que és el suport del seu *evu*.

(2.6.9) $A \Leftrightarrow C = C$: l'home manté una relació amb el doble d'un ésser humà a qui ha causat la mort.

(2.6.10) $A \Leftrightarrow C = C$: l'home manté una relació amb el doble d'un animal salvatge que ha pogut matar.

D'aquesta primera temptativa de formalització apareix la possibilitat d'establir dos models, el primer sense cap element que s'interposi en el camp de la relació establerta:

$$A \Leftrightarrow B$$

el segon presentant un element mediador:

$$A \Leftrightarrow C = B$$

$$A \Leftrightarrow C = A$$

$$A \Leftrightarrow C = C$$

El primer model suggereix que l'individu entra directament en relació amb un geni, un animal protector o un difunt. Si fos així, no veuríem per quina raó B seria designat amb el terme *nkug*: aquest terme, que suggereix sempre la idea de doble, és emprat per designar una cosa que manté amb una altra una certa relació d'identitat. La no-explicitació d'aquest nexa ens podria fer pensar que ens trobem en una fase de degradació del sistema. No creiem que sigui necessari recórrer a aquesta explicació. El fet que el terme *nkug* conservi tota la seva força, com ho demostra el nou ritual implantat per Mba Owona l'any 1978 entre els evuzok i que perdura fins avui, ens confirma les hipòtesis que havíem formulat ja fa temps i segons les quals els genis de l'aigua i els esperits de la selva (2.6.1) no serien unes entitats mítiques *per se*, sinó les representacions o els suports antropomorfs dels difunts pigmeus i, per extensió, de les forces del món de la natura, la selva, els rius...; d'una manera semblant, en el cas del parent difunt que protegeix els membres de la seva família (2.6.3), l'element que jugaria el paper de suport seria el crani o els ossos del difunt (els antics *bieri* o *ngun mēlan*), mentre que en els casos (2.6.5) i (2.6.6), centrats en les relacions que un individu o un grup manté amb certs animals, podríem preguntar-nos, no sense una mica de prudència, si no es tractaria dels vestigis d'alguna creença de caire totèmic, l'animal totèmic essent aquell amb qui l'individu o el grup descobrien un avantpassat, una força protectora o un signe de filiació i d'aliança.

Si totes aquestes hipòtesis poguessin ser demostrades, el model $A \Leftrightarrow B$ esdevindria llavors $A \Leftrightarrow C = B$.

Pel que fa al segon model, dos casos mereixen ser examinats. En el primer, $A \Leftrightarrow C = B$, una força còsmica, un geni o un avantpassat (B) empra un element mediador (C) per entrar en contacte amb l'home (A). Al contrari, en el cas $A \Leftrightarrow C = A$ resulta que és l'home (un dels seus elements constitutius: l'*evu*) el que utilitza un element mediador per entrar en contacte amb el món nocturn de *mgbēl*. En el primer cas, el *nkug* és l'encarnació d'un esperit o d'una entitat mítica. En el segon, és l'encarnació d'una persona. En tots dos casos, exerceix la funció d'un instrument eficaç de mediació. Així, aquesta accepció del mot *nkug* coincideix d'una certa manera amb aquella altra que li és també pròpia, la de «màscara», tota màscara podent ésser ja sigui un instrument de personalització, ja sigui un instrument de despersonalització. En un mot, el *nkug* és el

lloc de pas d'una doble relació, una de caire descendent i l'altra de caire ascendent:

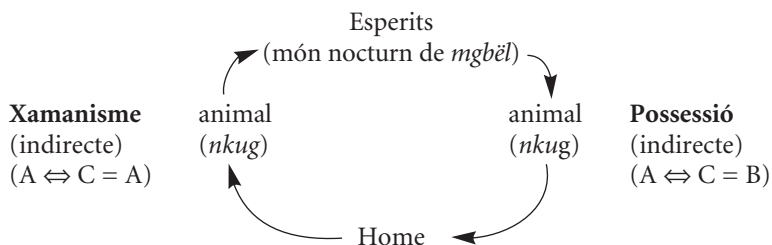
$A \Leftrightarrow C = B$: encarnació d'una força còsmica, d'un geni o d'un avantpassat en el cos d'un animal: *relació descendent*.

$A \Leftrightarrow C = A$: encarnació de l'evu d'una persona en el cos d'un animal: *relació ascendent*.

D'una manera molt general i considerant només aquestes dues formes de relació a nivell formal, podríem dir que aquests dos fenòmens semblen situar-se a mig camí de la possessió i del xamanisme. En els fenòmens de possessió, l'esperit davalla en la persona, la «pren», la «cavalca», l'ocupa en tot el seu ésser. La relació entre l'esperit i la persona posseïda és directa, sense cap mediació. En els fenòmens de caire xamànic, al contrari, el xaman accedeix al món dels esperits i entra directament en relació amb ells. Considerant l'orientació d'aquesta relació entre l'home i el món dels esperits, Luc de Heusch ha mostrat que la possessió i el xamanisme es construeixen a partir de dos moviments oposats:



Pel que fa al món dels *nkug*, podem descobrir-hi la mateixa oposició, però amb la diferència que la relació entre l'home i el món dels esperits s'estableix sempre gràcies a un element intermedi. Els esperits exerceixen la seva acció benèfica o malèfica envers els homes incorporant-se en el cos de certs animals. Igualment, l'home accedeix al món nocturn de *mgbël* encarnant-se en el cos de certs animals. Així, doncs, podríem dir que aquests dos fenòmens apareixen com una forma de xamanisme i de possessió indirectes:



Finalment, només em queda per considerar el lloc que aquests diferents *nkug* ocupen en el si del sistema magicoreligiós *evuzok*. Generalitzant una mica la meua manera d'entendre les coses, podria afirmar que els *nkug* que es manifesten a través d'una relació descendent pertanyen tant a l'àmbit de la religió com a l'àmbit de la màgia. Al contrari, aquells *nkug* que es manifesten a través d'una relació ascendent s'inscriuen tant en l'àmbit de la màgia com en el de la bruixeria. De totes maneres, quedar-nos aquí seria acceptar un reduccionisme massa fàcil. Mirem les coses d'una mica més a la vora. Encara que tots els *nkug* es caracteritzin pel seu caràcter ambivalent, els *evuzok* els classifiquen en «bons» i «dolents» segons que la seva presència o manipulació contribueixi a l'edificació de l'ordre social o a la seva destrucció. Per tal que aquesta classificació adquireixi tota la seva pertinença, cal que sigui posada en relació amb el sistema simbòlic de l'*evu*. La classificació dels *nkug* és, en efecte, reductible a l'oposició fonamental d'aquest sistema. Alguns *nkug*, com el goril·la i el ximpanzé, són considerats els protectors de la societat clànica. Ara bé, només els *mmimie* «del cap foradat» poden comunicar amb ells i interpretar els seus missatges. Així, doncs, la possessió de l'*evu* no és requerida per esdevenir l'aliat d'aquest tipus de *nkug*. N'hi ha d'altres, en canvi, que només poden ser manipulats o entrar en relació amb aquelles persones que posseeixen l'*evu*. I, de la mateixa manera que hem vist que hi ha dues grans categories d'*evu*, aquests darrers *nkug* es divideixen també en dues classes: l'una comprèn els *nkug* de caire social al servei dels endevinaires, dels grans medecinaires i d'altres posseïdors d'*evu* social i l'altra comprèn els *nkug* malèfics en relació amb els posseïdors d'*evu* antisocial.

L'anàlisi del bestiar relacionat amb els *nkug* podria aportar-nos algunes indicacions suplementàries que d'alguna manera podrien ajudar-nos a confirmar aquesta classificació: l'elecció de l'animal que serveix de suport dels esperits o de l'*evu* no ha estat feta a l'atzar. En un altre lloc he parlat del rol mític que juguen el goril·la i el ximpanzé. Les aus nocturnes són relacionades amb la bruixeria. No és estrany, doncs, que l'*evu* dels bruixots s'encarni en el cos dels mussols. Podríem dir el mateix pel que fa als animals salvatges com el lleopard; la serp i la migale, encara que de vegades siguin associades a la bruixeria, tenen un valor simbòlic més ambivalent. És important assenyalar, finalment, que són sobretot els ocells, diürns i nocturns, que són pensats com a suports de mediació.

2.7. ELS QUATRE COMPONENTS DEL SISTEMA SIMBÒLIC DE L'EVU

L'anàlisi lexical de l'*evu* que he presentat en aquest capítol¹¹⁸ redueix l'existència d'un sistema classificador que s'articula pel procediment clàssic d'in-

118. Vegeu sobretot *supra*, apartat 2.2.

clusió i exclusió que caracteritza qualsevol d'aquests sistemes, de tal manera que a cada un dels seus nivells s'hi troba una categoria que s'oposa (/), tant terminològicament com conceptualment, a la seva homòloga, al mateix temps que ambdues són assumides per una categoria situada a un nivell superior.

TAULA 4
Sistema classificador de l'evu

evu				
mmimie (<i>manca d'evu</i>)		/	mod evu (<i>presència d'evu</i>)	
<i>zëzë mmimie</i> (no-iniciats)	/	<i>mmimie ntuban nlo</i> (iniciats al culte dels avantpassats)	<i>mbëmbë evu</i> (<i>evu</i> social)	/ <i>mbe evu</i> (<i>evu</i> antisocial)

El conjunt d'aquest sistema s'organitza gràcies a la noció d'*evu*. El caràcter inicialment indiferenciat d'aquest valor simbòlic permet d'establir, en primera instància, la pertinença de l'oposició entre dues categories fonamentals: *evu* / manca d'*evu*. La primera inclou les persones que posseeixen aquest principi; la segona, les que no el posseeixen. Aquesta oposició estableix els límits de dos grans àmbits o subsistemes, dels quals estudiarem ara els components més notables i les seves relacions recíproques. Aquests components corresponen a les quatre categories que apareixen en el nivell més extensiu de la classificació de l'*evu* segons hem mostrat gràficament a la taula anterior.

El primer d'aquests dos àmbits o subsistemes es defineix referint-se a allò que d'una manera general anomenem l'*ordre clànic* i que descrivim com el conjunt de tècniques, creences, ritus, idees i normes de conducta que modelen la vida clànica que els *evuzok* consideren l'heretatge deixat ja sigui per l'Avantpassat mític Zamba (d'una manera més confusa), ja sigui pels seus avantpassats reals (més clarament). Només els no-posseïdors d'*evu* són tinguts com els vertaders representants d'aquest ordre. Però no tots ho són de la mateixa manera. Com ja hem vist, la distinció entre els simples *mmimie* i els *mmimie* del «cap foradat» opera en el si de l'ordre clànic una diferenciació amb implicacions econòmiques i polítiques molt importants. Els vells i primogènits, en efecte, controlen el culte dels avantpassats. Els iniciats, que havien de pagar molt car ser admesos a una iniciació, assolien una preeminència que els oposava als no-iniciats, gent poc afortunada i sense gaire influència en els afers del clan i dels llinatges.

L'altre àmbit és aquell que està format pels posseïdors d'*evu* i que es defineix fent referència a aquella nova forma d'existència humana originada gràcies a l'aliança establerta entre la dona i l'*evu*. Aquesta aliança, que no s'inscriu en l'ordre establert per Zamba, situa els posseïdors d'*evu* més enllà d'aquest ordre, de vega-

des fins i tot oposant-los. Com acabem de veure, la classificació de l'*evu* ret compte d'una gran diversitat de posseïdors d'*evu*. Els uns se situen més enllà de l'ordre clànic, però sense oposar-s'hi: és el cas dels *evu* de caràcter social. Els altres estan situats igualment fora d'aquest ordre, però oposant-s'hi completament: és el cas dels *evu* antisocials. En poques paraules, les distincions que asseguruen l'agencament taxonòmic ens permeten de concloure que existeix un sistema simbòlic estructurat entorn de la noció d'*evu*, els quatre components del qual s'articulen de dos en dos formant dos subsistemes diferents:

TAULA 5
Els quatre components del sistema simbòlic de l'evu

	<i>absència d'evu</i>	<i>presència d'evu</i>	
	A <i>mmimie</i> «del cap foradat» (iniciats al culte dels avantpassats)	B posseïdors d' <i>evu</i> social	
<i>ordre clànic</i>			<i>fora de l'ordre clànic</i>
	A1 simples <i>mmimie</i> (no-iniciats)	B1 posseïdors d' <i>evu</i> antisocial	
	<i>absència d'evu</i>	<i>presència d'evu</i>	

Un cop dit això, em sembla possible proposar una anàlisi semàntica de les quatre categories esmentades. Consideraré el significat d'una categoria com el resultat de la combinació d'una sèrie de valors situats en diverses dimensions semàntiques. «Estar vinculat» a l'ordre dels avantpassats, «situar-se fora» o «actuar contra» aquest ordre són valors sèmics que fan referència a la relació de pertinença a l'ordre clànic. Ésser, socialment parlant, «admès» o «exclòs» són igualment dos valors sèmics relacionats amb l'avaluació que el grup pot fer de cada un dels components d'aquest sistema. La combinació de tots aquests valors sèmics (unitats de significació mínima) ens ajudarà a entreveure més bé el significat propi de cada component tot mostrant-nos a la vegada que les relacions entre aquests quatre components poden ser reduïdes a dos grups d'oposicions amb un valor sèmic desigual.

Dimensions semàntiques

1. Relació amb l'ordre clànic:
 - 1.1. Estar vinculat a l'ordre.
 - 1.2. Estar fora de l'ordre.
 - 1.3. Estar contra l'ordre.

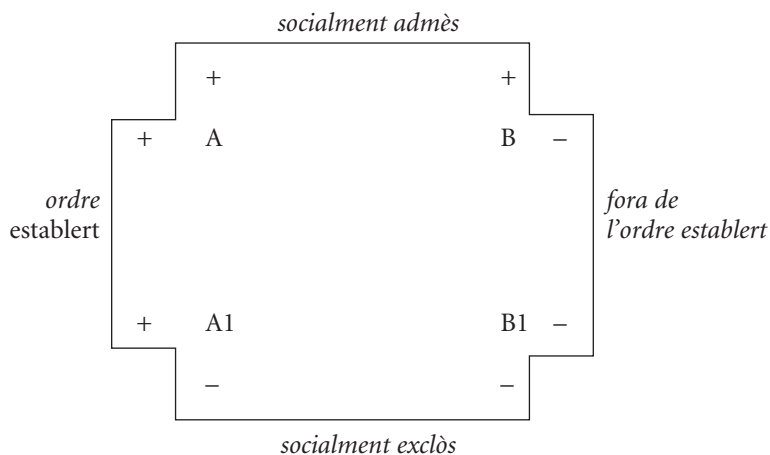
2. Relació amb el valor que la societat concedeix a cada un d'aquests components:
- 2.1. Admès socialment
 - 2.2. Exclòs socialment

Si combinem tots aquests valors sèmics obtindrem els resultats següents:

- 1.1 + 2.1 = component A1 (simples *mmimie*).
- 1.1 + 2.2 = component A (*mmimie* del «cap foradat»).
- 1.2 + 2.1 = combinació no realitzada.
- 1.2 + 2.2 = component B (posseïdors d'*evu* social).
- 1.3 + 2.1 = component B1 (posseïdors d'*evu* antisocial).
- 1.3 + 2.2 = combinació no realitzada.

Si afectem el signe + als valors sèmics que des del punt de vista de la tradició tenen una significació positiva («estar vinculat a l'ordre», «ésser admès socialment»), i el signe – als valors que tenen una significació negativa («estar fora de l'ordre», «ésser exclòs socialment»...), obtenim el diagrama següent:

TAULA 6
Estructura semàntica de la noció d'*evu*



Com apareix en aquesta taula, l'estructura semàntica de la noció d'*evu* comprèn dos parells d'oposicions binàries d'un valor sèmic desigual. En efecte, el significat de la categoria A (doblement positiu) s'oposa al de la categoria B1 (doblement negatiu), formant així les categories polars del sistema, l'una i l'altra marcant la distància entre el punt màxim d'integració a l'ordre clànic i el punt màxim de no-integració. Però, entre aquests dos extrems, s'hi troben dues cate-

gories intermèdies, A1 i B, que s'oposen també entre si i el significat de les quals es caracteritza per una certa ambivalència. Ara bé, com resulta per la posició que ocupen en el si d'aquest sistema, la primera d'aquestes categories és més propera a A i la segona a B1, i l'una i l'altra contribueixen a formar una mena de continuïtat entre els dos extrems esmentats. El sistema simbòlic de l'*evu* no reposa, doncs, en un simple sistema d'oposicions binàries, sinó que forma un sistema més complex en el qual n'apareixen d'altres que ocupen diferents espais intermedis.

2.7.1. *L'evu com a principi classificador*

L'*evu* pot ser considerat un principi que el pensament simbòlic utilitza per organitzar un ampli sistema classificador que permet als evuzok representar el seu univers i ordenar-lo tot donant-li un sentit. Aquest sistema, com acabem de veure, està format seguint un model que ofereix, en el nivell més elemental, una base binària i que comporta, en el nivell més extensiu, un agençament de caire quaternari. En l'estat actual de les nostres recerques no podem precisar si l'*evu*, com a principi classificador, permet organitzar un nombre determinat d'àmbits del pensament o si la seva enumeració és il·limitada. Ara per ara, ens sembla possible afirmar si més no que es relacionen amb aquest sistema i s'estructuren seguint aquest mateix model el camp del ritual, les concepcions etiològiques de les malalties, l'espai terapèutic, l'univers vegetal, l'organització del panteó habitat pels esperits protectors anomenats *nkug*, el camp més específic dels diferents ritus iniciàtics, la concepció de l'espai i, finalment, el discurs sobre la distribució del saber i del poder. Mitjançant tot aquest estudi aniré demostrant la pertinència d'aquest model en aquests diferents dominis. De moment, em limitaré a donar-ne dos exemples.

2.7.2. *El saber humà*

Els evuzok distingeixen quatre maneres d'adquirir el coneixement de les realitats de l'univers que els envolta. L'especificitat de cadascuna pot ser considerada el resultat de la combinació dels valors sèmics que s'inscriuen en tres dimensions semàntiques diferents. La primera està relacionada amb el fenomen del desdoblament pel qual l'*evu* se separa del cos del seu posseïdor. En el llenguatge corrent, es fa referència a aquest fenomen en frases com «en tal va al món de la nit» (*a kë a mgbël*) o el seu contrari «en tal no hi va» (*a kë kig a mgbël*). La segona dimensió està relacionada amb el fenomen de visió. Per parlar d'aquest feno-

men, els evuzok fan servir els enunciats «en tal veu el món de la nit» —ja sigui gràcies a l'*evu* (*a yen mgbēl*), ja sigui gràcies a les revelacions rebudes dels difunts (*a yen ai nlo*)— o el seu contrari, que sol expressar-se amb la frase «en tal veu les coses d'un sol costat» (*a yen mfag mfag*), que és la negació de qualsevol do de doble visió i fa referència al coneixement «normal» que es té de les coses. La tercera dimensió està relacionada amb el caràcter operatori del coneixement i permet d'establir fins a quin punt les diferents formes de captar les coses condueixen o no a cometre actes de bruixeria. En el primer cas, es parla de «fer» o «actuar en el món de la nit» (*a bō mgbēl*) i, en el segon, de «no actuar-hi» (*a bō kig mgbēl*). Aquestes unitats mínimes de significació o valors sèmics es combinen diferentment segons que es faci referència al saber dels simples no-posseïdors d'*evu*, dels no-posseïdors d'*evu* del «cap foradat», dels posseïdors d'*evu* social o dels posseïdors d'*evu* antisocial.

Dimensions semàntiques de la noció de saber

1. En relació amb el fenomen de desdoblament:
 - 1.1. Desdoblament.
 - 1.2. Sense desdoblament.
2. En relació amb el tipus de visió:
 - 2.1. Visió que emana de l'*evu*.
 - 2.2. Visió que emana de les revelacions dels avantpassats.
 - 2.3. Manca de qualsevol do de visió.
3. En relació amb la pràctica de la bruixeria:
 - 3.1. Visió que condueix a la pràctica de la bruixeria.
 - 3.2. Visió que no condueix a la pràctica de la bruixeria.

De totes les combinacions possibles, vuit romanen sense significació, ja que són irrealitzables en el sistema simbòlic dels evuzok. Es tracta de les combinacions següents:

1.1 + 2.2 + 3.1, 1.1 + 2.2 + 3.2, 1.1 + 2.3 + 3.1, 1.1 + 2.3 + 3.2,
1.2 + 2.1 + 3.1, 1.2 + 2.1 + 3.2, 1.2 + 2.2 + 3.1 i 1.2 + 2.3 + 3.1

A la taula 7 presentem les combinacions realitzades i que corresponen a les quatre categories fonamentals del sistema simbòlic de l'*evu*.

Es podria dir que cada unitat mínima de significació pot ser socialment aprovada o condemnada; he dit socialment, és a dir, des del punt de vista de la ideologia clànica. Així, doncs, sense voler simplificar les coses, però amb l'afany de representar-les d'una manera gràfica, podem donar el signe + o – segons que el valor concedit sigui positiu o negatiu (vegeu la taula 8).

TAULA 7
Combinacions sèmiques de les diferents nocions d'evu

	Mmimie del «cap foradat»	Simple mmimie	Posseïdors d'evu social	Posseïdors d'evu antisocial
1.1			×	×
1.2	×	×		
2.1			×	×
2.2	×			
2.3		×		
3.1				×
3.2	×	×	×	

TAULA 8
Estructura semàntica de les diferents formes de saber

	Mmimie del «cap foradat»	Simple mmimie	Posseïdors d'evu social	Posseïdors d'evu antisocial
1.1			—	—
1.2	+	+		
2.1			—	—
2.2	+			
2.3		—		
3.1				—
3.2	+	+	+	

Aquestes breus consideracions ens ensenyen que l'estructura semàntica de la noció de saber segueix el mateix model que la noció d'evu. Si considerem les taules precedents, constatem, en efecte, que l'especificitat del saber atribuït als *mmimie* del «cap foradat» (iniciats al culte dels avantpassats) s'oposa radicalment a la del saber atribuït als bruixots, i que l'una i l'altra formen els termes polars d'aquesta estructura (+ + + / — — —), mentre que l'especificitat dels altres dos sabers, el dels simples *mmimie* i el dels posseïdors d'evu social, es caracteritza per un valor sèmic ambivalent que podem situar entre els dos extrems del sistema (+ — + / — — +).

Aquesta anàlisi podria amplificar-se si hi introduïssim una nova dimensió semàntica. En efecte, el saber humà és posat en relació amb el dia i la nit. Els evuzok oposen l'expressió *mayen ai amos* (literalment, veure amb el dia) a *mayem ai alu* (literalment, veure amb la nit). Aquesta oposició, però, té un valor general, ja que només fa referència als dos grans àmbits —món dels avantpassats i món de l'evu— en els quals s'integren, de dos en dos, els diferents tipus de saber.

Diguem, finalment, que les quatre formes de saber apareixen articulades amb quatre parts del cos humà: el cap, el cor i el ventre (part anterior i part posterior). A través del cap es comunica amb els avantpassats. El cor és la seu del saber «normal» sobre les coses. El foll, la persona sense enteniment, és considerat un malalt del cor. El ventre és, per la seva banda, la seu de l'*evu* i, per extensió, del saber que emana d'aquest principi. Quan aquest saber condueix el seu posseïdor a cometre actes de bruixeria, es diu que la posició de l'*evu* en el ventre fa que «miri cap endavant», mentre que, per impedir que els cometi, el terapeuta capgirarà, simbòlicament parlant, la posició de l'*evu* perquè només pugui «mirar cap enrere».

2.7.3. *Del saber al poder*

El sistema simbòlic de l'*evu* tradueix igualment els diferents moviments de competició, coalició i oposició de la societat evuzok. Aquesta societat no disposa de cap terme específic per designar el camp del poder polític. Per fer-ho, utilitza els canals del parentiu i dels llinatges tot expressant-se a través del llenguatge propi de cada un d'ells. Per altra banda, podríem dir que la teoria de l'*evu*, o, si es vol, el discurs sobre la religió, la màgia i la bruixeria, forma un vast sistema ideològic que permet traduir, explicar i justificar les diferents formes de poder, així com les contradiccions i les desigualtats que es manifesten en el si de les unitats elementals (vells/joves, grans/petits, homes/dones...), entre els llinatges i, a l'interior dels mateixos llinatges, entre els vells i aquells altres membres que han assolit un cert prestigi —econòmic o moral— fora dels lligams o de la posició que dona el parentiu. Com en totes aquelles societats organitzades a base de llinatges, entre els evuzok es pot parlar d'una vida política *difusa*, subjacent en totes les relacions entre persones i grups, sense que per això cristal·litzi en una forma política independent i institucionalitzada. Pensem que el sistema simbòlic de l'*evu* ret compte d'aquesta característica del poder polític propi d'aquesta societat. La distinció entre posseïdors i no-posseïdors d'*evu*, la diversitat de poders que se'ls atribueixen i la variabilitat de l'*evu* —que crea la possibilitat que avui pugui atribuir-se a una persona la possessió d'un tipus d'*evu* i demà a una altra— constitueixen una sèrie de particularitats que subratllen el caràcter difús, personal, variable i no institucionalitzat del poder polític.

Pel que fa a les formes de poder, direm que s'expressen en termes de preeminències fundades sobre bases diferents. En efecte, la filiació (o, si es vol, el parentiu) engendra un tipus de preeminència; l'èxit personal en crea un altre, fora del parentiu. En principi, la primera pressuposa la manca d'*evu*; la segona, en canvi, n'implica la possessió. Però la manca d'*evu* explica també la manca de

qualsevol altra forma de preeminència en el si dels llinatges, com també la seva possessió pot retre compte de la pèrdua del prestigi adquirit personalment. És així com el prestigi social troba la justificació a través dels quatre components del sistema simbòlic de l'*evu*.

TAULA 9
La teoria de l'evu i el sistema de preeminències socials

<i>Manca d'evu</i>	<i>Presència d'evu</i>
A	B
<i>Mmimie</i> del «cap foradat»: primogènits; iniciats al culte dels avantpassats; intèrprets de l'ordre clànic; <i>zoomolo</i> o portaveu del clan.	Posseïdors d' <i>evu</i> social: mags, medecinaires, endevinaires, músics prestigiosos, homes rics, polígams, bons oradors, comerciants, funcionaris...; en una paraula, totes aquelles persones que han sobrepassat, gràcies a la seva capacitat d'èxit personal, la tendència a una certa igualtat, preconitzada per la ideologia clànica.
<i>Preeminència adquirida per la seva posició genealògica i per la seva qualitat de primogènits o de persones grans.</i>	<i>Preeminència obtinguda gràcies a un èxit personal.</i>
A1	B1
Simple <i>mmimie</i> : segons, fadristerns; no-iniciats; pobres, malaltissos, minusvàlids; solters, sense fills; persones sense cap influència en el si dels llinatges.	Posseïdors d' <i>evu</i> antisocial: bruixots, creadors de conflictes amb l'ordre clànic.
<i>Manca de preeminència.</i>	<i>Pèrdua de preeminència.</i>

Quant a la realitat quotidiana, constatem que els diferents moviments de competició i de rivalitats es produeixen sobretot entre A i B. L'estatus de sènior determina una preeminència fonamentada en el principi de filiació que la iniciació al culte dels avantpassats justifica i fa eficaç. Però el prestigi dels sèniors és sovint amenaçat per la influència de tots aquells altres membres que han assolit un prestigi gràcies a la seva capacitat o a l'èxit personal. El conflicte entre aquestes dues formes de poder és regulat per un compromís que la teoria de l'*evu* sembla explicar. Des del punt de vista d'A, en efecte, els diferents personatges que ocupen la posició de B es troben *fora* de l'ordre, sense que per això s'hi oposin completament. El fet d'assolir un prestigi gràcies a uns mitjans que se situen fora d'aquest ordre no significa ja que hi actuïn en contra. Ni tampoc ho significarà mentre aquests personatges comparteixin d'alguna manera els fruits del seu èxit amb els representants de l'ordre clànic (A). Aquest repartiment és la condició *sine qua non*

perquè qualsevol riquesa o qualsevol altre bé que emani de l'*evu* i que, per aquesta raó, tingui les arrels fora de l'ordre hi esdevingui compatible. Per contra, quan aquests dons o béns no són distribuïts, els seus posseïdors o beneficiaris són desplaçats de la posició B a la B1 (*evu* social → *evu* antisocial) de manera que la relació de compromís precedent es transforma llavors en una relació d'hostilitat. La possessió d'un *evu* antisocial representa, en efecte, el factor més individualitzant de la vida col·lectiva. Com hem vist més amunt, els *evu mēbenga*, de la malignitat, de la dispersió, de l'esterilitat i d'altres tradueixen l'oposició més radical al món volgut pels avantpassats i representen la negació dels principis fonamentals que regulen la reciprocitat, la cooperació i la unitat clànica.

2.7.4. *Religió, màgia i bruixeria: per una revisió de conceptes*

Un cop posats de manifest els components fonamentals del sistema simbòlic de l'*evu*, i del seu agençament, em sembla oportú examinar a la llum del pensament evuzok aquella terminologia antropològica clàssica que sovint he emprat i que ara em cal precisar. Em refereixo a les categories de *religió*, *màgia* i *bruixeria*. Podria dir que, en un cert sentit, aquestes categories corresponen als quatre components que estructuren el sistema evuzok de l'*evu* de tal manera que les taules 2 i 3 podrien ser substituïdes per la següent:

TAULA 10

El sistema simbòlic de l'evu i les categories clàssiques de religió, màgia i bruixeria

<i>Religió</i>	<i>Màgia</i>
A	B
Culte als avantpassats (iniciats)	Màgia social: mags no bruixots
A1	B1
Culte als avantpassats (no-iniciats)	Bruixeria o màgia antisocial: mags bruixots

La lectura de les taules 4 i 5 il·lustra el problema de les relacions entre aquells camps del pensament evuzok que podríem designar amb els conceptes clàssics de *religió*, *màgia* i *bruixeria* com fem a la taula 10. La primera consideració a fer és que ens trobem davant d'un sistema unitari en què tots els components estan interrelacionats: cada un d'ells, en efecte, només té sentit si se'l considera en relació amb els altres. Així, la *religió* es defineix en relació a la *màgia*, la *màgia* en relació a la *bruixeria*, i viceversa, car, de fet, per als evuzok només hi ha un discurs simbòlic capaç d'organitzar tot el sistema. Seria, doncs, un error de mètode considerar un sol d'aquests camps conceptuals (la religió, la màgia...) i prescindir dels altres.

Dit això i d'una manera general, podríem afirmar que la *màgia* (B i B1) se situa, de cara a la *religió* (A i A1), en una relació de superació o d'ultrapassament. En efecte, encara que la *religió* aparegui del cantó de l'ordre establert instaurat per l'Avantpassat mític Zamba, cal dir que queda lluny de proporcionar a l'home un model concret capaç de satisfer les seves aspiracions. En el sistema simbòlic de l'*evu*, allò que podríem dir-ne *màgia* es presenta, doncs, com el primer pas mitjançant el qual l'home intenta superar les condicions de vida d'aquell món deixat per Zamba per considerar-les precàries o insuficients per satisfer totes les seves aspiracions. Aliança de l'home amb l'*evu*, la *màgia* crea un nou model d'existència gràcies al qual algunes persones poden ultrapassar els límits de l'ordre clànic i de vegades, fins i tot, oposar-s'hi; és en aquest darrer cas quan la *màgia* esdevé un contramodel cultural. Aquest contramodel és la *màgia antisocial* o *bruixeria*. Dit això, cal precisar que les relacions entre *religió* i *bruixeria* són diferents segons es prengui com a punt de referència el simple *mmimie* (A1) o el *mmimie* «del cap foradat» (A), malgrat que ambdós es defineixen en relació al món dels avantpassats. El primer, el no-iniciat, representa el nivell zero de la condició humana; sense *evu*, sense posseir cap poder especial, tenint només un coneixement unilateral de les coses, esdevé la víctima preferida de la bruixeria. El segon, al contrari, antigament iniciat al culte dels avantpassats, comunicant amb els difunts, gaudeix d'un coneixement que, encara que no emani de l'*evu*, li permet, això no obstant, de veure i preveure certs esdeveniments que pertanyen al món de la nit (*mgbël*) o de la *bruixeria*. Aquests poders situen el *mmimie* «del cap foradat» en una posició de força davant dels posseïdors d'*evu* antisocial o bruixots. És així com el món clànic sembla trobar en la referència al món dels avantpassats el mitjà per contrarestar les forces antisocials de la *bruixeria*; o, dit d'una altra manera, el grup dels adults legítima i reforça per aquesta referència al món dels difunts el seu estatus, amb vista a qualsevol temptativa d'alliberar-se o de sostreure's de les normes establertes.

Si acceptem definir la *màgia* evuzok com l'*aliança de l'home amb l'evu per tal de superar el món cultural instaurat per Zamba*, hauríem d'assenyalar que aquesta definició convé, almenys en part, tant a la *màgia* social (B) com a la *màgia* antisocial (B1). En efecte, tots els posseïdors d'*evu*, social i antisocial (grans medecins, endevins, rics, bons oradors... així com tota la gamma de bruixots), tenen en comú el fet de situar-se fora de l'ordre clànic. Però, pel que fa a aquest ordre, el seu comportament no és el mateix. Els posseïdors d'*evu* social no s'hi oposen, mentre que els posseïdors d'*evu* antisocial s'hi oposen totalment. Els primers podrien ser considerats simplement *mags* sense ser titllats de *bruixots*, mentre que els segons serien considerats a la vegada *mags* i *bruixots*. Així podem dir que entre *màgia* i *bruixeria* hi ha a la vegada coincidència i disjunció. Coincidència, ja que tant l'una com l'altra emanen del mateix principi, l'*evu*; disjunció, ja que aquest

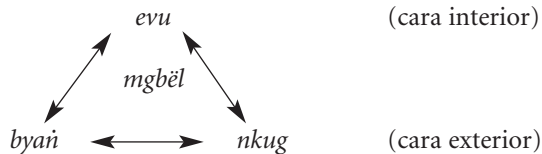
principi pot ser utilitzat en dos sentits oposats. Si acceptem designar la *màgia* social pel simple nom de *màgia* i l'antisocial pel nom de *bruixeria*, podríem resumir aquestes breus consideracions de la manera següent:

— entre *religió* (A) i *màgia* (B) hi ha a la vegada superació i continuïtat, ja que, malgrat que la *màgia* se situa fora de l'ordre establert, entre (A) i (B) hi ha una certa compatibilitat;

— entre *religió* i *bruixeria* hi ha a la vegada superació i oposició: la *bruixeria* apareix com un contramodel cultural;

— entre *màgia* i *bruixeria* hi ha a la vegada continuïtat (ambdues emanen del mateix principi) i oposició (la manipulació d'aquest principi pot ser diferent, compatible amb l'ordre o oposant-s'hi completament).

Es podria dir que l'*evu* configura la cara interna del sistema, mentre que els *byañ* i els *nkug* configuren l'externa. Però també caldria dir que entre l'una i l'altra no hi ha una interrupció total. L'interior troba la seva eficàcia —social i anti-social— gràcies a l'exterior. L'*evu* no esdevé realment operatiu per l'acció ritual dels *byañ*; l'eficàcia dels *byañ* s'acompleix d'una manera més perfecta quan va acompanyada de la intervenció medidora dels esperits anomenats *nkug*. Recíprocament, les entitats de la cara exterior només són operatives amb la força de l'*evu*. El *byañ* és ineficaz si la persona que el manipula no té l'*evu*. Igualment, una persona no pot esdevenir aliada d'un *nkug* sense posseir l'*evu* i haver-lo rebut gràcies a la celebració d'un *byañ*. Així, doncs, ens sembla que la característica més important d'aquests tres elements és la reciprocitat en totes les seves relacions, de manera que ens és possible representar-les amb el triangle següent:



Si faig figurar *mgbël* en el centre d'aquest triangle és per suggerir que, en aquest sistema de 3 + 1 termes, *mgbël* és el factor transcendent, el marc o el medi en el qual i gràcies al qual els altres tres reben la raó de ser. L'*evu*, els *byañ* i els *nkug* pertanyen, en efecte, al món de les realitats nocturnes que els evuzok designen amb el terme *mgbël*. Finalment, i en un altre ordre d'idees, podria afegir que aquestes quatre nocions que acabem d'examinar constitueixen els elements fonamentals d'un sistema simbòlic mitjançant el qual el pensament pot retre compte de tot allò que li apareix insòlit, anormal o desconegut i que, per aquest fet, no pot ocupar un lloc en el sistema de classificació de l'univers evuzok. És en aquest punt en què precisament aquestes nocions tenen un paper precís en tant que

eines que el pensament es dóna per fer seus uns determinats tipus de fets: aquells que, d'una certa manera, podrien correspondre més o menys als nostres conceptes de *religió*, *màgia* i *bruixeria* i que, en tot cas, no serien res més que els punts de referència d'un ampli sistema classificador que permet als evuzok de representar-se el seu univers i donar-li un sentit.

3. L'espai físic: l'univers vegetal

Bētara bēngaligi bia bile ai bilog

Els nostres avantpassats ens deixaren els arbres i les herbes

A ningú no estranyarà que l'univers vegetal ocupi un lloc rellevant en la vida d'un poble que viu al bell mig de la selva equatorial. Tots els sectors de la vida, l'economia, la tecnologia, l'art i la medicina, per esmentar-ne només uns quants, estan íntimament relacionats amb aquest univers. Però cal dir tot seguit que les relacions que els evuzok han creat amb ell no són solament d'ordre utilitari; són també —i potser abans que res— d'ordre cognitiu i simbòlic. Els evuzok, com tots els altres pobles de la terra, abans d'utilitzar una planta per satisfer una necessitat han après a conèixer-ne les particularitats, a donar-li un nom, a classificar-la, a posar-la en relació amb altres elements de la natura, establint així un teixit de correspondències, analogies i oposicions, tot assenyalant a cada planta un lloc a l'interior d'un sistema de significacions. És per això que l'univers vegetal apareix com un univers ple de signes. Desxifrar aquests signes, interpretar la funció significant que la societat els atribueix, és una de les tasques que s'ha de fixar l'antropòleg que vol estudiar el sistema mèdic d'una societat; és també una de les finalitats de l'etnobotànica. Car, per a l'antropòleg, no n'hi ha prou d'estudiar el món vegetal des del punt de vista de la ciència botànica. Aquesta ciència li és sens dubte indispensable, però no suficient, perquè el botànic considera la planta i l'entorn en el qual creix com un objecte empíric que sotmet a una anàlisi inspirant-se únicament en els principis que governen la seva pròpia ciència. L'etnobotànica, en canvi, s'interessa per la manera com cada societat en particular contempla, organitza, designa, classifica i interpreta el seu univers vegetal. És ben cert que els botànics no han esperat la naixença de l'etnobotànica per estudiar la flora d'arreu del món. Però sí que podem afirmar que ha estat gràcies a aquesta especialització, nascuda en el camp de l'estudi de les etnociències, que s'han anat explorant els principis que estructuren les nomenclatures i les taxonomies populars, com també tots aquells altres aspectes que permeten de comprendre la visió que cada societat es fa de l'univers vegetal.

3.1. L'ORGANITZACIÓ LINGÜÍSTICA DE L'UNIVERS VEGETAL

La llengua ewondo no disposa d'un terme equivalent al de «vegetal» que inclogui totes les formes d'existència d'aquesta categoria d'éssers de l'univers. Per expressar aquest concepte utilitzen la fórmula descriptiva i abreujada *bile ai bilòg* (arbres i herbes), com a la frase que encapçala aquest capítol. Diem que aquesta fórmula és abreujada perquè sobreentén totes les altres formes de vida vegetal conegudes i designades pels evuzok. Pel que fa precisament a aquestes formes d'existència vegetal, els evuzok en distingeixen un cert nombre, relativament restringit, que la llengua ewondo designa mitjançant un lexema primari o terme de base, tot permetent establir un primer nivell classificador d'ordre general (A de la taula 11). Els noms d'aquestes formes d'existència vegetal són els següents:

<i>ele</i>	arbre
<i>elòg</i>	herba
<i>ndig</i>	liana llenyosa
<i>nkòl</i>	liana herbàcia

Juntament amb aquestes quatre categories classificadores fonamentals que inclouen, com veurem després, la majoria d'organismes vegetals coneguts i anomenats pels evuzok, n'hi trobem d'altres (a) que designen, amb un terme genèric, un nombre reduït d'altres organismes:

<i>ekòn</i>	bananers que la botànica científica identifica amb el nom de <i>Musa paradisiaca</i>
<i>odzoe</i>	bananers que la botànica científica identifica amb el nom de <i>Musa sapientium</i>
<i>zam</i>	palmàcies que pertanyen al gènere <i>Raphia</i>
<i>alen</i>	palmàcies que pertanyen al gènere <i>Elaeis</i>
<i>mvondo</i>	palmàcies que pertanyen al gènere <i>Cocos</i> (cocoters)
<i>nkog</i>	plantes del gènere <i>Saccharum</i> (canya de sucre)
<i>via</i>	totes les classes de bolets
<i>ayañ</i>	forma d'existència vegetal d'una sèrie de plantes de tija subterrània bulbiforme o tuberculiforme

Des d'un punt de vista classificador, semblaria que tots aquests noms de classe que designen certes formes particulars d'existència vegetal (a) poden situar-se al mateix nivell que les quatre categories fonamentals (A), car no tan sols designen unes formes d'existència vegetal que no són incloses en les d'arbre, herba o lianes, sinó que també, lingüísticament, aquestes categories particulars són etiquetades mitjançant un lexema primari d'un valor inclusiu com en el cas de les quatre categories fonamentals. Així mateix, no és estrany que cada una d'elles

—(A) i (a)— sigui considerada un *ayòñ*, és a dir, una classe o un «grup» d'organismes vegetals ben diferenciats. Amb l'ús d'aquest terme s'estableix una analogia amb l'organització social del poble betí, estructurada tradicionalment a base d'unitats exogàmiques políticament autònomes que reben el nom d'*ayòñ*, terme que l'antropologia clàssica sol traduir per «clan». Ara bé, d'aquesta analogia terminològica no cal treure'n cap conclusió d'ordre simbòlic establint algun tipus de relació entre el món vegetal i el món social. Cal saber que el terme *ayòñ* és fonamentalment un terme emprat en les funcions classificadores àdhuc quan es tracta d'ordenar i classificar els grups humans. Pel que fa a l'univers vegetal, el seu ús ens permet comprendre de quina manera, en aquest cas concret, els evuzok introdueixen un principi de distinció i de classificació per ordenar aquest univers.

Com era d'esperar, a partir de cada una d'aquestes primeres categories (A i a) s'opera un procés de diferenciació establint un altre nivell classificador (B, b) que comprèn les diferents classes d'arbres, d'herbes, de lianes llenyoses i de lianes herbàcies, per una banda, i de bananers, ràfies, bolets... per l'altra. En aquest nivell, cada classe d'arbre, d'herba o de lianes (A) rep el seu nom propi acompanyat del terme de base que designa la categoria del nivell superior a la qual pertany, com mostrem amb els exemples següents:

- *abel ele*: l'arbre *abel*;
- *abòmëndzàña elòg*: l'herba *abòmëndzàña*;
- *abòmëndzàña ndig*: la liana llenyosa *abòmëndzàña*;
- *akon nkòl*: la liana herbàcia *akon*.

La utilització d'aquests termes de base és facultativa menys en els casos en què dues formes d'existència vegetal són designades amb el mateix nom, com en el cas de l'herba i la liana llenyosa esmentades que reben el nom d'*abòmëndzàña*. El mateix podem dir pel que fa als bananers *ekòn* i a la canya de sucre *nkòg*. Aquest procediment de denominació no és emprat, en canvi, pel que fa a les altres formes particulars (a) d'existència vegetal (*odzoe*, *zam*, *alen*, *mvondo*, *via*...). Això, però, només és cert si prenem en consideració la manera de formar el lèxic per designar aquesta categoria de plantes. Així, per exemple, parlant del bolet *tòlòñ*, un evuzok no dirà mai *tòlòñ via* (el bolet *tòlòñ*), sinó simplement *tòlòñ*. En aquests casos, el determinant no va acompanyat mai del terme de base del nivell classificador superior. Això no obstant, si en un moment donat aquest mateix evuzok vol explicar-ho a una persona desconixedora de la flora del seu país, com podria ser un antropòleg, emprarà un enunciat descriptiu dient: *tòlòñ aně via* (el *tòlòñ* és un bolet).

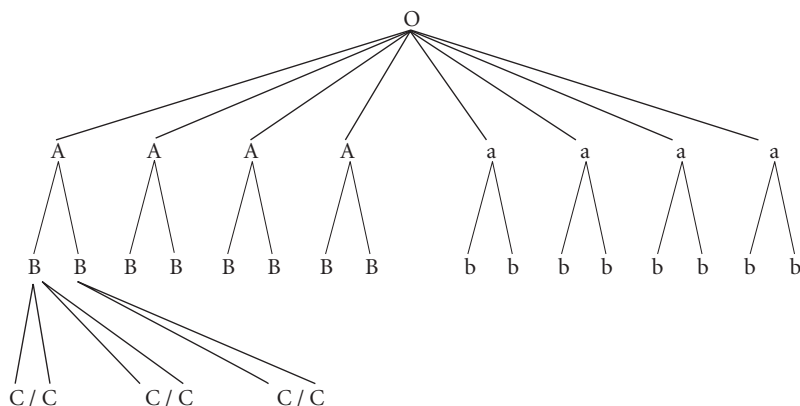
Tant des d'un punt de vista quantitatiu com pràctic, aquest nivell classificador és el més important. El diccionari etnobotànic que he pogut confeccionar comprèn quatre-cents seixanta-set noms de plantes que corresponen a aquest nivell classificador: una mostra del saber popular dels evuzok sobre el seu entorn vegetal. Podríem dir que aquests noms permeten diferenciar entre si tots els

«gèneres» o «espècies» de plantes sense donar a aquests termes el sentit que els donen els botànics, ja que els principis que inspiren aquesta distinció no corresponen necessàriament als que regeixen la botànica científica.

Si és cert que, en un pla purament descriptiu, els evuzok estableixen sovint una colla de semblances entre algunes d'aquestes classes, cal dir també que, a nivell formal, no apareix cap categoria intermèdia (entre A/a i B/b) fundada exclusivament a partir de criteris botànics. En aquest cas, hom es limita a evocar les semblances dient, per exemple, «l'arbre *abin* i l'arbre *adum* són germans». El terme parentiu és utilitzat llavors d'una manera descriptiva i per simple substitució analògica, sense que aquestes semblances hagin conduït a crear, tot designant-les amb un nom específic, una sèrie de categories intermèdies que reunissin aquelles plantes «germanes» creant així «famílies» d'arbres o d'herbes... Això no impedeix, com veurem després, que, en un altre ordre de coses, puguem assenyalar l'existència de certes tendències classificadores intermèdies fundades més en les utilitzacions (tècniques, rituals, simbòliques...) que en aspectes morfològics o botànics.

El tercer nivell (C) estableix una distinció de les categories del nivell superior (B) entre «espècies» o «varietats» que apareixen en forma d'oposicions segons que la planta en qüestió sigui considerada mascle o femella (*nnom/ngal*), autòctona o introduïda (*bëti/ntangan*), de color clar o fosc (*afum/avin*), cultivada o salvatge (*dzal/afan*)... Des del punt de vista de la designació, els noms que corresponen a aquesta subdivisió són fàcilment identificables, ja que estan formats pel nom propi més un lexema secundari que cobreix un camp semàntic format pels criteris de sexe, color i origen. Podem resumir els principis que estructurin l'organització de l'univers vegetal de la manera següent:

TAULA 11
Organització lingüística de l'univers vegetal evuzok



3.1.1. *Altres tendències classificatòries*

Els evuzok no s'han proposat d'elaborar una ciència botànica. Això no vol dir que el saber popular sobre una determinada matèria estigui mancat d'una certa sistematització. Les distincions establertes per la llengua en són una mostra. D'una manera general, aquesta primera classificació es fonamenta en una sèrie de criteris empírics forjats a partir d'una observació atenta del món vegetal. El fet de no incloure els bananers en la categoria d'organismes d'estructura llenyosa com són els arbres és una manera de reconèixer la presència de dues formes d'existència vegetal suficientment diferents per establir una distinció en l'àmbit lingüístic. Així, doncs, ens sembla legítim afirmar que els criteris que fonamenten aquestes distincions són d'ordre botànic, en el sentit que els elements seleccionats per establir els diferents nivells de classificació fan referència a la morfologia de les plantes.

Però més enllà d'aquesta primera temptativa destinada a posar una mica d'ordre en aquest univers vegetal, cal dir que els evuzok el contemplen també com un bé —una *herència*, diuen ells— per treure'n profit i satisfer les seves necessitats. He dit que el món vegetal proporciona a aquest poble l'essencial dels seus recursos per assegurar la seva subsistència, per construir el seu habitatge tradicional, per fabricar els seus instruments de treball i els seus instruments de música, per preparar els seus remeis i, en un altre ordre de coses, per donar forma a un cert nombre de símbols rituals. Tenint en compte això, no és estrany que es doni una tendència a classificar els vegetals en funció de les seves múltiples utilitzacions. És en aquest sentit que els evuzok parlen de plantes comestibles (*dzom bidi*), de plantes per ser cuinades com els llegums verds (*zom*), d'arbres fruiters (*bile biawum bibuma*), d'arbres útils per a la construcció (*bile mēloñ*), d'arbres de saba vescosa (*bile bi akil*), de plantes medicinals (*mēbala*), de plantes ictiotòxiques (*ngom*)... Si parlem de «tendència» és per matisar una mica l'àmbit d'aquestes classificacions, que en cap cas adopten un caràcter formal, lingüísticament identificables gràcies a una etiqueta. Quan es parla d'«arbres per a la construcció» o de «plantes tòxiques per a la pesca» —i se n'assenyala un cert nombre— es fa d'una manera informal i sense fornir-ne mai cap llista completa. Aquests esbossos de classificació no s'inscriuen, terminològicament parlant, en la que he presentat més amunt, ans bé la pressuposen. Tampoc formen classes autònomes, oposables entre si. Quan són les utilitzacions les que s'oposen i no les plantes, en resulta que una planta pot tenir diferents utilitzacions i, en conseqüència, pertànyer al mateix temps a classes diferents.

Les mateixes tendències es troben en el pla simbòlic i ritual. Els evuzok parlen de «plantes del dia» i de «plantes de la nit». Aquesta classificació s'articula amb el sistema simbòlic de l'*evu* que ja hem estudiat i, en conseqüència, amb el sistema ritual, que ocupa un lloc molt important en el camp de la medicina.

Aquesta oposició no es redueix a una simple dicotomia entre el dia i la nit, referència temporal que és, des d'un punt de vista simbòlic, molt complexa. Si les «plantas diürnes» són aquelles que apareixen relacionades amb l'ordre social instaurat pels avantpassats, no totes ho són de la mateixa manera. Una cosa semblant podríem dir pel que fa a les «plantas nocturnes», associades amb els posseïdors d'*evu*, ja que la relació que aquests personatges mantenen amb el món de la nit no sempre és la mateixa i, en conseqüència, l'ús que poden fer d'aquestes plantes, tampoc. Precisem aquest darrer punt. Les «plantas nocturnes» apareixen com el suport material d'una categoria específica de símbols rituals que els *evuzok* anomenen *byari* i que, si per una banda poden ser utilitzats per obtenir la fecunditat, la riquesa o la salut, per l'altra poden ser-ho per causar la malaltia, l'infortuni o la mort. El límits entre aquestes dues formes d'eficàcia atribuïdes a les «plantas nocturnes» no sempre són clars, car de fet tot depèn de les intencions o de la natura dels poders d'aquells que les utilitzen. Així, doncs, una mateixa planta pot ser considerada benèfica o malèfica. Els *evuzok* ho afirmen d'una manera explícita tot dient que les plantas nocturnes poden ser utilitzades pels bruixots per causar el mal i pels terapeutes especialitzats en el tractament de les malalties causades per ells, per curar-les.

Pel que fa a les «plantas diürnes», la distinció és menys clara. Un cert nombre de plantes, en efecte, són qualificades amb aquest referent temporal perquè són utilitzades dins el marc d'uns ritus que tenen una dimensió social evident (*esye*, *evamëtyè*...). Aquestes plantes, que, per altra banda, mai són utilitzades com a suport per confeccionar aquells símbols rituals anomenats *byari*, podríem considerar-les les «plantas diürnes» en el sentit més estricte de la paraula, ja que la dimensió simbòlica que la societat els atribueix permet d'oposar-les clarament a les «plantas nocturnes». Dit això, les altres plantes, aquelles que no són utilitzades com a suport dels *byari* ni en cap d'aquells ritus relacionats amb el món dels avantpassats, també són considerades —encara que potser d'una manera menys explícita— «plantas diürnes», ja que formen part d'aquella herència rebuda dels avantpassats. Moltes de les plantas medicinals, comestibles i d'ús quotidià formen part, en principi, d'aquesta categoria. Potser podríem dir que les seves virtuts han estat domesticades pel grup i, per aquest fet, incorporades al patrimoni comú de la societat.

Com he assenyalat més amunt, aquestes tendències classificadores no es tradueixen en formalitzacions sistemàtiques. Tampoc, en aquest cas, els *evuzok* solen oferir-ne llargues llistes. Potser les converses informals no es presten a fer-ho. I no a causa d'una pretesa incapacitat, sinó pel fet que la veritable catalogació d'una planta en una o altra categoria depèn molt de situacions concretes. Al marge, doncs, de la comunicació oral, els *evuzok* disposen de moments privilegiats en què determinats actors rituals operen d'una manera concreta l'esbós d'algunes d'aquestes classificacions d'ordre simbòlic. Dins el marc de certs ritus, en efecte,

aquests actors realitzen una selecció de plantes de manera que, procedint més pel gest que per la paraula, estableixen —si fos legítim dir-ho així— les «l·listes» de les plantes que en aquell context ritual precis són bones per ser utilitzades. Ho veurem d'una manera contextualitzada quan tractarem dels ritus de caire terapèutic organitzats pels llinatges,¹¹⁹ en els quals el portaveu de la comunitat formada pels vius i els morts, encarregat de presidir aquests ritus, examina amb molta cura les plantes que els assistents li porten per preparar la maceració que ha de servir per al bany ritual de la comunitat. Durant aquest examen, quan cada assistent li presenta la planta que ha anat a buscar a la selva, el portaveu l'observa atentament, en palpeja les fulles, en tasta la saba, l'olora i, si cal, demana consell als seus ajudants per comprovar si la planta és bona o no per preparar l'aigua lustral que haurà de servir per a aquell bany ritual. En el decurs d'aquesta operació, rebutjarà totes aquelles plantes que no corresponguin a la finalitat del ritu, en particular aquelles que podrien ser utilitzades com a suport per confeccionar un *byan*, és a dir, les plantes «nocturnes». Aquesta selecció es presenta, doncs, com l'expressió d'un acte classificador. Ara bé, allò que ens ensenya l'observació d'un fet com aquest és que saber el nom de les plantes que pertanyen a una categoria simbòlica o ritual o a una altra potser no és la qüestió més pertinent. Allò que ens mostrava el responsable d'aquells ritus, palpant les plantes, olorant-les o tastant-les, era la demostració de la importància que donava a les qualitats sensibles de les plantes no tan sols per identificar-les, sinó per constatar si convenien a les finalitats d'aquells ritus. Aquesta serà una de les hipòtesis que desenvoluparé en un altre capítol d'aquest estudi: la relació que s'estableix entre el sistema terapèutic i el món vegetal troba el seu fonament en la percepció sensible. En conseqüència, allò que cal considerar en l'estudi d'una farmacopea tradicional tant empírica com ritual és l'eficàcia que s'atribueix a la forma, al color, al gust i a l'olor de les plantes. És per això que l'estudi de les diferents qualitats sensibles dels vegetals ocuparà un lloc especial en el capítol dedicat a l'estudi de les pràctiques terapèutiques.

3.2. EL NOM DE LES PLANTES

Masie a biyole, biyole
Jo curo gràcies als noms de les plantes
 ÉTIENNE NKOÀ EBOGO, gran medecinaire (*ngëngani*) evuzok

Sigui quin sigui el camp específic de la seva activitat, tant el simple terapeuta com aquelles persones responsabilitzades de celebrar els actes rituals tenen

119. Vegeu el capítol 10.

l'obligació de conèixer el nom de les plantes que utilitzen. La persona que ho fa sense saber-ne el nom és un impostor. Aquests noms formen part de l'herència rebuda dels avantpassats i constitueixen una part essencial del saber vegetal transmès de generació en generació. En principi, cada nom suggereix una particularitat de la planta. És a causa de la negligència dels homes envers aquest saber que moltes de les seves veritables significacions s'han perdut amb el pas del temps. És així, en tot cas, com els evuzok parlen d'aquest aspecte particular del saber vegetal. Aquest tipus de comentaris explica potser l'afecció de la gent a buscar-ne el sentit establint etimologies i fent jocs de paraules que permetin retre compte d'alguna de les seves propietats. En aquest context, no és gens estrany que la seva transmissió revesteixi un cert caràcter ritual, car transmetre el nom d'una planta és comunicar també el saber relatiu a les seves propietats medicinals o rituals. És per això que cal prendre algunes precaucions. El nom d'una planta no és pronunciat sense discerniment; en cap cas, per exemple, es farà de nit, per por que els bruixots puguin sentir-lo i desviar-ne després les virtuts. Algunes plantes posseeixen, per altra banda, dos noms, l'un de conegut per tothom emprat en la vida quotidiana, i un altre, més secret, utilitzat per referir-se a certes pràctiques terapèutiques i rituals. El mite sobre l'arbre *asam* (071) és una breu il·lustració d'aquesta articulació entre l'eficàcia d'una planta i el seu nom. Aquest mite recorda el canvi de nom de l'arbre *asam* com a conseqüència de la pèrdua de les seves propietats medicinals i rituals. L'*asam* és un fals paletuvi. Antigament era anomenat *ebebega Zamba*, que podríem traduir per «l'arbre plantat per l'Avantpassat mític». Era considerat com un arbre excepcional. Les seves arrels aèries eren afrodisíaques. Un bany amb la decocció de les seves escorces portava bona sort. Els medecinaires l'utilitzaven per tractar moltes malalties. Amb el temps, però, les seves virtuts foren conegudes per tothom. Homes i dones anaven a escorçar les seves arrels i el seu tronc per preparar tota mena de remeis fins que, un dia, recorda el mite, l'arbre es va veure buidat de tota la seva energia. Fou llavors quan el seu nom va ser canviat i fou anomenat *asam*, que, segons les exegesis locals, voldria dir «l'espoliat». Un detall permet mantenir viu el record d'aquest mite. Quan aquest arbre creix a la selva, lluny de l'abast de la gent, hom segueix designant-lo amb el seu nom antic i se li atribueix la mateixa força que antuvi, mentre que, quan creix a la vora dels espais habitats, és designat amb el nom d'*asam*. És potser una manera de recordar que, en aquesta societat, *el nom fa la cosa* i que el pas d'un saber esotèric a un saber popular sol anar acompanyat d'una pèrdua d'eficàcia.

Anant més enllà d'aquesta evocació mítica, ens podem preguntar quines són les informacions que els noms dels vegetals aporten als seus usuaris. Per a nosaltres, la resposta a aquesta qüestió comença amb un examen d'ordre lingüístic. És una tasca àrida, però imprescindible.

Sabem que, per designar una planta, el seu nom propi és acompanyat del nom que designa la seva pròpia forma d'existència vegetal. Com que aquesta formalització és facultativa, no la tindrem en compte. En la meua anàlisi em referiré als noms propis del nivell classificador (B, b) que he examinat més amunt. Els examinaré des d'un punt de vista lingüístic, tot recordant que els evuzok parlen una llengua bantu.

En primer lloc, cal dir que, entre els evuzok, és possible distingir dues maneres de designar els vegetals. En la primera, els noms estan formats d'un sol terme: *abayak*, *adzab*...; en la segona, els noms apareixen formats d'un breu enunciat compost d'un terme modificat per un determinant: *eves kulu* (os de tortuga), *oyem zë* (llengua de lleopard).

Podríem pensar que els primers són mots monosèmics sense cap altra significació llevat de la que permet identificar una classe determinada de plantes. Potser és el cas de molts d'aquests noms propis, però no de tots si prenem en consideració la classe nominal a la qual pertanyen, la forma de derivació que prenen els mots, la seva composició i el fenomen de repetició que pot configurar-los. Aquests fets lingüístics els donen un altre sentit, tot aportant així algunes informacions sobre les seves particularitats morfològiques o algunes de les seves propietats. No som gaire lluny de les denominacions científiques. Darrere els noms llatins s'amaguen breus informacions sobre alguna de les característiques dels gèneres i de les espècies sovint incomprensibles per als qui no són llatínistes.

Pel que fa al sistema de classes nominals que caracteritza la majoria de llengües bantus, caldria recordar que l'atribució d'una funció de significació a cada classe nominal no sempre apareix d'una manera clara. Això no obstant, és possible identificar un cert nombre de tendències semàntiques que les transformen en classes temàtiques. Simplificant una mica, direm que, en la llengua ewondo, les classes 1/2 inclouen els noms d'agents derivats de verbs, els noms comuns de persona i tots els noms propis. En les classes 5/6 es troben molts noms que designen les parts del cos humà; noms abstractes; noms de líquids (sempre en la classe 6, és a dir, en plural...). Les classes 9/2 inclouen un bon nombre de termes de parentiu. Les classes 11/5 estan formades sobretot pels noms que designen objectes de talla petita, i també pels diminutius... Cap d'elles, però, és reservada d'una manera exclusiva als noms que designen els vegetals. Els trobem distribuïts en gairebé totes les classes (vegeu la taula 12).

Tampoc podem dir que la distribució es faci tenint en compte les diferents formes d'existència vegetal (arbres, herbes, lianes...). Només podem parlar de certes tendències. Així, per exemple, les classes 5/6 i 7/8 inclouen un nombre important d'arbres, sense excloure, però, un cert nombre d'herbes i de lianes. Per altra banda, sabem que les classes 11/5 es caracteritzen per reunir els objectes de talla petita. Doncs bé, molts arbustos i plantes de petites dimensions pertanyen

TAULA 12
Els noms de les plantes i les seves classes nominals

	<i>Classes nominals</i>	<i>Noms simples</i>	<i>Noms compostos</i>	<i>Total plantes</i>
A. Aparellaments canònics	1/2	13	3	16
	3/4	49	3	52
	5/6	89	39	128
	7/8	79	8	87
	9/10	47	7	54
	9/2	25	—	25
	9/6	—	—	—
	11/5	40	8	48
B. Aparellaments marginals	11/2	9	3	12
	5/2	5	—	5
Totals		356	71	427

efectivament a aquestes classes, sense que això sigui obstacle per trobar-hi l'arbre *ovëñ*, que precisament és considerat el més gran de la selva camerunesa. Així, doncs, el caràcter relatiu d'aquesta funció de significació de les classes nominals no ens permet, d'una manera sistemàtica, determinar per a cada nom de planta si es tracta d'un arbre, d'una herba o d'una liana herbàcia o llenyosa. Potser és aquí on cal recordar que els fenòmens relacionats amb la derivació, la composició i la repetició dels noms impliquen la seva incorporació a una classe nominal determinada, incorporació que pot ser regida per altres criteris d'ordre semàntic. Encara que sigui breument, en donarem alguns exemples.

3.2.1. *Fenòmens de derivació nominal deverbal*

Classes 1/2: (*m-*, *n-/bë-*)

— *mvindi*: de *vindi*, «ennegrir». Referència al color negrós de l'escorça d'aquesta varietat de canya de sucre (299).

Classes 3/4

Derivats que designen una propietat de la planta:

— *nkam*: derivat del verb *kam*, que significa «envescar». Nom d'una planta (329) que produeix una substància enganxosa que serveix per envescar;

— *nkadena*: nom derivat del verb *kadan*, que vol dir «adherir-se». Les fulles d'aquesta herba tenen, en efecte, la propietat d'enganxar-se a la pell (328).

Classes 5/6

Noms derivats que designen una qualitat de la planta:

— *atui*: nom d'un arbre al qual s'atribueixen propietats emètiques (088); derivat del verb *tui*, que vol dir «sortir»;

— *atondo*: derivat del verb *tondo*, que vol dir «sostenir»; des d'un punt de vista simbòlic, s'atribueix a aquest arbre la virtut d'ajudar els homes en els moments difícils (085);

— *asie*: derivat de *sie*, que vol dir «suscitar»; d'aquest arbre (076) es diu que «suscita» la prosperitat;

— *asas*: derivat del verb *sas*, que vol dir «netejar», «treure». A aquest arbre (072) se li atribueix la virtut de purificar el cos; utilitzat també en els exorcismes rituals.

Noms derivats que evoquen alguna particularitat morfològica de la planta:

— *awum*: derivat del verb *wum*, que vol dir «fructificar». Nom d'una liana llenyosa molt recargolada, coberta d'espines i amb un fullatge molt espès (098);

— *awono*: derivat de *wono*, «enfortir». El nom d'aquest arbre (096) fa referència a la duresa de la seva fusta. En el camp de la medicina, la decocció de les seves escorces és administrada «per enfortir la sang»;

— *avem*: nom d'una herba que creix molt ràpidament (094); derivat del verb *vem*, que significa «ésser molt fèril». *Vemvem* és el nom d'una pràctica ritual destinada a obtenir una bona collita.

Classes 7/8

Noms derivats que designen les virtuts atribuïdes a certes plantes:

— *eyen*: derivat del verb *yen*, que vol dir «veure»; nom d'un arbre (231) al qual els evuzok atribueixen el poder de comunicar als grans medecinaires el poder de «veure» les coses secretes;

— *ewome*: derivat del verb *wome*, que significa «refer-se», «enrobustir-se». Referència a la duresa de la fusta d'aquest arbre (224), al qual s'atribueix la propietat de «refer» o «enfortir» la gent;

— *elad*: nom derivat de *lad*, que vol dir «cosir» o «reunir». Nom d'una herba (180) utilitzada per cicatritzar les ferides.

Classes 9/2

— *sala*: derivat del verb *sal*, que vol dir «tallar longitudinalment», «fer ratlles». Nom d'una varietat de canya de sucre d'escorça ratllada (433).

3.2.2. Fenòmens de derivació nominal denominativa

Classes 5/6 (*a-/më-*)

Aquesta classe comprèn molts noms d'arbres fruiters. Són noms derivats dels noms que en designen el fruit (derivació nominal denominativa) que pertanyen a la classe 9:

— *andòg*: derivat del nom del seu fruit, *ndòg* (058);

— *amvud*: derivat del nom del seu fruit, *mvud* (054);

- *afia*: derivat del nom del seu fruit, *fia*;
- *asa*: derivat del nom del seu fruit, *sa* (069);
- *atom*: derivat del nom del seu fruit, *tom* (084);
- *angëg*: derivat del nom del seu fruit, *ngëg* (062);
- *akui*: derivat del nom del seu fruit, *ekui* (044);
- *azòñ*: derivat del nom del seu fruit, *zòñ* (129);

Noms derivats que evoquen alguna particularitat morfològica de la planta:

- *akadag*: derivat de *kadan*, que vol dir «espès»; nom d'un arbre (030) difícil d'abatre a causa de la seva fusta espessa i dura.

Classes 7/8

Noms derivats que designen les virtuts atribuïdes a certes plantes:

- *esari*: derivat del mot *san*, que vol dir «àcid». Referència al gust de les fulles d'aquesta planta (197).

Classes 9/2

- *kumkuma*: de *kum*, «ric», o *kuma*, «riquesa». Bolet de grans dimensions al qual s'atribueix la virtut d'aportar la prosperitat i la fecunditat (259).

3.2.3. Fenòmens de derivació nominal o verbal amb redoblament del radical

Classes 3/4

Aquestes classes contenen noms qualificatius formats per una repetició del radical. Hom hi troba alguns noms de plantes, com per exemple:

- *nsesali*: nom d'una liana espinosa (350) format per la repetició del verb *sal*, que vol dir «tallar», o del seu derivat *sali*, que significa «tallar-se»;
- *mbubui*: nom d'una planta bardissera (278) format per la repetició del nominal *abui*, que designa una «branca petita fullosa».

Classes 7/8 (*e-/bi-*)

Pertanyen a aquestes classes una sèrie de derivats qualificatius que reben un sentit augmentatiu, definitiu o pejoratiu. Aquests derivats es formen gràcies a la repetició del radical. Un cert nombre de noms de plantes reben aquesta forma:

- *ezezan*: de *zan*, designa el resultat de l'acció de «cisellar», l'aspecte que prenen les dents que han estat tallades. El nom d'aquest arbre (234) fa referència a les seves fulles digitiformes;

- *etotob*: derivat del verb *tob*, que significa «fer sortir butllofes». El nom d'aquesta planta (212) fa referència al caràcter urticant de les seves fulles.

Altres noms de plantes que segueixen la mateixa construcció:

- *etetam* (208);
- *elolòm* (187);
- *ebobod* (156);

- *ebebañ* (153);
- *evovon* (221);
- *etotong*a (213).

3.2.4. Noms compostos

Una altra possibilitat d'anàlisi consisteix a tenir en compte la composició del nom. Un cert nombre de noms de plantes, en efecte, estan formats de dos mots que se segueixen l'un a l'altre formant un sol lexema. Per trobar la significació del nom d'aquestes plantes, els evuzok procedeixen a la seva descomposició:

— *nsobòngò*: de *nso*, «grana», i *bòngò*, «infants». El fruit d'aquest arbre és considerat la cola dels infants, com recorda l'altre nom que li donen, *abël bòngò*, que literalment vol dir «la cola dels infants» (007, 352);

— *mbikam*: de *mbi*(l), «cau», i *kam*, espècie de formiga tremolosa. Nom d'un arbre formiguer (267);

— *ekulngom*: de *kul*, «rascar», i *ngom*, «porc espí». El tubercle d'aquesta planta (178) és buscat amb delit per aquests animals;

— *edinda*: de *edi*, «menja», i *nda*, «casa». Varietat de llegum verd molt apreciat a la cuina de cada dia (162);

— *ebugeboi*: de *bug*, «trencar», i *abon*, «nus». La tija d'aquesta planta és nuosa i molt fràgil (161);

— *ngulkun*: de *ngul*, «força», i *akun*, «cau de les escombraries». Hom diu que aquesta planta creix fàcilment a la vora d'aquests caus (327);

— *odigsoli*: de *dig*, «picar» i *sol*i, nom d'una espècie de formiga de color negre. Planta habitada per aquestes formigues (367);

— *tsam-tsama*: de *tsam*, «expulsar». Tot fent un joc de paraules, els evuzok atribueixen a aquesta planta la virtut d'eliminar un cert nombre de malalties (451);

— *kodogo mètòbò*: de *kodogo*, «surt!» i *mètòbò*, «jo em quedo!». Nom d'una planta paràsita (251).

És així, doncs, com molts noms de plantes formats per lexemes primaris esdevenen analitzables quan es pren en consideració la derivació, la repetició i la composició, així com la relació de pertinença a la classe nominal corresponent. És així també com els noms de les plantes proporcionen immediatament als locutors ewondo indicacions sobre la morfologia (forma, color, olor, gust, talla...), les propietats medicinals i alguns aspectes d'ordre simbòlic. La mateixa cosa pot dir-se d'aquelles denominacions formades d'un nominal en relació amb un altre nominal al qual aporta una precisió. En dono alguns exemples:

- a) La denominació assenyalava que el vegetal en qüestió és un arbre (*ele*):
- *ele mēven*: «l'arbre (que cura les) ferides» (183);

- *ele bëyem*: «l'arbre dels qui saben» (182);
- *alen ele*: «l'arbre (que s'assembla a una) palmera» (046);
- *ondondo ele*: «l'arbre piment» (395);
- *nnom ele*: «l'arbre mascle» (341).

b) La denominació assenyala que el vegetal en qüestió és una herba (*elòg*):

- *bëyem elòg*: «l'herba dels bruixots» (134).

c) La denominació assenyala que el vegetal en qüestió és una liana llenyosa (*ndig*):

- *ndig minsòn*: «la liana llenyosa (que cura les malalties) dels cucs» (309);
- *ndig nyo*: «la liana llenyosa (que cura) la urticària» (310).

d) La denominació de la planta estableix metafòricament una analogia amb un animal:

- *oyem zë*: «llengua de lleopard» (427);
- *eves kulu*: «os de tortuga» (216);
- *bye bi koe*: «ungles de lloro» (144);
- *alò mvu*: «orella de gos» (047);
- *alò ngoe*: «orella de porc» (048);
- *minyia mi kabad*: «budells de cabra» (296);
- *nlag mvòndo*: «corn de l'antilop *mvondo*» (337).

e) La denominació de la planta en recorda l'origen. Així, per exemple, les diferents varietats de mandioca solen denominar-se amb el nom de la persona que va introduir-la:

- *Ntol Biko*a (356);
- *Ndongo* (315);
- *Ngòn Ngola*: «la noia de Ngola» (nom donat a la ciutat de Yaoundé) (325).

f) La denominació de la planta fa referència a les seves propietats medicinals:

- *okulu bifes*: «extracció d'estelles» (de *kulu*, «fer sortir», i *bifes*, «estelles, punxes») (385);

- *olada minson*: «cicatrització de les carns» (de *lad*, «cosir», i *minson*, «carns») (386).

g) La denominació fa referència a alguns aspectes morfològics:

- *kie lala*: «tres fulles». Referència a les fulles d'aquesta liana compostes de tres folíols (249);

- *biyoa bingen tem*: «branca coberta d'espines (142);

- *awu oson*: «morta de vergonya». Referència a les fulles sensibles d'aquesta planta (097);

- *eyoa fam*: «espina viril» (232);

- *ava si*: *ava*: nom de la planta; *si*, «terra» (planta rampant) (090);

- *obòl si*: *idem supra* (364).

He dit que als evuzok els agrada establir etimologies i fer jocs de paraules per tal de retre compte de les virtuts que atribueixen a les plantes. És així, per exemple, que el magnífic arbre *dum* (146) *avē nnam дума*, «dóna la celebritat al país»; que l'arbre anomenat *akòm* (039) *akom nnam*, «el fa immortal»; que *elad ekòn* (179), una varietat de bananer, *yalad bod*, «uneix els homes»; que *asēñ* (075), un altre arbre, *yasen kon*, «afebleix la malaltia»; que *sòdò* (439), una herba, *yabēlè mēsòdò abui*, «és portadora de bona sort»; que *tsama tsama* (451), una altra herba, *yatsama mbe dzom*, «elimina tot allò que és dolent»... Aquests jocs de paraules són molt més que un simple joc. Són un intent d'explicar l'inexplicable i, en aquest cas, només el nom pot donar-ne un principi d'explicació. Si Nkoa Ebogo, un gran medecinaire evuzok, em deia que «curava gràcies al nom de les plantes», un altre evuzok, Ntza-ma Vincent, perfecte coneixedor d'aquest univers vegetal, em feia saber que «el nom de les plantes *ens diu* moltes coses». Però en l'univers dels evuzok, ple de signes, hi ha també plantes que *no diuen res*: són aquelles que no tenen cap nom propi perquè no són bones per a res, ni per satisfer les necessitats quotidianes, ni per pensar simbòlicament el món. D'una manera general, són designades despectivament amb el nom d'*obokoe*, que literalment vol dir «jaç dels simis», potser perquè es considera que pertanyen al món dels animals, és a dir, al món de la natura per oposició al món de la cultura. De totes maneres, caldrà matisar aquesta oposició. Simbòlicament parlant, el pas de la natura a la cultura és molt complex, difícil de reduir a una simple oposició binària. Ho anirem veient en les planes següents.

3.3. LA DESCRIPCIÓ DE LES PLANTES

Per comprendre de quina manera els evuzok integren els seus coneixements sobre l'univers vegetal en el seu sistema mèdic, no n'hi ha prou de saber de quina manera anomenen i classifiquen les plantes, sinó que també cal saber de quina manera en parlen.

He dit que, quan els evuzok donen un nom a una planta i la classifiquen en relació a un determinat marc de referència, és que coneixen un nombre suficient de les característiques que en permeten la identificació i, en conseqüència, en fan possible la descripció. Però de quina manera, ens podríem preguntar, els evuzok identifiquen una planta? Per a les més conegudes, sobretot pel que fa als arbres més grans, amb un cop d'ull ja en tenen prou. El dubte pot sorgir quan es tracta de dues espècies veïnes o bé quan es vol identificar una planta a partir d'un de sol dels seus elements: unes fulles, una placa d'escorça... En aquest cas, hom intenta fer desaparèixer el dubte gràcies a una observació més acurada: s'examina la forma, la talla o el color de l'element que es té a mà; es repassa amb els dits, s'esmicola o s'arruga la fulla; es miren detingudament les dues cares del tros d'escorça;

se'n rasca la part interna per tastar-la; s'ensumen les fulles o les escorces... El conjunt d'aquestes informacions facilita la identificació de les plantes i és a la base, sense cap dubte, d'un determinat discurs descriptiu.

En les meves recerques sobre el terreny, vaig portar a terme una enquesta en la qual, tot proposant als meus interlocutors el nom d'una planta, els demanava quines n'eren les característiques sense proposar en cap moment una graella. Sabia que el discurs descriptiu sobre els vegetals a penes existia per si mateix. I, per si fos encara necessari, aquesta enquesta m'ho va confirmar. En les meves converses, els meus interlocutors combinaven fàcilment les dades purament descriptives de caràcter morfològic amb altres centrades en les seves utilitzacions. Pel que fa a les primeres —aquelles que tindrè en compte aquí—, feien referència a aspectes com la localització, la talla, la morfologia del tronc, de les fulles o dels fruits, així com a algunes de les seves particularitats com el color, l'olor, el gust... En un altre capítol tractaré del lloc que ocupen aquestes qualitats sensibles en l'àmbit propi de la farmacologia i del ritual. De moment, em limitaré a resumir d'una forma sistemàtica els elements principals a partir dels quals els evuzok elaboren aquestes descripcions.

3.3.1. *L'estructura dels arbres*

Pel que fa a la descripció de l'estructura dels arbres, els evuzok en distingeixen quatre parts (figura 1).

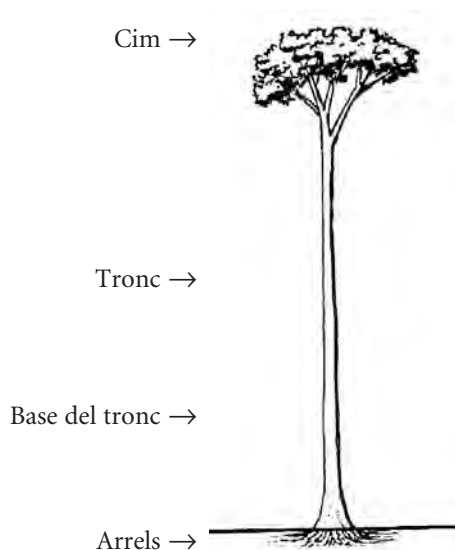


FIGURA 1. Estructura d'un arbre.

3.3.1.1. El tronc

El terme *nkug* designa el tronc de l'arbre quan està dret. Quan es troba ajagut a terra, ja sigui perquè ha caigut per si mateix o perquè ha estat abatut, llavors rep el nom de *nkog*. La part del tronc que roman a terra amb les seves arrels un cop ha estat abatut, la soca, rep el nom d'*akum*. El tronc de l'arbre mort, però que roman encara dret, és designat amb el terme de *nkum*. Diguem també que el terme *nkug* designa el pit del cos humà.

En el tronc es distingeixen quatre parts:

- la part exterior: *ekob*, *ekologo*, *ebab*;
- la medul·la: *nnem*;
- la part llenyosa: *minson*;
- la zona generadora de la fusta i del lliber: *ngem*.

Ekob és un terme utilitzat per designar la pell i, per extensió, la part exterior d'una cosa. Aquest terme és un derivat de *kobe*, que vol dir «desprendre». *Ekobogo*, per la seva banda, és un derivat del verb *koli*, «desprendre's». *Ebab* és un derivat de *baba*, que vol dir «romandre unit». Els termes *ekob* i *ekologo*, per una banda, i *ebab*, per l'altra, permeten distingir dues classes d'escorça: l'una fàcilment separable en tires més aviat primes i l'altra, més rígida i espessa, separable en forma de plaques.

Quan els evuzok parlen de les plaques d'escorça solen tenir en compte la seva major o menor gruixària i la seva major o menor gran resistència, tot formulant enunciats com els següents:

Bibab binë ekes.

«Les escorces són fràgils.»

Bibab binë afib.

«Les escorces són espesses.»

Bibab binë oleleb.

«Les escorces són minses.»

Bibab binë nkip nkip.

«Les escorces són molt sòlides.»

Per parlar de l'aparença externa de l'escorça, els evuzok utilitzen rarament el terme *ebab*, que suggereix la idea d'un tros d'escorça quan és sostreta de l'arbre per emprar-la sobretot en el camp de la medicina. És potser per aquesta raó que el terme *ebab* és dit més aviat emprant el seu plural *bibab*, ja que el mede-

cinaire sol extreure'n més d'una per preparar el remei. Per parlar de la part externa, doncs, s'utilitza més aviat el terme *nkug*, que vol dir «tronc». Aquesta aparença externa del tronc és descrita emprant les formes qualificatives següents:

— el tronc és molt llis (*nkon nkon*) o de vegades fins i tot lliscós (*asende*) (figures 2 i 3);

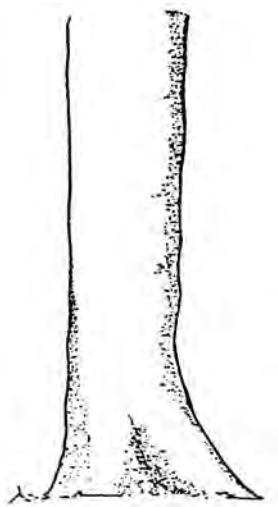


FIGURA 2. Tronc llis.



FIGURA 3. Tronc lliscós.

— el tronc és lleugerament rugós (*ban biwos*), o encara assenyalant el caràcter superficial d'aquestes rugositats (*nkug obëlë ban biwos tzetzat*) (figura 4);



FIGURA 4. Tronc lleugerament rugós.

— el tronc és rugós o molt rugós, tot utilitzant el mateix terme, però en una forma intensiva (*nkug onë biwos biwos*) (figura 5);

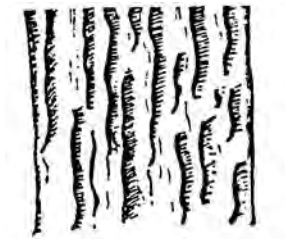


FIGURA 5. Tronc intensivament rugós.

— el tronc té un aspecte esquerdat, irregular: *nkug onë mimban mimban*, el terme *mban* (plural *mimban*) significant «esquerda». De vegades, es fa servir una metàfora i es compara la superfície d'un tronc d'arbre amb la pell d'un gripau (*nkug woe onë anë beba*) (figura 6);

— el tronc presenta una escorça que es desprèn fàcilment, com si fossin escames (*ebas*). Segons la forma, es comparen de vegades amb aquelles del pangolí (*bibas bi ka*) (figura 7);



FIGURA 6. Tronc d'aspecte esquerdat.

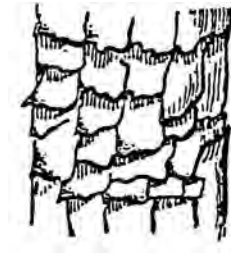


FIGURA 7. Tronc amb escorça.

— el tronc es mostra amb moltes irregularitats de forma acanalada: *abëlë bitud bitoa mimbongo*. El terme *bitud* significa «bony» i *mimbongo* designa una cosa que és més llarga que ampla (figura 8).



FIGURA 8. Tronc amb irregularitats de forma acanalada.

En referir-se al tronc, els evuzok assenyalen de vegades altres particularitats, com per exemple:

— la presència d'espines, que en general anomenen *biyoo*. Quan les espines són molt petites, sol dir-se: *nkug obēlē ban biyoo, onyeyem*; quan són molt llargues es parla literalment d'espines mascles (*fam biyoo*) (figura 9);

— la presència d'excrecències bonyegudes és designada amb el terme *etud* en enunciats com: *nkug obēlē bitud* (el tronc és bonyegut) (figura 10).

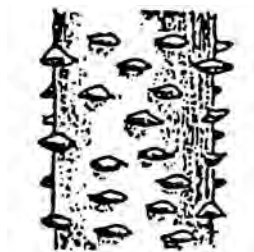


FIGURA 9. Tronc amb espines.



FIGURA 10. Tronc amb excrecències.

El terme *ele* (arbre) designa també la seva matèria llenyosa. De totes maneres, aquesta part interna de l'arbre és designada més correntment amb el terme *minson* (plural de *nson*), que literalment vol dir «carns». Seguint aquest mateix llenguatge metafòric, la medul·la és designada amb el terme *nnem* (cor). En parlar de la matèria llenyosa dels arbres, els evuzok solen referir-se a les seves qualitats sensibles, en particular al color, al gust i a la consistència, com per exemple:

Minson mie minē nkeled nkeled.
«La seva carn (fusta) és molt dura.»

Ele dzie enē oveves.
«La seva fusta és molt lleugera.»

3.3.1.2. La base del tronc

La base del tronc o la soca és anomenada amb el terme *atin* (o *tin*), que designa també la pota de l'elefant i d'altres animals, i també els lligaments i tot allò que és a la base o al començament d'una cosa. *Atin*, doncs, vol designar aquella part d'una cosa que assegura la unió (*ti* vol dir «estar lligat») entre les arrels i la part superior de l'arbre. Diguem també que és d'aquesta part del tronc,

sobretot, d'on es treuen les plaques d'escorça destinades a la preparació dels remeis.

Si les descripcions obtingudes no parlen gaire d'aquesta part de l'arbre, hi fan referència, en canvi, per assenyalar la presència dels contraforts. En aquest cas, el terme utilitzat és *minkongo* (plural de *nkongo*), que vol dir «cantell», «aresta» o «angle sortint» i que s'utilitza també per parlar de la forma d'alguns fruits o càpsules amb arestes. El terme suggereix més una forma específica que una funció, la de servir de recolzament (figures 11 i 12). Per parlar dels contraforts, l'enunciat més corrent és aquest: «l'arbre (o bé el seu tronc) té contraforts» («*nkug woe obëlë minkongo minkongo*»). Però de vegades també es fa referència als contraforts en parlar de les arrels de l'arbre (*mindî*).

Minkongo mindî...

«Arrels gruixudes d'angles sortints.»

Mindî mitoa minkongo.

«Arrels gruixudes amb arestes sortints.»

Cal dir, finalment, que de vegades es compara la disposició dels amplis contraforts de certs arbres amb les cambres d'una casa; així, per exemple, quan ens descriu l'arbre *dum* (146) dient «*dum abëlë bod mindî*» (l'arbre *dum* té unes arrels enormes) tot afegint després «*mi toa anë bitun bi nda*» (com si fossin compartiments d'una casa). Encara que l'informador parli de les «arrels enormes» d'aquest arbre, de fet s'està referint als seus grans contraforts (figura 12).

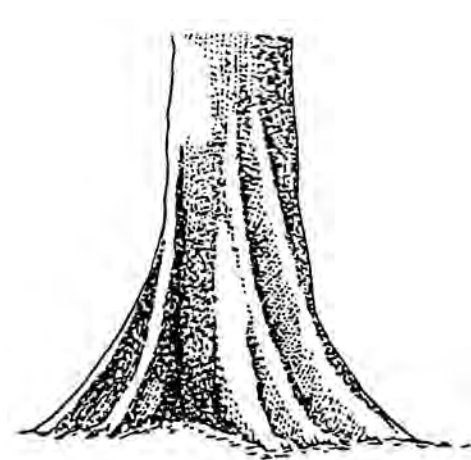


FIGURA 11. Tronc amb contraforts.

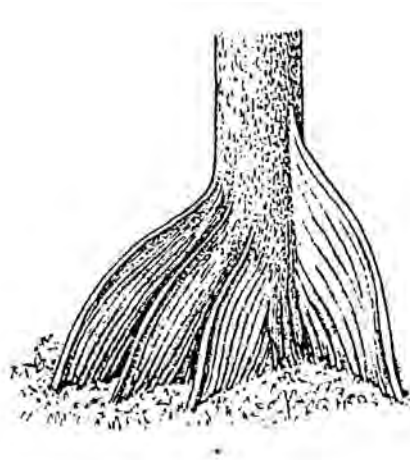


FIGURA 12. Tronc amb contraforts.

3.3.1.3. Les arrels

La llengua ewondo disposa de tres mots per designar les arrels:

— el mot *nsoe* designa l'arrel pivotant d'algunes plantes. En les descripcions recollides, aquest terme és substituït per una perífrasi com: «planta d'una sola arrel molt gran» («*abëlë vë nkan mbog*»);

— el terme *ndi* designa les arrels gruixudes dels arbres. En les descripcions, poden assenyalar-se algunes de les seves característiques. Si es considera la seva secció pot dir-se:

Mindi mi në ngiligidiga.

«Les seves arrels són circulars.»

Mindi mi ntoa minkongo.

«Les seves arrels tenen arestes sortints.»

Quan les «arrels gruixudes» (*mindi*) són visibles, surten a flor de terra i s'estenen lluny de la base del tronc es diu:

Mindi mi awulu a atin a si...

«Les arrels gruixudes s'estenen més enllà de la soca...» (figura 13).

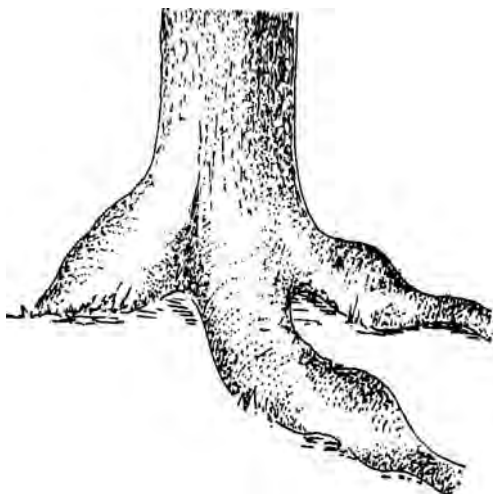


FIGURA 13. Tronc amb arrels visibles.

Quan un arbre es presenta amb arrels aèries (figura 14) sol dir-se:

Asam ale a bò mindi a yob.

«L'arbre *asam* (071) té les arrels per sobre del sòl.»

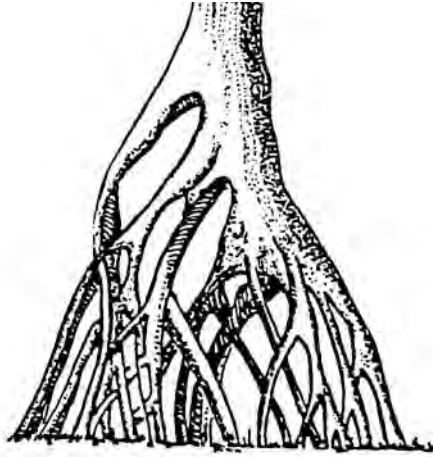


FIGURA 14. Tronc amb arrels aèries.

O bé encara parlant de l'arbre *ebab* (149):

Mindi mie minë minkon a yob etere abui.

«Les seves gruixudes arrels s'aixequen per sobre terra.»

— el terme *nkan*, finalment, designa les arrels petites o radicle·les dels arbres i de les herbes (figura 15). En general, aquest terme és emprat en plural tot assenyalant-ne el nombre més o menys gran:



FIGURA 15. Arrels.

Minkañ mie minë abui.
«Té moltes arrels.»

Minkañ mie minë abot.
«Té poques arrels.»

3.3.1.4. El cim

El conjunt de branques, rams i branquillons coberts de fulles que forma el cim d'un arbre és designat amb enunciats com els següents:

- *nlo ele*: el cap de l'arbre;
- *ele a yob*: a dalt de l'arbre,

encara que sovint els evuzok es limiten a designar-lo utilitzant el plural de *ntem* (*mintem*), que podríem traduir per «brancatge». En les descripcions obtingudes, molt sovint s'assenyala si un arbre té poques (*abod*) o moltes (*abui*) branques i si són grans (*bod*) o petites (*man*). En ewondo, les branques eixides d'una primera o segona bifurcació són designades amb el terme ja assenyalat *ntem* (figures 16 i 17).

La branca forçada rep el nom de *fal*, el seu derivat *afal* designant el punt on el tronc se separa per formar unes quantes branques o una branca en branquillons (figures 16 i 17).



FIGURA 16. Branca forçada.



FIGURA 17. Branques.

Les branques més petites d'una planta, aquelles que poden ser útils per encendre el foc, són anomenades *ntsa* (derivat del verb *tsa*, que vol dir «buscar llenya per al foc»). El terme *abui*, finalment, designa el ram d'un arbre o d'una planta herbàcia, així com també els petits branquillons coberts de fulles.

3.3.2. Les fulles

Les fulles constitueixen sovint un bon indicatiu que permet als evuzok identificar una planta encara que potser més pels seus caràcters secundaris (olor, gust,

consistència, presència o absència d'espines o de pèls...) que per d'altres més fonamentals. En general, el terme *kie* (plural *mekie*) designa la fulla d'una planta; s'utilitza el terme *okie* (plural *akie*) per designar una fulla de grans proporcions, com per exemple la d'un plataner. Per altra banda, la fulla seca d'aquesta mateixa espècie vegetal és anomenada *mbob*, mentre que la fulla morta que roman encara en el bananer o en qualsevol altra planta rep el nom d'*edzòlòg*, i *esaga* si ja ha caigut a terra.

En descriure les fulles, els evuzok en distingeixen les parts següents (figura 18):

- *mgbag mgbag*: la vorera exterior que pot presentar formes diferents;
- *asu, budubu*: la cara de la fulla, per oposició a *mvui, kayala*, el darrere;
- *nkon*: el nervi central i, per extensió, els altres feixos vascular;
- *nkendeg*: la cua o pecíol.



FIGURA 18. Parts d'una fulla.

Pel que fa a la disposició de les fulles sobre la branca o la tija, les indicacions no són gaire nombroses. Només he pogut enregistrar dues expressions sobre aquest tema. Diguem, en primer lloc, que els evuzok no fan cap distinció, quant a llenguatge, entre una fulla i un folíol: el terme *kie* serveix per anomenar tant l'una com l'altre. Això explica que l'enunciat «*kie enë mfag mfag*» (la fulla (apareix) a un sol cantó) pugui aplicar-se ja sigui a les fulles simples i alternes, ja sigui a les fulles compostes i alternes, ja sigui, finalment, a les fulles repartides seguint la forma d'una espiral. En tots aquests casos, la presència d'una fulla o d'un folíol en un cantó de la tija va acompanyada de la seva absència en l'altre, és a dir, la distribució és alterna (figura 19). L'enunciat «*mëkye menë mimfag misë*» (les fulles són a tots dos cantons) expressa el contrari, és a dir, la distribució és simètrica (figura 20).

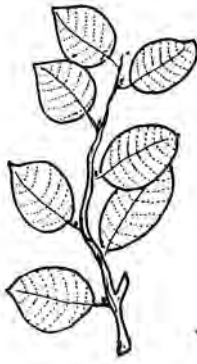


FIGURA 19. Fulles de distribució alterna.



FIGURA 20. Fulles de distribució simètrica.

Pel que fa a la forma del limbe, les descripcions ens donen algunes indicacions que reten compte d'una manera aproximativa de la forma geomètrica de les fulles o dels folíols, i també de la seva talla. Els termes o els enunciats utilitzats són els següents:

— *ngiligediga* (cercle): amb aquest mot solen qualificar-se les fulles més o menys circulars, cordiformes o reniformes (figures 21, 22 i 23);

— pel que fa a les dues darreres formes, de vegades es precisa que la base del limbe presenta un «tall» (cap endins) utilitzant el terme *nsalan* (figura 23).



FIGURA 21. Fulla circular.



FIGURA 22. Fulla cordiforme.



FIGURA 23. Fulla reniforme.

El terme *nsalan* és un derivat del verb *salan*, que vol dir «tallar-se» o «estar tallat». Emprat en la seva forma intensiva (*nsalan nsalan*) permet descriure la forma més o menys profundament incisada o retallada de la vora del limbe (figures 24 i 25). Quan una incisió és molt profunda o gairebé total (com en el cas de les fulles palmatipartides i palmatiseques), se'n descriu la forma comparant-la, per exemple, a la d'una estrella (*otitie*) (figura 26).

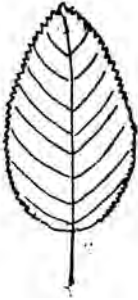


FIGURA 24. Fulla retallada.



FIGURA 25. Fulla retallada.



FIGURA 26. Fulla estrellada.

Però, en general, les descripcions al nostre corpus es fixen més en la talla que en la forma del limbe, com apareix en els enunciats següents:

Mëkie më në onyenyam.

«Les fulles són molt petites.»

Mëkie më në ayab.

«Les fulles són allargades.»

Mëkie moe më në ayab ayab.

«Les seves fulles són molt llargues» (figura 27).



FIGURA 27. Fulla filiforme.

Aquesta forma intensiva d'*ayab*, com també el terme *endondòn*, que vol dir «allargat», és sovint emprada per parlar de les fulles més o menys filiformes o oblongues (figures 27 i 28).



FIGURA 28. Fulla oblonga.

Els enunciats enregistrats que reten compte de la talla i de la forma més o menys allargada d'una fulla són els següents:

Kie enë onyenyam, a toa fê man ayab.

«La fulla és molt petita i una mica allargada.»

Kie enë anen, a toa fê ayab.

«La fulla és gran i allargada.»

De vegades, la forma geomètrica de la fulla és comparada a la de determinats objectes o éssers de la natura, com per exemple al cap d'un escurçó (fulla oval) (figura 29), o d'una boa (fulla obovada) (figura 30), a una llança (fulla lineal, sovint tallant) (figura 31), a la punta d'una fletxa (fulla triangular), a un paraigua (fulla palmatífida) o a l'orella d'un gos.



FIGURA 29. Fulla oval.

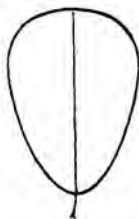


FIGURA 30. Fulla obovada.



FIGURA 31. Fulla lineal.

Però són sobretot els caràcters secundaris com el color, el gust, l'olor o el tacte de les fulles que són retinguts pels evuzok. En parlarem en un altre lloc. De moment, assenyallem:

— la presència de pèls (*mimvod*) o de pèls molt petits en forma de borrisol (*ban mimvod*), d'espines petites (*ban biyòda*) sobre el pecíol (*nkenèn*), o a sobre o a sota de la fulla;

— el caràcter llis (*nkon nkon, ekokon, mfim mfim...*), de vegades lliscós (*asen*) o, al contrari, arrugat o escabros (*awòs*) de la cara de la fulla;

— el caràcter tallant (*mekie moe mavol*) o picant (*mekie moe mayañ*);

— el caràcter tou al tacte (*atëg a mò*), suau (*bòd bòd*), lleuger (*eveves*), dolç (*ebubud*), espès (*afib*), tendre (*ntegan*), dur (*aled*).

Pel que fa al desenvolupament de les fulles, els evuzok solen distingir:

— *ntòrieban*: gemma;

— *ntòri*: branqueta tendra, en fase de creixença, novellament originada per una gemma;

— *minlo* (plural de *nlo*, «cap»): en aquest context, aquest terme no és mai utilitzat en singular; les petites fulles que es desenvolupen a l'extremitat de la tija;

— *minsòman*: fulles tendres, molt joves (de *sòman*, «borronar»).

En el camp de la farmacopea, molt sovint els terapeutes utilitzen aquestes fulles novelles.

3.3.3. Els suc

Els evuzok utilitzen un cert nombre de termes per designar les diferents substàncies més o menys líquides que produeixen els vegetals:

— *mëndim* o *mëndib* (literalment, aigua). En aquest context vegetal, aquests dos termes són utilitzats per designar la saba de determinades plantes que apareixen com un fluid lleuger, incolor, inodor i fat, com per exemple la de l'arbre *asèn* (075);

— *mëkemendë* designa la saba que es presenta com un fluid més espès que la precedent. Aquest terme és un derivat d'*ekem*, que vol dir precisament «espès», «pastós»;

— *akil* és un nom emprat per designar els fluids molt enganxosos dels vegetals;

— *otu* és el nom que es dona a les resines de determinats arbres, com per exemple l'*abel* (004);

— *nkon* és el nom que es dona a les substàncies vegetals grasses, untuoses i viscloses que se solidifiquen molt ràpidament, com la goma produïda per l'arbre *ekòb* (136);

— *ndamba* és el nom que es dona al làtex que proporciona el cautxú.

En les descripcions d'aquestes substàncies més o menys líquides, més o menys fluides, sol assenyalar-se'n el color, cosa que permet, en determinats casos,

comparar-les amb la sang o amb llet materna. Diguem, per acabar aquest punt, que aquests diferents fluids són molt utilitzats en el camp de la medicina.

3.3.4. *Els fruits*

De la mateixa manera que els fruits de determinats arbres són molt apreciats tant pel que fa al seu consum com per la seva utilització en el camp de la medicina i del ritual (granes de carbassa, pebre, coles...), d'altres, en canvi, sobretot els dolços, són, pel que fa al seu consum, menyspreats i deixats per a les dones i els infants.

En les descripcions obtingudes, es diu molt sovint si la planta en qüestió produeix o no fruits i, en cas afirmatiu, si són comestibles per als homes o per als animals.

El terme *ebuma* designa els fruits carnosos o secs (aquenis, closques, càpsules...). La distinció entre els uns i els altres s'opera quan es volen detallar les diferents parts d'un fruit:

— *ekòb*: aquest terme, que en la seva accepció primera vol dir «pell», designa la part exterior que revesteixen els fruits carnosos;

— *ndalega*: designa aquesta mateixa pell quan és molt prima, com per exemple els fruits de l'arbre *asa* (069);

— *ekogòlo* o *ekologo*: també designa la part exterior d'un fruit quan és molt espessa i ferma, tant pel que fa als fruits carnosos (*ekogolo ekòn*, pell de banana; *ekogolo ndog*, pell de mango...) com per a alguns fruits secs (*ekogolo owondo*, càpsula de cacauet);

— *mvud*: la part carnosa del fruit;

— *mbani*: designa el pinyol de closca dura que conté la grana anomenada *fes*; *nsò* és el nom que es dóna a aquesta grana un cop fora de la closca;

— *ndu*: és el nom que es dóna a una unitat d'aquells fruits que apareixen en forma de raïms, com per exemple un sol plàtan (*ndu odzoe*) o una càpsula de cola (*ndu abel*);

— *dis*, que literalment vol dir «ull», designa els grans de determinats fruits: *dis owondo* (grana de cacauet), *di fon* (gra de blat de moro), *dis ondondo* (gra de pebre)...;

— *mialega*: és el nom que es dóna al cotilèdon de certs fruits com la cola (*mialega abel*).

Segona part

**Els components del sistema mèdic evuzok.
La malaltia com a fet orgànic,
simbòlic i social**

Introducció

Cada societat, cada cultura, en cada moment de la seva història, té la seva manera de concebre i parlar dels estats o dels processos que considera morbosos i que, d'una manera general, dissenyem amb el nom de «malaltia». En aquestes planes, em proposo examinar el discurs produït pels evuzok del Camerun sobre aquests processos i la seva manera de designar-los i de classificar-los.

Com en totes les societats, els mals, els desequilibris orgànics, les disfuncions corporals, els estats morbosos, en ser identificats com a tals, reben un nom: són els noms propis de les malalties.

Quan parlo de noms de malalties, em refereixo sobretot als noms de complement emprats en els enunciats que comencen amb la fórmula «estic malalt de...»¹²⁰ i a aquells altres de certes formes connectives que trobem quan els evuzok parlen de «les malalties dels infants»¹²¹ (*akòn bòngò*), de les «malalties dels cucs» (*akòn minsòn*) o de les «malalties de la nit» (*akòn alu*), per citar-ne només alguns exemples.

Però, abans de seguir endavant, cal dir uns mots sobre el terme que tradueixo per «malaltia» o qualsevol dels seus derivats. És un fet incontestable, almenys actualment, que el lexema verbal *kòn* i els lexemes nominals *okòn* (classes 11/5) i *nkokòn* (classes 3/4) són traduïts al francès per «être malade», «maladie» i «malade», respectivament; el francès és una de les llengües oficials del Camerun. Sabem que etimològicament l'adjectiu «malade» té l'origen en l'expressió del llatí vulgar *male habitum*, format de l'adverbi *male*, mal, i *habitus*, del verb *habere*. Així, doncs, tant en francès com en català, la idea de malalt o de malaltia fa referència, sense cap dubte, a la noció de mal. En la llengua ewondo, en canvi, el terme

120. «Ma kòn...».

121. «A kòn bòngò...».

kòn no implica una referència explícita a aquesta noció. En aquesta llengua, el mot «malaltia» suggereix la idea d'*espessiment*. En el seu diccionari ewondo-francès, Tsala tradueix *nkòn* per: a) líquid espès, i b) malalt. En aquest darrer sentit, l'ús del mot *nkòn* és més aviat rar. Per parlar d'un malalt, els evuzok utilitzen sempre la forma nominal *nkokòn*, que, pel redoblament del seu radical (i la seva incorporació a les classes 3/4), adquireix un sentit augmentatiu que es podria traduir per «persona molt espessa». En tractar del cicle lunar, he dit en un altre lloc que la noció d'*espessiment* és associada a la de refredament i, ambdues, a la noció de mort. Així, doncs, etimològicament parlant, el malalt seria aquella persona que pateix d'un *espessiment* o d'una *solidificació* dels seus humors o principis vitals. El tambor de fusta *nkúl* serveix per transmetre missatges codificats gràcies a un llenguatge figurat. Per anunciar que una persona està greument malalta, els tamborinaires reproduïen sobre els llavis del tambor els tons de la frase «*a yémě á sèñ sèñ...*», que podríem traduir per «en tal està molt encarcerat» (mot a mot: ell / s'està consolidant / *onomatopeia*: molt espès, molt espès...), que tradueix la idea que la persona a la qual el tamborinaire fa referència s'està immobilitzant, es torna rígida, com si els seus principis vitals s'espessissin o se solidifiquessin.

Per altra banda, cal dir també que, en els noms que els evuzok donen a aquests processos de solidificació i que per simplificar continuaré anomenant malalties, no sempre s'estableix la distinció clàssica que fa la medicina occidental entre una malaltia i una síndrome, que, com sabem, és el conjunt de símptomes que poden repetir-se en un cert nombre d'entitats morbosos. Afegiré també que, en la meua anàlisi, no pretenc establir equivalències, científicament verificades, entre els conceptes nosogràfics de la medicina occidental i els de la medicina evuzok. Confesso la meua incompetència en aquest terreny. Si alguna vegada suggereixo alguna correlació és únicament amb el propòsit de facilitar la comprensió dels conceptes evuzok. El meu propòsit és estudiar el sistema mèdic d'aquest poble per si mateix, sense caure en l'etnocentrisme de mesurar-lo segons les pautes del sistema mèdic occidental.

Per tal d'organitzar, des d'un punt de vista terminològic, el camp de la malaltia, els evuzok utilitzen, tot combinant-les, dues classes de termes, una de termes descriptius i una altra d'aquells que expressen una idea d'ordre causal o etiològic. Cada una d'aquestes classes forma un marc de referència a la vegada autònom i complementari: autònom, ja que tant l'un com l'altre permeten d'evocar un aspecte particular de la malaltia tot organitzant-se d'una manera independent; i complementari, ja que l'articulació dels dos marcs de referència és del tot necessària per accedir a la comprensió total de cada una de les entitats patològiques.

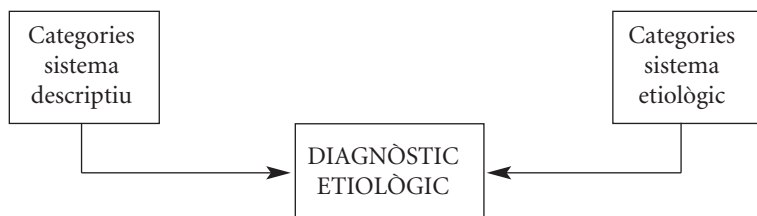
Els termes del primer marc de referència designen les malalties des d'un cert punt de vista biofísic, és a dir, considerant-les simples fenòmens de la naturalesa,

com un desajust orgànic o funcional del cos humà. Podria dir que aquests noms de malalties tenen una funció descriptiva, ja que suggereixen un símptoma, un principi patogènic o un quadre clínic, més o menys definit, sense pronunciar-se per res sobre les causes socials, religioses o sobrenaturals susceptibles d'explicar-ne els orígens. El conjunt d'aquestes categories descriptives, els noms de les quals són elements lexicals simples o composts, forma un sistema que s'estructura, com qualsevol sistema classificador, en diversos nivells de diferenciació, els uns més inclusius que els altres. Els evuzok diran, per exemple, que hi ha dues classes de malalties *etòn*, tot donant després un nom específic a cadascuna.

Examinant aquests diferents nivells, hi trobem una sèrie de noms que designen ja sigui un símptoma principal, ja sigui un agent patogènic, ja sigui la part del cos en què es manifesta l'estat de malaltia, ja sigui, finalment, una categoria de persones a les quals un cert nombre de malalties els és pròpia. Des d'un punt de vista estrictament formal, constatem que un cert nombre d'aquests noms de malalties no n'inclouen cap altra, raó per la qual poden ser considerades categories *terminals*, és a dir, com unes categories que fan referència a uns estats de malaltia específics designats amb un nom que no és de classe. Les categories *terminals* poden situar-se en qualsevol nivell de diferenciació. D'altres, en canvi, són noms de classe que, com a tals, inclouen un cert nombre d'entitats patològiques, a les quals s'atribueix almenys un tret significatiu comú. La diferenciació d'aquests noms de classe es realitza tant des d'un punt de vista terminològic com contextual al nivell classificador següent, i així successivament, si escau, a través dels altres nivells de diferenciació. En aquesta estructura jeràrquica, només els noms propis de malalties que assumeixen la funció de categories *terminals*, sigui quin sigui el nivell en què es trobin, poden relacionar-se amb els conceptes etiològics de l'altre marc de referència, o, dit d'una altra manera, només els casos concrets de malaltia identificats i designats amb un nom propi —i no les classes de malalties designades amb noms genèrics— poden rebre una interpretació etiològica. I si mesuro les meves paraules parlant en condicional és per assenyalar que la interpretació etiològica amb connotacions sociomagicoreligioses rarament es produeix a priori i d'una manera general, sinó únicament a posteriori, a partir de casos i situacions concretes de malalties.

Els termes del segon marc de referència constitueixen una mena de fons comú de significacions religioses, màgiques i socials en què poden inscriure's totes les malalties, positivament (establint una relació amb aquest fons comú) o negativament (assenyalant-ne l'exclusió). En efecte, en presència d'una malaltia que ja ha estat identificada, designada pel seu nom propi i classificada seguint els continguts del sistema descriptiu, els evuzok poden, en un context precís, determinar a quina categoria etiològica pot ser assignada aquesta malaltia, i, per consegüent, anomenar-la i classificar-la en relació, aquesta vegada, amb els criteris

propis d'una etiologia elaborada en funció d'uns valors d'ordre social, màgic i religiós; o bé, en cas contrari, anomenar-la amb un terme que assenyalava la seva manca de relació amb aquest fons interpretatiu. Aquests dos marcs de referència no són independents l'un de l'altre. La seva articulació es fa en el moment del diagnòstic,¹²² com apareix gràficament en el diagrama següent:



L'anàlisi de les categories descriptives, per una banda, i de les categories etiològiques, per l'altra, ens ajudarà a posar de manifest les bases sobre les quals reposa el conjunt del sistema mèdic dels evuzok.

Per dur a terme aquesta anàlisi, proposo considerar cada entitat patològica com una unitat significant que contemplaré —sempre que em sigui possible— tant des d'un punt de vista formal o terminològic com contextual, és a dir, prenent en compte no tan sols els noms de malaltia, sinó també les descripcions transmeses pels evuzok i que considero l'expressió d'un saber basat en l'experiència i l'observació d'aquests fets.

L'anàlisi d'aquestes dades ens permetrà descobrir els components elementals que contribueixen a forjar el sentit de les diferents entitats patològiques considerades unitats significantes, i comparar-les entre si. D'aquesta manera, em serà possible classificar i estructurar les entitats patològiques en funció dels seus components elementals comuns o diferenciadors. Així, doncs, cada malaltia serà definida per un cert nombre de trets que seran identificats a partir de criteris precisos que hauré de determinar; o, dit d'una altra manera, el meu propòsit és considerar la significació de cada entitat patològica com el resultat d'una combinació d'aquests components elementals que hauran de ser identificats prenent en consideració les quatre dimensions fonamentals que limiten el camp semàntic propi de qualsevol entitat patològica. La primera d'aquestes dimensions està relacionada amb els mecanismes que desenvolupen en l'organisme l'estat de malaltia i que es tradueixen en el conjunt de símptomes que contribueixen al procés d'identificació, de denominació i de classificació d'una determinada entitat patològica dins el seu marc de referència, és a dir, el descriptiu. La segona està relacionada amb les idees que, en certs casos,

122. Que en alguns casos pot prendre la forma d'una pràctica endevinatòria (*ngam*).

proporcionen una informació sobre les causes morboses que actuen en l'organisme per produir els estats de malaltia. La tercera correspon al conjunt d'idees que situen cada entitat patològica en relació amb un sistema etiològic capaç de proporcionar els elements per formular una interpretació religiosa, màgica o social. La quarta, finalment, ofereix una informació, tant a priori com a posteriori, sobre els aspectes terapèutics. Aquestes quatre dimensions (simptomatologia, patogènia, etiologia i terapèutica) constitueixen el camp en què cada malaltia rep en darrer terme la seva pròpia significació. De totes maneres, en considerar el procés d'identificació, denominació i classificació d'un estat patològic, es constata que aquests quatre referents no hi participen de la mateixa manera. Si els discursos sobre la simptomatologia i la patogènia són relativament invariables, els que descriuen l'etiologia i les pràctiques terapèutiques són, al contrari, variables. Una malaltia es defineix sempre en funció d'un cert nombre de símptomes i, en certs casos, fent referència als seus principis patogènics. Per a cada entitat patològica, aquests elements són gairebé invariables, almenys pel que fa als més característics. És aquesta regularitat la que permet establir una nomenclatura mèdica de caire descriptiu.

En aquest mateix procés, al contrari, la referència etiològica i la terapèutica no gaudeixen sempre d'aquesta mateixa regularitat. En la majoria de casos, es tracta de referències circumstancials. Una malaltia no rep sempre la mateixa interpretació etiològica i, en conseqüència, no segueix el mateix tipus de tractament. Aquesta constatació és important, ja que planteja el problema sobre el caràcter necessari o no de la relació entre els símptomes d'una malaltia i la seva interpretació causal o etiològica. Quan l'etiologia d'un estat patològic apareix com un element variable, això vol dir que el procés d'identificació, denominació i classificació només es fa possible quan es prenen en consideració les circumstàncies o esdeveniments extraorgànics que precedeixen, segueixen o acompanyen la seva aparició. La variabilitat que implica la possibilitat d'una elecció interpretativa de caire etiològic és, doncs, contextual, conjuntural o descriptiva. És en aquest sentit que diem que la interpretació de la malaltia sovint va més enllà de la seva dimensió estrictament orgànica, essent considerada pels mateixos evuzok com un esdeveniment, és a dir, com un fet social.

Abans de veure de quina manera els evuzok organitzen aquest univers de la malaltia, crec indispensable donar algunes indicacions sobre el discurs d'ordre classificador produït per aquest poble. L'examen d'alguns enunciats formulats per ells mateixos ens permetrà verificar la pertinença etnogràfica d'algunes categories analítiques que utilitzo (categoria *terminal*, nivell classificador, categoria oberta...) o evito (gènere, espècie...) en el present estudi. Aquest examen em permetrà, per altra banda, de justificar la meua posició teòrica i metodològica enfront d'aquells autors que critiquen l'organització classificadora basada en les recerques etnosemàntiques.

Potser no n'hi ha prou de dir que la meua recerca es fonamenta no tan sols en l'examen dels noms de malaltia, sinó que pren en consideració les descripcions aportades pels malalts i els terapeutes. Potser caldria afegir-hi, a més a més, que aquesta investigació sobre el sistema evuzok de classificació de les malalties ha tingut en compte el discurs produït pels mateixos evuzok per donar forma a les operacions lògiques de classificació. D'una manera ben concreta, el que em proposo explicar aquí respon a la pregunta següent: de quina manera parlen els evuzok quan procedeixen a ordenar i a classificar el seu univers i, d'una manera més particular, el món de la malaltia? Aquest punt em sembla important. És una qüestió prèvia que cal elucidar. Només la seva validesa pot donar força a la meua demostració. El coneixement d'aquest discurs ha donat una base sòlida a la meua recerca sobre el terreny: en adoptar-lo en les meves enquestes etnogràfiques, he pogut verificar i contraverificar amb els meus interlocutors el valor classificador de les diferents categories que examinaré en els dos capítols següents.

Considerem alguns enuncisats propis d'aquest discurs:

(1) <i>Ntui</i>	<i>mëki</i>	<i>o</i>	<i>në</i>	<i>nguma</i>	<i>okòn.</i>
Diarrea	sang	ella	és	sencera	malaltia.
«La disenteria ¹²³ és el nom d'una <i>sola</i> malaltia.»					

(2) <i>Ebëm</i>	<i>emina</i>	<i>e</i>	<i>në</i>	<i>nguma</i>	<i>okòn.</i>
Asplènia	<i>emina</i>	ella	és	sencera	malaltia.
«L'asplènia <i>emina</i> ¹²⁴ és un nom que s'aplica a una <i>sola</i> malaltia.»					

El terme *nguma* significa «sencer», «enter». Els evuzok l'utilitzen per designar la integritat d'una cosa o d'un tot que conserva totes les seves parts. Quan s'empra en les operacions lògiques d'ordre classificador és per significar que la cosa de la qual es parla apareix com una entitat indivisible que no n'inclou cap altra ni es descompon ni en «espècies» ni en «varietats». Així, l'expressió *nguma okòn* correspon a la idea de categoria o tàxon *terminal* que he definit més amunt i que pot aplicar-se tant al sistema descriptiu (1) com a l'etiòlògic (2). Pel que fa a aquest últim, cal dir que només són *terminals* aquelles categories que, com veurem més endavant, són *tancades*, és a dir, que només poden atribuir-se a una sola entitat patològica, establint així una relació necessària entre la simptomatologia d'aquesta entitat patològica i la seva causa. Cal dir, però, que aquesta particularitat és més aviat excepcional i que, quan es produeix, apareix ja indicada en la mateixa nomenclatura, ja que el seu nom està format per un terme descriptiu (*ebëm*, esplenomegàlia) i un altre d'ordre etiòlògic (*emina*). Ho veurem quan

123. Es tracta d'una categoria descriptiva: vegeu *infra*, capítol 4.

124. Es tracta d'una categoria etiòlògica: vegeu *infra*, capítol 5.

tractarem de les malalties *fulu* (categoria etiològica), a les quals pertany l'exemple (2) esmentat.

(3) *Ndañ* *o* *sě* *kig* *nguma* *okòn.*
Ndañ ell és no *sencera* malaltia.
 «*Ndañ*¹²⁵ no és un nom que s'apliqui a una *sola* malaltia.»

Aquest tipus d'enunciat pot formular-se amb totes les categories etiològiques que qualificaré d'*obertes* o de *relativament obertes*,¹²⁶ ja que poden ser aplicades correlativament ja sigui a qualsevol categoria *terminal* del sistema descriptiu, ja sigui a un nombre precís i limitat de categories també *terminals* del mateix sistema. Aquest tipus d'enunciat pot aplicar-se igualment a les categories *no terminals* del sistema descriptiu. Aquesta proposició negativa pot ser completada per una altra d'afirmativa, com per exemple:

(4) *Ndañ* *o* *sě* *kig* *nguma* *okòn,* *o* *ně* *akòn* *asě.*
Ndañ ell és no *sencera* malaltia, ell és malalties totes.
 «*Ndañ* no designa *una sola* malaltia, sinó que pot aplicar-se a qualsevol malaltia.»

Aquest enunciat confirma l'existència d'aquelles categories etiològiques que anomeno *obertes*, ja que, teòricament almenys, poden ser aplicades a un nombre il·limitat de categories descriptives. En el cas de l'exemple que he escollit, la transgressió de la norma clànica que prohibeix les relacions sexuals amb l'esposa que alleta el seu nadó (*ndañ*) pot causar a l'infant qualsevol malaltia. El grau d'*obertura* és total. En altres casos, l'*obertura* és relativa i es limita a un nombre determinat de malalties, com, per exemple, en l'enunciat següent:

(5) *Etòn* *esě* *kig* *nguma* *okòn,* *e* *ně* *měkyàè* *měbè.*
Etòn és no *sencera* malaltia, ell és classes dos.
 «*Etòn*¹²⁷ no és el nom d'una *sola* malaltia, sinó que en designa dues classes.»

El que caracteritza una categoria *no terminal* és que apareix com un nom de classe que n'inclou d'altres i que, per tant, se subdivideix o s'especifica en els nivells classificadors següents. L'enunciat (5) tradueix aquesta particularitat. *Etòn* és, en efecte, una categoria descriptiva *no terminal*. En aquest enunciat és interessant considerar també el terme *akyaè* (en el text, *měkyàè*, plural d'*akyaè*), que he traduït per «classes». La presència d'aquest terme em permet examinar breument

125. Es tracta d'una categoria etiològica: vegeu *infra*, capítol 5.

126. Vegeu *infra*, capítol 6.

127. Es tracta d'una categoria descriptiva: vegeu *infra*, capítol 4.

la pertinença de les categories de «gènere», «espècie» i «varietat» que potser alguna vegada apareixen en aquest estudi, però que més aviat he procurat evitar. En efecte, el terme *akyaè* és potser l'únic que podria expressar d'alguna manera aquestes tres idees. Sense cap dubte, és un terme essencial en l'exercici de la funció cognitiva de classificació, car el seu ús permet indicar que una categoria general d'éssers s'organitza en classes formant una estructura jeràrquica. Cal dir, però, que aquest terme és bastant general i que pot ser emprat indiferentment en qualsevol nivell classificador o de diferenciació. Així, doncs, les categories de «gènere», «espècie» i «varietat» no són diferenciades lingüísticament, per bé que, a nivell de la realitat concreta, els evuzok puguin distingir *diversos nivells classificadors*. Es troba un exemple semblant en parlar del sistema de llinatges de la societat evuzok. En aquest sistema, en efecte, es disposa del terme *ayòñ*, que designa el nivell més inclúsiu de la societat evuzok, el clan; i un altre, *nda bod*, que designa el nivell menys inclúsiu, la casa dels homes o la unitat domèstica residencial. Tots els altres nivells intermedis són designats per un sol terme, *mvòg*, que es pot traduir per «llinatge». Això no impedeix que els evuzok reconguin l'existència de diversos nivells de segmentació dels llinatges, que els etnòlegs anomenem «llinatge major» i «llinatge menor» per diferenciar-los, sense que els evuzok, però, tinguin necessitat d'expressar-ho d'aquesta manera, tot sabent perfectament que no tots els *mvòg* tenen la mateixa profunditat genealògica.

Però tornem al nostre tema. Tenint en compte el sentit precís que el llenguatge científic, en particular el taxonòmic, dóna als tàxons de «gènere», «espècie» i «varietat», he preferit evitar l'ús d'aquests termes i parlar, en lloc seu, de «nivells classificadors» o de «diferenciació». Així, puc dir que el sistema etiològic ofereix uns sis nivells de diferenciació, mentre que el descriptiu en comporta quatre. Un cop feta aquesta precisió, podríem preguntar-nos tanmateix si els termes nosogràfics que ocupen aquests distints nivells de diferenciació tot formant una estructura més o menys jeràrquica són identificables lingüísticament, com és el cas de molts sistemes taxonòmics populars. Pel que fa al sistema etiològic, em sembla possible respondre dient que la majoria de categories són designades amb formes lingüístiques simples que modifiquen la categoria inicial «malaltia» (nivell zero) sense ser modificades per la seva banda amb un nou determinant en els nivells classificadors següents. Així, la categoria «malaltia» (nivell zero) apareix dividida en el següent nivell en «malalties simples» i «malalties autòctones» seguint el principi general de terme de base més determinant; mentre que en el nivell classificador següent, les «malalties autòctones» se subdivideixen prenent una forma terminològica independent, és a dir, en «malalties del dia» i «malalties de la nit». Encara que en la formulació d'aquests conceptes desapareix el terme «autòcton», això no vol pas dir que tant les «malalties del dia» com les de la «nit» no siguin considerades «autòctones», com es desprèn de les descripcions que els

evuzok donen de tots aquests conceptes. Una de les poques excepcions, l'he trobat a nivell de la categoria etiològica *fulu* (malaltia autòctona diürna), que se subdivideix en «malalties *fulu* del ventre» i «malalties *fulu* del pit». Així, doncs, la regla segons la qual, en general, els noms de gènere són etiquetats amb lexemes primaris no sembla aplicar-se en el camp etiològic, ja que la majoria de designacions etiològiques presenten la mateixa estructura lexical, sigui quin sigui el nivell en què es troben. En el camp descriptiu, en canvi, aquesta regla sembla realitzar-se en el primer nivell classificador, que podria correspondre als noms de gènere (malalties de les dones, malalties dels cucs...), encara que l'altra regla segons la qual els noms d'espècie (segon nivell classificador) i de varietat (tercer nivell) són etiquetats amb lexemes secundaris (nom de base modificat per un o dos determinants) no s'aplica d'una manera sistemàtica en aquest sistema descriptiu.

(6) *Etòn* *e* *ně* *měkyàè* *měbè:* *etòn* *a* *nkug* *e* *ně* *etam*,
etòn *a* *zud* *e* *ně* *etam*.
Etòn ell és classes dos, *etòn* del pit ell és sol,
etòn de l'anús ell és sol.
«Hi ha dues classes d'*etòn*, l'*etòn* del pit i l'*etòn* anal.»

La importància d'aquest enunciat consisteix en el fet que ret compte de la relació lògica d'inclusió i d'exclusió que caracteritza els sistemes classificadors. El terme *etam*, que literalment vol dir «sol», és utilitzat en aquest context per marcar la independència de dos termes oposats que s'exclouen mútuament malgrat posseir un punt comú que fa que siguin inclosos en una categoria immediatament superior, *etòn* en el cas que examinem. Aquesta proposició és un exemple del cas segons el qual el fenomen classificador d'inclusió i d'exclusió és assenyalat immediatament per l'estructura lexical (el terme de base és modificat per un determinant). En altres casos, però, aquest fenomen no apareix immediatament. Així, per exemple, quan es diu:

(7) *Olada* *o* *ně* *etam*, *měbada* *mě* *ne* *etam*.
Xarampió ell és sol, pian ell és sol.
«El xarampió és una cosa, el pian n'és una altra.»

En aquest enunciat, l'exclusió no és marcada solament per l'oposició lexical entre *olada* i *měbada*, sinó també per l'ús reiterat del terme *etam*. En principi, l'oposició lexical seria suficient per indicar que el locutor parla de dues entitats patològiques diferents. A nivell terminològic, no hi ha cap indicatiu que permeti creure en la inclusió d'aquestes dues categories descriptives en una altra immediatament superior. L'enunciat d'aquest exemple (7) serveix per cridar l'atenció de l'auditori i recordar-li el principi segons el qual el locutor no insisteix en una

distinció ja establerta terminològicament fora del cas en què, en l'àmbit contextual o per qualsevol altra circumstància, pugui prestar-se a confusió. El xarampió i el pian són dues entitats patològiques terminològicament diferenciades pels evuzok, però tant la primera com la segona són considerades malalties de la pell amb característiques externes molt semblants. Empíricament, doncs, poden confondre's. Per altra banda, aquestes dues categories descriptives són incloses en una altra més general etiquetada per una forma lingüística simple, *mitsan* (terme que designa qualsevol afecció de la pell que provoqui una certa pruija), la qual cosa demostra que l'estructura lexical d'aquestes categories no ret compte del fenomen d'inclusió o d'exclusió. En aquest cas, aquest fet classificador només pot copsar-se recorrent a l'anàlisi del context. És per això que aquest estudi no es limitarà a analitzar els noms de les malalties, sinó que prendrà igualment en consideració les descripcions sobre les entitats patològiques designades pels evuzok, tot seguint fidelment el seu discurs classificador.

Organitzaré aquest estudi en tres parts. En la primera, examinaré les categories que constitueixen el primer marc de referència del sistema nosogràfic evuzok: el descriptiu (capítol 4). Tenint en compte que aquest marc troba el seu suport en les concepcions relatives al cos humà i les seves disfuncions, en aquestes planes la malaltia apareixerà com un simple fenomen de la naturalesa o, si es vol, com un fenomen de caire orgànic, funcional o biofísic.

En la segona part (capítol 5), examinaré les categories que formen l'altre marc de referència, l'etirològic, que, com veurem, està íntimament relacionat amb el sistema simbòlic de l'*evu* que he estudiat en un altre lloc. En aquesta part veurem de quina manera el fet natural o biofísic de la malaltia es transforma en un esdeveniment sociosimbòlic iniciant el procés que podríem anomenar de socialització o d'utilització social de la malaltia.

Des d'un punt de vista formal, l'articulació entre aquests dos marcs de referència, el descriptiu i l'etirològic, s'acompleix en el moment del diagnòstic, que examinaré en el capítol 6.

4. Les categories descriptives o la visió biofísica de la malaltia

Com acabo de dir, el primer camp del saber nosogràfic, que he anomenat descriptiu, constitueix un marc de referència que permet als evuzok de concebre, designar, classificar i descriure els estats de malaltia segons la seva realitat immediata sense prendre necessàriament en consideració les explicacions etiològiques d'ordre simbòlic o social. Aquesta realitat immediata es defineix principalment en funció dels elements patogènics que la determinen i dels símptomes a través dels quals es manifesten, tot això responent a una visió fonamentalment organicista.

Estic convençut que el saber nosogràfic evuzok és molt més ric i va molt més enllà dels elements que presento a continuació. Sóc conscient també de les diferències quantitatives i qualitatives entre el saber dels uns i el saber dels altres. Allò que em sembla important, però, és poder oferir un quadre suficientment significatiu que ens permeti descobrir i reafirmar que, lluny d'una certa idea segons la qual les medicines africanes tradicionals són una mescla de supersticions i pràctiques irracionals, aquestes medicines, malgrat els seus límits, no tan sols impliquen una observació dels fets patològics, sinó que, a més a més, pressuposen una lògica que estructura els fets observats i acumulats per l'experiència.¹²⁸

4.1. LES MALALTIES DE LES DONES (AKÒN BININGA) (1)

Sota aquesta etiqueta, els evuzok solen reunir una sèrie d'anomalies relacionades amb els processos biològics de reproducció de la dona i que fan referència,

128. L'ordre que seguiré en l'exposició és completament arbitrari. El títol de cada apartat correspon a la designació d'una categoria descriptiva situada en el primer nivell de diferenciació. En un annex al final d'aquest capítol, presentaré un inventari de totes les categories descriptives amb els seus diferents nivells de classificació, tot seguint l'ordre i la numeració que figuren en el text.

d'una manera més específica, als problemes creats per les diferents secrecions vaginals, l'alletament i el part.

D'aquestes anomalies, ens sembla possible distingir-ne en primer lloc un grup format de cinc entitats patològiques que ofereixen una certa unitat lexical. Totes elles, en efecte, són designades amb derivats (verbals o nominals) del lexema *dib*, que significa «tancar»:

- *mininga a dib-i ekug* (amenorrea secundària) (1.1);
- *n-dib-i* (menopausa) (1.2);
- *zib* (menorràgia) (1.3);
- *më-n-dib* (pèrdues blanques) (1.4);
- *e-dib* (hidramni i altres secrecions vaginals) (1.5).

La primera entitat patològica és designada amb una perífrasi que pren un to gairebé poètic i que podem traduir literalment dient que «la dona concep com l'arbre *ekug* (176)», en el sentit que el seu cicle menstrual s'assembla al cicle de floració d'aquest arbre. En aquesta expressió, el lexema *dibi* apareix com un derivat verbal amb sentit reflexiu («tancar-se»). En aquest context, aquest derivat és emprat per expressar la idea de «concebre». Com ja he dit, la concepció és pensada pels evuzok com un procés que s'inaugura amb el cessament de les regles i, en conseqüència, amb un tancament de l'aparell genital de la dona, ja que la sang que continuen produint periòdicament els seus ovaris roman dins de l'úter per contribuir a la formació del fetus. És per aquesta raó que la dona afectada d'una cessació temporal del flux menstrual i, com en aquest cas, sense quedar embassada ni haver assolit l'edat de la menopausa, és comparada a l'arbre *ekug*, que «floreix, però no dona fruits». Quan he parlat de les concepcions relatives al procés de gestació, he fet esment de les metàfores culinàries emprades pels evuzok tot dient que la gestació era pensada com el resultat d'un *lligat* de sang i d'esperma que, gràcies al moviment i a l'escalfor, havia d'anar consolidant-se tot evitant d'*agafar-se*. Metafòricament, l'amenorrea és pensada com un acte culinari frustrat, com una mescla de les substàncies primordials que no ha «lligat», que no s'ha cuit bé. La confirmació d'aquesta forma de representar-se el procés de la gestació la trobem en la pràctica terapèutica. La medecinaire fa coure un pastís de llavors de carbassa farcit amb una varietat molt petita de gambes. Si el pastís queda ben cuit, la dona infantarà; si, al contrari, resulta massa cru, el remei serà ineficaç. La metàfora culinària basada en l'oposició cuit/cru substitueix aquí la metàfora d'ordre vegetal fundada en la florida d'un arbre i la seva infructuositat. Diguem, per altra banda, que l'amenorrea és interpretada més com una forma d'esterilitat secundària que com una disfunció del cicle menstrual.

Ndibi és un derivat nominal inscrit a la classe nominal 3, a la qual pertanyen els derivats que designen éssers humans. Tenint en compte aquestes dades, *ndibi* suggereix l'estatus d'una dona que ha esdevingut *tancada definitivament*, és a dir,

que ha arribat a l'edat de la menopausa. De totes maneres, cal dir que, abans que una dona adquireixi la convicció d'haver arribat a aquest moment, no és estrany que consideri la desaparició de les regles com el signe d'un nou embaràs o com una simple disfunció temporal del cicle menstrual. Com veurem en l'estudi d'un cas que farem en un altre lloc, no és excepcional que una dona es cregui embarassada deu o dotze mesos després d'haver vist cessar les seves regles, encara que, en aquests casos, la interpretació és rarament atribuïda a causes naturals.

Zib és el nom d'un antílop (*Cephalophus sylvicultor sylvicultor*). Amb l' excepció d'alguns casos previsibles, tots els lexemes nominals que designen noms d'animals pertanyen a la classe temàtica 9. *Zib* és un derivat nominal de *dib*, que vol dir «tancar». Des d'un punt de vista semàntic, la noció de «tancar» està en relació amb la noció de «foscor». Així, pel joc d'una metonímia, hom empra el nom de la causa per referir-se al seu efecte. Si *dib* vol dir tancar, *dibi* designa les tenebres, *ndib* la foscor de la matinada i *ndim* la ceguesa. El nom d'aquest antílop recorda, sense cap dubte, el color terrós fosc o negre del seu pelatge. Des d'un punt de vista nosogràfic, el nom d'aquest animal designa aquells casos en què el flux menstrual ix d'una manera exagerada, ja sigui en quantitat, ja sigui en duració. L'antílop *zib* és considerat un animal que posseeix un sistema sanguini molt abundós. És per aquesta raó precisament que la seva carn sanguinolenta està prohibida a les dones, com també als infants no circumcidats, per tal d'evitar les hemorràgies que podria causar aquesta operació.

Com veurem després, la propensió a la menorrea és considerada una malaltia *fulu*, que els evuzok designen també amb la fórmula descriptiva «*mëki mëkui abui*» (la sang ix en gran quantitat).

Mëndib és un altre derivat nominal de *dib*. Aquest nom significa «aigua» i, com tots els noms que designen líquids, pertany a la classe 6 (plural) no aparellada (sense singular). L'aigua és associada a la foscor, com assenyala l'altre nom, *mëndim*, que designa aquest líquid i que pertany a la mateixa classe. *Mëndim*, en efecte, és un derivat nominal del lexema verbal *dim*, que vol dir «tancar», «apagar», del qual deriven *ndim* (cec) i *ndimba* (secret). En el context nosogràfic, el terme *mëndib* serveix per designar algunes secrecions no sanguinolentes de l'aparell genital de la dona, particularment les pèrdues blanques (leucorrea). L'exageració de les secrecions normals de l'aparell genital de la dona té, per als evuzok, un caire patològic i provoca un moviment de rebuig per part de l'home en la pràctica de les relacions sexuals.

Edib és també un derivat nominal deverbal de *dib*. Des d'un punt de vista nosogràfic, designa l'estat patològic de les dones afectades d'un excés del líquid contingut a la membrana que forma el sac de l'amni. «*L'edib*», ens diu una informadora evuzok, «és una malaltia que es manifesta sobretot en el moment del part, quan l'expulsió del fetus va acompanyada d'una gran quantitat de líquid

(*mëndib*). Aquest líquid produeix una pruija vaginal molt intensa. El seu excés pot provenir de la sífilis...». L'*edib* és considerada una malaltia perillosa per a la vida del nounat, i la propensió a contraure-la, un perill per a la fecunditat de la dona. La farmacopea evuzok té molts remeis per prevenir aquest perill.

Cal dir, finalment, que les classes nominals 7/8, a les quals pertany el nom d'aquesta malaltia, comprenen els derivats que designen els òrgans que contenen un líquid, com per exemple:

- *e-nyòlòg* (vesícula de l'orina), *më-nyòlòg* (orina);
- *e-nyañ* (mamella), *më-nyañ* (llet).

Aquest fet lingüístic deixa entreveure que probablement el terme *e-dib* designa més la membrana que forma el sac de l'amni que l'amni mateix, el qual, per la seva aparença aquosa, rep el nom de *mëndib* en les descripcions d'aquesta malaltia.

A tots aquests termes nosogràfics caldria afegir-hi el de *ngòn*, que designa el flux menstrual normal que, si bé no és considerat un desordre de caire patològic, esdevé l'objecte d'una cura especial tant a nivell de la conducta ordinària com de les prohibicions d'ordre simbòlic.

Totes les entitats patològiques que acabem d'esmentar tenen un tret comú, el de referir-se a les secrecions vaginals de la dona. Des d'un punt de vista terminològic, la presència constant del lexema de base *dib* suggereix que, d'una manera o d'una altra, totes aquestes entitats estan relacionades amb la funció procreadora femenina. Si prenem en compte la naturalesa d'aquestes diferents secrecions, constatem que aquestes entitats nosogràfiques fan referència a dues classes de secrecions: a l'amenorrea, la menorràgia i la menopausa, que, juntament amb el flux menstrual, són secrecions sanguinolentes; i a la leucorrea i l'hidramni, que no ho són. Les primeres es distingeixen entre elles seguint les oposicions de *normal/anormal*, *per excés/per defecte* i *definitiu/temporal*. Pel que fa a l'altra classe, les no sanguinolentes, la distinció s'opera a nivell de la nomenclatura establint una oposició entre el continent i el contingut. Els dos líquids, l'amniòtic i les pèrdues blanques, reben el mateix nom: *mëndib*. De totes maneres, per organitzar el discurs nosogràfic, aquest nom es reserva per designar les pèrdues blanques, mentre que l'excés de líquid amniòtic és designat fent referència al seu continent.

Azòk (1.6) designa la condició d'una dona que té les maternitats molt espaiades. Aquest terme és una contracció d'*anë* (com) i *zòk* (elefant). L'enunciat «*mininga abyë azòk*» significa literalment «la dona infanta com un elefant». La comparació és treτα de l'observació de la vida dels elefants. La femella de l'elefant africà, en efecte, pareix a intervals de quatre anys, i aquest període de temps sol esdevenir més llarg amb l'edat. Els evuzok diuen que una dona està malalta d'*azòk* quan, després d'haver deslletat el seu fill (als dos anys més o menys), li tarden a venir les regles i roman sense concebre; o bé quan, havent reprès el cicle mens-

TAULA 13

Estructura semàntica de les categories relacionades amb les secrecions vaginals de la dona

<i>Secrecions vaginals</i>					
Sanguinolentes				No sanguinolentes	
Presència	Absència				
Normal	Anormal	Definitiva	Temporal	(1.5)	(1.4)
(1.0)	(1.3)	(1.2)	(1.1)		
<i>ngòn</i>	<i>zib</i>	<i>ndibi</i>	<i>eyòñ</i>	<i>edib</i>	<i>mëndib</i>
			<i>mininga</i>		
			<i>a dibi ekug</i>		
regles	menorràgia	menopausa	amenorrea	hidramni	pèrdues blanques

trual normalment, tampoc concep. En el primer cas, *azòk* apareix com una variant de les anomalies relacionades amb les secrecions vaginals sanguinolentes, com una forma d'amenorrea. És així, doncs, que la taula anterior podria completar-se amb la següent:

TAULA 14

La categoria azòk i les altres secrecions vaginals sanguinolentes

<i>Absència definitiva</i>	<i>Absència temporal</i>	
(1.3)	De curta durada i per alternança	De llarga durada i de manera contínua
(1.2)	(1.7)	
<i>ndibi</i>	<i>eyòñ mininga a dibi ekug</i>	<i>mininga abye azòk</i>
	(la dona concep com l'arbre <i>ekug</i>)	(la dona concep com un elefant)
menopausa	amenorrea	amenorrea

En l'àmbit terapèutic, l'estat d'una dona que pateix aquesta forma de disfunció del seu cicle menstrual es tracta com una minimenopausa. Com el seu nom indica, la teràpia *sulì ngòn* té per finalitat «desnuar les regles». Aquesta denominació deixa entreveure que l'amenorrea és concebuda com un bloqueig de l'activitat dels ovaris que el terapeuta ha de desbloquejar. Estructuralment parlant, les teràpies per tractar la menopausa i l'amenorrea *azok* són semblants. Com veurem en tractar de les pràctiques terapèutiques, l'eficàcia d'aquests tractaments pren forma gràcies a una sèrie de referents reductibles a les oposicions clar/fosc, vermell/ negre i poblat/selva.¹²⁹

La patologia *evuzok* oposa la situació de la dona que té els embarassos a intervals llargs a aquella altra que els té a intervals curts. Aquest darrer cas pres-

129. Vegeu el capítol 9, apartat 9.1.

suposa la transgressió de la norma que regula les relacions sexuals durant l'al·lactament. El seu nom és *anyos*, que tradueix una idea d'ordre etiològic. Per aquesta raó, l'analitzarem en un altre capítol.

Un altre camp de les patologies femenines és el relacionat amb la llet materna, que, d'una manera general, els evuzok formulen amb l'enunciat «la dona està malalta dels pits» («*mininga a kòn mēbè*»). Des d'un punt de vista terminològic, els evuzok distingeixen almenys tres subcategories nosogràfiques. La primera (1.7.1), que podem traduir mot a mot per «els pits ells són dolents», és emprada per identificar una sèrie d'anomalies relacionades amb la secreció làctia. Els símptomes són els següents: pits sensibles i dolorosos, pruija més o menys intensa («*mēbè mē nē mintsarī*»), llet líquida («*mēnyān mē nē vē mēndim mēndim*»), augment del volum dels pits («*mēbè mē nē anen*»)... En les descripcions d'aquesta patologia es fa igualment referència a les conseqüències patides pel nadó assenyalant les seves dificultats en mamar, el rebuig del pit («*mòn a kili mēbè*»), la presència de tos («*mòn akòè*»), els vòmits («*mòn ayoo*»), les diarrees («*mòn a bō ntui*») i altres disfuncions de caire intestinal assenyalades per l'expressió genèrica de «mal de ventre».

Cal dir que els evuzok estableixen una relació molt estreta entre la llet materna i l'esperma. És per aquesta raó que, durant el període d'al·lactament, la dona té prohibides les relacions sexuals. L'esperma podria no tan sols corrompre la llet materna, sinó també bloquejar-ne la secreció. És significatiu que la planta *etetam* (208), que la dona ha de menjar durant l'embaràs per substituir l'esperma del marit durant la seva absència, sigui, en canvi, prohibida durant el període d'al·lactament, tot afegint-hi una altra raó: les seves fulles, si no són ben cuites, causen una certa irritació al paladar. El règim alimentari de la dona que al·leta estableix una sèrie de relacions amb les concepcions d'ordre fisiològic. Les seves relacions amb l'aigua són també regulades per tal d'evitar que la llet s'aigualeixi, sigui massa abundosa i perdi la qualitat.

De la mateixa manera que el flux menstrual pot nuar-se produint els casos que he examinat de cessació definitiva o temporal de la menstruació, els evuzok empen la mateixa metàfora de la *nuada* o bloqueig de la secreció làctia per referir-se al retard que pot patir una dona pel que fa a la pujada de la llet. És amb l'expressió descriptiva «els pits no es desnuen» (1.7.2) que els evuzok designen aquesta patologia. Per desfer el nus dels pits (*suli mēbè*) i obtenir que la llet comenci a degotar (*dzole*), fan servir un cert nombre de substàncies vegetals a les quals atribueixen propietats galactògenes. A nivell simbòlic, cal dir també que s'estableix una relació d'homologia entre els ocells —privats de glàndules mamàries— i aquesta patologia. És per això que les noies que estan a l'edat de concebre no poden menjar-ne.

El terme *mbebe* (1.7.3) és un derivat nominal denominatiu del mot *abè* que, com sabem, significa «pit». Aquesta derivació s'obté mitjançant un redoblament

del lexema radical i la seva integració a les classes nominals 3/4. Com ja he dit en altres casos, aquesta forma de redoblament dóna un valor augmentatiu al mot; així, *mbebè* (literalment, «pit/pit») vol dir «pit gros» i, en aquest context patològic, designa qualsevol forma d'abscess o d'inflamació mamària.

Nlad (1.8) significa literalment «allò que està unit o enganxat». En tant que categoria nosogràfica, aquest terme designa, en primer lloc, aquells casos de malformació pelviana que fan els parts difícils o impossibles. Cal dir que els *evuzok* poden considerar aquesta malformació un mal congènit. És important constatar l'existència d'aquesta idea: la d'un mal que no ha estat transmès hereditàriament, ni adquirit per una causa qualsevol, sinó que es dóna en la persona des de la seva naixença. Referint-se a aquests casos de malformació de la pelvis, els nostres informadors formulen enunciats com el següent:

Abyali anë mininga a nga byali, tëgë ai zen abui.
 Naixement com dona ella forma del passat néixer no amb camí molt.
 «Des de la seva naixença, la dona té el camí estret.»

De totes maneres, cal afegir que el terme *nlad* és emprat també per designar algunes distòcies atribuïdes ja sigui a un excés de volum del fetus, ja sigui a altres causes, la identificació de les quals es fa establint una referència amb les categories del sistema etiològic que estudiarem en un altre capítol.

Assenyalaré finalment que les concepcions i pràctiques relacionades amb allò que podríem anomenar l'obstetrícia *evuzok* constitueixen un capítol important de la medicina d'aquest poble. De totes maneres, l'acte pel qual una dona es deslliura o és deslliurada del fruit de la concepció no és considerat, almenys en circumstàncies normals, un cas patològic que, per aquest fet, pogués formar part dels sistemes nosogràfics. Tot allò que fa referència a l'obstetrícia forma part de la medicina domèstica que he tractat en un altre lloc.¹³⁰ Aquí només he presentat les categories descriptives *edib* i *nlad*, que designen certes patologies que precedeixen, acompanyen o segueixen el part i que els *evuzok* fan aparèixer en enunciats com «jo estic malalta d'*edib*...».

4.2. LES MALALTIES *FULU*

Les malalties anomenades *fulu* formen un grup de malalties infantils relacionades amb la transgressió d'una sèrie d'interdictes que afecten sobretot les

130. Lluís MALLART GUIMERÀ, *Médecine et pharmacopée evuzok*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1977, p. 97-126.

dones embarassades. Aquest grup, amb les seves subclasses i varietats, constitueix un cas particular dins del sistema nosogràfic evuzok. L'examen dels noms emprats per designar-les mostra que tenen una doble significació, descriptiva l'una, etiològica l'altra. Aquest fet d'ordre lingüístic incideix d'una manera especial en l'orientació del diagnòstic, que, com sabem, és una operació que consisteix a articular les categories descriptives amb les etiològiques. Sense voler minimitzar la dimensió descriptiva, prefereixo tractar aquest grup de malalties en els capítols que dedicaré a l'estudi de les categories etiològiques.

4.3. LES MALALTIES ATRIBUÏDES ALS CUCS (AKÒN MINSÒÑ) (2)

El terme *nsòñ* (plural *minsòñ*) vol dir «cuc». En el camp patològic és un nom genèric (classes 3/4) que serveix per identificar uns agents als quals s'atribueix la capacitat d'actuar en l'organisme humà tot produint certs estats de malaltia. És en aquest sentit que el considerem un principi patogènic. Els evuzok afirmen que hi ha «moltes classes de cucs». El nom propi que cada un d'ells rep apareix en enunciat com «jo estic malalt del cuc *asomena*...» i és utilitzat com una categoria nosogràfica descriptiva. Com mostrem en la taula de l'annex, aquestes malalties poden ser classificades seguint diversos nivells de diferenciació. Recordaré que aquestes classificacions no es donen sempre immediatament i d'una manera explícita. S'obtenen lligant caps, per deducció, comparació i acaraments successius, prenent en compte els noms propis de les malalties i les descripcions de les entitats patològiques corresponents. D'aquesta manera es pot constatar que els evuzok produeixen uns enunciat que contenen noms de classe: «aquell medecinaire» —pot dir el nom d'una persona— «cura les malalties dels cucs *minnag*» (2.1.1), però després el mateix medecinaire establirà una distinció entre «els cucs *minnag* de l'ull» i «els cucs *minnag* del cos», tot considerant-les dues malalties diferents encara que produïdes per un mateix principi patogènic.

Per començar, examinem els noms de les «malalties dels cucs» que apareixen en el segon nivell classificador de la taula de l'annex. A nivell terminològic, la diferenciació entre aquestes entitats patològiques s'opera modificant el terme de base «cuc» (en singular o en plural) amb un o diversos determinants. La malaltia anomenada *bilòg* (2.8) n'és l'única excepció. Tres d'aquests determinants són noms propis (intraduïbles a qualsevol llengua) que l'ewondo utilitza únicament per formar aquests enunciat nosogràfics:

- els cucs *minnag*, que causen la filariosi (2.1);
- el cuc *asomena*, que causa certes malalties pulmonars (2.6);
- el cuc *nna*, que causa el dolor localitzat a banda i banda del nervi ciàtic (2.7).

Els determinants de les altres categories poden ser traduïts, ja que es presenten com una forma descriptiva que fa referència als temes següents:

— a l'acció del cuc;

— a la regió del cos afectada per la presència dels cucs: «*minsòñ ya abum a sí*» (els cucs del baix ventre), fórmula genèrica utilitzada per parlar d'aquelles malalties atribuïdes als cucs que es manifesten en els òrgans genitals. L'expressió «baix ventre» cal considerar-la un eufemisme. En aquesta formulació, s'esmenta només el nom genèric del principi patogènic i el lloc on es manifesta (2.3);

— a les dues coses a la vegada: «*minsòñ mya lob a abum*» (els cucs que mosseguen el ventre): fórmula genèrica utilitzada per parlar de les diferents malalties causades pels cucs intestinals (2.2); «*nsòñ wò kul a mvus*» (el cuc que doblega l'esquena): fórmula descriptiva per designar l'afecció dolorosa de la regió lumbar (2.9). Aquestes dues formulacions fan esment del principi patogènic, de la seva acció i de la part del cos en què es manifesta.

La categoria *bilòg* (2.8) planteja un petit problema d'ordre classificador. Aquest terme, que pertany a les classes 7/8, però que, en aquest context mèdic, pren sempre la forma plural (classe 8), designa el principi patogènic de certs trastorns intestinals lligats a un mal funcionament del fetsge i que es manifesten sobretot per un llarg període de restrenyiment. Ara bé, en les descripcions no es diu mai que els *bilòg* siguin una classe de cucs, sinó que se'ls descriu com unes *bestioles* o *petits insectes* (*byem*, plural de *dzom*) als quals s'atribueixen les mateixes accions de *mossegar* o d'*engolir* que s'atribueixen als cucs. És per aquesta raó que l'he inclosa en aquest apartat, encara que es podria admetre molt bé que forma una categoria patològica independent.

I, finalment, en aquest segon nivell classificador, podria situar-hi la categoria patològica *ngoan* (2.5), que és el nom que rep una classe de cucs. Aquest nom propi és manllevat del món animal, ja que *ngoan* designa una varietat de centcames d'uns deu o quinze centímetres de llarg. Des d'un punt de vista patològic, el «cuc centcames» és considerat el principi patogènic d'una sèrie de patologies que presenten un dolor facial intens i persistent, que es manifesta sobretot a la part lateral del crani, a la regió auricular i a la zona dental. D'una manera més específica, el «cuc centcames» és considerat el causant de certes afeccions dentals. Per descriure la seva acció s'empra el verb *lob*, que, com sabem, expressa la idea de «mossegar» o «rosegar». L'associació entre aquest principi patogènic i l'estat patològic que se li atribueix es posa de manifest en les pràctiques terapèutiques en les quals un dels ingredients consisteix precisament en les cendres d'un centcames.¹³¹

De totes aquestes categories que ocupen el segon nivell classificador de la taula de l'annex, sis apareixen com a categories terminals, mentre que les altres

131. Vegeu el volum 2, sisena part, apartat 15.1 (*nsòñ ngoan*).

(2.1., 2.2. i 2.3) cal considerar-les categories nosogràfiques inclusives, ja que són designades amb noms de classe que, en conseqüència, apareixen diferenciats en els nivells classificatoris següents.

Els evuzok distingeixen dues classes de cucs *minnag* (2.1): els «cucs *minnag* de l'ull» (2.1.1) i els «cucs *minnag* del cos» (2.1.2). En aquest cas, la localització serveix de criteri per establir, quant a la designació, una distinció entre dues entitats patològiques diferents atribuïdes al mateix principi patogènic. És així, almenys, com actualment són distingides la filariosi causada per la presència de la *Filaria Bancrofti sanguinis hominis* i aquella altra atribuïda a la *Filaria loa*, encara que antigament aquests cucs eren anomenats amb els termes *zë*, *bikurug* i *bis-ye*. De totes maneres, G. Zenker, l'any 1895, donava ja a la *Filaria loa* el nom ewondo actual de *minnag mi dis*.

Pel que fa als cucs intestinals o «cucs que mosseguen el ventre» (2.2), la nosografia evuzok en distingeix dues classes: els «cucs sense gaire importància» (*zëzë minsòn*) (2.2.1) i els cucs *angakum* (2.2.2), anomenats també «fills dels cucs» (*bòn minsòn*). Aquestes denominacions semblen correspondre als cucs que la medicina occidental designa amb els noms d'ascàrides i oxiürs, respectivament. La simptomatologia dels estats morbosos causats per aquests elements patogènics és gairebé la mateixa: mal de ventre, vòmits, manca de ganes de menjar, pèrdua de pes... En referir-se als oxiürs, els evuzok solen mencionar-ne la talla dient que «són cucs molt petits».

Dels cucs anomenats «del baix ventre» (2.3), els evuzok en distingeixen tres classes. La primera rep el nom de «cuc *oyoñ*» (2.3.1). I quan parlen d'aquest cuc diuen que n'hi ha de dues menes: el cuc *oyoñ* (pròpiament dit) i el cuc *ntindi oyoñ*. A la primera d'aquestes dues varietats corresponen dues categories nosogràfiques de la medicina occidental, l'orquitis i l'hèrnia, mentre que a la segona correspon l'hèrnia estrangulada.

El terme *oyoñ* és un derivat nominal del verb *yoñ*, que vol dir simplement «inflamar-se», sense suggerir per res la part del cos en la qual pot presentar-se aquesta anomalia. En la categoria que l'inclou (2.3), la indicació «baix ventre» és més aviat un eufemisme que pot designar tant els òrgans sexuals com les parts contigües. El tumor moll format per un òrgan que, totalment o parcialment, ha sortit de la cavitat que el conté en l'estat normal, els evuzok el consideren una inflamació de la mateixa naturalesa i causada pel mateix principi patogènic —el cuc *oyoñ*— que la inflamació dels testicles (orquitis), l'elefantiasi de l'escrot (filària) i l'hèrnia abdominal. Així, doncs, la categoria descriptiva *terminal oyoñ* pot designar, segons els contextos, diverses entitats patològiques, com ho confirmen els proverbis següents:

Së ki e amos o di mvoog e ngò fë o kòn oyoñ.

«No és perquè has menjat carn d'esquirol que tens una hèrnia escrotal.»

Señ señ asë byaṇi vë oyoṇ.

«L'hèrnia no és l'única causa de la mort.»

En el primer proverbi, el terme *oyoṇ* fa referència a l'hèrnia del testicle, ja que en referir-se a l'esquirol *mvoog* ens recorda que aquest animal té uns testicles molt grossos, que es creuen desproporcionats a la seva talla. En canvi, en l'altre proverbi, el terme *oyoṇ* es refereix sense cap dubte a l'hèrnia abdominal, que tradicionalment s'havia considerat una malaltia greu. Actualment, el proverbi no té gaire sentit, ja que tothom considera que la intervenció quirúrgica proposada per la medicina occidental és una solució terapèutica eficaç. Cal dir, finalment, que la distinció entre l'hèrnia abdominal i l'orquitis es fa a nivell de la descripció, ja que tant una patologia com l'altra reben el mateix nom d'*oyoṇ*.

TAULA 15
Les varietats d'oyoṇ

<i>Tercer nivell classificador</i>	<i>Quart nivell classificador</i>	<i>Nosografia occidental</i>	<i>Trets distintius</i>
<i>nsòṇ oyoṇ</i>	<i>oyoṇ</i> (pròpiament dit)	hèrnia orquitis	inflamació + abdomen inflamació + testicles
	<i>ntindi oyoṇ</i>	hèrnia estrangulada	inflamació + abdomen + estrangulació

El mot *mënyòlòg* significa «orina». La categoria «cuc de l'orina» (2.3.3) és una classe dels cucs anomenats del «baix ventre» (2.3). D'una manera general, la blennorràgia és atribuïda a l'acció d'un cuc que actua a les vies urinàries. Els *evuzok* en distingeixen tres formes o varietats:

— *zëzë mënyòlòg* (literalment, «simple orina»): blennorràgia simple (2.3.3.1);

— *mënyòlòg ai mëvin* (literalment, «orina amb pus») (2.3.3.2);

— *mbamba*: blennorràgia crònica (2.3.3.3).

Les dues primeres formes d'aquest estat patològic poden ser reconegudes lingüísticament per la presència del terme genèric *mënyòlòg* acompanyat d'un qualificatiu en la primera forma i d'un connectiu en la segona. La tercera forma, en canvi, és designada amb un terme independent emprat únicament per designar els casos de blennorràgies cròniques. Pel que fa a la nomenclatura, la distinció establerta entre la primera i la tercera forma d'aquesta patologia es basa en l'oposició, per una banda, entre lleu i greu, i per l'altra, entre temporal i crònic. L'orina amb pus en constitueix una forma intermèdia. De fet, aquestes tres categories semblen designar tres fases d'un possible desenvolupament d'aquesta

patologia causada pel mateix principi patogen. La distinció entre aquestes tres categories es fa tenint en compte la presència o l'absència dels símptomes següents:

TAULA 16
Els símptomes de les tres classes de malalties anomenades «cuc de l'orina»

	(2.3.3.1) Zēzē mēnyòlog (blennorràgia simple)	(2.3.3.2) Mēnyòlòg ai mēvin (blennorràgia amb pus)	(2.3.3.3) Mbamba (blennorràgia crònica)
Acció atribuïda al cuc	mossega	mossega	mossega
Intensitat de l'acció	—	—	amb força i persistència
Sensació que provoca	dolor durant la micció	dolor durant la micció	dolor durant la micció
Intensitat de la sensació	—	—	molt forta i duradora
Localització	uretra	uretra i esquena	uretra i esquena
Exsudació	pus	pus	pus

El cuc *oviede* (2.3.2) és considerat igualment un cuc del «baix ventre» (2.3) que, d'una manera més concreta, té la seu i actua en l'aparell genital de la dona. Els evuzok li atribueixen certs trastorns relacionats amb el cicle menstrual. Quan una dona té les regles, el cuc *oviede* pot fer aparició i causar-li una menstruació molt dolorosa. Igualment, aquest cuc es considera el causant de certs avortaments i d'alguns casos d'esterilitat femenina.

Els evuzok atribueixen a aquests cucs una sèrie d'accions, l'anàlisi de les quals ens pot permetre de captar millor la seva manera de concebre la malaltia i de parlar-ne. Basant-nos exclusivament en el discurs produït pels malalts i els terapeutes, es poden distingir almenys tres formes d'actuar sobre el cos. La primera fa referència als seus moviments; la segona, a les seves activitats pròpiament morbosos, i la tercera, en fi, a les seves reaccions enfront del remei administrat al malalt.

Els cucs poden tenir un origen extern i fer aparició en el cos per contagi o per l'absorció d'aliments. Però moltes vegades també es considera que els cucs es formen i romanen passivament en el cos i que la malaltia apareix quan esdevenen actius. Per això se'ls assigna sovint una seu en el cos des d'on es posen en moviment, recorren altres parts del cos i s'instal·len més o menys definitivament en un altre lloc. En general, quan els noms de les malalties assenyalen d'una manera explícita la regió del cos en la qual els cucs es manifesten, les descripcions no fan referència a desplaçaments fora de la regió esmentada. És el cas dels cucs *minnag* de l'ull, del cuc de l'orina o del cuc del baix ventre. En aquestes patologies, la nomenclatura s'encarrega d'assenyalar l'àrea d'acció dels cucs. En altres casos, en

canvi, les descripcions s'encarreguen d'evocar els seus moviments o desplaçaments per les diferents parts del cos del malalt. El llenguatge emprat en aquestes descripcions és el següent:

TAULA 17

Verbs que designen les accions dels cucs que suggereixen la localització del mal

<i>Verbs que designen la seu del cuc</i>	<i>Verbs que designen la seva posada en moviment</i>	<i>Verbs que designen el moviment del cuc</i>	<i>Verbs que designen el terme del moviment</i>
<i>ně</i> (ser)		<i>kě</i> (anar-se'n)	
<i>toa</i> (sojornar)	<i>kodo</i> (sortir)	<i>wulu</i> (passejar-se)	<i>kui</i> (arribar)
<i>tòbò</i> (habitar)		<i>nyi</i> (penetrar)	

Les parts del cos mencionades en descriure aquests moviments són aquelles que solen aparèixer afectades per l'acció morbosa d'aquests principis patològics.

Com ja he exposat en un altre capítol en tractar de la simptomatologia,¹³² l'acció morbosa atribuïda als cucs pren tres formes diferents:

— els cucs actuen sobre el cos exercint una acció incorporant: mengen (*di*), mosseguen (*lob*);

— els cucs actuen sobre el cos exercint una acció compressiva: agafen (*bi*), s'enrotllen en una part del cos (*vulu*), estrangulen o estrenyen (*fed*) un òrgan;

— els cucs actuen sobre el cos exercint una acció de penetració: s'enfonsen (*běman*), penetren (*nyi*) en una part carnosa, per exemple, i piquen o punxen (*lum*).

El darrer tipus de moviment que s'atribueix als cucs és aquell que marca la reacció que es produeix davant el medicament administrat al malalt. El cuc *fuig* del lloc on es manifesta i *desapareix* dins del cos o bé en *surt* definitivament, generalment per via anal. En el primer cas, es diu que el cuc *s'amanseix* i *esdevé tranquil*. És així com s'expressen les idees de guariment o d'alleujament. Si aquest no és el cas, es diu que el cuc *s'asseu*, *s'instal·la* o *fixa la seva seu* en aquella part del cos on continuen manifestant-se els símptomes de la malaltia.

Ignoro si les diferències establertes a través de tot aquest llenguatge sobre els cucs constitueixen trets pertinents que permeten distingir una patologia d'una altra o d'assenyalar les diferents fases d'un procés morbós. De totes maneres, penso que aquest discurs sobre els cucs, la seva localització i la seva activitat permet almenys d'expressar certes formes de dolor (intern o extern, profund o superficial, difús o localitzat, brusc o progressiu...) i aquest fet constitueix, sense cap dubte, un element important per a la formulació del diagnòstic d'una malaltia en tant que simple desordre biofísic.

132. Vegeu el capítol 3.

4.4. LES MALALTIES ANOMENADES *TSID* (AKÒN *TSID*) (3)

Amb el terme *tsid*, els evuzok distingeixen una sèrie de patologies atribuïdes a l'acció d'un agent patogènic que designen amb aquest mateix nom. Fora d'aquest context nosogràfic, el lexema nominal *tsid* significa: *a*) qualsevol animal quadrúpede no domèstic, en oposició als peixos, rèptils i ocells, i *b*) la carn (aliment) de qualsevol animal. Ens és difícil precisar la relació entre les diferents significacions d'aquest mot. Això no obstant, un bon nombre d'indícis suggereixen que l'agent morbós anomenat *tsid* és representat pels evuzok com un ésser viu que, seguint l'exemple dels cucs, té la seu en una part del cos, es remou, mossega certs òrgans i, sobretot, en xucla la sang. Crec possible poder traduir el pensament evuzok dient que aquest principi patogènic és concebut com una mena de sangonera. En efecte, totes les patologies que se li atribueixen fan referència a una deterioració o pèrdua de sang.

Des d'un punt de vista jeràrquic, el terme *tsid*, emprat en la seva accepció més general, com per exemple quan es parla sense gaire precisió de «les malalties *tsid*», ocupa el primer nivell classificador. En el segon nivell, podríem situar-hi sis categories (3.1 a 6) que poden ser reconegudes lingüísticament pel fet que el terme de base *tsid* rep un connectiu que designa la regió del cos en què es manifesta l'acció morbosa d'aquest element patogènic. És així com, en primer lloc, es distingeix el «*tsid* del cantó esquerre» i el «*tsid* del cantó dret» o, més literalment, del «cantó femella» i del «cantó mascle». La primera categoria comprèn totes les afeccions esplèniques, mentre que la segona designa totes les afeccions hepàtiques. La tercera categoria, «*tsid* dels dos cantons», suggereix una síntesi de les dues primeres tot designant així aquelles patologies que es creu que afecten a la vegada la melsa i el fetge. La quarta rep el nom de «*tsid* del baix ventre» amb què són designades algunes patologies (hemorràgies, espasmes de l'úter...) que poden afectar la dona després del part. La cinquena categoria, «*tsid* de la sang», designa els estats anèmics que poden provocar les crisis palúdiques. I, finalment, la categoria «*tsid* de les dents», que designa les inflamacions de les genives.

Només les dues primeres, «*tsid* del cantó esquerre» i «*tsid* del cantó dret», n'inclouen d'altres i totes elles formen un conjunt nosogràfic molt precís. Aquest conjunt és estructurat a partir de dos camps diferents. El primer pren forma gràcies a l'oposició ja esmentada entre *cantó esquerre* i *cantó dret*, que correspon a la localització de la melsa i del fetge i, en conseqüència, a les afeccions esplèniques i hepàtiques. L'altre camp està format a partir de l'oposició infant/adult. En efecte, pel que fa a la nomenclatura, les afeccions esplèniques i hepàtiques canvien de nom segons que el malalt sigui un infant o un adult. Tenint en compte aquests dos camps, el conjunt d'aquestes afeccions s'organitza de la manera següent:

TAULA 18

Nomenclatura de les malalties tsid en relació amb la seva localització i l'edat dels malalts

	Tsid del cantó esquerre (afeccions esplèniques)	Tsid del cantó dret (afeccions hepàtiques)
Nens	<i>ebēm</i> (melsa dilatada) <i>koe ebēm</i> (melsa dilatada amb convulsions)	<i>ebēm emina</i>
Adults	<i>zēzē tsid</i> (melsa dilatada)	<i>esëg</i> (cirrosi) <i>esëg mëndim</i> (ascites) <i>zoñ</i> (icterícia)

Totes aquestes patologies són atribuïdes, doncs, al mateix principi patogènic. Els terapeutes evuzok semblen estar d'acord a dir que aquest agent opera en primer lloc a la melsa (*ebëlëg*) i que, seguint un moviment d'esquerra a dreta, es desplaça després vers la vesícula biliar (*zoñ*) i el fetge (*esëg*). El nom d'aquestes malalties canvia, doncs, tenint en compte aquest moviment i l'edat del malalt. Pel que fa als nens, el terme *ebēm* és emprat com a terme de base per designar l'acció i els efectes del principi patogènic *tsid*, tant en el cantó de la melsa com en el del fetge. Aquesta acció es tradueix en una esplenomegàlia i/o una hepatomegàlia i es manifesta en el moment d'una crisi de paludisme. Quan aquest terme és modificat per un determinant, la seva presència assenyala l'existència d'un nou element de diferenciació que correspon a altres formes de paludisme. Aquests elements de diferenciació són designats pels determinants *koe* i *emina*. Així, doncs, les tres entitats patològiques, a saber: *ebēm*, *koe ebēm* i *ebēm emina* es diferencien per l'absència o la presència dels símptomes següents: febre, fred, tremolaments, esplenomegàlia (augment del volum de la melsa), hepatomegàlia (augment del volum del fetge) i caquèxia palúdica.

TAULA 19

Síntomatologia de les afeccions esplenohepàtiques infantils

	Ebēm	Koe ebēm	Ebēm emina
Febre (<i>ndugudu</i>)	+	+	+
Fred (<i>aveb</i>)	+	+	+
Tremolaments (<i>sgan</i>)	+	+	+
Esplenomegàlia (<i>ebēm</i>)	+	+	+
Hepatomegàlia (<i>esëg</i>)	—	—	+
Caquèxia (<i>koe</i>)	—	+	—

Els dos determinants, *koe* i *emina*, que signifiquen respectivament «convulsió» i «deglutició», són dos referents d'ordre etiològic. Com veurem més enda-

vant,¹³³ les categories *koe ebēm* i *ebēm emina* tenen una doble significació, etiològica i descriptiva, i com a tals pertanyen al mateix temps al sistema etiològic (malalties *fulu*) i al sistema descriptiu (malalties *tsid*).

En els adults, la hipertròfia de la melsa rep el nom de *tsid* o de *zēzē tsid* (simple *tsid*). Quan l'agent de la hipertròfia assoleix la regió del fetge, les malalties que causa reben el nom d'*esëg*, *esëg mëndim* i *zoñ*. Un gran terapeuta evuzok les descriu amb aquestes paraules:

La bilis (*zoñ*) causa moltes malalties. Pel que fa a aquestes malalties, quan sents a dir: «En tal té una icterícia...!», mira-li els ulls! Quin color tenen? Els has vist? És una icterícia! No ho veus? Els seus ulls són grocs. D'on ve aquesta malaltia? De la bilis, del fetge.

La bilis és també la causa d'una malaltia que anomenem *esëg mëndim* (fetge/aigua). Aquesta malaltia del fetge es caracteritza per un augment de volum de la vesícula que, perdent la talla que Déu li havia assignat, esdevé grossa com el puny de la mà a causa d'una acumulació d'aigua (*mëndim*: ascites). Llavors, aquesta aigua s'estén per l'abdomen, que es torna gros, molt gros. El malalt esdevé feble.¹³⁴ La bilis fa malbé la sang que Déu dona per al bon funcionament del cos humà. Aquesta malaltia, nosaltres l'anomenem *esëg mëndim*.

Hi ha una altra malaltia que anomenem *esëg*. En aquest cas, la vesícula biliar augmenta una mica de volum. El seu volum no és aquell amb què Déu ens ha creat, però tampoc com el que caracteritza l'*esëg mëndim*: és un cas intermedi. El líquid que secreta és molt picant i crema com si fos aigua calenta. És per això que aquesta malaltia fa aparèixer sobre la pell unes taques com cremades. Una categoria a part de malalties del fetge és aquella que els bruixots llisten¹³⁵ a la gent. Si bé jo sé curar-les, no sé de quina manera són llençades per fer malbé el fetge. Es diu que les *donen* amb el menjar o *deixant*-les pels camins... També sento a dir que n'hi ha una classe que prové del món nocturn de *mgbël*.

El terme *zoñ* designa la icterícia, que pot manifestar-se en una persona que pateix una afecció hepàtica. Hom pot preguntar-se si els evuzok consideren la icterícia una malaltia o un símptoma que podria acompanyar altres afeccions hepàtiques. Les dades que tenim no ens permeten resoldre la qüestió, ja que, per una banda, *zoñ* no apareix acompanyat del terme de base *esëg*, la qual cosa podria deixar entendre que es tracta d'un símptoma (color de la pell, dels ulls i de l'ori-

133. Vegeu l'apartat 6.1.

134. Literalment, el seu cos roman sense sang (*nyol dzie tēgē fē ai mēki*).

135. «*Esëg ya bò satan ba lum bod enē etam*». *Bēsatan* és un neologisme que s'empra avui per designar els bruixots. El verb *lum*, llençar, fa explícitament referència a la categoria *esëg nluman*, «hepatitis llençada» (categoria descriptiva + categoria etiològica) que, d'una certa manera, correspon a la idea de *mal donat* del nostre sistema mèdic popular. Una mica més avall, Nkoa Ebogo, el meu informador, utilitza precisament el verb *vë*, donar, per traduir la mateixa idea.

na) comú a totes les afeccions hepàtiques i, per l'altra, ens trobem que aquest mateix terme és emprat en enunciats com «jo estic malalt de *zorì*», cosa que podria deixar entendre que els evuzok consideren aquesta anomalia de la pigmentació una entitat patològica pròpiament dita, encara que relacionada amb el fetge.

Pel que fa als adults, les afeccions hepàtiques reben el nom d'*esëg*, que literalment vol dir «fetge». Quan aquest terme va acompanyat del connectiu *mëndim* designa, com acabem de veure, l'acumulació d'aigua o d'ascites en la regió de l'abdomen. La gravetat que fàcilment poden revestir aquestes afeccions hepàtiques fa que sovint es parli d'*esëg nluman* i d'*esëg mgbël*, com apareix en el testimoni que he transcrit més amunt. De fet, es tracta d'uns enunciats etiològics formulats en el moment del diagnòstic i que, en principi, poden atribuir-se a qualsevol forma de malaltia hepàtica. És interessant constatar que en el text esmentat, l'informador, que és un gran medecinaire, en parlar de l'*esëg nluman* no dóna cap indicació sobre la seva patologia i es limita a desenvolupar algunes idees relacionades amb la seva causalitat.

Diguem finalment que l'augment del volum del fetge, la icterícia, l'ascites i l'aparició d'un ventre gros constitueixen els símptomes principals que, isolant-los o combinant-los, permeten als evuzok de distingir, denominar i classificar les diferents afeccions hepàtiques sense que aquesta classificació correspongui necessàriament a l'establerta per la nosografia occidental.

4.5. LES MALALTIES DE LA TOS (*AKÒN EKÒÈ*) (4)

El terme *ekòè* vol dir «tos». És un derivat nominal de *kòè*, que significa «tos-sir». Aquest nominal és emprat per etiquetar una categoria general que inclou una sèrie de patologies que tenen la tos com a tret distintiu comú. Els evuzok en distingeixen almenys vuit, de les quals cinc són lingüísticament identificades pel fet que el terme *ekòè* és modificat per un determinant:

— *ekòè fam* o *ekòè evolì*, tos mascle o tos (que causa una) consumpció lenta: tuberculosi pulmonar (4.1);

— *ekòè osog*, tos del simi *osog*: tos ferina (4.2);

— *ekòè osen*, tos de l'esquirol ratllat *osen* (4.3);

— *ekòè kòs*, tos de peix: tos infantil (4.4);

— *zëzë ekòè*, tos benigna (4.5).

Les tres altres són designades amb un sol terme (*mboma*, *nkug* i *subikum*), sense anar acompanyat del terme de base *ekòè*:

— *mboma*: catarro (4.6);

— *nkug*, pit: bronquitis (4.7);

— *sugubikum*: bronquitis aguda, grip (4.8).

TAULA 20
Altres símptomes

	Ekòè fam	Ekòè osog	Ekòè osen	Ekòè tsoo	Zëzë-ekòè
Amagriment (<i>nkod</i>)	+	—	—	—	—
Esputs de sang (<i>mëki mëkwi</i>)	+		—	+	—
Dolor al pit (<i>mintye a nkug</i>)	+	+	+	+	—
Tos (<i>ekòè</i>)	+	+	+	+	+

La inflamació crònica o aguda de les mucoses nasals és designada amb el terme *mboma*. Es fa difícil situar aquesta entitat patològica en relació amb les malalties etiquetades amb el terme de base *ekòè*. Encara que sigui possible considerar *mboma* un nom de classe que reuneix, almenys a nivell terminològic, algunes entitats patològiques diferenciables d'*ekòè*, a nivell pràctic es fa difícil dissociar-les. En certes afeccions de les vies respiratòries, és fàcil observar, en efecte, que la «tos» i el «catarro» apareixen conjuntament. Aquest fet produeix una certa fluctuació terminològica, com ho demostra la superposició de sentits que he trobat en alguns enunciats, com per exemple quan es diu: «la tos (*ekòè*) és una afecció del pit que anomenem catarro (*mboma*)», o bé quan s'utilitza indistintament *mboma kòs* i *ekòè kòs* per designar la mateixa entitat patològica.

Sigui el que sigui d'aquestes precisions d'ordre terminològic, semblaria que els evuzok distingeixen tres formes de catarro: *mboma*, *tsetse* i *mboma kòs*.

El primer terme designa els simples catarrs, el segon designa els catarrs més forts que van acompanyats d'esternuts (*tse*) i el tercer designa els catarrs que poden afectar els nadons i que, des d'un punt de vista etiològic, hom considera una malaltia *fulu*, com assenyalava la presència del terme *kòs*, que vol dir «peix», tot fent referència a la prohibició de les dones embarassades de menjar certes classes de peix.

Nkug designa, en primer lloc, la regió tant interna com externa del pit. Des d'un punt de vista nosogràfic, aquest mateix terme és emprat per designar una entitat patològica que, localitzada en aquesta part del cos, semblaria correspondre a la bronquitis. En les descripcions que els evuzok en fan, assenyalen, en efecte, la tos com un dels símptomes principals tot qualificant-la sempre de «dolenta» (*mbe ekòè*). Aquesta tos, es diu, va acompanyada de dificultats respiratòries que provoquen al malalt una sensació d'ofec o d'asfíxia («*mod awog edudu*»).

Sugubikum, finalment, és el nom que es donà a la grip que l'any 1918 va causar moltes pèrdues humanes en aquesta regió de l'Àfrica. Segons Tsala, aquest nom va ser forjat en aquells moments. Aquesta malaltia va ser comparada a un home que va a buscar llenya: les soques ben arrelades romandran al seu lloc i només podrà endur-se'n aquelles que no ho estan. El seu nom està format de *sugu*, que vol dir «sacsejar», i *ekum*, que vol dir «soca». Aquella grip va anome-

nar-se també *ntòn-sigi* o *ntòn-yege* expressant la idea que la persona víctima d'aquella malaltia era comparada a un bastó (*ntòn*) inútil recolzat a la paret (*sigi* o *yege*). Així, doncs, quant a la designació, aquests diferents noms suggereixen, per una banda, la gravetat d'aquella forma de grip i, per l'altra, l'estat d'abatiment que provocava. En les descripcions que encara avui en fan els *evuzok* s'assenyala la tos com a símptoma principal acompanyat d'altres com els següents:

- catarro, esternuts: «*mod asemele abui*»;
- congestió broncopulmonar: «*sugubikum abi mod abui*»;
- picors al coll: «*mod a wog mintsan a kin*»;
- anorèxia: «*mod a wog abe ai bidi ai mëndim*».

4.6. LES MALALTIES DEL COR (AKÒN NNEM) (5)

El terme *nnem*, que designa la vesícula cardíaca, és emprat també com una categoria nosogràfica que d'una manera general s'aplica a totes les afeccions atribuïdes a una disfunció del cor. Quan es formula un enunciat com «en tal està malalt del cor», el parlant pot referir-se ja sigui a certes patologies relacionades amb el ritme cardíac, ja sigui a certes gastràlgies, ja sigui, finalment, a certes formes de folia. Aquestes precisions apareixen només en les descripcions.

Pel que fa als problemes relacionats amb el ritme cardíac, les palpitations són presentades tenint en compte la freqüència dels batecs i les sensacions que provoquen. L'acceleració (taquicàrdia) i la lentitud (bradicàrdia) són evocades a través d'enunciats com els següents:

Nnem wò wulu ma abui...

«El meu cor camina molt...»

Nnem wò wulu ma avol avol.

«El meu cor camina molt de pressa.»

Les frases següents assenyalen un cert grau d'intensitat dels batecs:

Nnem wò bò ma kum kum kum...

«El meu cor batega amb molta força...»

Nnem wò yi sòg akud...

«El cor està com boig...»

La bradicàrdia sembla indicar-se quan hom diu, per exemple:

Nnem wò kodo...

«El cor se'n va...»

Les gastràlgies que els evuzok designen fent referència al cor solen ser descrites evocant els símptomes següents:

Mod a wog esobog a nnem...
«L'home sent una coïssor al cor...»

Nnem wò bò ma yes...
«El cor em causa nàusees...»

Mod ayi yo...
«L'home té ganes de vomitar...»

Potser cal afegir que els evuzok consideren alguns casos de folia «malalties del cor» que enuncien dient d'un boig que «el seu cor no està bo». En general, es tracta de casos de folia que s'interpreta que són provocats per causes naturals.

4.7. LES MALALTIES DE LA DIARREA (AKÒN NTUI) (6)

Per bé que la diarrea sigui considerada encara un símptoma que apareix en moltes altres malalties, no és estrany que sigui considerada també una entitat patològica per si mateixa. Si el català no permet produir un enunciat com «estic malalt de diarrea», sinó només «tinc diarrea», la llengua ewondo, al contrari, en permet l'un i l'altre, la qual cosa fa pensar que el terme *ntui* pot designar ja sigui un símptoma comú a diverses malalties, ja sigui una malaltia per si mateixa. La nosografia evuzok distingeix:

- *zëzë ntui*: diarrea simple (6.1);
- *ntui mëki*: diarrea amb sang (6.2).

I una tercera classe de diarrea marcada amb un terme específic:

- *mbarabumu* (6.3).

Com en altres casos semblants, ens podríem preguntar si la malaltia etiquetada amb aquest darrer terme pot ser considerada, almenys des d'un punt de vista terminològic, dins d'aquest grup d'entitats patològiques. Moltes vegades, l'estudi exclusiu de la nomenclatura pot enganyar-nos, sobretot si oblidem que els recursos lingüístics per etiquetar les categories d'un saber popular poden ser molt variats. Si el nom de les dues primeres categories sembla seguir un principi de designació més corrent (terme de base (*ntui*) + determinant (*zëzë i mëki*)), el tercer sembla separar-se'n. El quadre clínic de *mbarabumu* correspon al de la disenteria. En el seu diccionari, Tsala diu que la disenteria és designada d'una manera abusiva per *ntui mëki* («diarrea sanguinolenta»), mentre que el seu nom propi seria *mbarabumu*. Els dos termes són gairebé sinònims: cada un explicita un aspecte particular de la disenteria. *Ntui* és un derivat nominal del verb *tui*, que vol

dir «anar de cos molt sovint», mentre que el seu determinant *mëki*, que significa «sang», hi afegeix un tret característic de la disenteria. *Mbarabumu* és, en canvi, un nom compost d'un derivat (*mbara*) del verb auxiliar *bada* o *bara*, que assenyala la repetició d'una acció, i d'*abum*, que vol dir «ventre». Així, doncs, aquest mot, que podríem traduir molt bé per «anar molt sovint de ventre», tradueix la mateixa idea de *ntui*. Al meu entendre, *ntui mëki* és, des d'un punt de vista terminològic, una categoria més explícita que *mbarabumu* i l'ús abusiu per designar la disenteria semblaria escaure més a *mbarabumu* que no pas a *ntui mëki*. El problema és saber quin tret és més pertinent per als evuzok per definir la disenteria: el caràcter repetitiu de les evacuacions o la presència de secrecions sanguinolentes. L'ús del verb auxiliar *bara* sembla suggerir que es dóna més importància al primer tret que al segon. Tsala ho confirma quan en l'entrada del verb *tui* del seu diccionari dóna l'exemple següent: «*E mod akòn mbarabumu atui...*», que tradueix així al francès: «Celui qui a de la dysenteria va trop souvent à la selle.» Observem que el text ewondo diu *akòn mbarabumu*, que literalment vol dir «ell està malalt de disenteria», i que Tsala tradueix per «tenir la disenteria».

TAULA 21
Les diferents formes de diarrea

	Zëzë ntui	Ntui mëki	Mbarabumu
Freqüència en les evacuacions	+	+	++
Presència de secrecions sanguinolentes	–	+	+
Absència de secrecions sanguinolentes	+	–	–

4.8. LES MALALTIES ETÒN (AKÒN ETÒN) (7)

Els evuzok diuen que hi ha dues «classes» d'*etòn*: l'*etòn a nkug* (l'*etòn* del pit) i l'*etòn a zud* (l'*etòn* del darrere). Si les informacions de què dispo em permeten assenyalar algunes característiques d'aquestes dues malalties, no m'autoritzen, en canvi, a precisar de quina manera l'una se situa envers l'altra com suggereix l'estructura terminològica d'aquestes dues categories.

L'*etòn* del darrere (7.2) és una malaltia infantil que els terapeutes evuzok descriuen dient que es manifesta per la presència d'úlceres (xancres) en la regió posterior (a l'anus i a les natges) que causen una pruija molt intensa i que sol anar acompanyada de diarrees sanguinolentes. Segons la doctora de l'hospital de Ngovayang, es tractaria d'una sífilis endèmica. L'*etòn* del pit és també una malaltia infantil causada pel desenvolupament precoç dels plaers sexuals, la masturbació i el tocament dels òrgans sexuals. Segons els evuzok, aquesta malaltia es caracteritza per la presen-

cia d'estats febrilosos (*ndugudu*), retard en la creixença (*mòn tēgē nan*), molta debilitat (*mòn a tēg abui*) i aprimament (*mòn a nē nkod nkod*). Com ja he dit en un altre lloc, en considerar les causes i la simptomatologia, l'*etòn* del pit és una malaltia que apareix, estructuralment parlant, com a simètrica i inversa a la malaltia *fulu* del pit.

4.9. LA SÍFILIS (KÒDÒDÒ) (8)

La sífilis, tant en l'home com en la dona, és designada amb el nom de *kòdòdò*. Se la considera una malaltia contagiosa i hereditària. El xancro inicial amb el qual es manifesta és designat amb el mateix nom que les úlceres cutànies que caracteritzen el pian: *abada*. La inflamació dels ganglis limfàtics d'origen sifilític és anomenada *nkas*. Ara bé, sembla ser que el xancro inicial sol anar acompanyat d'adenopatia. *Esinda* designa una flor de la planta del peu. Quan es creu que aquesta és d'origen sifilític rep el nom d'*esinda kòdòdò*. Els altres símptomes que els evuzok assenyalen en la descripció d'aquesta malaltia són un dolor molt fort en els òrgans sexuals i una pruija molt intensa provocada per les erupcions cutànies.

Kòdòdò és una categoria classificatòria que designa d'una manera general totes les formes de sífilis. Quan es manifesta acompanyada d'inflamacions viscerals és anomenada *nkem*:

Eyòn kòdòdò a kē ya a abum a nē dzoe naa nkem.
«Quan la sífilis arriba al ventre rep el nom de *nkem*.»

El terme *nkem*, que els meus informadors utilitzen per designar una «varietat» de sífilis, apareix traduït en el diccionari de Tsala i en el lèxic de Pichon per «forma d'hidropesia». La hidropesia és una efusió de serositat d'una cavitat natural del cos, com per exemple la hidropesia de l'amni o l'abundància anormal del líquid amniòtic. Doncs bé, els evuzok estableixen una relació entre aquesta abundància de líquid amniòtic (vegeu *supra: edib*) i la sífilis, i aquesta és considerada la causa d'aquella, cosa que pot explicar la traducció proposada per Tsala i Pichon.

4.10. LES MALALTIES DE LA PELL (9)

Dedicaré aquest darrer apartat a donar algunes breus indicacions etnogràfiques sobre les afeccions o anomalies epidèrmiques identificades i denominades pels evuzok, tot precisant que no existeix cap terme de classe com el que he donat

a aquesta secció que reuneixi d'alguna manera totes les afeccions que presento a continuació. El criteri que he seguit per reunir-les ha estat el que m'han suggerit les descripcions fetes pels evuzok a través de les quals he pogut verificar l'existència d'un tret comú que permetia definir-les com «una cosa que surt sobre el cos»:

Anë dzom ya kui a nyol.

«És una cosa que surt al cos.»

Basant-se en les semblances morfològiques o simptomatològiques que solen prendre aquestes «coses» que surten a l'exterior del cos humà, els evuzok estableixen una primera distinció entre dues «famílies» (*sic*) d'aquestes anomalies:

a) la «família» dels *bikòkòda*, que reuneix diferents classes d'adenitis: els abscessos i els furúncols, així com un cert nombre d'afeccions que presenten una aparença inflamatòria;

b) la «família» *mintsañ*, que reuneix d'alguna manera totes aquelles afeccions eruptives que tenen la pruija com a símptoma principal.

Així, doncs, els *bikòkòda* són descrits com «unes coses que surten sobre el cos», encara que no sempre es manifestin de la mateixa manera. Els evuzok distingeixen aquelles que tenen la forma d'una «nou» («*dzom ya kui a nyol anë mbañ*») de totes les altres. En el camp de la botànica, *mbañ* designa el «pinyol» de certs fruits; des d'un punt de vista anatòmic, aquest terme acompanyat d'un determinant designa certes glàndules com els ronyons (*mbañ otam*), els testicles (*mbañ abin*) i els ovaris (*mbañ mēki*); en el camp nosogràfic, aquest mateix terme pot designar un quist o un gangli; des d'un punt de vista patològic, els evuzok distingeixen diverses classes d'adenitis o d'inflamació dels ganglis prenent en consideració sobretot la seva localització i la presència o absència de supuració:

<i>etem</i>	«És com un “pinyol” que surt a l'engonal o sota les aixelles. No és gaire dolorós»
<i>salmanda</i>	Inflamació del gangli engonal (<i>a atin mēbè</i>) o de sota l'aixel·la (<i>mvaban</i>) dels infants. Molt dolorosos. S'atribueix a la picada de l'eruga anomenada <i>elòb</i> .
<i>mbib</i>	Inflamació molt dolorosa dels ganglis engonals en estat de supuració: <i>a nga ku ai avin, eyòñ te ba zu tub...</i>
<i>nkasi</i>	Inflamació dels ganglis engonals d'origen sifilític; més dolorós que el precedent. Per assenyalar-ne l'origen sifilític sol dir-se que « <i>nka-si</i> és germà de <i>kòdòdò</i> » o bé que solen tenir-lo aquelles persones que tenen una «sang de sífilis» (<i>mēki mē kòdòdò</i>).
<i>tala</i>	Adenitis amb supuració de sota les aixelles.

L'altre conjunt d'entitats patològiques que no tenen la forma de «pinyol» està format pels abscessos, que els evuzok distingeixen i anomenen en funció de

la seva localització i del seu aspecte exterior. En les descripcions que es donen d'aquests mals, es fa esment de la presència de pus i d'un dolor viu acompanyat d'una pruija molt intensa. El pus és considerat sang en mal estat («*mëki abe* o *mëki më ntoa mvit*»).

<i>dzòd</i>	Furóncol d'un sol cap.
<i>mbel dzòd</i>	Furóncol de diversos caps.
<i>ekël akòk</i>	Abscés dur com una pedra, difícil de curar sobretot quan apareix a les natges...
<i>bibòlò</i>	Malaltia caracteritzada per una erupció (<i>byem byakui a nyol</i>) de grans (<i>mvim</i> , <i>mëtolog</i>) de pus que els evuzok consideren els <i>bikòkòda</i> dels infants. És una malaltia <i>fulu</i> .
<i>dzonon</i>	Panadís.
<i>etitia</i>	Panadís profund.

Formen part encara de la família dels *bikòkòda* les entitats patològiques següents:

<i>mbañ</i>	Quist que hom descriu com una mà de greix i de sang en mal estat.
<i>evug</i> o <i>dzumun</i>	Goll.
<i>ama</i>	Inflamació dels membres produïda per la filària i que causa una pruija molt intensa. Malgrat això, no sol considerar-se que formi part de la «família <i>mintsai</i> ».

Aquesta altra «família» comprèn una sèrie d'afeccions eruptives de la pell que tenen com a símptoma principal la pruija. En el seu sentit propi, *mintsai* (3/4), emprat gairebé sempre en plural, designa la sarna, però de fet és usat per qualificar tot allò que provoqui picor. És així, per exemple, que es pot dir d'una planta que «és *mintsai*» si el seu contacte amb el cos humà causa una pruija més o menys intensa. De la mateixa manera, en el camp patològic es dirà, per exemple, que el pian és *mintsai* («*mëbada më në mintsai*»), que cal entendre, traduint lliurement, que aquesta malaltia (*mëbada*) apareix com una erupció —una mena de sarna— pruriginosa. A partir d'aquí, totes les afeccions epidèrmiques que es presenten com una erupció epidèrmica que causa picor reben el nom de *mintsai*:

<i>okpam</i>	Varicel·la benigna.
<i>olada</i>	Rosa, xarampió
<i>mbaramene</i>	Verola.
<i>mëbada</i>	Pian.
<i>akò</i>	Tinya.
<i>mësulug</i>	Sarna dels peus que s'atribueix a l'aigua pantanosa (<i>bilobi</i>).
<i>ton</i>	Bèrbol. Anomenada també <i>mëki më kos</i> (ous de peix). Malaltia <i>fulu</i> .

Fins aquí he parlat de les entitats patològiques que els evuzok consideren «malalties» (*nguma okòn*) i que poden aparèixer com a complements en enunciats com «en tal està malalt de...». Per completar aquesta secció dedicada a les malalties de la pell o, com diuen els evuzok, a les «coses que surten sobre el cos», caldria afegir-hi aquelles entitats patològiques que no són considerades «malalties senceres» (*nguma okòn*), sinó més aviat trets comuns a moltes afeccions epidèrmiques:

<i>mvim</i>	Inflamació.
<i>ntob</i>	Butllofa.
<i>avëñ</i>	Ferida, lesió.
<i>etotog</i>	Nafra de caràcter ulcerós.
<i>abig</i> (emprat en plural, <i>mëbig</i>)	Inflamació que causa picor.
<i>atolog</i>	Butllofes provocades per una cremada.
<i>fol</i>	Úlcera, plaga.
<i>edidiga</i>	Ferida a causa d'una cremada.
<i>bid bid bid</i>	Erupció infecciosa.
<i>wod wod wod</i>	Erupció brusca i/o irregular per batzegades.

L'examen d'aquest primer camp del sistema nosogràfic ens mostra que els evuzok han elaborat un discurs sobre la malaltia basat, com ja he dit, en la seva realitat biofísica independentment de qualsevol altra consideració d'ordre social, màgic o religiós. Cal dir que molt sovint l'aprehensió dels fenòmens patològics es limita a aquest sol punt de vista, i són tractats amb les pràctiques terapèutiques que es creuen adequades per fer desaparèixer els símptomes corresponents i controlar, si escau, els principis patogènics que els han provocat. Però moltes vegades es dona també el cas que el malalt i/o el seu entorn social consideren que amb això no n'hi ha prou i creuen indispensable indagar *el perquè* d'aquella malaltia, és a dir, les causes d'ordre simbòlic o social que l'han provocat. És llavors quan pren forma un altre procés d'identificació, aquell que fa entrar en joc l'altre àmbit del sistema: l'etiòlògic.

ANNEX

Taula de la classificació evuzok de les malalties

Nivells classificadors			
Primer nivell	Segon nivell	Tercer nivell	Quart nivell
1. <i>Akòn mininga</i> (malalties de les dones).	Ngòn: les regles. 1.1. <i>Eyòn mininga a dibi ekug</i> (quan la dona concep com l'arbre <i>ekug</i>): menorrea. 1.2. <i>Ndibi</i> : menopausa. 1.3. <i>Zib o mēki mē kui abui</i> (l'antílop <i>zib</i> o la sang surt en abundància): menorràgia. 1.4. <i>Mëndib</i> (aigua): pèrdues blanques. 1.5. <i>Edib</i> : hidramni o altres secrecions vaginals. 1.6. <i>Azòk</i> : maternitats espaiades. 1.7. <i>Mēbè</i> (pits). 1.8. <i>Nlad</i> (la cosa unida): pelvis obtecta.	1.7.1. <i>Ngē mēbè mē nē abe</i> (si els pits són dolents): afeccions relacionades amb la llet materna. 1.7.2. <i>Ngē mēnyañ tēgē suli</i> (si la llet no es deslliga): retard de la secreció làctia. 1.7.3. <i>Mbebè</i> : abscess de mama	
2. <i>Akòn minsòn</i> (malalties dels cucs).	2.1. <i>Minsòn minnag</i> (els cucs <i>minnag</i>). 2.2. <i>Minsòn mya lob a abum</i> (els cucs que mosseguen el ventre). 2.3. <i>Minsòn ya abum a si</i> (els cucs del baix ventre).	2.1.1. <i>Minnag mi dis</i> (<i>minnag</i> de l'ull): <i>Filaria loa</i> . 2.1.2. <i>Minnag mi nyol</i> (<i>minnag</i> del cos): <i>Filaria sanguinis</i> . 2.2.1. <i>Zēzē minsòn</i> (cucs sense importància): cucs intestinals. 2.2.2. <i>Nsòn ongakum</i> (el cuc <i>ongakum</i>): oxiüers. 2.3.1. <i>Nsòn oyon</i> (el cuc <i>oyon</i>): hèrnia.	2.3.1.1. <i>Zēzē oyon</i> : (hèrnia simple): hèrnia.

- 2.3.1.2. *Nsòn ntindi*
oyon (el cuc *oyon* que
escanya): hèrnia
escanyada.
- 2.3.2. *Nsòn oviede*
(el cuc *oviede*).
- 2.3.3. *Nsòn mënyòlòg*
(cuc de l'orina):
blennorràgia.
- 2.3.3.1. *Zëzë mënyòlòg*
(orina simple):
blennorràgia.
- 2.3.3.2. *Mënyòlòg mëvin*
(orina amb pus):
blennorràgia purulenta.
- 2.3.3.3. *Mbamba*:
blennorràgia crònica.
- 2.4. *Nsòn nyo* (el cuc *nyo*)
urticària.
- 2.5. *Nsòn ngoan* (el cuc
centpeus): neuràlgies facials.
- 2.6. *Nsòn asomena* (cuc
asomena); pneumònia.
- 2.7. *Nsòn nna* (el cuc *nna*):
ciàtica.
- 2.8. *Bilòg* (?).
- 2.9. *Nsòn wòkul a mvus* (el
cuc que doblega l'esquena):
lumbago.
3. *Akòn tsid*
(malalties de
l'animal).
- 3.1. *Tsid a mbongal* (l'animal
del cantó esquerre):
afeccions esplèniques.
- 3.1.1. *Ebëm*: melsa infantil
inflamada.
- 3.1.2. *Koe ebëm*: melsa
infantil inflamada amb
convulsions.
- 3.1.3. *Zëzë tsid*: melsa
inflamada dels adults.
- 3.2. *Tsid a mbonnom*
(l'animal del cantó dret):
afeccions hepàtiques.
- 3.2.1. *Ebëm emina*: (la melsa
d'una cosa que n'ha engolit
una altra): afecció hepàtica
infantil.
- 3.2.2. *Esëg*: afeccions
hepàtiques dels adults:
cirrosi...
- 3.2.3. *Esëg mëndim*:
altres afeccions hepàtiques
dels adults amb augment del
volum del fetge i ascites.
- 3.2.4. *Zon*: icterícia.

- 3.3. *Tsid mimfag mibè*
(l'animal dels dos cantons):
afeccions esplenohèpàtiques.
- 3.4. *Tsid abum a si* (l'animal
del baix ventre): espasmes a
l'úter.
- 3.5. *Tsid mēki* (l'animal
de la sang): paludisme.
- 3.6. *Tsid mēsōn* (l'animal
de les dents): gingivitis.
4. *Akòn ekòè*
(malalties de la
tos).
- 4.1. *Ekòè fam* (la tos mascle).
- 4.2. *Ekòè osog* (la tos del simi
osog): tos ferina.
- 4.3. *Ekòè osen* (la tos de l'es-
quirol *osen*).
- 4.4. *Ekòè kòs* (tos de peix).
- 4.5. *Zēzē ekòè* (tos simple).
- 4.6. *Mboma*: constipat.
- 4.6.1. *Zēzē mboma* (constipat
senzill).
- 4.6.2. *Mboma kòs* (constipat
de peix).
- 4.6.3. *Tsetse*: catarro.
- 4.7. *Nkug* (pit): bronquitis.
- 4.8. *Sugubikum*: grip.
5. *Akòn nnem*
(malalties
del cor).
- 5.1. *Nnem* (cor): diverses
malalties relacionades amb
el cor.
- 5.2. *Mod a bēlē kig mbēmbe*
nnem (la persona no té un
bon cor): algunes formes
de folia.
6. *Akòn ntui*
(malalties
de la diarrea).
- 6.1. *Zēzē ntui* (diarrea
simple).
- 6.2. *Ntui mēki* (diarrea amb
sang).
- 6.3. *Mbarabumu*: disenteria.
7. *Akòn etòn*
(malalties *etòn*).
- 7.1. *Etòn a nkug* (*etòn* del
pit).
- 7.2. *Etòn a zud* (*etòn* de
l'anus).
8. *Akòn kòdòdò*
(malalties
de la sífilis).
- 8.1. *Kòdòdò*: sífilis
(pròpiament dita).
- 8.2. *Nkem*: sífilis avançada.

9. Malalties de la pell.	9.1. <i>Bikòkòà.</i>	9.1.1. <i>Mbib:</i> ganglis inguinals.	
		9.1.2. <i>Nkasi:</i> ganglis inguinals d'origen sifilític.	
		9.1.3. <i>Tala:</i> adenitis.	
		9.1.4. <i>Etem:</i> hipertròfia dels ganglis inguinals.	
		9.1.5. <i>Salmanda:</i> inflamació dels ganglis inguinals.	
		9.1.6. <i>Dzod:</i> furóncol.	9.1.6.1. <i>Dzod:</i> furóncol (pròpiament dit).
			9.1.6.2. <i>Mbel dzod:</i> furóncol de diversos caps.
		9.1.7. <i>Ekël.</i>	9.1.7.1. <i>Ekël:</i> abscess (pròpiament dit).
			9.1.7.2. <i>Ekël akòg.</i>
		9.1.8. <i>Bibòlò:</i> erupció de pústules purulentes.	
		9.1.9. <i>Dzonon:</i> panadís.	9.1.9.1. <i>Dzonon:</i> panadís (pròpiament dit).
			9.1.9.2. <i>Etitia:</i> panadís molt profund.
		9.1.10. <i>Mbari:</i> quist.	
		9.1.11. <i>Evug:</i> goll.	
		9.1.12. <i>Ama:</i> inflamació.	
	9.2. <i>Mintsan.</i>	9.2.1. <i>Okpam:</i> varicel·la benigna.	
		9.2.2. <i>Olada:</i> xarampió, rosa.	
		9.2.3. <i>Mbaramene:</i> verola.	
		9.2.4. <i>Mëbada:</i> pian.	
		9.2.5. <i>Akò:</i> tinya.	
		9.2.6. <i>Asulug:</i> sarna dels peus.	
		9.2.7. <i>Ton:</i> borradura.	

5. Les categories etiològiques o la malaltia com a esdeveniment simbòlic i social

Sabem ja que, per organitzar des d'un punt de vista terminològic l'univers de la malaltia, els evuzok combinen una sèrie de termes descriptius amb una altra d'etiològics que, com veurem tot seguit, reten compte dels orígens i les causes dels estats patològics. Els termes d'aquest segon marc de referència troben la seva significació en una espècie de fons comú de significacions sociosimbòliques relacionades amb la manera de concebre l'home, el món i la societat,¹³⁶ i a les quals els evuzok es refereixen per conferir a la malaltia una explicació d'ordre causal. És així com, en un context sociosimbòlic ben precís, aquests termes permeten establir un lligam entre una entitat patològica considerada un simple fenomen biofísic —i per aquest fet designada amb un terme descriptiu— i els esdeveniments que se suposa que són en els seus orígens; l'entitat patològica en qüestió pren llavors una dimensió completament nova.

Encara que aquest procés d'identificació causal s'operi en el marc de contextos simbòlics i socials ben precisos que prendré en consideració més endavant, això no vol dir que l'examen d'aquest fons comú de referències etiològiques i l'anàlisi de la seva estructuració formal —fora de context— no sigui pertinent per comprendre millor aquesta nova dimensió de la malaltia.

5.1. LES MALALTIES «SIMPLES» I LES MALALTIES «AUTÒCTONES»

Si considerem el conjunt de termes d'aquest subsistema etiològic com formant un discurs d'ordre classificador, constatem que, en el seu primer nivell de diferenciació —el més inclusiu—, els evuzok oposen dues grans classes de malal-

136. Vegeu el capítol 2.

ties, les «simples» i les «autòctones». L'adjectiu *zèzè* amb el qual és qualificada la primera classe significa literalment «simple», «poc important» o «res». En examinar una distinció com l'esmentada, cal que ens preguntem, en primer lloc, quins són els criteris que permeten qualificar una malaltia de «simple» tot oposant-la al mateix temps a les malalties «autòctones». Per respondre a aquesta qüestió, diré que el caràcter banal o *insignificant* que pot atribuir-se en determinades circumstàncies a certes entitats patològiques no sembla estar relacionat amb la noció de gravetat, car en molts casos una malaltia pot ser considerada «simple» fins i tot quan causa la mort del malalt. Aquesta oposició, doncs, no és reducible a la que podria establir-se entre malalties *lleus* i malalties *greus*.

La pertinença d'aquesta oposició no ve tampoc del tipus de teràpia que s'aplica per tractar-les. Això apareix si examinem el terme «betí» amb el qual els *evuzok* designen les malalties que pertanyen al segon grup. Cal dir, en primer lloc, que aquest terme és un etnònim pel qual un conjunt de pobles socialment i culturalment emparentats del Camerun del sud (*ewondo*, *ngoe*, *yanda*, *evuzok*...) es designen a si mateixos. Tots aquests pobles, en efecte, pertanyen al grup *betí*. Però cal dir també que aquest terme és utilitzat per distingir un objecte de fabricació local d'un altre d'equivalent, però d'origen estranger. Així, per exemple, la destal fabricada pels forjadors nadius és qualificada de «betí» en el sentit d'«autòctona» quan es vol distingir de la destal fabricada pels europeus. Pel que fa a la medicina, els *evuzok* recorren a la mateixa oposició quan volen distingir entre les institucions i pràctiques terapèutiques tradicionals o d'origen local i les de la medicina occidental. Així, doncs, l'oposició entre malalties «simples» i malalties «autòctones» no escau tampoc a aquella d'ordre terapèutic que acabo d'esmentar, ja que el terme «betí» és emprat per designar indiferentment totes les institucions i pràctiques tradicionals o locals relacionades tant amb les malalties «simples» com amb les malalties «autòctones».¹³⁷

El tret pertinent que fa intel·ligible l'oposició entre malalties «simples» i malalties «autòctones», cal cercar-lo en el camp de les concepcions etiològiques. Una malaltia és qualificada de «simple» o «poc important» quan, per una banda, no s'articula amb el sistema de representacions propi del poble *betí* i, per l'altra, no posa en perill l'ordre de la societat. Podria dir-se que una malaltia «simple» és una malaltia *insignificant* per al grup, és a dir, mancada de significació o d'incidència social o simbòlica (màgica o religiosa). En cap cas és interpretada com la conseqüència d'un conflicte social o d'una transgressió. Tampoc és atribuïda a l'acció dels avantpassats o dels bruixots posseïdors d'*evu* antisocial. Ningú la con-

137. Quan els habitants d'aquestes contrades parlen en francès, utilitzen el terme «indigène» («maladie indigène...», «traitement indigène...»). Tenint en compte que aquest terme tingué una certa connotació pejorativa en l'època colonial, prefereixo utilitzar el terme «autòton».

templa com el resultat d'una enveja o d'una rancúnia. Les malalties «simples» són considerades un fenomen corrent que la societat intenta explicar *naturalment*. La seva *simplicitat* es deu, doncs, al fet de no ser interpretada com un esdeveniment simbòlic o social capaç de transcendir la mateixa realitat orgànica. Les malalties *autòctones*, al contrari, es caracteritzen per la seva funció de significació. Cada una d'elles, en efecte, és concebuda com un signe que aporta a la societat un misatge. Per desxifrar-lo, el malalt, el grup i els terapeutes especialitzats han de recórrer a la lògica del seu propi sistema simbòlic i social, a la seva manera de pensar betí o *autòctona*. La malaltia és viscuda llavors com un esdeveniment, és a dir, com un fet social, la importància del qual va molt més enllà de la simple dimensió biofísica.

És així, doncs, com l'oposició entre malalties «simples» i «autòctones» pot reduir-se a l'oposició *manca de significació / significació (social, màgica, religiosa o simbòlica)*, que estructura d'una manera general el primer nivell classificador d'aquest subsistema etiològic en què la funció del primer terme és la de marcar l'exclusió d'una malaltia qualsevol del camp de les interpretacions causals.

Finalment, diré que l'elecció de l'etnònim «betí» utilitzat en el sentit d'«autòcton» per designar les malalties que reben una interpretació causal mostra fins a quin punt aquest camp de la causalitat mèdica és pensat en funció d'una identitat social i cultural.

5.2. LES MALALTIES «DIÛRNES» I LES MALALTIES «NOCTURNES»

Els evuzok distingeixen dues classes de malalties autòctones, les «diürnes» i les «nocturnes». Recordem que l'oposició entre el *dia* i la *nit* se superposava a aquella altra entre *absència* i *presència d'evu*. Les malalties «diürnes», doncs, són aquelles que no estan relacionades amb el món de l'*evu*. No ho estan des d'un punt de vista etiològic, ja que no se les considera causades pels posseïdors d'*evu* antisocial. Tampoc ho són des d'un punt de vista terapèutic, car els terapeutes encarregats de tractar-les no han de posseir necessàriament aquest principi. Podríem dir que les malalties «diürnes», com les «simples», s'inscriuen dins el marc de l'ordre instaurat per Zamba, l'Avantpassat mític, encara que d'una manera diferent. Les malalties «diürnes», en efecte, no són interpretades com uns simples fenòmens *normals* o *insignificants*, sinó com el signe d'una sanció directa o mediatitzada que els avantpassats infligeixen als humans per haver transgredit alguna de les normes que regulen la vida social. L'homicidi, l'incest, el furt d'animals domèstics, la violació de certs interdictes, la no-observança de les lleis que regulen els principis de la reciprocitat i de la cooperació són, entre d'altres, les causes inicials d'aquesta classe de malalties.

He parlat de sanció. No sempre hem de considerar-la com la reacció més o menys violenta dels esperits ancestrals. És cert que sovint els avantpassats són contemplats com els agents nominals de les sancions. Però també es pot parlar de sancions difuses infligides per agents no personalitzats, com per exemple la pròpia societat: el llinatge, el grup domèstic... que, per altra banda, inclou tant els vius com els morts. Sobre aquest punt, cal dir que, per als evuzok, la comunitat sociològica no es pot dissociar del seu prolongament escatològic: la sanció infligida pels esperits dels morts és igualment la dels vius i viceversa. L'ordre clànic i la salut individual es condicionen mútuament. Potser per això l'un i l'altra són designats amb el mateix terme *mvòdè*. Una certa comunicació s'estableix entre el *mvòdè* (l'ordre, la pau...) de la societat i el *mvòdè* (la salut, el benestar...) de l'individu, de manera que quan aquest perjudica el *mvòdè* de la societat el seu es veu amenaçat: la societat dels vius i la dels morts es tornen contra ell i li causen un mal, un infortuni o una malaltia.

En el terreny formal, l'estructura elemental de totes aquestes categories està formada d'un agressor (els avantpassats o els seus representants en aquest món), una víctima (el culpable) i el terapeuta que actua, com veurem més endavant, en nom dels avantpassats i de la societat. No totes les malalties «diürnes», però, tenen la mateixa significació sociològica o religiosa; no totes estan relacionades amb el mateix tipus de transgressió; no totes posen a prova les mateixes relacions socials. Ho veurem detalladament en un altre lloc.

Les malalties «nocturnes», en canvi, estan íntimament relacionades amb el món de l'*evu*. Ho estan, en primer lloc, des d'un punt de vista causal, ja que els seus autors són posseïdors d'*evu* antisocial. Ho estan també des d'un punt de vista terapèutic, ja que les persones especialitzades per tractar-les són els grans medecinaires anomenats *ngèngan*, reputats pel seu *evu* de caire social. Aquells per provocar el mal, aquests per contrarestar-lo, sigui com sigui, tots obtenen els seus poders del món nocturn.

És així, doncs, com l'oposició entre malalties «diürnes» i malalties «nocturnes» tradueix l'existència d'un doble registre etiològic que recobreix l'oposició fonamental del sistema simbòlic de l'*evu*.

5.3. LES DIFERENTS CLASSES DE MALALTIES «DIÜRNES»

Les malalties «diürnes» se subdivideixen en dues classes. Aquesta divisió troba el seu fonament en la distinció que els evuzok estableixen entre la noció d'*eki* (interdicte) i la de *mvende* (lleï o norma). Les malalties *fulu*¹³⁸ pertanyen a la pri-

138. Vegeu el capítol 4.

mera classe. Amb aquest nom, en efecte, són designades una sèrie de malalties infantils que s'atribueixen a la *transgressió* de certs interdictes que la dona encinta ha d'observar durant el temps del seu embaràs. La dimensió social d'aquestes malalties no és gaire marcada —almenys des d'un punt de vista terapèutic. La noció de *transgressió* a la qual acabo de fer referència és potser massa forta si tenim en compte el sentit del verb *vus* utilitzat en aquests casos i que suggereix les idees menys greus d'«equivocar-se», «errar», «fallar» o «oblidar». Cal dir també que la no-observança (*vus*) d'aquests interdictes (*eki*) no fa intervenir la noció d'impuresa.

L'altra classe de malalties «diürnes» (que qualifico de «pròpiament dites») està relacionada amb la noció de transgressió (en el seu sentit més fort: *dani*) de les normes (*mvende*) fonamentals que regulen la vida del grup. La dimensió social d'aquestes malalties és molt més important. En el moment de la seva aparició, hom hi descobreix sempre un conflicte que posa en perill l'equilibri de certes relacions socials. El perjudici causat a l'ordre social crea, per altra banda, un estat de màcula o d'impuresa en el culpable (*nsem*). En alguns casos, aquest estat és considerat hereditari i passa de generació en generació. La cura, per una banda, i la purificació i la reestructuració dels lligams socials afectats, per l'altra, exigeixen la celebració d'un acte ritual adequat. En parlaré més endavant, però abans cal dir quelcom sobre les malalties *fulu* que acabo d'esmentar.

5.4. LES MALALTIES *FULU*

Els betí inclouen sota aquest terme una sèrie de malalties infantils que són interpretades com la conseqüència de la transgressió —o, més ben dit, de l'oblit— de certes obligacions que el pare i/o la mare han de respectar durant el temps de la gestació de l'infant. El mot *fulu* no és fàcil de traduir. Per copsar-ne una mica el sentit, cal donar algunes explicacions. El verb *ful* i els seus derivats —*fulan*, *fufulu* i *fula*— designen una relació d'associació que tradueix les idees de «mesclar», «aplegar», «reunir» coses diferents per tal de formar un tot. *Fulan* tradueix, per altra banda, una relació d'homologia entre dues coses. *Fula* expressa la idea d'una cosa comuna, com apareix per exemple en l'enunciat *mëki fula* (sang en comú), que tradueix la noció de consanguinitat. *Fulu* designa a la vegada la complexió psíquica (caràcter, comportament, hàbit, costum...) i morfològica de l'individu. Quan, en un altre capítol,¹³⁹ he tractat de les concepcions relacionades amb el cos humà, hem vist que els evuzok parlen d'una manera de ser orgànica pròpia de l'home i d'una altra pròpia de la dona, l'una i l'altra contribuint a la

139. Vegeu el capítol 3.

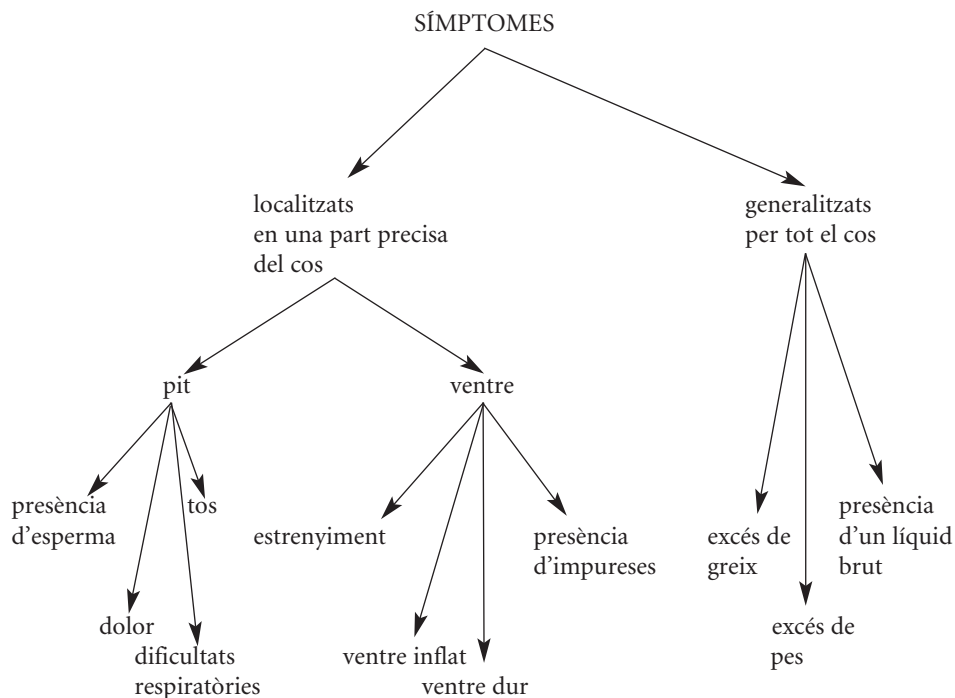
formació del fetus i essent designades amb el terme de *fulu*. En aquell capítol deia que els ossos, les ungles i les parts sòlides del cos humà són concebuts pels evuzok com a elements masculins deguts al *fulu* de l'home i formats gràcies a l'acció de l'esperma durant el procés de la gestació, mentre que la carn, la sang i les substàncies molles i líquides són elements femenins atribuïts al *fulu* de la dona i formats gràcies a la seva sang menstrual. És tenint en compte aquestes idees que cal examinar aquestes malalties. Les malalties *fulu*, en efecte, són concebudes com unes anomalies o malformacions congènites relacionades amb aquesta teoria local sobre la fecundació i la gestació de l'ésser humà. Els evuzok en distingeixen dues classes. La primera està relacionada amb la funció procreadora de l'home i rep el nom de *fulu* del pit; la segona, amb la de la dona i és etiquetada amb el nom de *fulu* del ventre. Examinem-les amb detall.

5.4.1. *La categoria etiològica fulu del pit*

Des d'un punt de vista formal o classificatori, considero aquesta *varietat* de malalties *fulu* una categoria *terminal*, ja que no admet cap subdivisió. Els termes descriptius —els noms de malalties— als quals pot aplicar-se designen una sèrie d'afeccions respiratòries o digestives del nadó que, en aquest context, són interpretades com el resultat d'una irregularitat de la funció masculina en el procés de procreació. Aquesta irregularitat és la conseqüència de la *transgressió* (causa inicial) o negligència en el compliment d'aquell interdicte que prohibeix a l'home de mantenir relacions sexuals amb la seva muller més enllà del sisè o setè mes de l'embaràs. Fins llavors, al contrari, aquestes relacions han de ser regulars, per tal que l'home pugui contribuir amb la seva esperma a la formació del fetus. Si deixar de mantenir aquestes relacions pot posar en perill el procés de gestació del fetus en veure's mancat de l'esperma que li ha de transmetre el *fulu* masculí, el seu perllongament més enllà d'aquesta data pot tenir igualment conseqüències negatives per a la vida intrauterina de l'infant. En aquest cas, en efecte, els evuzok pensen que el fetus no pot assimilar correctament l'excés d'esperma que rep i que aquest excedent pot provocar en el nadó alguns estats patològics ben caracteritzats, tot perjudicant, per altra banda, la llet materna, ja que els evuzok estableixen una relació entre el líquid seminal i les glàndules mamàries.

L'examen del conjunt de símptomes que els evuzok relacionen amb aquesta categoria etiològica, per una banda, i el de les pràctiques terapèutiques corresponents, per l'altra, ens poden ajudar a comprendre millor el sentit d'aquesta categoria. Pel que fa als símptomes, podríem ordenar-los de la manera següent:

TAULA 22
Síntomes relacionats amb la categoria etiològica fulu del pit



De tots aquests símptomes, els que apareixen localitzats en el pit mereixen principalment la nostra atenció. Recordem que els evuzok han etiquetat aquesta interpretació etiològica fent referència precisament a aquesta part del cos: *fulu* del pit. Vegem-ne les raons. Segons la teoria betí sobre el funcionament del cos, el pit estaria relacionat amb l'esperma. Semblaria com si el líquid seminal es formés en algun lloc del tòrax, segurament en la regió propera a les espatlles i a la columna vertebral, per circular després a través de tot el cos abans de dipositar-se en els ronyons i en els testicles. És potser per eufemisme que els evuzok, quan volen etiquetar aquesta classe de malalties, fan ús d'una metonímia que designa el contingent (pit) pel contingut (esperma). Si durant els primers mesos de l'embaràs, com ja he dit, l'esperma contribueix a formar les parts òssies i sòlides del fetus, després, si marit i muller no respecten l'obligació d'abstenir-se de mantenir relacions sexuals, el semen s'infiltra per la boca i els narius del fetus, penetra en el seu pit i en el ventre i s'estén per tot el seu cos. És llavors quan els evuzok fan esment de la presència en el cos del nadó de líquids i humors malsans o impurs tot establint una interessant relació entre la infiltració d'esperma en el cos del fetus i els

síntomes: ventre «inflat», «dur» i «tibat», per una banda, i cos «gras» i «pesat» del nadó, per l'altra. Es creu, en efecte, que l'absorció d'un excés d'esperma fa que el nen sigui gros, gras i pesat, la qual cosa no agrada gens als evuzok.

Malgrat el seu caràcter untuós i moll, el greix és una substància simbòlicament associada a la masculinitat. Quan els homes diuen que «han menjat el greix de l'antílop *so*» volen dir que han estat iniciats als misteris del ritu *so* esdevenint per aquest fet homes adults. En aquest ritu, en efecte, el greix apareix íntimament associat a la masculinitat i al principi de filiació patrilíneal. Sabem que l'esperma contribueix a la formació dels ossos i dels elements sòlids del fetus. La categoria etiològica *fulu* del pit suggereix, per la seva banda, que l'excés d'esperma causa una alteració d'aquesta funció. Això queda confirmat en considerar les pràctiques terapèutiques. En general, aquestes pràctiques es redueixen a dos. La primera consisteix a administrar al nadó una purga especial per fer evacuar tota l'esperma de més que ha estat absorbida en el si matern; la segona consisteix a administrar les gotes d'un líquid preparat *ad hoc* sobre totes les articulacions del cos. Amb aquestes dues teràpies es pretén que el cos del nadó perdi pes i adquireixi l'agilitat i la lleugeresa que idealment pensen que ha de tenir.

5.4.2. *La categoria etiològica fulu del ventre*

L'altra classe de malalties *fulu* està relacionada amb una sèrie d'interdictes (alimentaris i gestuals) que la dona encinta ha de respectar durant l'embaràs. La transgressió d'aquests interdictes és considerada la causa inicial de certs estats patològics. El tret més notable d'aquests estats és que tots són designats amb un nom que permet establir una relació d'homologia entre un dels seus símptomes més característics i un tret particular de la cosa prohibida. Així, per exemple, la dona embarassada no pot menjar carn de l'ocell *ekukui*, car aquesta carn causaria al nadó la malaltia anomenada *ekukui*: la respiració ràpida i molt marcada que caracteritza aquest estat patològic (dispnea) s'assembla a la respiració d'aquest ocell. És per això que, en referir-se, per exemple, a la dificultat de respirar d'un nadó enfebrat i amb la melsa inflamada, els evuzok diuen que «el nen s'assembla a l'ocell *ekukui*» o que té la «malaltia *ekukui*» tot considerant-la una malaltia *fulu* del ventre.

Pel que fa a la natura de les coses prohibides, podem distingir-ne dues classes: les alimentàries i les gestuals. Els menjars prohibits són els següents: *a*) la carn de certs animals de caça; *b*) el moll de l'os de tots els animals; *c*) la carn de l'ocell *ekukui*, i *d*) una determinada classe de peixos de riu. Sabem que la carn, la sang i tots els elements molls són elements femenins que es deuen al *fulu* de la dona. Els aliments prohibits a la dona encinta pertanyen precisament a aquesta categoria de coses.

La categoria etiològica *fulu* del ventre s'oposa a la de *fulu* del pit, ja que l'una i l'altra s'empren per designar les conseqüències patològiques causades per l'alteració del rol —contrari, però complementari— de l'home i de la dona en l'acte de la procreació. La taula 23 ens mostra el conjunt d'oposicions a partir de les quals s'estructuren aquests conceptes etiològics.

TAULA 23
Estructura semàntica de les categories etiològiques fulu del pit i fulu del ventre

<i>Funció</i>	<i>Interdicte que la regula</i>	<i>Categoria etiològica que designa les conseqüències patològiques del seu desajust</i>
Masculina: <i>fulu</i> de l'home (esperma: os, matèries dures, substàncies sòlides)	sexual	<i>fulu a nkug</i> (<i>fulu</i> del pit)
Femenina: <i>fulu</i> de la dona (sang menstrual: carn, matèries molles, substàncies líquides)	alimentari + gestual	<i>fulu a abum</i> (<i>fulu</i> del ventre) o <i>fulu mòn avu dzom</i> (<i>fulu</i> del nen que s'assembla a alguna cosa)

Fins aquí sabem que les prohibicions¹⁴⁰ que la dona embarassada ha de respectar estan relacionades amb la categoria de substàncies que corresponen a la seva funció procreadora. Això no explica, però, l'elecció feta pels evuzok, ja que només apareix prohibida la carn de determinades espècies animals. Podríem preguntar-nos, com fa Mary Douglas (1971, p. 61-76), si els animals prohibits no ho són per una anomalia taxonòmica que els faria imperfectes en relació amb la classe a la qual pertanyen. Per bé que en alguns casos aquest podria ser el cas, això no obstant no sembla ser el més freqüent. Els animals prohibits es caracteritzen pel fet de posseir algun tret distintiu que, comparant-lo amb el d'altres animals i potser fins i tot per analogia amb l'home, apareix molt marcat, sense que tanmateix aquest tret sigui considerat una anomalia capaç de modificar el seu estatus taxonòmic: el moixó *ekukwi* no deixa de ser un ocell malgrat que tingui una respiració molt més marcada que els altres ocells; i l'*odzo* no deixa de ser un antílop malgrat que perdi l'alè i bavegi molt més que els altres antílops. Es podria dir que aquests trets una mica singulars i excessius són utilitzats pel pensament per establir una relació d'analogia amb certs estats patològics. Però potser hi ha alguna cosa més, ja que la societat ha instituit una prohibició per evitar precisament que aquesta analogia pugui produir-se. La seva observança contribueix a mante-

140. Vegeu l'annex 2 d'aquest capítol.

nir la diferència, mentre que la transgressió engendra la semblança. Això fa pensar que el consum de certs animals pot contribuir eficaçment a la producció d'aquelles singularitats que els són pròpies. Aquesta forma d'aplicació del principi de causalitat pretén mostrar que allò que en determinades circumstàncies és singular, molt marcat o excessiu en un altre ser de la creació, està en situació d'esdevenir un estat patològic en l'home. Si en el camp terapèutic podria aplicar-se el vell principi «*similia similibus curantur*», aquest mateix principi seria bo en el camp causal, tot dient «*similia similibus infirmantur*».

5.5. LES MALALTIES «DIÛRNES» (PRÒPIAMENT DITES)

L'altra classe de malalties «diürnes» està formada per aquelles que anomeno «pròpiament dites». De fet, el nom d'aquesta classe no és diferent d'aquell altre situat des d'un punt de vista jeràrquic en un nivell immediatament superior. Aquesta particularitat d'ordre terminològic s'explica si es considera que la categoria «malalties diürnes» té un valor polític, i que les malalties que anomeno «pròpiament dites» constitueixen les malalties tipus d'aquesta classe, ja que són les que s'oposen d'una manera més clara o més pertinent a les malalties «nocturnes» i no a les malalties *fulu*, que ocupen el mateix nivell jeràrquic. Si bé les malalties *fulu* i les malalties diürnes «pròpiament dites» cobreixen el mateix camp semàntic, cal recordar que les primeres són la conseqüència d'un simple oblit o d'un error (*vus*) en el compliment d'una prohibició (*eki*), mentre que les segones són el resultat de la transgressió (*dan*) de les normes fonamentals (*mvende*) que regulen la societat clànica. La diferència de sentit entre *vus* i *dan*, per una banda, i entre *eki* i *mvende*, per l'altra, és suficientment marcada per considerar aquestes últimes les més significatives d'aquest nivell classificador.

És important assenyalar que és dins el marc d'aquesta categoria que la noció de «malaltia» sobrepassa precisament la de mal orgànic individual. El camp característic de les malalties diürnes «pròpiament dites», en efecte, s'eixampla tot donant pas a les nocions d'infortuni, de mala sort i d'adversitat que poden afectar tant el culpable de la transgressió i els membres del grup social (llinatge, sublinatge...) al qual pertany com tots els seus descendents.

La pràctica terapèutica relacionada amb aquestes malalties se centra en la recerca de la causa inicial de la malaltia i/o de l'infortuni i en la declaració de les faltes comeses pel culpable. Això té lloc dins el marc d'una sèrie de ritus que reben el nom d'*akëñ*. Aquests ritus, que també podríem qualificar de «diürns», s'oposen tant per la seva funció com per la seva estructura a una altra categoria de ritus que reben el nom de *byañ*, que paral·lelament podríem qualificar de «nocturns». Dient que les pràctiques terapèutiques destinades a tractar les malalties *fulu* no són

designades amb el terme *akëñ* no fem res més que aportar un altre argument a favor d'aquella idea segons la qual les malalties diürnes «pròpiament dites» són les malalties tipus d'aquesta categoria. Per altra banda, l'oposició terminològica que organitza el camp ritual entre *akëñ* i *byañ* confirma aquella altra idea segons la qual les malalties diürnes «pròpiament dites» —i no les malalties *fulu*— són les que s'oposen d'una manera més apropiada a les malalties «nocturnes».

La importància d'aquest registre etiològic, tant pel que fa a les concepcions causals com per la dimensió social que prenen les pràctiques rituals d'ordre terapèutic que se'n deriven, m'aconsella tractar-lo prenent en compte aquests dos aspectes a la vegada i a partir d'una sèrie d'estudis de cas. Ho faré en un altre lloc.¹⁴¹ De moment, em limitaré a dir que, sota aquesta denominació d'ordre general, els *evuzok* distingeixen almenys set categories etiològiques diferents: *ndañ*, *ndañ edzawòs*, *anyos*, *anyos minneman*, *tsoo*, *ndziba* i *sësala*.

5.6. LES DIFERENTS CLASSES DE MALALTIES «NOCTURNES»

Quan els *evuzok* parlen de malalties «nocturnes» produeixen un enunciat etiològic d'ordre general que l'especialista, en el moment del diagnòstic, haurà de precisar. Aquesta precisió es farà introduint noves categories etiològiques que fàcilment podrem identificar en enunciat com aquests:

E mod nyo a kòn mfag mfag.

«Aquest home està malalt “d'un sol costat”».

E mod nyo a kòn mgbël.

«Aquest home està malalt de *mgbël* (que traduïm per “món de la nit”)».

E mininga nyo a kòn akyaè.

«Aquesta dona està malalta d'*akyaè* (que traduïm per “pacte establert amb l'*evu*”)».

D'aquestes categories, només una, la segona, admet una nova subdivisió. En efecte, una persona pot estar malalta del «món de la nit» ja sigui a causa dels «cucs llançats» pels posseïdors d'*evu* antisocial, ja sigui a causa de les «ferides» infligides al seu *evu*: ambdues coses són produïdes en aquell món de *mgbël* que tradueixo per «món de la nit».

E mod nyo a kòn nsòñ ba lum a mgbël.

«Aquest home està malalt del cuc llançat en el món de la nit.»

E mod nyo a kòn mëveñ më mgbël.

«Aquest home està malalt de les ferides del món de la nit.»

141. Vegeu *infra*, quarta part.

Per tal de simplificar una mica, designaré aquests conceptes etiològics de la manera següent:

- malaltia unilateral (2.2.1);
- malaltia nocturna (2.2.2): cuc nocturn (2.2.2.1) i ferida nocturna (2.2.2.2);
- malaltia del pacte *akyaè* (2.2.3).

El meu propòsit és examinar el conjunt d'aquestes categories etiològiques prenent en consideració els camps semàntics següents:

- a) la relació entre l'agressor i la víctima;
- b) el tipus d'acció realitzada per l'agressor contra la víctima en el món de la nit;
- c) els símptomes que indueixen a formular aquests diferents diagnòstics etiològics;
- d) la relació que es dona entre aquestes categories etiològiques i les categories descriptives a les quals poden ser aplicades;
- e) el tipus de teràpia i de terapeuta que correspon a cada una d'aquestes interpretacions etiològiques.

I, com a conclusió d'aquesta anàlisi, posarem de manifest l'estructura semàntica de les malalties «nocturnes» tot reduint-la a la seva forma més elemental.

5.6.1. *La parella agressor-víctima*

Les malalties «nocturnes» són pensades com el resultat d'un acte d'agressió que té lloc en el món invisible de la nit. És per això que, parant esment en la relació personal que pressuposa aquest acte, cal preguntar-se: qui actua contra qui? Per respondre-hi, identificaré els termes d'aquesta relació seguint les pautes suggerides pels mateixos *evuzok*, és a dir, referint-me a l'estatus simbòlic de l'agressor i de la víctima. Sabem que els autors d'aquestes malalties són, tots, posseïdors d'*evu* antisocial. L'agressor, doncs, és sempre un posseïdor d'*evu* antisocial. El primer tret que permet d'establir una diferència important entre aquestes categories (amb incidències pel que fa a la nomenclatura) el trobem en considerar l'estatus del segon terme de la relació, és a dir, el de la víctima que pateix l'acció del posseïdor d'*evu* antisocial. Com apareix a la taula 24, el seu estatus simbòlic no és sempre el mateix.

La lectura d'aquesta taula ens ensenya, en primer lloc, que en totes aquestes categories menys en la darrera (2.2.3: malaltia del pacte *akyaè*), la relació agressor/víctima implica una relació d'*alteritat*, mentre que la categoria «malaltia del pacte *akyaè*» es resol en una relació d'*identitat*, ja que s'estableix en un mateix

TAULA 24
L'estatus de l'agressor i de la víctima en les diferents malalties «nocturnes»

Malaltia	Agressor	Víctima
(2.2.1) Malaltia unilateral	<i>nnēm</i> (posseïdor d' <i>evu</i> antisocial: bruixot)	<i>mmimie</i> (no-posseïdor d' <i>evu</i>)
(2.2.2.1) Cuc nocturn	<i>nnēm</i> (posseïdor d' <i>evu</i> antisocial: bruixot)	<i>nnēm</i> (posseïdor d' <i>evu</i> antisocial: bruixot)
(2.2.2.2) Ferida nocturna	<i>nnēm</i> (posseïdor d' <i>evu</i> antisocial: bruixot)	<i>nnēm</i> (posseïdor d' <i>evu</i> antisocial: bruixot)
(2.2.3) Malaltia del pacte <i>akyaè</i>	<i>evu</i>	el seu propi posseïdor

individu, car l'*evu* (principi agressor) actua contra el seu propi posseïdor. Per altra banda, en la categoria «malaltia unilateral», la relació d'*alteritat* pren forma a partir d'una diferència *constitutiva* entre la persona de l'agressor, que és un posseïdor d'*evu* (antisocial), i la persona de la víctima, que és un *mmimie* (no-posseïdor d'*evu*). En canvi, en les subcategories «cuc nocturn» i «ferides nocturnes» constatem que tant l'agressor com la víctima són posseïdors d'*evu* antisocial. Entre ells, l'*alteritat* pren una dimensió *qualitativa*: l'agressor és aquell que té l'*evu* més «fort». Cal assenyalar també que la distinció terminològica entre les subcategories «cuc nocturn» i «ferides nocturnes» s'opera fent una referència explícita al tipus d'*acció nocturna* executada pel primer contra el segon.

5.6.2. Les accions nocturnes

Quan parlo d'*accions nocturnes* em refereixo, doncs, als actes comesos pels posseïdors d'*evu* antisocial en el món nocturn de *mgbël* contra les seves víctimes. Aquests actes són aquells que generen les malalties en la seva realitat patològica observable i que per aquest fet són anomenades «de la nit». Dit això, allò que em proposo en aquest apartat és examinar fins a quin punt aquests actes incideixen en el procés diferenciador d'aquestes categories etiològiques. Per procedir a aquest examen, crec indispensable presentar a la taula 25 un petit recull dels enunciats produïts pels evuzok fent referència a aquestes accions.

Pel que fa a la categoria «malaltia unilateral», la primera cosa que haurem de recordar¹⁴² és el sentit del determinatiu *mfag mfag* emprat per etiquetar-la, que no tan sols suggereix la manera d'actuar dels agressors contra les seves víctimes, sinó també un tret particular de l'estatus simbòlic de la víctima. No oblidem que, en aquest cas, la víctima és un *mmimie*. Si *mfag* vol dir «cantó», la repetició d'aquest

142. Vegeu el capítol 2.

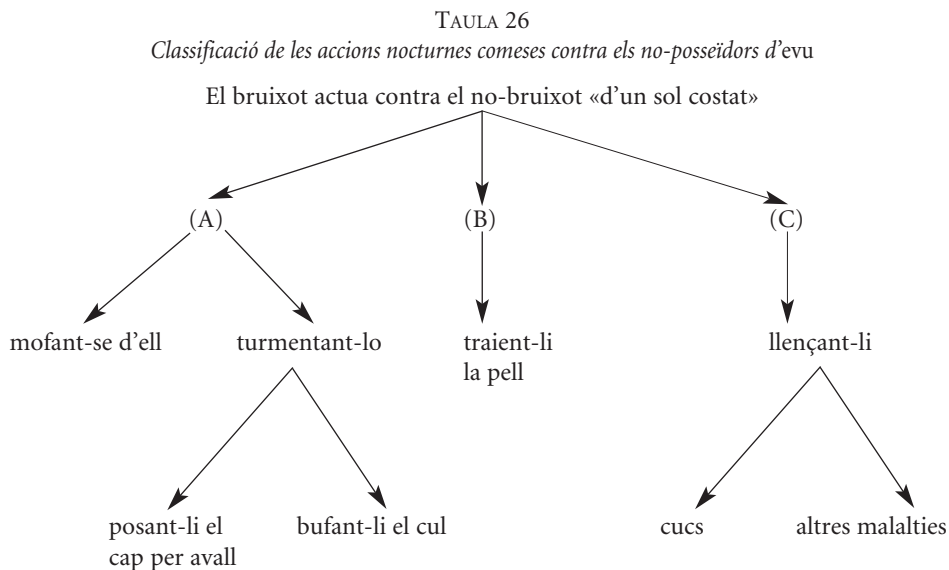
TAULA 25
Les accions nocturnes

	Accions nocturnes (en ewondo)	Accions nocturnes (en català)
(2.2.1) Malaltia unilateral	<i>Bod bivu...</i> <i>...ba bò nye mfag mfag.</i> <i>...ba bò nye mkpala.</i> <i>...ba ndëgëlë nye.</i> <i>...ba lui nye nlo a si.</i> <i>...ba lòñ nye a zud.</i> <i>...ba tun nye ekob.</i> <i>...ba lum nye minsòñ ai akòn asë.</i>	Els posseïdors d'evu... ...actuen contra ell (el no- posseïdor d'evu) d'un sol cantó. ...se'n mofen. ...el turmenten. ...el posen de cap per avall. ...xiulen amb el seu cul. ...li arrenquen la pell. ...li llisten cucs i tota mena de malalties.
(2.2.2.1) Cucs nocturns	<i>...balum minsòñ.</i>	...llisten cucs.
(2.2.2.2) Ferides nocturnes	<i>...ba vali mëveni.</i> <i>... ba vaa nlo.</i> <i>...ba vaa nnem.</i> <i>...ba ligi vë ewowolo ewowolo.</i> <i>...ba fadi mòn a abum.</i> <i>...ba ndaman abum.</i> <i>...ba di bod.</i>	...el fereixen. ...se li emporten el cap. ...se li emporten el cor. ...fan que la víctima romangui completament buida. ...arrenquen el nen del ventre. ...provoquen avortaments. ...es mengen els homes.
(2.2.3) Malaltia del pacte <i>akyaè</i>	<i>...evu ya bëlë ma.</i> <i>...evu ya sò yadi zen.</i> <i>...evu ya tsig zen.</i> <i>...evu ya tsig abye.</i> <i>...evu ya di mòn.</i>	...l'evu em posseeix. ...l'evu menja la vagina. ...l'evu barra la vagina... (per impedir l'expulsió del nadó). ...l'evu fa impossible la maternitat. ...l'evu devora el fetus.

mot tradueix la idea «d'un sol cantó». Així, quan es diagnostica que una persona està malalta d'un sol cantó es vol dir que ignora completament l'origen de la seva malaltia, ja que només *veu* les coses d'aquest *cantó* de la realitat; que no sap res del món invisible o nocturn d'on procedeix el seu mal. Per la seva condició de *mmimie*, li és impossible d'accedir a aquell món i, en conseqüència, de saber qui, o com, o amb què li han causat el mal. Així, doncs, el fet de posseir un estatus simbòlic que permet conèixer o no els orígens de la malaltia apareix com un tret important que ens pot ajudar a explicitar millor la natura de la *relació entre l'agressor i la víctima* que caracteritza aquesta categoria etiològica, de manera que es podria establir l'equació següent: l'agressor (posseïdor d'evu antisocial) és a la

víctima (no posseïdora d'*evu*) el que la persona posseïdora d'un doble coneixement de la realitat és a la persona posseïdora d'un sol coneixement.

Si considero amb més deteniment les accions esmentades en la taula 25 que els posseïdors d'*evu* realitzen contra aquells que no en posseeixen, podríem ordenar-les de la manera següent:



Pel que fa a la primera classe d'accions (A), cal tenir present la diferència entre aquelles que els posseïdors d'*evu* porten a terme per *mofar-se* de les seves víctimes i aquelles altres que fan per *turmentar-les*, encara que les unes vagin gairebé sempre acompanyades de les altres. En les descripcions que solen fer-se sobre aquest tema, la víctima apareix sempre com a objecte de burla i de menyspreu per part dels seus agressors. Els posseïdors d'*evu* antisocial es mofen dels *mmimie* dient-los que «el seu ventre és buit...», que «no hi tenen res»... referint-se a l'*evu* que els faria capaços de veure l'altre cantó de la realitat. És precisament per aquesta raó que els agressors poden permetre's de fer-los tota mena de bromes i de martiritzar-los sense que els *mmimie* puguin adonar-se'n. Les bromes pesades que d'una manera estereotipada solen mencionar-se són significatives i cal interpretar-les des d'un punt de vista simbòlic. Es diu que els posseïdors d'*evu* agafen el cos dels *mmimie*, el posen de cap per avall i bufen pel forat del seu anus com si fos un corn. Aquesta imatge d'un cos buit que s'omple de vent coincideix d'una certa manera amb aquella altra una mica més moderna que presenta els posseïdors d'*evu* divertint-se jugant amb el cos dels *mmimie* com si fos una

pilota... buida i plena de vent. Invertint l'ordre de les coses, posant a sota el que ha de ser a sobre i presentant com a buit allò que hauria de ser ple, s'expressa d'una manera metafòrica allò que cerquen els posseïdors d'*evu* antisocial i que consisteix a voler desposseir els *mmimie* de la seva realitat corporal per reduir-los al no-res. Això apareix d'una manera més explícita quan els *evuzok* parlen d'aquella altra classe d'accions (B) que consisteix precisament a treure la pell d'aquestes víctimes. Tots els nostres informadors coincideixen a esmentar aquest fet emprant sempre el verb *tun*, que designa l'acte d'escorxar un animal. Aquests mateixos informadors solen donar sempre les raons que condueixen els posseïdors d'*evu* a realitzar aquest acte: allò que volen, diuen, és apropiar-se de la pell d'un *mmimie* per tal de fer-la servir com si fos una disfressa i camuflar així la seva pròpia identitat en el món nocturn de *mgbël*: una manera de confondre les pistes en les guerres i maniobres nocturnes fent creure que els bruixots (o posseïdors d'*evu* antisocial) són precisament els qui no en són. D'aquesta manera, en el món de la realitat diürna, els *mmimie* poden ser acusats injustament de pertànyer al món de la nit i de veure's més desqualificats encara pel grup social. L'acte d'escorxar el no-posseïdor d'*evu* ha de ser interpretat com una manera de voler desposseir aquestes víctimes de la seva identitat i, en conseqüència, de voler empetir la seva posició social. En el fons, no és res més que una metàfora que intenta retre compte de la dominació dels més forts contra els més febles.

La darrera classe d'accions (C) consisteix a introduir en el cos dels *mmimie* ja sigui uns elements patogènics anomenats «cucs», ja sigui, més directament, certes malalties. En tots dos casos, els *evuzok* designen aquestes accions amb el verb *lum*, que vol dir «llançar». Aquests «cucs» són *llançats* a distància ja sigui directament contra el cos de la víctima, ja sigui indirectament a través dels aliments i la beguda.

Per precisar millor la natura d'aquestes accions, crec que ens pot ser útil recuperar els conceptes de «deperdició» i «adjunció» que Luc de Heusch¹⁴³ utilitza per distingir i dissociar dues formes de xamanisme, tot assenyalant, però, que, en el cas *evuzok*, aquestes dues formes d'acció apareixen associades a un mateix sistema etiològic. Segons aquest autor, en efecte, hi hauria una certa forma de xamanisme en què el mal apareixeria com una «deperdició» (furt de l'ànima), mentre que en una altra es donaria com una «adjunció» (ingerència d'un element estranger en el cos del malalt). Deixant de banda la qüestió del xamanisme i utilitzant únicament els conceptes proposats per Luc de Heusch, podria dir que les accions nocturnes atribuïdes als posseïdors d'*evu* quan actuen contra els *mmimie* (categoria «malaltia unilateral») són reductibles a aquestes dues classes de mals:

- accions (A) i (B): deperdició de la substància corporal;
- accions (C): adjunció d'un element nociu estrany.

143. Luc de HEUSCH, *Pourquoi...*, p. 226 i següents.

Això no obstant, cal introduir un matís. En la primera forma de xamanisme proposada per Luc de Heusch, el malalt és desposseït de la seva ànima, mentre que, en el cas *evuzok*, els maltractaments són infligits al cos i assoleixen la forma més greu amb un cert *escorxament* d'ordre simbòlic. La «deperdicció de l'ànima», segons Luc de Heusch, es transforma en el cas *evuzok* en una «deperdicció del cos», tot expressant-ne una altra de natura diferent, l'escorxament. En el món de la realitat visible, en efecte, els actes nocturns com l'escorxament causen als no-posseïdors d'*evu* la pèrdua de certs aspectes de la seva existència social: malaltia, pobresa, manca de descendència, pèrdua de prestigi...

L'examen de les accions que corresponen a la categoria «malalties nocturnes» (2.2.2) ofereix un esquema semblant, però amb la particularitat que la distinció que he establert (accions (A + B) i (C)) apareix ara formalitzada en el camp de la nomenclatura establint dues categories terminològicament diferents: «cucs nocturns» (2.2.2.1) i «ferides nocturnes» (2.2.2.2). Pel que fa a la primera d'aquestes categories, l'acció que la caracteritza consisteix, com recorda el seu nom, en «l'adjunció d'un element nociu estrany» que aquesta vegada, però, té per objecte l'*evu* i no el cos de la víctima. Pel que fa a la segona, l'acció dels posseïdors d'*evu* antisocial consisteix a «ferir» l'*evu* del seu adversari causant la seva «deperdicció». En aquest context, el tema de les «guerres» entre posseïdors d'*evu*, de les «armes nocturnes», de les «ferides de l'*evu*» i dels «àpats nocturns» que examinaré en un altre lloc és important. El posseïdor d'un *evu* ferit és considerat un ésser desposseït de la seva força vital i que roman dominat pel seu agressor mentre dura la seva ferida. D'aquest fet poden seguir-se'n altres accions. Quan un posseïdor d'*evu* antisocial «arrenca» el fetus del ventre d'una dona, «fa malbé» un embaràs o «es menja» una persona, és que abans ha «ferit» el seu *evu*. Diguem, finalment, que totes les accions relacionades amb aquesta categoria (2.2.2.2) tradueixen d'alguna manera la idea de desposseïció o de deperdicció: ferir, arrabassar, buidar, arrencar, destruir, fer malbé...

Un cop examinades aquestes categories, em sembla útil retre compte de l'estructura semàntica en la qual s'integren relacionant-les, a) amb les accions nocturnes, i b) amb l'element constitutiu de la persona, punt de mira d'aquestes accions. Aquesta estructura, cal considerar-la el resultat de la combinació de les unitats elementals de significació que he pogut identificar i que, per simplificar una mica, codifico de la manera següent:

- A. Relacionada amb les accions nocturnes:
 - A.1.: deperdicció.
 - A.2.: adjunció.
- B: Relacionada amb l'element constitutiu de la persona objecte d'aquestes accions:
 - B.1.: cos.
 - B.2.: *evu*.

Si combinem aquestes unitats elementals de significació, obtindrem les realitzacions següents:

- A.1. + B.1.: Combinació realitzada en la categoria «malaltia unilateral» (accions A i B).
- A.1. + B.2.: Combinació realitzada en la subcategoria «ferida nocturna».
- A.2. + B.1.: Combinació realitzada en la categoria «malaltia unilateral» (accions C).
- A.2. + B.2.: Combinació realitzada en la subcategoria «cucs nocturns».

que podem presentar seguint el paradigma següent:

TAULA 27

Estructura paradigmàtica de les categories etiològiques nocturnes: 2.2.1 i 2.2.2 (2.2.2.1 i 2.2.2.2)

	Cos (B.1)	Evu (B.2)
Deperdició (A.1)	malaltia unilateral (2.2.1): accions A i B	ferides nocturnes (2.2.2.2)
Adjunció (A.2)	malaltia unilateral (2.2.1): accions C	cucs nocturns (2.2.2.1)

Finalment, examinaré les accions atribuïdes a l'*evu* contra el seu posseïdor fent referència a la categoria etiològica del «pacte *akyaè*» (2.2.3). Estructuralment parlant, podríem dir que aquesta categoria apareix com una síntesi de les dues anteriors. Quan, més amunt, he analitzat la natura de la relació entre l'agressor i la víctima, hem vist que la relació d'*alteritat* que caracteritza les categories (2.2.1) i (2.2.2) es transforma en una relació d'*identitat* en la categoria (2.2.3), ja que en aquest darrer cas l'*evu* exerceix l'acció nociva contra el seu propi posseïdor. És cert que es podria parlar també de l'existència d'una certa relació d'*alteritat*, però en aquest cas caldria precisar que els dos termes d'aquesta relació es donen en una mateixa persona, acomplint-se entre ella mateixa i una de les seves instàncies constitutives i no, com en els altres casos, entre dues persones.

Recordarem breument que quan els *evuzok* parlen d'*akyaè* es refereixen a una aliança especial establerta entre una noia i el seu *evu*, gràcies a la mediació d'una dona gran. Segons els termes d'aquest pacte, la noia rebrà del seu *evu* prestigi, riqueses, fills i altres béns pels quals, a canvi, haurà d'oferir-li en el moment convingut una vida humana, la seva pròpia, la d'un dels seus fills o la del seu marit. El cas més corrent és aquell en què la noia morirà de part després d'haver tingut un nombre determinat de fills. És en aquest marc on cal situar les accions que s'atribueixen a *evu* contra la seva posseïdora (vegeu la taula 25). La dona víctima d'un *akyaè* és «arrabassada», «posseïda» o «dominada» pel seu propi *evu* sense que pugui fer res per contrarestar la seva força aclaparadora. Aquest fenomen no ha de veure's com la davallada d'un esperit que pren possessió de l'individu. Allò que en altres casos podria ser considerat un fenomen de possessió, en aquest ha de ser tractat com un aspecte particular de la teoria *evuzok* sobre la

persona, aquell que fa referència a les relacions entre els seus elements constituents.

Si tenim en compte la manera com els *evuzok* es representen l'*evu*, aquest principi pot ser considerat tant una entitat diferent del mateix subjecte que el posseeix i que, fins i tot, és capaç de separar-se'n temporalment, com una cosa que l'envaeix i que s'identifica completament amb ell causant-li la perdició: l'*evu* s'instal·la a l'aparell vaginal de la dona, li «mossega» els òrgans genitals, obstaculitza l'expulsió del fetus, provoca l'avortament i causa finalment la mort de la dona...

Si diem que aquesta categoria etiològica apareix com una síntesi de les dues precedents és perquè totes les unitats elementals de significació que ens han permès de diferenciar les categories «cucs nocturns» i «ferides nocturnes» les trobem realitzades d'alguna manera en la categoria etiològica del «pacte *akyaè*». Per una banda, l'*evu*, en tant que principi estrany a la pròpia persona, juga un paper semblant al dels objectes patogènics anomenats «cucs», mentre que, per l'altra, envaeix el cos de la dona i actua contra la seva integritat corporal.

5.6.3. *Les accions nocturnes, els símptomes i les categories descriptives*

Les accions atribuïdes als posseïdors d'*evu* antisocial i acomplertes en el món de la nit són pensades com a causants en el món del dia d'unes malalties que, abans de rebre aquesta interpretació causal, són identificades com a simples fenòmens orgànics i etiquetades amb un terme descriptiu.

En aquest apartat em proposo examinar el lligam que s'estableix entre les categories causals etiquetades amb el nom de classe «malalties nocturnes» i aquelles altres que pertanyen al subsistema descriptiu. Voldria saber si l'acció nocturna associada a una categoria etiològica determinada pot provocar qualsevol tipus de malaltia o només unes malalties determinades que serien identificables tant des d'un punt de vista simptomatològic com terminològic. En el fons, es tracta de saber si existeix una relació necessària entre els símptomes d'una malaltia i una determinada interpretació causal. I, si aquest no fos el cas, caldria almenys preguntar-nos si la presència de certs símptomes permet orientar el terapeuta a formular una determinada interpretació etiològica.

Tenint en compte que aquest problema serà tractat en un altre capítol des d'una perspectiva més general,¹⁴⁴ en aquest apartat em limitaré a donar algunes breus indicacions sobre el cas particular de les «malalties nocturnes».

Quan en el món de la nit l'acció d'un posseïdor d'*evu* antisocial produeix una deperdició ja sigui de la substància corporal (2.2.2: accions A i B), ja sigui de

144. Vegeu el capítol 6.

l'*evu* (2.2.2.2), les categories etiològiques que fan referència a aquestes accions no s'atribueixen a cap entitat patològica en particular, o, dit d'una altra manera, qualsevol malaltia etiquetada amb un terme propi del subsistema descriptiu pot, en principi, rebre una interpretació etiològica relacionada amb aquest tipus d'accions nocturnes. En canvi, quan el mal s'atribueix a la introducció en el cos (2.2.1: accions C) o en l'*evu* (2.2.2.1) d'un element estrany, les categories etiològiques corresponents solen articular-se amb determinades entitats patològiques del subsistema descriptiu. Els noms d'aquestes entitats solen ser els que designen aquells principis patogènics anomenats també «cucs» (*asomena*, *nnā*...) i que solen manifestar-se en regions ben precises del cos: «cuc de la part inferior del ventre» (*nsòñ abum a si*), «cuc que doblega l'esquena» (*nsòñ kul mvui*)... A nivell simptomatològic, l'oposició entre aquestes dues parelles de categories etiològiques sembla correspondre a la que es dona entre un mal de caràcter generalitzat i un altre de localitzat. Els actes de deperdició nocturna (2.2.1: accions A i B) solen engendrar, a nivell diürn, unes malalties que es manifesten amb uns símptomes que s'estenen a totes les regions del cos: cansament, afebliment, dolor generalitzat, canvis epidèrmics, amagriments... La localització del mal és, en canvi, un element constant en les malalties que s'atribueixen a la penetració d'un element estrany (2.2.1: accions C i 2.2.2.1). Aquests elements —els cucs—, en efecte, actuen en regions ben precises del cos humà: el cuc *asomena* apareix en el pit i l'esquena; el cuc *nnā*, en la part posterior de la pelvis i la superior de la cuixa... Per altra banda, els verbs utilitzats per designar les accions d'aquests elements patogènics, com «mossegar», «enfonsar-se», «estrangular» i d'altres, semblen evocar una sensació de dolor forta i localitzada que, a més a més, provoca una gran agitació en el malalt, la qual cosa contrasta amb la lassitud que caracteritza l'estat dels altres malalts. Les taules que presento a les planes següents permeten visualitzar aquestes constatacions. La seva lectura mostra que cadascun dels termes de les oposicions presentades està format de dues categories etiològiques. Des d'un punt de vista simptomatològic, aquestes sèries són també oposables si es pren en consideració el grau més o menys intens de la seva persistència o durabilitat. En aquest cas, l'estatus simbòlic del malalt és determinant. Si el malalt és un no-posseïdor d'*evu*, es diu que la seva malaltia serà llarga, però no mortal, ja que en el món de la nit els posseïdors d'*evu* antisocial poden fer tot el que volen contra els *mmimie* menys causar-los la mort.

La persistència del mal en aquesta classe de malalts és justificada pels terapeutes afirmant que, tractant-se de persones que només coneixen un sol cantó de la realitat, no poden col·laborar amb ells per descobrir els causants del seu estat patològic. Quan es tracta dels posseïdors d'*evu*, en canvi, es justifiquen dient que la seva malaltia o bé és irreversible o bé es cura ràpidament. Tot depèn de la sinceritat del malalt en el moment de la declaració ritual dels actes comesos en el

món de la nit, cosa que pot permetre al terapeuta de descobrir els autors de la malaltia i, en conseqüència, de controlar-la amb eficàcia.

Vegem a continuació l'estructura paradigmàtica de les malalties nocturnes en relació amb els actes de deperdició i adjunció duts a terme en el món invisible de la nit i de les seves conseqüències visibles en el món de la realitat visible.

TAULA 28
Accions nocturnes i localització del mal

	<i>Mal generalitzat</i>	<i>Mal localitzat</i>
Deperdició	2.2.1: accions A + B + (2.2.2.2)	—
Adjunció	—	2.2.1: accions C + (2.2.2.1)

TAULA 29
Accions nocturnes i mobilitat del malalt

	<i>Lassitud</i>	<i>Agitació</i>
Deperdició	2.1: accions A + B + (2.2.2.2)	—
Adjunció	—	2.2.1: accions C + (2.2.2.1)

TAULA 30
Pronòstic sobre la durada de la malaltia

	<i>Malaltia durable</i>	<i>Malaltia no durable</i>
No-posseïdor d' <i>evu</i>	2.2.1: accions A + B + 2.2.1. accions C	—
Posseïdor d' <i>evu</i> antisocial	—	2.2.2.1 + 2.2.2.2

TAULA 31
Relació dels símptomes amb les categories del sistema descriptiu

	<i>Categories descriptives indeterminades</i>	<i>Categories descriptives determinades</i>
Desperdició	2.2.1: accions A + B + 2.2.2.2	—
Adjunció	—	2.2.2: accions C + 2.2.2.1

5.6.4. *El terapeuta i les teràpies fonamentals*

En totes aquestes categories etiològiques apareixen dos trets comuns: la identitat simbòlica constitucional dels qui causen el mal i la dels qui estan capacitats per curar-lo. En efecte, si el *nnēm* és la causa agent de totes les «malalties nocturnes», el *ngēnḡan* n'és el terapeuta especialitzat: l'un i l'altre són posseïdors

d'*evu*, antisocial el del primer, social el del segon. Encara que el *ngëngan* sigui sempre l'especialista de les «malalties nocturnes», ni l'origen dels seus poders, ni l'especificitat de les teràpies són sempre els mateixos. Sense voler avançar-me al que examinaré d'una manera detallada en un altre lloc, diré que, d'una manera general i pel que fa a l'especificitat de les teràpies, l'*adjunció* d'un element nociu estrany exigeix l'aplicació d'una teràpia ritual d'*expulsió* (exorcisme), mentre que la *deperdició* exigeix una teràpia ritual de *restitució* del cos o de l'*evu* ferit, segons els casos.

Examino aquest punt tenint en compte el discurs produït pels *ngëngan* i que resumeixo a la taula 32. En termes generals, es podria dir que els terapeutes especialitzats en el tractament d'aquestes malalties recorren a tres tipus de teràpies. La primera pren la forma d'un exorcisme, ja que el terapeuta ha d'«expulsar» quelcom del cos o de l'*evu* del malalt. La segona consisteix a refer la integritat del cos o de l'*evu*, segons els casos. La necessitat de refer la integritat de l'*evu* cal interpretar-la a partir de la teoria betí sobre aquest principi constitutiu de la persona. Segons aquesta teoria, qualsevol dany fet contra aquest principi causa irremissiblement la mort del seu posseïdor si no s'acompleix el tractament ritual adequat. Les «ferides de l'*evu*», doncs, han de ser «curades». En el llenguatge dels grans medecinaires, aquest acte terapèutic és expressat amb els verbs *lad*, que literalment vol dir «cosir» i que podríem traduir per «cicatritzar»; *ban*, que significa «enganxar» i que, en aquest context, evoca les substàncies vegetals viscoses que s'empren per cicatritzar les ferides, i finalment *sòdi*, que significa «treure» o «deslligar» i que recorda la tasca del *ngëngan* que consisteix a desdoblar-se i accedir al món de la nit per «deslligar» o alliberar l'*evu* del seu pacient de la influència dominadora que exerceix sobre ell l'*evu* agressor. Una altra finalitat terapèutica consisteix a canviar l'especificitat antisocial de l'*evu* del malalt fent que esdevingui completament *akud* (foll) o «inoperant».

El boig és aquell que està mancat de la capacitat de discerniment. L'*evu akud*, com ja he dit en un altre lloc, és aquell que no sap —i en conseqüència no pot— actuar ni en bé ni en mal. L'altra expressió que necessita una explicació és la de «trencar les dents de l'*evu*». És una al·lusió a l'acte terapèutic per tractar els casos de parts distòcics atribuïts a un «pacte *akyaè*». En aquest acte terapèutic de caire ritual, el *ngëngan* fa semblant d'agafar amb els dits l'*evu* que es creu que s'ha desplaçat del ventre a la vagina de la partera per impedir l'expulsió del fetus i causar-li la mort; l'agafa, doncs, el treu del cos de la dona i fa semblant de «trencar-li les dents» per instal·lar-lo de nou en el seu ventre per l'anus, però col·locant-lo de manera que, a partir d'aquell moment, només pugui mirar enrere per tal de privar-lo de veure el camí que podria conduir-lo i actuar de nou al món de la nit. Cal, en efecte, que l'*evu* de la dona esdevingui «inoperant». Així, doncs, aquest acte simbòlic comprèn no tan sols un exorcisme (fer fora l'*evu* de la vagina i

TAULA 32

Discurs dels terapeutes evuzok sobre les teràpies de les malalties nocturnes

	<i>Ewondo</i>	<i>Català</i>	<i>Tipus de teràpia</i>
Malaltia unilateral (2.2.1)	<i>syé okòn</i> <i>vaa okòn</i> <i>tsam minsòñ</i> <i>tye minsòñ</i>	curar la malaltia treure la malaltia expulsar els cucs fer fora els cucs	restitució de la integritat del cos; exorcisme
Cucs nocturns (2.2.2.1)	<i>bò evu akud</i> <i>veñan evu</i> <i>tsam minsòñ</i> <i>tye minsòñ</i>	calmar l' <i>evu</i> canviar l' <i>evu</i> expulsar els cucs fer fora els cucs	canviar l'especificitat de l' <i>evu</i> ; exorcisme
Ferides nocturnes (2.2.2.2)	<i>bò evu akud</i> <i>veñan evu</i> <i>lad mëveñ</i> <i>ban mëveñ</i> <i>sòdi mëveñ</i>	calmar l' <i>evu</i> canviar l' <i>evu</i> cicatritzar les ferides enganxar les ferides deslligar les ferides	canviar l'especificitat de l' <i>evu</i> ; refer la integritat de l' <i>evu</i>
Malalties del pacte <i>akyaè</i> (2.2.3)	<i>vaa akyaè</i> <i>kuli akyaè</i> <i>kuli evu</i> <i>bugi mësoñ evu</i>	treure l' <i>akyaè</i> fer sortir l' <i>akyaè</i> fer sortir l' <i>evu</i> trencar les dents de l' <i>evu</i>	exorcisme; canviar l'especificitat de l' <i>evu</i> + refer la integritat del malalt

«trencar-li les dents»), sinó també el seu contrari, que pren la forma d'una mena d'*adorcisme* i que consisteix a introduir de nou l'*evu* en el ventre de la partera, la qual cosa és també una manera d'assegurar-ne la integritat física, ja que una persona separada definitivament del seu *evu* està condemnada inexorablement a la mort. D'aquesta manera, la teràpia per tractar les conseqüències d'un *akyaè* apareix com una síntesi de les altres.

5.7. ESTRUCTURA SEMÀNTICA DE LES CATEGORIES ETIOLÒGIQUES RELACIONADES AMB EL MÓN DE LA NIT

Per acabar, presentaré els resultats d'aquesta anàlisi sota la forma d'un diagrama que ofereixi totes les unitats elementals de significació que caracteritzen les categories etiològiques relacionades amb el món de la nit. En aquest diagrama, he ordenat totes les categories prenent en consideració, per un cantó, els trets distintius que les emparenten, i, per l'altre, els que les oposen. Cada columna del

diagrama B correspon a una categoria etiològica —terminal o no— del diagrama A. La lectura vertical de cada columna seguint la numeració en xifres romanes ens mostra el conjunt de trets distintius de cada categoria. Així, en la columna I, apareixen tots els trets distintius de la categoria «malaltia unilateral» pel que fa a les accions *a* i *b*, oposant-se un a un a tots els de la columna III, que caracteritzen aquesta mateixa categoria pel que fa a les accions *c*. Entre aquests dos conjunts apareixen, a la columna II, aquells trets que l'un i l'altre tenen en comú i que són assumits per la categoria etiològica superior «malaltia unilateral». En fer una lectura horitzontal que correspon als camps semàntics als quals pertanyen els diferents trets distintius constatem que els trets propis de la categoria «malaltia unilateral» (columna II) s'oposen, un a un, a aquells que caracteritzen la categoria «malalties del món de la nit» (columna VI). Igualment, les columnes V i VII ofereixen els trets que caracteritzen les subcategories «cucs del món de la nit» i «ferides del món de la nit», oposades entre si (lectura horitzontal), mentre que la columna VI presenta els trets específics de la categoria «malalties de la nit» que es troba en el nivell classificador superior. La columna IX ens mostra els trets que caracteritzen la categoria «malalties del pacte *akyaè*» que, com he dit, apareix com una síntesi de les categories 2.2.2.1 i 2.2.2.2 situades en el mateix nivell jeràrquic. La lectura d'aquest diagrama ens mostra, finalment, que la relació triangular «agressor/víctima», per una banda, i «terapeuta», per l'altra, forma l'*estructura elemental* que caracteritza la categoria «malalties nocturnes» (columna VIII). El procés que tendeix a fer més explícita la relació entre els dos primers termes d'aquesta relació determina la diversitat de categories en els nivells inferiors.

5.8. EL TRIANGLE TERAPÈUTIC

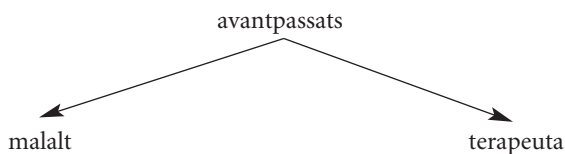
Així, doncs, totes aquestes categories etiològiques relacionades amb el món de la nit tenen una *estructura elemental comuna* formada per una relació de caire triangular, els termes de la qual són els següents: un agressor, una víctima i un terapeuta, però amb la particularitat que cadascun d'ells rep necessàriament un nom que defineix el seu estatus simbòlic. L'agressor és un posseïdor d'*evu* anti-social; la víctima pot posseir aquest principi o ser un *mmimië*, i el terapeuta ha de ser necessàriament un *ngëngañ*, que, com sabem, és un posseïdor d'*evu* social.

En aquesta relació triangular, hi trobem, doncs, dos termes que posseeixen un estatus simbòlic invariable: l'agressor i el terapeuta, mentre que el de la víctima és variable. La possibilitat que la relació entre l'agressor i la víctima no sigui sempre la mateixa determina una certa diversitat de categories etiològiques.

Dit això, cal afegir tot seguit que aquesta *estructura elemental* no adquireix tot el seu sentit si no la posem en relació amb aquella altra del mateix ordre prò-

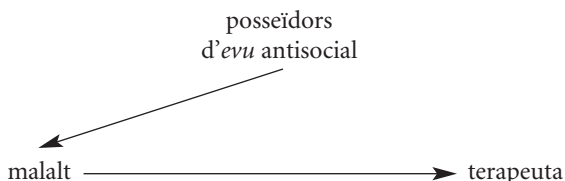
pia de les «malalties diürnes» relacionades amb el món dels avantpassats. Si en aquesta altra estructura el sistema de relacions és també triangular, cal dir que l'estatus simbòlic dels termes que la formen no és el mateix. En efecte, l'agressor no és un posseïdor d'*evu* antisocial, sinó els avantpassats; la víctima no es defineix pel fet de posseir o no l'*evu*, sinó per la seva condició de transgressor o de culpable; el terapeuta, finalment, no és un *ngëngañ*, sinó un iniciat al culte dels avantpassats. Si canvia, podríem dir, tot parafrasejant J. Pouillon (1970, p. 80), que el registre etiològic, és a dir, l'estatus simbòlic de l'agressor, el de la víctima i el del terapeuta es modificaran correlativament. Aquesta transformació n'implica una altra que fa referència als lligams que uneixen el malalt i el terapeuta, per una banda, i les relacions que l'un i l'altre mantenen amb la causa del mal, per l'altra.

En el cas de les «malalties diürnes» relacionades amb el món dels avantpassats, els *evuzok* no estableixen cap *continuitat* entre la condició de malalt i la de terapeuta, tot reconeixent, però, que l'un i l'altre estan relacionats d'una certa manera amb la causa del mal. En efecte, segons les concepcions etiològiques d'aquesta classe de malalties, els avantpassats en són considerats la causa agent. Davant d'un desordre esdevingut en el si de la societat, es creu que els avantpassats poden reaccionar castigant el culpable mitjançant una malaltia o un infortuni. Aquests mateixos avantpassats, d'altra banda, es creu que estan a l'origen del poder d'aquella persona que dins el marc d'un acte ritual públic intervé per curar aquests malalts o, si més no, per fer desaparèixer l'obstacle que en fa impossible la curació. Aquest personatge no és un posseïdor d'*evu*, sinó un iniciat al culte dels avantpassats i, per aquest fet, considerat una persona que manté una relació privilegiada amb ells. Els avantpassats es troben, doncs, a l'origen tant de les «malalties diürnes» com del poder per curar-les, com apareix en el diagrama següent:



Pel que fa a les «malalties nocturnes», les relacions entre els vèrtexs del triangle es construeixen d'una manera diferent. Cal dir, en primer lloc, que entre el malalt i el terapeuta es dona una certa *continuitat* en el sentit que, molt sovint, el terapeuta és un antic malalt que, havent estat víctima de l'acció d'un posseïdor d'*evu* antisocial, contragué un estat morbós pertanyent al mateix registre etiològic del qual després ha esdevingut un terapeuta especialitzat. Encara que no tots

els clients dels *ngëngan* esdevenen necessàriament *ngëngan* (de fet són poc nombrosos), cal dir, això no obstant, que els posseïdors d'*evu*, víctimes directes o indirectes dels posseïdors d'*evu* antisocial i per aquest fet afectats d'una malaltia nocturna, estan molt ben situats, un cop curats, per ser iniciats a les funcions de *ngëngan*:



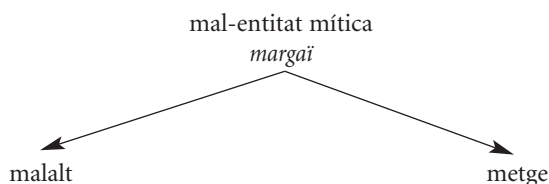
D'aquesta manera, doncs, es pot establir el principi següent: per als *evuzok*, el pas d'un registre etiològic a l'altre està marcat per la modificació de la identitat (estatus simbòlic) dels personatges que formen els termes del triangle agressor / víctima / terapeuta, alhora que per la transformació de les relacions que els uneixen o els separen.

En un article publicat a la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Pouillon estableix un principi semblant, però referint-se a dues societats africanes diferents, els *dangaleat* i els *ndembu*. Aquest autor examina la relació malalt-metge. Consta que, en certes societats —la nostra, per exemple—, existeix una certa ruptura entre els membres d'aquesta relació: al metge no se li exigeix haver estat malalt per poder exercir com a metge. En altres societats, en canvi, entre la condició de malalt i la de metge hi ha una certa continuïtat, ja que en certs casos el metge exerceix aquestes funcions perquè abans ha passat per la condició de malalt. D'aquí neix la qüestió plantejada per Pouillon i que li serveix per donar títol al seu article: «Malade et médecin: le même et/ou l'autre?». Tot afirmant que no és suficient contemplar la relació metge-malalt, l'autor introdueix en la seva anàlisi un tercer element: la causa del mal i el sentit que la societat li dona (allò que he anomenat el «registre etiològic»). Les variacions del triangle terapèutic formen l'objecte del seu estudi: les relacions que el terapeuta i el malalt estableixen amb el mal determinen la relació que es dona entre ells dos. «Si canvia la idea que la societat es fa del mal», escriu Pouillon, «la relació terapèutica es modificarà en conseqüència» (Pouillon, 1970, p. 80).

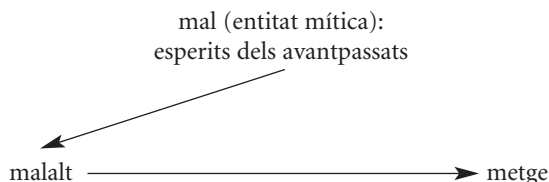
En el present estudi he pogut mostrar de quina manera aquestes modificacions intervenen en una mateixa societat, prenent en consideració dos models diferents d'interpretació del mal. Pouillon ho demostra a partir de dues societats africanes. El que ens proposem demostrar tot seguit és que la distància estructural que separa el model *dangaleat* del model *ndembu* és la mateixa que es dona entre els dos models (el diürn i el nocturn) que regeixen el sistema etiològic dels

evuzok. La mesura d'aquesta distància ens és marcada: *a*) per la transformació del sistema de relacions, i *b*) per l'especificitat del registre etiològic. Acabarem la nostra demostració afirmant que, en passar d'una societat a una altra, la transformació del triangle terapèutic no inclou sempre els dos nivells de transformacions (*a* i *b*) que marquen la diferència entre els models dangaleat i ndembu, per una banda, i els models diürn i nocturn evuzok, per l'altra.

Per als dangaleat del Txad, les causes que provoquen el mal són unes entitats mítiques no humanes i de caràcter malèfic anomenades *margaï*. Aquests éssers malvats apareixen, per altra banda, com un principi positiu d'organització social. Qualsevol posició social prestigiosa, en efecte, és assolida o confirmada per una malaltia, és a dir, per l'acció malèfica d'una *margaï* a l'encontre del beneficiari d'aquesta posició. En conseqüència, l'home atacat per una *margaï* haurà de fer-se tractar per un terapeuta especialitzat. Doncs bé, la condició de terapeuta és un estatus social reconegut que, com qualsevol altre estatus social, no pot assolir-se sense haver patit una malaltia causada per una *margaï*. És per això que aquesta entitat mítica, causa del mal, es troba també a l'origen del poder de curar, com apareix en el diagrama proposat per Pouillon:



El model dangaleat és sensiblement diferent del model ndembu estudiat per Turner (1967). Els esperits que actuen contra el malalt són molt més propers als vius del que semblen ser-ho les *margaï*. Es tracta, en efecte, dels esperits dels parents no massa llunyans morts recentment i que ataquen els seus descendents quan consideren que han transgredit l'ordre social. Com recorda Pouillon, la malaltia apareix en aquest cas com una crida a l'ordre. El malalt és tractat en un acte ritual públic. Un cop curat, i precisament perquè ha recuperat la salut, esdevé progressivament un especialista en el tractament de la malaltia que ha patit. En aquest cas, el triangle pren la forma següent:



Exposats aquests dos casos, podem considerar les transformacions que s'operen en el conjunt de triangles terapèutics. Abans, però, i per justificar el fonament d'aquest procés de transformacions, cal assenyalar que, a nivell etiològic, es dóna una certa homologia entre les *margaï* dels dangaleat i els posseïdors d'*evu* antisocial dels evuzok, per un cantó, i els esperits dels morts (parents no massa llunyans) dels ndembu i els avantpassats (propers i llunyans) dels evuzok, per l'altre. En efecte, si aquests darrers apareixen com uns éssers propers als humans que vetllen pel manteniment de l'ordre social, les *margaï* i els posseïdors d'*evu* antisocial, al contrari, semblen estar-ne més allunyats tot representant una categoria més propera al desordre que no pas a l'ordre, i això malgrat una certa ambivalència que es pot concedir a les *margaï*, ambivalència que trobem igualment en el món relacionat amb l'*evu*.

Havent precisat aquest punt, penso que, estructuralment parlant, és pertinent situar en un mateix registre etiològic els models ndembu i *diürn* dels evuzok (B), per una banda, i els models dangaleat i *nocturn* també dels evuzok (A), per l'altra. Així, doncs, distingirem dos registres etiològics que, seguint per comoditat els conceptes evuzok (sense voler fer cap extrapolació), anomenarem «diürn» (avantpassats, difunts, ordre social...) i «nocturn» (posseïdors d'*evu* antisocial, *margaï*, desordre social...), tot donant al primer un signe positiu (+) i al segon un signe negatiu (-):

TAULA 34
Estudi comparatiu del triangle terapèutic

Registre etiològic «diürn» (+)		Registre etiològic «nocturn» (-)	
ndembu	evuzok (A)		
	avantpassats (+)		posseïdors d' <i>evu</i> antisocial (-)
	↙		↙
	malalt → metge		malalt → metge
evuzok (B)	dangaleat		
	avantpassats (+)		<i>margaï</i> (-)
	↙ ↘		↙ ↘
	malalt metge		malalt metge

Les diferents lectures possibles d'aquesta taula ens permeten establir les transformacions que s'operen en passar d'una societat a l'altra.

La lectura horitzontal, en efecte, ens ensenya que entre els ndembu i els evuzok (A), d'una banda, i els evuzok (B) i els dangaleat, de l'altra, el canvi de regis-

tre etiològic (la idea de mal, com diu Pouillon) no inclou de cap manera una transformació de les relacions terapèutiques.

La lectura vertical, en canvi, ens ensenya que, en passar d'una societat a l'altra, si el registre etiològic és el mateix, llavors són les relacions terapèutiques les que canvien: és el cas dels models ndembu i evuzok (B), d'una banda, i dels models evuzok (A) i dangaleat, de l'altra.

La lectura en diagonal, finalment, ens ensenya que la diferència estructural entre els models ndembu i dangaleat és la mateixa que es dona entre els models A i B dels evuzok. Aquesta diferència reposa sobre dos nivells de transformacions:

- a) transformació de la idea de mal o de registre etiològic;
- b) transformació del sistema de relacions.

D'aquestes tres lectures podem treure'n la conclusió següent: quan es compara el triangle terapèutic d'una societat amb el d'altres es constata que la seva transformació pot operar-se ja sigui a nivell de la idea que la societat es fa sobre el mal (registre etiològic) i de les relacions terapèutiques conjuntament (lectura en diagonal); ja sigui únicament a nivell del registre etiològic sense que intervingui cap transformació en el sistema de relacions (lectura horitzontal); ja sigui, finalment, a nivell del sistema de relacions sense que es produeixi cap modificació a nivell de la idea de mal (lectura vertical). Aquesta conclusió permet de matisar (i fins i tot de fer-ne veure la inutilitat) el principi establert per Pouillon segons el qual el canvi de la idea de mal comporta correlativament la modificació de les relacions terapèutiques. La nostra anàlisi mostra que les possibilitats són més àmplies i que fins i tot la diversitat de models pot trobar-se en una mateixa societat. Ho hem vist pel que fa als evuzok. Estem segurs que aquest és també el cas dels dangaleat i dels ndembu. En aquestes societats, no totes les malalties reben una explicació fent referència a les *margai* o als difunts. Com tampoc els evuzok expliquen totes les malalties fent únicament referència a unes causes exteriors com poden ser els avantpassats o els posseïdors d'*evu* antisocial. Recordem el que he dit més amunt sobre les «malalties simples», que exclouen precisament les referències etiològiques que he examinat en aquest capítol. La relació malalt/terapeuta pot establir-se, doncs, sense introduir-hi aquelles idees d'agressor, de mal o de causa agent, i, per tant, sense necessitat de formar una relació triangular. El pas d'una relació binària a una relació ternària es realitza en el moment del diagnòstic etiològic que estudiarem en les planes següents.

ANNEX 1

*Inventari de les categories etiològiques**Inventari de les categories etiològiques del sistema mèdic beti*

1. Malalties simples (*zëžë a kòn*).
2. Malalties autòctones (*a kòn bëti*).
 - 2.1. Malalties diürnes (*a kòn ya amos*).
 - 2.1.1. Malalties *fulu*.
 - 2.1.1.1. Malalties *fulu* del pit (*fulu a nkug*).
 - 2.1.1.2. Malalties *fulu* del ventre (*fulu a abum*) o del nen que s'assembla a alguna cosa (*fulu mòn a vu dzom*).
 - 2.1.1.2.1. El nen s'assembla a l'antílop *odzoe* (*mòn a vu odzoe*).
 - 2.1.1.2.2. El nen s'assembla a l'ocell *ekukui* (*mòn a vu ekukui*).
 - 2.1.1.2.3. El nen s'assembla al simi *osok* (*mòn a vu osok*) o la tos del simi *osok* (*ekòè osok*).
 - 2.1.1.2.4. El nen s'assembla a l'esquirol *osen* (*ekòè osen*) o la tos de l'esquirol *osen* (*ekòè osen*).
 - 2.1.1.2.5. El nen s'assembla al moll de l'os (*mòn a vu nsòmì*).
 - 2.1.1.2.6. El nen s'assembla al vesc (*mòn a vu nkam*).
 - 2.1.1.2.7. El nen s'assembla a la carn podrida (*mòn a vu bibòlò*).
 - 2.1.1.2.8. El nen s'assembla al peix atrapat en aigües emmetzinades (*mòn a vu ngom*).
 - 2.1.1.2.9. El nen s'assembla a un peix (*mòn a vu kòs*) o té la tos del peix (*ekòè kòs*).
 - 2.1.1.2.10. El nen s'assembla a l'animal que s'ha empassat un altre animal (*mòn a vu dzom e nga min dzom evòk*).
 - 2.1.1.2.11. Les convulsions causades per la melsa inflamada (*koe ebëm*).
 - 2.1.1.2.12. La dona s'assembla a l'antílop *zib* (*mininga a vu zib*) o el flux menstrual és molt fort (*mëki më kui abui*).
 - 2.1.2. Malalties diürnes pròpiament dites.
 - 2.1.2.1. Malalties contretes per haver matat un membre del clan (*a kòn tsoo*).
 - 2.1.2.2. Malalties contretes per haver transgredit la llei que regula la relació *avuso* que uneix els membres de la mateixa promoció iniciàtica (*a kòn sësala*).
 - 2.1.2.3. Malalties contretes per haver transgredit la llei que prohibeix les relacions sexuals incestuoses (*ndziba*).
 - 2.1.2.4. Malalties contretes per haver transgredit (*olanda*) certes normes clàniques.
 - 2.1.2.5. Malalties contretes per haver transgredit la norma que regula les relacions sexuals durant el període de l'al·letament (*a kòn ndaŋ*).
 - 2.1.2.5.1. Malalties contretes pel nen (*a kòn ndaŋ* pròpiament dites).
 - 2.1.2.5.2. Malalties contretes per la mare (*a kòn ndaŋ edzawòs*).
 - 2.1.2.6. Malalties contretes a causa d'uns embarassos seguits.
 - 2.1.2.6.1. Malalties contretes per la mare (*a kòn anyos* pròpiament dites).
 - 2.1.2.6.2. Malalties contretes pel nadó (*a kòn minneman*).

- 2.2. Malalties nocturnes (*a kòn ya alu*).
- 2.2.1. Malalties unilaterals (*a kòn mfak mfak*).
- 2.2.2. Malalties del món de la nit (*a kòn mgběl*).
- 2.2.2.1. Cucs del món de la nit (*minsòn mi mgběl*) o cucs llançats (*minsòn mya luman*).
- 2.2.2.2. Ferides del món de la nit (*měvën mē mgběl*).
- 2.2.3. Malalties del pacte *akyaè* (*a kòn akyaè*).

ANNEX 2

*Inventari dels interdictes alimentaris (A) i gestuals (B) relacionats amb les malalties
«fulu del ventre»*

<i>A. Interdictes alimentaris</i>			
<i>Interdictes alimentaris</i>	<i>Categories nosogràfiques</i>	<i>Homologies causals i patològiques</i>	<i>Homologies terapèutiques</i>
Menjar carn de l'antílop <i>odzoe</i>	<i>mòn a kòn odzoe</i> (el nen té la malaltia de l'antílop <i>odzoe</i>) <i>mòn a vu odzoe</i> (el nen s'assembla a l'antílop <i>odzoe</i>) Identificació: crisis palúdiques i epilèptiques	el nen baveja, perd l'alè i té convulsions com l'antílop <i>odzoe</i> ...	en la composició del remei hi entra un os de l'antílop <i>odzoe</i>
Menjar carn de l'antílop <i>zib</i>	<i>mininga a kòn zib</i> (la dona té la malaltia de l'antílop <i>zib</i>) <i>mininga a vu zib</i> (la dona s'assembla a l'antílop <i>zib</i>) Identificació: hemorràgies uterines	homologia entre la carn sangosa d'aquest antílop i les hemorràgies uterines de la dona	en la composició del remei hi entra un ungüent fet amb l'escorça vermellova de l'arbre <i>mběl</i> que, per aquesta raó, és anomenat també <i>ele mēki</i> , l'arbre de la sang
Menjar carn del simi <i>osok</i>	<i>mòn a kòn osok</i> (el nen té la malaltia del simi <i>osok</i>) <i>mòn avu osok</i> (el nen s'assembla al simi <i>osok</i>) Identificació: tos ferina	la tos del nen s'assembla a la manera de cridar del simi <i>osok</i>	la cua del simi <i>osok</i>
Menjar carn de l'esquirol <i>osen</i>	<i>mòn a kòn osen</i> (el nen té la malaltia de l'esquirol <i>osen</i>) <i>mòn a vu osen</i> (el nen s'assembla a l'esquirol <i>osen</i>)	la tos del nen s'assembla als crits de l'esquirol <i>osen</i>	cap d'esquirol

ANNEX 2 (*Continuació*)

<i>Interdictes alimentaris</i>	<i>Categories nosogràfiques</i>	<i>Homologies causals i patològiques</i>	<i>Homologies terapèutiques</i>
Menjar peu d'elefant (<i>atin zòk</i>)	<i>mod a kòn atin</i> (la persona té la malaltia del peu ungulat) <i>mod a vu atin zòk</i> (la persona s'assembla al peu ungulat d'elefant) Identificació: elefantiasi	homologia entre l'augment del volum de la cama i la talla de la pota d'elefant	
Menjar pell d'elefant (<i>ekob zòk</i>)	<i>mòn a kòn ekob zòk</i> (el nen té la malaltia de la pell d'elefant) <i>mòn a vu ekob zòk</i> (el nen s'assembla a la pell d'elefant) Identificació: dermatosi eczematiforme	homologia entre el caràcter corni d'aquesta lesió i la pell d'elefant	
Menjar carn de porc espí (<i>ngom</i>) o de qualsevol altre animal que només tingui un testicle	<i>mòn a kòn ngom</i> (el nen té la malaltia del porc espí) <i>mòn a vu ngom</i> (el nen s'assembla al porc espí) Identificació: testicle no abaixat	homologia entre el testicle no abaixat del nadó i la mateixa particularitat en el porc espí o qualsevol altre animal	
Menjar carn podrida (<i>bibòlò bi tsit</i>)	<i>mòn a kòn bibòlò</i> <i>mòn a vu bibòlò</i> (el nen s'assembla a la carn podrida)	analogia entre el caràcter purulent de certes lesions i la carn en descomposició	
Menjar carn d'un animal que s'ha empassat un altre animal	<i>mòn a kòn ebēm emina</i> (el nen està malalt de la melsa inflamada (com) l'animal que s'ha empassat un altre animal) Identificació: esplenomegàlia infantil	el principi patogènic de les afeccions esplèniques anomenat <i>tsid</i> (animal) és considerat com un animal que actua dins del cos humà, homologia entre aquesta interpretació patogènica i l'objecte de la prohibició	
Trencar un os i menjar-ne el moll	<i>mòn a kòn nsòmi</i> (el nen té la malaltia del moll de l'os) <i>mòn a vu nsòmi</i> (el nen s'assembla al moll de l'os) Identificació: otitis	analogia entre el moll de l'os i la supuració de l'orella	un os
Menjar carn de l'ocell <i>ekukui</i>	<i>mòn a kòn ekukui</i> (el nen té la malaltia de l'ocell <i>ekukui</i>) <i>mòn a vu ekukui</i> (el nen s'assembla a l'ocell <i>ekukui</i>) Identificació: dispnea	homologia entre la manera de respirar de l'ocell i la del nen	una estella del tronc d'arbre on l'ocell <i>ekukui</i> construeix el niu

ANNEX 2 (Continuació)

<i>Interdictes alimentaris</i>	<i>Categories nosogràfiques</i>	<i>Homologies causals i patològiques</i>	<i>Homologies terapèutiques</i>
Menjar peixos atrapats en aigües enverinades seguint la tècnica de la pesca anomenada <i>ngom</i> (interdicte per a les dones embarassades que han abandonat el seu marit)	<i>mòn a kòn ngom</i> (el nen té la malaltia de la pesca <i>ngom</i>) <i>mòn a vu ngom</i> (el nen s'assembla a la pesca <i>ngom</i>) Identificació: el nen rebutja el pit		en la preparació del tractament s'hi posen algunes espines de peixos atrapats seguint la tècnica <i>ngom</i>

B. Interdictes gestuals

<i>Interdictes gestuals</i>	<i>Categories nosogràfiques</i>	<i>Homologies causals i patològiques</i>	<i>Homologies terapèutiques</i>
Treure d'un parany l'animal que es debat contra la mort	<i>mòn a kòn koe ebēm</i> (el nen té convulsions d'origen esplènic) Identificació: crisis convulsives d'origen palúdic amb inflamació de la melsa	homologia entre les convulsions d'origen esplènic i els moviments convulsius de l'animal que ha estat atrapat en un parany	un os d'animal de caça
Tallar el gla caudal d'un règim de bananes i travessar amb una gambada per sobre de la seva saba	<i>mòn a kòn nsòmi</i> (el nen té la malaltia de la saba de bananer) <i>mòn a vu nsòmi</i> (el nen s'assembla al gla de bananer)	homologia entre la supuració de l'orella i la saba del bananer	
Travessar amb una gambada el làtex d'un ficus	<i>mòn a kòn nkam</i> (el nen té la malaltia del vesc del ficus) <i>mòn a vu nkam</i> (el nen s'assembla al vesc del ficus)	homologia entre el caràcter viscos de les granulacions dels cul de sacs conjuntius i la propietat viscosa del làtex del ficus	mel de mosca petita (substància viscosa)

6. El diagnòstic etiològic

Els dos marcs de referència —descriptiu i etiològic— que acabem d'examinar no són completament independents l'un de l'altre. La seva articulació constitueix l'operació fonamental per la qual una malaltia, concebuda inicialment com un fet de la natura, pot transformar-se en un esdeveniment d'ordre social, simbòlic o religiós. Aquesta articulació es realitza mitjançant el diagnòstic causal que si bé en un principi pot ser establert pel malalt i/o les persones del seu entorn, després haurà de ser confirmat o infirmat pels especialistes *mod mēbala* o *ngēngan*, segons els casos. En general, la confirmació implica una interpretació molt més precisa que aquella feta per l'entorn del malalt. El diagnòstic etiològic és, en efecte, una operació complexa que ha de saber respondre a les qüestions que d'una manera teòrica podem resumir de la manera següent.

Aquesta malaltia x, que ha estat identificada i anomenada seguint les concepcions i la terminologia pròpia del marc de referència que he anomenat descriptiu, pot veure's atribuir una dimensió social, màgica o religiosa que d'alguna manera n'expliqui els orígens, sí o no?

Si la resposta és afirmativa:

— Quin és l'esdeveniment (violació d'un interdicte, transgressió d'una norma clànica, conflicte social, passió: odi, enveja...) que ha desencadenat aquest procés de caire patològic? (causa inicial).

— Quina és l'entitat personificada o no personificada que d'alguna manera es creu que actua sobre el malalt? (causa agent).

— De quina manera aquesta causa agent actua o exerceix la seva influència negativa sobre la seva víctima? (causa instrumental).

— I per què? (causa final).

En el pla formal, la resposta a aquestes qüestions permet establir un lligam entre les categories del subsistema descriptiu i etiològic de manera que, en establir un diagnòstic, podran formular-se enunciats com els següents:

a) el cuc *minnag* de l'ull (categoria descriptiva) és una malaltia *simple* (categoria etiològica per exclusió);

b) el cuc *minnag* del cos (categoria descriptiva) és una malaltia *unilateral* (categoria etiològica).

L'examen d'aquest tipus d'enunciats ens permet afirmar en primer lloc que el diagnòstic, per ser complet, ha d'establir un lligam entre una categoria descriptiva *terminal* i una categoria etiològica també *terminal*. Per entendre bé això cal tenir en compte que el punt de partida d'un diagnòstic o interpretació etiològica és sempre una situació de fet, és a dir, un cas patològic concret. En conseqüència, en aquesta operació, només aquells noms que designen malalties específiques (identificades amb termes descriptius *terminals*), i no aquells altres que designen classes de malalties (identificades amb termes descriptius *no-terminals*), poden rebre una interpretació causal. És per això que els *evuzok* no produeixen mai enunciats com:

c) Les *malalties dels cucs* (categoria descriptiva no terminal: nom de classe) són *malalties nocturnes* (categoria etiològica).

Les interpretacions causals, al contrari, poden formular-se fent referència a categories situades a qualsevol nivell classificador del subsistema etiològic. És el cas, per exemple, del diagnòstic establert per la família o per les persones de l'entorn del malalt en una primera temptativa d'explicació causal. Aquest entorn, en efecte, es limita sovint a formular una interpretació molt general dient, per exemple, «aquesta malaltia del *cuc de l'orina* (categoria descriptiva) és una malaltia *autòctona* (categoria etiològica; primer nivell de diferenciació)», encara que, ben mirat, el diagnòstic ha de tendir a identificar la malaltia fent referència a les categories *terminals* del subsistema etiològic. Aquesta serà la funció dels especialistes que de cap manera poden limitar-se a diagnosticar generalitats.

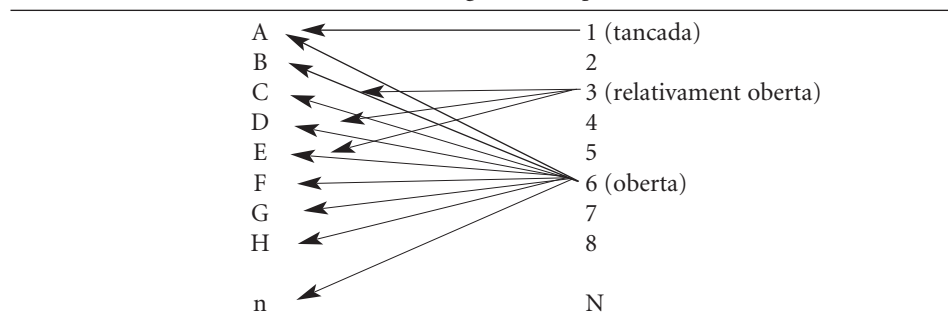
6.1. EL GRAU D'OBERTURA DE LES DIFERENTS CATEGORIES NOSOGRÀFIQUES

La qüestió que cal plantejar-se ara consisteix a saber si aquestes categories etiològiques *terminals* poden ser aplicades o no a un nombre il·limitat de categories descriptives o, dit d'una altra manera, si entre una malaltia i la seva interpretació causal existeix una relació invariable preestablerta de tal manera que cada vegada que es doni aquesta malaltia es pugui inferir immediatament quina n'és la causa. Per respondre correctament a aquesta qüestió, caldrà considerar el grau d'obertura de les categories etiològiques terminals, la mesura del qual ens vindrà donada pel nombre més o menys gran de malalties a les quals aquestes categories etiològiques poden ser aplicades. Tenint en compte aquest criteri podem distingir tres classes de categories etiològiques: les *obertes*, que poden ser aplicades a

qualsevol categoria descriptiva; les *relativament obertes*, que només poden ser aplicades a un nombre limitat de categories descriptives, com és el cas de la categoria etiològica *tsoo* (violació de la llei que prohibeix matar un membre del propi clan...) i que només pot atribuir-se a la tuberculosi, a l'avortament i a la inflamació de les genives; i, finalment, les *tancades*, que només poden aplicar-se a una sola categoria descriptiva, com és el cas de les malalties anomenades «*fulu* del ventre».

TAULA 35

Model teòric sobre el grau d'obertura de les categories etiològiques terminals (1, 2...) en relació amb les categories descriptives (A, B...)



Una mica més endavant tractaré de nou sobre les malalties *fulu*, un dels rars casos en què és possible establir una relació a priori entre una categoria etiològica i un estat patològic determinat. Però abans cal que ens preguntem d'una manera més general si una malaltia, identificada empíricament i designada amb un terme descriptiu, és susceptible de veure's assignada a una o a diverses interpretacions etiològiques. A aquesta qüestió cal respondre dient que, en general, l'atribució d'una interpretació causal a una malaltia no es fa d'una manera automàtica com si, entre l'una i l'altra, existís un lligam essencial establert a priori, independentment del context en el qual la malaltia fa la seva aparició. L'automatisme o l'a priori, que es traduiria per l'acte formal d'articular sempre i en tota circumstància una categoria descriptiva *x* amb una categoria etiològica *n*, és més aviat rar. El cas que confirmaria la regla seria el de les malalties *fulu* del ventre, que, com ja he dit més amunt, és una categoria etiològica relacionada amb una sèrie de prohibicions que la dona encinta ha d'observar durant el seu embaràs i la inobservança de les quals és considerada la causa que provoca al nadó una malaltia particular. Pel que fa al sistema de designació, la nota més marcada d'aquestes malalties és que són designades prenent en consideració la relació d'analogia que s'estableix entre un dels seus símptomes i un tret particular de la cosa

prohibida. La interpretació etiològica es manifesta així, gràcies a aquesta relació analògica, aparellada d'alguna manera amb la mateixa complexió del símptoma. Una dona embarassada, per exemple, no pot menjar carn de l'ocell anomenat *ekukui* (de l'ordre dels moixons), ja que aquesta carn causaria al nadó la malaltia que els evuzok designen precisament amb el mateix nom d'*ekukwi*, pel fet que la respiració accelerada i molt marcada que caracteritza aquest estat patològic s'*assembla* a la manera de respirar d'aquest ocell. És així, per exemple, que, en referir-se a la dificultat de respirar que pateix un infant amb febre i que presenta una melsa inflamada, els evuzok diuen que «l'infant s'assembla a l'ocell *ekukui*»: el nom d'aquest ocell suggereix a la vegada el símptoma d'un quadre clínic precís i la seva causa. Aquesta particularitat planteja un problema d'ordre formal que consisteix a saber a quin subsistema pertanyen aquestes categories, al descriptiu o a l'etiològic. Un examen lingüístic dels noms d'aquestes malalties ens permet dividir-los en tres grups:

Grup A: els noms d'aquestes malalties estan formats d'un sol terme:

odzoe: nom d'un antílop;

ekukui: nom d'un ocell;

nsòmi: moll dels ossos;

nkam: vesc;

bibòlò: carn podrida;

ngom: nom de la pesca amb verí.

Aquests noms apareixen en enunciats com, per exemple, «el nen té la malaltia *odzoe*» o «el nen s'assembla a l'antílop *odzoe*».

Grup B: els noms d'aquestes malalties es componen d'un terme de base modificat per un determinant:

— *koe ebēm*: convulsions / melsa inflamada;

— *ekòè osog*: tos / simi *osog*;

— *ekòè osen*: tos / esquiroi;

— *ebēm emina*: melsa inflamada / deglutició;

— *mboma kòs*: refredat / peix.

Grup C: les malalties d'aquest grup poden ser designades de dues maneres diferents:

— *mēki mēkui abui* (la sang surt abundantment) o bé *zib* (nom d'un antílop);

— *ton* (bèrbol) o bé *mēki mē kòs* (ous de peix).

Els noms del grup A estan formats per un sol terme que suggereix un significat d'ordre causal. Cada un d'aquests termes designa, en efecte, l'objecte d'una prohibició la inobservança de la qual provoca un estat patològic que rep el mateix nom que la cosa prohibida. Ara bé, cada un dels noms que suggereix un valor causal només pot atribuir-se a una determinada entitat patològica. En aquest sentit, podríem dir que aquestes categories són *tancades*. Mai es dirà, per exemple,

que la malaltia «cuc de l'orina» (categoria descriptiva que designa la primera fase de la blennorràgia) és una malaltia *odzoe* (categoria etiològica), causada per haver transgredit la norma que prohibeix a la dona embarassada menjar la carn de l'antílop anomenat *odzoe*. Els termes *odzoe*, *ekukui*, *nsòmi*... són utilitzats en aquest context per designar uns quadres clínics ben definits tot designant a la vegada les seves causes respectives. La doble referència —descriptiva i etiològica— d'aquests termes ens obliga a considerar-los com a part tant del subsistema descriptiu com de l'etiològic. La dimensió descriptiva d'aquestes categories es confirma pel fet que els *evuzok*, tal com he dit, estableixen una relació d'analogia entre un tret de la cosa prohibida i un símptoma de la malaltia.

Les categories del grup B són designades amb unes expressions compostes d'un terme que suggereix un significat d'ordre etiològic i un altre d'ordre descriptiu:

a) *koe ebēm*:

— *koe* (mot amb un significat etiològic): literalment, aquest mot significa «convulsions». En aquest context, fa referència als moviments convulsius d'un animal atrapat en un parany i que ningú ha de tocar abans que es mori. Si el caçador el toqués i una dona embarassada mengés d'aquesta carn, el seu fill podria veure's afectat de la malaltia *koe ebēm*;

— *ebēm* (mot amb un significat descriptiu): els betí designen amb aquest terme la melsa inflamada d'un infant.

b) *ekòè osog*:

— *ekòè* (mot amb un significat descriptiu): tos;

— *osog* (mot amb un significat etiològic): és el nom que els betí donen al simi *Cercopithecus cephus*. Les dones embarassades tenen prohibit menjar-ne, ja que provocaria als nadons la malaltia anomenada «tos del simi *osog*», que és el nom que aquest poble dona a la tos ferina.

c) *ekòè osen*:

— *ekòè* (mot amb un significat descriptiu): tos;

— *osen* (mot amb un significat etiològic): nom de l'esquirol ratllat *Funisciurus isabela*. La seva carn està prohibida a les dones embarassades. El seu consum provocaria la malaltia anomenada «tos de l'esquirol *osen*» (malaltia no identificada).

d) *ebēm emina*:

— *ebēm* (mot amb un significat descriptiu): melsa inflamada infantil;

— *emina* (mot amb un significat etiològic): aquest terme és un derivat del verb *min*, que vol dir «empassar-se». El seu ús en aquest context mèdic recorda la prohibició a la qual estan sotmeses les dones embarassades de no poder menjar la carn d'un animal que s'ha empassat un altre animal, les restes del qual han estat trobades en el seu ventre en el moment d'esquarterar-lo. Recordarem que l'agent

de les patologies relacionades amb el fetge i la melsa és anomenat *tsid*, que vol dir precisament «animal».

e) *mboma kòs*:

— *mboma* (mot amb un significat descriptiu): refredat;

— *kòs* (mot amb una referència etiològica): peix. Aquest terme recorda la prohibició a la qual estan sotmeses les dones embarassades de no poder consumir certes varietats de peixos.

Com en el cas de les categories del grup A, aquestes últimes, designades amb una expressió composta d'un terme descriptiu i d'un altre d'etiològic, mostren que certes categories etiològiques tenen un valor unívoc en el sentit que només poden atribuir-se a una entitat patològica, la causa de la qual és immediatament induïda. Quan, per exemple, en un infant s'identifiquen els símptomes que corresponen al quadre clínic de la tos ferina, es dirà: «l'infant està malalt de la tos del simi *osog*», o bé: «l'infant s'assembla al simi *osog*», cosa que en tots dos casos és entesa com si es tractés d'una malaltia *fulu abum*. O, dit d'una altra manera, el quadre clínic de la tos ferina no permet cap altra explicació causal. És en aquest sentit que dic que la categoria *ekòè osog* —seguint sempre amb el mateix exemple— és una categoria *tancada* que s'inscriu en els dos marcs de referència que forma el sistema nosogràfic, el descriptiu i el causal o etiològic.

Cal afegir que, en aquest conjunt de malalties, la referència etiològica és donada a priori, independentment del context en el qual la malaltia fa aparició. Com acabem de veure, aquesta particularitat és identificable lèxicament de tres maneres:

a) l'entitat patològica és designada per un sol terme que té a la vegada una connotació etiològica i descriptiva (grup A);

b) l'entitat patològica és designada per una expressió composta de dos termes, un amb una connotació descriptiva i l'altre amb una connotació etiològica (grup B);

c) l'entitat patològica és designada ja sigui per un terme o una expressió de caire descriptiu, ja sigui per un terme o una expressió de caire etiològic o causal. És el cas de l'amenorrea i d'altres hemorràgies uterines, que poden designar-se amb l'expressió descriptiva «la sang surt abundantment» o amb el terme *zib*, que és el nom que els *evuzok* donen a un antílop que la dona no pot menjar si vol evitar les hemorràgies uterines (grup C).

6.2. LA SUCCESSIÓ DELS DIAGNÒSTICS ETIOLÒGICS

Un altre problema relacionat amb el diagnòstic és el de la successió i commutació de les interpretacions etiològiques. Com podrem veure en els itineraris

terapèutics que estudiarem en un altre lloc, l'examen del procés seguit per una malaltia, des de l'aparició del primer símptoma fins a la curació total, ens ensenya que el pas d'una interpretació etiològica a una altra no tan sols és possible, sinó que sovint apareix com un fet constant en tots els processos patològics. Si diem que *és possible* és per la senzilla raó que el sistema està pensat i estructurat de tal manera que, fora del cas de les malalties *fulu*, la relació entre un estat patològic i la seva causa no és d'ordre essencial, sinó circumstancial, i que, en conseqüència, un mateix quadre patològic pot rebre segons les circumstàncies diferents interpretacions causals. Així, un estat patològic determinat pot ser considerat en un primer temps una malaltia «simple» i després una malaltia «diürna», per esdevenir més tard una malaltia «nocturna», o viceversa. Aquesta successió de diagnòstics etiològics pot ser causada per l'aparició de nous símptomes o per la persistència o agreujament dels primers. Molt sovint es deu, encara que no necessàriament, a la ineficàcia del tractament i al canvi de terapeuta. Alguns altres factors, com per exemple el fracàs de la cura, poden ser assenyalats pels mateixos interessats. Quan entre la família o el seu entorn comença a córrer la idea segons la qual el malalt podria tenir una malaltia *autòctona*, aquest rumor no deixa de crear una situació de crisi en el si de la família. Una insinuació d'aquest tipus implica, en efecte, que el malalt pugui passar de simple malalt a culpable o, si més no, a víctima d'altres culpables més o menys propers a la família. En una situació de crisi com aquesta, teixida de sospites i d'acusacions més o menys declarades, la relació de forces entre els diferents protagonistes pot ser modificada i, en conseqüència, ocasionar noves interpretacions etiològiques, com podrem veure més endavant.

Tercera part

Els components del sistema mèdic evuzok.

Estructures terapèutiques:

**A. La medicina diürna sota la responsabilitat
de les famílies**

Introducció

Després d'haver examinat els diferents nivells d'interpretació de la malaltia, em cal considerar els diversos mitjans d'ordre terapèutic que la societat evuzok ofereix als seus malalts. El meu propòsit no consisteix a fer-ne un simple inventari, ni tampoc l'examen detallat d'una sola parcel·la d'aquest ampli camp. És ben cert que em veuré obligat a estudiar amb tot detall un cert nombre d'unitats terapèutiques, però ho faré des d'un punt de vista global. La meva finalitat és, en primer lloc, retre compte dels diferents registres que formen l'estructura terapèutica d'aquesta societat, de les seves característiques fonamentals, de les relacions que mantenen entre ells i, finalment, dels altres usos, no terapèutics, que la societat en fa.

En el marc de cada un d'aquests registres veurem aparèixer un cert nombre d'unitats terapèutiques, cada una d'elles ocupant un lloc específic tot oferint una resposta possible amb vista a aquest esdeveniment que és la malaltia, l'infortuni i la mala sort. Mostrar la lògica i l'articulació de tot el conjunt d'aquestes respostes és el que em proposo fer en les planes següents.

La literatura etnològica ens ha reportat treballs excel·lents que estudien amb tota precisió determinades unitats terapèutiques, però sense retre compte ni de les raons que en determinaren l'elecció, ni del teló de fons de caire terapèutic del qual emergeix la unitat escollida. Per altra banda, l'etnòleg ha privilegiat sovint i d'una manera gairebé exclusiva aquelles grans unitats terapèutiques com el *bori*, el *ndöp* o el *tromba*, probablement molt més riques des d'un punt de vista sociològic o simbòlic, però de vegades una mica episòdiques si es pren en consideració el conjunt de respostes possibles que la societat pot aportar a aquest problema tan quotidià que és la malaltia. És veritat que ni la freqüència ni la raresa no són per si mateixes criteris de pertinença etnològica. A l'interior d'un sistema, tant l'una com l'altra tenen el seu paper. Jo penso que és tot el conjunt que ha de

prendre's en consideració i això malgrat la diferència de graus pel que fa a la freqüència, la raresa i les significacions sociosimbòliques.

Abans de desenvolupar el nostre tema, em sembla indispensable clarificar un altre punt. Al llarg de tota aquesta obra, utilitzo el terme de «terapèutica» per simple comoditat. Com veurem més endavant quan analitzarem el conjunt de mitjans per tractar la malaltia, si un cert nombre d'aquests mitjans poden ser considerats actes terapèutics en sentit propi, d'altres, al contrari, superen àmpliament el sentit d'aquest terme, car en la seva realització impliquen actes d'una naturalesa diferent, encara que difícilment separables dels que cerquen únicament el guariment del malalt. Com ja hem dit, la malaltia és un esdeveniment complex. Les seves possibilitats d'interpretació són moltes i de vegades intervenen diferents nivells de causalitat. Quan aquest és el cas, l'acte «terapèutic» ho té en compte i allarga considerablement el camp d'acció, de manera que l'aspecte terapèutic pròpiament dit esdevé llavors secundari o, almenys, supeditat a la realització d'altres objectius. Així, doncs, quan parlo de registre, sistema, domini o estructura terapèutica ho faig en un sentit molt ampli.

El sistema terapèutic evuzok cobreix almenys tres grans camps que s'articulen amb les tres grans categories del sistema nosogràfic: les malalties «simples», les malalties «diürnes» i les malalties «nocturnes». A aquests tres tipus de malalties corresponen, en efecte, tres registres terapèutics que prenen forma, cada un d'ells, en el si d'una unitat social particular: una medicina domèstica (popular i especialitzada) per al tractament de les malalties «simples» i d'algunes de «diürnes»; una medicina que implica necessàriament els llinatges per al tractament de les malalties «diürnes pròpiament dites» i per a la formulació en alguns casos particulars d'un diagnòstic etiològic, i, finalment, una medicina que no compromet els llinatges com a tal per al tractament de les malalties «nocturnes». Si és ben cert que, quant a la realitat quotidiana, els límits d'aquests tres registres no són sempre fàcils d'assenyalar, això no vol pas dir que l'estudi detallat de les funcions dels diferents especialistes i dels mitjans terapèutics (rituals i altres) que fan servir, tot referint-se en cada cas precis a una parcel·la nosogràfica precisa, no ens permeti definir-ne els contorns i assenyalar-ne les relacions recíproques. Aquest estudi ens conduirà, per altra banda, a prendre en consideració les circumstàncies que marquen els diferents itineraris terapèutics seguits pels malalts i el seu entorn tot permetent-los passar successivament d'un registre terapèutic tradicional a un altre, i d'aquests al de la medicina occidental.

7. La medicina domèstica: remeiers ocasionals i remeiers especialitzats

Em sembla legítim considerar aquest primer registre terapèutic —el de la medicina domèstica— com a part, almenys en un cert sentit, de l'àmbit de la medicina «diürna», i això encara que les malalties que hi són tractades no siguin sempre malalties «diürnes» (en el seu sentit etimològic). Sabem que el món diürn es defineix, per una banda, en referència a l'ordre instaurat per Zamba i, per l'altra, per la seva manca de referència (positiva) al món de l'*evu*. Ara bé, la medicina domèstica forma part del conjunt de tècniques culturals deixades als homes per Zamba, igual que l'agricultura, la caça i la cuina. Quan els evuzok diuen que «els arbres de la selva formen part de l'heretatge rebut dels avantpassats», ens recorden d'una certa manera l'origen mític d'un saber mèdic més o menys a l'abast de tothom. En aquest context, el terme «arbre» és sinònim de «medicament»¹⁴⁵ i l'heretatge rebut dels avantpassats està format sobretot pel conjunt de coneixements relacionats amb l'ús farmacològic dels vegetals.

Un mite fang¹⁴⁶ tradueix aquesta mateixa idea. Abans de separar-se dels homes, Zamba va reunir el seus fills i els va dir: «Penso anar-me'n ben aviat. Però abans de fer-ho vull deixar-vos allò que dóna la vida: el pebre. Si algú té mal de cap, en pren una mica, el pica, el fica dins la closca d'un cargol, hi afegeix sal i aigua i se'l fica al nas: el mal de cap desapareix. També farà servir el pebre la persona que pateix mal de ventre: el fica en una lavativa amb aigua, la prem i es purga. Es fa servir el pebre barrejat amb el coloret vermell¹⁴⁷ per ungir tot el cos. La malaltia continua? O, pitjor encara, la malaltia s'agreuja? Agafeu un ou de gallina, rasqueu l'escorça d'*odika*,¹⁴⁸

145. En el segon sentit del terme, *ele*, Tsala assenyala «medicament d'origen vegetal» (Théodore TSALA, *Dictionnaire...*, p. 186).

146. Victor LARGEAU, *Encyclopédie...*, p. 397 i següents.

147. *Pterocarpus soyauxii* (266).

148. El pastís d'*odika* (*andòg* en ewondo) es prepara amb les granes de la fruita del mango salvatge: *Irvingia gabonensis* (058).

poseu (les serradures) en una carbassa, barregeu-ho tot plegat amb aigua i feu beure aquest líquid al malalt... No es cura? Atrapeu una gallina, colliu unes herbes, les feu coure en un paquet i feu beure la decocció al malalt. Si la malaltia no desapareix, que se sacrifiqui una cabra. El medecinaire arriba, cull unes herbes a la dreta i unes altres a l'esquerra, degolla la cabra. Fa ajeure el malalt sobre el llit de sang, fa coure la cabra en una olla, en fa beure al malalt tot posant-li el brou a la boca, dues vegades...»

Aquestes dites o relats etiològics ens recorden que, per a aquests pobles de la selva, no existeix un camp de la vida que no mantingui alguna relació amb el món del més enllà. Tot l'àmbit de les tècniques culturals apareix lligat amb l'ordre instaurat per l'Avantpassat mític: la seva eficàcia *natural* és aquella que Zamba imprimí a cada una d'elles al començament de les coses. L'ordre cultural evuzok —com també el dels fang— és pensat, doncs, com a posseïdor d'una certa dimensió *religiosa*. Aquest ordre és el de la vida quotidiana, de la norma social, del costum i de l'eficàcia «natural» de les coses. En una paraula, un ordre que es defineix en relació amb Zamba, l'Avantpassat organitzador del món, el qual, per aquest fet, apareix lligat a les representacions relacionades amb el «món del dia».

És per aquesta raó que no hi ha cap medicina que pugui ser considerada d'una manera estricta completament desvinculada d'alguna referència mítica. Però deixant aquesta referència d'ordre general, la medicina domèstica funciona pràcticament com una vertadera tècnica, és a dir, com un conjunt de procediments, elaborats empíricament, que es proposen la transformació d'una primera matèria (en general del regne vegetal) en un producte per tal d'obtenir uns resultats terapèutics precisos.

El primer espai de la pràctica mèdica evuzok és el de la medicina domèstica, que oscil·la entre un *savoir-faire* generalitzat i un *savoir-faire* especialitzat. En efecte, és fàcil constatar, en primer lloc, l'existència d'un *savoir-faire* mèdic gairebé a l'abast de tothom i que hom aplica dins el marc més o menys restringit de la família i del veïnat. No seria excessiu afirmar que gairebé totes les dones i tots els homes posseeixen en graus diferents aquest *savoir-faire* mèdic. Es podria dir fins i tot que aquest forma part del saber tradicional que es transmet en el si de la família de generació en generació tot deixant pel camí, amb el pas dels anys, alguns dels seus continguts, però també enriquint-lo amb noves aportacions. Així, per exemple, si és cert que la jove esposa perfecciona els seus coneixements mèdics en la família i el grup del seu marit, també ho és que ella hi aporta els coneixements adquirits en el seu grup d'origen. És d'aquesta manera que es produeix un anar i venir permanent entre els diferents clans betí, sobretot pel que fa als mitjans pràctics de guariment simptomàtic, és a dir, a les receptes farmacològiques. El matrimoni, però, no és l'únic mitjà que permet la circulació d'aquests

béns. Una persona, home o dona, pot obtenir una nova recepta de mans d'un *mod mèbala*¹⁴⁹ (remeier) després d'haver seguit amb èxit un tractament a casa seva. La transmissió d'aquesta recepta es fa mitjançant una contrapartida anomenada *tufa*, en natura o en diners, i d'una manera molt senzilla: l'home dels remeis busca en primer lloc tots els ingredients vegetals. Un cop reunits, s'asseu davant del seu malalt. Aquest posa a terra la seva ofrena i l'home dels remeis, les plantes. Llavors, aquest últim li transmet totes les informacions sobre el nom dels vegetals, la manera de collir-los, les seves virtuts remeieres, la preparació del remei, la forma d'administrar-lo... Cada vegada que el remeier ha acabat de transmetre-li les informacions relacionades amb una planta, la dona al seu malalt tot estrenyent-li la mà. Una transmissió semblant es fa sense que el beneficiari sigui necessàriament un malalt, sobretot quan el remeier és el pare, la mare, l'oncle matern...

Una altra manera d'adquirir un coneixement farmacològic fa intervenir en certa manera el món del més enllà. Els límits que separen el món dels morts del món dels vius són molt estrets. En aquest terreny, la comunicació entre aquests dos mons es realitza a través del somni. Els remeiers expliquen sovint que fou en somnis com reberen d'un membre difunt de la família els noms de les plantes¹⁵⁰ per tractar una determinada malaltia. En aquest cas, els somnis prenen el relleu del temps mític per fer més actual la dita citada més amunt segons la qual foren els avantpassats —propers o llunyans, podríem precisar nosaltres— els qui comunicaren als homes el saber sobre les plantes remeieres.

L'exercici d'aquesta medicina basada en un *savoir-faire* generalitzat forma part dels deures familiars i del bon veïnatge. No sembla percebre's com una activitat particular que reuneixi les característiques d'un ofici o una professió més o menys formalitzats. La prova ens ve donada per la llengua ewondo, que no ha donat un nom especial —ni tan sols el de «medicina domèstica»— a aquests homes i dones convertits en terapeutes ocasionals.

El camp propi d'aquesta medicina és, en primer lloc, el tractament dels símptomes precursors, com una febrada, una diarrea, un mal de cap o de ventre, una ferida, administrant un remei fins i tot abans que hom sigui capaç d'establir clarament un primer diagnòstic, encara que sigui provisional. La família procedeix al tractament d'aquests primers símptomes quan se'ls considera fàcilment controlables. Si no fos aquest el cas, o si la natura particular dels primers símptomes permetés ja formular un primer diagnòstic etiològic encara que fos d'una

149. Literalment, «home remeis», que molt bé podem traduir per «remeier» sense considerar-lo, però, com ho fa el *Diccionari de la llengua catalana* (Enciclopèdia Catalana, 1988, vuitena edició, entrada «remeier»), una «persona que pretén conèixer remeis i es dedica a donar-los sense ser metge».

150. Vegeu el volum 2, apartats 15.2.1 i 15.2.2.

manera vaga, el malalt és transportat ja sigui a casa d'un *mod mēbala* o a una formació sanitària moderna en el primer cas, ja sigui a un especialista tradicional (un *ngēngari*, quasi sempre) en el segon cas. Cal tenir en compte que la formulació d'aquest primer diagnòstic etiològic en el si de la família pot donar peu (sobretot quan la malaltia és interpretada com la conseqüència d'un acte de bruixeria) a una sèrie de sospites vers el mateix malalt o altres persones més o menys properes del seu entorn. Això vol dir que la formulació d'un diagnòstic d'aquest ordre pot crear un problema i que la seva enunciació pot anar acompanyada sovint d'una crisi familiar. En aquestes circumstàncies, pot passar també que el diagnòstic no rebi l'aprovació de tothom. La por de ser objecte d'alguna acusació pot afavorir aquella interpretació segons la qual el malalt només seria subjecte d'una malaltia «simple», sense cap mena de relació amb el món de la bruixeria, susceptible, per tant, de ser tractada ja sigui gràcies als mitjans que ofereix la medicina domèstica, ja sigui conduint el malalt a un dispensari o a un hospital. En aquest cas, la medicina moderna juga el paper d'escapatòria per alliberar-se de les possibles sospites o acusacions, almenys fins que l'estat del malalt o un nou report de forces en el si del grup familiar permeti invalidar el diagnòstic etiològic formulat anteriorment.

Quan un quadre clínic és fàcilment identificable i la malaltia que pateix el malalt és considerada pel seu entorn una malaltia «simple», el tractament sol fer-se seguint els mitjans oferts per la medicina domèstica. Ara bé, aquesta medicina no es limita a un *savoir-faire* més o menys generalitzat. Els seus graus són variables. Si bé totes les famílies disposen del saber necessari per fer front als casos més corrents, quan es troben confrontades a casos més difícils que superen les seves pròpies capacitats, llavors no dubten gens de dirigir-se a un *mod mēbala* o remeier.

Dos trets principals donen nom a aquests terapeutes: la fama i un cert grau d'especialització que, tant l'una com l'altra, els confirmen en una posició privilegiada en el camp de la medicina domèstica. Els límits que separen la medicina casolana d'aquesta altra més especialitzada són sovint difícils de precisar. Una persona pot estar en possessió d'un o dos bons remeis per tractar tal o tal malaltia, sense que per aquesta raó sigui automàticament considerada un *mod mēbala*. L'atribució d'aquest nom és, per altra banda, una mica vaga. No designa la persona que exerciria aquesta feina d'una manera exclusiva com si es tractés d'un ofici, tal com ho entenem nosaltres. Els *mod mēbala*, fins i tot els més prestigiosos, homes o dones, porten la mateixa vida que els seus semblants. La seva activitat mèdica és generalment ocasional i això fins i tot en els casos en què les competències d'alguns *mod mēbala* superin molt la dels altres practicants. Aquestes competències, en efecte, són molt desiguals. Pot dir-se d'una persona que posseeix un bon remei per curar les picades de serp, d'una altra que tracta amb molt

bons resultats les malalties hepàtiques, d'una tercera que és molt bona per tractar determinades malalties infantils, i d'una de quarta que tracta totes aquestes malalties a la vegada. És la bona fama basada en els resultats positius dels seus remeis la que transforma progressivament aquests homes o dones en *mod mēbala*. En un principi, la seva activitat pren forma en el si de la família i del veïnat, però un cop les seves competències reben un reconeixement que va més enllà del marc familiar, res impedeix que malalts pertanyents a altres famílies o llinatges, i fins i tot a altres clans, es dirigeixin a aquests terapeutes. Així, no és gens estrany que, avui, la tendència a fer-ne gairebé un ofici estigui present en l'esperit d'alguns d'entre ells, potser més en les ciutats que en el món rural.

La importància d'aquest *savoir-faire* farmacològic i terapèutic que es relaciona d'una manera molt especial amb el saber botànic em condueix a tractar en aquest llibre alguns altres dels seus aspectes; en particular aquells que ens poden ajudar a comprendre de quina manera els evuzok transformen les plantes en remeis tot prenent en compte no tan sols les diferents tècniques de transformació i elaboració dels remeis, sinó també el paper que juguen les diferents qualitats sensibles dels vegetals, com el color, l'olor, el gust i la textura, per determinar els principis que inspiren la farmacopea d'aquest poble.

8. Sobre l'ús de les plantes

L'univers vegetal constitueix la primera font de la *matèria mèdica* a partir de la qual els terapeutes evuzok procedeixen a la preparació de les substàncies remeieres. Les matèries vegetals no són les úniques, però sí, i de bon tros, les més utilitzades. En totes les meves estades entre els evuzok m'ha estat possible observar moltes vegades la preparació i administració de remeis, sense tenir necessitat per això de fer una recerca particular. Són activitats que formen part de la vida quotidiana, sobretot quan es té en compte que aquestes preparacions es fan en aquell espai tan propi de la medicina domèstica i tan obert a tothom com és la cuina. Gràcies a aquestes observacions i a les receptes transmeses pels actors principals d'aquesta forma de medicina, em sembla possible presentar un quadre de conjunt de les principals operacions per a la selecció i la transformació dels vegetals i també relatives a la forma i la via d'administració de les substàncies remeieres obtingudes. Aquesta presentació serà molt àrida, però penso que és indispensable. Aquestes pràctiques formen part del *savoir-faire* de tots els terapeutes, sigui quin sigui el seu estatus en el si del sistema terapèutic d'aquesta societat. En un cert sentit, es podria dir que formen part de l'art culinari o almenys que hi mantenen una relació molt estreta. És a les cuines, en efecte, on es preparen els remeis i, molt sovint, són precisament les dones les que s'encarreguen de les operacions de transformació dels vegetals. Cal recordar que el verb *yam*, que vol dir «cuinar», significa també, amb l'ajut d'un determinant (*yam mēbala*), «cuinar un remei», i el mateix verb s'utilitza per designar la preparació d'un símbol ritual (*yam byañ*). Diguem també que, si és difícil establir una distinció clara entre una medicina «empírica» i una altra de «simbòlica» o ritual, això no impedeix que sigui sobretot a nivell de la medicina domèstica que les pràctiques terapèutiques apareguin més com a simples tècniques. Així és, doncs, com em proposo examinar-les.

8.1. L'ESCORÇA

L'escorça (*ebab*) dels arbres, arbusts i lianes llenyoses constitueix un dels elements vegetals més sovint utilitzats en la farmacopea evuzok. Sol obtenir-se emprant tres procediments tècnics diferents d'acord amb les característiques dels vegetals:

- separant-la a tires del tronc directament amb les mans, operació designada amb el lexema verbal *soe*;
- separant-la a trossos amb l'ajuda d'una eina de tall (*fa*, *matxet*), operació designada amb el lexema verbal *foe*;
- fent-la saltar a trossos a cops de pedra, operació designada amb el lexema verbal *tui*.

Les plaques d'escorça (*ebab*, *bibab*) obtingudes d'aquestes maneres poden ser utilitzades de tres formes diferents:

- en plaques senceres;
- reduint-les a pols;
- aixafant-les fins a obtenir-ne una pasta.

8.1.1. Les plaques senceres

Les plaques d'escorça poden ser ingerides directament mastegant-les o ser sotmeses a tres operacions diferents:

a) La cocció. Es fan bullir en una olla de metall o de terrissa amb aigua d'una deu (*mƙpakmañ mëndim*; literalment, aigua nova). Per designar aquesta operació s'utilitza el verb *be*, que vol dir «coure». La cocció és senzilla quan es fan bullir les plaques d'escorça d'un sol arbre i mixta quan les plaques pertanyen a diferents arbres; ambdues coccions admeten una variant que consisteix a afegir-hi altres ingredients d'origen animal o vegetal. Entre els primers, es troba la carn de certs animals, generalment de caça, així com alguns crustacis; entre els segons, puc assenyalar: la saba de la planta *myan* (305); les granes del fruit d'*odzom* (371); el pebre *ondondo* (394); la sal, si pot ser d'origen vegetal (*nku bëti*), la flor o el gla caudal d'un raïm de bananes (*abin odzoe*) (368) i el suc de llimona (373).

D'una manera general, després de la cocció es decanta la part del líquid que vol administrar-se al malalt; la resta és conservada dins l'olla. El producte d'aquesta operació s'administra seguint les vies i les maneres següents:

- per via oral, en forma de poció;
- per via dèrmica, en forma ja sigui d'aspersió (*kub*) amb l'ajuda d'un aspersori o salpasser vegetal, ja sigui d'un bany local (*wòbò*), ja sigui d'un bany de seient (*mvòdò*), ja sigui, finalment, en forma de compreses (*bab*);

- per via nasal, en forma d'inhalacions;
- per via rectal, en forma de lavatives (*boan, bò fom*);
- per via vaginal, en forma de rentades.

b) La suspensió en aigua. Aquesta operació consisteix a mantenir en un contacte prolongat les plaques d'escorça d'un o de diversos arbres amb l'aigua d'una deu treta just abans. En alguns casos, la maceració és exposada al sol durant algunes hores. La substància així obtinguda és administrada:

- per via oral, en forma de poció;
- per via rectal;
- per via dèrmica, en forma de bany.

c) La torrefacció. El verb *tum* designa l'operació que consisteix a sotmetre una placa d'escorça a l'acció del foc fins a assolir-ne gairebé la carbonització. Aquesta operació es realitza col·locant la placa en un tros d'olla vella sobre el foc. Després d'aquesta primera operació, el remeier tritura i aixafa (*kòg*) l'escorça carbonitzada sobre una pedra de moldre per reduir-la a pólvores negres, que reben el nom de *ndui* i que s'administren per via dèrmica, ja sigui empolvorant la part del cos afectada o friccionant-la, ja sigui també en forma d'unció. En el primer cas, les pólvores són aplicades generalment sobre les escarificacions (*mvan*) practicades prèviament sobre una part del cos. En fregar les incisions, la sang serveix d'excipient tot barrejant-se amb les pólvores. En el segon cas, la unció pressuposa la preparació d'un ungüent o pomada que s'obté barrejant les pólvores amb una mica d'oli extret de la grana dels fruits de palmera (*mbòn menyenge*). Aquests ungüents són conservats en flascons o, antigament, en carbasses molt petites (*man ndëg*).

8.1.2. La pols d'escorça

Però sovint la pols d'escorça s'obté directament sense carbonitzar-la, rasant-ne simplement la part interna. El polsim obtingut d'aquesta manera (*mfuñ*) és aplicat directament o després d'haver passat per algunes operacions de transformació complementàries. En el primer cas, el polsim d'escorça és administrat:

- per via dèrmica, aplicant-lo (*bede*), per exemple, sobre una ferida per tal de cicatritzar-la. En aquest cas, el polsim és fixat amb una bena;
- per via oral, fent absorbir un pessic de polsim;
- per via nasal, ensumant-lo com si fos rapè.

En el segon cas, el polsim extret de l'escorça és sotmès a les operacions següents:

a) Trituració (*tsag*): el polsim de la placa d'escorça és aixafat amb la pedra de moldre tot afegint algunes granes del pebre anomenat *ondondo* (394) fins a obte-

nir una mena de pasta mucilagínosa. Aquesta pasta s'aplica per via dèrmica, en forma de cataplasmes.

b) Dissolució en aigua: el líquid que resulta d'aquest procés és administrat:

— per via oral, en forma de poció;

— per via dèrmica, en forma de bany d'espuma;

— per via ocular, nasal i dèrmica (sobretot a nivell de les articulacions), en forma d'instil·lacions administrades amb una mena de cucurull (*esòda*) fet amb una fulla.

c) Malaxació o mescla del polsim d'escorça amb aigua i altres ingredients d'origen vegetal com el pebre *ndon* (313), les granes d'*odzom* (371), el polsim de color vermell de l'arbre *mbël* (266) i la banana *odzoe* (368). El resultat d'aquesta mescla s'aplica:

— per via oral, en forma de poció;

— per via nasal, en forma d'instil·lacions;

— per via rectal, en forma de rentades intestinals.

d) Malaxació o mescla del polsim d'escorça amb vi de palmera o amb la saba de la canya de sucre. S'administra per via oral.

e) Malaxació o mescla del polsim d'escorça amb saliva. Per administrar-la, el remeier es posa la pols d'escorça a la boca i l'escup (*sas*) sobre el malalt.

f) Cocció amb aigua: es fa bullir el polsim d'escorça en una olla. Un cop filtrada, s'administra el líquid per via oral, en forma de poció.

g) Cocció en un pastís: la pols d'escorça de certs arbres és utilitzada com a farciment (a més a més de bocins de carn, de peix i el trinxat d'algunes herbes) per preparar la pasta d'un pastís (*nnam*) fet amb granes de carbassa (*ngòn*) (322), cuïta en un paquet de fulles a la vora del foc. S'administra per via oral, en forma d'una menja.

h) Cocció sobre les brases: la pols d'escorça és embolcallada en un paquet de fulles de bananer i escalfada sobre les brases. S'administra per via epidèrmica, aplicant el paquet sobre la part del cos afectada tot desfent-lo i fent massatges (*bab*).

8.1.3. Triturat d'escorces

La forma verbal *tsag* designa l'acte de triturar un element vegetal, en aquest cas unes plaques d'escorça, ja sigui per fer-ne una pasta, ja sigui per extreure'n la saba (*myad mëndim*).

En el primer cas, l'operació es realitza amb una pedra de moldre. La pasta així obtinguda es posa tot seguit al foc en una olla amb aigua. El líquid de la cocció és administrat:

- per via rectal, en forma de rentades fetes amb una lavativa;
- per via epidèrmica, en forma de bany de seient;
- per via oral, en forma de poció.

En el segon cas, l'operació es realitza triturant algunes plaques d'escorça amb un morter per extreure'n la saba. De vegades, s'hi afegeixen alguns trossos de canya de sucre. En aquest cas, la saba de la canya serveix per suavitzar o endolcir el líquid obtingut. Un cop filtrat, el líquid s'administra per via oral en forma de poció.

8.2. LES FULLES

Com les plaques d'escorça, les fulles són també molt utilitzades en la preparació de remeis. Les operacions destinades a la seva col·lecta es redueixen a tres. En primer lloc, es cullen com es cull el fruit d'un arbre: el lexema verbal *fad* designa ambdues operacions. S'agafen també tallant primer la tija o el seu ram, com expressa el verb *tsig* emprat per designar aquesta operació. I, finalment, solen agafar-se arrencant o desarrelant la planta (*tye*). Les fulles aplegades així (soles, en branques, branquillons o tiges) poden ser utilitzades senceres immediatament o després d'haver passat per algunes operacions de transformació.

8.2.1. *Les fulles senceres*

Alguns tractaments prescriuen el consum de les fulles crues, sense cap altre ingredient, o acompanyades d'alguns grans de pebre o de la nou de palmera.

Les fulles soltes poden també ser posades dins una olla amb aigua per fer-les bullir. El líquid obtingut amb aquesta operació és administrat:

- per via nasal i dèrmica, en forma d'inhalacions i de bany de vapor. Per realitzar aquesta operació, el malalt, assegut al peu de l'olla, es tapa amb un pany de roba o una manta per tal de conservar millor el vapor;
- per via rectal, en forma de lavativa. Després de la cocció, el líquid es deixa refredar una mica;
- per via oral, en forma de poció.

Segons un nombre important de receptes obtingudes dels evuzok, les fulles senceres són de vegades estovades a la vora del foc (*bum a ndoan*) dins d'un paquet (*dzom*) fet amb una fulla de bananer ben lligada amb una tira seca treta del fals tronc (*evuvui*) del mateix bananer. Un cop estovades poden ser administrades de les maneres següents:

- per via vaginal, en forma de tampó o d'òvul;

— per via dèrmica, fregant les fulles sobre el cop del malalt o aplicant el paquet sense obrir-lo sobre la part afectada del cos com si es tractés d'un cataplasma.

Una altra tècnica de preparació consisteix a estovar primerament les fulles dins d'un paquet com acabem de veure per esmicolar-les (*fug*) després amb els dits dins d'un recipient d'aigua. La maceració així obtinguda pot administrar-se de diverses maneres:

— per via nasal, en forma d'instil·lacions (*tòndi*);

— per via oral, en forma de poció.

De vegades, s'esmicolen les fulles (sense estovar-les) amb les mans dins d'un recipient amb aigua d'una deu. El líquid així obtingut pot ser administrat:

— per via ocular (*nloe*);

— per via rectal, en forma de rentades intestinals (afegint-hi sovint una mica del pebre *ondondo*);

— per via oral, en forma de poció.

Cal dir també que en alguns casos, després d'haver esmicolat les fulles amb les mans dins d'un recipient amb aigua, sol exposar-se al sol durant diverses hores. En altres casos, el líquid és barrejat amb una mica de l'argila blanca anomenada *fem* o de l'afait vermellós conegut amb el nom de *baa*.

Com sol fer-se amb les plaques d'escorça, les fulles poden ser reduïdes a pols després d'haver-les escalfat al foc fins a canviar-ne el color i la textura.

8.2.2. Operacions de transformació

Les fulles no són sempre utilitzades senceres. Un cop collides, poden ser sotmeses immediatament a les operacions següents:

a) Es tallen a trossets (*sëg*); el trinxat de les plantes és utilitzat per farcir el pastís anomenat *nnam ngòn*. Aquesta menja de caire medicinal gaudeix d'un gran prestigi entre els betí.

b) Les fulles són aixafades (*kòg*) amb la pedra de moldre. La pasta obtinguda pot ser utilitzada de diverses maneres:

— pot ser aplicada directament sobre la part del cos afectada per la malaltia;

— pot ser barrejada (*baman*) amb una mica d'oli extret de la grana de la nou (*eton*) del fruit de la palmera d'oli (*Elaeis guineensis*) i administrada com si fos una pomada o un ungüent per via dèrmica;

— pot dissoldre's amb aigua i administrar aquest líquid per via oral en forma de poció.

c) Les fulles són reduïdes a partícules (*sig*) mitjançant un raspador i després es posen sobre la part afectada del cos (*bede*), o es freguen (*tug*) sobre les escarificacions practicades a la part malalta del cos.

d) Les fulles són aixafades amb una mà de morter per tal d'extreure'n la saba i administrar-la fent instil·lacions sobre les articulacions, per exemple, o donant-la a beure al malalt.

e) Amb els dits de la mà es pot rebregar la fulla d'una planta i ficar-la dins d'un cucurull en el qual es posa després una mica d'oli de la grana de la nou de palmera. Després d'haver-lo escalfat lleugerament sobre les brases, l'oli és administrat per via auricular en forma d'instil·lacions. De vegades, se segueix el mateix procediment, però substituint l'oli per una mica d'aigua. En aquest cas, el líquid sol ser administrat per via nasal, ocular o dèrmica (en forma d'instil·lacions sobre el cap, entre les ungles, les articulacions...).

8.3. LES FULLES EN FASE DE CREIXEMENT, ELS BROTS...

En les receptes dels remeiers evuzok, molt sovint es precisa que cal collir les fulles en fase de creixença, les gemmes, els brots (*ntoneban*, *minsòman*, *minlo*...), les fulles acabades de néixer... d'una determinada planta. La preparació i les utilitzacions són gairebé les mateixes que hem vist en el cas de les fulles:

— tallades en trossos ben petits, són administrades crues per via oral: el malalt les mastega, n'absorbeix la saba i n'escup els residus;

— s'aixafen amb una pedra de moldre; la pasta que s'obté és administrada per via dèrmica, en forma d'apòsits que s'apliquen sobre la part malalta del cos, sobretot quan es tracta de ferides o úlceres;

— de vegades, un cop ben aixafades, es barreja la pasta que se n'obté amb aigua; aquesta maceració és administrada per via oral en forma de poció;

— es poden escalfar sobre les brases dins d'un paquet; després, s'esmicolen amb les mans dintre d'un recipient amb aigua; aquesta maceració és administrada per via oral, en forma de poció;

— tallades a trossos ben petits, les gemmes i les fulles en fase de creixement d'una planta es fiquen en un cucurull amb una mica d'aigua; després, es posa el cucurull sobre les brases per escalfar-lo lleugerament; s'administra aquest líquid per via nasal o ocular, en forma d'instil·lacions;

— en alguns casos, les fulles en fase de creixement s'esmicolen amb els dits dins d'un petit recipient amb aigua; després, es fica la maceració en un cucurull fet de fulla i s'administra en forma d'instil·lacions nasals;

— potser la manera més freqüent consisteix a utilitzar el trinxat de les fulles en fase de creixement com a farcit, acompanyament o condiment d'alguns plats de caire terapèutic (sopes, salses...), com és el cas del pastís de granes de carbassa (*nnam ngòn*), la salsa de granes de carbassa amb grumolls (*nsa ngòn*) o la sopa de granes de carbassa (*mfiañ ngòn*).

8.4. LES ARRELS

La utilització de les arrels és semblant a la de les escorces, encara que sigui molt menys freqüent. Quan és el cas, solen consumir-se crues mastegant-les, soles o amb alguns grans del pebre *ndon*. També solen raspar-se (*wòm*) per barrejar les partícules amb una mica d'aigua dins d'un cucurull tot administrant després aquesta maceració per via ocular o nasal en forma d'instil·lacions.

8.5. LA SABA, ELS SUCS...

Les substàncies més o menys líquides, com el làtex, les gomes, la saba i altres sucres de diferents espècies vegetals són sovint utilitzades per via dèrmica fregant-les (*si*) sobre la part malalta del cos, netejant (*sob*) per exemple una ferida amb una d'aquestes substàncies, untant (*wòbò*) la part malalta amb un dit després d'haver-lo impregnat (*do onyu*) amb una d'aquestes substàncies o conduint el malalt al peu d'un arbre per untar tot el cos amb la seva saba. Però de vegades, també, algunes d'aquestes substàncies són administrades per via oral en forma de poció o afegint-ne algunes gotes en un pastís de granes de carbassa. Cal dir també que la saba d'algunes lianes és administrada directament per via ocular, en forma d'instil·lacions.

8.6 ALTRES ELEMENTS VEGETALS

Les flors, les inflorescències, les fruites seques o carnosos, determinats tubercles, són igualment seleccionats per la farmacopea *evuzok*, encara que d'una manera menys freqüent.

La majoria de procediments farmacològics que acabem d'enunciar, com el consum directe (amb absència de qualsevol operació de transformació), la cocció, la suspensió d'una matèria vegetal en un líquid, la carbonització i totes les seves variants cobreixen una sèrie d'operacions culinàries que s'organitzen al voltant de l'oposició fonamental *cuina / absència de cuina*.

Si ens situem en un pla estrictament tecnològic, podem constatar que l'aplicació d'aquestes operacions farmacològiques pren forma a partir de dues sèries diferents d'elements oposats: *foc / absència de foc*, per una banda, i *absència / presència d'un líquid excipient* com l'aigua, però també l'oli de palmera, per l'altra. En efecte, si la cocció i la torrefacció de les escorces comporten la presència del foc, la maceració i el consum directe, al contrari, no l'exigeixen. Igualment, si

TAULA 36
Operacions culinàries i operacions farmacològiques

<i>Foc</i>	<i>Sense foc</i>
Cuit	Cru
coccio directa	maceracions
coccio o escalfament en forma de bany maria	barreja de vegetals amb oli de palmera
escalfament sobre les brases i maceració	cucurulls no escalfats
coccio d'alguns plats terapèutics	
preparació de cucurulls a la vora del foc	
Torrat	Cru
calcinació	consum directe
	polvorització de pols d'escorça crua
	preparació d'una pasta de fulles o
	d'escorça i aplicació directa
	extracció de la saba i administració directa

la cocció i la maceració exigeixen la presència d'aigua, la torrefacció i el consum directe s'efectuen sense necessitat d'aquest element líquid. És així, doncs, com aquestes operacions ofereixen una mena de cadena tecnològica en la qual el consum d'un element vegetal cru representa el nivell zero i l'aspecte més proper d'aquella medicina que podríem anomenar «medicina natural»,¹⁵¹ mentre que la maceració, la torrefacció i la cocció són unes operacions essencialment culinàries, que la farmacopea utilitza amb finalitats d'ordre terapèutic. Caldria afegir que aquestes operacions pertanyen plenament a l'ordre de la cultura. Potser aquesta constatació ens hauria de fer més prudents a l'hora d'utilitzar massa impròpiament aquell concepte de «medicines naturals» en referir-nos a les altres medicines: tota forma de medicina, per elemental que ens pugui aparèixer —la qual cosa caldria demostrar—, és de l'ordre de la cultura.

Sabiem ja de quina manera els evuzok classifiquen, dissenyen i descriuen els vegetals. Acabem de veure de quina manera els transformen en medicaments i els utilitzen en el camp específic de la farmacopea. Ara només ens cal examinar quines són les virtuts terapèutiques que els atribueixen. Com ja he assenyalat en un altre lloc, la meua teoria és que l'eficàcia farmacològica o terapèutica que se'ls atribueix reposa d'una manera molt particular en la percepció sensible dels vegetals. L'examen, doncs, de les qualitats sensibles com els colors, les olors, els sabors i les sensacions tàctils dels vegetals ens permetrà conèixer de quina manera els evuzok es representen aquesta eficàcia.

151. Encara que, ben mirat, ni potser en aquest cas podria parlar-se de «medicina natural», ja que fins i tot el consum d'una planta crua implica una sèrie d'operacions mentals (haver donat un nom a la planta, escollir-la, relacionar-la amb un estat de malaltia...) pròpies del món de la cultura.

ANNEX
Taula de recapitulació

Matèries primeres	Operacions	Remeis finals	Vies i formes d'administració
ESCORCES EN PLAQUES SENCERES	decocció	+ altres elements vegetals — bullit	oral — poció rectal — lavativa vaginal — injecció
		— bullit	vaginal — injecció oral — poció rectal — lavativa
		— bullit	dèrmica — bany compreses bany de seient
		+ altres elements vegetals — bullit	oral — poció rectal — lavativa
	suspensió en aigua	un sol arbre — exposició al sol + — macerat filtració	oral — poció dèrmica — bany de seient compreses rectal — lavativa
		+ pebre —	oral — masticació
	torrefacció — trituració	pólvores —	dèrmica — fricció
		malaxació — en oli — pomada —	dèrmica — fricció
	malaxació en aigua fresca	pólvores	dèrmica — cataplasmes empolvorament
			oral — absorció nasal — aspiració
		mixtura	oral — poció dèrmica — bany d'escuma
			oral — poció nasal — instil·lació
ESCORCES	malaxació en vi de palmera	+ altres ingredients — fregament amb les mans + filtratge	rectal — lavativa ocular — instil·lació
			nasal — instil·lació dèrmica — instil·lació
	malaxació en vi de palmera	cucurull —	nasal — instil·lació dèrmica — instil·lació
			oral — poció

ANNEX
Taula de recapitulació (Continuació)

Matèries primeres	Operacions	Remeis finals	Vies i formes d'administració
ESCORCES RASCADES	malaxació en suc	_____	_____ mixtura — oral —_____ poció
	de canya de sucre	_____	_____
	malaxació en saliva	_____	_____ dèrmica — aspersió escopint
	cuit a la brasa dins un paquet	pasta de grana _____ + carn _____ pasta _____ oral _____ absorció de carbassa _____ o peix	
		pólvores _____ d'anacard _____	_____ dèrmica — compreses
		+ altres ingredients _____	_____ bullit — oral —_____ poció
	decocció	_____	_____ filtratge _____ bullit — oral —_____ poció
	tritració	— + piment _____	_____ pasta — dèrmica — cataplasmes
FULLES FULLES SENCERES	estovades al foc dins un paquet	_____ posades _____ tampó _____ vaginal _____ introducció _____ en bola _____ compreses dèrmica — cataplasmes	
	calcinació	malaxació en aigua + filtratge + _____ macerat — nasal _____ instil·lacions _____ posades en un cucurull	
		_____ pólvores _____	_____ nasal _____ aspiració
		+ pólvores d'anacard _____	_____ macerat — oral —_____ poció
	malaxació en aigua	exposició _____ macerat _____ oral _____ poció al sol _____ rectal _____ lavativa	
		dins un cucurull _____ macerat _____ ocular _____ instil·lació	
		_____ calent _____	_____ macerat _____ rectal _____ lavativa
			_____ oral _____ poció
			_____ dèrmica _____ aspersió
		_____ crua _____	_____ oral _____ masticació

ANNEX
Taula de recapitulació (Continuació)

Matèries primeres	Operacions	Remeis finals	Vies i formes d'administració
FULLES	+ piment —————	pasta	dèrmica (escarificacions) — fricció anal ————— introducció
	+ suc de llimona —————	pasta	dèrmica ————— cataplasma
	+ pebre ————— malaxació en aigua	macerat	oral ————— poció
	————— malaxació en oli	pomada	dèrmica ————— untament ————— cataplasma
	—————	pasta	dèrmica ————— cataplasma
	+ pebre, piment i altres fulles —————	pasta	dèrmica (escarificacions) — fricció
	+ piment —————	pasta	dèrmica ————— cataplasma
		pasta	dèrmica ————— cataplasma
		malaxació en aigua	macerat ————— oral ————— poció
	FULLES TRINXADES (sëg) —————	estofades en un paquet + llavors de carbassa i altres ingredients	pastís farcit ————— oral ————— absorció
FULLES	FULLES ESPREMUDES (fig) —————	suc	ocular ————— instil·lació nasal ————— instil·lació auricular ————— instil·lació dèrmica ————— instil·lació
	FULLES RASPADES (wòndi) —————	malaxació en aigua	mixtura ————— nasal ————— instil·lació
	————— + altres ingredients	dins un cucurull lleugerament escalfat	mixtura ————— nasal ————— instil·lació
	FULLES PICADES (tsag) —————	filtratge —————	suc ————— oral ————— poció
		filtratge + addició d'aigua —————	mixtura ————— rectal ————— lavativa
	FULLES CRUES —————	—————	oral ————— masticació
SABA	SABA (extracció) —————	—————	oral ————— absorció dèrmica ————— cataplasma ocular ————— fricció ————— instil·lació
		pastís + llavors de carbassa —————	oral ————— absorció

9. El saber farmacològic dels remeiers o l'ús terapèutic de les qualitats sensibles dels vegetals

Voldria començar aquest apartat recordant les paraules de Claude Lévi-Strauss que, sense cap dubte, han inspirat tota aquesta recerca sobre les qualitats sensibles, tal com he comentat en un altre lloc:¹⁵²

No n'hi ha prou d'identificar amb precisió cada animal, cada planta, cos celeste o fenomen natural evocats en els mites i en el ritual —tasques múltiples per a les quals l'etnògraf està rarament preparat—; cal saber també quin paper els atribueix cada cultura al si d'un sistema de representacions. Certament, és útil d'il·lustrar la riquesa i finor de l'observació indígena i de descriure'n els mètodes d'atenció prolongada i repetida, exercici assidu de tots els sentits, enginy que no refusa l'anàlisi metòdica de les dejeccions dels animals per tal de conèixer-ne els costums alimentaris, etcètera. De tots aquests petits detalls, pacientment acumulats en el transcurs dels segles i fidelment transmesos d'una generació a l'altra, només alguns són retinguts per assignar a l'animal o a la planta una funció significant dins d'un sistema. Ara, cal saber quins, car d'una societat a l'altra i per a la mateixa espècie aquestes relacions no són pas constants.¹⁵³

El meu propòsit és posar de manifest la lògica de les qualitats sensibles dels vegetals que, d'una manera més o menys conscient, organitza el saber dels remeiers del poble evuzok, sense oblidar el camp dels mites i dels ritus.

La distinció que hem establert al capítol 5 entre *malalties simples* i *malalties autòctones* no ens ha de fer caure en l'error de creure que el sistema terapèutic

152. Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 237 i següents.

153. Claude LÉVI-STRAUSS, *El pensament salvatge*, Barcelona, Edicions 62, 1971, p. 67. (Primera edició francesa: 1962.)

d'aquesta societat s'organitza al voltant d'una dicotomia entre unes pràctiques terapèutiques per tractar els símptomes i unes altres de caire ritual orientades a tractar les causes d'ordre social i simbòlic. Cal dir des d'ara que les unes no exclouen les altres. La medicina ritual, en efecte, no exclou el tractament empíric dels símptomes. L'especialista pot adreçar-se a un esperit per calmar la seva ira envers aquell membre de la societat que ha transgredit una norma clànica, però sense que això vulgui dir que, confiant en aquest acte ritual, el terapeuta es des-precupi de tractar la malaltia en la seva realitat patològica. Controlar l'acció de l'esperit és una cosa; actuar sobre la malaltia n'és una altra.

A aquelles idees relacionades amb el cos i els seus diferents desordres, s'hi poden afegir aquelles altres relacionades amb els mitjans per restaurar-ne l'equilibri. Una part important d'aquests mitjans descansa en el coneixement de les plantes. Hem vist de quina manera els evuzok classifiquen, designen i descriuen els vegetals. Ara, em queden per examinar els principis en funció dels quals els evuzok utilitzen les plantes en l'elaboració tant d'un remei empíric com d'un de simbòlic o ritual. Penso que en tots dos casos el saber terapèutic reposa principalment en la percepció sensible dels vegetals. Em sembla inútil recordar que la farmacopea evuzok no es fonamenta en un coneixement bioquímic dels principis actius de les plantes. Els seus fonaments s'inscriuen en una altra direcció. La meua hipòtesi és que els fonaments de la farmacopea evuzok es basen en allò que és directament perceptible pels sentits. La mateixa cosa podríem dir pel que fa a l'elaboració dels diferents símbols rituals d'ordre vegetal. És per aquesta raó que l'estudi de les sensacions visuals, olfactives, gustatives i tàctils que l'home rep pels sentits i que l'esperit selecciona i organitza seguint una lògica pròpia, ens hauria de permetre de retre compte de les bases sobre les quals reposa una part important del saber terapèutic evuzok.

9.1. EL COLOR DELS VEGETALS

En tractar del problema del color, la primera precaució que cal prendre consisteix a fixar els límits del tema que em proposo tractar. Examinaré aquest problema fixant-me en un camp específic, el dels vegetals, tot interessant-me per les seves possibles incidències en el camp de la farmacopea tant empírica com ritual. Aquesta delimitació és indispensable, car la manera de parlar dels colors depèn dels camps específics als quals es fa referència. Un evuzok no parla de la mateixa manera quan es proposa descriure el color natural del cos humà, quan es refereix al color artificial obtingut pel maquillatge o, finalment, quan vol descriure els colors dels vegetals. Diguem ràpidament que, en el primer cas, la llengua ewondo emprà nominals qualificatius (*evindi mod*, un home negre (o fosc); *efofod nyol*,

un cos bru...); en el segon, es fan servir aquells nominals que designen la matèria del cosmètic i el color és suggerit implícitament (*awòbò fem*, es pinta (o s'unta) amb l'argila (blanca); *awòbò baa*, es pinta (o s'unta) amb el cosmètic (vermell) fet amb l'escorça de l'arbre *mbël* anomenat també «arbre de la sang...»); en el tercer cas, s'empren lexemes verbals que designen, com veurem tot seguit, la intensitat dels colors. Pel que fa als aspectes farmacològics, cal assenyalar també que el color apareix només com una de les qualitats de la substància vegetal escollida, i que aquesta qualitat pot combinar-se amb altres.

Examinant el corpus de les descripcions dels vegetals proporcionades pels evuzok, fàcilment es pot constatar el lloc particular que ocupen les referències al color dels diferents elements d'una planta: el tronc, la saba, les fulles, els fruits... El color és assenyalat com un indicador important en la descripció de les plantes, però no tan sols com un factor d'identificació, sinó també com un factor de distinció, i això tant en la classificació com en la designació.

És evident que el color no és l'únic tret que permet identificar i descriure una planta; molt sovint, aquesta qualitat és presentada mantenint una relació complementària amb altres qualitats sensibles com el gust, l'olor, el tacte... És, doncs, en un context més global que haurà de ser considerada.

El color dels vegetals no és sempre una qualitat estable. En les descripcions del meu corpus, apareix com una propietat externa susceptible de ser modificada. La sintaxi sembla retre compte d'aquest fet. La llengua ewondo posseeix diferents termes per designar els colors: noms abstractes, noms concrets qualificatius, verbs... Ara bé, és interessant assenyalar que, per referir-se al color de les plantes, els evuzok empren d'una manera constant verbs que signifiquen el fet d'«ésser o esdevenir» del color del qual es parla, marcant així la idea segons la qual el color és una qualitat susceptible de passar d'un estat a l'altre.

Per parlar dels colors dels vegetals, els evuzok utilitzen tres verbs: *fum*, *vin* i *vie*, que els diccionaris de Tsala (p. 258 i 648-649) i de Pichon (p. 51 i 53) tradueixen respectivament per «ésser blanc», «ésser negre» i «ésser vermell». Ara bé, si és cert que aquests verbs poden designar tot allò que és blanc, negre i vermell, designen també, i potser sobretot, tots els colors que ofereixen un matis netament «clar», «fosc» o «viu». Així, la blancor d'una flor, el verd pàl·lid d'una fulla, el groc sense cap esclat d'una fruita o el blau també pàl·lid d'una flor són designats amb el verb *fum*. Tots els elements vegetals que ofereixen un to fosc ben accentuat, ja sigui marró, verd, blau... són designats amb el lexema verbal *vin*. Aquells colors francament *vius* com el vermell i el groc són designats amb el verb *vie*, que, per altra banda, és l'únic que indica una propietat específica del món vegetal, la de «madurar». És a partir d'aquests tres lexemes verbals de base que els evuzok elaboren tot el seu discurs relacionat amb el color de les plantes. Podem resumir així les seves diferents maneres de parlar:

1. La formulació més corrent és aquella que es fa atribuint a un determinat element de la planta (el tronc, les fulles, les flors...) un color precís tot utilitzant els verbs que hem assenyalat més amunt:

Nkug woe wavin.

«El seu tronc enfosqueix (o és fosc).»

Mëkemendë moe mafum.

«La seva saba clareja (o és clara).»

Minson mie miavie.

«La seva fusta vermelleja o grogueja.»

En referir-se al color del tronc, la construcció subjecte (element de la planta) més verb qualificatiu pot ser substituïda per una altra formada pel nom de la planta més verb qualificatiu més element de la planta (el tronc, circumstant amb valor locatiu):

Angëg ele lafum a nkug.

Angëg / arbre / ell / clareja / preposició locativa / tronc.

«El tronc de l'arbre *angëg* (062) clareja.»

La primera classe d'aquests enunciats pot presentar algunes variants:

a) Introduint, per exemple, una comparació:

Nkug woe onë anë wavin.

Tronc / seu / ell / és / com / ell / fosqueja.

«El seu tronc apareix com si fosquegés.»

b) Modificant el subjecte gràcies a un referent amb el qual és comparat:

Mëkemendë moe mafum anë mënyañ.

Saba (làtex) / seva / ella / clareja / com / llet.

«La seva saba clareja (o és d'un color clar) com la llet.»

Mëkemendë moe mavie anë mëki.

Saba / seva / vermelleja / com / sang.

«La seva saba vermelleja com la sang.»

c) El verb *vie* de vegades és modificat amb un ideòfon i introdueix llavors un matís d'intensitat:

Bibuma biavie a zoñ.

Els / fruits / són / vermellosos / molt / vermells.

«Els fruits són d'un vermell molt viu.»

d) En algunes descripcions, el verb és modificat gràcies a una locució adverbial o mitjançant un simple adverb de quantitat:

Mëndim mavie tēgē dan vie abui.

Saba / ella / vermelleja grogueja / locució no excedir / vermellejar / molt.

«La saba és vermellosa, però no gaire.»

Nkug woe wavie abim zin.

Tronc / seu / ell / vermelleja grogueja / quantitat / certa.

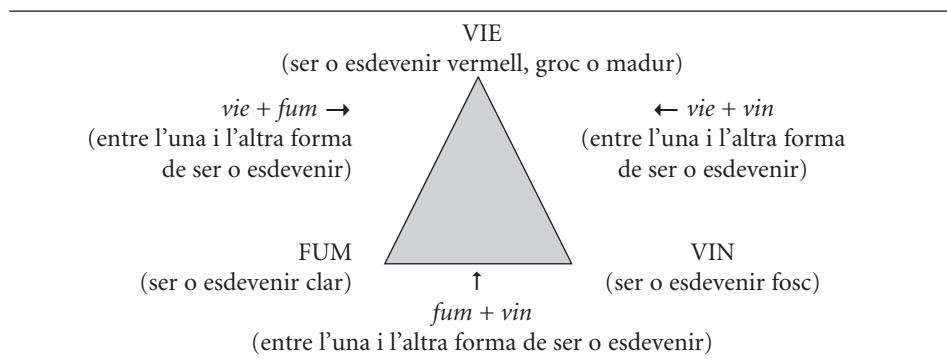
«El seu tronc és una mica vermellós o groguenc (segons els casos).»

Bibuma biavie abui.

Fruits ells / vermellegen o groguegen / molt.

Tenint en compte que aquestes modificacions o variants són secundàries, em sembla possible afirmar que els verbs *fem*, *vin* i *vie* formen una tríada de leixemes verbals que podria representar-se com un triangle, en els vèrtexs del qual podríem situar els tres verbs esmentats, cada un d'ells combinable amb els altres dos. És gràcies a aquestes combinacions (*vie + fum*; *fum + vin*; *vin + vie*) que els evuzok poden retre compte de diferents colors o tonalitats intermedis:

TAULA 37
La tríada dels colors o tonalitats de base



2. Una altra manera (molt freqüent també) de designar els colors o les tonalitats d'una planta consisteix, en efecte, a formular uns enunciats de caire comparatiu que expressen un estat intermedi entre dos altres, l'un per sota i l'altre per sobre:

Nkug woe onē anē wōfum anē wōvin.

Tronc / seu / ell és / com / ell clareja / com / ell fosqueja.

«El seu tronc és entre clar i fosc.»

Diguem que aquest enunciat és produït sobretot per parlar de la tonalitat grisa, marró clar o verdosa dels troncs, així com del verd una mica fosc de les fulles de determinades plantes.

Bibuma bie binë anë biavin anë biavie.

Fruits / seus / ells són / com / ells fosquegen / com / ells vermellegen o groguegen.

«Els seus fruits són d'un vermell fosc.»

Enunciats com aquest solen ser utilitzats en referir-se als colors grocs, vermells, violetes... pujats de to.

Mëkemendë mënë anë mafum anë mavie.

Saba / ella és / com / ella clareja / com / ella vermelleja o grogueja.

«La saba és d'un vermell o d'un groc clar.»

És així com es designen els colors rosa, grocs pàl·lids...

Cal dir, finalment, que les combinacions *fum + vin*, *vie + fum* i *vin + fum*, que en aquests enunciats són emprades per assenyalar una relació de coexistència, en altres són utilitzades per assenyalar una relació de successió pel que fa a les fases de maturació dels fruits, com en l'enunciat següent:

Eyòñ bibuma bi asa bëngenë bisoson biavie, eyòñ bintoa ewolo bingavin.

Quan / fruits / d'arbre / *asa* / ells són / encara / verds / ells vermellegen o groguegen, / quan / ells esdevenen / madurs / ells fosquegen.

«Quan els fruits de l'arbre *asa* (069) són encara verds tenen un color vermellós, quan són ja madurs són d'un color fosc.»

De vegades, s'utilitzen uns enunciats semblants per assenyalar el procés de solidificació de certs líquids més o menys fluids que surten de les plantes:

Eyòñ mëkemendë makui mënë anë mafum, eyòñ mëmana won mëngayen anë mavie.

Quan / suc goma / ell surt / ell és / com / ell clareja, / quan / ell acaba solidificar / jo / veuré / com / ella vermelleja o grogueja.

«Quan la saba surt és clara, en solidificar-se esdevé d'un color vermellós o groguenc.»

Hem vist fins aquí la manera com els evuzok solen parlar del color de les plantes. Ara ens cal anar una mica més enllà i veure si l'elecció d'un element vegetal, ja sigui per preparar un remei, ja sigui per confeccionar un símbol ritual, es fa de vegades tenint en compte el seu color. Examinarem els tres colors fonamentals en el sistema cromàtic evuzok: el vermell, el negre i el blanc, concebuts com una de les maneres possibles de traduir aquells tres mots esmentats: *vie*, *vin* i *fum*.

9.1.1. *El color vermell*

El vermell és el color de la sang. Per parlar del seu color, s'utilitza el mateix verb *vie* (*mëki mavie*) que es fa servir per referir-se al color vermell d'alguns vegetals. El vermell és també el color del foc. En aquest cas, s'empra el nominal *avie*, derivat del verb *vie*. I es dirà *avie ndoan* per referir-se a la vermillor del foc.

En un altre registre, el verb *vie* designa «madurar» i el nominal *avie* és utilitzat metafòricament per designar l'«ardor» o l'entusiasme amb què una persona porta a terme una tasca (*avie esie*).

El color vermell i la sang, per una banda, la sang i el foc, per una altra, i, finalment, el color vermell, la sang i les idees de «madur», «ardor», «força» i «vitalitat» semblen articular-se formant un tot tant en l'àmbit terapèutic com en l'àmbit simbòlic i ritual.

Els arbres un dels elements dels quals, almenys, es caracteritza per una preponderància del color vermell semblen gaudir d'un gran prestigi entre els betí. Citem, com a exemple, els arbres *mbël* (266), *ewome* (224), *eyen* (231), *nsangomo* (347), *andòg* (058), *afel* (026), *ekòn* (173), *abel* (004), *etëñ* (207), *ovëñ* (420)... Com apareix a la taula 38, el tractament de les malalties que els evuzok creuen relacionades amb la sang sembla exigir la presència d'algun element vegetal d'aquest color. Dit això, aquesta particularitat no és l'única retinguda en aquests tractaments, ja que sovint el color vermell és associat a altres qualitats.

Aquests casos ens mostren, en primer lloc, que el color vermell amb tots els seus diferents matisos, que poden anar del color vermell clar (rosa) al vermell fosc (violeta), és seleccionat en aquelles operacions farmacològiques que es proposen tractar certes malalties relacionades amb la sang, com per exemple les disfuncions del cicle menstrual, la disenteria i la cicatrització de les ferides. De totes maneres i com ja he assenyalat més amunt, la importància del color vermell ha de ser matisada. Conjuntament amb ell, els remeiers evuzok semblen tenir presents altres propietats sensibles de la mateixa planta, com per exemple el seu caràcter vescós. Les plantes anomenades *bile bi akil* (plantes vescoses) són considerades, en efecte, molt eficaces ja sigui per aturar les diarrees, les disenteries i les hemorràgies, ja sigui per cicatritzar les ferides, ja sigui, finalment, per curar la tos i altres afeccions respiratòries. Potser podríem dir que els remeiers atribueixen a les substàncies vescoses d'origen vegetal una certa propietat antihemorràgica, astringent i cicatritzant. Però diguem tanmateix que no totes les plantes *akil* es caracteritzen necessàriament pel seu color vermell.¹⁵⁴ En els casos presentats a la taula 38 podríem pensar que el color vermell de les plantes juga un paper d'adjuvant destinat més que res a subratllar l'especificitat d'un tractament relacionat

154. Com, per exemple, el suc del bananer.

TAULA 38

Propietats terapèutiques atribuïdes al color vermell de certes plantes

<i>Nom de la planta</i>	<i>Element vermell</i>	<i>Altres qualitats</i>	<i>Malalties tractades</i>
<i>Aboe</i> (012)	Fulles amb taques de color vermell <i>com si fossin de sang</i> i raïms de fruits vermells	Saba vescosa (<i>akil</i>)	Amenorrea i menorràgia
<i>Abud</i> (020)	Fruits vermells i escorça de tall vermell	Fruits dolços (<i>ezëzëg</i>) i una mica àcids (<i>san</i>) i suc vescós (<i>akil</i>)	Tos, refredat i cicatrització de ferides
<i>Afel</i> (026)	Polpa dels fruits de color vermell	Fulles i fruits viscosos (<i>akil</i>) i dolços	Disenteria, «sang feble», «pèrdua de sang» —es diu que aquesta planta dóna sang (<i>vë mod mëki</i>)
<i>Andòg ntañan</i> (060)	Fulles vermelloses, i substància resinosa de color vermellós que exsuda del tronc	La cocció de les seves escorces té un gust acre (<i>akil a anyu</i>)	Disenteria, gingivitis i per prevenir els avortaments
<i>Asas</i> (072)	Saba d'un vermell clar	Vescosa (<i>akil</i>)	Disenteria i per tractar certes lesions cutànies
<i>Atondo</i> (085)	Saba vermella «gairebé com la sang»	Saba vescosa i molt amarga	Disenteria i cicatrització de ferides i altres lesions cutànies
<i>Atom</i> (084)	Suc del fruit de color vermell i resina vermellosa	Fruita dolça (<i>ezëzëg</i>)	Per «reforçar» la sang
<i>Ekòñ</i> (173)	Escorça de secció vermella i fruits madurs de color vermell	Làtex blanc i fruit dolç (<i>ezëzëg</i>)	Per «reforçar» la sang (el fruit) i per tractar els pits de la dona
<i>Esan</i> (197)	Tija i fulles rogenques	Saba àcida (<i>san</i>)	Per «reforçar» la sang (+ saba de la canya de sucre)
<i>Ewome</i> (224)	Fusta vermella	Saba vescosa (<i>akil</i>)	Disenteria i cicatrització de ferides
<i>Mbël</i> (266)	Fusta i resina vermelles	Resina vescosa (<i>akil</i>)	Disenteria i hemorràgies uterines

fonamentalment amb el problema de la sang. Potser es podria parafrasejar l'antic aforisme *similia similibus curantur* tot dient que, en aquests casos, «el semblant suggereix el semblant». L'elecció de substàncies vegetals vermelloses em sembla, al contrari, molt més determinant quan es tracta de preparar alguns remeis per reforçar la sang i, en conseqüència, permetre al malalt de refer la seva «força vital», la qual, en el sentit més biològic, apareix articulada amb aquella idea que fa referència a la qualitat de la sang. En aquest cas, cal dir que la substància medicamentosa és elegida en funció del seu color vermell, és cert, però també en funció del seu gust ensucrat. Quan la substància seleccionada no ho és prou, el remeier afegeix a la seva preparació una mica de saba de la canya de sucre o, si en té a mà, alguns terrossos de sucre.

Acabo de dir que les substàncies medicamentoses vermelles i dolces són administrades per «reforçar la sang». Però de vegades la sang pot «refredar-se», les venes endurir-se («*minsis miayemele mod*») i fer difícil la bona circulació de la sang: llavors la sang pot espessir-se (*kemki*) i formar hematomes (*ekem*) i, per aquestes raons, la persona pot perdre part de la seva vitalitat. En aquests casos, els remeiers administren uns remeis per estimular i excitar la sang. Per aconseguir-ho, el color vermell del vegetal és substituït llavors per l'ardor del foc i el gust dolç per l'amarg, però de manera que cada una d'aquestes propietats pugui anar sense l'altra per tal de respondre així a situacions patològiques diferents. Una mica més endavant em referiré a les substàncies vegetals amargues. Aquí només diré que aquestes substàncies, com per exemple els fruits dels arbres *abel* (004) (cola) i *onye* (404), són utilitzades gairebé cada dia com a estimulants per vèncer el cansament i la son. Les concepcions relacionades amb l'acció del foc sobre la sang s'expressen en termes d'escalfament (*womolo*). Es pensa, en efecte, que l'acció del foc fa que les venes s'estovin (*ntëgë*) i esdevinguin menys rígides, i que aclareix la sang espessa o enquistada. Per això els remeiers evuzok li atribuirien una propietat lignificant, suavitzadora, anticoagulant i dissolvent. Parlant dels ewondo, Cousteix (1961, p. 49) descriu aquest remei per tractar l'elefantiasi filariana de les cames. El remeier, explica, pica la cama malalta amb espines o fa una sèrie d'incisions amb un ganivet. Quan surt la sang, el malalt cobreix la cama de sorra i el terapeuta li fa un foc a sobre per tal de descongestionar els edemes i facilitar una millor circulació de la sang. Els remeiers evuzok empren la mateixa tècnica per reduir la fractura d'un braç o d'una cama i fer desaparèixer així els hematomes. Per altra banda, consideren que la fractura ha estat reduïda quan, en practicar algunes incisions sobre el membre fracturat, es constata que el color de la sang és normal.

Aquesta correlació entre el foc i la sang és transposada a nivell de les representacions rituals. Per entrar en estat de trànsit, Mba Owona,¹⁵⁵ el *ngëngan* espe-

155. Vegeu *infra*, l'apartat 12.5.4.

cialista de la dansa als esperits *minkug*,¹⁵⁶ s'escalfa els peus i les cames per «excitar» la seva sang, car «c'est aïnsi», ens diu ell mateix, «que (la transe) ça prend». Aquesta propietat d'«excitar» que s'atribueix al foc apareix igualment en altres ritus. Es creu, en efecte, que el foc «excita l'*evu*». Els nous *ngëngan* adopten aquest vell principi i li donen una nova aplicació: escupen un glop de petroli sobre una teia encesa per crear la sensació que les flamarades surten de la boca. Aquest gest d'«escopir foc» vol ser una manera simbòlica de lluitar contra aquells bruixots que s'atreveixen a assistir als rituals terapèutics dels *ngëngan*. Seria una manera de descobrir-los «excitant» el seu *evu*. En el mateix ordre de fets, caldria afegir que les medecines anomenades *byan* administrades en forma de decoccions ben calentes ocupen un lloc preponderant en els ritus destinats a «desvetllar» i «afaïçonar» l'*evu* ja sigui dels bruixots, ja sigui dels antibruixots.¹⁵⁷

Però tornem al tema del color vermell i considerem-lo ara des del punt de vista de la tintura anomenada *baa* preparada amb les serradures de la fusta de l'arbre *mbël* (266), que els betí anomenen també «l'arbre de la sang» (*ele mēki*). Els betí l'utilitzen ja sigui per pintar les teles fetes d'escorça i els objectes de fusta, ja sigui com a cosmètic, ja sigui com a substància medicamentosa. En un altre temps, els betí s'ungien el cos amb aquest afait cada dia després del treball, en el moment de la toaleta, i per les festes i les grans celebracions rituals. El dia de la presentació dels candidats al ritu *so* d'iniciació masculina, tots eren ungits amb aquest adob per les seves mares darrere de les cuines. Després, durant tot el temps que durava aquesta iniciació, el color vermell era substituït pel color blanc fins a la darrera fase del ritu, durant el transcurs d'una festa designada precisament amb el nom d'aquest adob de color vermell (*baa*), en la qual els candidats eren de nou pintats de vermell, però, aquesta vegada, públicament i per tothom. El prestigi d'aquest cosmètic, l'ús del qual assenyalava la fi de tots els ritus iniciàtics, ha romàs en la memòria col·lectiva d'aquest poble, que considera l'arbre *mbël* com «l'arbre de l'orgull» (*ele engun*). El *baa* era, en efecte, un element important de l'empolainament dels iniciats, dels notables, dels grans guerrers i de les parteres que, com un cant de vida sobre la mort, també ungien el cos amb aquest adob. Fins no fa gaire encara, les dones que acabaven d'infantar ungien els seus cossos i els dels nadons per protegir-se contra el pian i la sarna que, almenys en un altre temps, es consideraven malalties enviades pels posseïdors d'*evu* antisocial. L'empolainament coincideix així amb la idea de protecció. L'empolainament tradicional ha estat substituït avui pels vestits. Durant els seus rituals de guariment, els nous *ngëngan* cobreixen els seus malalts amb un pany de roba de color vermell per

156. Vegeu *infra*, els apartats 12.2-12.7.

157. Vegeu també el ritual d'iniciació del *ngëngan* Paul Omgba Mbarga a Lluís MALLART GUIMERÀ, *Ni dos ni ventre*, París, Société d'Ethnographie, 1981, p. 182.

protegir-los dels posseïdors d'*evu* antisocial i dels esperits dels morts, car aquests darrers detesten el color vermell, mentre que els *min'kug* al servei d'aquests terapeutes l'adoren. És per aquesta raó que, en les seves danses rituals,¹⁵⁸ aquests grans medecinaires van també vestits amb una roba de color vermell.

9.1.2. *El color negre*

A nivell de les seves representacions, el color negre no gaudeix d'un estatus gaire positiu. El verb *vini*, que vol dir «ennegrir», és utilitzat per designar la sensació de fàstic, ja sigui en un sentit fisiològic («*avini adi tsid*»: li fa fàstic menjar carn), ja sigui en un sentit psicològic o moral («*avini mod wub nnem*», que podríem traduir per «li repugna tractar amb lladres»). Pel que fa a la bellesa física, tots sabem que el color de la pell és quelcom d'important. En aquest àmbit, dos extrems semblen provocar la mateixa repulsió entre els betí: una pell massa clara i una pell massa fosca. Segons J. P. Ombolo (1974, p. 264), que ha dedicat una tesi al tema de la sexualitat entre els betí, els bulu i els fang, cap de les dues pells atrau excessivament. «El color de la pell que hom aprecia», diu aquest autor, «i que per altra banda és aquell que coincideix amb el tipus del comú dels pamue, és el color xocolata, tirant a un marró vermellós.» Doncs bé, aquest color no és mai designat amb el verb *vin* ni per cap dels seus derivats, com per exemple el nominal *evindi* («fosc», «negre») amb el qual avui, sota la influència de l'antic discurs colonial, són designats tots aquells que pertanyen a aquests grups ètnics. L'expressió «*brun rouge*» (fosc vermellós) donada pel camerunès J. P. Ombolo seria la traducció francesa de la combinació ewondo dels verbs *vin* + *vie* (fosquejar + vermellejar/groguejar) o *vie* + *fum* (vermellejar/groguejar + clarejar), i els nominals qualificatius *efofoda* i *evele* traduirien respectivament, millor que *evindi*, el color de la pell més corrent i més valorat entre els habitants d'aquestes societats de la selva camerunesa.

Aquesta precisió era indispensable per comprendre millor la connotació negativa del color negre en les representacions d'aquestes societats. Recordem que aquest color està íntimament associat a la foscor de la nit, al món nocturn de *mgbèl*, al mal i, d'una manera particular, al món de la bruixeria. Psicològicament, es fa difícil pensar que un poble es consideri i es designi de color negre i, al mateix temps, associï aquest color amb el mal i la bruixeria.

Dit això, examinem l'ús del color negre en el camp de la medicina i el ritual. La planta *dibi elòg* (145) n'és un bon exemple. *Dibi* vol dir «fosc». Les fulles d'aquesta herba són, en efecte, d'un color verd fosc per sobre i vermelloses per

158. Vegeu l'apartat 12.5.2.

sota. Quan es desfan amb aigua, s'obté un líquid violaci, viscos i amarg. Des d'un punt de vista terapèutic, *dibi elòg* té les mateixes aplicacions que les plantes viscoses. Les seves fulles tallades a trossos ben menuts i barrejades amb oli de palmera proporcionen un ungüent que s'aplica sobre les ferides, en particular sobre aquelles causades per les cremades. La saba de les seves fulles s'instil·la als ulls i als narius dels infants afectats de catarro. S'utilitzen també per tractar les nafres més aviat superficials de les cames. Des d'aquesta òptica, en tant que simple remei, *dibi elòg* és una planta «diürna» en la seva accepció més àmplia, ja que mai és utilitzada en els ritus diürns com l'*esye* i l'*eva-metiè*.¹⁵⁹ Però també és, i potser sobretot, una planta «de la nit» i, per tant, considerada com una planta «amb dos camins», utilitzada com a *byañ* tant pels bruixots com pels altres posseïdors d'*evu* de caràcter social. Prenent en consideració l'exegesi nominal feta pels mateixos evuzok, diré que aquests estableixen una certa homologia entre el nom d'aquesta planta, *dibi*, que vol dir «fosc» i el verb *dib* (amb un to baix-alt), que significa «tancar». Així, els especialistes diuen que aquesta planta «barra el camí» (*adibi zen*) dels enemics tot deixant-los completament a les fosques (*a dib dib*). Aquesta herba és considerada, en efecte, com un *byañ* que permet a tots els qui saben servir-se'n de tornar-se invisibles davant dels seus enemics. El caçador frega tot el seu cos amb les fulles d'aquesta herba per tal de no ser vist pels elefants. Amb aquestes mateixes fulles, els caçadors preparen un *byañ mēlam* per fer que els paranys esdevinguin invisibles als ulls dels animals i puguin ser atrapats més fàcilment.

Si, des d'un punt de vista terapèutic, els remeiers semblen interessar-se més per l'aspecte vermellós i viscos de les fulles d'aquesta planta, els caçadors o els *mbibyañ*, manipuladors de les medecines anomenades *byañ*, semblen parlar més atenció en allò que suggereix el seu nom (exegesi nominal). De totes maneres, també cal dir que aquelles qualitats sensibles de vermell i viscositat de la planta són preses en consideració en el tractament ritual de les «ferides de l'*evu*», i això per una simple transposició del camp empíric (tractament d'unes ferides reals) al camp simbòlic (tractament d'unes ferides invisibles).

Ndibi i *azòk* són dues categories nosogràfiques descriptives. He dit en un altre lloc¹⁶⁰ que *ndibi* (de *dibi*, «tancat») designa l'estat de la dona que ha perdut les regles d'una manera definitiva, mentre que *azòk* designa l'estat de la dona que sol tenir els parts molt espaiats. La primera categoria és en relació amb la menopausa i la segona amb alguns casos d'amenorrea. També dèiem que el cas d'una dona *azòk* és tractat com una minimenopausa i que, estructuralment parlant, les teràpies per tractar la menopausa i l'amenorrea *azók* mantenen una relació d'analo-

159. Vegeu l'apartat 10.6.

160. Vegeu l'apartat 4.1.

gia. Les dues teràpies prenen forma en una combinació de dues qualitats sensibles, el vermell i el negre, com podem veure en la taula següent:

TAULA 39

Tractament de la menopausa i l'amenorrea amb referents de color vermell i negre

<i>Trastorn a tractar</i>	<i>Elements terapèutics</i>
<i>Ndibi</i> (menopausa)	1. De bon matí (<i>ndib ndib</i>), quan encara és de nit, el remeier se'n va a la selva i clava una llança en el tronc de l'arbre <i>ekòn</i> (173); després, agafa algunes plaques de la seva escorça (foscor + selva). 2. Un cop a casa, prepara un remei amb una brasa apagada (ingredient vegetal de color negre) 3. i una mica de serradures vermelloses <i>baa</i> de l'«arbre de la sang» i algunes plaques d'escorça vermellosa de l'arbre <i>ekòn</i> (ingredients vegetals vermells). 4. La dona malalta de <i>ndibi</i> beu aquest remei davant de casa seva tot mirant de fit a fit el sol (llum + poblat).
<i>Azòk</i> (amenorrea)	1. El remeier prepara un medicament amb l'herba de l'obscuritat (<i>dibi elòg</i>) (ingredient etimològicament relacionat amb la foscor) 2. i una mica de serradures vermelles <i>baa</i> de «l'arbre de la sang» (ingredient de color vermell).

En aquests remeis que combinen els colors vermell i negre, hi podem veure la presència d'un element que recorda la particularitat de l'estat patològic i d'un altre que assenyalava l'especificitat de l'acte terapèutic. En tots dos casos, en efecte, la dona té el ventre «tancat», un ventre «negre» i «apagat» com la brasa que el terapeuta dilueix amb l'aigua. En tots dos casos, el terapeuta intenta transmetre un missatge sobre la fita terapèutica que es proposa assolir: la recuperació d'un cicle menstrual normal, i això gràcies a unes substàncies vermelles com la sang a les quals s'atribueix una virtut estimulant capaç de «desnuar» els ovaris o de «relaxar» l'activitat ovàrica. Però la posada en funcionament d'aquests procediments terapèutics no sembla ser pensada mitjançant una simple oposició de complementarietat entre dos ingredients diferents, car cada un participa d'una certa manera de la qualitat sensible de l'altre: les fulles de l'herba *dibi elòg* són vermelloses d'un cantó i tirant a negres de l'altre; la brasa recorda el color vermellós del foc de suara que, un cop apagat, esdevé negre com el carbó, i, finalment, la viscositat de les escorces de l'arbre *ekòn*, vermelles i viscoses, substitueix en aquest cas el color negre, car, com a aquest color, se li atribueix la propietat d'aturar la sang.

En un altre camp, el de les hemorràgies uterines que, estructuralment parlant, podríem considerar el contrari dels casos precedents tant des d'un punt de vista patològic com terapèutic, hem tingut coneixement d'una pràctica farma-

cològica semblant, però simplificada. El terapeuta, en efecte, prepara una cocció d'escorces de l'arbre *mbël* (266) que administra a la dona per via oral i en forma de rentades. En aquest remei, el color vermell d'aquest arbre, anomenat «arbre de la sang», i la textura viscosa de la seva saba (substituint el color negre) hi són igualment presents, però en un sol ingredient vegetal. Així, doncs, la recepta farmacològica pot ser simplificada, però a condició que guardi un cert equilibri. En aquesta categoria de tractaments, la manca d'equilibri pot fer que el remei esdevingui perillós. És el cas d'una recepta per tractar aquest mateix tipus d'hemorràgies i que els remeiers no s'atreveixen a administrar a les seves malaltes per por de provocar una pèrdua definitiva de les regles. En aquesta recepta, l'únic element d'origen vegetal prescrit apareix relacionat amb el resultat terapèutic esperat, que consisteix a «tallar» (*tsig*) l'hemorràgia. Aquest element és el niu de l'esquirol *osen* (*Funisciurus lenniscatus*). Cal saber que, quan aquest petit mamífer rosegador de pelatge ratllat amb quatre tires de color negre es posa a criar, construeix el cau amb branques, fulles i branquillons ben trenats i enganxats. Quan el remeier n'agafa un tros i el posa en remull obté una substància molt enganxosa que els evuzok consideren un remei molt potent per aturar les hemorràgies, però, per aquest mateix fet, molt perillós, ja que pot provocar una cessació definitiva del flux menstrual de la malalta.

Diguem, per acabar, que, en el tractament ritual d'un cas de *ndibi* que estudiarem en un altre lloc,¹⁶¹ el *ngëngan* Mba Owona cobreix la malalta amb un pany de roba de color vermell per protegir-la dels bruixots i d'un altre de color negre, posat a sobre, per presentar-la al seu pare difunt acusat d'haver practicat la brui-xeria contra la seva filla malalta. I aquesta precisió donada pel mateix Mba Owona és important, ja que, en principi, els difunts són associats al color blanc. En considerar els diferents casos de *ndibi*, hem pogut constatar que, en passar d'un registre terapèutic (i etiològic) a l'altre, els colors emprats romanen i són només les funcions les que canvien.

9.1.3. *El color blanc*

Pel que fa a les seves representacions, el blanc és el color dels esperits dels morts (*bëkon*), del sofriment i del temps de dol. És també el color que assenyala el temps de marginació dels candidats dels diferents ritus iniciàtics.

Des d'un punt de vista higiènic, el blanc és el signe de la brutícia: el verb *fum*, que vol dir «ésser, estar o esdevenir blanc», significa al mateix temps «estar brut». Aquest verb s'utilitza sobretot per designar una persona empolsegada. La relació

161. Vegeu l'apartat 12.7.6.

entre la «blancor» i la «brutícia» és, en primer lloc, d'ordre físic o material: quan una persona de pell fosca o negra s'empolsega, la seva pell s'emblanquina. Per altra banda, aquesta relació s'explica també per un fet de caràcter ritual. Durant els dies que dura el dol, els membres més propers de la família del difunt han de jeure arran de terra i tenen prohibit rentar-se, de la qual cosa n'ha quedat la dita: «Per què vas tan brut, estàs de dol?»¹⁶² Aquestes mateixes obligacions han de ser observades pels candidats de determinades iniciacions. En aquests casos, a la blancor física tinguda per brutícia, se li'n sobreposa, en determinades situacions, una altra: la del caolí (*fem*) o la de la cendra blanquinosa (*asub yafum*), i això per tal d'accentuar encara més la seva relació amb la mort, biològica o simbòlica, segons els casos.

Des d'un punt de vista terapèutic, les substàncies vegetals blanquinoses prenen una altra dimensió. Els remeiers les utilitzen com a galactògens, ja sigui per afavorir la secreció làctia, ja sigui per reforçar-la. És el cas de l'ús de certs arbres que posseeixen aquell suc lletós que flueix de les incisions fetes sobretot al tronc, com per exemple l'*abani* (001), l'*ekòni* (173), l'*ekug* (177), l'*akoled* (038) o l'*abòg* (013). La semblança entre aquesta substància vegetal i la llet materna és, sense cap dubte, a l'origen de l'elecció d'aquests arbres per al tractament d'aquestes afecions. Aquesta semblança és establerta pels mateixos remeiers que, en comunicar-nos les receptes d'aquests tractaments, no oblidaven de dir-nos que el suc d'aquests arbres era «clar (*fum*) com la llet», o, portant la comparació una mica més enllà, em deien que aquests arbres «secretaven llet». Cal dir, això no obstant, que en la preparació d'aquests remeis no s'utilitza el làtex directament. Els remeiers fan servir les escorces tot fent-les bullir o macerar. Però la presència de làtex no sembla ser l'únic criteri que permeti atribuir a un arbre unes propietats benèfiques pel que a fa la llet materna. Això passa perquè les anomalies de la secreció làctia no són sempre les mateixes. Els arbres de làtex com l'*abani*, l'*ekòni* i l'*ekug* sembla que són utilitzats sobretot per aturar les secrecions sobreabundants i millorar la qualitat de la llet quan, seguint els seus propis criteris patològics, és tinguda per massa líquida (*mënyañ mëñë mëndim mëndim*). Aquests arbres són considerats *akil* (vescosos), capaços, doncs, d'espessir la llet. Quan la patologia és una altra, com per exemple quan es diu que els pits de la dona li fan picor (*mënyañ mëñë mintsan* o *mëbè mëñë mintsan*), s'empren altres vegetals. L'*asëñ* (075) és un arbre de fusta tendra i blanca, sense làtex. Les seves arrels contenen, en canvi, un líquid aquós molt abundós. Quan una dona acaba d'infantar, se li fa beure aquest líquid tot lligant-li, al mateix temps, la liana anomenada *ngoe* (334) al voltant dels pits. Cal dir que el contacte amb aquesta liana causa una forta pruija. És un remei per excitar els pits i provocar d'aquesta manera la pujada de la llet, que

162. «Dze wafum na, yë onë meyebe?». La dita introdueix el verb *fum*.

els evuzok expressen amb els verbs *sus* (davallar), *dzole* (gotejar) i *suli* (desnuar, deslligar). A la substància aquosa d'aquest arbre se li atribueix una propietat antisèptica que els remeiers expressen amb l'enunciat *fubu mēbè*, que vol dir «netejar els pits». Aquesta pràctica no impedeix que, en alguns casos, per exemple quan la secreció làctia no és gaire abundant, els remeiers administrin una maceració d'escorces de l'arbre de làtex *abòg*, els fruits del qual són coneguts amb un nom tan poètic i suggestiu com «pits de noia».

9.2. LES OLORS DELS VEGETALS

Abans d'encetar el tema específic del paper de les sensacions olfactives en el camp terapèutic, em sembla indispensable examinar el tema de les olors en un context més ampli. A diferència dels colors i dels sabors que estudiarem després, les olors poden ser preses en compte en l'elecció d'un vegetal per a la preparació d'un remei o confecció d'un símbol ritual, com a símptoma per identificar un estat patològic i, finalment, com a criteri per establir un pronòstic. Tot això passa sense cap dubte per la natura particular d'aquest tipus de sensació i per la importància que té en la vida de cada dia.

Pel que fa a la designació de les olors, Dan Sperber (1974, p. 127) assenyala que, si bé els termes i les expressions no manquen per designar-les, gairebé sempre ho fan referint-se a les seves causes o efectes; la metonímia és encara en aquest camp molt tossuda, ja que aquestes designacions o expressions no arriben a lexicalitzar-se, com és el cas dels colors. Dan Sperber es refereix a la llengua francesa. En català, podríem dir el mateix, encara que, en la nostra llengua, hàgim lexicalitzat l'olor (en general bona olor) i la pudor (mala olor), tot i que per especificar l'una i l'altra sempre hem de servir-nos de comparacions en forma de metàfores o de metonímies: olor de... pudor de...

Segons la llengua ewondo, el nominal *enyum* designa tant les olors com les pudors. De fet, és un derivat del verb *nyum*, que vol dir «fer olor de» o «fer pudor de». Per introduir el seu completiu, els evuzok fan servir igualment, com fem nosaltres, la metonímia per assenyalar-ne les causes: pudor pectoral (*enyum nkug*), pudor de la boca (*enyum anyu*), olor de piment (*enyum anë ondondo*); o els seus efectes: olor agradable (*mbembe enyum*), mala olor (*mbe enyum*)... Però, en un bon nombre de designacions, la metonímia no s'hi fa present, de manera que la llengua ewondo ofereix una sèrie de termes que designen exclusivament determinades olors o pudors. Aquests termes són completament independents dels noms de les coses que suggereixen. En la llengua ewondo, doncs, i a diferència del francès i del català, algunes olors han estat lexicalitzades. En puc assenyalar les següents:

- mëtud* Nominal de la classe 5; olor desagradable com la dels boccs o del mesc del gat d'Algàlia, anomenat *zoe* en ewondo. En l'home, aquest terme designa l'olor també desagradable causada per la suor.¹⁶³
- de* Nominal de la classe 5 que designa l'olor de mar o de peix fresc. Es diu que és la pudor que fan els habitants de la costa. En el camp fisiològic, aquest terme designa la pudor que poden causar les llagues ulceroses i el flux menstrual.
- akes* Segons el diccionari de Tsala (p. 38), aquest terme designa la pudor que fan els animals salvatges com el lleopard. Segons el lèxic de Pichon (p. 37), designa l'olor de brutícia i de ranci. Per als evuzok, designaria una olor desagradable que exhalen, per exemple, les persones brutes. És també una olor associada a la idea de brutícia que atribueixen a determinades formes de tinya (*akò*) o als abscessos purulents.
- kan* Pudor de cremat.
- nnan* Olor de pèls cremats.
- ngol* Pudor de carn fumada o d'elements vegetals, com per exemple l'olor que exhala un incendi de la selva o la carbonització.
- avud* Olor de florit; olor que exhalen els vestits mullats per la pluja; olor que pot impregnar una cuina si no es neteja com cal el racó on solen covar les gallines.
- abiege* Olor de fermentació o la causada per un eructe.
- abam* Olor d'orina.
- danga* Olor ni bona ni desagradable d'un pany de roba nova.
- asòs* Olor agradable que desprenen alguns bolets o algunes sopes o salses ben assaonades.
- mesan* Bona olor. Es diu d'un oli perfumat, de determinades plantes aromàtiques, de la carn de l'antílop *so* i d'altres animals.

Els camps semàntics d'aquests noms d'olors són molt limitats. Podríem entreveure aquell que cobreix una sèrie de mots d'olors relacionats amb l'acció més o menys intensa del foc: olor de socarrimat, de cremat, de fumat, de carbonitzat...; un altre que cobreix aquells noms relacionats amb diferents éssers de la natura: peixos, vegetals, animals terrestres, domèstics o salvatges, i un de tercer relacionat amb el cos humà. Cal dir, però, que en conjunt aquests noms —lingüísticament lexicalitzats— formen una llista molt limitada. El seu petit nombre és lluny de retre compte de totes les olors, bones i dolentes, perceptibles per aquests habitants de la selva. «Cada planta, cada fruita», em deia un remeier, «té la seva pròpia olor.» A partir d'aquí, la llista d'expressions que designen les olors per les seves causes o efectes apareix com una llista oberta sense cap límit: qualsevol temptativa de classificació és gairebé impossible. L'única classificació possible és la

163. De fet, és en el moment de la descripció feta en els diccionaris (Tsala) o donada a un estranger que els locutors ewondo fan ús de les metonímies o metàfores.

fundada en els seus efectes, és a dir, a partir de les sensacions de repulsió, de delectació o d'indiferència que les olors poden provocar en la persona. Més enllà d'aquesta classificació entre «bones» i «males» olors, semblaria instaurar-se una certa jerarquia fundada en les causes. Les bones i males olors que provenen del cos humà (*enyum nyol*), en efecte, solen desvetllar un interès més gran: sovint són signe de bona o mala salut, però també d'altres coses.

Les olors humanes són concebudes, en efecte, com a signes d'identificació individual i col·lectiva. Així, per exemple, es diu que la criatura de pit reconeix la seva mare per l'olor que aquesta exhala. L'estranger és reconegut per la seva pròpia olor. L'europeu «fa pudor de peix»: pertany a aquell grup de persones que provenen de la costa. Es diu que és gràcies a l'olfacte que els esperits dels morts identifiquen la presència d'una persona viva que, per mitjans màgics, ha trobat la manera de penetrar en el món dels morts. És llavors, en descobrir-lo, que s'atribueix als esperits dels morts l'expressió «fa olor d'intrús»,¹⁶⁴ que és dita en el món dels vius per significar la presència d'una persona indesitjable. Els bruixots també es deixen guiar per l'olfacte per descobrir les seves futures víctimes. D'una manera especial, es diu que senten l'olor de les dones embarassades.¹⁶⁵

Es diu que les olors del cos es transmeten per la sang. D'aquesta manera, si més no teòricament, és possible atribuir determinades olors a determinats grups socials. Però, de fet, aquesta possibilitat del discurs només s'empra per marcar la distància i l'oposició entre grups i, quan aquest és el cas, es parla sempre de males olors. Als pigmeus, per exemple, se'ls atribueix una olor *mëtud* molt forta, una olor, doncs, d'origen animal, mentre que els llinatges evuzok se'n guarden ben bé prou d'atribuir o atribuir-se col·lectivament aquesta olor: seria un insult. Hi ha olors desagradables, com la de l'arbre *olòm* (390), que exhala una forta olor d'all, fàcilment identificable. En el si d'una família o d'un llinatge, la pèrdua de prestigi a causa de la mort dels seus membres més prestigiosos s'expressa fent referència a l'olor d'aquest arbre: «El vostre llinatge», sol dir-se, «sent l'olor de l'arbre *olòm*», com si aquestes persones insignes, en no poder aguantar més aquesta olor, haguessin decidit de deixar aquest món: l'olor d'aquest arbre és utilitzada, en aquest cas, com una metàfora per traduir un elevat grau de malestar en un grup. En un altre ordre de coses, quan algú intenta actuar d'esquena al grup, se li pot dir «fas pudor d'*olom*» per recordar-li que és inútil que actuï d'amagat, ja que tot-hom sap quines són les seves intencions. D'entre totes les olors, la que provoca la sensació més forta de repulsió és, sense cap mena de dubte, l'olor de podrit que exhala un cos en estat de descomposició: és l'olor de la mort, aquella que, segons

164. «*Nseg anyum*». Vegeu Théodore TSALA, «Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études...*, p. 16. En aquest cas, l'intrús és un mortal.

165. «*Beyem banyum mbubum*».

un mite, els primers homes van ser incapaços de suportar i inventaren la sepultura sota terra per alliberar-se'n. El preu va ser la separació definitiva entre Déu i els homes. L'insult «fas pudor de podrit» és font de conflictes i de ruptures. És en percebre el grau més o menys intens d'aquesta olor de podrit que els grans medecins diuen poder conèixer si un malalt posseïdor d'un *evu* antisocial es troba prop de la mort.

És en aquest context que cal situar l'ús social de les olors. No és gens estrany que, en alguns casos, les males olors del cos siguin invocades com a pretext per consumir ruptures matrimonials o altres relacions socials. Aquest fet fisiològic pot ser sobredimensionat i atribuir-se a l'acció dels bruixots. D'aquí ve potser l'atenció que es presta al tractament quotidià de les males olors. Aquest tractament comença en l'àmbit culinari i, d'una manera particular, en la preparació del peix i de certes carns. Els *evuzok* consideren, en efecte, que determinades carns com la de la musaranya gegant d'aigua¹⁶⁶ (*dzes*) o la de la llúdria (*aban*) exhalen una olor molt forta de peix (*da*); d'altres, com la de cabra o de porc, exhalen una olor de tipus *mētud*. Per fer-les desaparèixer, les dones *evuzok* guisen aquestes carns amb plantes aromàtiques, com per exemple les fulles d'*aseb* (073) i d'*osim* (411).

Les males olors que provenen del cos també han de ser tractades. Segons algunes informacions, antigament hi havia remeiers especialitzats en el seu tractament. Avui, la planta *aseb* —la mateixa que s'utilitza en el camp culinari— és considerada un remei excel·lent per tractar les afeccions intestinals, respiratòries, dentals o d'altres que es manifesten per les seves emanacions odoríferes.

L'olor de certs vegetals és un criteri d'ordre terapèutic tant per al tractament de determinades malalties com per a la confecció de determinats símbols rituals. Considerem, en primer lloc, les plantes que desprenen una olor penetrant i desagradable i que els *evuzok* qualifiquen negativament tot identificant-les amb les de tipus *da* (olor de peix) o les de tipus *mētud* (olor de boc o d'almesc). L'arbre *atui* (088) en forma part. Els remeiers li atribueixen la propietat d'eliminar les brutícies (*mvit*) internes del cos. És per això que l'utilitzen per fer «sortir la brutícia de l'orina» quan el malalt pateix d'una blennorràgia; la del fetege, quan el malalt presenta una cirrosi amb ascites (*esëg mëndim*), o la de l'esperma, que causa la impotència. La decocció de les escorces d'aquest arbre administrada com un rentat intestinal és considerada una purga molt eficaç: es diu que «neteja» el ventre, l'esquena¹⁶⁷ o els ronyons de totes les impureses. La saba d'aquest arbre exhala una olor molt desagradable, com la de peix. En parlar de la seva acció terapèutica, els remeiers *evuzok* utilitzen els verbs *va* (treure), *voe* (netejar), *sobo* (rentar),

166. *Potamogale velox*.

167. Per purificar, per exemple, l'esperma que, segons algunes informacions, es formaria a l'interior de la caixa toràctica, prop de les espatlles (Ombolo, 1974, p. 223).

i el seu complement és el terme *mvid*, que vol dir «brutícia». El verb *tui*, que dóna nom a aquest arbre (*atui* n'és un derivat), designa accions com «escopir», «buidar un ull», «tenir diarrea»¹⁶⁸ o bé «fumejar», «fer saltar un tros d'escorça del tronc»; una sèrie d'accions que expressen la idea de «despreniment» (el fum del foc), de «separació» (l'escorça del tronc), d'«expulsió» (la saliva, les matèries fecals) del cos humà. Per altra banda, cal dir que *atui* és un nom de la classe 5, a la qual pertanyen molts noms derivats que expressen la qualitat o propietat d'un ésser animat. Així, el nom d'aquest arbre, que podríem traduir per «el purgatiu», suggereix la propietat medicinal que se li atribueix. En un altre ordre de coses —el del llenguatge metafòric—, els *evuzok* comparen l'home molt xerraire al malalt a qui s'ha administrat una purga amb les escorces d'aquest arbre, car, en parlar massa, s'arrisca a fer sortir del seu ventre —seu del secret— totes aquelles paraules que hauria de guardar-hi. D'aquesta manera, els *evuzok* estableixen un lligam metafòric entre la diarrea i la logorrea...

L'arbre *efobolo* (164) exhala una olor repel·lent qualificada de *da*. De fet, *efobolo* vol dir «irritant, provocador». Els forestals l'anomenaren «l'arbre del sabó», ja que la gent n'utilitzava les escorces per netejar la roba.¹⁶⁹ Des d'un punt de vista terapèutic, les llevadores tradicionals n'administren una maceració de les escorces per facilitar l'expulsió del fetus. Quan l'infant acabat de néixer és massa gros i gras, i s'atribueix aquesta condició al fet d'haver absorbit un excés d'esperma durant la seva vida intrauterina,¹⁷⁰ se li administra una purga preparada amb les rascadures de l'escorça d'aquest arbre tot fent-li'n beure una cullerada petita de la saba i instil·lant-li després algunes gotes sobre totes les articulacions. Amb aquesta purga anomenada *mkpëk* s'intenta eliminar aquella substància espermàtica que el fetus hauria ingerit de més.

Aquest arbre també és utilitzat per fer desaparèixer l'agent patogènic *tsid*¹⁷¹ i els cucs *minnag*¹⁷² (filariosi). També s'utilitza per tractar el «cuc del baix ventre» dit *oviede*. Recordem que, a la presència d'aquest cuc en l'aparell genital de la dona, se li atribueix el fet de «produir una gran quantitat de brutícia», la qual cosa provoca la disfunció del seu cicle menstrual. Per combatre aquest «cuc», els remeiers *evuzok* solen barrejar les escorces d'*efobolo* amb el mesc del gat d'Algàlia (*zoe*).

Podríem traduir el nom de l'arbre *nnyumnyumu* (345) per «el pudent» (redoblament de *nnyum*, derivat nominal del verb *nyum*, «exhalar una olor»), encara que el verb *nyum* no impliqui en principi cap determinació per a una olor particular, bona o dolenta. Si es consideren, en canvi, les descripcions que la gent

168. *Ntui* n'és un altre derivat, que designa la diarrea.

169. Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 178.

170. És el cas de les malalties dites *fulu nkug*.

171. Vegeu l'apartat 4.4.

172. Vegeu l'apartat 4.3.

dóna d'aquest arbre, queda clar el caràcter desagradable de l'olor que exhala, ja que sempre es diu que fa olor de *mëtut*. Els remeiers apliquen les seves fulles estovades a la vora del foc sobre la part malalta en forma de cataplasma per tractar el «cuc que inclina l'esquena» i els cucs *minnag*.

La saba, les flors i les escorces de l'arbre *abin* (010) exhaleu una olor que Raponda-Walker i Sillans qualifiquen de fètida (1961, p. 214) i els evuzok de «molt desagradable», com d'una cosa podrida, fins al punt que l'expressió «fer beure una maceració d'*abin*» vol dir «fer passar a algú una mala estona». La decocció de les escorces d'aquest arbre és considerada un bon remei per combatre tant els cucs *minnag* com el «cuc del baix ventre». Segons Cousteix (1961, p. 55), la maceració de les seves escorces és una purga lleugera. També s'utilitza com a vermífug per tractar els cucs infantils. La maceració calenta d'aquestes escorces és administrada en forma d'aspersions o de cataplasma sobre les regions del cos adolorides pel reumatisme. Diguem que aquest remei té un gust molt amarg.

L'arbre *adum* (023) és considerat pels evuzok el «germà» del precedent. Sovint apareixen en les mateixes receptes. La seva olor és també molt forta, desagradable i penetrant. S'utilitza en forma de loció i pocció contra el reumatisme i els cucs *minnag*. Jo no penso que l'olor sigui l'únic criteri pres en compte pels remeiers. En aquest camp potser més que en d'altres, les olors són sovint associades als sabors forts que provoquen també un moviment de repulsió, com l'amarg i l'acre. És important assenyalar, per altra banda, que cap d'aquests arbres és considerat al mateix temps com un arbre *akil* (vescós), i amb raó, puix que, seguint la lògica pròpia d'aquesta farmacopea, les substàncies vescoses són utilitzades per «retenir» o «fixar» les substàncies vitals del cos, mentre que les que exhaleu una olor desagradable busquen, al contrari, expurgar-les de les excrescències nocives. Aquesta propietat d'expulsar que s'atribueix a les substàncies vegetals pudents és retinguda per ser utilitzada farmacològicament parlant de tres maneres diferents: com a emètic, com a purgant i com a vermífug. De fet, és la mateixa reacció de repulsió que aquestes males olors provoquen en l'home la que els remeiers intenten provocar en els principis patogènics —els diferents cucs i el *tsid*— que actuen en el cos del malalt: la repulsió n'implica sempre un moviment de fugida, de separació o d'allunyament. Però pot donar-se el cas que els efectes que es produeixen amb l'administració d'aquestes substàncies vegetals, sobretot aquelles preses com a emètics i purgatius, siguin excessivament potents. En aquests casos, els remeiers procuren contrarestar aquells efectes afegint precisament a aquests remeis alguna d'aquelles substàncies vescoses (*akil*), per tal de controlar un excés de vòmits o unes evacuacions massa intenses, la qual cosa confirma la presència de dos principis terapèutics aparentment contradictoris en un mateix tractament.

Dit això, també cal dir que la preparació d'emètics i purgatius no es fa sempre a base de plantes que exhaleu una mala olor. També entren en joc altres cri-

teris, com per exemple el caràcter tòxic de certes plantes. És el cas de la utilització de la saba de la planta *eloe* (186) i dels grans del fruit de l'arbust anomenat *ele mēven* (183).

Des d'un punt de vista simbòlic o ritual, les plantes que exhalen una olor desagradable són sovint associades a les plantes tòxiques en la preparació o confecció d'alguns *byan* destinats a protegir els camps i les clarianes de l'acció dels bruixots.

Hem parlat més amunt de les plantes aromàtiques, com l'*aseb* i l'*osim*, i de les seves utilitzacions terapèutiques, sobretot pel que fa referència al tractament de les olors que desprenen certes malalties. Però, en la farmacopea evuzok, es disposa d'altres plantes caracteritzades per exhalar una «bona olor» i que s'empren tant en el camp estrictament terapèutic com en el ritual. Entre aquestes plantes, cal assenyalar en primer lloc l'herba anomenada *abòmëndzàia* (017). Tres són les qualitats d'aquesta planta que els evuzok semblen retenir: l'olor aromàtica, el caràcter tendre o suau al tacte (*etëg a mò*) de les seves fulles i el gust també suau o dolç (*evovoe a anyu*). A totes aquestes qualitats, caldria afegir-hi sense cap dubte el fet que aquesta planta sol créixer en aquells indrets ombrívols que els evuzok designen amb el terme *evovoe* (dolç, suau...). Des d'un punt de vista terapèutic, la tisana de les seves fulles és administrada per calmar (*vòbi*) les petites indisposicions corrents, com el mal de cap, el mal de coll, el mal de ventre... Els remeiers l'utilitzen també com a lenificant en la composició d'altres remeis mixtos. És així, per exemple, que apareix associada als arbres *akëñ* (033) i *ekug* (176) per mitigar el gust molt amarg de les seves escorces; a l'herba *oyanga* (425), que pot irritar la pell si s'aplica sola en forma de cataplasmes durant massa estona, i a la planta *mbubui*, que desprèn una olor tan especial que fàcilment és associada als bruixots. És així, doncs, que la planta *abòmëndzàia* és emprada en funció de tres registres diferents: l'olfactiu, el gustatiu i el tàtil, tot atribuint-li unes propietats terapèutiques de tipus lenificant, antisèptic i analgèsic.

És fent gairebé un joc de paraules que els evuzok diuen que la planta *abòmëndzàia* «fa moltes coses» («*abò abui mam*»). De fet, des d'una perspectiva simbòlica, els evuzok la consideren una planta «amb dos camins», en el sentit que, simbòlicament, és eficaç tant a nivell «diürn» com «nocturn». Pel que fa al primer nivell, se la considera una planta que calma els esperits agitats, porta la bona sort i dissipa la malaureja. Tot fent un altre joc de paraules, es diu que aquesta planta «fa desaparèixer tot allò que és dolent» («*aman dzañ mam mēsë mēnë abe*»). En els ritus que es fan sota la responsabilitat del llinatge, com l'*eva-mëtyè*, l'*esye* i el *sēsala*,¹⁷³ entra en el manyoc de plantes que s'utilitza com a salpasser per aspergir el malalt. En el ritual que marca el termini de l'estat de viude-

173. Vegeu *infra*, els apartats 10.4 i 10.6.

tat d'una persona, les germanes i els germans del difunt acompanyen el vidu o la vídua fins a la vora d'un riu per rentar-li el cos fregant-lo amb un manyoc de plantes, entre les quals no pot manca l'*abòmëndzaña*. Durant aquesta cerimònia de purificació, es prega perquè tots els mals que fins a aquell moment hagin acompanyat la persona endolada siguin enduts riu avall. Després se li lliuren les eines de treball purificant-les amb les mateixes plantes. En una variant del ritu *ndziba*¹⁷⁴ anomenada «mort del parentiu», destinada a purificar una parella incestuosa i a dissoldre simbòlicament el lligam de parentiu que els uneix, els responsables del ritu preparen una maceració d'*abòmëndzaña* que administren en forma d'instil·lacions nasals als dos culpables, així com al xai que la parella que ha comès l'incest haurà de sacrificar trepitjant-lo. En un altre ritual relacionat amb el naixement de dos infants bessons, la llevadora encarregada d'agafar-los de terra tot just acabats de néixer ha de preparar tot seguit una maceració de diverses plantes entre les quals hi ha sempre *abòmëndzaña*. En agafar els nadons de terra, aquesta dona, que necessàriament ha d'haver tingut fills bessons, els posa dins d'una barriola i després els ruixa amb aquesta maceració. Una part és conservada (i periòdicament renovada) per banyar els bessons en cas de malaltia.

És també amb una fulla d'*abòmëndzaña* que es poden agafar sense cap perill aquelles coses que són perilloses o que és prohibit de tocar, com per exemple els ossos humans. Així, per exemple, dins el marc de certs ritus «nocturns», quan el gran medecinaire *ngëngan* ha de desallotjar la cavitat vaginal de la dona de la presència de l'*evu* que, segons es creu, impedeix l'expulsió del fetus, es frega les mans amb les fulles d'aquesta planta, per tal d'atreure'l, agafar-lo i trencar-li les dents.

El prestigi d'aquesta planta aromàtica ultrapassa els límits de l'àrea betí. Els fang del Gabon n'adornen els temples del Bwiti i és també sobre les seves fulles que són depositades les ofrenes fetes als esperits dels morts. La relació entre una olor agradable i l'ordre social establert pels avantpassats, i que els ritus «diürns» intenten recordar i consolidar, apareix també en l'ús d'altres plantes, com per exemple l'arbre *abel* (004), ben conegut per la resina (*otu*) que exsuda després d'haver-se practicat una incisió a la seva escorça. Antigament, d'aquest arbre se'n feien teies. Les esglésies cristianes n'empraven la resina com a succedani de l'encens. Per fer els tatuatges, s'agafava amb el dit gros el sutge d'aquesta resina cremada sota una olla i es fregava sobre les incisions practicades a l'epidermis.

Des d'un punt de vista simbòlic, cal esmentar dues pràctiques rituals diferents. Una de les fórmules per protegir un poblat contra els bruixots consisteix a confeccionar una «medecina» (ritu *abanania dzal*) amb el niu de l'ocell anomenat *nkekëñ*, nou fulles de l'arbre *tòmbò* (450), nou granes del pebre anomenat *ndon*

174. Vegeu l'apartat 10.3.

(315), un ou i una mica de resina de l'arbre *abel*. Amb tots aquests ingredients es fa un paquet que s'enterra a l'entrada del poblat i es cobreix amb una pedra. Segons l'exegesi d'un *ngëngañ*, si un bruixot s'atreveix a entrar al poblat, el pebre i la resina actuen com a detonadors i, encenent-se, l'ou explota com un fusell contra el bruixot. En el marc dels ritus diürns, com per exemple els antics ritus *mëlan* i *mevungu*, la resina d'aquest arbre era utilitzada com a encens per tal d'atraure els avantpassats. Si l'olor d'encens és retinguda com un element per entrar en comunicació amb els avantpassats, el caràcter ardent d'aquest arbre, que fa que els *evuzok* el considerin un arbre «calent», és retingut, al contrari, com un mitjà per lluitar contra la bruixeria.

Així, doncs, l'herba *abòmëndzania* i l'arbre *abel* coincideixen per les seves propietats aromàtiques. Aquestes dues plantes es distingeixen pel fet que la primera és considerada una planta dolça, suau i portadora de frescor, mentre que la segona és associada al foc i a la calor. És per aquesta raó que l'arbre *abel* no és utilitzat com a analgèsic ni com a antisèptic. Com a simple remei, la sola indicació que poseïm és la donada pel doctor Cousteix (1961, p. 54). Segons aquest autor, en el cas de la reducció d'una fractura, els remeiers *ewondo* apliquen sobre el membre trencat un cataplasma preparat amb algunes plaques cuites i aixafades de l'escorça d'aquest arbre resinós anomenat *abel*. Recordem allò que he dit més amunt quan tractava del color vermell sobre la relació que els *evuzok* estableixen entre aquest color, el foc i la sang, tot indicant la funció d'estimulació del flux sanguini atribuïda a la calor, com per exemple en el tractament de les fractures a fi d'aconseguir la desaparició dels hematomes que sovint es formen al voltant del membre trencat. En el cas *evuzok*, hem vist que el tractament de la fractura es feia amb l'acció directa del foc; en el cas del doctor Cousteix, el remeier *ewondo* aplica sobre el membre trencat un cataplasma fet amb les escorces d'*abel*, un arbre qualificat de «calent». Tot això sembla demostrar que l'oposició entre fresc i suau, per una banda, i calent, per una altra, correspon des d'un punt de vista terapèutic a l'oposició entre propietats analgèsiques i estimulants que s'atribueixen a certes substàncies vegetals.

Un altre conjunt de plantes odorants està format d'aquelles que exhalen una olor de piment. Cal dir que la llengua *ewondo* no posseeix cap terme específic per designar-lo. D'una manera general, es parla d'aquesta olor fent referència al pebre (*anyum anë ondondo*) o emprant els mateixos termes que designen els sabors de pebre, tot mostrant-nos la dificultat de dissociar l'olor del sabor, almenys pel que fa a aquesta categoria de plantes. En parlarem en l'apartat següent.

Diguem finalment que la classificació entre «bones» i «males» olors no implica, des d'un punt de vista mèdic, una distinció entre remeis «bons» i «dolents». Aquesta distinció és, en canvi, pertinent en el camp de les representa-

cions d'ordre simbòlic. D'aquesta manera, una planta molt ben avaluada des d'un punt de vista terapèutic pot ser considerada, al mateix temps, molt perillosa des del punt de vista de la seva eficàcia simbòlica.

9.3. ELS SABORS DELS VEGETALS

Les percepcions de l'amarg, el dolç, l'àcid i el salat són universals, encara que la capacitat de percebre aquests diferents sabors és variable segons les societats i les cultures i, a l'interior de cada una d'elles, també és variable si es prenen en consideració les diferències de comportament entre homes i dones, adults i infants.¹⁷⁵ En aquestes planes, no em proposo estudiar la capacitat més o menys gran de reacció dels evuzok pel que fa als sabors ni tampoc la part que la biologia, la història i la cultura poden tenir en la definició dels marges d'aquesta capacitat. El meu propòsit és un altre, el mateix que per a les altres qualitats sensibles: examinar l'ús social i simbòlic que la societat evuzok en fa en els camps terapèutic i ritual.

És cert que de vegades alguns remeiers m'han formulat enunciats d'ordre general en els quals atribueixen a un sabor particular la propietat de curar una determinada malaltia. Però aquests enunciats, com per exemple «les plantes amargues curen les malalties del fetge», han de ser interpretats d'una manera restrictiva, en el sentit que si bé és possible que un sabor precís sigui requerit en les substàncies vegetals escollides per tractar una malaltia determinada, no totes les substàncies vegetals que tenen aquest mateix sabor són requerides. Els remeiers evuzok ho saben molt bé. I és per aquesta raó que el seu discurs sobre els sabors, com també sobre les altres qualitats sensibles dels vegetals, és un discurs concret que evita totes les generalitzacions precipitades. Això no vol pas dir que aquest discurs no estigui inspirat en un cert nombre de principis que permeten estructurar la farmacopea evuzok. Són precisament aquests principis els que ens proposem elucidar.

El lèxic dels sabors és menys ric que el dels colors i les olors. Es pot reduir als termes següents:

<i>ayol</i>	Amarg; <i>ayolo</i> , molt amarg; derivats del verb <i>yol</i> , ésser amarg.
<i>ezëzëg</i>	Dolç, ensucrat.
<i>enyan</i>	Càustic, picant.
<i>eyan</i>	Picant.

175. C. M. HIDIK, B. ROBBE i H. PAGEZI, «Sensibilité gustative différentielle des populations Pygmées et non Pygmées de la forêt, en rapport avec l'environnement biochimique», *C. R. Académie des Sciences*, Paris, t. 303, série III, núm. 11, 1986. (Nota presentada per Ives Coppens.)

<i>sañ</i>	Agre.
<i>akil</i>	Acre, gust de taní, fort i irritant.
<i>avoe</i>	Insípid.
<i>zam</i>	Nominal de les classes 9/10 (invariables) que designa el sabor en general.

Examinem, en primer lloc, els sabors picants i prenem com a punt de partida dos vegetals d'ús quotidià: el pebre de Guinea anomenat *ndon* (313) i el pebre anomenat *ondondo* (394), dels quals els evuzok distingeixen els sabors i els anomenen diferentment. Tots els sabors que suggereixen el del pebre *ondondo* són designats amb el terme *enyan*, que és un derivat del verb *nyan*, que significa «picar, cremar-se la boca, reaccionar amb violència...». Els sabors qualificats d'*e-yan*, com els causats pels grans de pebre *ndon*, són considerats més forts i amb un deix de carn podrida.¹⁷⁶ De fet, aquest pebre és poc utilitzat com a condiment en la cuina ordinària, llevat de quan es vol preparar un plat de carn ben picant. És molt més utilitzat, en canvi, en l'àmbit de la «cuina» terapèutica i ritual; els límits entre l'una i l'altra són de totes maneres difícils de determinar. Pel que fa a la medicina simptomatològica, els grans del pebre *ndon* no són gairebé mai emprats tots sols, sinó com a condiment, però de tal manera que la seva funció no és tan sols de donar gust al medicament, sinó de comunicar-li una virtut terapèutica particular. Així, el pebre de Guinea entra en la composició de remeis per tractar les malalties atribuïdes als «cucs»: els cucs *minnag* que provoquen la filariosi, el «cuc» de l'orina que causa la blennorràgia, el «cuc» *nyo* que causa la urticària, el «cuc» *asomena* que és a l'origen de determinades afeccions pulmonars... Per tractar la impotència, el malalt mastega directament algunes granes d'aquest pebre o bé en tritura dues vegades nou granes juntament amb l'arrel de la planta *ova* (418). Un cop la pasta obtinguda ha estat macerada amb aigua, el remeier insstil·la als narius unes gotes d'aquesta maceració.

El nombre nou que acabo d'esmentar em permet fer la transició a l'àmbit ritual, car en aquest àmbit, en efecte, les granes negres del pebre *ndon* són sempre emprades en sèries de nou. La llista d'aquesta utilització seria llarga. N'esmento només alguns exemples. Després d'haver mastegat nou granes del pebre de Guinea *ndon*, el mestre d'iniciació les escup sobre la mirada del neòfit perquè els noms de les plantes que acaba de comunicar-li quedin ben gravats en la seva memòria (Mallart, 1977b, p. 30). La mateixa cosa fa un gran medecinaire per excitar el seu neòfit quan vol que entri en estat de possessió. L'endeví escup una bocada de pebre sobre la tija del seu *ayan* oracle (099) per «desvetllar-lo» i obtenir les seves respostes. En la cerimònia d'una aliança matrimonial, els pares de la núvia masteguen una mescla de granes de pebre i de blat de moro sec i l'escupen

176. «Eyan anë anë tsid enë ebol entoa abe a anyu».

sobre la cara, les orelles i el clatell per desitjar-li un matrimoni feliç i fecund. La mateixa mescla és escopida igualment en les altres formes d'*eva-mëtyè* (ritus de benedicció). Durant l'embaràs, si els futurs pares volen transmetre un *evu* al seu fill, el marit cerca un niu de l'ocell *nkëkëñ*. Hi fica nou coles i nou granes del pebre *ndoñ*. Després, dóna el niu a la seva dona per l'esquena, per entremig de les cames. L'home agafa tot seguit una cola i una grana de pebre i ho mastega tot. Finalment, deposa una mica d'aquesta pasta a la boca de la seva dona. Aquest ritual es repeteix nou vegades, cada dos dies. En néixer l'infant, la persona encarregada de «desvetllar» el seu *evu* mastega un tros d'escorça de l'arbre *nsui* (354) juntament amb nou granes d'aquest mateix pebre i l'escup sobre el front i els ulls del nadó tot posant-n'hi un pessic a la boca. En la composició de les *medecines* anomenades *byañ* destinades a fer que funcionin degudament els paranys dels caçadors (*byañ mēlam*) o les trapes dels pescadors (*byañ alam*), per recuperar la placenta robada pels bruixots (*byañ esog*) o, finalment, per tenir un bon viatge (*byañ dulu*), els diferents vegetals poden variar d'un *byañ* a l'altre i d'una versió a l'altra, llevat del pebre *ndoñ*, que apareix en totes com un ingredient invariable.

En aquest àmbit ritual, en canvi, l'ús del picant *ondondo* és més aviat rar. Els seus camps propis són la cuina i la medicina. Condiment molt estimat en la preparació de molts plats, l'*ondondo* és un ingredient indispensable en la preparació d'un cert nombre de remeis. Els aliments insípid (*avoe*), sense sal i sense gens de picant, causen una certa repugnància. Cal recordar que el terme *avoe* significa també «frescor». Que l'insípid i la frescor pertanyin al mateix camp semàntic és important quan se sap —i ho veurem tot seguit— que allò que pica és associat a la calor.

Des d'un punt de vista terapèutic, el pebre *ondondo* entra en la composició dels remeis per tractar ja sigui els «cucs» *minnag*, ja sigui els «cucs» intestinals (ambdós tractaments són administrats en forma de pocions i de rentades corporals), ja sigui també per preparar el polsim que els remeiers freguen sobre les escarificacions que practiquen per tractar el «cuc» *ngoan*. Igualment, en cas de l'afecció pulmonar provocada pel «cuc» *asomena*, els remeiers evuzok preparen un plat de carn del petit mamífer rosegador anomenat *kosi*, unes quantes plaques de l'escorça de l'arbre *akoled* (038) i tot plegat barrejat amb una bona quantitat del pebre *ondondo*. Aquesta classe de pebre s'empra també per preparar les purgues amb propietats laxatives. És potser per això que es diu que els plats no picants tendeixen a causar restrenyiment. El pebre *ondondo*, finalment, és emprat en forma de cataplasmes per tractar algunes afeccions esplèniques.

En un terreny completament diferent, aquest pebre era emprat en un altre temps per castigar els infants i les dones fregant-los els ulls. I també, en un temps encara més llunyà, es donava el mateix càstig als esclaus i als captius. En una variant betí del conte sobre el tema de la «restitució impossible», una noia troba

per fi, en el reialme dels morts, la carbassa que havia trencat i que la seva madrastra li exigia de tornar sencera. En rebre-la de les mans de la seva pròpia mare en el món dels morts, ella rep també una tija del pebre *ondondo* que, més tard, de retorn al món dels vivents, esdevindrà la causa de la mort de la seva madrastra.

El sabor més o menys agressiu o picant d'aquestes substàncies vegetals apareix íntimament associat a l'efecte tèrmic —la sensació de calor— que produeixen: aquest efecte és més sensible en les aplicacions externes, com en els cataplasmes. En aquest cas, es diu que el malalt sent una forta cremor o una coentor (*esobogo*) i es pensa que, sota l'efecte de la calor, aquells principis patogènics com el *tsid* i els «cucs» es remouen (*foñan*) i reaccionen fugint. Aquesta mateixa reacció es produeix quan els remeis són administrats per via oral. Recordem que el terme *enyan* significa també «càustic», «ardent»; el sabor picant té, doncs, una certa connotació que pertany a l'ordre de les sensacions tèrmiques. En tractar del color vermell, he assenyalat l'associació establerta pels evuzok entre el foc i la sang tot dient que la calor és considerada un element capaç d'estimular el líquid sanguini. L'encadenament d'aquestes associacions continua fent-se a nivell dels sabors. Les substàncies picants com els diferents pebres, en efecte, «exciten», «desvetllen», «estimulen» i «remouen», potser menys l'element sanguini com a tal que els agents patogènics que actuen en el cos tot provocant la seva partença o desaparició del lloc afectat per la malaltia. L'eficàcia ritual del pebre *ndon* és pensada de la mateixa manera: s'empra per «desvetllar» l'*evu*, per «excitar» els paranyes dels caçadors o l'*ayan* oracle dels endevins. Com a vegetals portadors de calor, aquestes espècies han de posar-se en relació amb les plantes que podríem qualificar —i que els mateixos evuzok qualifiquen de vegades— de «plantes calentes». Tractaré de nou d'aquest tema en la secció següent, que dedicaré a les sensacions tèrmiques.

Des d'un punt de vista culinari, l'ensucrat i l'amarg no són uns sabors gaire buscats per obtenir una bona cuina. Que així sigui pel que fa a l'amarg és fàcil de comprendre quan sabem que la percepció d'aquest gust produeix quasi d'una manera instintiva un moviment de repulsió en relació amb el mecanisme adaptatiu d'evitació dels productes tòxics, posat en evidència pel reflex gustofacial que apareix tant en el nadó humà com entre els primats no humans (Hidik, Robbe i Pagézy, 1986). Que les substàncies menys ensucrades siguin menys valorades és, en canvi, menys lògic, i això malgrat la mala discriminació dels sucres feta pels habitants de la selva, on les fruites hi són d'una manera abundosa. Malgrat aquest problema d'adaptació a l'entorn bioquímic i a les modificacions susceptibles d'intervenir entre dues categories socials —població masculina i població femenina— en el si d'una mateixa comunitat, em sembla que el comportament alimentari envers les substàncies dolces o ensucrades es deu, a més a més, a una determinada idea que els evuzok es fan d'aquest gust. En el terreny lingüístic, és

interessant constatar que l'únic terme que designa un sabor per la seva causa és aquell que podem traduir per «ensucrat»: *ezëzëg* és, en efecte, un derivat format pel redoblament de *zëg*, que és el nom que els betí donen a l'ananàs (458) o, com diem nosaltres, a la pinya d'Amèrica, originària en efecte d'Amèrica del Sud, però que els betí ja coneixien quan els primers europeus arribaren al Camerun (Laburthe-Tolra, 1977, p. 641). Per als evuzok, en efecte, les fruites crues, dolces o ensucrades constitueixen una alimentació que els homes menyspreen i que abandonen a les dones i als infants, mentre que els fruits amargs, com per exemple la nou de cola o els de l'arbre *onye* (404), que es consumeixen crus, són considerats un vertader aliment, essencialment masculí. Dit això, algunes substàncies dolces, com la saba de la canya de sucre i el sucre introduït pels comerciants europeus, són emprades pels remeiers, com ja he assenyalat més amunt, com un dels ingredients d'aquells remeis que es preparen per «reforçar» la sang. Això explica potser allò que acabem de dir sobre la relació entre la dolçor i la dona, ja que la sang, en efecte, és considerada, tant a nivell fisiològic com a nivell simbòlic, un element essencialment femení. Però cal dir també que les substàncies dolces o ensucrades poden ser tingudes per nocives a la salut. Així, es pensa que poden contribuir al desenvolupament d'aquelles malalties atribuïdes a l'agent patogènic *tsid* i a determinats «cucs», els intestinals en particular. És per aquesta raó que, quan una persona pateix una malaltia *tsid*, se li prohibeix menjar substàncies ensucrades, que no farien res més que activar l'acció d'aquests principis patogènics.¹⁷⁷ Cal recordar que el *tsid* és representat com un «xuclador de sang».¹⁷⁸ Tenint en compte això, si el sucre és pensat com un element que produeix efectes positius pel que fa a la qualitat de la sang, el seu consum per part d'un afectat d'aquestes malalties desvetllaria una més gran avidesa a aquella mena de sangonera que és el principi patogènic *tsid*. És així com s'estableix aquesta correlació entre les substàncies dolces o ensucrades, la sang i el desenvolupament de les malalties relacionades amb el principi patogènic anomenat *tsid*.

Les substàncies vegetals amargues estimulen la sang. El consum quasi quotidià de la nou de cola n'és un exemple. Hom menja igualment les granes amargues del fruit de l'arbre *onye* (de vegades amb una mica de sucre europeu) per tal de combatre el cansament. Ara bé, el cansament és representat com una disminució o debilitació de la sang.¹⁷⁹ Per altra banda, els remeiers evuzok afirmen clarament que «l'amarg allunya el *tsid*»: aquesta afirmació no és sinó una de les aplicacions possibles d'aquell principi més general segons el qual «l'amarg expulsa tot allò que és dolent». És així, en efecte, com els evuzok es representen aquest sabor: com

177. «Dzom esë enë ezëzëg yabò na *tsid* yabulu kon».

178. Vegeu l'apartat 4.4.

179. Vegeu l'apartat 1.4.3.

un remei molt eficaç contra els «cucs» —un vermífug, diríem nosaltres—, però també i potser sobretot com un remei per combatre aquell altre principi patogènic semblant als «cucs» que és el *tsid*. Si les substàncies ensucrades augmenten la seva activitat, les amargues són utilitzades per disminuir-la.

Entre les plantes de gust amarg utilitzades pels remeiers evuzok per tractar les malalties *tsid* i els cucs intestinals, podem citar *abëmodo* (009), *akëñ* (033), *atondo* (085), *ebaè* (150), *ekug* (176), *esog* (201), *esòmbo* (202), *mëndzaña-mëndzaña* (283), *mfol* (293)... De tots aquests vegetals, l'arbre *ekug* és, sense cap dubte, un dels més prestigiosos, sobretot per la seva eficàcia en el tractament del paludisme (*tsid mëki*, *tsid* de la sang). És per aquesta raó que aquest arbre és anomenat també popularment «la quinina dels nostres avantpassats». Quan un infant pateix una crisi convulsiva amb esplenomegàlia —crisi atribuïda sempre al principi patogènic *tsid*—, sol ser transportat al peu d'un *ekug*, en el tronc del qual el remeier fa una incisió i tot seguit fa beure a l'infant unes gotes de la saba fresca i amarga; després, en recull una quantitat suficient per untar-li tot el cos. El mateix tractament es fa en els casos d'una simple esplenomegàlia infantil, seguint sempre les distincions fetes pels evuzok. La maceració de les seves escorces és administrada per via oral als adults afectats de les afeccions espleniques anomenades *tsid*. El mateix remei és emprat encara per combatre els cucs intestinals. Diguem, per acabar, que la saba d'aquest arbre és utilitzada com a contraverí de l'estrofant (*ene*), que tradicionalment és utilitzat per preparar el verí de les fletxes de la ballesa.

És així, doncs, com les substàncies dolces i amargues semblen formar, tant des d'un punt de vista patològic com terapèutic, un conjunt coherent. Les dues substàncies exerceixen una influència positiva sobre la sang com a tonificants o estimulants i les substàncies amargues tenen, a més a més, una funció «purificadora» dels elements nocius del cos, actuant com a purgants, laxants i vermícidcs.

Un cop dit tot això, semblaria que el picant i l'amarg deuen ser pensats com dues propietats terapèutiques similars. De totes maneres, jo no penso que, en la composició d'un remei, cap d'aquestes qualitats sensibles pugui substituir l'altra, com és el cas de certs arbres «calents», que poden ser substituïts pel pebre o al revés. El fet que ambdós sabors —l'amarg i el picant— siguin de vegades associats en la composició d'un mateix remei semblaria suggerir més aviat que els remeiers evuzok els atribueixen unes funcions terapèutiques diferents. Sense voler establir un codi massa rígid, em sembla possible constatar que, pel que fa a les funcions terapèutiques relacionades amb la sang atribuïdes a les qualitats sensibles, es dona una certa progressió. Així, podríem dir que les substàncies de color vermell fortifiquen la sang; el foc l'estimula i l'excita; allò que pica l'estimula també, però sobretot excita els elements patogènics presents en el cos; l'amarg, finalment, estimula la sang, excita aquests mateixos elements patogènics i els elimina purificant

el cos de la seva presència nociva. Aquest conjunt de propietats excitants forma un dels grans eixos d'aquest sistema farmacològic. L'altre eix, format pels vegetals que es caracteritzen per aquelles propietats que podríem qualificar de «calmants», sembla estar menys relacionat amb la qualitat d'insípid que amb la de dolçor (més en sentit tàctil que gustatiu) i de frescor (sensació tèrmica), encara que totes aquestes qualitats sensibles siguin designades en ewondo amb el mateix terme *avoe*. En parlaré en l'apartat següent.

9.4. LES SENSACIONS TÀCTILS DELS VEGETALS

Aquelles qualitats que poden tenir les plantes que consisteixen a desvetllar la sensibilitat cutània quan entren en contacte amb qualsevol part del cos poden presentar una gran varietat de formes. Ja sigui en el moment de la descripció d'una planta o de la transmissió d'una recepta farmacològica, els remeiers evuzok evoquen sovint el tipus de sensacions que la planta en el seu estat natural o la substància medicamentosa després de la seva preparació és capaç de produir. Aquestes sensacions tàctils o cutànies cobreixen almenys tres àmbits diferents:

a) Sensacions relacionades amb el seu efecte tèrmic:

- *evovoe*: fresc;
- *ntotòm*: tebi;
- *ayon*: calent.

b) Sensacions relacionades amb la morfologia de la planta:

- *avoe*: sedós, suau (mateixa arrel que *evovoe*, fresc);
- *awos*: rugós;
- *avol*: tallant;
- *mintsan*: irritant;
- *yan*: que produeix la sensació d'una cremada.

c) Sensacions relacionades amb la consistència de certs elements vegetals:

- *akil*: vescós;
- *anden*: regalimós;
- *ayab*: enganxós;
- *aled*: dur;
- *asen*: lliscós;
- *ntib*: flexible;
- *ekem*: pastós;
- *ntegan*: tendre.

Tractaré de les diferents qualitats tàctils, o si més no de les més importants, d'una manera global. Em sembla, en efecte, que un bon nombre —i també d'altres relacionades amb capacitats sensitives diferents— són reductibles a les nocions

de «calent» i «fred». En l'apartat anterior, en parlar del sabor picant, he assenyalat la seva relació amb la sensació de calor. Aquesta relació sinestèsica, cal que la tinguem present en tot moment. Els conceptes de «calor» i «fred» no tradueixen sempre sensacions d'ordre tèrmic. Per precisar millor el contingut d'aquesta oposició, tractaré de les diferents sensacions tàctils, sense seguir punt per punt els tres àmbits (*a*, *b* i *c*) que he assenyalat més amunt.

En primer lloc, examinaré algunes d'aquelles plantes que provoquen realment una irritació o una sensació de cremada o de pruija a l'epidermis. Per designar aquesta propietat, els evuzok utilitzen per una banda els verbs *yañ* (ser càustic) i *dig* (cremar, picar...), i, per l'altra, l'enunciat de *bělē mintsarñ*, que es podria traduir per «tenir la propietat de causar una forta pruija», tot afegint de vegades que el contacte amb la planta de la qual es parla produeix un «dolor coent» (*esobog*) o «irritant» (*ntsarñ*) acompanyat d'infors (*abig*) o de butllofes (*atolog*) com les d'una cremada. Entre aquestes plantes, podem assenyalar la liana *akon* (040), coneguda també amb el nom de «la liana del so», ja que en la celebració de l'antic ritu d'iniciació *so* els neòfits eren lligats pel coll amb aquesta liana per tal de mesurar si eren capaços de suportar les cremades que causava i mostrar així que eren uns homes; *etotob* (212), una liana herbàcia coberta de pèls urticants, el nom de la qual —*tob* significa «fer aparèixer butllofes»— designa els efectes (les butllofes) que produeix sobre el cos; l'arbre *etoe* (210), que exsuda una saba molt vescosa i molt càustica que els vells evuzok anomenaven *nduan mēndib*, que podríem traduir quasi literalment per «aiguardent» (*nduan*: foc / *mēndib*: aigua) i que avui es compara amb la tintura de iode: una gota d'aquesta saba pot causar la ceguesa (Kheraro i Bouquet, 1950, p. 185). També l'herba *etotonga* (213), coberta de pèls urticants, que produeix una sensació de coïssor quan es toca, tot caracteritzant-se també per tenir una saba viscosa com la saliva; l'herba *obud* (365), i la planta enfiladissa coneguda quasi pel mateix nom, *obudu* (366), són conegudes per causar una forta pruija, etcètera.

Algunes d'aquestes plantes, conegudes per les seves propietats irritants (*akon*, *etotob*, *obudu*...), són emprades en el camp de l'obstetrícia per estimular la dilatació del coll uterí d'una partera i incitar el fetus a posar-se en moviment per activar-ne l'expulsió. Més amunt he esmentat una pràctica semblant per estimular la secreció làctia de la dona. Aquestes plantes (*etotonga*...) s'empren igualment per comprovar el grau de recuperació de la sensibilitat d'un membre trencat o atrofiat.

Des d'un punt de vista mèdic, també pertanyen a aquesta categoria de plantes les que solen estar habitades per formigues o altres insectes que pessiguen o mosseguen fort (*biem biadigan*). En ewondo, el terme *digi*, que significa «ferir» o «mossegar», s'empren en el sentit de «cremar». Tenint en compte això, no és estrany que les plantes *mbikam* (267), *odigsoli* (367) i *mēbenga* (280) siguin considerades «calentes». Les dues últimes són emprades en les proves del ritu *so*, com

ho era la liana *akon*. Els remeiers les utilitzen per curar els còlics intestinals que, en els infants, anomenen «el petit cranc» (*okakada*), ja que són atribuïts a la presència d'una bestiola que «pica» o «pessiga» com un cranc. Així, doncs, tant les representacions patogèniques com les terapèutiques són elaborades a partir de les idees de «pessigar», «picar» o «mossegar». Per tractar aquests còlics, els remeiers fan bullir aquestes plantes formigueres juntament amb un cranc, tot administrant després el líquid tebi d'aquesta decocció en forma de rentades intestinals. El principi que inspira aquest tractament no sembla gaire lluny del costum que tenen les dones quan atrapen un cranc de riu i que consisteix a enfonsar les pinces en el tòrax del crustaci. Una manera de fer que ha engendrat aquella manera de dir que els betí recorden en forma de proverbi —«les llances del cranc li han causat la seva pròpia mort»— per recordar metafòricament que sovint un és víctima de la seva pròpia crueltat: tal faràs tal trobaràs, diem nosaltres en català. La transposició d'aquest principi d'ordre moral en el camp mèdic permet elaborar un principi terapèutic que, en un cert sentit, seria semblant a aquell que inspira la noció de vaccí. En efecte, és introduint en l'organisme una substància que per les seves propietats és pensada com a semblant al mateix element patogènic que els evuzok conceben la manera de combatre certes malalties i fins i tot de conferir-los una certa immunització contra d'altres.¹⁸⁰ Si és possible veure en aquestes pràctiques una aplicació de l'antic aforisme «*similia similibus curantur*», és potser en primer lloc perquè els evuzok pensen que tot excés porta en si mateix el principi de la seva ruïna.¹⁸¹

Les plantes espinoses, i també aquelles que tenen les fulles lanceolades i que poden ser feridores, constitueixen una variant de les anteriors. Les informacions que he pogut recollir no em permeten precisar si aquestes particularitats són retingudes pels simples remeiers. Sí que puc dir, en canvi, que, des d'un punt de vista simbòlic i ritual i fixant-me només en l'exegesi donada pels evuzok, aquestes plantes juguen un paper important en el sistema de representacions d'aquest poble. Així, per exemple, en cap cas seran admeses en els ritus diürns de benedicció. En canvi, es consideren susceptibles d'ésser emprades com a *byan* en el món de la bruixeria. Així, per exemple, aquestes plantes són pensades com si fossin les armes —llances, matxets o fletxes— que els bruixots fan servir per combatre en les guerres del món de la nit de *mgbël*. *Azòn kombe* (130), per exemple, és una planta eriçada d'espines. Les seves flors tenen la forma d'una estrella de cinc puntes acabades en forma d'un ferro de llança. Es diu que si en

180. Així, per exemple, per protegir-se d'una eventual mossegada de serp, es fan escarificacions a la planta del peu i es freguen amb unes pólvores preparades amb el cap carbonitzat de la serp.

181. Aquest tema és sovint desenvolupat en els contes betí. És dient, per exemple, «*mininga angabudan ai ndog*» (la dona va morir a causa de la seva golafreria) que molts contes expressen aquesta idea.

una guerra nocturna un bruixot és atacat per un altre, si un porta aquesta planta, les seves espines s'alliberen com si fossin llances per atacar l'adversari. Es parla d'una manera semblant de l'arbre *bongo* (143), que té el tronc carregat d'espines; de la planta *ndol* (312), de fulles espinoses; de l'herba *ova* (418), de fulles feridores... Però les plantes amb aquests trets morfològics són també susceptibles d'ésser emprades per preparar *byañ* de caire positiu, ja sigui per curar els malalts víctimes dels bruixots, ja sigui per protegir-se contra ells. És així, per exemple, com, per sobre de les portes de les cases, poden penjar-se les espines en forma de ganxo de la planta enfiladissa *eka mintede* (168) per defensar els seus habitants contra els bruixots o per protegir una dona embarassada contra el mateix perill. Els especialistes confeccionen una medicina protectora (*abanaia abum*) amb diversos ingredients, entre els quals figuren les plantes espinoses *nlòri* (340) i *nsesali* (350). En una variant, aquestes plantes són substituïdes per un ferro de llança, una versió que fa referència a l'altra com la cosa significada al seu significat.

El darrer grup de les plantes «calentes» està format per aquelles que es caracteritzen per les seves propietats tòxiques. La cuina, en primer lloc, i la preparació de verins per a la caça i la pesca després, han familiaritzat els evuzok en el coneixement dels efectes tòxics d'un cert nombre de substàncies vegetals. En medicina, el seu ús és mesurat i no manquen mai els consells de prudència. Aquestes plantes són emprades sobretot en funció de les propietats purgatives, emètiques, dràstiques, supuratives i antisèptiques que se'ls atribueixen per tractar els restrenyiments, els enverinaments alimentaris, l'ascites, les llagues, els furúncols i altres erupcions cutànies. D'una manera general, es podria dir que els remeiers evuzok atribueixen a les substàncies tòxiques una propietat antisèptica radical capaç de «netejar» el cos del malalt, tant en el seu interior com en el seu exterior, de les «impureses» o elements nocius. Expulsar tot allò que pertorba l'equilibri del cos és un acte terapèutic que els remeiers porten a terme mitjançant l'ús d'emètics i purgatius. L'expressió *sugi abum*, que literalment vol dir «buidar el ventre», significa «dir la veritat»: el ventre és la seu de les paraules secretes, dels bons i mals pensaments i sobretot de l'*evu*. «Allò que s'amaga», diuen els betí, «es podreix, i allò que s'exposa al sol s'asseca.» Deixar en el cos allò que el pertorba és com deixar-hi un principi de mort. D'aquí ve la importància concedida a les substàncies tòxiques caracteritzades per les seves propietats emètiques o purgatives. Potser també cal assenyalar que, des d'un punt de vista simbòlic o ritual, les plantes tòxiques són sempre rebutjades en els ritus de benedicció com l'*esye* i l'*eva-mëtyè*. En canvi, són sempre emprades en l'àmbit dels *byañ*, ja sigui per provocar el mal, ja sigui per combatre els bruixots. Sobre aquest punt, les plantes tòxiques coincideixen amb allò que hem dit sobre les plantes espinoses.

En referir-nos al paper ritual concedit a les substàncies tòxiques, no podem oblidar la importància concedida en un altre temps a l'ordalia o judici de Déu —com diríem nosaltres— fet amb el verí anomenat *elon*: aquest nom designa també l'arbre que proporciona la substància tòxica de la prova. L'*elon* (188) és anomenat també «l'arbre de les malediccions» (*ele biyòg*) o encara «l'arbre de les acusacions de bruixeria» (*ele mëyem*), car la prova consistia a fer empassar a l'acusat de practicar la bruixeria unes boles fetes amb l'escorça d'aquest arbre per provar la seva innocència (si sobrevivia) o la seva culpabilitat (en cas contrari). Encara que aquesta ordalia no es practiqui, a causa sobretot de la seva prohibició des de l'època colonial, això no vol pas dir que la seva supressió no hagi estat lamentada per alguns —com nosaltres mateixos hem pogut constatar— que interpreten aquest fet com una manera d'afavorir els bruixots, que així poden actuar impunement. En la pràctica d'aquesta ordalia, l'arbre *elon* era emprat per descobrir o saber quelcom (*mëyem* és un derivat de *yem*, que vol dir «conèixer»). Aquest arbre és utilitzat encara avui per saber si un malalt que pateix una malaltia greu es guarirà o no. Per establir aquest pronòstic, el remeier raspa les gemmes d'un *elon* no gaire fet, les desfà en aigua i després n'instil·la unes gotes en els narius del malalt: si aquest reacciona esternudant, és signe que viurà; si la seva reacció és nul·la, morirà. Aquesta pràctica és una altra aplicació d'aquell principi d'estimulació que hem vist aplicar a plantes irritants i odorants; aquesta vegada, però, portada a terme amb una planta tòxica.

Però tornem a l'ordalia *elon*. Segons les descripcions de què disposem (Tsala, 1958, p. 31 i següents), el dia de la prova es fan saltar algunes plaques d'escorça d'aquest arbre, que després s'aixafen juntament amb dues bananes una mica pasades fins a fer-ne quatre boletes. L'acusat ha d'empassar-se-les. Si les vomita, serà declarat innocent; si mor, la seva culpabilitat serà provada. Entre l'ús terapèutic i l'ús ritual de les substàncies tòxiques sembla donar-se una certa inversió. En el primer camp, el remeier intenta provocar vòmits en el malalt per tal d'expulsar el mal (els cucs i altres agents patogènics); en el segon, els vòmits assenyalen que el mal —un mal, ben entès, d'un ordre diferent— no existeix. Dit això, els dos termes d'aquesta oposició han de resituar-se en un context més general, aquell que es podria reduir a les relacions entre l'interior i l'exterior del cos. En totes les ordalies d'aquest gènere, la retenció, ja sigui de l'orina, de les matèries fecals o d'allò que és retingut a l'estómac, és sempre associada a la culpabilitat. Ja hem explicat el sentit que els evuzok donen a l'expressió «buidar el ventre». Una altra expressió, «empassar-se la saliva», vol dir «maleir», o, en un sentit més afeblit, «guardar rancor a algú»; mentre que «treure la saliva» (*vaa mëtiè*) vol dir, al contrari, «beneir», i és així, en efecte, escopint a la cara, com els betí donen la benedicció. Aquesta oposició entre la ingestió i el perbocament, l'interior i l'exterior del cos, cobreix aquella que apareix formalitzada en la prova del verí, en la

qual el fet de retenir el verí és associat a la culpabilitat i a la mort, mentre que el fet de vomitar-lo és associat a la innocència. Ho resumeixo mostrant aquesta sèrie d'oposicions:

empassar-se / escopir
 retenir / expulsar
 ingestió / perbocament
 interior / exterior
 cobrir, guardar / exposar al sol
 podrit / sec
 maledicció / benedicció
 rancor / perdó
 veritat / mentida
 culpabilitat / innocència

Si en la prova *elon* la substància tòxica permet —gràcies als vòmits— el pas de la culpabilitat a la innocència, evitant així la mort, en el camp de la medicina és seguint el mateix model que els remeiers pensen que l'ús moderat de les substàncies tòxiques pot permetre passar de la malaltia al guariment tot vomitant o evacuant el mal: en tots dos casos, les mateixes substàncies poden causar la mort. La incorporació d'algunes plantes tòxiques en el camp de la medicina i del ritual planteja, sense cap dubte, el problema de l'estatus simbòlic del verí. La seva associació amb el món de l'*evu* i dels símbols rituals *byañ* (positius i negatius) mostra en tot cas que el verí forma part d'aquella categoria d'éssers pensats de manera que no posseeixen «ni esquena ni ventre» i que, per tant, són capaços de causar la mort, però també de donar la vida, i pel que fa al verí, proporcionant la carn de caça mitjançant les ballestes i les fletxes enverinades i el peix amb les cèlebres partides de pesca *ngom fetes* en aigües emmetzinades.

Diré, finalment, que totes aquestes plantes, qualificades indiferentment de «calentes», «severes» o «despiedades» (*ayòg*), solen ser designades com a «plantes sorolloses» (*ele bitotog*), en el sentit que «escalfen» els ànims i poden provocar aldarulls entre els membres del grup. El context propi d'aquestes maneres de parlar és el que fa referència a les medecines de caire ritual *byañ*. Escoltem aquest testimoni d'un gran medecinaire:

Aquestes plantes que fan soroll, calentes com el foc, mai han de ser emprades en els ritus com l'*eva-mëtyè*. Es fan servir per preparar diferents *byañ*, com el *byañ nlob* (per obtenir una bona pesca), el *byañ nsom* (per fer una bona cacera), el *byañ abòm* (per reeixir en el rapte d'una noia), i també en els afers dolents, com per exemple quan una persona vol crear el desordre en un poblet sencer. En aquest cas, només li cal agafar una d'aquestes plantes i cremar-la. Encara no s'haurà cremat del tot quan les baralles ja hauran començat.

En el pensament betí, el calent no s'oposa al fred, sinó més aviat a la frescor. El terme *aveb*, que vol dir «fred», no s'empra mai en parlar de les plantes o de les substàncies medicamentoses d'origen vegetal. En canvi, tant les unes com les altres són sovint qualificades d'*evovoe*, terme que té diverses accepcions. Des d'un punt de vista tèrmic, designa allò que produeix una sensació de frescor; des d'un punt de vista tàctil, designa allò que és agradable al tacte pel seu caràcter suau, flonjo o sedós; des d'un punt de vista moral o psicològic, designa el caràcter d'una persona plàcida, calma o pacífica, que no s'enrabia mai; des d'un punt de vista sociològic, finalment, totes aquestes qualitats són relacionades amb la pau i l'ordre social.

Les qualitats sensibles que permeten caracteritzar d'aquesta manera una planta o una substància medicamentosa són diverses: una planta que creix en un parany ombrívol (*edzidzin*), fresc (*evovoe*) o humit (*bilòbi*); les fulles flonges al tacte (*atëg*), tendres (*ntegan*) o sedoses (*asen*); la saba neta i refrescant o els líquids més o menys fluids, regalimosos (*anden*), gelatinosos o relliscosos (*asen*); l'escorça llisa i suau (*nkon nkon*); la fusta flexible i lleugera (*ebubud*); els pèls petits, suaus i vellutats que s'enganxen de vegades a l'epidermis, però sense provocar cap mena de pruija. Totes aquestes qualitats sensibles permeten de caracteritzar metafòricament una planta de «dolça» o de «refrescant» i és suficient que una d'aquestes qualitats sigui seleccionada per l'esperit per catalogar-la com una planta *evovoe*.

Des d'un punt de vista terapèutic, els remeiers evuzok seleccionen algunes plantes que tenen aquestes propietats per preparar sobretot calmants, febrífugs i analgèsics. Prenguem per exemple l'*asëñ* (075), que sembla reunir diverses de les qualitats pròpies de la categoria *evovoe*. És amb aquestes paraules com ens la descrivia un remeier:

L'*asëñ* és un arbre de talla mitjana, gran però no gaire alt. Les seves arrels, ben nombroses, sobresurten del nivell del sòl com un camallarg. El seu tronc és clar. Quan algú li arrenca la «pell» (*ekologo*), es pot veure que la seva fusta és lliscosa (*asende abui*). És un arbre amb molt brancam, les seves fulles són llargues i s'assemblen a una ombrel·la. La maceració de les seves fulles proporciona un líquid lliscós com la saliva. Aquest arbre conté una gran quantitat de saba. Si a les sis del matí practiques una incisió en una de les seves grosses arrels, al capvespre n'hauràs pogut recollir uns quants litres. Aquesta saba és suau i refrescant. La seva fusta és tendra i molt fràgil. Els seus fruits, aplanats i llisos i, un cop madurs, molt apreciats pels gats d'Algàlia, els petits antílops grisos, els colomins verds i altres ocells com el turac de plomes blaves.

Des d'un punt de vista terapèutic, l'*asëñ* es considera un arbre *evovoe*, sobretot a causa del caràcter suau i lliscós d'alguns dels seus elements. Examinem algunes de les seves utilitzacions.

Quan una dona queda embarassada per primera vegada i es pensa que la configuració de la seva pelvis és molt estreta (*nlad*), de tal manera que aquesta circumstància pot fer difícil el part, els remeiers li fan fer una sèrie de rentades vaginals amb la decocció de les fulles d'*asëñ* barrejades amb algunes escorces de l'arbre *efog* (165). Cal dir que l'*efog* és també un arbre *evovoe*, sobretot a causa de la seva saba, que els remeiers qualifiquen de lliscosa i untuosa (*nkòn*) com el greix. D'aquesta manera, el caràcter gelatinós del líquid d'aquesta decocció farà *lliscar* el fetus i en facilitarà l'expulsió.

Les fulles en fase de creixement d'aquesta planta (*mboe asëñ*), encara embolcallades dins l'estípula vermellosa i sedosa, són utilitzades, un cop estovades al foc i desfetes amb aigua, en una preparació que els remeiers administren per via oral per tractar certes malalties «cardíaques», sobre les quals les descripcions fetes pels *evuzok* són indispensables per comprendre que, en aquest cas, l'*asëñ* és emprada com una espècie de sedant. «Les gemmes d'*asëñ*», ens diu un remeier, «curen el cor quan s'esvalota com un boig (*sóg*) i batega molt ràpidament», o bé «quan el malalt es torna vermell com el foc, té nàusees (*yes*) i sent un dolor ardent (*esobog*) al cor.» L'ús d'aquest arbre com a calmant o sedant ha estat assenyalat pel doctor Cousteix (1961, p. 59) referint-se als remeiers ewondo. «L'*asëñ* s'empra amb dues finalitats. Com a calmant: una infusió de les seves gemmes calma les palpitations (...) i en el tractament dels agitats...» En aquest darrer cas, Cousteix es refereix al tractament de certes crisis de bogeria. Com ja he dit en un altre lloc,¹⁸² els betí consideren el cor la seu d'aquestes crisis: «té el cor malament», es diu parlant d'un foll. Pel que fa al seu tractament, en principi el remeier especialista no ha de recórrer a les plantes «calentes», llevat del cas que es proposi esgotar aquell boig que en plena crisi es mostra molt agitat. Per això li administra una sèrie de purgues i de vomitius molt forts fins a deixar-lo completament extenuat. És només després que li administrarà les plantes dites *evovoe*, suaus, dolces i refrescants, els vertaders calmants. Però, de vegades, l'agitació pot tenir altres raons de ser. Quan es considera que a un infant o a un adult li agrada fer massa soroll (*engongom*) o buscar raons pertot arreu i en tot moment, se li recomanarà de banyar-se el cos amb una maceració feta amb les escorces de l'arbre *alòmba* (051), que es considera molt refrescant, per tal de calmar (*vòbi*) els seus ànims massa escalfats. Diguem que el terme *engongom*, que literalment vol dir «xivarri», és emprat també per traduir la idea de «pruïja», aquella sensació que, com ja sabem, està íntimament associada a les sensacions de «cremor», «calor»... És en aquest mateix sentit que la maceració suau i refrescant de les fulles de l'herba *fiè* (238) és administrada a les persones una mica esbojarrades¹⁸³ o bé que s'enrabien

182. Vegeu l'apartat 4.6.

183. «*E bod minnem minë mimfufulan*», que vol dir «aquests homes que tenen el cor esbojarrat». Tsala tradueix el terme *mimfufulan* (singular, *mfufulan*) per «Déséquilibre. Un peu fou. Ecervelé».

per no-res.¹⁸⁴ Per al tractament de les malalties «cardíaques» i d'aquella altra del cor que és la folia, a més a més dels arbres *asëñ* i *efog*, s'empren igualment els arbres *afan* (025), *dum* (146), *asie* (076), *elolòm* (187), *akoled* (038) i *asas* (072), i també les lianes *avom* (095) i *ngoe* (334): aquesta última és considerada una planta «excitant» a causa de la seva tija ornada d'uns pèls aspres, però «suau» per la seva saba, qualificada de *man anden* (una mica regalimosa, filosa, semblant a la saliva o a una mucositat com la flegma); és per aquesta raó que alguns remeiers l'empren per tractar certs problemes relacionats amb el ritme cardíac.

Les plantes *nlòd* (337), *emie* (047), *awono* (096), *obòl si* (364), *akag ndig* (032), *elolòm* (187) i *efog* (165) són emprades com a febrífugs. En efecte, totes aquestes plantes són considerades «refrescants», ja que permeten obtenir unes substàncies suaus i/o més o menys regalimoses. La planta *nlòd*, a més a més, creix en espais frescos (*evovoe*) i clars (*a ngeñ ngeñ*). Quan les seves fulles són amaraes amb aigua s'obté un líquid «com la bava d'un cargol». Aquesta maceració és emprada en forma de pocions i de banys externs per calmar la febre. També és administrada en forma de rentades vaginals quan el «camí massa estret» de la partera crea dificultats per expulsar el fetus. En aquest sentit, l'ús d'aquesta planta coincideix amb allò que he dit més amunt sobre l'*asëñ* i l'arbre *efog*, la qual cosa confirma la comuna pertinença d'aquestes plantes a la categoria *evovoe*.

En aquest mateix àmbit de l'obstetrícia, caldria afegir que la llevadora es frega les mans amb aquesta mateixa planta *nlod* abans de tocar la vagina de la partera per conèixer la posició del fetus en el ventre de la mare. Cal saber que el nom d'aquesta planta és un derivat del verb *lòd*, que vol dir «passar». El fetus «rellisca» i «passa», la mà de la partera també, com el caçador d'elefants que, per «passar» desapareix dels paquiderms i esquitllar-se entre ells, es protegeix amb l'estípula sedosa d'un *asëñ*.

La transposició a l'àmbit simbòlic de la propietat febrífuga d'aquestes plantes, que no és sinó una de les seves aplicacions possibles, pren una forma metafòrica centrada en aquella idea veïna d'apaivagament. Si en el moment de cavar una tomba, per exemple, es troba alguna pedra que obstaculitza la feina, els *evuzok* barregen llavors algunes fulles de les plantes *obòl si*, *akag ndig* i *nlòd* amb aigua per tal d'obtenir un líquid mucilaginos, al qual s'atribueix la força d'afeblir la terra, però també i potser sobretot d'apaivagar la còlera del difunt, car hom interpreta aquestes dificultats com un signe del seu descontentament envers la seva família.

Els bessons són tinguts per infants difícils. Es diu que tendeixen a barallar-se i que són molt sensibles a la presència dels bruixots i als malsons, davant els quals reaccionen plorant. És per aquestes raons que, des del mateix dia del seu naixement, se'ls aspergeix amb una maceració preparada, entre d'altres, amb

184. *E mod abëlë mod nnem*, que vol dir «aquest home té un cor molt gran».

algunes plantes *evovoe*, com per exemple *abòmëndzani elòg* (017) —suau al paladar—, *akag ndig* i *nlòd*. El líquid d'aquesta maceració es conserva i es renova per tal d'aspergir els germans bessons cada vegada que un de tots dos plori, agafi una enrabiada o tingui una febrada. És així com la idea de «calmar» (*sui*) l'excitació d'aquests infants per tranquil·litzar-los cobreix el mateix camp semàntic que la de «calmar la febre», i en tots dos casos s'empren les plantes calmants o refrescants dites *evovoe*.

Aquesta categoria de plantes juga també un paper important dins el marc d'altres aspersions o banys rituals, com per exemple en els que es fan als nadons i als adults dins el marc dels ritus *esye* i *eva-mëtyè*. D'una manera general, es pensa que són plantes que aporten la salut, la pau social, la prosperitat, la bona sort i la fecunditat. Podríem assenyalar-ne les següents: *abòmëndzani elòg*, *emie* (047), *avas* (047), *obòl si*, *akag ndig* i *myan* (305); aquesta última és, sense cap dubte, la més prestigiosa de totes, i això no tan sols per l'abundància de la seva saba refrescant i pel caràcter tendre de la seva tija i vellutós de les seves fulles, sinó també per la disposició d'aquestes, que, en alguna varietat de *myan*, apareixen en un sol cantó de la tija,¹⁸⁵ tal com ho recorda el seu nom *myan-mfag-mfag* (*myan* d'un sol cantó). És precisament aquesta particularitat morfològica que ha permès relacionar simbòlicament aquesta planta amb els no-posseïdors d'*evu*. Com la planta *myan*, aquests són qualificats també de *mfag-mfag*, ja que se'ls considera persones que només coneixen les coses d'un sol costat, el relacionat amb l'ordre instaurat per Zamba. És per aquesta raó, sense cap dubte, que aquesta planta juga un paper molt important dins el marc dels ritus diürns. És la planta per excel·lència de les benediccions, emprada en totes les formes d'*eva-mëtyè* (ritus funeraris, aliances matrimonials, acomiadaments...). En el ritu *ndziba*,¹⁸⁶ es renta el cos de la malalta amb una maceració preparada amb la saba de *myan* tendres. La malalta en beu també un glop. En una seqüència del ritu *tsoo*,¹⁸⁷ es fan coure les plantes pròpies d'aquest ritu (*bile bi tsoo*) en una olla que conté la saba de *myan*. En un altre temps, en el ritu d'iniciació *so*, quan els neòfits sortien del pas subterrani, s'arrossegaven per terra per calmar les picades de les formigues i plantes urticants que s'havien trobat a dins del pas subterrani; tot seguit els seus padrins agafaven una tija de *myan*, la mossegaven i n'escopien la saba sobre el cos de cada un dels candidats. Encara avui, aquest gest presideix tots els ritus de benedicció. Diguem, en darrer lloc, que, des d'un punt de vista terapèutic, aquesta planta és emprada pels remeiers com a simple calmant o sedant en el tractament de la urticària, algunes dermatosis, el xarampió, les palpitations i les crisis de fol·lia.

185. De vegades també en forma d'espiral.

186. Vegeu *infra*, l'apartat 10.3.3.

187. Vegeu *infra*, l'apartat 10.2.4.3.

Els remeiers evuzok s'interessen d'una manera particular per tots aquells vegetals dels quals flueixen resines, gomes, làtex i altres sucus o humors que tenen una certa consistència. Em refereixo a les substàncies semifluides, enganxoses o vescoses que els evuzok anomenen *akil*. Cal dir que aquest mateix terme designa també el gust acre, aspre, irritant o que pica al coll de determinades substàncies vegetals, com per exemple la banana verda del bananer *ekon*. Per distingir aquestes dues sensacions, els remeiers parlen d'«*akil* del paladar» (*akil a anyu*) en referir-se a la sensació gustativa i d'«*akil* de les mans» (*akil a mò*) per indicar la sensació tàctil. Ignoro la relació semàntica que pot haver-hi entre les dues accepcions de la paraula *akil*, entre el gust acre d'una substància vegetal i el caràcter vescós d'una altra. Les substàncies vescoses no són sempre acres. En les seves descripcions, els remeiers solen parlar del gust amarg o dolç d'aquestes substàncies, la qual cosa ens permet de considerar les plantes vescoses ja sigui com a plantes «dolces» o «refrescants», ja sigui com a «calentes», «fortes» o «irritants» segons els casos.

Des d'un punt de vista terapèutic, les plantes vescoses tenen moltes aplicacions. En primer lloc, s'empren per curar les llagues i cicatritzar les ferides. El procés de cicatrització és designat pel verb *lad*, que vol dir «reunir», «enganxar», «cosir»... La planta *olada minsono* (386) n'aporta la confirmació. Literalment vol dir «la que uneix les carns». La saba d'aquesta petita planta herbàcia és vescosa i una mica amarga. Els remeiers l'empren per cicatritzar les ferides i per arrancar les espines, com recorda l'altre nom que se li dona: *okule-bifes*, «la que fa sortir les punxes». El nom d'una altra planta recorda la mateixa idea. Es tracta d'*ele mëven* (183), «l'arbre de les ferides», conegut també per les seves propietats tòxiques. La seva saba, que, com es diu, «crema molt», és aplicada sobre les ferides per obtenir-ne una ràpida cicatrització. Si bé el caràcter vescós de les plantes triades per a aquesta pràctica remeiera és una norma constant, això no vol dir que totes les plantes que tenen aquesta propietat siguin utilitzades per a aquest fi. És possible que els remeiers es fixin en altres propietats. La combinatòria de les qualitats sensibles no és gens fàcil de determinar amb tota precisió. Dit això, em semblaria possible dir que, pel que fa a aquesta aplicació terapèutica, el caràcter vescós de les substàncies cicatritzants es faci combinant-lo amb altres qualitats, com el caràcter tòxic o ardent, per una banda, i els sabors «forts», com l'amarg i l'acre, per l'altra, tot afegint així al tractament una propietat antisèptica. Si, en parlar d'aquesta operació, els remeiers diuen que es proposen «enganxar la carn», també diuen que intenten «netejar» les ferides.

Els arbres com l'*ekug* (176), l'*abari* (001) i l'*abud* (020), que exsuden un suc vescós, també són emprats per guarir els refredats (*mboman*) i altres formes de tos. De fet, les irritacions de les vies respiratòries són tractades com si fossin petites llagues localitzades al coll i al fons de la llengua. «Quan un suc vescós», ens diu un remeier, «s'enganxa a les ferides, aquestes se solidifiquen (*led*) i la tos desapa-

reix.» Seguint el mateix principi, aquestes substàncies vescoses s'empren per calmar la pruija que pot manifestar-se en cas d'hidramni, de filariosi i de sífilis. En aquests casos, aquestes substàncies són emprades en tant que lenificants o calmants, i són combinades amb altres plantes per combatre els altres símptomes. Però els remeiers les utilitzen, a més a més, com a hemostàtic o coagulant per deturar les hemorràgies, els vòmits i les diarrees.

L'estatus simbòlic d'aquestes substàncies semifluides, però que tendeixen a solidificar-se més o menys ràpidament, és una mica especial, ja que els processos de coagulació tenen una significació més aviat negativa. En el seu estat normal, la sang és un fluid, ni massa líquid ni massa espès. El seu espesseïment és considerat perillós pel que fa al bon funcionament del cos. És potser per aquesta raó que el terme *nkòn*, que designa el caràcter espès d'un líquid, significa també «malalt» i que qualsevol estat patològic és representat com un procés de «coagulació» dels principis vitals del cos. Això explica per què una dona embarassada ha d'evitar algunes d'aquestes substàncies, com per exemple tallar el gla caudal del bananer, a causa del seu suc vescós que li faria tenir un part difícil (obstrucció de la via genital); tampoc haurà de trepitjar aquesta substància ni altres de semblants. Aquestes prohibicions d'ordre gestual potser estan en relació amb aquella altra d'ordre alimentari que prohibeix a les dones menjar carn de l'antílop *so*, ja que aquesta carn és considerada molt vescosa i/o apegalosa (*ayab*).

Des d'un punt de vista ritual, les plantes vescoses no són emprades en els ritus diürns de benedicció, llevat de quan al mateix temps són considerades *evovoe*, com per exemple l'arbre *asie* (076), que, com suggereix el seu nom, «treballa» (*sie*), és a dir, «fa factible» la prosperitat, i el bananer *ekòn* (172), íntimament relacionat amb la fecunditat. En canvi, les plantes amb aquestes propietats són sovint emprades en la confecció dels objectes rituals o *medecines* nocturnes (*byan*), raó per la qual formen part de la farmacopea ritual dels grans medecinaires especialitzats en el tractament de les malalties relacionades amb la bruixeria. En aquests tractaments, la propietat cicatritzant d'aquestes plantes és transposada a nivell simbòlic atribuint-li el poder de «cicatritzar les ferides de l'*evu*» causades als seus posseïdors en el món de la nit de *mgbël*. És el cas de l'arbre *atondo* (085), del bananer *elad ekòn* (179) i de les herbes *dibi elòg* (145) i *elad elòg* (180), entre d'altres. Però aquestes plantes no tan sols esdevenen unes *medecines* o *byan* molt potents en mans dels grans medecinaires, sinó que també ho són en mans dels bruixots. En les converses mantingudes amb remeiers i grans medecinaires sobre les maneres d'actuar dels bruixots, sol dir-se que, quan aquests han acabat d'esquarterar una de les seves víctimes humanes en el món de la nit,¹⁸⁸ en posen tots els trossos sobre una fulla del bananer *ekòn* per tal d'unir-los amb el seu suc

188. Vegeu l'apartat 2.4.2.6.

vescós o altres plantes amb la mateixa propietat. És així, sol comentar-se, que l'endemà la gent podrà veure (en el món del dia o de les realitats sensibles) un home aparentment normal, mentre que de fet aquell home ja és mort.¹⁸⁹

Des d'un punt de vista simbòlic, cal introduir un matis entre les plantes vescoses o enganxoses i aquelles altres que tenen la propietat d'adherir-se (*kadan*) a la pell a causa dels seus petits pèls tous que fan la impressió d'una cosa suau al tacte. El prototip d'aquestes plantes és sense cap dubte —com suggereix el seu nom— la planta anomenada precisament *nkadena* (328). En el terreny terapèutic, és emprada en el tractament de les fractures per tal de facilitar la soldadura dels ossos trencats. El seu ús és molt benvist en els rituals diürns de benedicció, car els especialistes li atribueixen el poder d'unir la gent (*lad bod*). Però també pot ser considerada un *byan* relacionat amb el món de la nit, i tanmateix positiu. Així, per exemple, un gran medecinaire ens deia que emprava aquesta herba fregant-la a les mans del seu neòfit per tal que els coneixements rebuts durant la seva iniciació «romanguessin en ell d'una manera duradora». Sense voler fixar uns límits massa estrets a totes aquestes categories, em semblaria poder dir que, tant des d'un punt de vista terapèutic com simbòlic o ritual, els remeiers i els grans medecinaires evuzok estableixen una certa oposició entre les substàncies que llisquen (*asen*) i les filants (*anden*), d'una banda, i les substàncies viscoses (*akil*) i apegaloses (*ayab*), de l'altra. Com les plantes suaus i refrescants (*evovoe*), les primeres permeten pensar el món en la seva dimensió diürna, mentre que les segones, al contrari, permeten pensar-lo —com en el cas de les plantes «calentes»— en la seva dimensió nocturna. Però si el conjunt d'aquestes qualitats sensibles permet representar certs aspectes del món, dels seus desordres i de la seva manera de contrarestar-los, és perquè, en primer lloc, permeten pensar el cos, les seves disfuncions i el seu guariment. I aquest em sembla un aspecte important. La lògica de les qualitats sensibles comença dins el marc d'una ciència empírica relacionada amb el guariment de les persones i acaba dins aquell altre del pensament simbòlic gràcies a les operacions lògiques d'oposicions, homologies i transformacions pròpies de l'esperit humà.

189. Un argument de més que mostra la idea segons la qual els evuzok es representen la realitat d'aquest món com una aparença o ficció. La vertadera realitat pren forma en aquell altre món de la nit, almenys pel que fa a alguns fets o esdeveniments determinats (morts, malalties...). «La vida es sueño...», ens deia Calderón de la Barca plantejant precisament aquest problema dels límits entre la ficció i la realitat.

Quarta part

Els components del sistema mèdic evuzok.

Estructures terapèutiques:

B. La medicina diürna

sota la responsabilitat dels llinatges

10. La malaltia com a esdeveniment sociosimbòlic

Si rarament la malaltia és viscuda com un fet exclusivament individual, la dimensió social que se li atribueix pot assolir de vegades nivells molt elevats. És el cas de certes malalties el tractament de les quals exigeix la celebració d'uns ritus que s'inscriuen —en el sentit propi de la paraula— en el *món del dia*, és a dir, en aquell món controlat pels adults i en el qual la referència última és el conjunt de normes transmeses pels avantpassats. En aquest cas, la malaltia i/o l'infortuni prenen una nova dimensió. El mal és viscut com un afer públic. La seva aparició segueix pas a pas un procés d'apropiació per part d'un grup més ampli que el més o menys restringit de la unitat domèstica. Progressivament, tota la família extensa i, amb ella, totes les altres unitats del mateix ordre que constitueixen el llinatge es consideren compromeses per la malaltia que pateix un dels seus membres. Podríem dir que, fins a un cert punt, el seu mal esdevé el mal (el problema) de tots. Les raons que permeten fer aquest pas són diverses. El sistema d'interpretació de la malaltia n'és una. Aquest sistema, en efecte, permet transformar el malalt en *culpable*, és a dir, en transgressor de les normes instituïdes pel clan. Les nocions d'impuresa (*tsoo*, *sēsala*, *olanda...*) —que no cal interpretar des d'un punt de vista religiós o moral— en són una altra. De fet, aquestes idees són inseparables. L'una i l'altra permeten inscriure la malaltia en el temps i en la història del grup social fent-la transmissible: una impuresa no eliminada pels mitjans rituals adequats continua contaminant els descendents del culpable. Aquesta impuresa és representada com una immundícia corporal enganxosa capaç de contaminar totes aquelles persones que d'una manera o d'una altra estan lligades en el temps i en l'espai amb el transgressor. El mal pren així una nova dimensió: se socialitza.

És, doncs, a la cruïlla de la transgressió i de la impuresa que engendra on la malaltia d'una o de diverses persones pot transformar-se en pretext per reorga-

nitzar el cos social. La malaltia esdevé llavors un mitjà social per reestructurar l'ordre, reafirmar-ne els principis, confirmar la posició de certs rols o distribuir-los de nou. Com veurem a través dels casos que em proposo estudiar, aquest ús social de la malaltia apareix com el darrer fons d'un cert nombre de ritus celebrats públicament i de dia —aquest fet no és indiferent— sota la responsabilitat dels llinatges.

Aquests ritus han de ser considerats sense perdre de vista el marc general en el qual s'integren. En aquest sentit, cal dir que constitueixen un dels pols de l'estructura ritual evuzok; l'altre és reservat al tractament ritual —aquesta vegada *nocturn*— de les malalties relacionades amb la bruixeria. Aquests dos conjunts terapèutics d'ordre ritual han de ser considerats l'un en relació amb l'altre per tal de posar de manifest el sistema d'oposicions que els articula en el si d'una estructura de la qual formen els extrems.

El nostre propòsit és de retre compte dels diferents registres terapèutics de la societat evuzok. La medicina que anomenem «dels llinatges», per a diferenciar-la de la «medicina domèstica», constitueix un d'aquests registres que pren forma principalment dins el marc dels ritus *ndañ*, *tsoo*, *adzo awu*, *esye*, *eva-mëtyè*... En aquests ritus, la dimensió terapèutica no és l'única. Les dimensions religiosa i social —si realment poden distingir-se— són també importants. Caldrà tenir-ho en compte. Cada ritu ofereix, per altra banda, un marc terapèutic específic. Prenent com a punt de partida aquesta especificitat, haurem de preguntar-nos quines són les malalties que poden ser tractades dins el marc de cada un d'aquests actes rituals, tot intentant descobrir al mateix temps quines en són les causes. L'articulació entre malaltia, per una banda, i interpretació causal, per l'altra, haurà d'estar present en tota la nostra anàlisi. Des d'aquest punt de vista, el que direm tot seguit ha de ser considerat la prolongació d'allò que hem analitzat en un altre lloc quan tractàvem de l'*obertura* de les categories etiològiques. En un altre capítol,¹⁹⁰ en efecte, hem examinat la capacitat d'*obertura* assignada a les diferents categories etiològiques, la mesura de la qual ens ha estat donada pel nombre més o menys gran de malalties a què cada una d'aquestes categories pot referir-se. Cal tenir en compte, però, un altre aspecte del problema. En un enunciat com el que podria formular-se dient «en tal està malalt del *tsoo*» (categoria etiològica), cal que ens preguntem quins són, per una banda, els esdeveniments que, cobrint aquest terme, són considerats idonis per desencadenar les «malalties (anomenades) del *tsoo*», i, per l'altra, quines són les malalties que corresponen a aquesta manera de designar-les. Es tracta, doncs, de precisar els marges d'aquests dos àmbits, l'un d'ordre causal (les causes inicials), l'altre d'ordre patològic (les malalties), i de mostrar de quina manera s'articulen entre ells.

190. Vegeu l'apartat 6.1.

Pel que fa a l'ordre causal, el fet de considerar les causes inicials no és arbitrari. Cal recordar que els termes *tsoo*, *sēsala*, *ndziba*, *ndañ* i *anyos* tenen un valor polisèmic. Cada un designa a la vegada una transgressió, les conseqüències que se'n segueixen i, finalment, l'acte ritual destinat a tractar-les tot alliberant el transgressor de la impuresa contreta. Es tracta, doncs, d'uns termes que poden contemplar-se des de tres angles diferents: l'etiològic, el patològic i el ritual o terapèutic. En la seva accepció etiològica, aquests noms designen certs tipus de transgressions. Aquesta particularitat és important, ja que ens permet d'entreveure una diferència fonamental entre les malalties *nocturnes* (relacionades amb la bruixeria) i les malalties *diürnes* (relacionades amb l'ordre establert pels avantpassats). Si la qüestió fonamental a la qual cal respondre per retre compte de les primeres consisteix a saber «qui actua contra qui» (causa agent + estatus de la víctima) i «de quina manera» (causa instrumental), aquella que sembla prevaler per retre compte de les segones —les diürnes— consisteix sobretot a saber «quin és el seu origen» (causa inicial) o, dit d'una altra manera, «quin és el fet o esdeveniment (social, religiós, simbòlic...) que desencadena el procés de certes patologies o infortunis». Així, doncs, des d'un punt de vista formal, els termes *tsoo*, *sēsala*... presos en l'accepció etiològica corresponent, poden referir-se:

a) a un *conjunt causal*, és a dir, a diverses causes inicials;

b) a una *unitat causal*, és a dir, a una causa inicial única.

Els conjunts causals (a) poden estar formats:

a) d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats causals;

b) d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats causals.

Els mateixos termes *tsoo*, *sēsala*..., presos en l'accepció patològica corresponent, poden ser considerats establint les mateixes distincions. Es així que poden referir-se:

a) a un *conjunt* patològic;

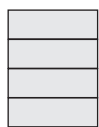
b) a una *unitat* patològica.

Els conjunts patològics (a), per la seva banda, poden estar formats:

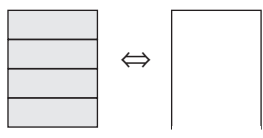
a) d'un nombre *tancat* i *invariable* d'entitats patològiques;

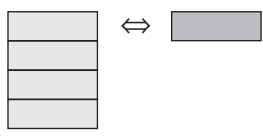
b) d'un nombre *obert* i *variable* d'entitats patològiques.

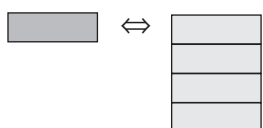
Combinant tots aquests elements entre si obtindrem una sèrie de possibilitats teòriques de les quals haurem de veure quines són les que es realitzen i quines no, dins el marc del sistema que estem estudiant:

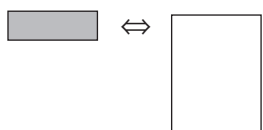


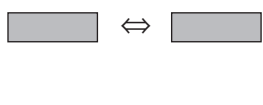
(1) Conjunt de causes inicials format d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats que s'articulen amb un conjunt patològic compost d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats. És el cas de *tsoo*.

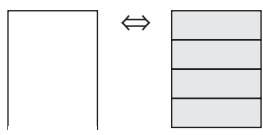
 (2) Conjunt de causes inicials format d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats que s'articulen amb un conjunt patològic format d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats. És el cas de *sēsala*.

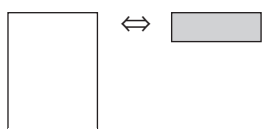
 (3) Conjunt de causes inicials format d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats que s'articulen amb una sola unitat patològica *invariable*. Aquesta combinació no es dona en el sistema evuzok.

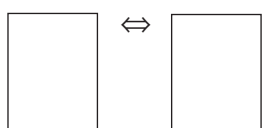
 (4) Unitat causal (causa inicial) *invariable* que s'articula amb un conjunt patològic compost d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats. És el cas de *fulu nkug*, *ndziba* i *anyos*.

 (5) Unitat causal (causa inicial) *invariable* que s'articula amb un conjunt patològic compost d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats. És el cas de *ndañ*.

 (6) Unitat causal (causa inicial) *invariable* que s'articula amb una unitat patològica *invariable*. És el cas de *fulu abum*, *ndañ edzawòs* i *anyos minneman*.

 (7) Conjunt de causes inicials format d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats que s'articulen amb un conjunt patològic compost d'un nombre *tancat* i *invariable* d'unitats. Combinació no realitzada.

 (8) Conjunt de causes inicials format d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats patològiques que s'articulen amb una unitat patològica *invariable*. Combinació no realitzada.

 (9) Conjunt de causes inicials format d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats que s'articulen amb un conjunt patològic compost d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats.

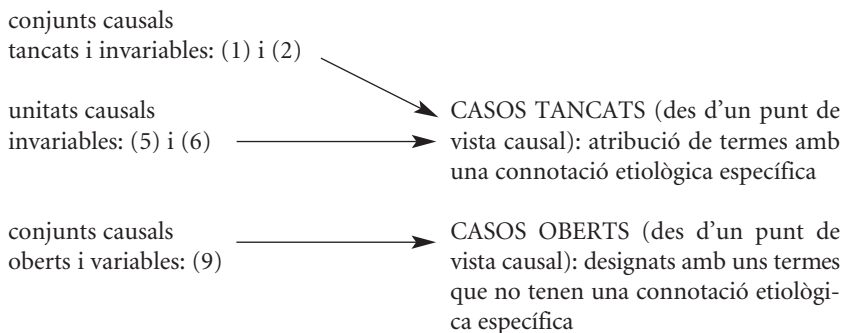
Aquest darrer cas exigeix un breu comentari. En el sistema etiològic evuzok, no existeix cap categoria del tipus *tsoo*, *sēsala*, *ndziba*... que es basi en la combi-

nació esmentada. Cal dir de totes maneres que aquesta combinació es fa possible dins el marc d'un cert nombre de ritus diürns com l'*esye*, l'*adzo awu* i l'*eva-mëtyè*. En aquests ritus, en efecte, l'articulació entre un fet causal i una entitat patològica s'estableix triant els elements d'aquesta articulació d'un estoc indeterminat de causes (inicials o altres) i d'entitats patològiques. Aquesta indeterminació, a la vegada causal i patològica, explica per què els termes *esye*, *adzo awu* i *eva-mëtyè* no són polisèmics i designen únicament els actes rituals sense tenir cap connotació etiològica o patològica, com és el cas dels termes *tsoo*, *sësala*, *ndziba*... Hom pot dir «estic malalt de *tsoo*» o «he transgredit el *tsoo*». Hom no pot dir, en canvi, «estic malalt d'*esye*» o «he transgredit l'*esye*», ja que aquest terme designa únicament un acte ritual.

Examinant tots aquests casos constatem, per altra banda, que l'atribució d'un terme que comporta (entre altres) una significació etiològica precisa només es dona en els casos en què la referència causal està formada ja sigui de *conjunts tancats* i *invariables*, ja sigui d'*unitats causals invariables*; mentre que no es dona mai en els casos en què els conjunts causals es formen d'un nombre *obert* i *variable* d'unitats. Aquest fet ens permet d'establir una nova distinció entre aquells casos que podríem anomenar *tancats*, ja que l'elecció d'una causa inicial es fa necessàriament en el marc d'un nombre donat de possibilitats determinades a priori, i aquells altres que podríem anomenar *oberts*, ja que aquesta elecció no està sotmesa a cap límit.

Així, doncs, tenint en compte allò que hem dit en el capítol dedicat a l'estudi de les relacions formals entre el sistema etiològic i el sistema descriptiu,¹⁹¹ podem afirmar ara que les categories etiològiques del tipus *tsoo*, *sësala*... han de ser considerades des de dos punts de vista diferents: primer, en relació amb el nombre d'entitats patològiques amb les quals poden articular-se, i segon, en relació amb el nombre de causes per les quals assumeixen el nom que porten. Així, aquestes categories etiològiques poden ser *obertes* o *tancades* per dues raons. Una categoria és oberta: 1) quan pot ser atribuïda a qualsevol entitat patològica, i 2) quan es defineix en funció d'un nombre obert i variable de causes inicials. Una categoria és tancada: 1) quan s'atribueix exclusivament a una sola entitat patològica, i 2) quan es defineix ja sigui en relació amb un nombre *tancat* i *invariable* de causes inicials, ja sigui en relació amb una sola unitat causal. Diguem, finalment, que no existeix cap relació entre aquests dos nivells d'obertura (o de tancament). Tots els creuaments són possibles, almenys teòricament. *Ndañ* és, per exemple, una categoria etiològica *oberta* pel que fa al sistema descriptiu (aquesta categoria pot atribuir-se a qualsevol malaltia) i *tancada* des d'un punt de vista causal (fa referència a una sola causa inicial).

191. Vegeu l'apartat 6.1.



La dimensió clànica d'aquests ritus *diürns* es defineix en funció de dues constants principals. La primera fa referència a la transgressió (*dan*) d'una norma que regula la vida social; la segona marca la implicació més o menys gran que aquesta transgressió té en el si dels diferents nivells clànics, ja que les relacions socials encausades no són sempre les mateixes. És per aquesta raó que, des d'un punt de vista estructural, els diferents ritus apareixen formant una mena de continuïum que va de la celebració de rituals gairebé domèstics i no públics fins a la celebració de rituals amb una dimensió social molt marcada. En tots els casos, però, el ritual terapèutic és un afer del grup. Aquest no és el cas dels rituals terapèutics *nocturns* o relacionats amb la bruixeria i que analitzarem en un altre lloc, ja que els malalts víctimes dels bruixots poden tractar-se fins i tot fora de la pròpia comunitat clànica.

Sense perdre de vista els diferents graus d'obertura dels àmbits causals i patològics que caracteritzen les categories que acabem d'examinar, considerem preferible continuar l'anàlisi que hem encetat seguint un ordre que prengui en compte altres criteris com, per exemple, les relacions estructurals que existeixen entre elles (algunes d'aquestes categories formen veritables subconjunts) i la importància que tenen tant des d'un punt de vista terapèutic i/o ritual com social.

10.1. LA SANG, L'ESPERMA I LA LLET MATERNA. MATERNITATS SEGUIDES I RELACIONS SEXUALS PROHIBIDES (*ANYOS* I *NDAN*)

En el llenguatge mèdic dels evuzok trobem dos termes, *anyos* i *ndan*, que s'utilitzen ja sigui sols o acompanyats dels determinants *minnemam* (*anyos minnemam*) i *edzawòs* (*ndan edzawòs*), respectivament. Tant des d'un punt de vista etiològic i patològic com terapèutic i ritual, aquestes quatre categories hem de tractar-les plegades, ja que formen un conjunt prou significatiu. Repassem en primer lloc alguns dels enunciats que hem enregistrat i en els quals apareix el terme *anyos*:

Mininga abye anyos.

«La dona té maternitats seguides.»

Bòn be anyos.

«Els infants de (dues) maternitats seguides.»

Mòn akòn anyos.

«L'infant està malalt d'*anyos* (com a conseqüència de dues maternitats seguides).»

Sie anyos.

«Curar les (conseqüències de dues) maternitats seguides.»

Ban anyos.

«Protegir les (conseqüències de dues) maternitats seguides.»

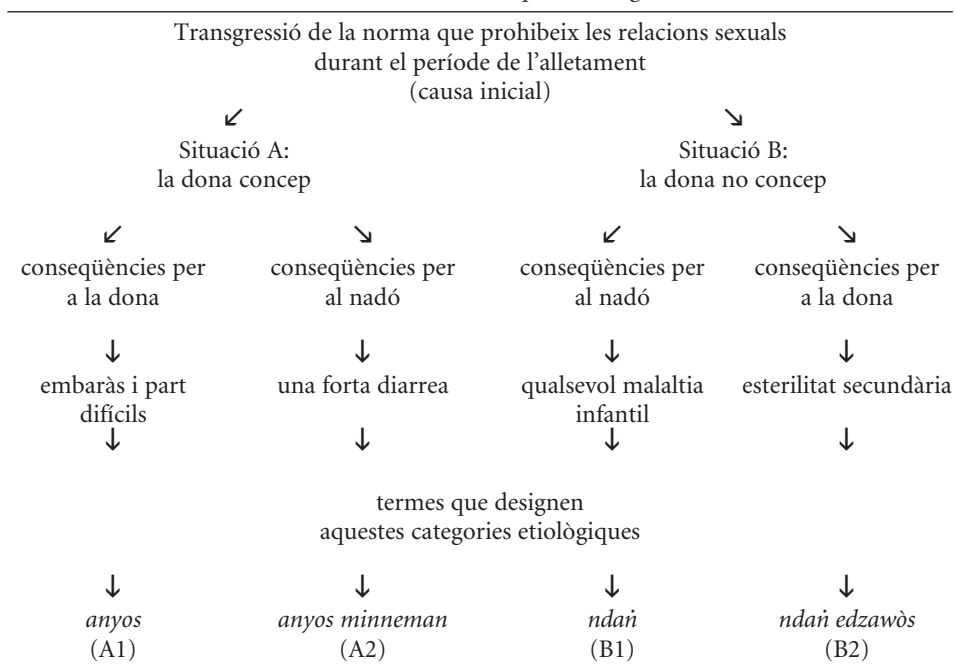
Tenint en compte no tan sols el sentit d'aquests enunciats, sinó també el context en què solen ser produïts, podem dir que el terme *anyos* designa tant l'estat de la dona que ha tingut una maternitat darrere l'altra en un interval relativament curt com el dels infants nascuts d'aquestes maternitats; així com les conseqüències que poden seguir-se'n tant per a la mare com per als fills, en particular per a aquell que, en el moment d'un nou embaràs, s'està criant. De totes maneres, el terme *anyos* només designa una primera categoria de conseqüències que poden seguir-se quan una dona no ha respectat la norma que li prohibeix mantenir relacions sexuals durant tot el temps que dura l'alletament. Aquesta primera categoria de conseqüències pressuposa que la dona ha concebut durant aquest període. El terme *ndañ* designa una altra categoria d'aquestes conseqüències: aquelles que es produeixen quan una dona, havent mantingut relacions sexuals durant el període de l'alletament, roman sense concebre de nou. Així, doncs, aquestes dues situacions, embaràs i no embaràs, constitueixen els trets pertinents que permeten oposar aquestes dues categories des d'un punt de vista etiològic. Si contemplem aquestes situacions des d'un punt de vista formal o terminològic, constatem que aquestes dues categories (*anyos* i *ndañ*) n'inclouen dues d'altres: *anyos minneman* i *ndañ edzawòs*; la primera fa referència a les conseqüències que pot patir l'infant i la segona, a aquelles que pot patir la mare.

Anyos minneman (A2) i *ndañ* (B1) són dues categories etiològiques que els evuzok utilitzen per explicar l'origen de certes malalties infantils. Aquestes categories estan íntimament relacionades amb *anyos* (A1) i *ndañ edzawòs* (B2), que s'empren per catalogar l'origen de certes malalties femenines. Aquestes quatre categories formen un subconjunt causal específic, el fonament del qual reposa en la relació que els evuzok estableixen entre dos humors o substàncies corporals: l'esperma i la llet materna. Es diu que si la mare manté relacions sexuals durant el període de la lactància, el seu nadó «ingereix esperma». Una manera de dir que l'esperma exerceix una acció nociva en la llet materna que posa en perill la vida del nadó.

El terme *minneman* que acompanya el mot *anyos* de la categoria A2 és un derivat del verb *neman*, que vol dir «creuar-se». En aquest context, el substantiu *minneman* designa metafòricament el cas de dos nadons que *es creuen* en un mateix camí disputant-se la mateixa font de vida. Aquest «camí», cal interpretar-lo com el procés que inclou la gestació i l'alletament i que ha de considerar-se normalment com un tot exclusiu destinat a un sol infant. En tots dos casos, aquesta exclusivitat es veu afectada quan una dona posa al món dos infants i quan té dues maternitats molt seguides. En el primer cas, els bessons són en competició «simultània» durant tot el temps que dura el procés de gestació i d'alletament; en el segon, l'infant de la primera maternitat entra en competició «creuada» amb el de la segona, en el sentit que l'alletament del primer infant coincideix amb la gestació del segon. És per aquesta raó que aquests dos infants són considerats una mica com si fossin bessons, ja que són tinguts com dos germans rivals que es disputen la mateixa font d'existència física, per una banda, i social, per l'altra, sobretot pel que fa a la relació germà gran / germà petit.

Des d'un punt de vista patològic, *anyos minneman* és una categoria *tancada* que s'aplica únicament a un nadó que pateix una forta diarrea.

TAULA 40
Estructura semàntica d'aquestes categories



Ndañ és una derivació verbal de *dañ* que vol dir: a) «travessar», en el sentit de passar a través d'alguna cosa, i b) «transgredir», en el sentit de passar per alt una llei o una norma, com en l'enunciat *dañ mvende*, que tradueix exactament aquesta idea. En tant que derivat verbal, aquest mot designa: a) el fet d'haver mantingut relacions sexuals amb una dona que alleta el seu fill, tot transgredint així la norma clànica que prohibeix aquestes relacions; b) les conseqüències que es deriven d'aquest fet, tant per a la mare com per al nadó, i, finalment, c) l'acte ritual destinat a contrarestar-les.

Quan els evuzok diuen que un «nen està malalt de *ndañ*» («*mòn akòn ndañ*») produeixen un enunciat que deixa entendre que la malaltia que pateix el nen és la conseqüència de la transgressió d'aquesta llei. Des d'un punt de vista etiològic, *ndañ* és una categoria *tancada*, ja que només fa referència a una norma clànica: aquella a la qual ens referim. Des d'un punt de vista patològic, en canvi, *ndañ* és una categoria *oberta*, ja que en principi pot ser aplicada a qualsevol malaltia infantil.

Pel que fa a les conseqüències d'ordre patològic que es deriven d'aquesta transgressió, el terme *ndañ* sense cap determinant s'empra per referir-se només a aquelles de les quals és víctima el nadó que la mare nodreix amb la seva llet, mentre que l'expressió *ndañ edzawòs* és reservada per referir-se a aquelles altres conseqüències que alteren la salut de la mare. El determinant *edzawòs* és un terme que s'utilitza únicament en aquest context i en enunciats com el següent:

Bi ai nnom bingadañ edzawòs.

«El meu marit i jo hem transgredit *edzawòs*.»

Des d'un punt de vista patològic, aquesta categoria etiològica és utilitzada per designar l'origen de certs casos d'esterilitat secundària. L'esterilitat és, en efecte, la conseqüència normalment previsible d'aquesta transgressió; la concepció (situació A de la taula) és considerada més aviat, en aquestes circumstàncies, una excepció. Ara bé, quan la dona concep, l'esterilitat que caracteritza la situació B es transforma en una gestació difícil acompanyada d'un part complicat. Aquestes anomalies reben llavors el nom d'*anyos*, que, com ja sabem, és una categoria etiològica.

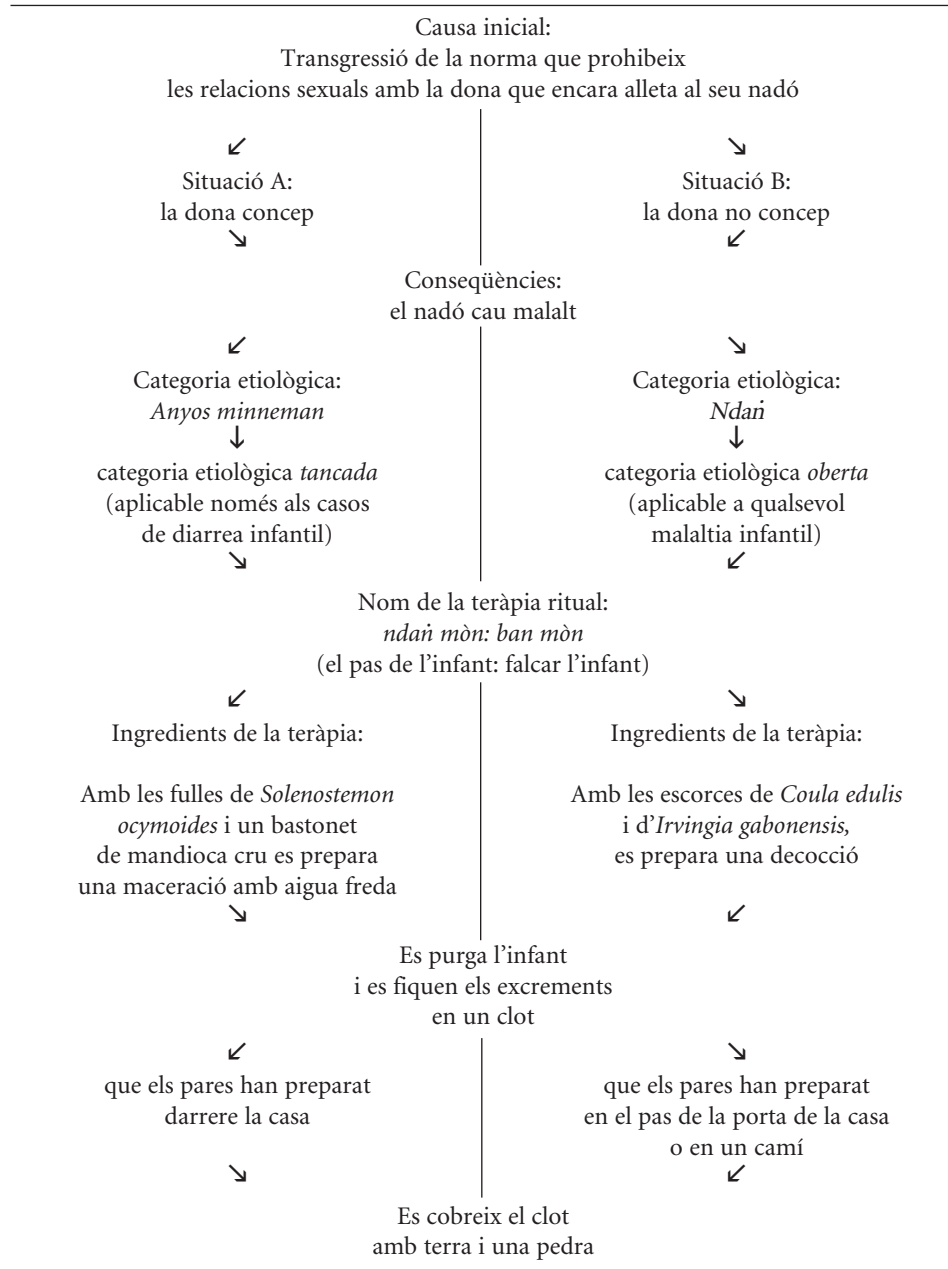
Des d'un punt de vista ritual, cal distingir-ne dos casos, segons es tracti de curar la dona o l'infant. En aquest darrer cas, els pares han de celebrar el ritu anomenat *ndañ mòn*, que literalment vol dir «el pas de l'infant». Es diu que aquest ritu té per finalitat «faltar l'infant» (*ban mòn*). En circumstàncies normals, és a dir, quan els pares han respectat la norma clànica que prohibeix les relacions sexuals abans del desmamament, tenen l'obligació de celebrar aquest ritu. Es tracta d'un petit acte ritual de caràcter domèstic. Amb les escorces dels arbres *andòg* (058) i *ewome* (224), els esposos preparen una maceració amb la qual es renten (*wobò*) els òrgans genitals. Amb la resta d'aquest medicament s'adminis-

tra una lavativa a l'infant desmamat. En produir el seu efecte, el nen haurà de defecar en un clot preparat sobre el pas de la porta de la casa. Un cop acabada aquesta operació, els pares tapen el clot amb una pedra. Aquest ritu, que marca la fi de la prohibició de les relacions sexuals i el desmamament de l'infant, és el mateix que es fa quan el nen cau malalt i la seva malaltia és interpretada com la conseqüència de la no-observança d'aquesta norma clànica. En aquest cas, un cop celebrat el ritu, es procedeix al tractament de la diarrea de l'infant (situació A) o de la malaltia infantil que sigui (situació B de la taula). En el cas d'una dona *edzawòs* (B1), el ritual pren la forma d'un remei contra l'esterilitat.

Diguem, per acabar aquest punt, que la idea de «pas» present a nivell terminològic (*ndan*) es dona igualment a nivell gestual, com per exemple quan el terapeuta prohibeix a la dona estèril (*edzawòs*) de «travessar» el riu on ha de pescar els peixos amb els quals haurà de preparar el remei per curar la seva esterilitat; o també quan els pares han de fer un clot en un lloc de «pas» a l'entrada de casa, en un camí o darrere de la casa (*a fyè*), que és un lloc de pas entre el poblat i la selva i, a nivell simbòlic, entre el món dels vius i el dels morts.

El *ndan* pot ser considerat un ritu de purificació. En rentar-se els òrgans genitals amb la maceració d'escorces del mango salvatge *andòg*, els esposos esborren la «falta del pas» (*nsem ndan*), condició indispensable per obtenir la curació de l'infant. L'elecció de les escorces de mango no és indiferent. Aquest arbre és associat a l'esperma, a la fecunditat de la dona i a la germinació de les llavors. Durant els primers mesos d'un embaràs, com hem dit en un altre lloc, el marit ha de «nodrir l'infant» tot mantenint d'una manera regular relacions sexuals amb la seva muller. Quan això no és possible, la dona ha de seguir un règim i un tractament apropiat a fi de compensar la manca d'esperma del marit. Els medicaments i els menjars recomanats en aquests casos es caracteritzen pel seu aspecte mucilaginosos, que recorda la consistència del líquid seminal, com, per exemple, la salsa feta amb els fruits del mango salvatge. En un altre àmbit ritual, després d'un part, és bo depositar la placenta al peu d'aquest mateix arbre per tal que la fecunditat de la partera pugui manifestar-se amb noves naixences. Per obtenir una bona germinació, les dones solen mesclar les llavors amb trossos d'escorça del mango. És així, doncs, com els esposos es purifiquen els òrgans genitals a fi de reforçar les substàncies fisiològiques que intervenen en la procreació, l'esperma i la sang de la dona. L'elecció de les escorces de l'arbre *ewome* que apareix en alguna de les versions d'aquest acte ritual confirma aquesta interpretació. Aquest arbre, d'una fusta imputrescible i de color vermellós, desprèn una saba viscosa (*akil*) a la qual els medecinaires *evuzok* atribueixen, per una banda, la propietat d'accelerar la cicatrització de les ferides, i, per l'altra, la d'aturar les disenteries. Com suggereix el seu nom —*ewome* és un derivat del verb *wome*, que vol dir «envigorir»—, a aquest arbre se li atribueix la propietat de reforçar la sang.

TAULA 41
Elements de la teràpia ritual «el pas» destinada a «falcar l'infant»



És així com aquestes tres substàncies suposadament en relació amb el procés de la procreació, la sang, l'esperma i la llet, són al centre de les representacions pròpies d'aquest conjunt causal i ritual.

10.2. ELS CRIMS DE SANG I LES SEVES CONSEQÜÈNCIES (*TSOO*)

Les fonts escrites sobre el *tsoo* són molt limitades. La més antiga, ens l'ofereix el pare Tsala en el seu article «Moeurs et coutumes des Ewondo» publicat l'any 1958.¹⁹² En l'apartat dedicat a aquest ritu, presenta en primer lloc la descripció d'un *tsoo* ideal tot fent abstracció de les circumstàncies de lloc, temps i persones. La lectura d'aquest primer text no ens permet saber si es tracta d'una reconstrucció elaborada a partir de fonts orals diferents o bé de la descripció d'un *tsoo* observat pel mateix autor. Malgrat aquesta reserva, el text ens ofereix una informació etnogràfica valuosa que tindrem en compte. Si Tsala no era antropòleg, cal dir que va ser un excel·lent cronista de la seva pròpia societat. En un altre punt del seu article, i tot recordant que «si les différents ritus subissent des modifications en passant d'une tribu à l'autre, ceux du *tso* semblent battre le record», Tsala dedica una part d'aquesta secció a presentar les «varietats» d'aquest ritu. És llavors quan descriu les cerimònies celebrades després de la mort tràgica d'un tal Jean Eluma, originari del poblat de Mintotomo (subdivisió d'Okala), que va produir-se el primer de gener de l'any 1958 en caure del cim d'una palmera. Aquestes cerimònies, que foren celebrades pocs dies després de l'accident per un «chef du *tsoo*», tenien per objectiu «limitar les conseqüències de la impuresa del *tsoo* dins de la família». Nou dies després, hauria hagut de fer-se el *tsoo* pròpiament dit (Tsala parla de la «consumació del *tsoo*»), però «havent intervingut l'autoritat eclesiàstica», escriu l'autor, la «consumació» del *tsoo* no va poder-se fer. Per suplir aquesta manca, Tsala presenta llavors la descripció d'un altre *tsoo*, tot assenyalant el nom del poblat (Nkometu) on va celebrar-se. Les modificacions introduïdes en aquesta variant apareixen sobretot en les seqüències que segueixen la recepció del responsable d'aquest ritu. Diguem finalment que, en començar aquesta secció, Tsala dona una sèrie d'indicacions d'ordre general sobre la natura de les transgressions que causen la impuresa del *tsoo* i de les malalties que porten aquest mateix nom. En parlarem més endavant.

L'altra font, ens l'ofereix Laburthe-Tolra (1974) en l'article «Un *tsogo* chez les Eton»: el terme *tsogo* correspon al terme *tsoo* emprat pels ewondo. El propòsit de l'autor és fer la ressenya del *tsogo* celebrat del 25 al 27 de maig de l'any 1972 a Nkol Tomo II, situat a una quinzena de quilòmetres a l'oest d'Obala, en el si de

192. Théodore TSALA, «Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études...*, p. 88-98.

la família d'un tal Mbasi, i al qual Laburthe-Tolra fou convidat. Les raons que van fer decidir aquella família a celebrar aquest ritu cal situar-les a l'any 1968, en què la filla petita de Mbasi va trobar la mort en caure la branca d'un arbre, quan a penes tenia quinze anys. Després d'aquesta mort tràgica, la dona del germà gran de la nena, que fins a aquell moment havia tingut diversos fills amb tota normalitat, començà a veure com se li complicaven els embarassos i va tenir uns quants avortaments. La descripció que ens ofereix Laburthe-Tolra és un bon document etnogràfic que inclou, cap a la fi, una temptativa d'interpretació. Segons l'autor, el *tsogo* dels eton «apparaît fondamentalement comme une maladie à soigner, et le rituel du même nom comme une thérapeutique, centrée sur un ou plusieurs remèdes: sous cet aspect, le *ntsik tsogo* (el “chef” del *tsoo* segons Tsala) est un guérisseur qui prodigue ses soins, un médecin. Dans la mesure où, par des paroles et des sacrifices, la thérapeutique fait appel aux puissances mystérieuses d'un monde invisible, elle se change en rituel, et le *ntsik tsogo* devient un prêtre. Mais le recouvrement de la santé (qui se manifeste par la fécondité) semble en tout état de cause demeurer l'objectif le plus important.» En parlarem més endavant, però abans creiem indispensable examinar la natura dels esdeveniments (causals i patològics) susceptibles d'organitzar la celebració d'aquest ritu. En la nostra anàlisi, tindrem en compte totes aquestes fonts completant-les amb les dades que hem pogut recollir entre els evuzok.

10.2.1. *El «trencament del tsoo» (nsem tsoo)*

Creiem necessari, en primer lloc, aportar algunes precisions sobre el que podríem considerar la terminologia del *tsoo*. Hem parlat ja del valor polisèmic d'aquest mot, que designa a la vegada la transgressió de diverses normes que regulen l'ordre clànic, la impuresa contreta, les malalties que en resulten i, finalment, l'acte ritual destinat a controlar les conseqüències de la transgressió.

Un altre terme que mereix ser examinat és *nsem*, que en aquest context s'utilitza dient, per exemple, *nsem tsoo*. Laburthe-Tolra tradueix aquest enunciat per «bris d'interdit». Aquesta traducció ens sembla correcta a condició que el terme que aquest autor tradueix per «interdit» correspongui més al terme ewondo *mvende* que a *eki*. *Nsem* designa, en efecte, l'acte pel qual és transgredida una llei o una norma clànica (*mvende*) i no aquell pel qual es passa per alt el compliment d'un interdicte (*eki*), en general, d'ordre alimentari o gestual. Tsala parla de «pecat contra el *tsoo*». De fet, avui, el terme *nsem* és utilitzat per les esglésies per designar la noció cristiana de pecat. Aquest fet ha produït una certa fluctuació en l'ús d'aquest mot. Dit això, si en el discurs cristià s'utilitza aquest mot per designar qualsevol transgressió, ja sigui d'un manament de Déu, ja sigui d'un precep-

te de l'Església, greus i lleus, en el discurs evuzok, formulat al marge del context de les esglésies, el mot *nsem* és reservat per designar la transgressió d'unes normes clàniques tan importants com les relacionades amb l'incest i els crims de sang que pertanyen a l'àmbit del *tsoo* i que, sense cap dubte, són considerats els dos actes més greus i de més violència que es poden cometre contra la vida i la unitat del grup. Aquesta violència apareix en examinar el sentit del terme *nsem*. Ni la traducció de Laburthe-Tolra per «trencament» («bris» en francès), ni, encara menys, la de Tsala per «pecat» ens donen la mesura de la força que té aquest mot. *Nsem*, en efecte, és un derivat del verb *sem*, que vol dir «tallar» una cosa en rodó i d'un cop sec. És interessant constatar que la llengua ewondo disposa d'un altre mot per designar un altre tipus de transgressions menys greus, però que estan directament relacionades amb les relacions de solidaritat que han de mantenir els diferents membres d'una promoció iniciàtica. Aquest segon terme, *sēsala*, s'inscriu en un camp semàntic proper al primer. *Sēsala*, en efecte, suggereix l'acte violent d'esberlar o fendre una cosa en dos en el sentit de la longitud. L'acte de cometre un *nsem* o un *sēsala*, és a dir, de transgredir una norma clànica, és representat pels evuzok com un acte violent que causa la separació, la divisió, la ruptura d'un tot que hauria de romandre unit.

Un cop fetes aquestes primeres precisions terminològiques, ens cal examinar detalladament els diferents *nsem* propis del *tsoo*, que, a partir d'ara, anomenarem «transgressions del *tsoo*». A nivell formal, aquestes transgressions poden ser considerades les causes inicials que desencadenen tot un procés individual i col·lectiu de contaminació, susceptible de transmetre's de generació en generació i que, per altra banda, es tradueix en un ventall de patologies anomenades «malalties del *tsoo*». Així, doncs, en parlar del *tsoo* ens trobem confrontats a dues classes de fets, els uns d'ordre causal, els altres d'ordre patològic, i el nexce que els uneix és la noció de contaminació. Cada una d'aquestes dues classes de fets forma un conjunt que, malgrat algunes variants, podem considerar relativament coherent, en el sentit que cada un d'ells està format per un nombre *tancat* d'unitats, causals o patològiques.

10.2.2. *Les causes inicials*

Els fets o esdeveniments que considerem les causes inicials que provoquen el *tsoo* són diversos, però en nombre limitat; i és suficient que un de sol entri en joc perquè es pugui produir qualsevol de les conseqüències del *tsoo*. Segons Tsala, semblaria que algunes d'aquestes causes són més greus que d'altres. És per això que distingeix dues classes de *tsoo*. El *tsoo* és greu quan una persona ha matat el seu pare, la seva mare, el seu germà, la seva germana o un parent pròxim, com

per exemple un cosí o un nebot; és a dir, un membre del seu *nda bod* o família extensa. És també greu quan una persona ha tingut relacions sexuals amb un membre del seu clan. Recordem que entre els betí, en principi, un *ayòñ* o clan és una unitat exogàmica. El *tsoo* seria menys greu quan la víctima és un consanguini, un membre del clan que no pertany a la seva família, o bé quan el culpable ha trepitjat la sang d'un parent pròxim o llunyà, ha menjat la fruita d'un arbre en el qual s'ha penjat un parent, ha violat un objecte posat sota la protecció del *tsoo* o ha romàs en el poblat on s'ha penjat un parent. El *tsoo* seria també lleu si s'han tingut relacions sexuals amb un parent molt llunyà.

Aquesta formalització de les causes del *tsoo* donades per Tsala no sembla tenir una incidència particular en el desenvolupament del ritu. Tot i això, algunes poden ser l'objecte d'altres actes rituals en continuar essent considerades transgressions del *tsoo*. És el cas de l'incest. Segons Tsala, l'incest, encara que sigui tractat dins el marc del ritu *ndongo*, forma part de les transgressions pròpies del *tsoo*. Segons les informacions recollides entre els *evuzok*, els ritus *ndongo*, *ewoe avuman* i *ndziba* són simples variants dels *tsoo*, i tots tres tenen l'incest com a tema central.

Segons l'altra font d'informació, l'article de Laburthe-Tolra sobre el *tsoo* dels eton, el nombre de transgressions o de causes inicials sembla que s'amplia considerablement, i això gràcies a la casuística introduïda en el ritual per un dels seus oficiants; una casuística que permet de precisar les transgressions enumerades per Tsala. En aquest article de tall etnogràfic, podem distingir tres fonts d'informació. La primera és atribuïda a l'organitzador del ritu *tsoo*, Menyonga Damase, en un relat produït expressament per a l'etnòleg. Per a aquest informador, el ritu *tsoo* ha de fer-se: 1) quan un membre de la família mor accidentalment i la sang vessa (com en el cas de la seva germana), i 2) quan algú comet un *nsem tsoo*, és a dir, si ha matat el seu germà o ha tingut relacions sexuals amb la seva germana. La segona font d'informació prové d'un dels ajudants del celebrant del ritu *tsoo* que, en una temptativa de formalització adreçada als assistents per tal d'evitar la declaració de transgressions que no són de la competència del *tsoo*, els resumeix així: «Hi ha quatre menes de *nsem* greus que ens obliguen a fer el *tsoo*: pel que fa a la dona, quan ha tingut relacions sexuals amb algun membre del seu parentiu, quan ha matat un gat o un gos, quan ha matat una persona, quan ha tingut un avortament i ha agafat les matèries fetals per llençar-les... Pel que fa a l'home, pot declarar si ha matat a la guerra o a un altre lloc, si s'ha barallat amb algú i la persona ha mort a causa dels cops rebuts...»

Segons aquest text, el camp d'aplicació de la noció de *nsem* s'eixampla considerablement. Per una banda, la víctima del crim pot ser algú que no sigui del propi parentiu. Així, el *tsoo* dels eton no es presenta (solament) com una impuresa de consanguinitat com la defineix Tsala, ja que pot ser contreta matant tam-

bé un estranger, un enemic, un desconegut. Per altra banda, l'estatus de la víctima s'eixampla també establint una certa analogia entre l'home i un cert nombre d'animals domèstics. Aquest discurs, finalment, introdueix una nova categoria de transgressions: la que prohibeix enterrar, en certs casos, els propis morts.

Seguint aquest mateix article, la tercera font d'informació aportada per Laburthe-Tolra prové de les declaracions públiques fetes pels assistents al ritu. Podem resumir-les de la manera següent: 1) mort accidental d'un parent acompanyada d'un contacte físic amb la sang vessada; 2) homicidi voluntari (de la pròpia mare, del sogre); 3) profanació de la tomba d'un parent; 4) contacte físic amb el cadàver d'un germà mort accidentalment pel foc; 5) desfer-se —per part de la pròpia mare— de les despulles d'un avortament llençant-les a la selva; 6) menjar la carn d'un gat robat, i 7) violació d'un riu prohibit després d'haver celebrat un *tsoo*. Com podem constatar, en totes aquestes declaracions de transgressions del *tsoo* no figura cap cas d'incest.

Pel que fa a les informacions que hem pogut recollir entre els evuzok, les causes que solen desencadenar un *tsoo* són gairebé les mateixes. Les variacions són mínimes. Zama Vincent, l'organitzador del *tsoo* que estudiarem més endavant, les resumeix així:

Hi ha moltes classes de *tsoo*. Si quan es talla un arbre, en caure ho fa sobre una persona i la mata, és *tsoo*. Si s'enterra en el poblat una persona negada al riu, és un *nsem tsoo*. En aquest cas, hauria calgut enterrar la persona al costat del riu. Un *nsem tsoo* més greu: quan algú se suïcida com fa poc va fer-ho el fill d'Ebanda Pierre de Nkolenget. El cadàver de la persona que s'ha tret la vida tampoc pot ser enterrat en el poblat. Per altra banda, quan una persona es treu la vida penjant-se en un arbre, aquest arbre esdevé *mvag*: ningú pot menjar els seus fruits fins que no s'hagi celebrat el ritu *tsoo* i, fins i tot després, les dones i els infants no podran menjar-ne. Matar una persona, encara que sigui un esclau, un bassà o un pigmeu, és un altre *nsem tsoo* molt perillós. Si algú mata una persona a la selva, cal que immediatament reuneixi la gent del poblat i ho faci saber a tothom; si no ho fa així, les conseqüències del *tsoo* seran encara més greus. En aquest cas, tota la seva família (*nda bod*), com també les famílies d'aquelles persones que foren testimonis de l'homicidi, fins i tot en el cas que no hi haguessin participat directament, pel sol fet d'haver vist vessar la sang de la víctima contrauen el *tsoo*. De totes maneres, encara que declari el seu crim, haurà de fer-se el *tsoo* per protegir-se contra les seves conseqüències. Un altre *nsem tsoo*: quan un home manté relacions sexuals amb la seva germana (classificatòria), fins i tot en el cas que ignorin que són germà i germana. En aquest cas, encara que el *nsem* sigui un *nsem tsoo*, es fan els ritus *ndongo* o *ewoe avu-man*. Robar o matar un gat o un gos és considerat també un *nsem tsoo* que cal declarar tot seguit si no es vol ser víctima sobtadament de les malalties del *tsoo*.

Zama Vincent segueix la seva explicació tot afegint-hi algunes precisions sobre la utilitat d'aquests animals domèstics, tant en el pla material com en el simbòlic o ritual. Segons ell, el gos i el gat són uns animals molt pròxims a l'home. És per aquesta raó, ens diu, que s'utilitzen en algunes pràctiques rituals, com un substitutiu de l'home.

El testimoni de Zama Vincent ens ofereix altres informacions interessants. Pel que fa al tema de l'incest, coincideix amb Tsala i, d'una certa manera, amb els fets descrits per Laburthe-Tolra segons els quals, com ja hem assenyalat més amunt, cap cas d'incest fou declarat en el *tsoo* descrit per aquest autor. L'incest, en efecte, tot i ser considerat una transgressió del tipus *tsoo* i per aquest fet susceptible, en principi, de ser tractat, pel que fa a les seves conseqüències, dins el marc del ritu que porta aquest mateix nom, a la pràctica és objecte d'un tractament ritual especial. D'una manera general, els betí consideren incestuoses les relacions sexuals entre els membres de la mateixa unitat genealògica anomenada *ayòñ*. La dispersió clànica i el creixement demogràfic són, entre d'altres, els factors que han contribuït a modificar, tot limitant-la, la regla sobre l'exogàmia clànica. Vers el 1978, confrontats al problema d'algunes temptatives de matrimoni entre membres del mateix *ayòñ*, alguns notables evuzok parlaven ben clarament de la necessitat de restringir l'àrea de l'exogàmia clànica i permetre la celebració de matrimonis entre evuzok membres de certs llinatges majors, a saber: aquells eixits de mares diferents, però que tenen un mateix pare. Aquests mateixos notables preconitzaven la celebració del ritu *ewoe avuman*, que literalment vol dir «matar el parentiu», per tal de fer desaparèixer, com suggereix el seu nom i d'una manera definitiva, els lligams de parentiu existents entre els esmentats llinatges, la qual cosa permetria normalitzar una situació de fet que per a molta gent tenia el perill d'esdevenir catastròfica. Per això invocaven el precedent d'un altre *ayòñ* betí, l'*ayòñ* etenga que havia celebrat ja aquest ritu. En la nostra estada entre els evuzok, l'any 1996, les aliances entre evuzok eren un fet consumat. Les discussions sobre la seva conveniència i els seus inconvenients continuaven animant les converses i s'esmentaven els consells donats abans de la seva mort per un evuzok que gaudia d'un gran prestigi, sobre la necessitat de celebrar el ritu anomenat «la mort del parentiu» per tal de limitar l'aplicació del principi de l'exogàmia. L'existència d'aquest antic ritu mostra almenys que el problema no era nou i que des de sempre el poble betí ha estat confrontat al problema de les segmentacions clàniques causat en part per raons d'ordre demogràfic.

Un altre punt que cal tenir en compte és el que fa referència als homicidis que cauen dins del domini del *tsoo*. Per als eton i els evuzok, el camp de les transgressions del *tsoo* contretes per homicidi s'estén fins a comprendre la mort de persones amb les quals no hi ha cap lligam de parentiu. Segons Tsala, al contrari, aquesta transgressió només es contrau quan la víctima pertany al propi grup de

parentiu. L'article de Tsala data de l'any 1958, mentre que el *tsoo* dels eton és de l'any 1967 i les meves darreres informacions foren recollides l'any 1996. Aquestes variacions no són d'ordre geogràfic, ans bé assenyalen una certa evolució sobre el tema. Laburthe-Tolra té raó en escriure: «Quan Damase s'acusa de morts accidentals causades a clients estrangers —Menyonga Damase era xofer a l'Hotel Palace de Douala—, la moral deixa de tenir una base clànica.» Jo penso que és interessant constatar que, quan l'àrea de la prohibició de l'incest tendeix a reduir-se, al mateix temps l'àrea dels *nsem tsoo* per homicidi tendeix a eixamplar-se. Aquests dos moviments, que van en sentit invers, potser no són indiferents l'un de l'altre: ambdós confirmen una certa ruptura de les regles que funden la unitat clànica.

L'examen comparatiu de tots aquests esdeveniments tinguts com les causes que desencadenen el *tsoo* permet de constatar una gran concordança entre les tres fonts de les quals disposem: les petites variacions ens ajudaran a una millor comprensió dels principis que presideixen aquest conjunt causal. Per establir aquests principis, examinarem, en primer lloc, els casos que impliquen una mort violenta.

TAULA 42
Estudi comparatiu de les causes inicials que desencadenen el tsoo.

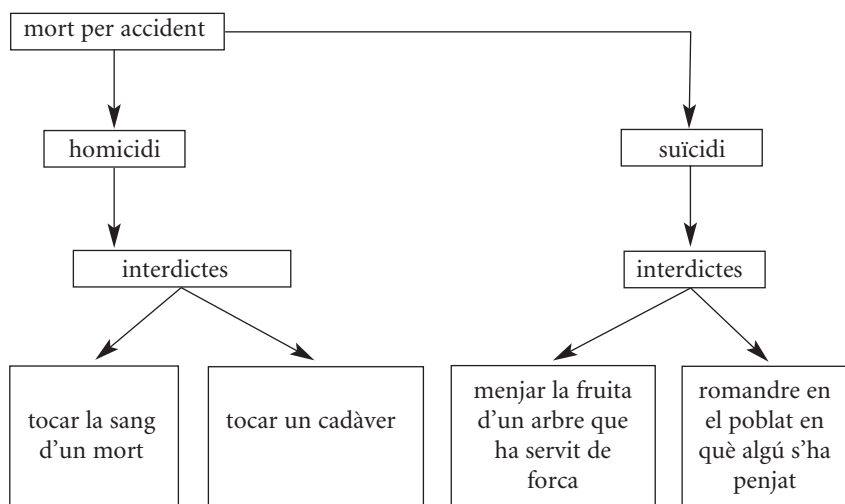
	<i>Ewondo</i>	<i>Eton</i>	<i>Evuzok</i>
Mort d'un parent pròxim	+	+	+
Mort d'un parent llunyà	+	+	+
Mort d'un estranger	—	+	+
Travessar amb una gambada la sang d'una persona morta per accident	+	+	+
Mort per accident:			
a) per cremades	—	+	+
b) per la caiguda d'un arbre	+	+	+
c) negada	—	—	+
Suïcidi	—	—	+
Mort clandestina d'un gos o d'un gat	—	+	+
Relacions sexuals amb un parent més o menys pròxim	+	+	+
Consum dels fruits d'un arbre que ha servit de força	+	—	+
Continuar vivint en el poblat en el qual un dels seus habitants s'ha penjat	+	—	+
Pescar en el riu que ha esdevingut tabú després de la celebració del <i>tsoo</i>	+	—	+
Per a una dona, enterrar les despulles d'un avortament	—	+	—
Profanació de la tomba d'un parent	—	+	—

Els betí distingeixen tres formes de mort: *awu oyoo* (literalment, mort/somni) és la mort que podríem anomenar «natural»; *awu kes* (literalment, mort/trencar) és la mort sobtada i/o prematura, aquella que *trenca* la vida d'un individu; i, finalment, *awu eka*, la mort violenta o tràgica per oposició a la mort natural. Només les dues últimes són del domini del *tsoo*. Aquestes morts poden produir-se de tres maneres diferents: per un accident natural (caiguda d'un arbre, negada...), és una mort que ve de l'exterior, sense intervenció humana; per homicidi (voluntari o involuntari), és una mort causada per l'altre; i, finalment, el suïcidi, que és la mort causada per un mateix. Només en les dues últimes es pot parlar, en sentit estricte, de transgressió del *tsoo*. En el cas de la primera forma de mort, el *nsem* ha estat comès o contret fora del temps present. En efecte, la mort violenta provocada per un accident natural cal considerar-la més com la conseqüència d'una transgressió comesa en un altre temps per un membre de la pròpia família (*nda bod*) que un *nsem* o transgressió en el sentit propi de la paraula. L'informador de Laburthe-Tolra sembla tenir en compte aquesta distinció quan diu aquestes paraules: «Quan algú de la família mor així, accidentalment —es refereix a la mort de la seva germana en caure-li la branca d'un arbre—, i la sang és vessada, s'ha de fer el *tsoo*. També ha de fer-se cada vegada que una persona comet un *nsem tsoo*.» Els *evuzok* diuen el mateix. Al meu entendre, cal considerar aquestes morts violentes causades per un accident natural com la бага d'un encadenament causal inscrit en un marc temporal. Si, per una banda, aquestes morts violentes apareixen com a reveladores d'unes transgressions comeses en el passat per un membre de la família, i, ritualment, no tractades o purificades, per l'altra exerceixen la funció de detonadors de noves malalties i infortunis que aclapararan el grup social. Així, en el *tsoo* dels eton celebrat després de la mort de la germana petita de Menyonga Damase, aquest esmentava els avortaments de la seva esposa, que es produïren després de l'accident de la seva germana, mentre que el pare de Menyonga Damase declarava, en aquest mateix ritu, els *nsem* comesos no per ell, sinó pels membres de la seva família, especialment aquells que havien estat comesos pel seu pare (ja mort) i que ell considerava els causants de la mort de la nena.

Qualsevol mort sobrevinguda de sobte i/o d'una manera violenta a un membre de la família crea un estat de contaminació que sembla representar-se eixint del cadàver de la víctima o, més exactament, de la sang vessada o retinguda, i que es propaga corrompent, maculant i enganxant-se a tot allò que entra en contacte amb aquell cos; de la qual cosa se'n segueixen tots aquells interdictes d'evitació la no-observació dels quals es considera també, secundàriament, una transgressió del *tsoo*: tocar, trepitjar, travessar d'una gambada, mirar la sang que flueix del cos d'una persona morta accidentalment, o simplement tocar el cadàver d'un parent mort en circumstàncies tràgiques, menjar el fruit de l'arbre en què s'ha penjat

una persona, continuar habitant en el poblat on s'han produït aquests esdeveniments tràgics... Aquesta noció de contaminació o de contagi es transmet a través del temps i de l'espai a les persones i als objectes: això em sembla fonamental per entendre les pautes essencials de la noció de *tsoo*.

TAULA 43
Les morts tràgiques i els seus interdictes



Aquest conjunt de *nsem* «primaris» (homicidi i suïcidi) i «secundaris» (transgressió de certs interdictes) constitueix el primer grup de causes inicials que desencadenen una situació de *tsoo*. El segon grup està format pels *nsem* relacionats amb la mort de certs animals domèstics. El tercer, per l'incest. El que potser permet explicar la inclusió d'aquests tres tipus d'actes en l'àmbit propi d'una mateixa categoria causal (*tsoo*) és el fet que tots constitueixen, cada un a la seva manera, unes formes de mort violenta i radical contra aquell bé suprem que és el parentiu: d'una mort física, en primer lloc, pel suïcidi i l'homicidi; d'una mort ritual, en segon lloc, per l'abatiment d'uns animals prestigiosos a nivell simbòlic i ritual, associats a l'home; d'una mort social, finalment, provocada per l'incest, en ésser aquest concebut, com hem vist, com una manera de «matar el parentiu» a causa sobretot de les conseqüències greus que se li atribueixen. El tema de la sang és també fonamental. L'homologia simbòlica entre l'homicidi i l'incest està relacionada amb el sistema de representacions sobre la formació i gestació del fetus o, dit d'una altra manera, amb la teoria local sobre els humors o substàncies

que circulen pel cos. N'hem parlat en un altre capítol. Aquí, diguem només que l'homicidi i l'incest són dues maneres de «tocar» o «corrompre» la pròpia sang. I, com veurem tot seguit, les conseqüències d'aquestes transgressions estan també íntimament relacionades amb la sang i les seves representacions.

10.2.3. *Les conseqüències de les transgressions del tsoo*

Un cop examinat el conjunt causal, l'especificitat de les diferents transgressions del *tsoo*, cal que examinem les conseqüències que se'n segueixen i que, d'una manera general, els *evuzok* anomenen «les malalties del *tsoo*». Per clarificar aquest punt utilitzarem les mateixes fonts d'informació. En el seu article, Tsala redueix a quatre els «efectes», com diu ell, «del pecat contra el *tsoo*». I afegeix: «Hom pot reconèixer que un home és víctima del *tsoo*: 1) quan és tísic; 2) quan perd les dents de jove; 3) quan els seus fills moren sense assolir l'edat adulta a conseqüència d'una malaltia breu, i 4) quan els seus fills són estèrils.» Tsala encapçala aquesta formalització amb una nota important. L'autor camerunès escriu: «El *tsoo* no castiga durament tan sols el culpable, sinó que causa també estralls a tots els membres de la seva família.» En l'article sobre el *tsoo* dels *eton*, Menyonga Damase declara a Laburthe-Tolra: «Després d'un *nsem* com aquest, hom veu aparèixer en la família les malalties del *tsoo*: les extremitats de les mans i dels peus comencen a fer picor, el ventre s'infla, i el malalt comença a escopir sang; hi ha tuberculosi que provenen d'això.» I d'una manera més general, aquestes transgressions provoquen moltes varietats d'esterilitat: «Si les dones queden encintes, al cap de poc temps avorten; si pareixen, els nadons moren... Si una dona és molt fecunda, els seus fills moren l'un darrere l'altre.» I Laburthe-Tolra afegeix: «Aquesta fou la conseqüència que patí Damase: després de la mort de la seva germana, la seva dona, en efecte, va tenir diversos avortaments.» En aquest testimoniatge és important constatar el caràcter repetitiu de les diferents calamitats. Dos punts, doncs, mereixen ser assenyalats: l'extensió de les malalties del *tsoo* a tots els membres de la mateixa unitat social del culpable i la forma repetitiva de la seva aparició. Les informacions que he recollit entre els *evuzok* confirmen les precedents. Zama Vincent enumera així les conseqüències dels diferents *nsem* del *tsoo*: «Hom veu si una persona o una família (*nda bod*) és víctima del *tsoo* quan als nens o als adults d'aquesta família els cauen les dents i les genives sagnen fàcilment; quan un dels seus membres té una tos seca (*ekodo ekòè*) i escup esputs de sang; quan hi ha morts sobtades (*awu eka*) en la família; quan els seus membres són fràgils i moren sense assolir l'edat adulta (*awu kes*); quan les seves dones avorten (*abum landaman*), i, finalment, quan pareixen, però els seus infants són i romanen afectats de raquitisme (*enyugi*).»

Al caràcter plural i repetitiu de les «malalties del *tsoo*», caldria afegir-hi un altre tret: la diversitat. Una família extensa, en efecte, pot ser víctima a la vegada —tenint en compte el present i el passat de la seva història— de les diferents malalties o infortunis que entren dins de la categoria etiològica de «malalties del *tsoo*». Totes aquestes malalties o situacions patològiques semblen tenir en comú el fet de produir una consumpció lenta, ja sigui de l'individu (fluxions pulmonars), ja sigui de tota la família (avortaments, esterilitat, morts prematures, raquitisme infantil...): la pèrdua de dents és interpretada com el signe d'aquesta degeneració física i social. En els mites, la pèrdua de les dents, en efecte, és associada al llangardaix *nsoe*, que apareix com el missatger de la mort. En poques paraules, el que està en joc a través del discurs del *tsoo* és la supervivència de tot el grup, que es troba en un estat d'afebliment progressiu i, en conseqüència, en una situació de pèrdua de força i de prestigi social en el si del llinatge i del clan.

El discurs sobre el *tsoo* s'elabora, doncs, a partir d'una referència a dos conjunts diferents, l'un d'ordre causal, l'altre d'ordre patològic. A nivell formal, aquests conjunts són *tancats* en el sentit que cada un està format per un nombre limitat i invariable d'unitats: les transgressions o *nsem* pel que fa al conjunt causal i les anomenades «malalties del *tsoo*» pel que fa al conjunt patològic. L'articulació entre aquests dos conjunts s'estableix en el moment del diagnòstic. Aquest és el resultat d'un examen acurat de la història mèdica i social de la família (*nda bod*) acomplert per un consell de persones grans. El diagnòstic és provocat per l'acumulació d'una sèrie d'esdeveniments que permeten establir una relació amb una o diverses malalties pròpies del *tsoo* aparegudes tant en el present com en el passat de la vida d'una unitat familiar i amb una o diverses transgressions del *tsoo* comeses en el si d'aquesta mateixa unitat familiar. El *tsoo*, doncs, no exclou el factor temporal o històric, com tampoc exclou la manipulació de les dades històriques. Una transgressió no tractada ritualment continua actuant al llarg de les generacions següents. En el *tsoo* celebrat per l'evuzok Zama Vincent, un orador s'expressava així:

No sabem tots que fou un amic d'Eba Zama qui va matar un home quan es trobaven a la selva? Els nostres avantpassats ens han prohibit de matar. Des de llavors, aquell crim persegueix tota la família.

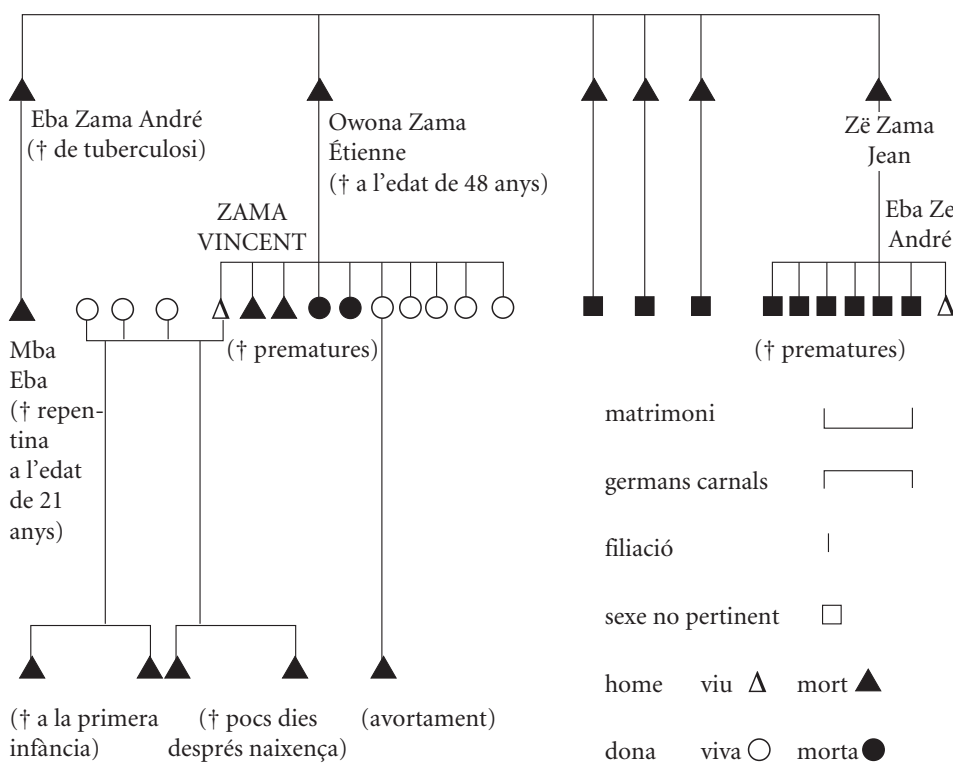
Les desgràcies de Zama Vincent, en efecte, foren atribuïdes a l'homicidi que un amic del germà del seu pare havia comès davant seu abans de l'any 1918. Cinquanta anys després es va decidir de fer un ritu *tsoo* per tal d'eliminar la impuresa causada per aquella transgressió i fer desaparèixer les conseqüències que continuaven aclaparant la seva família.

10.2.4. *El tsoo celebrat per Zama Vincent*

La gota que va fer vessar el got fou la mort en pocs mesos de diferència de dos fills de Zama Vincent i Evondo Emma, de tres i sis anys d'edat. El mateix any, una germana soltera de Zama Vincent, Enyenge Madaleine, havia tingut un avortament. Durant els dos o tres anys següents a aquests esdeveniments, no es va produir cap naixement en el si d'aquesta família extensa que, en temps anteriors, havia estat ja molt afectada per una sèrie de morts prematures. L'any 1967, Zama Vincent decidí de reunir un petit consell de notables o persones respectables compost de les tres persones de més edat del seu llinatge menor (*mvog Nlomo*), el portaveu dels evuzok, Etundi Etundi, i els seus dos ajudants de l'època. Aquest consell es va reunir per examinar les raons dels esdeveniments que des d'un cert temps afligien la unitat familiar. En el decurs del consell es va arribar a establir un lligam entre tots els infortunis i una transgressió del *tsoo* comesa pel germà del pare de Zama Vincent. Segons aquesta versió sostinguda durant la celebració del ritu *tsoo* per un d'aquests personatges, la transgressió estava en relació amb la mort accidental d'un caçador. Eba Zama André, el germà del pare de Zama Vincent, hauria anat de caça amb un amic seu d'un altre llinatge. Anaven acompanyats d'un individu anomenat Bikoe bi Mba. En un moment de descuit, el fusell va caure a terra i es disparà matant Bikoe bi Mba. Aquests fets s'havien produït en el temps de la colonització alemanya. Tement la reacció de les autoritats colonials i les conseqüències que això podia significar en haver perdut el dret, aquella societat tradicional, de jutjar aquell afer seguint la seva pròpia normativa, van decidir, després d'haver-ho consultat a Owona Zama Étienne, el pare de Zama Vincent, d'enterrar secretament el cadàver a la selva i no dir res a ningú. Aquesta versió dels fets no va ser l'única. Una altra versió que fou exposada públicament durant la celebració del *tsoo* acusava els dos caçadors de complicitat d'assassinat. Un simple accident de caça? Un homicidi voluntari? Cinquanta anys després, aquesta qüestió no semblava inquietar gaire els assistents a aquell ritu que potser havia reunit unes dues-centes persones representatives de tots els llinatges evuzok. En aquesta ocasió, la transgressió (*nsem*) que s'atribuïa al ja difunt Eba Zama André consistia a haver vist vessar la sang d'almenys un cos ferit mortalment, d'haver-lo tocat (per enterrar-lo) a la selva d'amagat i de no haver reunit immediatament els membres de tot el llinatge per declarar públicament el que havia passat. Aquella transgressió no confessada i ritualment no purificada continuava actuant contra la família del transgressor. Va ser així, almenys, com aquell petit consell va interpretar una gran part de la història mèdica d'aquella família de la qual la primera víctima havia estat el mateix transgressor (Eba Zama André). Alguns anys més tard, en efecte, el culpable va tenir una tuberculosi que el va portar a tossir i a escopir esputs de sang, els signes inconfusibles del *tsoo*.

Molt debilitat per aquesta malaltia, Eba Zama André va convocar tots els llinatges per celebrar un *esye*. Aquest ritu no té res a veure amb el que exigeixen les transgressions del *tsoo*, ja que pren la forma d'una gran assemblea clànica en el decurs de la qual s'examinen públicament les causes que han pogut provocar en un home adult un estat de malaltia crònica. En aquesta assemblea ritual, sembla ser que Eba Zama André hauria confessat les circumstàncies en què s'havia produït la mort de Bikoe bi Mba. L'eficàcia gairebé infal·lible que la societat atribueix a aquest ritu anomenat *esye* permetia d'afirmar, almenys quaranta-cinc anys després, que Eba Zama André va obtenir dels membres del seu clan una certa millora. Tres anys després, però, la malaltia havia tornat a fer aparició i el germà del pare de Zama André va morir.

TAULA 44
Malalties i infortunis a la família de Zama Vincent



Després de la seva mort, cap altre membre de la família fou víctima per contagi d'aquesta malaltia, però, en canvi, esdevingué «trencadissa» —segons la pròpia expressió de Zama Vincent, en el sentit que cap dels seus membres arribava a vell. El pare de Zama Vincent morí als quaranta-vuit anys. Havia engendrat deu fills, tres nois i set noies. L'any 1967, en el moment de la celebració del *tsoo*, quatre d'ells havien ja mort. Els altres germans del pare de Zama Vincent (Zè Zama Jean i tres més, dels quals no conec el nom) van tenir una vida curta i tots els seus fills moriren molt petits. Eba Zama André, el culpable de la transgressió del *tsoo* al qual ens estem referint, només va engendrar un fill, que va morir a l'edat de vint-i-un anys després d'una breu malaltia. El germà petit del pare de Zama Vincent, Zè Zama Jean, va engendrar set fills: un de sol, Eba Ze André, vivia en aquells moments; tots els altres havien mort igualment en plena joventut. Pel que fa al mateix Zama Vincent, tampoc la vida li va somriure gaire. Hem parlat ja de la mort dels dos fills que havia tingut amb la seva tercera esposa. Amb la primera, n'havia tingut dos, que van morir al cap de pocs dies de néixer. Amb la segona, encara no n'havia tingut cap.

Aquest retaule correspon perfectament al tipus de conseqüències que poden ser atribuïdes a una transgressió del *tsoo*. Però hem de tenir en compte que aquests mateixos infortunis són susceptibles de rebre altres interpretacions causals. Recordem el testimoniatge de Menyonga Damase citat més amunt: «Hi ha tuberculosi que provenen d'això (del *tsoo*)», la qual cosa vol dir que n'hi ha d'altres que poden ser interpretades d'una manera diferent. Així, doncs, podem fàcilment suposar que, en altres moments de la vida de la família de Zama Vincent, i per a cada un d'aquests infortunis, foren suggerides al seu temps altres interpretacions, com succeí l'any 1958, nou anys abans de la celebració del *tsoo*. En aquell moment, constatant que molts d'aquests infortunis es repetien ja d'una manera incomprensible en el si de la família, un consell de notables format gairebé per les mateixes persones va aconsellar a Zama Vincent celebrar un ritu funerari, l'*adzo awu*, per honorar la memòria del seu pare i del seu avi difunts, els quals es considerava que encara erraven per darrere de les cases sense haver assolit l'estatus d'avantpassat. Segons l'exegesi local, la finalitat d'aquest ritu consisteix a fer sortir, simbòlicament parlant, aquests difunts de darrere de les cases i les cuines per *asseure'ls* al mig de la plaça del poblat i retrobar així la pau i la prosperitat en el si de tota la família. En aquesta ocasió, els mateixos esdeveniments patològics o, més exactament, l'elecció que el petit consell n'havia fet examinant la història mèdica de la família, el conduïren a formular una altra interpretació etiològica o causal (els infortunis es devien a l'incompliment dels deures funeraris...) i, en conseqüència, a proposar una altra solució ritual.

Tot això calia dir-ho, car la manipulació de la història descriptiva i mèdica d'una família forma part de les estratègies que permeten l'ús social de la malaltia.

Com podem veure en tractar d'un d'aquests ritus funeraris com ho estem fent amb el *tsoo*, el ritu funerari implica una redistribució de rols, no solament pel que fa als morts (el pas de simple difunt a avantpassat), sinó pel que fa sobretot als vius. «Asseient» els difunts, és a dir, donant-los simbòlicament un lloc nou, allò que la societat es proposa és *asseure* o *fixar* els seus successors en el lloc que els correspon. En aquella època, Zama Vincent treballava a la ciutat de Douala i decidí deixar la feina per tornar al seu poblat natal, instal·lar-s'hi definitivament i assumir les responsabilitats del poblat fundat pel seu pare, que feia uns anys que havia mort. En aquestes circumstàncies, la celebració d'un ritu funerari destinat a honorar el seu pare i el seu avi apareixia, estratègicament parlant, molt més apropiat que un *tsoo*. Zama Vincent tenia necessitat de ser reconegut com a successor del seu pare. Els infortunis de la seva família li oferien l'ocasió. Aquests infortunis o altres no manquen mai. En són simplement el pretext.

10.2.4.1. El ritual

Un ritu com el *tsoo* no s'improvisa. Cal preparar-lo. Per això, cal contractar, en primer lloc, els serveis d'un especialista: el *ntsik tsoo*, que literalment vol dir «el qui talla el *tsoo*». Avui, aquests especialistes són rars. Entre els evuzok, per exemple, no n'hi ha cap. Això no impedeix que pugui buscar-se'n a una altra banda, fins i tot més enllà de l'àrea betí. Aquest va ser el cas del *tsoo* organitzat per Zama Vincent. L'especialista que va contractar era un bakoko. Per entendre això, cal saber que aquest conjunt causal, patològic i ritual, amb algunes variants, es dona en molts altres grups no betí del sud del Camerun. La vigília de Nadal de l'any 1996, el metge català de l'hospital de Logbikoy en país bassà, Xavier Planells, va tenir un accident de cotxe quan es dirigia a la ciutat de Douala en el qual va morir l'infermer camerunès que l'acompanyava. En poc temps, a la seva família hi havia hagut dos accidents mortals. La família no va dubtar-ho gens: al cap d'uns mesos, celebraven un *tsoo*.

Si el celebrant del *tsoo* pot ser un estranger, el ritu, en canvi, ha de fer-se en el si del llinatge del seu organitzador i mai fora del clan, com en el tractament ritual de les malalties nocturnes relacionades amb la bruixeria. En general, el celebrant és un antic transgressor del *tsoo*, el qual, després d'haver oficiat el ritu a benefici seu, pot rebre el poder per celebrar-lo a benefici d'altres persones. Però això no es produeix d'una manera automàtica. Cal voler-ho i rebre l'acord del *ntsik tsoo*, que esdevé llavors el mestre d'iniciació d'aquest nou postulant.

Les dades de què disposem ens permeten afirmar que la celebració d'aquest ritu, que per altra banda no és gaire freqüent, té lloc en moments d'una forta crisi en el si d'una unitat familiar o d'un llinatge menor. En funció d'aquesta crisi,

el ritu pot considerar-se des de tres angles diferents: terapèutic, religiós i social. Des d'un punt de vista terapèutic, el *tsoo* es proposa tractar i prevenir principalment la tuberculosi i l'esterilitat. El terme terapèutic cal emprar-lo en un sentit molt ampli. Des d'aquest mateix punt de vista, el *tsoo* es proposa protegir els nens petits. La dimensió religiosa es tradueix sobretot en la purificació de la impuresa que contamina tots els membres de la família extensa de l'organitzador del ritual. Des d'un punt de vista econòmic i social, finalment, amb la celebració d'aquest ritu hom pretén obtenir una certa prosperitat material i per això mateix assolir un cert prestigi en el si del grup. Això passa necessàriament per la restauració de la pau social —el *mvòdè* dels betí— i per la reestructuració dels lligams socials debilitats pels conflictes que genera la no-observació de les normes clàniques. Seguim pas a pas el ritu organitzat per Zama Vincent.

10.2.4.2. Els preparatius

«El qui talla el *tsoo*», que d'ara en endavant anomenarem simplement el «celebrant», arribà al poblat de Zama Vincent dos dies abans de la celebració. Era dissabte. Anava acompanyat de vuit persones, entre les quals dos ajudants que col·laborarien amb ell en la celebració del *tsoo*. Aquests dos ajudants eren considerats «infants del *tsoo*», ja que en aquella època s'estaven iniciant en aquest ritu. S'instal·laren al poblat de Zama Vincent i foren rebuts amb tots els honors. Zama Vincent i les seves dones van presentar al celebrant una bona quantitat de menjar (cru i cuit) i li oferiren els obsequis rituals que havia demanat: un gos negre amb dues taques sobre els ulls, nou gallines, una cabra, nou fruits de pebre, una llança, un matxet, una olla de terra cuita de fabricació local i nou mil francs CFA.

Diumenge, assistiren tots a la missa. Per a la majoria d'evuzok, el *tsoo* i la missa no són incompatibles. Durant la tarda de diumenge, Zama Vincent acompanyà el celebrant i els seus dos ajudants a la selva per collir els vegetals que utilitzaria en la celebració del *tsoo*. En caure la tarda, reuní tots els membres de la família extensa per demanar-los de romandre ben tranquils i recordar a tots aquells que estiguessin temptats d'actuar com a bruixots en el món de la nit per fer fracassar aquella celebració els perills als quals podrien confrontar-se. En la celebració d'un ritu diürn com el *tsoo*, en efecte, hom tem sempre la presència de posseïdors d'*evu* antisocial: hom creu que el món de la nit roman sempre a l'aiguait quan la societat es proposa restaurar l'ordre social volgut pels avantpassats. Per això cal prendre un cert nombre de precaucions.

En el *tsoo* dels eton descrit per Laburthe-Tolra, el celebrant organitzà una ordalia per saber si hi havia algun bruixot a l'esplanada. La resposta de l'oracle va ser positiva i tots els assistents foren llavors sotmesos a una ordalia individual. Les

persones que l'oracle digué a través dels seus signes que posseïen un *evu* hagueren de sotmetre's a un tractament especial, sense cap dubte per llevar-los la capacitat d'actuar.

Durant tota la celebració del ritu, a més d'aquestes recomanacions, el celebrant portarà penjat al coll un corn, del qual parlarem més endavant, per protegir l'esplanada on es fa el ritu de la presència eventual d'algun bruixot.

10.2.4.3. Primer episodi: la preparació dels remeis

El dia assenyalat, cap a les nou del matí, unes dues-centes persones es troben reunides a l'esplanada de davant de la casa de Zama Vincent. Han vingut dels poblats del llinatge bikoe al qual pertany ell mateix. De totes maneres, cal dir que la cerimònia és oberta a tots els membres del clan. En un cantó de l'esplanada s'ha preparat un foc; en l'altre, hi ha disposades arran de terra una dotzena de pedres de moldre. Un grup de dones de la unitat domèstica (*nda bod*) de Zama Vincent s'asseuen per terra formant un cercle i tenint cada una d'elles una pedra de moldre entre les cames. En el centre, unes quantes fulles de bananer esteses protegeixen de la pols les escorces destinades a la preparació del remei anomenat *edzongo*. Diguem que aquestes dones han estat escollides per raó dels seus problemes relacionats amb la fecunditat. D'una manera general, podríem dir que es tracta, doncs, de dones que han infantat, però que no han tingut més fills malgrat que estiguin en edat de tenir-ne, o que no n'han tingut cap. Aquestes dones són «esposes», «filles» (no casades) o «germanes» ja casades. Entre aquestes últimes, hi ha dues germanes de Zama Vincent que han vingut expressament del poble dels seus marits per participar en el ritual.

Un cop instal·lades i sota la direcció del celebrant, es posen a triturar les plaques d'escorça d'un cert nombre d'arbres fins a obtenir-ne una pasta. Un cop acabada de preparar, el celebrant n'agafa un bocí de cada pedra i la fica en el corn que porta penjat al coll. Després, cobreix totes les pedres amb fulles de bananer.¹⁹³

Al mateix temps, una altra dona pela uns quants tubercles¹⁹⁴ molt amargs que, un cop rascats, fica dins una olla i fa coure al foc que s'havia preparat en un dels cantons de l'esplanada.

Mentre duren aquestes operacions, dues dones més, assegudes a la vora del lloc on hi ha les pedres de moldre, trituren les mateixes escorces tot barrejant la

193. Segons Zama Vincent, les escorces utilitzades varen ser les dels arbres *ayinda* (125), *asa* (069), *otungi* (417), *okoga* (380) i *abël* (005). Aquesta llista coincideix parcialment amb la que va donar Tsala: *omfala*, *mbikam* (267), *asa*, *otungi*, *abël* i *alen* (045).

194. Nyams *bikòdò* (171), macabo *akaba lafum* (028) i dioscoràcies verinoses de tubercles aeris i de gust molt amarg anomenades *ban* (131).

pasta amb l'aigua de dues palanganes que contenen, a més a més, una tija de la planta *myan* (305), que, com hem dit en un altre lloc, és una planta d'un gran valor simbòlic dins el marc dels ritus diürns. La maceració d'aquestes dues palanganes rep el nom de *mëwodan më tsoo* (de *wodan*, aspergir), que designa l'aigua que servirà per purificar tots els membres de la família de Zama Vincent.

Mentrestant, un dels ajudants del celebrant ha estat preparant els *bile bi tsoo* (literalment, «els arbres del *tsoo*», en el sentit de «remei del *tsoo*») amb els mateixos ingredients, però ficant-los dins una olla de terra cuita. És la part de la «medicina» destinada a Zama Vincent, l'organitzador del *tsoo*, perquè després de la celebració pugui continuar servir-se'n i enviar-ne als membres de la seva família extensa que no han pogut assistir al ritual.

Tsala parla d'aquest episodi, però en el *tsoo* que descriu aquesta part del remei destinada als absents o per ser utilitzada després no es cou, sinó que està formada per una sèrie de paquets petits amb les escorces crues que el celebrant distribueix a tots els assistents. Segons aquest mateix autor, la preparació d'aquest remei serviria per curar els mals de coll si es fa coure juntament amb una tija de la planta *myan* (vegeu *supra*). En el ritu descrit per Laburthe-Tolra, la distribució d'aquests paquets es fa d'una manera molt solemne.¹⁹⁵

Ja sigui d'una manera més restringida, com en el cas dels *evuzok*, o d'una manera més àmplia, com en el cas dels *eton* i dels *ewondo*, en tots els casos, però, l'aspecte terapèutic del *tsoo* pren una dimensió col·lectiva que va més enllà de les víctimes directes de la transgressió. Presents i absents, per altra banda, poden beneficiar-se'n.

10.2.4.4. Segon episodi: el sacrifici

Un cop acabats els primers preparatius, una de les dones de Zama Vincent i el seu germà petit presenten les quatre gallines de plomatge negre que s'havien ofert al celebrant la nit de la seva arribada. La sang d'aquests animals domèstics és vessada en les dues palanganes que contenen l'aigua que haurà de servir per a la purificació. El sacrifici, però, pren un caràcter especial si el comparem amb altres ritus propis d'aquesta societat. Zama Vincent sacrifica les gallines a mossegades, tallant-los el coll amb les dents. En general, les víctimes dels sacrificis són degollades amb un matxet. És una operació que es fa amb una certa naturalitat. En tots dos casos, però, la víctima és sacrificada d'una manera que sembla revestir una certa violència. En el ritu anomenat «mort del parentiu», destinat a fer

195. Théodore TSALA, «Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études...*, p. 91; Philippe LABURTHE-TOLRA, *Un tsogoo chez les Eton*, Rennes, Universitat de l'Alta Bretanya, 1973, p. 18-20.

desaparèixer les conseqüències d'una relació sexual incestuosa tot dissolent al mateix temps els lligams de sang que uneixen els culpables, la víctima del sacrifici (una cabra o un gos) és morta a trepitjades, la qual cosa no deixa d'impressionar la gent. L'altre cas és el del *tsoo*. Recordem que aquests dos ritus fan referència al mateix tipus de transgressió. Zama Vincent considera els animals dels sacrificis unes víctimes substitutives, que moren en lloc de les persones condemnades per les faltes comeses. D'aquesta manera estableix una certa analogia entre la víctima i el sacrificant. Si l'organitzador del ritu pateix les conseqüències violentes d'una mort també violenta, l'animal escollit per substituir-lo pateix igualment una mort semblant.¹⁹⁶

Un cop la sang de les quatre gallines ha estat vessada en les dues palanganes, hom els obre les entranyes per retirar alguns dels seus òrgans mentre un dels ajudants remena amb un escombrall el líquid lustral.

10.2.4.5. Tercer episodi: segueix la preparació del remei *edzongo tsoo*

Mentrestant, una dona s'encarrega de fer coure els tubercles ratllats i barrejats amb la pasta d'escorces preparada pel grup de dones tot afegint-hi una mica de sal, oli de palmera, els pedrers, els cors i els pulmons de les gallines sacrificades. Un cop cuit, el celebrant n'agafa una mica i la fica en el seu corn.

10.2.4.6. Quart episodi: la preparació de les pólvores del *tsoo*

Immediatament després, hom aprofita el mateix foc per posar-hi una olla vella de ferro colat per fer-hi torrar un grapat d'escorces que, després, la dona encarregada d'aquestes operacions moldrà fins a convertir-les en pólvores.

10.2.4.7. Cinquè episodi: discursos i declaració de les faltes del *tsoo*

Un cop acabats aquests preparatius, hom reuneix tots els remeis cobrint-los amb algunes fulles de bananer. És el moment dels discursos. El primer a prendre la paraula és un notable que pertany al mateix llinatge major (*mvog* Bikoe) que

196. Aquesta forma de sacrifici és assenyalada també per Théodore Tsala en el seu article sobre el *tsoo* dels ewondo: «On lui présente ensuite (au pénitent) neuf poulets, un lézard (*nsoe*) et un poisson (*ngol*). Il doit les couper avec les dents, à savoir les poulets au cou, le lézard au milieu, le poisson à la queue.» Segons Laburthe-Tolra, en el *tsoo* dels eton, va sacrificar-se una gallina gairebé de la mateixa manera: abans de tallar-li el coll, se la va fer sagnar arrencant-li el bec.

Zama Vincent, encara que l'un i l'altre pertanyen a dos subllinatges diferents, a *mvok* Mba el primer i a *mvog* Nlomo el segon. Dit això, cal saber que aquests dos llinatges menors, juntament amb dos altres, *mvok* Ebanda i *mvok* Messi, formen un *ayom* (literalment, «gota d'esperma»), és a dir, una unitat genealògica que es defineix fent referència a un «ventre comú», a una mare comuna que fou fecundada per un mateix avantpassat. Aquestes unitats genealògiques tenen sobretot funcions de caire ritual. Així, doncs, aquest orador, per la seva posició genealògica, estava molt implicat en la celebració del *tsoo*. I això cal recordar-ho perquè aquest personatge era, per altra banda, un *ngëngani*, especialista en el tractament ritual de les malalties relacionades amb la bruixeria. La seva participació, però, no confon ningú. Pren la paraula com a notable del llinatge i no com a *ngëngani*. Tot-hom sap que el *tsoo* no entra en el camp de les seves competències.

En aquesta ocasió, parlant, doncs, com a portaveu del seu llinatge, es planta al bell mig de l'esplanada i es dirigeix als assistents recordant —resumim el seu discurs— que estan reunits allí per «fer desaparèixer» (*vaa*) la «infracció de l'interdicte» (*nsem*) que està «matant un gran nombre» (*tugi*) dels membres de la família extensa (*nda bod*) de Zama Vincent per tal que aquest i tots els seus puguin trobar de nou la «pau» i/o la «salut» (*mvòè*). Però, per assolir-ho, cal declarar públicament les infraccions que es van cometre en un altre temps. L'orador ho fa recordant breument les circumstàncies del crim i agraïx a Zama Vincent d'haver decidit convidar un celebrant del *tsoo* per fer les coses tal com han ensenyat els avantpassats. Dites aquestes paraules, intenta calmar els esperits dels parents per aliança presents a la cerimònia que, donades les circumstàncies, podien inquietar-se pel futur de les seves filles casades en el si d'un llinatge contaminat pel *tsoo*, tot insistint que s'havien reunit precisament per purificar-lo i protegir-lo de les conseqüències d'aquella transgressió i no per discutir dels lligams que els unien amb els clans d'origen de les dones casades. La por de ser víctima d'aquestes conseqüències, en efecte, pot posar en perill els lligams d'aliança. En un relat sobre l'origen dels emveng (un grup betí), Laburthe-Tolra (1977, p. 276) recorda que un pare matà involuntàriament un dels seus tres fills. A conseqüència d'aquest tràgic esdeveniment, la mare abandonà la seva llar amb els dos altres fills i es refugià a casa d'un dels seus germans. «He estat testimoni», digué, «de quelcom molt greu en el meu matrimoni. Vinc amb els meus dos fills perquè no morin a causa del *tsoo*.» Segons aquest relat, la raó invocada per haver abandonat el matrimoni no va ser la mort del seu fill, sinó les conseqüències que aquell drama podia tenir per als altres.¹⁹⁷

Després, és el cap dels evuzok qui pren la paraula. Pertany al mateix llinatge menor que Zama Vincent (*mvog* Nlomo). És un home que gaudeix d'un gran

197. Philippe LABURTHE-TOLRA, 1977, p. 369.

prestigi, un vell que fou iniciat al *so* i és considerat un bon coneixedor de les velles històries del país. Pren, doncs, la paraula com a dipositari de la història del seu poble. I l'afer de què es tracta en aquest ritu és ben bé una antiga història. Recorda amb tota mena de detalls les circumstàncies de la mort de Bikoe bi Mba. La seva versió, diu, és aquella que havia sentit explicar de la boca dels seus «pares» i «mares», i, segons les seves paraules, no concordava amb la que culpava Eba Zama André d'homicidi. Això no obstant, el cap dels *evuzok* no el disculpa d'haver transgredit el *tsoo*, ja que la seva falta consistia a haver amagat a tots els seus «germans» l'afer d'aquella mort. Per aquesta raó, diu finalment l'orador, ell mateix en fou la primera víctima.

Seguidament, altres persones prenen la paraula, però sense afegir res de nou. Un dels ajudants del celebrant recorda als assistents amb una breu exposició de caire gairebé pedagògic el conjunt d'interdictes (*nsem*) que són del domini del *tsoo*, i també les seves conseqüències. I demana a tots aquells que n'han transgredit algun d'anar-ho a declarar al celebrant. Contràriament al *tsoo* dels *eton*, aquesta declaració de les faltes es fa en privat. Algunes persones, en efecte, es dirigeixen al celebrant, que, per a aquest afer, s'ha instal·lat en una de les habitacions de la casa de Zama Vincent. Mentrestant, aquest últim distribueix vi de palmera a tots els assistents.

10.2.4.8. Sisè episodi: l'administració dels remeis

En primer lloc, el celebrant tasta una mica tots els medicaments; després, ell i els seus ajudants els administren començant amb l'aigua lustral anomenada *mewodan me tsoo*. Porten les dues palanganes. Zama Vincent en beu dos vasos. Després, tots els assistents en beuen una mica, guardant la resta per a l'aspersió final. Immediatament després, els assistents llepen una mena de pinzell que un d'ells va xopant en el corn del celebrant. Com recorden Tsala i Laburthe-Tolra en els seus articles, aquest remei suscita una certa repugnància. En aquest moment, en efecte, sentim comentaris de part d'alguns assistents sobre la natura dels ingredients continguts en aquell corn a més a més dels remeis esmentats. La idea que se'n fa la gent —i que ningú ha pogut verificar— és que el corn del *tsoo* sol contenir fragments d'objectes que han estat en contacte amb sang humana, algun bocí de pell de persones mortes d'accident, les cendres d'un milpeus... Sigui com sigui, el cas és que un proverbi betí fa referència al caràcter repugnant que s'atribueix a aquest remei: quan a una persona li fa fàstic menjar una cosa podrà exclamar-se dient: «Hauré de menjar el *tsoo*, jo?». Malgrat tot, aquest discurs sobre la repugnància que provoca aquest medicament no semblà impressionar pas gaire els assistents, ja que, en aquell moment precís, molts pares anaren a buscar els

nens a l'escola per fer-los prendre aquell remei al qual s'atribueix la virtut de curar i de prevenir la tuberculosi i altres afeccions pulmonars.

La medecina preparada com si fos una sopa (vegeu *supra*, segon episodi) és associada d'una manera més especial al tema de la fecunditat. El celebrant la distribueix entre els membres de la família extensa de Zama Vincent, encara que abans n'havia vessat una mica dins del seu corn per fer-ne participar amb una llepada tots els assistents. És gràcies a aquests petits detalls que durant tot el desenvolupament del ritu s'estableix una diferència entre els principals destinataris del *tsoo*, la família extensa de Zama Vincent i els altres assistents.

La part final d'aquesta seqüència és destinada a protegir els assistents de les eventuais conseqüències d'una transgressió del *tsoo* que hom hauria pogut heretar o rebre per contagi. Amb una navalla i una fulla d'afaitar, el celebrant i els seus ajudants practiquen llavors una sèrie d'escarificacions al coll i al pit dels assistents tot fregant les incisions amb una mica de les pólvores que s'havien obtingut carbonitzant les escorces.

10.2.4.9. Setè episodi: ordalia i purificació final

Amb quatre estakes i una liana es fixen els límits d'un espai a l'interior del qual s'instal·len, asseguts arran de terra, un cert nombre dels assistents. En principi, només els membres de la família extensa de Zama Vincent tenen dret a instal·lar-s'hi, com assenyala l'organitzador. Però altres persones volen també entrar-hi. Mvogo, el primer dels oradors, demana al celebrant del *tsoo* que l'autoritzi a estar amb els escollits. Hi ha una breu discussió. Finalment, rep l'autorització.

A continuació, el celebrant agafa el nervi d'una fulla de bananer. S'acosta a cada una d'aquestes persones. N'assenyala cada una tocant-li el cap amb el nervi de bananer i amb un matxet en talla un tros. Després, recull tots aquells trossos que han caigut de cara i els fica en les dues palanganes que contenen l'aigua per a l'aspersió. Amb aquesta operació, que no és sinó una ordalia, el celebrant pretén saber si les persones allí presents són portadores d'una màcula relacionada amb el *tsoo*. En *tallar* el nervi de la fulla de bananer, el celebrant, que precisament rep el nom d'«aquell que talla el *tsoo*», *talla* simbòlicament aquella impuresa. I, per confirmar el sentit d'aquest acte, immediatament després purifica tots els assistents amb l'aigua lustral preparada en les dues palanganes, i *talla* després la liana lligada a les quatre estakes. En la versió donada per Tsala, en lloc d'una liana, els participants són encerclats amb una gran xarxa de caça. Els culpables del *tsoo* són assimilats així a aquells animals salvatges que han caigut en un parany i han estat «capturats» per trobar-hi la mort. En tallar la xarxa o la liana, el ritu *tsoo* apareix com un acte alliberador. És així com s'acaba la part pública d'aquest ritu.

10.2.4.10. La fi del *tsoo*: prohibicions i purificació de l'esplanada

Durant nou dies, Zama Vincent no podrà rentar-se ni banyar-se normalment. Durant aquesta novena que segueix la celebració del ritual, cada dia haurà de beure una mica d'aquest medicament (el *mëwodan më tsoo*) i administrar-se un bany ritual amb el mateix líquid. Des d'un punt de vista terapèutic, la presa d'aquest remei i la purificació que l'acompanya pretenen reforçar la seva sang tot eliminant les impureses que hom creu que poden perjudicar aquest principi vital.

Durant tots aquests dies, l'esplanada on s'ha celebrat el ritu ha de quedar ben neta, sense cap resta dels vegetals utilitzats. Hom l'escombrarà una vegada i una altra. Totes les deixalles seran acumulades i guardades fins al novè dia en què, tot plegat, serà llançat a les plantacions de cacau i als camps de les dones de la família extensa de Zama Vincent per tal que esdevinguin fèrtils.

El dia de la celebració, en caure la tarda, Zama Vincent, els membres de la seva família extensa, el celebrant i jo mateix anàrem a plantar darrere la casa de Zama Vincent un *ayañ* (099) agafant-lo tots amb les nostres mans. Aquesta planta, que té un gran valor simbòlic, és destinada a protegir tots els membres de la família de les conseqüències del *tsoo* i haurà de presidir més tard el lloc on Zama Vincent haurà de construir una nova casa. El bon funcionament del ritu implica l'abandó del lloc on vivia i la construcció d'un nou poblat. Al cap d'uns anys, en efecte, instal·lat ja en la seva casa nova, Zama Vincent em mostrava els rebrots d'aquell *ayañ* que havia transportat a aquell nou emplaçament. Segons ell, el *tsoo* havia produït el seus fruits.

La descripció d'aquest ritu ens ensenya de quina manera es fan presents les tres dimensions de les quals hem parlat més amunt. Des d'un punt de vista sociològic, el *tsoo* apareix, en efecte, com una temptativa per reestructurar les relacions socials malmeses que uneixen aquesta família extensa amb tots els seus aliats i amb les diferents fraccions d'aquest llinatge. Igualment, apareix com una temptativa per recuperar el prestigi d'una «fecunditat» que hom desitja que es pugui realitzar amb la vinguda al món de noves vides que no es perdin o es *trenquin* a mig camí i amb una prosperitat i un prestigi que aquella família va perdre o que potser mai va assolir. El *tsoo* és molt més que un simple ritu terapèutic com sembla interpretar Laburthe-Tolra. El gest últim que consisteix a escampar les deixalles a les plantacions de cacau i als camps, com si es tractés d'un *fertilitzant* al qual s'atribueix, però, una eficàcia simbòlica, ens en dóna una prova més. La construcció d'un nou habitatge marca igualment aquesta voluntat de recuperar el prestigi perdut. La celebració del *tsoo* és un acte d'afirmació social, però aquesta afirmació passa necessàriament pels engranatges de la redistribució. El *tsoo* és una celebració comunitària oberta a tot el llinatge. Els beneficiaris en són, en pri-

mer lloc, Zama Vincent i la seva família extensa més pròxima. Però l'eficàcia atribuïda a aquest acte ritual ha d'arribar també als altres llinatges. La prosperitat cercada ha de ser en tot cas moderada. De cap manera haurà d'anar més enllà d'una prosperitat més o menys compartida. Seguint aquesta lògica, tots els assistents han de beneficiar-se'n, i això fa que la preparació i la distribució dels remeis del *tsoo* prenguin una dimensió col·lectiva. Cal recordar que, en el sistema ritual betí, existeixen altres mitjans rituals per obtenir la fecunditat, la riquesa o la prosperitat. És el cas dels *byañ*. Però aquests ritus pertanyen al món de l'*evu* i com a tals se situen fora d'aquella estructura de repartiment o de redistribució que caracteritza el sistema social dels llinatges.

És, doncs, des d'aquesta òptica més àmplia que cal interpretar la dimensió terapèutica del *tsoo*. Si aquest ritu és considerat sense cap dubte un ritu de curació, la curació com a tal és percebuda com un aspecte d'aquell bé suprem que s'expressa amb el terme *mvòè* i que tradueix tant la salut corporal o fisiològica com la salut material, moral i social, sigui individual o col·lectiva. Dit això, seria injust minimitzar l'especificitat pròpia d'aquest ritu des d'un punt de vista terapèutic. Allò que fa difícil dissociar aquest aspecte de tots els altres reposa en el pes simbòlic que rep l'humor vital que viu en el cor d'aquest ritual. Tot el *tsoo* està centrat, en efecte, en les representacions sobre la noció de sang. Des d'un punt de vista patològic, és aquesta substància la que està encausada. La tuberculosi, els avortaments, la gengivitis associada a l'estomatitis són pensades en termes de «pèrdua de sang»; en el cas de l'esterilitat, és la sang menstrual de la dona que es creu que no s'ha «lligat» prou bé en el seu úter, i les morts prematures són atribuïdes igualment a una feblesa de la sang. Però la idea de sang és també en el cor del sistema de representacions sobre el parentiu. «Tenir la mateixa sang» és afirmar el principi de pertinença a una mateixa unitat clànica. Vessar aquesta sang d'una forma violenta, «tocar-la» o «fregar-la» amb relacions socials incestuoses és, al cap i a la fi, atemptar contra aquell principi i, en conseqüència, provocar la pèrdua de vitalitat i de vida en el si de tota la comunitat. Així, doncs, si, des d'un punt de vista terapèutic, el *tsoo* es proposa purificar i reforçar la sang gràcies a l'absorció d'una medicina composta sobretot de substàncies vegetals amargues a les quals, com sabem, els *evuzok* atribueixen la propietat d'excitar la sang i eliminar-ne les impureses, des d'un punt de vista social aquest mateix ritu es proposa restaurar i/o reafirmar aquell principi relacionat amb la consanguinitat que inspira la ideologia clànica. D'aquesta manera podem dir que, dins el marc del *tsoo*, les representacions sobre el cos social van ensems amb aquelles relacionades amb el cos físic i el tractament de les unes implica el tractament de les altres.

10.3. L'INCEST I LES SEVES CONSEQÜÈNCIES (NDZIBA)

*Oseme a ndziba, okad na ongasem, Tsoo, ah, eh, tsoo ah owe!
Si has comès un incest, confessa-ho! Tsoo, ai, si!*¹⁹⁸

Com hem vist en analitzar el terme *tsoo*, el terme *ndziba* té també un valor polisèmic. Segons els contextos, aquest terme pot designar l'incest, les seves conseqüències d'ordre patològic i l'acte ritual per al seu tractament. Com a ritu, el *ndziba* pot ser considerat una variant del *tsoo*, del *ndongo* i del ritu anomenat «la mort del parentiu» (*ewoe avuman*) o «l'assecamment del parentiu» (*ekodo avuman*), o encara «l'assecamment de l'anyell» (*ekodo ntomba*). Tots aquests ritus tenen com a tema principal l'incest. Els diferents noms del darrer que he esmentat fan referència, en primer lloc, a allò que es proposa obtenir, dissoldre simbòlicament els lligams de parentiu, i, en segon lloc, al paral·lelisme d'ordre simbòlic que s'estableix entre la mort o la dissolució dels lligams de parentiu dels transgressors i la mort de l'anyell que ha de ser sacrificat trepitjant-lo fins que no corri cap gota de sang entre les seves venes, és a dir, provocant d'una manera metafòrica el seu assecament.

Com recorda el cant reproduït a l'encapçalament d'aquesta secció, l'incest és considerat un *nsem*, una transgressió molt greu que, com l'homicidi, repercuteix en el culpable causant-li una màcula anomenada *tsoo*. És per aquesta raó que, en principi, l'incest s'inscriu dins del marc del ritu *tsoo* i el ritu *ndziba* és considerat un «petit *tsoo*». És igualment per aquesta raó que una de les conseqüències de l'incest —l'herpes genital—, que és tractada dins del marc del ritu *ndziba*, és anomenada també *mintsan mi tsoo* (les picors del *tsoo*). Així, doncs, si bé el terme *ndziba* designa l'incest, les seves conseqüències d'ordre patològic i el tractament ritual, no designa en canvi la màcula contreta pels culpables, que, com ja he dit, és anomenada amb el terme *tsoo*. A aquesta informació d'ordre lingüístic, cal afegir-li aquella altra que pertany a l'ordre dels fets: cap dels *tsoo* sobre els quals he obtingut informacions fidedignes fou celebrat a causa d'una relació incestuosa, i això malgrat l'afirmació d'ordre general que inscriu l'incest dins el marc del *tsoo*. Aquests fets semblen voler suggerir que el ritu *tsoo* es manté en el pla d'un enunciat d'ordre general relacionat amb la prohibició de l'incest, mentre que el ritu *ndziba*, com per altra banda els ritus *ewoe avuman* i *ndongo*, assumeix d'una manera més particular el tractament de les conseqüències relacionades amb la transgressió d'aquest principi.

198. P. BETENE, «Le Beti vu à travers ses chants traditionnels», *Abbia*, núm. 26 (1973), p. 81.

10.3.1. *L'àmbit causal*

En tant que categoria etiològica, el terme *ndziba* evoca la causa inicial que els evuzok situen a l'origen de determinats estats patològics. Es tracta de la transgressió de la llei que prohibeix les relacions sexuals entre parents, és a dir, entre els qui formen part del mateix *avuman*, membres o no del mateix clan. Per als evuzok, l'incest sembla ser l'única causa inicial de *ndziba*. El doctor Cousteix (1961, p. 27), inspirant-se probablement en un article anterior del doctor Aujoulat (Aujoulat i Olivier, 1945), n'assenyala una altra: la violació de l'interdicte (*eki*) que prohibeix a les dones menjar carn d'ocell abans d'haver donat a llum per primera vegada. Aquests autors no ens diuen si la transgressió d'aquest interdicte comportaria altres conseqüències que l'herpes genital que citen pel seu nom quan parlen de *ndziba*. Ara bé, sabent que per als betí la transgressió d'aquest altre interdicte està relacionada amb l'absència o insuficiència de la secreció làctia, és possible que la informació donada pel doctor Aujoulat i feta seva més tard pel doctor Cousteix pugui lligar-se amb l'anàlisi que J. P. Ombolo (1974, p. 226-227) presenta sobre l'evolució seguida pel *ndziba* durant aquests darrers temps. Escriu:

Le ndziba se rencontrait surtout chez les Beti. C'était originellement une sorte de thérapeutique preventive destinée à purifier la femme des effets maléfiques consécutifs à un inceste qu'elle aurait pu commettre même involontairement. Peu à peu, le rite de sanation avait embrassé tout le domaine des affections qui, chez l'homme ou chez la femme, sont susceptibles de compromettre l'aboutissement normal de la grossesse; dans ce cas l'homme pouvait s'y soumettre en cas de nécessité. Finalement, enflant le domaine de ces indications, le ndziba en était arrivé à soigner la stérilité, l'avortement répété, l'hypergalactie et l'agalactie.

Encara que no estigui del tot segur que aquesta evolució hagi estat la mateixa a tot arreu, és interessant constatar —com ho fa aquest autor— les transformacions que han experimentat i continuen experimentant les diferents institucions terapèutiques de la societat betí. Dit això, em sembla possible poder afirmar que, almenys per als evuzok, la transgressió de l'interdicte que prohibeix a les dones menjar carn d'ocell abans del naixement del seu primer fill no forma part del conjunt causal de la categoria etiològica anomenada *ndziba*, com diuen els doctors Aujoulat i Cousteix. Cal afegir-hi, a més a més, que els evuzok designen la manca de secreció làctia després del part (agalàxia) amb la fórmula descriptiva «*mëbë mëñë tëgë suli*» («els pits no es desnuen») i que atribueixen aquesta anomalia a la violació de l'interdicte sobre la carn d'ocell tot tractant-ne les conseqüències fora del marc específic del ritu *ndziba*. Així s'expressava una remeiera evuzok:

Quan la llet no puja, cal buscar la planta *emie* (189). Es maseguen ben masegades les seves fulles i es freguen sobre els pits de la dona. Després, s'espera que passi un ocell. Quan se'n veu un que travessa el cel, se li llencen els residus de les fulles per tal que s'endugui la malaltia de la dona.

He de dir que la remeiera que em va comunicar aquesta recepta no posseïa el poder de tractar els casos de *ndziba*. Pel que fa al seu contingut, podem veure que s'estableix un lligam entre la cosa prohibida —la carn d'ocell— i un element de la recepta —el vol d'un ocell. Potser podria dir-se que, llançant vers l'ocell el residu de la planta medicinal, la remeiera dóna a l'ocell allò que per la seva pròpia naturalesa li pertany: la manca de secreció làctia, que és allò que es pretén curar. En el ritu *tsoo* hem vist el mateix gest. En recordar així que els ocells no són mamífers, hom assenjala al mateix temps que la dona no és assimilable a un ocell. Això em sembla important, car ens recorda que, almenys en determinats casos, la malaltia és representada com una mena d'aberració taxonòmica en el sentit que allò que és pensat com a propi en una determinada categoria d'éssers i, per tant, concebut com a normal, quan es manifesta en una altra categoria d'éssers esdevé anormal o, almenys, símptoma d'un estat patològic. La pràctica terapèutica apareix llavors com una mena de recordatori de l'ordre taxonòmic. Però seguim l'examen de la dimensió polisèmica de la noció de *ndziba*.

10.3.2. *El camp patològic*

Si, com acabem de veure, el camp causal de *ndziba* està format d'una sola unitat invariable —l'incest—, el camp patològic amb el qual s'articula està format, al contrari, per un nombre plural, però limitat i invariable, d'unitats. Si considerem el terme *ndziba* en la seva accepció patològica, ens cal distingir dues situacions: 1) la de la dona que, després d'haver mantingut relacions sexuals incestuoses, no té cap més embaràs, i 2) la de la dona que, havent mantingut unes relacions semblants, va de part i infanta normalment. Encara que en les dues situacions es pugui dir que la dona «està afectada (o malalta) de *ndziba*», les conseqüències no són les mateixes ni afecten les mateixes persones. En el primer cas, és la dona qui cau malalta; en el segon, són sobretot els seus infants.

Primer cas: l'entrellat d'aquesta categoria mèdica està relacionat amb el tema de la fecunditat i la procreació. És el resultat d'una evolució més o menys recent, com afirma J. P. Ombolo? No ho crec pas. En tot cas, aquesta evolució no seria d'ahir. Des d'un punt de vista patològic, allò que defineix aquesta noció de *ndziba* és, en primer lloc, aquell mal anomenat *mintsan mi tsoo* o *mintsan mi ndziba* (les picors del *tsoo* o les picors de l'incest) que el doctor Cousteix creu poder iden-

tificar amb l'herpes vaginal. En el seu diccionari, Théodore Tsala el descriu com «une éruption bulleuse très prurigineuse au niveau des parties génitales». Segons Ngoa (1968, p. 186), es tractaria d'«une gale fine et serrée autour des seins, derrière les genoux, entre les cuisses, et, surtout, à la naissance de celles-ci». Aquestes descripcions corresponen perfectament a les donades pels evuzok, que, en efecte, consideren *ndziba* una malaltia cutània (*mintsan miakui a nyol*) caracteritzada per una erupció d'una munió de vesícules irritants (*ndziba enë mintsan*) envoltada d'una aurèola vermellosa (*nyol atoa a zoñ*) que es manifesta d'una manera particular a la regió del pubis (*a ngud*), a la part superior de les cuixes (*a atin mēbè*) i als pits de la dona (*a mēbè*). Però l'element més important d'aquest quadre clínic és la relació (de causalitat?) que els evuzok estableixen entre aquesta malaltia cutània —que per si mateixa no consideren gaire greu— i una sèrie de trastorns relacionats amb la procreació (esterilitat, avortaments...). Dit això, semblaria que l'herpes genital ocupa una posició intermèdia entre el camp etiològic i el patològic en el sentit que pot ser definit en funció d'aquests dos camps: l'etiològic, en tant que causa (segona) dels trastorns relacionats amb la fecunditat, i el patològic, en tant que efecte primer de la causa inicial (l'incest).

Els trastorns relacionats amb l'herpes genital són la causa d'un cert desplaçament en el camp terapèutic. Des d'aquest punt de vista, el ritu *ndziba* apareix més com un tractament de la fecunditat que de l'herpes mateix, per bé que la desaparició d'aquesta afecció cutània sigui considerada condició indispensable per obtenir la fecunditat. Els evuzok ho afirmen clarament:

Ndziba asëkig asu okon, enë asu abye mon.

«*Ndziba* (en tant que tractament ritual) no és (parlant amb tota propietat) (un remei per curar) una malaltia, sinó perquè (la dona) pugui tenir fills.»

Així, doncs, quan una dona no aconsegueix tenir fills i al mateix temps pateix un herpes genital, ella, el seu entorn i el terapeuta especialitzat poden considerar el conjunt d'aquest quadre clínic la conseqüència d'unes relacions sexuals incestuoses, voluntàries o involuntàries, és a dir, implicant o no el coneixement de l'existència d'uns lligams de parentiu amb la seva parella. Però sembla també que hom pot trobar-se afectat de *ndziba* sense haver comès veritablement un incest. Seria suficient haver mantingut relacions sexuals amb una parella que hagués comès un incest amb una altra persona per patir les mateixes conseqüències. Això s'explica pel caràcter contagiós de l'herpes genital, tal com recorden els evuzok:

Mintsan mi ndziba miakalan.

«Les picors de l'incest es transmeten (són contagioses).»

Entre aquesta malaltia cutània i la impuresa del *tsoo* hi ha una analogia: l'una i l'altra són transmissibles. La noció d'impuresa és elaborada, doncs, a partir del mateix model que permet pensar la noció de contagi. En el cas de *ndziba*, en efecte, n'hi ha prou de tenir una relació sexual amb una persona contaminada d'aquella impuresa per contreure la mateixa impuresa i, al mateix temps, la malaltia que li és pròpia. Aquesta extensió de l'àmbit causal és el resultat d'una certa contradicció, almenys aparent, entre el discurs general sobre la noció de *ndziba* i les circumstàncies concretes que n'acompanyen el diagnòstic. En parlar d'aquesta categoria des d'un punt de vista patològic, els *evuzok* fan sempre referència a les relacions sexuals entre «germans» i «germanes» (classificatoris) i a les seves greus conseqüències. A la pràctica, el que passa és que les persones afectades d'aquestes greus conseqüències no són necessàriament culpables —voluntàriament o involuntàriament culpables— d'un acte incestuós, i que aquesta eventualitat és només una simple hipòtesi. Això ens obliga a considerar de nou el contingut de l'àmbit causal propi d'aquesta categoria. La causa inicial de l'herpes i dels diferents desordres relacionats amb la procreació que se'n segueixen és potser menys un incest comès per unes persones particulars que la referència a la transgressió d'un principi d'ordre general que concerneix tots els membres del clan, ja que tots en poden ser víctimes, siguin quins siguin els transgressors.

Segon cas: però el *ndziba* no és tan sols un ritu de guariment destinat a les dones malaltes d'herpes genital i que no tenen cap fill. És ofert també a aquelles dones que, havent infantat, es veuen afectades d'herpes. Aquestes últimes hi poden recórrer ja sigui per tractar o prevenir un cas d'esterilitat secundària, ja sigui per evitar que l'herpes tingui conseqüències negatives per al desenvolupament de l'infant. Pel que fa a aquest darrer, pot donar-se el cas, en efecte, que una dona (o un home) siguin sospitosos d'haver mantingut relacions sexuals incestuoses quan l'infant es veu afectat ja sigui d'una erupció cutània (*mintsañ*) semblant a aquella que poden patir els pares, que es manifesta sobretot darrere dels genolls i entre les cuixes, ja sigui d'aquell estat de debilitat que els *evuzok* anomenen *enyungi*¹⁹⁹ i que consideren una malaltia que impedeix el bon desenvolupament de l'esquelet. Així es parla d'aquests infants:

Bòn bēngabo binyungi; bòn bēntoa ban binam, bēntoa ban mēkol mēbim.

«Els infants (nascuts de relacions incestuoses) esdevenen raquítics; els seus braços són petits, les seves cames no creixen com cal.»

I per acabar aquest punt diré que la mort d'un adolescent pot ser interpretada seguint aquest mateix principi. En tots els casos, les conseqüències atribuï-

199. Derivat del verb *nyun*, que vol dir «engrunar».

des a l'incest són desplaçades sobre l'infant, la qual cosa no fa res més que confirmar la importància que s'atribueix a la noció de *ndziba* en tot allò que està relacionat amb els temes de la fecunditat i de la descendència. O, dit d'una altra manera, la conseqüència més radical atribuïda a l'incest és «la mort del parentiu», i aquesta «mort» es produeix per la degeneració progressiva dels dos elements constitutius de l'ésser humà:²⁰⁰ la sang (element femení) i els ossos (element masculí). L'esterilitat, els avortaments, les malformacions de l'esquelet i diferents formes de raquitisme són sovint interpretats com les manifestacions visibles d'aquella degeneració, mentre que l'herpes genital és l'element patològic contagiós que permet pensar la seva transmissió en el temps i l'espai en el si del clan.

10.3.3. *L'àmbit ritual*

Si els *evuzok* consideren el *ndziba* un «*tsoo* petit», és, almenys en part, pel caràcter no públic que revesteix aquest ritu. Al revés del *tsoo*, en efecte, el *ndziba* se celebra en la més estricta intimitat: la dona (i en alguns casos, el marit i l'infant) i el terapeuta especialitzat. Pel que fa a aquest últim, cal assenyalar que el seu poder per tractar el *ndziba* és considerat un bé familiar (*tiga*, heretatge) que es transmet en el si d'una determinada unitat familiar. El símbol d'aquesta transmissió és l'espantamosques (*akpag*) que es fa servir de salpasser per aspergir el malalt. L'especialista és designat amb l'expressió «*e nyo abèlè akpag ndziba*», que vol dir literalment «aquell que posseeix l'espantamosques de *ndziba*».²⁰¹

El *ndziba* se celebra de bon matí davant de la casa de l'especialista. En aquest espai ritual, hi ha dos blocs de pedra, el «mascle» i el «femella», posats gairebé de costat i deixant un petit pas entre ells. Aquestes pedres es troben al peu d'un arbre, l'*otombo* (415). En arribar, la dona lliura al terapeuta un petit recipient amb la saba extreta de diverses tiges tendres de la planta *myan* (305), nou fruits de cola (006) i una petita quantitat de francs, més simbòlica que res. Després, la dona se'n va darrere la casa, es despulla, es cobreix el sexe amb una fulla seca de bananer, torna davant de la casa i s'asseu sobre una de les pedres. El terapeuta, plantat davant seu, mastega les granes de cola i n'escup els residus dins del recipient amb la saba de *myan*. Hi afegeix una mica de sal i algunes fulles de l'herba anomenada *ewomo* (225). Després d'haver-ho barrejat amb l'espantamosques, tasta el líquid i aspergeix tot el cos de la dona repetint les paraules *ndziba*, *ndziba*, *ndziba*... al mateix temps que ella es frega lleugerament el cos tot fent amb les mans un gest cap enfora, com per significar que es treu de sobre alguna cosa. Des-

200. Vegeu l'apartat 1.1.

201. L'espantamosques fet de fibres de la palmera de ràfia és emprat com un signe d'autoritat.

prés li fa beure tres vegades una mica d'aquest líquid i llença la resta sobre els blocs de pedra. Acabat aquest ritu, la dona se'n va darrere la cuina i es vesteix. Per treure's la fulla de bananer que li cobreix el sexe, ha d'estirar amb una sola estrebada el cordill que l'aguanta pel voltant de la cintura. Aquest ritu de sanació ha de repetir-se dues o tres vegades, segons els casos, amb un mes d'interval, i sempre a la mateixa data: durant els primers dies d'una lluna en fase creixent, quan encara és «molt petita». Segons les nostres informacions, es procedeix de la mateixa manera quan la dona va acompanyada del seu marit i/o del seu fill.

Malgrat el seu caràcter íntim, el *ndziba* ha de considerar-se un ritu propi dels llinatges, és a dir, un ritu diürn en relació amb els principis fonamentals que regulen la vida dels llinatges i, com a ritu de vocació terapèutica, en relació amb la supervivència de tot el grup. Encara que el caràcter *diürn* que cal concedir a aquests ritus es defineix en primer lloc pel conjunt de valors als quals fan referència, això no impedeix que siguin qualificats d'aquesta manera per la senzilla raó que, efectivament, són celebrats de dia. El *ndziba* podria aparèixer com una excepció, ja que sempre se celebra quasi a les fosques. Però precisament allò que podria semblar una excepció no fa res més que confirmar la regla. És important precisar que la dona que ha de sotmetre's a aquest ritu ha de dirigir-se a casa de l'especialista de matinada (*a ndib kidi*) tot prenent la precaució que el ritu comenci a les primeres llurs de l'albada per així assenyalar bé la distància que el separa d'un ritu nocturn.²⁰² Un altre detall que permet classificar el *ndziba* en aquesta categoria de ritu és, sense cap dubte, el paper que hi té la planta *myan*. L'hem vist utilitzada en el ritu *tsoo*. Ho és igualment en altres ritus diürns. La seva saba «refrescant» (*evovoe*) és associada a les nous amargues i excitants de la cola i aquest arbre és igualment relacionat amb les representacions de l'ordre social. Cal afegir que aquesta associació apareix en la majoria de ritus de purificació i/o de benedicció. La presència de l'arbre *otombo* en el lloc de la celebració del ritu no és tampoc una casualitat, sinó que ens aporta una confirmació suplementària del caràcter diürn del ritu *ndziba*. Pel que fa a un dels especialistes *evuzok*, he pogut saber que quan el seu pare, que en aquella època no havia tingut encara cap fill, s'adreçà al seu oncle matern per demanar-li que li comunicqués el poder de fer el *ndziba*, en iniciar-lo, l'oncle li donà un rebrot de l'arbre *otombo* perquè el plantés davant de casa seva. El gest té el seu sentit: tots els betí saben perfectament que aquest arbre és associat a la fundació d'una família, al prestigi i a la prosperitat d'una unitat qualsevol del llinatge.

Cal assenyalar també la importància donada als dos blocs de pedra que formen el lloc específic de la celebració d'aquest ritu. Totes les informacions recollides

202. Una precaució semblant sol prendre's en les celebracions diürnes dels ritus *esye*, *eva-mëtyè*... que solen allargar-se tot el dia. En aquests casos, la precaució consisteix a vetllar perquè la part final del ritu, el sacrifici, no es faci de cap manera un cop caiguda la tarda.

des ja sigui per part dels especialistes rituals, ja sigui d'antics malalts, esmenten aquest detall. Si el caràcter estrictament privat del ritu *ndziba* no ens ha permès d'assistir-hi i és cosa raonable, ja que el tema de l'incest exigeix sempre una certa reserva, he pogut veure, en canvi, aquests blocs de pedra que, per altra banda, són ben semblants a tots aquells altres que sovint es poden veure pels voltants de les cases, però amb una diferència: que les dues pedres en qüestió han rebut el nom de «*mëwud më ndziba*» i que, quan hom s'interessa per aquest ritu, els informadors s'hi refereixen i l'especialista ritual te les ensenya, i això que no hi ha res de més comú en tots els patis que unes pedres com aquestes. Aquesta insistència no em sembla insignificant. Dins de la selva, les pedres, sobretot quan tenen una superfície plana, són un lloc ideal per a les transgressions sexuals, adulterines, incestuoses o altres. En la seva tesi sobre Minlaaba, Laburthe-Tolra (1977, p. 276) ens transmet un relat sobre l'origen dels enoa que pot aclarir el tema que tractem. Encara que els enoa formin part del grup betí, no l'hauria transposat en aquest context si els mateixos evuzok no me l'haguessin evocat parlant precisament del ritu *ndziba* i d'un altre que li és molt proper: el ritu anomenat «la mort del parentiu». El tema d'aquell relat és el matrimoni entre un germà i una germana que van fugir del seu clan d'origen, un matrimoni que va fer-se seguint el consell dels seus nous protectors (els enoa) per tal de trobar una solució al problema plantejat per la seva lletjor, ja que ningú hauria acceptat ni casar-se amb la noia ni contraure matrimoni amb el noi. Així, doncs, va ser d'aquest matrimoni incestuós d'on van néixer la majoria dels enoa d'avui, tres dels grans llinatges dels quals porten uns noms molt suggestius: el llinatge (*mvog*) Ndzana (que, segons diu la tradició, recorda la panera (*dzad*) on es guardaven els medicaments per fer el ritu *ndziba*); el llinatge (*mvog*) Akok *mëbè*, que literalment vol dir «el llinatge de la pedra de les coses mal fetes», que recordaria les pedres del ritu (versió enoa) o la pedra on haurien estat descoberts els dos germans cometent l'incest (versió evuzok), i, finalment, el llinatge (*mvog*) Ndziba en record del mateix ritu. És tenint en compte les dues versions que em sembla legítim considerar les pedres d'aquest ritual com una evocació d'aquella «mala cosa» que és l'incest. Romanen al peu de l'arbre *otombo* com el memorial d'un incest mític tot recordant al mateix temps que aquestes pedres pertanyen a la selva, l'espai de les relacions sexuals prohibides. Una vegada més, amb tot aquest conjunt de fets d'ordre mèdic, simbòlic, ritual i social elaborat al voltant de la noció de *ndziba*, la societat intenta reafirmar els principis que regulen la vida del clan.

10.4. LA TRANSGRESSIÓ DELS INTERDICTES DE L'ANTIC RITU D'INICIACIÓ SO (SÈSALA)

Quan vaig instal·lar-me al país evuzok l'any 1963, només hi vivien a penes una dotzena d'iniciats en l'antic ritu *so*, el gran ritu d'iniciació a l'edat adulta dels

betí. Per aquesta raó, el ritu *sēsala*, estretament lligat amb el *so*, estava en camí de desaparició. Per a les generacions actuals, aquesta desaparició ja s'ha consumat del tot. Si em decideixo a reportar algunes indicacions sobre aquesta categoria ritual que també té les seves implicacions en el camp mèdic, és senzillament per retre un homenatge a aquells darrers iniciats, avui ja tots desapareguts, que acceptaren de parlar-me'n. Així, doncs, a diferència dels altres ritus tractats en aquest capítol, el *sēsala* ja no forma part de les propostes terapèutiques disponibles per respondre a certs estats de malaltia.

Igual que els noms dels diferents ritus que hem examinat fins ara, *sēsala* té un valor polisèmic, com es fa palès en l'ús que en fan els *evuzok* en els enunciats següents:

— *angabo sēsala*: ha fet *sēsala* (en el sentit de transgredir l'interdicte que porta aquest nom);

— *avaa sēsala a nyol*: ell treu *sēsala* del cos (en el sentit de purificar una persona de la impuresa contreta);

— *sali sēsala*: tallar *sēsala* (en el sentit de fer el ritu *sēsala* per fer desaparèixer les conseqüències de la transgressió);

— *buli sēsala*: treure, esborrar *sēsala* (en el sentit de fer desaparèixer les conseqüències de la transgressió);

— *akon sēsala*: les malalties de *sēsala*.

Des d'un punt de vista terminològic, caldria saber que *sēsala* és un derivat del verb *sal*, que vol dir «tallar». Aquest detall és interessant, ja que ens recorda que aquest mot pertany al mateix camp semàntic que el verb *sem*, que significa també «tallar», encara que potser d'una manera més radical, en rodó i d'un sol cop, i a partir del qual s'ha format el nominal *nsem*, que, com hem vist més amunt, designa una altra categoria de transgressions. La diferència entre aquestes dues operacions tècniques, *sal* i *sem*, permet, doncs, d'assenyalar la distància que separa aquestes dues classes de transgressions: *nsem*, d'una banda, i *sēsala*, de l'altra, la primera més greu que la segona.

El terme *sēsala* es defineix, doncs, en relació amb diversos registres diferents. Pot ser utilitzat, en efecte, com a categoria etiològica, com a categoria moral, com a categoria patològica i, finalment, com a categoria ritual.

En tant que categoria etiològica, *sēsala* designa un conjunt de causes inicials, és a dir, de transgressions, pensades com a provocadores d'un estat de contaminació moral i de malaltia per al transgressor. Des d'un punt de vista formal, aquest conjunt està format per un nombre limitat i invariable d'unitats causals en relació amb el ritu d'iniciació *so*.

Tsala defineix el *sēsala* com «la violació d'un interdicte en matèria lleu» (1958, p. 101) i l'assimila a la noció de «pecat venial». A partir d'aquesta associació, els autors interessats a establir equivalències entre el pensament cristià i algu-

nes categories tradicionals africanes no s'han estat de fer aquest acostament. Però, per altra banda i segons el mateix pare Tsala, el terme *sēsala* designa també la violació d'un interdicte ritual, ja que en el mateix article afegeix que «les cérémonies de purification se différencient selon les rites auxquels appartient le tabou violé» (1958, p. 101). Segons Laburthe-Tolra, *sēsala* tradueix la noció d'impuresa ritual (1977, p. 1237) i, com Tsala, considera que la impuresa contreta es deu a la violació d'interdictes relacionats amb qualsevol ritu. Les meves informacions són molt més restrictives. Per als evuzok, en efecte, *sēsala* designa el trencament d'un nombre determinat d'interdictes relacionats únicament amb el ritu *so*, precisament aquell que el pare Tsala cita com a exemple. Per als vells iniciats al *so* que vaig tenir l'oportunitat de poder consultar, el terme *sēsala* designa en primer lloc l'acte pel qual hom atempta a la relació que uneix tots els iniciats pertanyents a la mateixa promoció. Els iniciats que han compartit el mateix camp d'iniciació (*esam so dzya*) esdevenien a la seva sortida *avus-so*, és a dir, «companys del *so*», obligats per aquesta raó a respectar entre ells certs interdictes i a complir certes obligacions. Així, per exemple, un iniciat no podia raptar (*abòm*) la dona d'un company de promoció ni cometre adulteri amb ella. Tampoc podia atemptar ni contra la seva persona ni contra els seus béns, ja fos per la maledicència, el robatori o la bruixeria. En cas de necessitat, estan obligats a ajudar-se mútuament. Per a tots ells, els antics interdictes alimentaris als quals tots els no-iniciats estaven sotmesos, un cop iniciats prenen la forma d'una nova obligació basada en la solidaritat i el repartiment. Un no-iniciat, en efecte, no podia, per exemple, menjar la carn de certs animals. El *so* aixecava l'obligació d'observar aquests interdictes. Un de nou, però, els era imposat: a partir de llavors, la carn d'aquells animals prohibits, no podien menjar-la sols, sinó compartida amb almenys un dels seus companys de promoció. El simple *eki* (interdicte) esdevenia un *eki asoe* (interdicte —de menjar aquella carn— d'amagat).

Així, doncs, es poden assenyalar els marges d'aquest conjunt causal:

— una categoria particular d'actors: els iniciats al *so* formen part de la mateixa promoció;

— una relació social d'inspiració ritual: la relació *avu-so* implica un cert nombre d'obligacions recíproques;

— un acte que atempta contra aquesta relació: el no-respecte d'aquestes obligacions;

— el conflicte que se'n segueix entre els membres units per aquesta relació.

Encara que la desestructuració d'aquesta relació pugui revestir una gran varietat de formes, el marc d'aquest conjunt causal és suficientment precís perquè pugui considerar-se format d'un nombre limitat (finit) i invariable d'unitats causals. Sobre aquest punt, i des d'una perspectiva estrictament formal, cal dir que hi ha una analogia entre l'àmbit causal del *tsoo* i el del *sēsala*. Només els sepa-

ra el grau d'obertura dels conjunts patològics amb els quals estan relacionats. Si les conseqüències del *tsoo* formen un conjunt patològic limitat i invariable, les del *sēsala*, al contrari, en formen un altre, molt obert, d'un nombre teòricament no limitat i variable d'entitats patològiques, en el sentit que cap malaltia específica apareix relacionada amb els actes que afecten la relació de companyonia *avu-so*, ja que en principi es pensa que poden causar qualsevol estat patològic. L'enunciat següent ho expressa clarament:

Sēsala esēkig ngum okon, enē akon asē.

«*Sēsala* no és (el nom d') una malaltia particular, és (un nom) que pot designar qualsevol malaltia.»

Dit això, per estar en situació de formular un diagnòstic etiològic del tipus «aquesta malaltia del fetge (categoria descriptiva) és una malaltia *sēsala* (categoria etiològica)», cal, a més a més, que s'estigui confrontat a un estat patològic que no respongui positivament a cap tractament. Aquest punt és important, car ens recorda que, ben mirat, l'especificitat de les conseqüències d'aquest tipus de transgressions es basa més en el fracàs terapèutic d'una malaltia que en la malaltia mateixa. Així, doncs, a aquest conjunt patològic que he qualificat d'obert, caldria afegir-hi un subconjunt *tancat* que tingués com a referent l'aspecte temporal de la malaltia, la cronicitat i un aspecte terapèutic, la incurabilitat.

Tal com he dit al començament d'aquest apartat, el ritu *sēsala* ja no es practicava quan vaig arribar al país *evuzok*. Les informacions que acabo de referir em van ser transmeses per tres antics iniciats al *so*. Segons aquests informadors, el *sēsala* era un ritu de guariment. Però, tenint en compte les seves descripcions, podem considerar-lo també un ritu que es proposa refer els lligams de solidaritat entre aquelles persones que havien superat les mateixes proves durant la celebració del mateix ritu d'iniciació (*bēngaku esam so dzya*). Podríem preguntar-nos si el ritu *sēsala* reunia tots els companys de la mateixa promoció o només aquells que pertanyien al mateix clan (*ayòñ*) —cal saber que la relació *avus-so* s'estenia a persones d'altres clans— o bé aquells que pertanyien al mateix llinatge. No ho sé pas. Potser era suficient una simple representació. L'única cosa que em sembla poder afirmar és que el *sēsala* tenia com a actors o destinataris aquesta categoria de persones. L'iniciat afectat d'una malaltia crònica cridava els seus companys de promoció perquè el «fessin viure». Els preparava un bon plat de carn cuïta en una olla ben gran. Quan l'àpat era a punt, es posava l'olla al mig de l'eixida i tots els companys s'instal·laven al seu voltant portant cada un un bastó amb el qual picaven sobre l'olla tot declarant les transgressions que creien que havia comès el malalt, i el mateix malalt feia la seva pròpia confessió. Seguint el soroll ben ritmat dels bastons, cada declaració s'acabava amb fórmules com aquesta:

UN COMPANYY	<i>Mam mēte mēse amos di ndò biasò ne bò sēsala te. Sēsala maan!</i>	Per totes aquestes faltes, avui hem vingut per fer aquest <i>sēsala</i> . Per tal que <i>sēsala</i> desaparegui!
TOTS	<i>Maan!</i>	Desaparegui!
UN COMPANYY	<i>A kabad a osoe nkye... awoa!</i>	Que la cabra s'ho endugui riu avall!
TOTS	<i>Wooo!</i>	

Acabada la confessió ritual, i distribuït el contingut de l'olla entre tots els assistents, solia sacrificar-se una cabra. La sang de l'animal era recollida en un recipient amb aigua fresca a la qual s'afegien algunes plantes. Després, es purificava el cos del malalt (i el de la seva família) amb l'aigua ensangonada. Un cop acabat aquest ritu de purificació, tots els companys anaven a llançar la resta a la vora del camí, tot cantant el *ndum nyan*, el cèlebre himne del *so*.

10.5. LA «PARAULA DE LA MORT», UN RITU FUNERARI (*ADZO AWU*)

Acabem d'estudiar una sèrie de casos que es caracteritzen pel fet que els àmbits causals a partir dels quals s'organitzen les respostes terapèutiques corresponents són més o menys *tancats*, formats, segons els casos, d'una o diverses unitats causals identificables a priori. A aquests diferents àmbits causals corresponen, ho acabem de veure, uns conjunts patològics ja siguin *tancats* (*tsoo* i *ndziba*), ja siguin *oberts* (*ndan* i *sēsala*). En els casos que ara ens proposem estudiar (*adzo awu* i *esye*), tant els àmbits causals com els patològics corresponents formen uns conjunts *oberts*. En aquests casos, no hi ha cap trencament (*nsem*) de prohibicions o altres formes de transgressions específiques que exigeixi la celebració d'aquests ritus, ni cap malaltia específica que hi estigui directament relacionada. Per a aquests ritus, l'articulació entre una transgressió i un estat patològic s'estableix aprovisionant-se d'un estoc més o menys indeterminat ja sigui de causes inicials (o d'altres), ja sigui de malalties. És potser per aquesta raó que els termes amb els quals els *evuzok* designen aquests ritus anomenen únicament aquests actes rituals sense tenir cap connotació etiològica i/o patològica particular com és el cas dels termes *anyos*, *ndan*, *tsoo*, *ndziba* i *sēsala*, la dimensió polisèmica dels quals hem pogut veure més amunt. És així, per exemple, que no es dirà mai «*makon esye...*» (estic malalt d'*esye*), mentre que molt bé pot dir-se «*makon tsoo*» (estic malalt de *tsoo*).

Fins a un cert punt, podríem afirmar que, per a aquesta subcategoria de ritus, la resolució dels problemes relacionats amb la malaltia és un tema secundari i que el vertader objectiu es troba més enllà. És per aquesta raó que aquests ritus fan cabal del nivell més elevat d'implicacions pròpies dels llinatges. Aquests ritus poden ser considerats, en efecte, els ritus diürns per excel·lència, aquells que comprometen al màxim les diferents instàncies de la societat.

Un primer element permet distingir-los dels que hem estudiat anteriorment. Si per celebrar el *tsoo* es requereix la presència d'aquell agent ritual anomenat «el qui talla el *tsoo*» i per celebrar el *ndziba* cal adreçar-se a «aquell que posseeix l'espantamosques de *ndziba*» —l'un i l'altre especialistes que exerceixen les funcions rituals en nom propi i que poden pertànyer a un altre clan— i fins i tot a un grup ètnic veí, per celebrar l'*adzo awu*, l'*esye* i l'*eva-mëtyè*, en canvi, s'exigeix d'una manera obligatòria un sol i únic especialista ritual, el *zomoloo*, aquell que, elegit pels seus semblants, posseeix el «bastó del país» (*e nyo abëlë ntum nnam*), és a dir, el poder de parlar en nom del clan (*adzo a mënyu më evuzok mëšë*) en totes les eixides (*a nsën esë*) per tal d'arreglar o afaïçonar el país (*akom nnam*) i d'aspergir la gent (*awodan bod*) per tal de beneir-la (*ve ntotomamaa*).

La «paraula de la mort» forma part del cicle de ritus funeraris que els *evuzok* celebren en memòria del seus difunts; és el ritu que marca la seva fi. Al cap d'uns anys de la mort d'un home adult, si la seva família té la voluntat i els mitjans per fer-ho, reuneix tots els membres del clan per parlar de la seva mort i jutjar tots aquells conflictes que, amb el pas del temps, s'han anat acumulant i amenacen d'alguna manera la pau i la tranquil·litat del grup.

Els *evuzok* diuen que, durant aquest temps, l'esperit del difunt vagabundeja per darrere les cases. També diuen que, amb la celebració d'aquest ritu, la família es proposa que l'esperit del difunt deixi aquell lloc i retorni definitivament a la clariana on vivia per tal de ser integrat al món dels vius i assumir així el paper d'avantpassat.

Aquest període de vagabunderia i de marginació sol anar acompanyat d'un cert malestar i d'intranquil·litat en el si de la família. Durant aquest temps, en efecte, els morts no solen ser massa tendres envers els seus. Les malalties i altres infortunis s'atribueixen fàcilment al neguit d'aquests esperits desencarnats. Amb la celebració dels funerals s'espera posar-hi remei: el grup procura resoldre els conflictes que amenacen la pau familiar i procedeix a una reafirmació i redistribució dels papers que cada membre ha de jugar en el si de la família endolada. Així, doncs, no es tracta tan sols d'obtenir que l'esperit del difunt retrobi el seu lloc definitiu, sinó, i potser sobretot, que els vius retrobin el seu.

En aquest context, la malaltia no hi ocupa un lloc particular. Apareix com un de tants afers susceptibles de ser «jutjats», com pot ser-ho qualsevol altre afer (conflictes, baralles, infortunis...) que d'alguna manera amenaci la vida d'un *nda bod*. És per això que aquest ritu funerari no ha de ser considerat en un sentit estricte com un ritu de guariment, és a dir, un acte terapèutic ritual, ja que fins i tot en el cas en què seria qüestió de tractar una malaltia, l'*adzo awu* apareix sobretot com un acte ritual mitjançant el qual s'intenten «jutjar» les raons de la seva presència en el si del grup i decidir els mitjans que caldrà posar-hi per suprimir els obstacles que impedeixen la seva curació.

10.5.1. *Un estudi de cas: els funerals de Nkoa Mba Joseph*

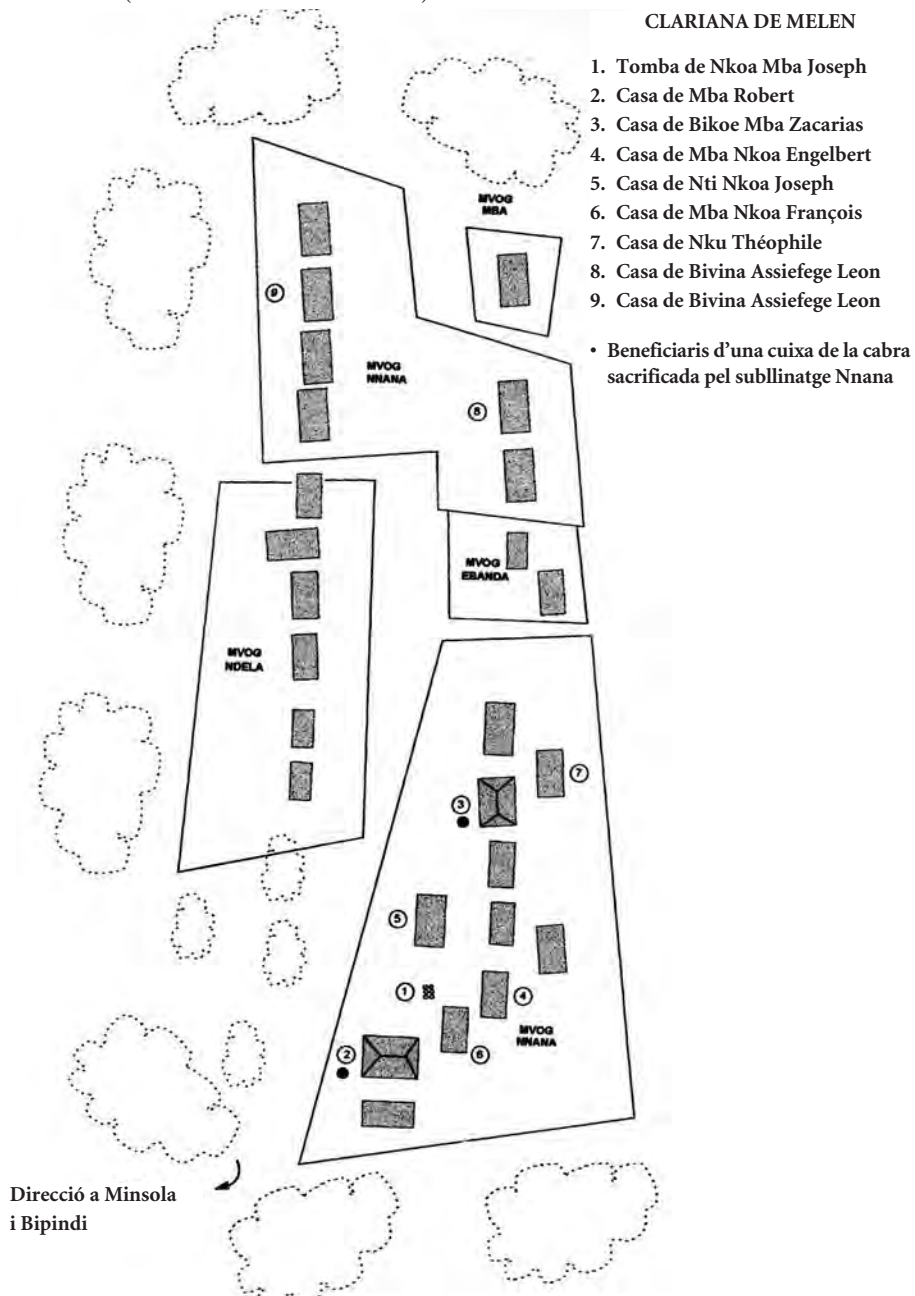
El ritu de funerals que em proposo estudiar va ser celebrat en el poblat de Melen el mes de setembre de l'any 1978 per commemorar la mort de Nkoa Mba Joseph, un notable del llinatge menor *mvog* Nnana, mort el mes de gener de l'any 1974. Em trobava a casa del gran medecinaire Mba Owona, de Minsola, quan vaig rebre una invitació per assistir a aquell ritu. Res de millor per a un etnòleg que poder participar en pocs dies d'interval a dos ritus pertanyents a dos registres diferents, l'*edu osoe* i l'*adzo awu*, per comprendre d'una manera gairebé visual la distància estructural que els separa. D'un ritu —la dansa dels *minkug*— ric en formes simbòliques, celebrat durant la nit per un gran medecinaire, acompanyat d'una assistència reduïda, i en el qual l'única paraula pública era la paraula cantada, tenia la sort de passar a una celebració diürna —aquest ritu de funerals— completament despullada de gestos simbòlics, presidida pel *zomoloo* dels *evuzok* i prenent forma d'una gran assemblea clànica en la qual la paraula dita jugava un paper essencial. D'un ritu en el qual la dimensió social a penes era present, passava a un altre en què tenia un paper fonamental.

La clariana de Melen està situada a uns tres quilòmetres de la casa de Mba Owona. Aquest topònim vol dir «les Palmeres». En conec la gent. M'havia allotjat en aquesta mateixa casa de Mba Robert unes quantes vegades, encara que a penes ens havíem tractat, ja que ell vivia fora de Nsola i només hi venia de tant en tant, com solen fer els *evuzok* que treballen fora del país. Tinc el plànol d'aquesta clariana que havia dibuixat assenyalant la distribució de les cases i l'organització de l'espai segons les famílies dels diferents subllinatges que hi viuen. Cal dir que tots pertanyen al llinatge *bikoe*, que és un dels quatre grans llinatges *evuzok*. Em sembla útil reproduir-lo per situar-nos una mica (vegeu p. 424) i seguir millor la trama dels conflictes que seran tractats en el transcurs d'aquest ritual fúnebre. Un petit diagrama genealògic mostra, per altra banda, les relacions de parentiu entre els principals implicats en aquest acte ritual (vegeu p. 427).

10.5.1.1. *L'organitzador de la «paraula de la mort»*

L'organitzador d'aquest ritu en memòria de Nkoa Mba Joseph és el seu fill adoptiu Mba Robert. Sembla ser que el seu pare biològic i el difunt havien estat molt amics. En tot cas, la seva gran amistat serà recordada i celebrada moltes vegades pels diferents oradors. Abans de morir, el pare biològic de Mba Robert va deixar tots els seus béns al seu amic. Fou així com Mba Robert i les seves dues germanes esdevingueren els fills adoptius del difunt Nkoa Mba Joseph. Els tres germans formaren part de l'herència rebuda.

(PLÀNOL 1: CLARIANA)

PLÀNOL 1. Localització dels subllinatges (*mvog*) pertanyents al llinatge Bikoe.

Les relacions entre pare i fill adoptiu foren excel·lents. «Eren dit i ungla», repetiran una vegada i una altra els oradors amb una metàfora inspirada gairebé en el mateix fet real que aquella que emprem nosaltres quan ens referim a dues persones inseparables dient que són «carn i ungla».

Nkoa Mba Joseph tenia altres fills; Mba Robert, però, esdevingué el preferit, la nineta dels seus ulls. De totes maneres, no sempre els amors són desinteressats; ja veurem per què més endavant. De moment, allò que cal saber és que Mba Robert feia poc temps que havia obtingut la jubilació i acabava de tornar a Nso-la per passar-hi la resta de la seva vida. És un representant de la primera generació de funcionaris que, amb la jubilació a les mans, retorna al seu país. I no seria gaire benvist que ho fes amb les mans buides i, menys encara, sense fer-ho saber a tothom amb una certa solemnitat. Els ritus també serveixen per a això.

En principi, Mba Robert no estava obligat a organitzar els funerals a la memòria del seu pare adoptiu Nkoa Mba Joseph. Aquest deure pertocava als seus fills. Si va assumir-ne la responsabilitat va ser, segons es deia, per donar testimoni de l'afecte que li tenia. Això és el que la gent deia, però segurament hi havia altres motius. L'organització d'aquests funerals era per a ell una manera de restablir el contacte amb els diferents llinatges del clan per tal de fer-se veure i fer-s'hi un lloc. I la millor manera per assolir-ho era posar de manifest la seva *força*, aquella que es mesura per la capacitat amb què un és capaç de fer una gran despesa i distribuir així una part dels propis béns. La celebració d'una «paraula de la mort» implica, en efecte, una despesa important: els animals per al sacrifici i begudes i menjar per a unes dues-centes persones de tots els llinatges i subllinatges.

10.5.1.2. Bikoe Mba Zacarias, el cap de família

De totes maneres, si Mba Robert és l'organitzador d'aquest acte ritual, la persona realment capacitada per convocar el clan és Bikoe Mba Zacarias, l'únic germà en vida del difunt, el cap de família, és a dir, de la unitat anomenada *nda bod*. Cal que les coses quedin ben clares des del començament.

Aquesta *nda bod* està formada pels fills i néts del difunt i pel seu germà gran amb els seus fills i néts i les seves mullers. Pel que fa a aquests funerals, aquesta unitat familiar apareix com la unitat de base. És ella la que convida els membres del clan perquè vinguin a commemorar la mort d'un dels seus. Són els seus problemes els que es discutiran públicament. És ella la que demana a tot el clan que li concedeixi la seva benedicció. Són els seus membres, i només ells, els qui, en acabar el ritu, la rebran. Aquest paper del *nda bod* fou assenyalat des del primer moment. La primera persona a parlar fou el cap d'aquesta unitat familiar, Bikoe Mba Zacarias, el germà gran del difunt.

Bikoe Mba Zacarias, el cap de família, sap perfectament quina és la posició genealògica de cada u, però sap també que després de la mort dels seus germans Fuda Mba Michel, primer, i Nkoa Mba Joseph, després, la lluita per la seva successió ha quedat oberta: Mba Robert, el fill adoptiu del seu germà; Mba Nkoa Engelbert, el fill gran d'aquest mateix germà, i Nkoa Théophile, el seu propi fill, tots ells pretenen ser designats successor seu. Aquest ritu fúnebre tracta d'això. En prendre la paraula per inaugurar la celebració, Bikoe Mba Zacarias evoca la situació de crisi en què es troba la seva família:

—Permeteu-me que doni la meua salutació a tot el clan.

—Nosaltres la rebem! —contesta l'assemblea amb una sola veu.

—Us he demanat que vinguéssiu per fer-vos saber que la situació en què es troba aquesta família és molt lamentable.

Us he fet venir perquè em doneu la vostra benedicció.

Us he reunit per dir-vos, pares, mares i germans meus, que, tot i no havent-hi entre nosaltres problemes d'herència, la manera de comportar-se dels membres d'aquesta família no és gens bona, fins al punt que alguns s'odien realment.

Us he reunit, doncs, per parlar dels afers que ens aclaparen i per demanar la benedicció del clan per tal que la nostra *família* retrobi la pau i la prosperitat.

Això és tot. No tinc res més a dir.

Amb aquest breu discurs pronunciat dempeus al costat de la tomba de Nkoa Mba Joseph comença aquesta «paraula de la mort» que durarà fins a mitja tarda.

10.5.1.3. En memòria del difunt

A continuació, pren la paraula Mba Robert. Dempeus igualment al costat de la tomba, s'adreça a tots els presents:

—Escolteu tots, si us plau!

—T'escoltem! —respon l'assemblea amb una sola veu.

—Escolteu la vida del nostre pare Nkoa Mba Joseph.

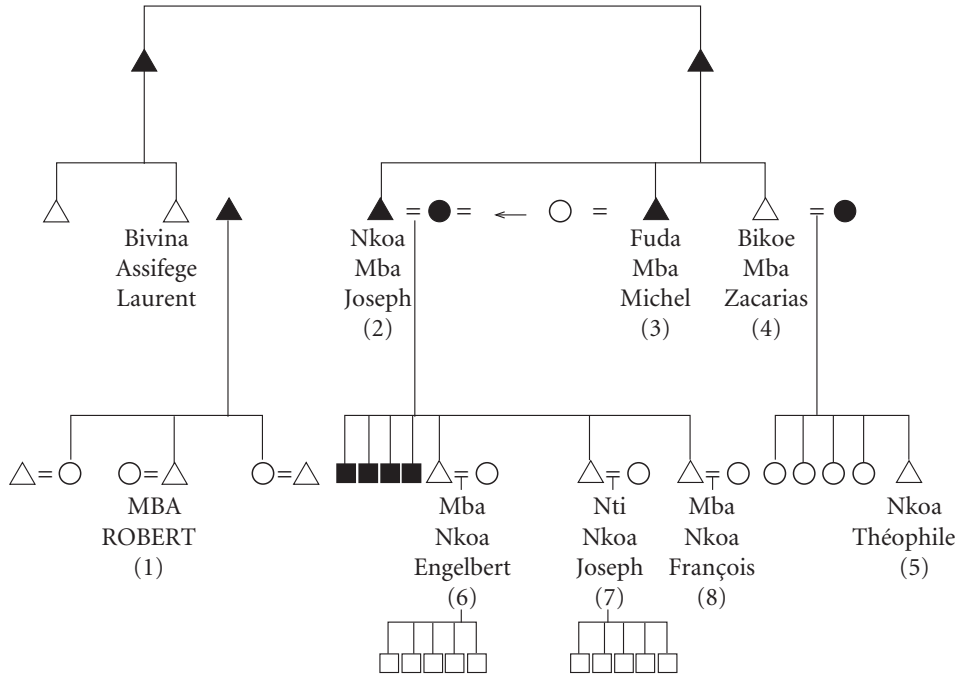
—L'escoltem!

—Nkoa Mba Joseph, fill de Nlomo Bikoe i d'Ada Marie, va néixer al cim de la muntanya on vivien els nostres avantpassats abans d'abandonar aquell lloc i venir per instal·lar-se a la vall de Nsola, allí, per ser més exactes, on ara creixen les palmeres que ens donen el vi...

Escolteu, escolteu amb atenció la vida del nostre pare...

— L'escoltem!

TAULA 45
Diagrama de parentiu de Mba Robert



Actors principals:

1. Mba Robert: fill adoptiu de Nkoa Mba Joseph, funcionari (mestre) públic, organitzador dels funerals en memòria del seu pare adoptiu.
2. Nkoa Mba Joseph: el difunt en memòria del qual se celebren els funerals.
3. Nkoa Mba Michel: germà del difunt.
4. Bikoe Mba Zacarias: cap d'aquesta unitat familiar. Si Mba Robert és l'organitzador, Bikoe Mba Zakarias és qui convoca tot el clan.
5. Nkoa Théophile: l'únic fill mascle de Bikoe Mba Zakarias. Teòricament, el futur successor de Bikoe Mba, el cap de família. Problema: la seva incapacitat física.
6. Mba Nkoa Engelbert: fill gran del difunt, aspirant a la successió.
7. Nti Nkoa Joseph: segon fill.
8. Mba Nkoa François: fill petit. Conflicte amb Bivina Assifège, el fill del germà del pare del seu pare.

△ home = matrimoni ■▲● difunts | relació de descendència

○ dona □ sexe no determinat

— relació entre germans carnals

Amb un estil concís que dona a la narració un to gairebé burocràtic, Mba Robert recorda les principals fites que marcaren la vida de Nkoa Mba Joseph: els tres anys a l'escola colonial, el seu primer casament, els anys de treball al Camerun de parla anglesa, la mort de la seva primera muller, el seu retorn a Nsola, el segon casament amb una noia del clan ngoe amb la qual engendrà set nois... Sobre aquest punt, l'orador s'entreté i explica que de tots aquests fills mascles només en queden tres de vius; en recorda el nom i els casaments i precisa el nombre de fills que han tingut; finalment, fa el recompte de tots els seus descendents i n'assenyala un total de vint-i-vuit.

Mba Robert continua llegint la vida de Nkoa Mba Joseph. Recorda les responsabilitats que li foren assignades per l'Administració colonial al costat del cap dels evuzok; esmenta el moment en què va ser elegit degà del subllinatge Nnana.

L'orador dedica la part final de la seva intervenció a rememorar la malaltia que va portar-lo a la mort. No en fa cap comentari. Es limita a recordar els fets. El nom que dona a la malaltia és una categoria descriptiva que suggereix els símptomes de la tuberculosi. Entre els evuzok, aquesta malaltia és susceptible de ser atribuïda a la transgressió de certes normes relacionades amb la sang, com la prohibició de contraure matrimoni amb una persona de la mateixa sang o tocar o vessar la sang d'un membre del propi clan. El discurs de Mba Robert és intencionadament neutre i no suggereix cap interpretació. Vol deixar clar que el seu pare adoptiu va morir d'una mort «natural». Això apareix més clarament al final del discurs, quan recorda els darrers dies de Nkoa Mba Joseph:

En caure malalt d'una tos que el feia escopir esputs de sang, el transportaren al centre Jamot de Yaoundé, on va ser tractat durant un any sencer. Passat aquest temps, tornà a casa, però el seu estat de salut era molt precari i empitjorà de dia en dia. Nkoa Mba Joseph *tancà la boca* (expirà) sense dir res contra ningú. Això és tot.

La tradició diu que les persones que moren a causa d'un acte de bruixeria, en el moment de la seva mort solen revelar el nom dels seus agressors. Amb aquestes darreres paraules, Mba Robert exculpa públicament el seu pare adoptiu i, una vegada més, dona testimoni del respecte que li tenia.

En acabar el discurs, els tam-tam comencen a repicar. És el ritme de la dansa ritual *esani* que des de l'antigor els homes del clan tenen el costum de dansar per acomiadar un personatge important en el moment del seu enterrament o per celebrar la seva memòria en les altres commemoracions fúnebres. Des dels primers compassos, els homes es posen drets i, armats amb bastons i llances, s'uneixen formant un grup més o menys compacte, sense buscar cap simetria ni coreografia especial, llevat d'aquella que imposa el ritme al propi cos i es plasma mentre avan-

cen lentament traçant un cercle de moviment continu al voltant de la tomba del difunt. Com ja sabem, els sons produïts per aquests instruments musicals constitueixen una forma de llenguatge tamborinejat. En la dansa *esani* hi ha dos jocs de tam-tam: l'un fa parlar el difunt i l'altre transmet la paraula dels homes del clan. No estic segur que, avui, tots els qui dansen siguin capaços d'interpretar aquest llenguatge. En tot cas, els sons són els mateixos de sempre. Tsala (1958, p. 108-110) en dóna la versió que tradueixo:

El difunt:

He començat sentint unes grans esgarrifances
i he acabat completament rígid, com mort de fred.
Aixequeu-vos, aixequeu-vos!
Fills del clan del meu pare!
Veni a dir-me adéu!
Estic a punt d'emprendre el meu darrer viatge.
Un viatge dolorós.
Estic a punt d'emprendre el meu darrer viatge,
tot sol,
sol com un vell porc salvatge.
Estic a punt de començar la lluita
amb els ximpanzés que només pensen a menjar fruites silvestres.
Em sento com un animal furiós
que els homes foragiten.
Fills del clan del meu pare:
aixequeu-vos, veniu a dir-me adéu,
no em veureu més.
Quan alguna cosa ens fa mal al matí,
al vespre podem curar-nos.
Però aquest mal, la mort, és per a tothom.
El vostre deure és esperar-la.
Fills del clan del meu pare:
me'n vaig per sempre més.
El viatge serà dolorós.

Resposta del clan:

Vés-te'n als cims escarpats!
Vés-te'n als cims escarpats!
Quan et dèiem «no facis això», ho feies?
Quan et dèiem «pren aquest medicament», el prenies?
És així com et trobes ara: com una cabra amb els ulls tancats.

En acabar la dansa, tothom torna al seu lloc. Drets a l'ombra de les verandes, asseguts sobre algun tronc d'arbre, protegits sota un cobert amb branques de pal-

mera que s'ha improvisat el dia abans, reunits al voltant d'aquella tomba sense gaires formalismes, els membres del clan es disposen a escoltar la paraula dels diferents oradors.

10.5.1.4. El discurs del portaveu del clan

Els problemes que enverinen les relacions entre els membres d'aquesta família foren tractats en dos nivells diferents: en un consell restringit, en primer lloc, i en aquesta assemblea pública, després. El dia abans, en efecte, s'havia reunit un consell format pels membres d'aquesta unitat familiar: un cert nombre de persones eminents del llinatge, un representant dels parents del cantó matern del difunt i el portaveu de tot el clan evuzok, encarregat de presidir i donar la benedicció en aquesta classe de rituals.

En aquest consell foren tractats tots els conflictes, s'assenyalaren les responsabilitats dels uns i dels altres i es proposaren els camins per refer la pau social. Segons alguns comentaris, el camí no va ser fàcil. Els antagonismes eren forts. Les solucions de compromís no s'obtingueren sense deixar cadascun una part de les seves ambicions.

Aquest matí, el portaveu del clan pren la paraula per dirigir la reunió. El seu discurs durarà unes quantes hores i l'interromprà només per fer intervenir els protagonistes dels diferents afers i altres testimonis. És un gran orador. Parla amb autoritat. Va amunt i avall. Gesticula. Porta un bastó a la mà, signe de l'autoritat que el poble li ha conferit per parlar en nom dels vius i dels morts. Empra tots els recursos oratoris tradicionals. Improvisa un cant en memòria del difunt. S'adreça a tots els presents, homes i dones, grans i petits, perquè aprovin allò que acaba de dir. Demana el seu acord per perdonar el culpable. Implora el seu consentiment per donar la vida a un malalt. I ho fa requerint una resposta unànime, introduint així un diàleg permanent amb l'assemblea. Recorda una vegada i una altra allò que van dir els avantpassats: la paraula del poble és la paraula de Déu. Argumenta. Aclareix les idees amb dites i proverbis i, per si això no fos suficient, cita la Bíblia. Fa públic el contingut de la reunió de la vetlla. Presenta els arguments dels uns i dels altres. Anuncia les decisions. Es pot dir que, d'alguna manera, refà el judici de la vetlla. Dóna la paraula als protagonistes. Tots els adults poden parlar. És el moment, com diuen els evuzok, de «buidar el ventre», és a dir, de declarar públicament allò que hom guarda dintre seu contra els membres d'aquella família. Hi ha moments de gran tensió. Els problemes són greus. Però ho serien encara més si no fossin discutits públicament.

10.5.1.5. Els conflictes

El primer conflicte tractat en aquesta assemblea està relacionat amb el matrimoni de Mba Robert. Amb la seva intervenció, el portaveu dels evuzok contribueix a refer la memòria col·lectiva recordant uns fets que, en aquestes societats africanes, no pertanyen a l'esfera privada dels individus.

A la mort del seu pare biològic, Mba Robert continuà els estudis gràcies a l'ajut del seu pare adoptiu. Fou així com acabà la carrera de mestre i entrà a l'ensenyament públic. Quan va obtenir el primer lloc de treball a Yaoundé encara era solter. El seu pare adoptiu volgué fer les coses ben fetes i decidí dotar-li una dona. El dot o el preu de la compensació matrimonial que Nkoa Mba Joseph presentà a la família de la futura esposa va ser de set mil francs, una cabra i un vestit de color caqui que devia estar de moda en aquella època. Tots aquests detalls són recordats pel portaveu i els altres oradors. Fins aquí, cap problema. Però tothom sap perfectament que el zel d'aquell pare no podia estar exempt de segones intencions. Per comprendre bé les raons que l'impulsaren a *arreglar* aquest matrimoni, cal saber que Nkoa Mba Joseph no havia engendrat cap noia. Els seus fills mascles, doncs, no havien pogut ser «aparellats» amb cap germana. Això vol dir que no gaudien del «suport» o, com diuen els evuzok, del «puntal del bananer» que els hauria permès casar-se més fàcilment, car, teòricament almenys, el pare dota les mullers dels seus fills mascles gràcies a la compensació matrimonial rebuda pel casament de les seves filles. Aquest no seria el cas dels seus fills. De totes maneres, la situació no era desesperada. Segons els seus càlculs, la solució podria trobar-la en el seu fill adoptiu. Nosaltres diríem que invertiria en ell a llarg termini. Mba Robert, en efecte, era més gran que els seus fills i tenia dues germanes que, en aquella època, eren solteres. En dotar-lo d'una dona, Nkoa Mba Joseph actuava com un «bon pare» i esperava ser reconegut com a tal pel seu fill adoptiu. I així va succeir, com ho diuen els diferents oradors que recorden aquests fets. En rebre l'esposa que el seu pare adoptiu li presentà, Mba Robert va manifestar-li tot el seu agraïment amb aquestes paraules: «Vaig perdre un pare i n'he trobat un altre.» Sobre el comportament envers ell ningú l'acusa de res, ans al contrari, tothom celebra l'amor i el respecte filial que sempre li ha manifestat.

Amb aquest matrimoni, el difunt Nkoa Mba Joseph alimentava l'esperança que un dia les dues germanes de Mba Robert esdevinguessin el «suport» dels seus fills. I així va ser, però la integritat de Mba Robert sobre aquest punt era contestada. Des de feia molt temps, els tres fills de Nkoa Mba Joseph, que feien un sol bloc, l'acusaven més o menys clarament d'haver-se quedat amb el preu dels dots del matrimoni de les seves dues germanes (la *nguma* o l'*atud*, com diuen els evuzok). Després de la mort de Nkoa Mba Joseph, aquest conflicte larvat esclatà

obertament i enverinà les seves relacions. «Per què», dirà sense embuts un dels oradors, «desitgeu la mort de Mba Robert?» I un altre es lamentarà que aquestes acusacions vinguin precisament dels seus germans: «És trist», conclourà, «veure acomplir-se en aquesta família allò que diu el proverbi: “l'antílop so sol trobar la mort en el seu propi cau”.»

El problema era el preu d'aquells dots, és cert, però aquest problema n'amaça un altre: la lluita pel poder en el si d'aquesta unitat familiar. Mba Robert, en efecte, gaudeix d'un reconeixement públic evident. Més gran que els seus germans adoptius, instruït, funcionari, en disposició de mitjans econòmics més importants, apareix més ben situat per jugar un paper en el si d'aquesta família i a través d'ella en el si del llinatge i del clan evuzok, sobretot ara que ha tornat al seu país.

En el fons, es tracta d'una competició entre el prestigi guanyat a pols per un home que malgrat tot és un sobrevingut i aquell altre que ve donat per una descendència legítima. Com veurem, el clan aprofitarà l'avinentsa d'aquests funerals per tractar el problema de successió a l'interior d'aquesta família i clarificar així la seva posició envers Mba Robert, el qual, en organitzar aquest ritual, vol mostrar la seva *força*, és a dir, fer evident la seva prosperitat econòmica per tal d'obtenir el reconeixement públic que li permeti justificar d'alguna manera el seu poder enfront d'una autoritat legítima. És la lluita clàssica entre un *poder carismàtic* i un *poder legítim*. De fet, totes les parts en sortiran beneficiades d'alguna manera.

Pel que fa a Mba Robert, tots els oradors coincideixen a presentar-lo com un fill adoptiu exemplar fins al punt de donar-li completament la raó en el conflicte sobre els dots que l'oposa als seus germans adoptius. Aquests darrers, en treuen també el seu profit, sobretot Mba Nkoa Engelbert, el fill gran del difunt, el qual serà reconegut per tots com l'únic successor d'aquest últim, és a dir —reprement les mateixes paraules pronunciades durant aquest ritual—, com la persona que gaudirà del privilegi de «parlar en nom seu públicament en totes les clarianes», un dret que, per altra banda, no es pot exercir sense haver participat als funerals del seu pare.

Però tornem al conflicte que oposava Mba Robert als seus germans i sobre el qual el clan li donà la raó. El fets exposats eren ben diferents de les acusacions que els seus germans li feien. Els oradors explicaren, en efecte, que Mba Robert havia lliurat al seu pare les sumes de vint-i-nou mil i vint-i-cinc mil francs CFA per pagar el dot per al matrimoni dels seus dos fills, Mba Nkoa Engelebert i Nti Nkoa Joseph. Per altra banda, quan les dues germanes de Mba Robert van casar-se, entregà al seu pare adoptiu el preu del dot rebut dels dos pretendents (tretze mil i seixanta mil francs CFA, respectivament) i, més encara, quan una d'elles volgué separar-se del seu marit i per obtenir la llibertat havia de tornar el dot, va ser Mba Robert qui va fer-se'n responsable, car el seu pare —deia ell— en aquell moment no disposava dels mitjans per fer-ho. Tots aquests fets havien estat con-

signats per escrit, però Mba Robert no va voler servir-se d'aquesta prova per respecte envers el seu pare. «Quan jo dic que algú és el meu amic, no ho dic per dir-ho, sinó que ho dic seriosament.» Parlant d'aquesta manera del seu pare adoptiu, Mba Robert volia mostrar que havia obrat com un fill respectuós sense complicar-li la vida àdhuc quan tenia els arguments per dir que l'actitud del seu pare no era correcta. Sense dir-ho clarament, els uns i els altres deixaven entendre, però, que el menys innocent en tot aquest afer havia estat el difunt Nkoa Mba Joseph, que segurament va tolerar que es mantingués aquest malentès per tal de protegir la seva autoritat tot fent creure als seus fills que havia estat pels seus propis mitjans que s'havia fet càrrec del dot de les seves esposes. Però, en aquesta ocasió, Mba Robert havia fet els seus càlculs. L'argument econòmic era simple (sobretot quan no es prenia en consideració el problema de la inflació). Davant de les acusacions fetes contra ell, un orador, parlant en nom seu, s'adreçà als seus germans i els digué: «Si Mba Robert us torna els set mil francs, la cabra i el vestit de color caquí, que li tornareu els cinquanta-quatre mil francs que va donar al vostre pare pels vostres dots? Si no, per què li busqueu la mort acusant-lo d'haver-se quedat la suma dels dos dots de les seves germanes?» I el mateix orador afegí: «Mba Robert forma part de l'heretatge que heu rebut del vostre pare difunt. És ell qui organitza aquests funerals... Per què actueu d'aquesta manera? És ben cert allò que nosaltres diem que “un home mor a causa de la seva abnegació”. Quan els nostres pares van deixar dit que “l'antílop *so* sovint troba la mort en el seu cau”, ens volien ensenyar precisament que la mort ens ve causada sovint per la nostra pròpia família.» Encara que aquesta vegada els oradors no es referissin al caràcter específic d'aquesta «mort» (malalties, infortunis...), em sembla ja prou interessant que fos almenys suggerida com una de les conseqüències possibles d'aquest tipus de conflictes.

10.5.1.6. Un adulteri

Un altre assumpte que va ser tractat la vigília i que ara s'exposava a la llum pública era una baralla que des de feia temps enterbolia les relacions entre dos segments (*nda bod*) d'aquest subllinatge *mvog* Nnana, que viuen al costat l'un de l'altre en aquesta mateixa clariana: el *nda bod* del difunt Nkoa Mba Joseph i el *nda bod* de Bivina Asifege Laurent, el fill del germà del pare del difunt.

Resulta que Mba Nkoa François, el fill petit del difunt, feia temps que havia mantingut una relació adulterina amb la dona de Bivina Assifege Laurent que, en termes genealògics, és el fill del germà del pare del difunt. Evidentment, aquest adulteri va portar molta cua. Les relacions ja prou malmeses per aquest afer van complicar-se quan va començar a córrer el rumor segons el qual Bivina Asifege Laurent

hauria maleït Mba Nkoa François. Des de llavors, les discussions entre els dos segments foren permanents. El pes d'aquell rumor havia fet que totes les desgràcies (matrimonis frustrats, manca de descendència, malalties) que esdevingueren a Mba Nkoa François fossin fàcilment considerades conseqüència d'aquella maledicció. Cap de les seves dones tingué una criatura. De fet, després d'aquella relació amorosa prohibida, Mba Nkoa François no havia reeixit en cap de les seves empreses.

El petit consell de la vetlla va considerar que tots els seus infortunis eren el resultat d'aquell adulteri. «La malaurança», dirà un dels oradors, «persegueix inextinguiblement tots aquells que no respecten les persones més grans, fins i tot quan no s'ha pronunciat cap maledicció.» Així, doncs, mentre Bivina Asifege Laurent és excusat d'aquesta greu responsabilitat, Mba Nkoa François és acusat d'haver creat la discòrdia entre els dos segments del subllinatge.

És un moment de molta tensió. Els diferents oradors no tenen pèls a la llengua. Les coses es diuen pel seu nom. Mba Nkoa François és tractat de provocador i de busca-raons («*e mongo akade bò elañ elañ*»). Cal dir que no és cap criatura. És un home fet. De totes maneres, el portaveu del clan es mostra satisfet en poder anunciar que, en la reunió de la vetlla, Mba Nkoa François havia reconegut la seva culpa i, seguint el consell de tots, demanà perdó a Bivina Asifege Laurent. Per desagreguar-lo va oferir-li en sacrifici una cabra i una garrafa de vi negre. Després vaig saber que aquesta ofrena no va ser pagada per ell, sinó pel seu germà gran, Mba Nkoa Engelbert, un dels tres pretendents a succeir Bikoe Mba Zacarias. És un detall important, ja que aquest gest era una manera de demostrar que, com a germà gran, era capaç d'assumir les responsabilitats de tota la seva família.

Aquest afer rep, per altra banda, una certa dimensió religiosa. Hi ha hagut, en efecte, transgressió d'una norma clànica. En referir-s'hi, els oradors parlen de *nsem*. És un mot greu. Es considera que el culpable d'aquest acte ha contret una certa impuresa. Cal eliminar-la. I per assolir-ho cal l'acord de tota l'assemblea. En acabar de tractar aquest punt, el portaveu s'adreça a tots els presents amb aquestes paraules:

PORTAVEU *Ndò nsem te osë abò, besë babë a dzaal etere. Bavaa nsem te alu di Zòk avib, noña nyebe nala!*

La falta que Mba Nkoa François ha comès, nosaltres, en la reunió de la vetlla, l'hem fet desaparèixer. Ara, si vosaltres hi esteu d'acord, ajunteu les vostres veus i digueu-ho amb totes les vostres forces.

TOTS *Eeeee!*
PORTAVEU *Mina bësë miayebege nala!*

Sí!
Tots alhora, doneu-me el vostre consentiment.

TOTS *Eeeee!*

Sí!

Els crits d'aprovació ressonen per tota la clariana. El mot ewondo que jo tradueixo per «sí» és un *woooooooo...* llarg i contundent.

10.5.1.7. La sordesa de Nku Théophile

L'estat de salut del fill del cap d'aquesta família planteja, sense cap dubte, un problema per a la seva successió. Nku Théophile té uns trenta anys i és solter. Des de petit, pateix d'una sordesa profunda acompanyada de problemes de locució. És l'únic fill mascle de Bikoe Mba Zacarias. Aquesta situació compromet la seva successió en qualitat de cap d'aquesta unitat familiar i alimenta les esperances de Mba Nkoa Engelbert, el fill gran del seu germà difunt, i de Mba Robert, el fill adoptiu.

Durant la seva intervenció, el portaveu dels evuzok insisteix diverses vegades en la legitimitat d'aquesta successió. Recorda la posició genealògica de Nku Théophile. «És normal», diu, «que un pare vulgui tenir un successor que porti la seva sang.» Ho confirma amb un proverbi que tothom coneix. Ningú no en té cap dubte. El dubte apareix només quan es considera l'estat de salut de Nku Théophile. És per això que, en abordar el tema de la futura successió del cap de família, tots els oradors acaben parlant de la malaltia del seu fill. Recorden una mica de què està malalt. Ho fan com de passada. Tothom sap que ha perdut l'oïda, que no hi sent bé i que té dificultats per comprendre bé les coses. S'entretenen una mica més, en canvi, a parlar sobre els orígens possibles d'aquesta sordesa. S'afirma que es tracta d'una malaltia «natural» que portà des del ventre de la mare. Que, en tot cas, les raons d'aquella sordesa no calia buscar-les ni en ell, ni en la seva mare, ni en els avantpassats, ni en els bruixots.

És un moment greu del ritual. Bikoe Mba Zacarias sap que l'estat d'invalidesa del seu fill no pot fer-lo aspirar a esdevenir el seu successor. És dur encaixar la realitat. La seva única esperança seria veure'l alliberat d'aquella invalidesa. Ho ha intentat tot. Potser només queda una possibilitat: obtenir la curació mitjançant la paraula del clan.

10.5.1.8. La paraula del clan i el seu poder curatiu

Un dels principis que inspiren aquests rituals clànics és el de l'eficàcia infal·lible que els evuzok atribueixen a la paraula pronunciada unànimement pel clan. Si hi ha una idea en el sistema de valors d'aquest poble que es mantingui amb tota la seva força, és, sense cap dubte, aquesta. Bikoe Mba Zacarias ho sap perfectament. Per això ha convocat el clan. Per demanar la seva benedicció. Puc

pensar que, per la seva edat, aquest home coneix aquell antic proverbi que diu que «la paraula dels homes ha fet caure l'arbre *ndzom*», al qual Tsala (*Dictionnaire*, p. 410) dóna el mateix sentit que la dita llatina «Vox populi, vox Dei». El proverbi ewondo recorda un episodi de l'antic ritu d'iniciació en què els iniciats, abans d'abatre l'arbre que havien d'esculpir i transformar en un dels emblemes més importants d'aquell ritu, es reunien per decidir de quin cantó havia de caure. La tradició diu que l'arbre queia inexorablement en el lloc escollit fos quina fos la seva inclinació.

L'eficàcia que els evuzok atribueixen a aquesta paraula clànica pronunciada unànimement pot aplicar-se a molts àmbits diferents. Quan els membres del clan es posen d'acord per suprimir l'estat d'impuresa d'una persona, es creu que la impuresa és eliminada; quan coincideixen a fer desaparèixer els lligams de parentiu entre dues persones o entre dos grups, es creu que la paraula del clan pot dissoldre aquests lligams; quan s'uneixen per preparar un projecte, estan segurs de poder-lo portar a terme si tots s'hi posen d'acord; quan, finalment, les diferents veus d'una assemblea clànica es confonen en una de sola per proclamar que un dels seus membres ha de curar-se, es creu sincerament que res podrà oposar-s'hi.

Durant aquest funeral, el poder terapèutic de la paraula nascuda d'una decisió comuna del clan és afirmada explícitament. L'antic proverbi que evoca la caiguda de l'arbre iniciàtic no és recordat per cap orador en la seva fórmula clàssica. El sentit metafòric és substituït pel seu sentit propi. «Les paraules dels homes», dirà més d'una vegada el portaveu, «són paraules de Déu.» Aquesta afirmació, que recorda al peu de la lletra la dita llatina, és comentada mitjançant altres enunciat semblants: «la paraula del clan no és una llança que falla l'objectiu i es clava a terra»; «la paraula del clan no pot ser enderrocada, ja que està cimentada amb la paraula de Déu»... La Bíblia permet confirmar aquests pensaments. Durant la seva intervenció, el portaveu dels evuzok proclama amb una certa solemnitat: «Déu ho ha deixat escrit: allò que serà lligat a la terra, serà lligat al cel...» No podia dir-ho més ben dit. La Bíblia confirma el pensament evuzok. De totes maneres, la interpretació que en fa el portaveu va molt més enllà. El text bíblic que l'Església catòlica fa servir per demostrar la infal·libilitat del papa de Roma, els evuzok l'apliquen per recordar la infal·libilitat de la paraula, no d'una sola persona, sinó de tots.

Però aquesta paraula del clan no és tan sols la paraula de Déu. És també, i potser sobretot, la paraula dels avantpassats. Així, doncs, és la comunitat formada pels vius i els morts la que, segons el pensament d'aquest poble, intervé en el procés de guariment d'aquest tipus de malalts crònics. El portaveu dels evuzok ho recorda amb aquestes paraules:

PORTAVEU Jo us dic a tots: uniu les vostres veus amb la veu de Déu i amb aquella de tots els nostres pares que ja han deixat aquest món i, tots plegats, fem que aquest fill nostre recuperi l'òida. Hi esteu d'acord?

TOTS Sí!

Són moments greus. La dimensió col·lectiva assoleix tota la seva intensitat. El portaveu demana a tots els presents que uneixin les seves veus per «salvar» aquell fill del país. Ho fa amb autoritat. Les seves demandes són corejades amb crits d'aprovació. Exigeix que les respostes siguin netes i unànimes, expressades amb convenciment. Profereix amenaces contra aquells que fan veure que hi estan d'acord, però que a dintre seu guarden sentiments d'enemistat contra el malalt o els altres membres de la família. La unanimitat és la condició indispensable perquè l'acte ritual faci el seu efecte. Però tothom sap que aquesta unanimitat és difícil d'assolir. La infal·libilitat de la paraula del clan és un objecte fràgil. Les absències poden ser mal interpretades. Com també pot ser-ho que una persona abandoni l'assemblea clànica i se'n torni a casa sense participar a l'àpat ritual o que, a la vetlla de la celebració d'aquest ritu, hom trobi una excusa qualsevol per agafar el farcell i anar-se'n de viatge. La porta roman així oberta per justificar els possibles fracassos d'aquests ritus.

10.5.1.9. Els límits dels poders curatius del clan

Fins aquí, doncs, semblaria que el poder curatiu procedeix conjuntament del món dels vius i del món dels morts i que, per aquesta raó, caldria considerar-lo més un poder col·lectiu que un poder individual. Fins i tot podríem estar temptats de veure aquest ritu com una teràpia de grup similar a aquelles que avui estan de moda entre nosaltres. El sentit comú etnogràfic m'obliga a preguntar-me si els fets observats permeten afirmar que el clan s'atribueix a si mateix un poder realment terapèutic.

Durant la celebració d'aquest funeral, el portaveu dels evuzok produeix dos discursos diferents que he pogut analitzar gràcies a l'enregistrament que en vaig fer. En un d'ells, l'assemblea clànica sembla assumir el paper d'actor terapèutic principal:

PORTAVEU Us ho demano a tots, a tots vosaltres que heu vingut de les clarianes veïnes i a tots aquells altres que han vingut de lluny. Us ho suplico, feu que a partir d'avui la malaltia d'aquest fill nostre comenci a minvar. Amb una sola veu, doneu-me tots el vostre acord!

TOTS Sí!

- PORTAVEU Jo ploro davant vostre per aquest fill nostre que és sord. Us demano que tots plegats, formant una sola veu, doneu el vostre consentiment per tal que recuperi l'oïda.
- TOTS Sí!
- PORTAVEU Començant amb els més joves, continuant amb les dones i acabant amb els homes, formem tots una sola veu i fem que les orelles d'aquest fill del país s'obrin i visqui sentint com nosaltres sentim.
- TOTS Sí!

En altres intervencions, en canvi, el portaveu formula una sèrie de precés en els quals sembla produir-se un desplaçament de l'actor terapèutic. L'acord del clan és imprescindible. I la seva paraula infal·lible, també. Però potser amb això no n'hi ha prou. El portaveu continua adreçant-se a l'assemblea. Dialoga amb ella. Un cop ha obtingut el seu consentiment perquè Nku Théophile recuperi l'oïda, demana a tots aquells que saben tractar la sordesa o que coneixen algú que sap curar-la, que es manifestin per fer el tractament. I proclama amb una certa solemnitat que «si algú li administra un remei al vespre, l'endemà Nku Théophile estarà curat». Es tracta, naturalment, d'una manera de parlar que no cal interpretar al peu de la lletra. Una manera de dir les coses que deixa entendre, però, que en aquests actes rituals ningú confon *el poder de curar* amb el *saber curar*.

El portaveu continua adreçant-se a l'assemblea:

- PORTAVEU Curem aquest fill del país! Homes i dones del clan, doneu el vostre acord!
- TOTS Sí... el donem!
- PORTAVEU Doneu el vostre acord!
- TOTS Sí... el donem!
- PORTAVEU Curem aquest fill del país!
- TOTS Sí... curem-lo!
- PORTAVEU Aquells que saben curar la sordesa amb instil·lacions (auriculars), que li administren aquestes instil·lacions!
- TOTS Sí... que ho facin!
- PORTAVEU Aquells que saben curar-la amb plantes, que el curin!
- TOTS Sí... que el curin!

Cal mesurar bé aquestes paraules. Procuro traduir-les fidelment. Les traduccions no són fàcils de fer. En la primera part d'aquest diàleg, l'assemblea clànica apareix dotada col·lectivament del poder de curar. Un poder que hom creu eficaç quan el consentiment és unànime. Segons el Nou Testament, Jesús curava amb la paraula. Per als evuzok, la paraula del clan no és suficient, ni tan sols quan es confon amb la paraula de Déu i amb la dels avantpassats. El poder de curar del clan no exclou el saber curar o, dit d'una altra manera, el poder curatiu de la paraula

del clan no exclou la necessitat de recórrer a aquells terapeutes que tenen els coneixements mèdics per fer-ho. D'aquesta manera, la família, un cop acabat el ritual, podrà adreçar-se a un medecinaire del país o, fins i tot, si ho creu convenient, als serveis de la medicina occidental. Dit això, el poder de la paraula del clan no pot dissociar-se completament del saber d'aquests terapeutes. L'un condiciona l'altre. El clan no actua com una causa eficient. El seu poder es redueix a crear les condicions necessàries perquè les pràctiques terapèutiques dels medecinaires puguin produir el seu efecte. La paraula unànime del clan intenta, doncs, llevar els obstacles que s'oposen a la curació. I aquesta unanimitat, tantes vegades reclamada, no és res més que l'expressió ideal de l'ordre també ideal de la societat. En el fons, la malaltia d'un dels seus membres és un pretext. La mort també. L'una i l'altra poden ser utilitzades amb fins socials. Quan sabem que la paraula *mvoe* designa tant la salut física com la pau social, comprenem que allò que cerca el grup a través d'aquests ritus és «curar-se» a si mateix i mirar de resoldre els seus problemes.

10.5.1.10. Sacrifici, bany ritual i àpat comunitari

La formalització d'aquesta voluntat comuna per obtenir el guariment d'un membre del clan i per resoldre els problemes que afecten les relacions entre els diferents membres d'aquesta família no es manifesta únicament per mitjà de la paraula proclamada de forma unànime, sinó també a través d'altres actes i gestos rituals.

Després d'haver demanat per última vegada a l'assemblea el seu consentiment per tal que aquell fill del país pugui ser guarit del seu mal, el portaveu demana a tots els assistents que deixin els seus llocs i vagin al tros de selva més proper per buscar-hi cadascun una planta. «Déu vetllarà», els diu, «perquè les plantes que portareu ens salvin a tots.»

No es tracta d'anar a cercar una planta medicinal que pugui curar la sordeïsa de Nku Théophile, ni tampoc d'anar a collir a la babalà una planta qualsevol tot deixant que Déu hi faci més que ells. Aquesta operació ha de fer-se amb una certa circumspecció. La planta que cadascú escollirà ha de pertànyer a la categoria de «plantes diürnes», que són aquelles a les quals els evuzok atribueixen una dimensió simbòlica positiva relacionada amb la prosperitat, la pau i la fecunditat.

El portaveu i els seus ajudants controlen aquesta operació. Mentrestant es procedeix al sacrifici ritual de diverses cabres. Teòricament, amb una n'hi hauria prou. Segons l'exegesi dels evuzok, aquest animal domèstic assumeix el paper de la família: mor en lloc seu. Però, de fet, la cabra mor perquè aquells que parlen en nom dels avantpassats li lleven la vida, i li lleven la vida de la mateixa manera que els conflictes i desordres d'aquesta família haurien conduït tots els seus membres

a una mort física i social. El sacrifici aconsegueix una operació simbòlica de transferència: la societat desplaça sobre una víctima animal les conseqüències dels desordres socials. La cabra esdevé d'aquesta manera una víctima de substitució. I és gràcies a la seva mort que la família retroba la vida. En sacrificar-la, se'n recull la sang en un recipient que conté una mica d'aigua. En aquest recipient, el portaveu hi va ficant totes les plantes que els assistents li lliuren quan tornen de la selva i les amara ben bé amb la sang de l'animal sacrificat.

Durant aquesta operació, tots els membres de la família, homes, dones i infants, es despullen i s'asseuen al costat de la tomba del difunt. El portaveu s'apropa al primer de la fila, li demana que s'aixequi, agafa un manyoc de les plantes ensangonades i el frega per tot el seu cos. En acabar aquest ritu de purificació, un dels seus ajudants li presenta la planta *myan mfag mfag*. El portaveu mossega la tija, barreja la saba amb una mica de saliva i l'escup sobre el front i la nuca mentre pronuncia paraules de benedicció. La persona se'n va corrent darrere la casa per vestir-se, mentre el portaveu repeteix el mateix gest ritual, un a un, envers tots els membres de la família.

Després es distribueix la carn de les víctimes. No entraré en detalls que podrien ser una mica carregosos. Només diré que la distribució es fa seguint regles molt precises. Cada llinatge té la seva part. El cap, els budells, el fetge i el cor són destinats a determinades persones que han jugat un paper particular en el ritual. Aquesta distribució permet fer una certa lectura de l'organització de la societat i contrasta amb els sacrificis dels rituals nocturns com els que celebra Mba Owona, que tenen com a norma no seguir cap regla especial en la distribució de la carn de l'animal sacrificat: tothom menja el que vol. Aquest contrast confirma la diferència estructural entre aquestes dues classes de rituals: els diürns, amb una dimensió social evident, i els nocturns, que signifiquen un altre ordre de coses, aquelles que s'escapen dels valors preconitzats precisament per la societat diürna.

Després de la distribució, les dones faran coure la carn i la «paraula de la mort» s'acabarà amb un gran àpat ritual.

10.6. LA FORMULACIÓ D'UN DIAGNÒSTIC A CÀRREC DE TOT EL LLINATGE (ESYE)

Obudi, aboe; oyani, akod

Allò que cobreixes es podreix, allò que poses al sol s'asseca

El ritu *esye* és, sense cap dubte, un dels ritus diürns actualment més prestigiosos de tots els que han resistit el procés de transformacions operades en aquests darrers temps en la societat betí del Camerun. El seu prestigi li ve,

almenys en gran part, de l'eficàcia atribuïda a les paraules pronunciades amb l'acord de tot el clan per tal que un dels seus membres recuperi la salut. Però aquesta eficàcia és atribuïda també a tots els altres ritus diürns celebrats sota la responsabilitat dels llinatges. Pel que fa a aquest punt, l'*adzo awu* i l'*eva-mëtyè* no es diferencien gaire de l'*esye*, fins i tot en la forma les seves analogies són molt grans. Dit això, cada un d'aquests ritus té el seu propi caire específic. Hem vist que en l'*adzo awu* la dimensió terapèutica era molt relativa, fins al punt que la presència d'un malalt en el si de la instància familiar organitzadora dels funerals no és indispensable. En el ritu *esye*, al contrari, és l'existència d'un cas de malaltia que n'exigeix la celebració. Una mica més lluny veurem quines són aquestes malalties. De moment, només ens cal recordar que, a diferència de l'*adzo awu*, en els ritus *esye* i *eva-mëtyè* la malaltia d'un dels membres del clan apareix com el pretext fonamental de la seva celebració. De totes maneres, també cal dir que entre aquests dos últims ritus hi ha una diferència important, relacionada amb la posició genealògica del malalt. En l'*eva-mëtyè*, en efecte, és un «fill» o «filla» qui, víctima d'una malaltia o d'un infortuni, organitza aquest ritu per demanar als seus «pares» la benedicció (*ntotomaama*) que li permeti recuperar la salut o obtenir una mica més de sort en els seus afers. En l'*esye*, en canvi, el malalt és sempre un membre important del llinatge, un adult, pertanyent a la generació dels «pares»; mai, en tot cas, un *zëzë mod*, és a dir, una persona sense cap posició rellevant en el si de la societat. És probablement a causa de la posició social del malalt que aquest ritu gaudeix d'un gran prestigi entre els betí.

Segons Etundi Etundi Ambroise, el portaveu dels evuzok, que, fins alguns mesos abans de la meua estada al Camerun (1985), era l'encarregat de presidir tots els ritus propis dels llinatges, l'*esye* no és res més que la transformació en acte d'aquell proverbi que he citat en l'encapçalament d'aquest apartat. Segons em deia, «quan un home està greument malalt, fins al punt que creu trobar-se a la vora de la mort, si convoca el país per parlar-li tal com cal fer-ho en un *esye*, aquest home es curarà. És el que volem dir quan diem “allò que exposes a l'escalfor del sol, s'asseca”. Al contrari, si en fer un *esye* es pregunta al malalt sobre les raons de la seva malaltia i ell contesta dient: “Jo no en sé res, jo no en sé res...”, llavors les conseqüències seran molt greus per a ell. És el que volem dir quan afirmem “allò que amagues, es podreix...”»

Aquesta imatge, formada amb les oposicions sec/podrit, obert/tancat o claror/foscor, és confirmada amb el sentit del verb *kuli*, que el mateix informador utilitza quan es refereix a l'acte al qual metafòricament s'ha de sotmetre el malalt quan haurà d'explicar als membres del clan l'origen de la seva malaltia. *Kuli* significa, en efecte, l'acte de «treure i escampar per terra allò que està embolicat en un paquet». Seguint aquesta imatge, l'*esye* apareix com un fer sortir a la llum pública tot allò que pot explicar la situació crítica en la qual es troba el malalt.

Aquest acte incumbeix el malalt, però també totes les persones del seu entorn. És en aquest sentit que en aquest capítol he presentat l'*esye* com la formalització d'un diagnòstic etiològic, a condició, però, que, en el context propi d'aquest ritu, el terme «diagnòstic» sigui interpretat més com una semiologia social que com una semiologia somàtica.

10.6.1. *Els àmbits patològic i causal*

Com he dit més amunt, l'*esye* és un d'aquells ritus que es caracteritzen per la seva obertura, tant a nivell patològic com causal. Que ho sigui a nivell causal, és ben lògic si tenim en compte que l'*esye* apareix precisament com un acte ritual que es proposa establir un diagnòstic etiològic: saber per què s'està malalt. Des d'un punt de vista patològic, cap malaltia particular n'exigeix la celebració. «La persona (que organitza un *esye*) pot estar malalta», ens diu un informador, «d'una bronquitis, d'una sífilis, d'una blennorràgia o de qualsevol altra malaltia. L'*esye* no es fa per a una categoria especial de malalties ("esye esë kig nguma okòn"). Es fa quan, després d'haver seguit molts tractaments diferents, el malalt no es posa bé (*tëgë led*), la seva malaltia s'allarga (*atòbò kòm*), sense veure'n la fi (*tëgë man*).» Aquest testimoni ens ensenya quins són els factors que solen acompanyar un estat patològic determinat perquè pugui celebrar-se un *esye*. Si és cert que en principi qualsevol malaltia pot fer-ne possible la celebració, la presa en consideració d'aquests factors restringeix considerablement el grau d'obertura d'aquest àmbit patològic. En efecte, els evuzok no celebraran mai un *esye* per una malaltia benigna, com tampoc ho faran in extremis per una malaltia greu d'evolució ràpida. La malaltia que dona peu a celebrar un *esye* és, en primer lloc, aquella que «s'assenta o s'arrela», diuen els evuzok, «roman» o «dura molt temps», és a dir, quan es tracta d'una malaltia que nosaltres considerariem «crònica» i, per aquest fet, viscuda com a difícil de curar, potser no tant en si mateixa com per determinades circumstàncies externes que l'acompanyen i que són la causa dels fracassos terapèutics repetits.

Aquest ritu és un d'aquells en què, com recordava Horton (1967, p. 155-187), el «sentit comú» ha estat completament superat i el malalt busca llavors resoldre el seu mal referint-se a una «teoria» que situa les coses en un context causal més ampli que aquell que li ofereix el «sentit comú». Però allò que em sembla interessant en el cas de l'*esye* és que es presenta no com un fracàs del «sentit comú», sinó com un fracàs de tota la «teoria» causal, almenys d'aquella a la qual els evuzok es refereixen normalment. És en aquest sentit que cal considerar l'*esye*: com el darrer recurs disponible i excepcional destinat a poder preguntar-se sobre el perquè d'una sèrie de fracassos tant etiològics com terapèutics. L'*esye*, en efecte,

només es posa en marxa al terme d'un itinerari sembrat d'aquests fracassos. Durant tot aquest procés, el malalt busca la curació. Per això no dubta a abandonar una interpretació etiològica per una altra, un terapeuta per un altre, deixar el marc de la medicina tradicional per aventurar-se en el camp de la medicina occidental o, finalment, seguir més o menys les pautes de l'una i l'altra. Aquest itinerari no sol seguir-se sense provocar tensions en el si del grup familiar. A mesura que la malaltia s'instal·la i que els fracassos se succeeixen l'un darrere l'altre, les sospites fan aparició, i d'aquest món de les sospites ningú se'n pot alliberar, ni el malalt ni el seu entorn. És, doncs, en un clima de crisi latent que sovint se celebra l'*esye*.

10.6.2. *Un esye mancat*

L'any 1985, durant una missió de recerca al Camerun, vaig ser convidat a assistir a un *esye*. Un dia, quan era a punt de sortir de casa per anar a un enterrament, rebérem la visita d'Akoa Ignace, un personatge important de la societat evuzok. Ens coneixíem de feia molt temps. Era un dels ajudants d'Etundi Etundi Ambroise, el portaveu dels evuzok. Akoa Ignace anava també a l'enterrament i volia aprofitar l'avinentsa per convidar els evuzok a assistir a l'*esye* que es faria a la seva clariana pel seu fill. Mentre feiem camí, em parlà de la malaltia del seu fill i de la seva, una hèrnia que em va ensenyar discretament. Però, aparentment, aquesta hèrnia no el preocupava gaire. Esperava la venda de la seva collita de cacau per tenir els diners que li permetessin pagar l'operació a l'hospital de Ngovayang. El cas del seu fill semblava preocupar-lo més. Feia més d'un any que patia d'una úlcera a la planta del peu que no acabava de cicatritzar.

En aquest *esye* tot començaria malament. Havent enregistrat malament la data de la seva celebració, vaig presentar-me a la clariana d'Akoa Ignace la vetlla de la seva celebració. Això no obstant, cap penediment. Aquest petit error em va permetre conèixer el fill d'Akoa Ignace. En arribar, vaig trobar-lo assegut en una de les cambres de la seva casa a mig fer. Com solen fer els malalts quan volen estar una mica còmodes, anava vestit amb un tapall de colors enrotllat a la cintura. Al seu costat hi havia una gran olla amb una decocció d'escorces que exhalaven una olor ben agradable. Des dels primers compassos de la conversa, em va ensenyar la seva úlcera, que deixava ben oberta una carn tumefacta, i m'explicà breument la història d'aquell mal.

Aquest fill únic d'Akoa Ignace devia tenir entre quaranta i quaranta-cinc anys. Des de molt jove, treballava a la ciutat. Casat i pare d'uns quants fills, dedicava els seus estalvis a anar edificant de mica en mica una gran casa en la mateixa clariana del seu pare. La casa estava a mig fer. Les parets encara no estaven enfan-

gades. Va ser amb una gran satisfacció que em mostrà totes les seves cambres, la gran sala d'estar i la veranda que envoltava tota la façana. Era així com anava preparant el seu retorn al país el dia que hauria de succeir el seu pare. Cal dir que la construcció d'una casa amb materials moderns, amb ciment o amb fang i ciment i sostre d'alumini, és molt benvista per la gent i considerada la contrapartida, per part d'aquells que han anat a treballar a la ciutat, del sacrifici consentit per la família que ha romàs a la clariana per facilitar la seva prosperitat. És en aquest context que cal interpretar per què es volia celebrar un *esye* i no un *eva-mëtyè*. Aquest fill únic que gaudia sense cap dubte d'un cert prestigi, en convidar els membres de tot el clan volia significar que era un *nyamodo*, una persona adulta capaç d'assumir les funcions d'un home de la generació dels «pares». Però el problema consisteix a saber si Akoa Ignace acceptava fàcilment les pretensions del seu fill. Diguem en tot cas que, en aquesta època, les relacions entre pare i fill no eren gaire bones. Akoa Ignace deixava córrer el rumor que el seu fill ja no el respectava.

Tot ensenyant-me la seva úlcerà, el fill d'Akoa Ignace m'explicà que aquell mal havia començat en sentir un dolor molt molest a la planta del peu esquerre, on s'havia format una mena de callositat. Va intentar treure-la amb una fulla d'a-faitar. Va tractar la ferida que s'hi va produir amb alguns remeis domèstics sense obtenir-ne la cicatrització. El mal resultat d'aquesta primera temptativa va portar-lo a recórrer a la medicina moderna. L'infermer del dispensari més proper va prescriure-li un tractament a base d'injeccions que de res van servir per curar aquella úlcerà. Va ser llavors quan va començar el seu itinerari envers uns quants terapeutes tradicionals. Ignoro tot el que va passar durant aquesta fase del seu tractament. No sé quines foren les interpretacions fetes per aquests terapeutes ni els tractaments que va seguir. En una conversa com aquesta era difícil entrar en detalls. Per part meua no considerava aquell acte com un acte etnogràfic. El que sí que semblava cert era que els fracassos terapèutics se succeïen l'un darrere l'altre i que progressivament es va anar forjant la idea que aquell mal era una «malaltia betí». En tot cas, en mostrar-me el peu ulcerat, ell i els parents que l'acompanyaven en aquell moment exclouïen la possibilitat que es tractés d'una malaltia ordinària. «No es tracta», deien ells, «d'una úlcerà simple (*zëzë aveñ*), ni d'un simple abscess (*zëzë ekël*), sinó d'una malaltia "indígena" (*okòn bëti*).»

Era així, doncs, com, en una conversa del tot informal mantinguda amb el malalt i alguns dels seus familiars, s'anunciava el resultat d'un diagnòstic etiològic d'ordre molt general, tot justificant a la vegada la urgència de celebrar un *esye*: «Cal que sapiguem», deia un dels presents, «per què està malalt i per què algú està impeding-ne la guarició. Cal que la gent vingui per parlar de tot això per tal que entre tots el fem viure de nou.»

No parlarem més de la malaltia. Akoa Ignace em va fer saber que havia convidat els homes adults del seu *nda bod* per menjar plegats un escurçó que havia

atrapat a la vetlla. Es tractava d'un àpat reservat a aquesta categoria de persones. Probablement, i com veurem més endavant, es tractava sobretot de fer veure que a casa seva havia tingut lloc una reunió dels homes grans de la família (*nda bod*). Mentrestant, alguns membres de la família arribaren. Van fer-me l'honor de compartir aquell àpat. Sabíem perfectament que els *esye* anaven precedits d'una reunió restringida dels membres del *nda bod* i no vaig voler en conseqüència que la meua presència fos un obstacle al seu bon desenvolupament. En detriment de l'etnografia, vaig acomiadar-me tot promentent de tornar l'endemà.

Aquest altre dia va néixer amb el cel cobert. Plovia. Estàvem en plena estació de pluges. Cap a les nou del matí vaig posar-me en camí en direcció a Melondo per anar a la clariana d'Akoa Ignace, en el camí de Nkolombok. A tres quilòmetres d'Aseng-Bede vaig aturar-me per saludar Etundi Etundi Ambroise, el portaveu dels evuzok. Coneixia els rumors que circulaven sobre la seva decadència física i social. Convençut malgrat tot que assistiria a l'*esye* que anava a celebrar-se pel fill del seu amic, vaig aturar-me per proposar-li de fer el camí junts amb el meu cotxe. Es va excusar dient que tenia molta feina a la seva plantació de cacau. Recordem que fins llavors encara era ell qui presidia tots els ritus que es feien sota la responsabilitat del llinatge. La seva decisió de no participar-hi estava en relació amb els rumors que circulaven? Ho veurem més endavant.

Quan vaig arribar a la clariana d'Akoa Ignace, hi havia ja un bon nombre de persones, mentre que d'altres continuaven arribant. Les dones eren a les cuines preparant el menjar. Els homes s'instal·laven a les cambres de la gran casa inacabada per protegir-se de la pluja que no parava de caure. No havent estat posat el fang de les parets, les cambres de la casa es comunicaven entre elles, entre els pals i les llatges que formaven l'enreixat de les parets. El temps passava. El centenar d'homes que romanien sota la teulada d'alumini esperaven tranquil·lament, conversant. Continuava plovent. Cap al migdia es va plantejar el problema: «pot fer-se un *esye* sota la pluja?». A aquesta qüestió aparentment banal, algunes persones intentaren donar-hi una resposta invocant el que deixaren dit els avantpassats. «L'*esye*», va dir algú, «ha de fer-se a l'aire lliure, mai sota una teulada, i menys encara en una clariana, a la vista de les dones, dels infants i dels estrangers.» Es referia a la seqüència més important d'aquest ritu, quan, després d'haver escoltat les paraules del malalt davant de tothom, els homes es reuneixen a la selva, en un lloc prèviament desbrossat, per parlar sobre les causes de la malaltia que es vol curar. La part final del ritu (discurs del portaveu, sacrifici, bany i àpat ritual) es fa al bell mig de la clariana. Pel que fa a la presència d'estrangers a la reunió de la selva, la qüestió va ser plantejada explícitament. De fet, allí presents hi havia dos forasters, el responsable del Servei d'Agricultura de la regió, un batanga de Kribi que feia deu anys que exercia les seves funcions entre els evuzok i que mantenia bones relacions amb tots ells, i jo mateix. Al cap d'una breu discussió, es va deci-

dir que cap foraster podia ser present en la reunió dels homes a la selva. Pel que a mi respecta, aquesta vegada la relació de forces no em va ser favorable. En un altre temps, havia assistit a aquest tipus de reunions. El portaveu dels evuzok em convidava a seguir-lo. En aquella època, el seu prestigi era gran i ningú s'hauria atrevit a oposar-se a les seves decisions. Els evuzok sabien que les nostres relacions, com també per altra banda les que mantenia amb Akoa Ignace, el seu ajudant, eren amicals. Ara bé, com veurem tot seguit, en els rumors que corrien sobre l'origen de la malaltia del fill d'Akoa Ignace, Etundi Etundi Ambroise i Akoa Ignace eren acusats de ser-ne la causa. Això explica potser la decisió presa. Immediatament després, un dels presents tornà a obrir la discussió i demanà a l'assemblea que li expliqués per què calia fer aquella reunió a la selva, lluny de les dones i dels estrangers, tot fent veure que no comprenia aquell costum betí invocant que la seva mare no ho era. Qui plantejava de nou i d'aquesta manera el problema era una persona que gaudia de molt prestigi, no tant per l'edat i la seva posició genealògica dins del seu llinatge com per la seva gran prosperitat econòmica i social: era l'únic evuzok que tenia nou dones, vivia en una gran clariana amb més de trenta fills i posseïa unes plantacions de cacau importants. No era la primera vegada que el sentia discutir sobre «qüestions rituals» tot suggerint de vegades la necessitat d'introduir-hi algunes modificacions per adaptar els antics costums a les noves circumstàncies. Però en aquesta discussió la seva intervenció cercava marcar més la seva distància envers determinades persones que prengueren la paraula per defensar l'ordre tradicional que l'afany d'introduir una reforma qualsevol en el món ritual. Dit això, la resposta a la seva qüestió va ser una reafirmació dels principis tradicionals. Se li va recordar que l'*esye* era un «afer» o una «paraula molt gran» (*adzo anën*) i que «els assumptes que s'hi tractaven eren de molt pes» (*mam ya etere mënë adid*). Se li va dir que quan a la vetlla la família (*nda bod*) es reunia per discutir aquests assumptes podia fer-ho sense cap problema a l'interior d'una casa, però que, quan es convoca totes les altres famílies i llinatges la discussió ha de fer-se obligatòriament a la selva. Durant aquesta breu discussió sobre la gravetat de les qüestions tractades en un *esye*, es justificà el caràcter eminentment clànic i masculí d'aquest ritu tot recordant que, quan els homes es reuneixen en consell a la selva, els esperits dels morts (*bëkon*) es reuneixen per la seva part en el mateix lloc per parlar també del malalt. En representar-se aquesta reunió com una mena de rèplica de la dels esperits dels morts es reafirmava el poder dels homes del clan tot acordant-li un escreix de credibilitat i d'eficàcia. La paraula dels homes era presentada així com el doble de la paraula dels morts, i era precisament per aquesta raó que un *esye* celebrat seguint tots els requisits era considerat un ritu molt potent.

El migdia ja havia passat. Continuava plovent. Després de tot el que s'havia dit, era evident que l'*esye* no es faria. La decisió era en boca de tothom: *esye ebu-*

gi!, «l'*esye* ha estat trencat!». La pluja no n'era l'única responsable. Era indispensable saber per què les condicions atmosfèriques havien estat tan desastroses aquell dia. Algunes intervencions havien deixat entendre que en la reunió de la vetlla no s'havia parlat dels afers que concernien aquest ritu. Es recordà que Akoa Ignace havia convidat els homes adults per menjar l'escurçó que havia atrapat, però que ningú havia encetat una conversa sobre els problemes que plantejava la malaltia del seu fill. De fet, algunes persones que no pertanyien a aquesta unitat familiar ja ho sabien i haurien estat disposades a «trencar» l'*esye* en cas de decidir-se'n la celebració. Es va tirar en cara a Akoa Ignace d'haver actuat d'aquesta manera, tot recordant-li que és en el si de la família (*nda bod*) que els afers han de ser tractats en primer lloc. En una paraula, havent estat *trencat* l'*esye*, la seva celebració es va posposar per a un altre dia.

Això no obstant, abans que l'assemblea quedés dissolta, la família va oferir menjar i beure a tots els presents, encara que aquest àpat, sense la carn de l'animal sacrificat, va prendre l'aire d'un àpat ordinari.

De retorn a casa, havien pujat al cotxe algunes persones, entre les quals hi havia dues dones. Com tothom, havien seguit el desenvolupament d'aquest «*esye* mancat» sense perdre's ni una sola paraula. Els ànims dels meus acompanyants estaven molt excitats. Repetien sense parar que el fill d'Akoa Ignace era víctima d'una conspiració; que era una persona d'un caràcter amable i tranquil (*evovoe mod*) que es mereixia que «se li donés de nou la vida». Es queixaven d'haver estat víctimes d'un simulacre. S'havia fet veure que estaven d'acord a celebrar un *esye* quan de fet el que volien era la seva mort. En aquests intercanvis, entretallats per les paraules dels uns i per les paraules dels altres, i en els quals jo vaig procurar no intervenir tot intentant de captar bé tot el que es deia, varen formular-se acusacions molt serioses contra dues persones: Akoa Ignace, el pare del malalt, i Etundi Etundi Ambroise. La meva sorpresa va ser molt gran. Durant la meva primera llarga estada entre els evuzok, aquests dos personatges gaudien d'un prestigi incontestable, sobretot Etundi Etundi, que, com ja he dit més amunt, posseïa «el bastó del país» i presidia tots els *esye*, *adzo awu* i *eva-mëtyè*. Nkoa Ignace era un dels seus ajudants. Durant aquesta missió de recerca de l'any 1985, abans fins i tot d'arribar al país evuzok, alguns amics que vaig trobar a la ciutat de Kribi em digueren que «Etundi Etundi ja no era el mateix d'abans». Més tard, un cop ja instal·lat entre els evuzok, algunes persones me'n parlaren amb una evident manca de consideració envers la seva persona. «S'ha tornat boig...», em deien alguns; «és un vell bruixot...», afegien uns altres. Jo anotava tots aquest missatges —potser dirigits a la meva persona— tot esperant comprendre'n el sentit. I si em fos permès fer una confidència al lector, encara que aquest no sigui el lloc adequat, li diria que em sabia greu que es parlés d'aquesta manera d'una persona que apreciava molt.

Però tornem a aquell viatge de retorn de l'*esye* «mancat». Una vegada més, Etundi Etundi era acusat. La dona que es mostrava més agressiva envers ell era una remeiera que jo coneixia bé. Una dona ja gran, respectada, i de la qual es deia que tenia el do de «veure el món de la nit» sense anar-hi ni participar en els actes propis dels bruixots o dels posseïdors d'*evu* antisocial. Segons ella, Etundi Etundi i el seu amic Akoa Ignace eren uns veritables bruixots. «Per què Etundi Etundi», es preguntava la dona, «no ha assistit a l'*esye* del fill del seu millor amic? No s'ha atrevit, no s'ha atrevit», deia. «Sabia que l'hauríem descobert!» Parlava amb un to ferm. «Encara que no hagués plogut», afegia amb molta convicció, «jo hauria fet l'impossible per “trencar” aquest *esye* i exigir la seva presència...» Mentrestant arribàrem al poblat d'un dels viatgers, Nkoa Ferdinand, el cap del sector de Melondo, on l'esperava una gran notícia: la seva segona muller acabava d'infantar un nen. No és tan sols pel plaer d'evocar la joia d'aquest pare que recordo aquest fet. El naixement d'aquest primer fill seu va ser considerat per ell com el resultat de la benedicció que havia rebut en la celebració d'un altre *esye*, aquest reeixit, almenys per a ell. En parlaré una mica més endavant, però abans seguim examinant aquest primer *esye*.

Després d'aquest viatge una mica agitat, vaig tenir ocasió de verificar tots aquells propòsits i constatar les dimensions d'aquells rumors. El rumor públic, en efecte, feia d'Etundi Etundi i d'Akoa Ignace no tan sols dos amics en aquest món —cosa que era més aviat acceptada com un fet—, sinó també, i potser sobretot, uns vertaders amics en el món nocturn de *mbël*. Sobre aquest punt, els rumors seguien l'esquema clàssic segons el qual, dins el món de la nit, l'un i l'altre pertanyien al mateix *dzange* (associació imaginària del món de la nit els membres de la qual cotitzen en vides humanes) i Etundi Etundi n'era el «president» (sic). Ara bé, segons les regles que regeixen els àpats antropofàgics d'aquestes associacions, Akoa Ignace, que havia «menjat una cuixa humana» oferta per Etundi Etundi, havia contret per aquest fet un deute envers ell i ara es disposava a pagar-l'hi amb la vida del seu fill. Akoa Ignace hauria dubtat molt a prendre aquesta decisió, però finalment s'hauria sotmès a les exigències ineluctables d'aquell món nocturn, per por d'esdevenir-ne ell mateix la víctima. Era així com un determinat rumor interpretava l'origen d'aquella nafra que no arribava a curar-se: com la conseqüència inevitable, en el món real, del deute pagat per Akoa Ignace en el món de la nit. Davant la imminent celebració de l'*esye* es deia que, penedit en constatar la progressió inexorable de la malaltia del seu fill, Akoa Ignace havia decidit de convidar els membres del clan per posar-hi remei. Però, havia estat sincer? Era la qüestió que molts evuzok es plantejaven en constatar que aquell *esye* havia estat mal preparat i «trencat» pel mal temps. Ara bé, situant-nos a un altre nivell, no caldria veure en l'actitud d'Akoa Ignace i en l'absència del seu amic Etundi Etundi el resultat d'una estratègia per fer fracassar les pretensions d'un fill que, després

d'haver reeixit fora del país, cercava fer-se un lloc en el si del seu *nda bod*, entrant així en competència amb el prestigi de caire més tradicional del seu pare?

Dit això, les circumstàncies d'aquest ritu plantegen el problema de la transformació d'un estatus simbòlic en un altre; l'un socialment valorat, l'altre, al contrari, desvalorat, amb una càrrega negativa molt marcada. Com ja sabem, Etundi Etundi Ambroise i Akoa Ignace eren uns personatges que gaudien d'un gran prestigi a causa sobretot de les funcions que exercien dins el marc dels ritus diürns sota el control dels llinatges; unes funcions considerades incompatibles amb la màgia i la bruixeria. Ara bé, des del començament d'aquest *esye* ens trobem que aquestes dues persones són acusades de practicar la bruixeria. Els «donants de vida» esdevenen, segons el veredicté popular, «donants de mort». Aquesta transformació tan radical no es pot explicar si no és a través d'un procés més o menys llarg de sospites i de conflictes que condueixin a una pèrdua progressiva de prestigi. Ignoro les fases d'aquest procés. De totes maneres, examinant de nou els materials de camp de l'any 1978, he pogut adonar-me que, dins el marc d'un altre ritu diürn, Etundi Etundi, volent tallar de cop les crítiques que algunes persones més joves li adreçaven dient-li que no havien obtingut cap benefici de les seves «benediccions», amenaçava els evuzok d'abandonar l'exercici de les seves funcions: «Voldria saber», s'exclamava dirigint-se a una assemblea clànica, «per què dieu que Etundi Etundi no val res, ni fa res... No sou vosaltres els qui em vàreu donar el poder de fer el que faig?» Una veu l'interrompé dient-li: «És per la boca de tots els evuzok que tu parles!» I Etundi Etundi continuà el seu discurs afegint: «Per què sou així? Us ho dic a tots, oh membres del meu clan, a tots aquells que obren la boca per no dir res o que parlen a tort i a dret, que callin, car la desobediència té greus conseqüències. Alguns veuen el que jo sóc, d'altres no ho veuen...» Aquestes paraules tradueixen bé l'existència, ja en aquella època, d'una certa contestació entre els evuzok envers Etundi Etundi. Alguns anys més tard, la desconfiança prendrà la forma d'una acusació formal pronunciada per una persona de fora del clan. L'any 1982, en efecte, un *mvigi* (descobridor de bruixots), convidat pels evuzok per tal de protegir tot el país dels estralls (malalties, morts...) atribuïts als bruixots, l'hauria acusat públicament de ser-ne un. Però aquesta és una altra història que mereix ser tractada a part.²⁰³

10.6.3. *Un esye reeixit*

El petit poblat de Melondo on havíem acompanyat Nkoa Ferdinand, aquell pare feliç que compartí amb nosaltres l'anunci del naixement del seu tercer fill,

203. Vegeu *infra*, l'apartat 12.6.1, i Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 308 i següents.

va ser l'any 1974 el marc d'un *esye* que es desenvolupà normalment, encara que, com veurem més endavant, semblaria que només varen treure'n benefici unes determinades persones, Nkoa Ferdinand en particular.

Uns quants anys més tard, aquesta distribució parcial dels beneficis sempre esperats de l'*esye* esdevingué la font de nous conflictes entre els membres de la família (*nda bod*) que l'havia organitzat.

Vaig ser convidat a aquest *esye* gràcies a Etundi Etundi i al mateix Nkoa Ferdinand, que va ser no tan sols qui en va promoure'n la celebració, sinó també l'organitzador.

En aquesta època, Nkoa Ferdinand era el cap del sector de Melondo. Havia substituït el cap que ja feia uns anys havia mort. Jo el coneixia des d'abans de la seva designació, des de l'època de la meua primera estada a Nsola. Era un home jove, d'uns trenta anys, amable i molt dinàmic. Havia construït la casa més maca de tot el poblat. Tenia una gran plantació de cacau. Com la majoria dels *evuzok*, era catòlic i dirigia els cants litúrgics de la missió del sector de Melondo. Fins i tot havia creat una orquestra amb instruments tradicionals que acompanyava els cants de l'església. Parlava bé el francès, ja que tenia el certificat d'estudis primaris, una raó per la qual va ser elegit i designat cap del sector de Melondo. La seva unitat familiar estava formada per cinc germans orfes, tots casats. Nkoa Ferdinand era el més petit. Del casament amb Mbazoa Julienne no havia tingut cap fill. Malgrat això, d'entre tots els germans era el que havia reeixit millor, tant des d'un punt de vista econòmic com social. La seva casa amb teulada d'alumini en donava testimoni. El seu nomenament més tard com a cap n'era una prova més.

Examinant les notes de camp d'aquella època, vaig trobar un conte enregistrat a casa seva durant una vetllada que havia organitzat aprofitant una curta estada meua en el seu poblat. Durant aquesta vetllada, Nkoa Ferdinand va explicar un conte sobre els orígens del *Cannabis sativa* conegut entre els *evuzok* amb el nom de *banga*, entre altres. Aquest conte desenvolupava un tema clàssic de la literatura oral betí, el d'uns germans orfes d'entre els quals el més petit de tots, essent molt desgraciat i maltractat pels seus germans, una nit veu el seu pare en somnis i, seguint després els seus consells, esdevé més ric i prestigiós que tots els seus germans. Segons la versió narrada per Nkoa Ferdinand, el pare diu al seu fill petit que vagi a desenterrar-li els ossos de la tomba, que els carbonitzi, els trituri i els faci pols per escampar-la després als quatre cantons d'un camp que prèviament haurà hagut d'eixermar en un tros de la selva. El fill obeeix el seu pare i al cap d'uns dies veié créixer una planta desconeguda que exhalava una olor molt agradable. El seu pare li'n revelà el nom: «Es diu *banga*». El fill petit s'instal·là en aquell lloc de la selva i n'esdevingué el propietari. Molta gent anà a veure'l per poder fumar d'aquella planta. «Fou així», acabà dient Nkoa Ferdinand, «com aquell germà petit (*mòn mvua*) esdevingué un home important (*mfan mod*) i fundà una gran

família...» En aquella època vaig ser incapaç d'establir un paral·lelisme entre el tema d'aquell conte i la seva situació social. Era una simple coincidència o es tractava en aquella ocasió de recordar als assistents —tot identificant-se amb l'heroi d'aquell conte— que el fill petit és sovint el preferit del seu pare? Fos el que fos, uns anys més tard, el sentit manifest del conte esdevenia realitat: el fill petit d'aquesta família, casat i sense fills, era designat cap de Melondo, esposava una segona muller i esdevenia pare de tres fills. En l'època de la meva missió de recerca de l'any 1985, ell i jo havíem oblidat completament aquella vetllada que havia tingut lloc quinze anys abans. Dit això, la idea del germà petit que superava els seus germans grans sortia sovint en les nostres converses.

Aquesta digressió era necessària per situar millor el context en el qual es va celebrar l'*esye* que ara examinaré.

10.6.3.1. Els preparatius

El fet que va moure Nkoa Ferdinand a reunir els seus germans per proposar-los d'organitzar un *esye* per al seu germà gran Zaïa Michel va ser la malaltia que aquest darrer patia ja feia una colla d'anys. «Hauríem de reunir tot el clan», em deia evocant aquesta reunió preparatòria, «per examinar les raons de la malaltia del nostre germà gran.» En aquell moment, Zaïa Michel es trobava a Yaoundé per seguir un tractament. Després d'aquesta primera reunió, foren enviats dos missatgers a la capital, la seva filla Menge Clémentine i el seu germà Zambo Tobie, amb l'encàrrec de lliurar-li una carta preguntant-li de tornar al poblat per celebrar un *esye*. Com veurem més endavant, Zaïa Michel refusà, car tenia la intenció de començar un nou tractament amb un altre medecinaire. No va ser sinó més tard que decidí tornar al poblat. Al seu retorn, tots els germans es reuniren de nou, aquesta vegada en presència seva. Seguint les informacions de Nkoa Ferdinand i de Zambo Tobie, en el moment d'aquesta reunió li feren moltes preguntes sobre «el començament de la seva malaltia». Els germans van fer-li veure que en la seva persona «tot allò que era petit esdevenia gran» i que li era suficient «clavar-se una espina ben petita per passar molt temps sense poder-se moure». La desmesura, en efecte, és sovint un element que determina la interrogació etiològica. Quan es creu que hi ha una manca de proporció entre una causa i un efecte és llavors quan sol cercar-se una nova explicació adreçant-se a un àmbit de propostes causals que permeten anar més enllà de la proporció que el sentit comú sol atribuir als fenòmens ordinaris. Se li pregà, doncs, de donar una explicació sobre les raons d'aquella desmesura. Zaïa Michel escoltà i comprengué les insinuacions dels seus germans. Acceptà que els *evuzok* fossin convidats per celebrar un *esye*, però va fer-los saber que només parlaria una vegada, davant dels seus

semblants, quan els membres del clan evuzok es reuniren en el seu poblat per fer-hi l'*esye*.

Com l'*adzo awu*, l'*esye* no s'improvisa. Exigeix una certa preparació sobretot pel que fa al menjar i a la beguda. Un cop fixada la data, es procedí a l'abatiment d'un bon nombre de palmeres per tal de poder disposar d'una quantitat suficient de vi; es pregà a les dones del veïnat i del llinatge de fer provisions en aliments; després, Nkoa Ferdinand envià una «circular» als notables dels quatre grans llinatges per anunciar-los la data de la celebració de l'*esye*, un mitjà una mica burocràtic que els caps d'avui es complauen a utilitzar, però que en el fons deuen considerar insuficient, ja que uns dies abans de la celebració Nkoa Ferdinand cregué indispensable recórrer tot el país evuzok per recordar la invitació.

10.6.3.2. L'itinerari terapèutic de Zaïa Michel

El dia de l'*esye*, al matí, la gent afluí de les dues bandes del país, els homes més nombrosos que les dones. En arribar, aquestes es feien més discretes instal·lant-se a les cuines o pels seus voltants. Els homes prenen lloc sota un cobert de rames de palmera construït el dia abans davant de la casa de Zaïa Michel. Etundi Etundi i el seu ajudant Akoa Ignace presidirien aquest ritu, auster i despullat de formes simbòliques. Tota la primera part, en efecte, revestiria la forma d'un judici en el qual el malalt, en primer lloc, prendria la paraula al bell mig de la plaça del poblat i enfront de tothom i, després, els homes units en una clariana a l'interior de la selva discutirien en presència del malalt tots els afers relacionats amb la malaltia. En aquesta primera part del ritual, doncs, la paraula ocupa el lloc preeminent.

Zaïa Michel prengué, doncs, la paraula i saludà l'assistència dient: «He cridat tot el país perquè vingui a donar-me la vida» (*maloe nnam na mizu ma nyiñ*). Havent assenyalat amb aquestes paraules la finalitat del ritu, durant gairebé una hora, dret i amb una veu cansada, explicà les diferents fases de la seva malaltia tot posant l'accent en els camins seguits per tal de ser guarit. Se'l deixà parlar sense cap interrupció. Ningú, ni abans ni després, va prendre la paraula per fer l'elogi del malalt, com diu Tsala (1958, p. 99) en una breu nota sobre aquest ritu. El discurs de Zaïa Michel no va ser una confessió de les faltes comeses que potser haurien pogut donar un principi d'explicació sobre els orígens de la seva malaltia. Tampoc comportà cap acusació contra la seva família, com assenyala Guillemin (1948, p. 71-85) i després Laburthe-Tolra (1977, p. 1262 i següents). És possible que la diversitat de situacions doni peu a moltes variants en la formulació d'aquest discurs d'obertura, però en cap cas, la imatge esquemàtica i una mica simplista que ens deixà el pare Guillemin en la seva descripció pot ser considerada

una referència etnogràfica sòlida. No és gens fàcil per a un cap de família, ni tan sols quan és atiat per una malaltia greu, passar directament i públicament a la declaració d'unes faltes que podrien desacreditar-lo greument. El discurs de Zaïa Michel, en tot cas, va estar molt lluny d'assemblar-se a una mena de «confessió». Es va limitar a descriure els principals episodis del seu itinerari terapèutic a partir del qual l'auditori interpretaria probablement més les coses no dites o no anomenades que els esdeveniments descrits.

En el relat d'aquest itinerari, cal assenyalar en primer lloc un fet que va sentir-se obligat a justificar: totes les temptatives de guariment foren realitzades fora del seu país, a la ciutat de Yaoundé i als seus voltants. Des de les seves primeres paraules, Zaïa Michel intentà donar-ne una explicació. Digué que havia rebutjat la proposta del seu fill Akoa, que vivia a Yaoundé i que li havia proposat d'anar a la capital per fer-se tractar. Però que més tard, en veure que la malaltia s'agreujava, va cedir a les pressions fetes de nou pel seu fill des de Yaoundé i per la seva filla Clémentine que vivia al poblat. Zaïa Michel demanà perdó als assistents per haver marxat del país sense haver-se acomiadat. Era una manera de parlar, car ell sabia molt bé que aquestes anades fetes d'amagat per anar-se a curar fora del país eren mal interpretades. El bruixot, sol dir-se, intenta fer-se tractar lluny de casa seva per tal de no aixecar sospites entre els seus. Per escapar d'aquestes sospites intentà fer caure la responsabilitat d'aquest afer sobre els seus fills, que, segons ell, l'haurien forçat a fer aquest viatge. «A mi m'hauria agradat», deia en la seva intervenció, «esperar la mort en el meu poblat... Anar a Yaoundé era com anar a la presó...» I per confirmar aquestes paraules, proporcionà al mateix temps un principi d'explicació dels seus fracassos terapèutics, produïts l'un darrere l'altre. Exposà que des de feia molt temps era víctima d'una mala sort que el seguia per tot arreu, tot afegint que alguns dels esdeveniments que es produïren durant el seu recorregut terapèutic en foren signes evidents. Per parlar d'aquests esdeveniments de mal averany, emprava el terme ewondo *mvende*. El primer esdeveniment de mal averany va produir-se el mateix dia de la seva marxa cap a Yaoundé. Coincidí amb la mort d'un evuzok. Malgrat això, el fet no va reportar l'endarreriment de la data de la seva anada, tot i saber que un interdicte prohibia emprendre un viatge quan un dol afligia el clan. Així, doncs, tot començaria malament. La mort rondava prop seu. Segon esdeveniment de mal auguri: en perdre un tren va salvar-se d'un accident ferroviari que va causar molts morts. Tercer esdeveniment de mal auguri: en arribar a Yaoundé, prop de la casa del seu fill se celebrava un enterrament. Quart esdeveniment: poc temps després, quan anava a casa d'un *ngëngani* per començar un tractament, es va trobar pel camí amb la cerimònia d'un enterrament. Però l'esdeveniment de mal auguri que ell mateix considerava més greu fou aquell que nosaltres podríem qualificar d'«abús de poder» sanitari. En parlarem després. En recordar tots aquests fets, Zaïa Michel

s'exclamà: «Per quina raó els *mvende* esdevingueren tan nombrosos al voltant meu?» Potser Zaïa Michel volia presentar-se simplement com a víctima d'un destí del qual no era responsable. Dit això, la interpretació de la seva malaltia com una simple malastrugança no fou presa en consideració pel consell d'homes.

En el seu discurs, Zaïa Michel parlà poc de la seva malaltia en tant que desordre biomèdic. La gent sabia que patia un mal de gola (*engòñi*) des de feia molt temps i que cap dels tractaments seguits havia donat bon resultat. Potser ja n'hi havia prou. En cap moment, la descripció de la seva malaltia fou un tema principal ni en el seu discurs ni en el discurs dels altres. Fou incidentalment que Zaïa Michel parlà de la «tos» (*ekòè*) que li causava un «dolor coent» (*esobog*) al coll, de la seva desgana (*nnem ovinì ma tege di dzom*), del seu estat de magror (*měntoa vè nkod nkod*), de la seva veu feble i ronca (*tan*) i, finalment, de les seves dificultats per parlar. L'enunciació d'aquests símptomes no anava destinada a procurar els indicis per facilitar la identificació del seu estat patològic i, menys encara, per orientar una interpretació etiològica qualsevol. Pel que fa a aquesta última, vers la fi del seu discurs, Zaïa Michel va demanar disculpes als assistents dient: «Si no us he dit per què estic malalt, és perquè no ho sé» (*ngě mandzikig kad na makòn tege yem na makòn*). Era una manera de proclamar la seva innocència en el camp de la bruixeria. En aquest món, en efecte, estar malalt sense conèixer-ne les causes és potser ser-ne víctima, però no actor: els bruixots coneixen bé els orígens dels seus mals. Aquesta frase resumeix, per altra banda, el tema principal del seu discurs. A través de la descripció dels diferents episodis que marquen el seu itinerari terapèutic, Zaïa Michel sembla voler demostrar que era la víctima innocent o bé d'una malastrugança o bé de l'acció dels bruixots. Quins foren els diagnòstics etiològics establerts pels diferents *ngěngan* durant el seu itinerari? No ho sabrem mai. Només sabrem la versió que va donar-ne en la seva intervenció. Intentaré resumir-la i comentar-ne els episodis més importants.

Primer episodi

En arribar a Yaoundé a casa del seu fill, Zaïa Michel va demanar-li de buscar un medecinaire. El seu fill va intentar de fer-li comprendre que a la ciutat els tractaments tradicionals resultaven molt cars i que per seguir-ne un era millor anar als poblats de la selva. Sense que Zaïa Michel ho digués clarament, semblaria que Akoa, el seu fill, fou víctima d'un malentès. En demanar al seu pare que anés a Yaoundé per fer-se tractar, la seva intenció era més aviat oferir-li la possibilitat de seguir un tractament en un centre hospitalari: la medicina moderna és menys cara que alguns tractaments tradicionals. Dit això, Akoa no va oposar-se a la voluntat del seu pare i va fer les gestions necessàries per trobar-li un *ngěngan* del cantó d'Akonolinga, a uns setanta quilòmetres de Yaoundé, entre els Mbida Mbani (grup betí).

El relat sobre aquesta primera temptativa de guariment és curt. En termes generals, Zaïa Michel resumeix el diagnòstic que li hauria estat fet per aquest *ngëంగా* dient que patia una «malaltia de la nit» i no una «malaltia del dia». Amb tota evidència, l'orador resumia molt, deixant de banda tot allò que hauria pogut perjudicar la seva bona reputació. El relat d'un diagnòstic que hauria estat fet en termes tan poc precisos no podia fer sinó desvetllar les sospites per part de l'assemblea que l'escoltava. Un *ngëంగా*, en efecte, no pot limitar-se a formular un enunciat que deixa en suspens la qüestió espinosa i fonamental de saber si el malalt té o no té alguna responsabilitat en l'origen de la seva malaltia. Un enunciat com el formulat per Zaïa Michel pot considerar-se un enunciat de classe,²⁰⁴ obert a altres categories més explícites, i és referint-se a una d'elles que el terapeuta organitza el seu tractament. En el seu parlament, Zaïa Michel explicà que el seu *ngëంగా* va dir-li que podia curar-lo i que el tractament li costaria uns vint mil francs CFA. Deixem de moment la qüestió monetària. Zaïa Michel es quedà unes quantes setmanes a casa d'aquest terapeuta. Encara que no en doni gaires detalls i tot prenent en compte les variants locals i personals, hom pot imaginar el desenvolupament de les primeres seqüències del tractament, almenys en les seves línies més generals. Des dels primers dies de l'arribada del malalt, el *ngëంగా* procedeix sense cap dubte a la preparació de l'*etòg*.²⁰⁵ En aquest acte ritual que té un caràcter estrictament personal i privat, el malalt ha de respondre a les preguntes que li formula el *ngëంగా* i eventualment reconèixer la seva participació als actes de bruixeria que haurien pogut desencadenar la seva malaltia. Pel que fa a l'actitud del malalt, poden presentar-se almenys tres casos: 1) el malalt reconeix haver participat en algun acte de bruixeria; 2) el *ngëంగా* —que es considera que veu tot el que succeeix en el món de la nit— diu al malalt que és un *mmimye* i que, per tant, la seva malaltia ha estat causada sense que ell —el malalt— pogués saber-ho. En aquest cas, la manera com els bruixots haurien actuat contra ell ha de ser precisada, i 3) el *ngëంగా* fa saber al seu client que coneix molt bé les raons de la seva malaltia, però el malalt no en fa cas i no declara la seva culpabilitat. En aquest cas, el terapeuta no pot fer el ritu *edu osoe* destinat a tractar el malalt.

M'és impossible saber quina fou l'actitud de Zaïa Michel. Intentant interpretar els seus silencis podem, això no obstant, pensar que no va ser declarat innocent pel *ngëంగా* (segon cas), car, en aquesta hipòtesi, essent la innocència un element al seu favor, no hauria dubtat a dir-ho ben clarament. Confessà la seva participació en algun acte bruixeria (primer cas) o, malgrat els consells del terapeuta, s'obstinà a no dir res (i potser amb tota la raó del món!), a risc de ser suspecte d'haver fet un acte de bruixeria (tercer cas)? Impossible contestar. Dit això,

204. Vegeu l'apartat 5.6.

205. Vegeu l'apartat 12.7.1.1.

el to vague del seu discurs contribuí a deixar planar el dubte entre l'auditori i més encara sabent que els evuzok pensen que la majoria de les fugues dels malalts de casa del *ngëngari* es deuen al fet que aquells refusen acceptar un diagnòstic que qüestiona la seva innocència. Zaïa Michel digué en efecte que havia fugit de casa d'aquell *ngëngari*, però invocant que aquest darrer li havia demanat de pagar la quantitat de vint mil francs abans de començar el tractament.

Segon episodi

Després d'aquest primer fracàs, Zaïa Michel va decidir tornar a Yaoundé i de Yaoundé al poblat. Al cap d'un temps, va rebre una carta del seu fill convidant-lo a anar de nou a casa seva per seguir un tractament al centre Jamot. Aquesta vegada el contingut de la lletra era ben precís. Per tal d'evitar qualsevol malentès, Akoa havia pres les seves precaucions i obtingut d'aquell centre mèdic dia i hora de visita per al seu pare.

El dia de la primera consulta, va anar-hi acompanyat del seu fill. Els exàmens li diagnosticaren una «afecció pulmonar». El metge li digué que el tractament seria llarg i va signar-li una recepta per comprar unes injeccions que li serien administrades en el dispensari del mateix centre. A la data convinguda, es presentà al centre Jamot, aquesta vegada tot sol, per començar el tractament. Però, contràriament a allò que el metge havia prescrit, els infermers refusaren de donar-li les injeccions i l'enviaren d'una manera una mica expeditiva a casa seva. Un abús de poder hospitalari? Un simple malentès per part d'un pobletà una mica perdut entre les formalitats administratives d'un sistema que no era el seu? Tot és possible. Però, sigui com sigui, allò que cal retenir d'aquest incident és la interpretació que en fa el mateix Zaïa Michel. Segons ell, va ser un *mvende*, un signe de mal auguri. Dient en la seva intervenció que «se'l van treure de sobre com hom es treu de sobre un cadàver», el personal del centre Jamot volia dir-li que estava més mort que viu. Va ser en tot cas amb aquest estat d'ànim que Akoa en tornar del seu treball va trobar el seu pare. L'endemà, gràcies a la intervenció del fill, tot va funcionar com calia i Zaïa Michel va poder començar el tractament. Durant més o menys dos mesos romangué a Yaoundé, anant regularment al centre Jamot.

Després d'aquesta primera fase de tractaments intensius, el metge va signar-li una autorització per tornar al seu poblat, on havia de seguir el tractament, però tornant de tant en tant al centre Jamot per efectuar els controls segons un calendari que li van lliurar.

Zaïa Michel tornà a Nsola. Durant un primer temps seguí les instruccions prescrites, però ben aviat es cansà d'aquest llarg tractament que, segons ell mateix, no li produïa cap efecte, ans al contrari, el feia sentir cada vegada pitjor.

El que em sembla interessant en aquest relat és, en primer lloc, l'ordre de successió d'aquests episodis, ja que ens mostra el procés de socialització de la

curació. Hom pot pensar que el fet de recórrer a la medicina moderna va ser idea d'un home de ciutat més sensible als resultats d'aquesta medicina; el centre Jamot gaudeix, d'altra banda, d'un gran prestigi pel que fa al tractament de les malalties pulmonars. En tot cas, aquesta idea no sembla haver estat criticada per ningú. Dit això, he pogut saber que, en aquesta època, en el si de la seva família (*nda bod*) havien començat ja a formular-se algunes sospites sobre la part de responsabilitat de Zaïa Michel en els orígens de la seva malaltia. Si, en principi, el fet de passar d'un medecinaire a un altre o d'un sistema mèdic a un altre no representa cap problema per a la gent, a la pràctica, una decisió d'aquest tipus és sovint presa en funció de la relació de forces que pot donar-se en el si d'una unitat familiar. Fixem-nos que fins ara aquestes decisions han estat preses: 1) per Zaïa Michel, que, recordem-ho, és el gran dels quatre germans que formen aquest *nda bod* o família extensa; 2) pel seu fill Akoa, que en aquest assumpte assumeix una part important de les despeses; 3) encara que potser menys directament, per la seva filla Menge Clémentine, que, després del seu divorci, viu al poblat amb el pare. En el primer episodi, és la decisió de Zaïa Michel la que s'imposa, cosa que obliga el seu fill a buscar-li un terapeuta tradicional. Després d'aquesta primera temptativa, i gràcies potser al seu fracàs, és Akoa qui pren la iniciativa i condueix el seu pare en l'àmbit de la medicina occidental. Hom pot preguntar-se si, d'aquesta manera, Akoa no cerca exculpar el seu pare dels rumors que començaven a circular i que certament no podia ignorar. Caldria dir que el recurs a la medicina moderna és utilitzat com una escapatòria d'algunes sospites. En tot cas, cal saber que aquesta decisió va ser presa per Akoa, que, durant la celebració de l'*esye*, va tenir molta cura de no acusar de res el seu pare.

Durant aquests dos primers episodis, els germans de Zaïa Michel queden més aviat al marge. La malaltia és un afer que afecta principalment la família restringida de Zaïa Michel. És només a partir del moment en què aquest últim comença a viure el tractament del centre Jamot com un nou fracàs, que els germans, aprofitant la seva absència, es reuneixen per examinar les raons d'aquesta llarga malaltia i considerar les possibilitats d'intervenció en el seu procés de guariment.

Tercer episodi

En aquell moment, en efecte, Zaïa Michel havia marxat de nou del poblat per anar-se'n a Yaoundé. Trobant-se pitjor, havia decidit abandonar el tractament del centre Jamot per seguir de nou els camins de la medicina tradicional. En el seu parlament, diu que llavors s'adreça a un *ngëngaï* de la ciutat de Yaoundé anomenat Bikoe Messi, fill d'un tal Nkoa Bekono, personatge conegut per l'audiència, el nom del qual fou recordat per Zaïa Michel per aportar una mica de garantia al diagnòstic que hauria establert. Segons aquest *ngëngaï*, la malaltia

hauria estat provocada per una «cosa» (*dzom*) que algú hauria «llançat en el seu vi» (*bëngafudi wa dzom a mëyog*); aquesta cosa és, evidentment, un *byañ* destinat a causar-li la mort. En traduir en poques paraules l'essencial d'aquest diagnòstic, Zaïa Michel no oblidà d'assenyalar que el *ngëngari* li havia dit que malgrat tot havia tingut molta sort, car si hagués estat un posseïdor d'*evu* dotat del poder de fer *mgbël* (és a dir, la bruixeria), ja faria temps que seria mort. Una altra vegada, Zaïa Michel intenta declarar-se innocent declinant qualsevol forma de responsabilitat en els orígens de la seva malaltia.

Al cap d'uns dos mesos de fer-se tractar per aquest nou terapeuta, al poblat la família s'inquietava. Fou en aquesta fase del seu itinerari quan els seus germans, ho hem vist més amunt, es reuniren i decidiren enviar dos membres del seu *nda bod* per obtenir notícies sobre el seu estat de salut. Li portaven una carta signada per un notable evuzok, Baana Joseph, convidant-lo a tornar al poble per celebrar un *esye*. En el seu discurs, Zaïa Michel recordà aquest fet. Diguem que l'elecció dels dos missatgers no va ser del tot innocent. Els escollits foren, en efecte, Menge Clémentine, la seva filla, i Zambo Tobie, un dels seus germans. Des del començament, Menge Clémentine havia fet costat al seu pare; Zambo Tobie, per la seva banda, era de tots els germans el que mantenia més bones relacions amb Zaïa Michel. Les dues «fraccions» quedaven així representades: la família restringida del malalt i la resta del *nda bod*. El firmant de la carta era un personatge de molt prestigi que pertanyia a la generació de les persones grans, habitava en el poblat del costat en direcció cap a Bipindi, situat ja en el territori habitat pels membres d'un altre llinatge major, *mvog* Bikoe. Tots aquests detalls assenyalen bé el procés de socialització de la malaltia de Zaïa Michel: d'un simple afer que afectava només la família restringida de Zaïa Michel, la malaltia esdevé progressivament un afer que afecta tot el *nda bod*; la carta signada per Baana Joseph assenyala per altra banda el principi d'un procés de socialització molt més ampli que es concretaria més tard en la celebració d'un *esye* que reuniria els quatre llinatges majors dels evuzok.

Però encara no hem arribat a aquest punt. Recordant l'arribada d'aquests missatgers a Yaoundé, Zaïa Michel va demanar disculpes per no haver seguit el consell del seus que l'exhortaven a tornar al poblat, donant com a raó que volia seguir a Yaoundé el tractament que havia començat. De fet, el tractament que seguia de les mans de Bikoe Messi no durà més temps que els precedents i acabà com tots els altres amb una constatació de fracàs. Però, mirant d'interpretar alguns passatges de la seva intervenció, semblaria també que tots aquests canvis de terapeutes i fracassos hagin estat més aviat el resultat d'un desacord fonamental entre la seva demanda i la resposta donada pels diferents terapeutes. Zaïa Michel cercava sobretot el guariment o almenys la desaparició dels símptomes que l'afligien, mentre que les respostes rebudes dels terapeutes tradicionals (*ngën-*

gan) s'inserien en un altre registre, el de la causalitat. Per ser curat, és necessari controlar la causa de la malaltia i per això cal que el malalt se sotmeti a totes les exigències rituals del tractament, incloses les relacionades amb el *ngòdòbò*, el preu de la curació. Semblaria ser que Zaïa Michel no volgué doblegar-se a aquesta darrera exigència, almenys sense haver-ne verificat els efectes positius. És en tot cas l'argument que utilitza cada vegada que vol justificar els seus canvis de terapeuta. Era un bon argument? Sembla legítim fer-se aquesta pregunta. En tot cas, no deuria ser-ho per al seu fill, que al capdavant era qui es feia càrrec de les despeses. Tampoc em sembla adient afirmar que el seu argument era lluny de convèncer la majoria de les persones que l'escoltaven, car no aportava una resposta suficient a la qüestió fonamental que la gent es plantejava: per què totes aquelles temptatives, tradicionals i modernes, no havien aportat una millora sensible al malalt? No hauria de buscar la raó en ell mateix? Però també ens podríem preguntar si realment la gent esperava que ho fes. Una persona gran pot humiliar-se davant d'un públic en el qual eren admesos dones i estrangers?

Quart episodi

Aquest llarg pelegrinatge a la recerca d'una curació no s'acabà amb el fracàs encaixat amb el *ngèngan* Bikoe Messi. Continuà encara durant un cert temps, en primer lloc amb una mena de consulta d'endevinació sense gaires conseqüències feta amb un hausa que habitava al barri d'Elig Biligi de Yaoundé. Va ser Akoa qui proposà al seu pare d'anar a veure aquest medecinaire-vident, tot donant-li com a argument que la gent del seu entorn el considerava un «gran *ngèngan*». Cal assenyalar que és sempre el fill qui dirigeix el pare vers uns sistemes mèdics «estrangers». Zaïa Michel recorda aquesta visita una mica particular a un presumpte «*ngèngan hausa*» —primera particularitat— que exerceix la seva funció de vident gràcies a una bola de vidre —segona particularitat— penjada amb una corda que deslliga per fer-la baixar del sostre, de cara al consultant. Aquesta tècnica una mica especial —exigida per una certa modernitat i adaptació urbana— hauria sense cap dubte cridat l'atenció de Zaïa Michel, que va voler recordar-ho en la seva intervenció sense jutjar-ho ni plantejar-se un problema d'ordre més general: un evuzok pot adreçar-se amb un mínim de garanties a un endeví-terapeuta pertanyent a un altre sistema cultural? Però aquest problema ho era realment? No per al seu fill, en tot cas, que no va dubtar a proposar-li aquest vident que ell mateix designava amb el nom ewondo de *ngèngan*; tampoc per a Zaïa Michel, que no posà cap mena d'inconvenient a anar a consultar-lo; ni per al conjunt dels evuzok, ja que en cap moment se li tirà en cara el fet d'haver utilitzat una via que nosaltres podríem considerar poc ortodoxa. Els evuzok, com d'altra banda tots els betí, reconeixen als seus veïns (bassà, duala, pigmeus, bamileké...) la possessió de poders de vegades més potents que els seus per tractar les malalties

anomenades «indígenes» (com també per causar-les). El problema podria plantejar-se pel que fa al diagnòstic etiològic. Davant d'una malaltia d'origen forà, quin és el discurs produït pel terapeuta? En quin sistema de referència es basa? Existeix avui dia un llenguatge etiològic de base capaç de fer comprensible l'origen de la malaltia a uns malalts de procedència ètnica i cultural diferent? El problema es planteja sobretot avui, en què la circulació de persones és més gran. En tot cas, segons Zaïa Michel, el diagnòstic establert per aquell *ngëngan* hausa fou el mateix que havia establert el *ngëngan* betí, Bikoe Messi. Es tracta de la confirmació de l'existència d'un discurs etiològic estandarditzat? O bé es tracta més aviat d'una manipulació dels esdeveniments feta per l'orador? No en sé res. Sigui com sigui, Zaïa Michel no se'n va sorprendre gaire. Allò que, en canvi, trasbalsà el seu esperit va ser l'anunci que aquell vident hausa va fer-li sobre l'estat de salut de la seva muller, que, segons va dir-li, estava molt malalta. «Llavors», continua explicant Zaïa Michel, «vaig posar-me a plorar. Les llàgrimes queien dels meus ulls. Jo em deia: "No sóc jo el qui hauria de morir-me?". El *ngëngan* hausa em digué: "Què és el que fa que després de tu sigui la teva dona la qui caigui malalta?"» Zaïa Michel evocà aquest episodi sense afegir-hi res més. La qüestió posada en aquests termes deixava la porta oberta a tota mena d'interpretacions. És així, en efecte, com es creu que alguns malefics (*byan*) solen actuar: si no provoquen la mort del seu destinatari, almenys li causen una greu malaltia; si fallen al pare, actuen contra el fill; si manquen al marit, ataquen la muller... I es produeix així sense «saber res», és a dir, sense que la víctima estigui implicada en el món de la nit o de la bruixeria. El *byan* llançat al seu vi podia ser interpretat, doncs, com una forma d'actuar d'aquests malefics. Produint un discurs intencionadament ambivalent, l'auditori de Zaïa Michel no pot progressar gaire en el coneixement de les causes de la seva malaltia. I, com veurem després, serà precisament aquesta ambigüitat que els homes del clan li tiraran en cara.

Zaïa Michel sabia que la seva muller estava malalta. Semblaria que les paraules d'aquell hausa desvetllaren en ell una confiança suficient per demanar-li si, a més a més d'un vident, era un medecinaire. Aquest era el cas. Les seves paraules deixaren entendre que va ser el seu fill qui després es preocupà de resoldre les qüestions materials. Posats d'acord, Akoa li va prometre que tornaria amb el seu pare a final d'aquell mateix mes. Però, uns quants dies després, Zaïa Michel va informar el seu fill que no hi aniria més, invocant una vegada més que no valia la pena gastar diners inútilment. Comportament estrany, el d'aquesta persona que, sense qüestionar els poders atribuïts a aquests grans medecinaires, rebutjava doblegar-se a les seves exigències materials. Es tractava d'una desconfiança envers uns terapeutes desconeguts una mica massa afeccionats als diners o d'una simple estratègia per desviar l'atenció del seu auditori?

Cinquè episodi

El darrer episodi d'aquest llarg itinerari sembla haver estat molt penós per a Zaïa Michel. Seguint els consells d'un evuzok el sogre del qual exercia com a *ngëngan*, decidí anar a visitar-lo vers Akonolinga, una regió que coneixia bé, entre els Mbida Mbani.

En aquest moment de la seva intervenció, Zaïa Michel fa menció del diagnòstic establert per aquest altre *ngëngan*, el qual hauria confirmat més o menys el diagnòstic dels anteriors: «Algú hauria tirat en el seu vi alguna cosa capaç de privar-lo de l'ús de la paraula o de causar-li directament la mort.» La seva malaltia era greu, ja que, segons explicà repetint les paraules d'aquell *ngëngan*, «feia temps que ja estava mort» (*ongawu ya kòm*). És a dir, la mort ja s'hauria produït en el món de la nit. Per sort —li hauria dit també—, Zaïa Michel no era bruixot, car en aquest cas ja hauria trobat (realment) la mort... Una vegada més, Zaïa Michel, donant aquesta versió dels fets, cercava proclamar la seva innocència i d'aquesta manera fer caure la responsabilitat de la seva malaltia sobre els altres.

En cap moment de la seva intervenció digué res sobre el tractament seguit. Només precisà que romangué a casa d'aquest *ngëngan* dos mesos. Aquesta vegada, el problema del «preu de la cura» no devia existir, ja que el gran medecinaire va dir-li des del començament que tenia prohibit demanar diners als seus clients i que només acceptaria els obsequis que volgués fer-li. El problema, però, prengué un altre aire. Aquesta manera d'actuar del terapeuta no era benvista pels membres de la seva família, que, en represàlia, feien la vida impossible als seus malalts, burlant-se'n i demanant-los sobretot de pagar el vi de palmera. Les seves paraules no foren tendres envers aquella família... Va ser en aquestes circumstàncies, anant mal alimentat, trobant-se sense recursos i sentint-se molt desanimat, quan algú va comunicar-li que la seva muller feia camí cap allí per trobar-se amb ell. Al cap d'uns dies d'estar junts, decidiren marxar d'amagat.

Després de passar uns dies a casa del seu fill Akoa, reberen la visita de dos emissaris d'aquell *ngëngan* demanant-li de tornar per acabar el tractament. Zaïa Michel es negà a fer-ho. En aquell moment, la decisió era presa: ell i la seva muller tornarien definitivament al poblat.

Un cop narrats aquests fets, Zaïa Michel acabà la seva intervenció dient que, malgrat les «greus notícies» (*mimbanda mingul*) que li arribaven del poblat (sense cap dubte es referia a les acusacions que la gent formulava contra la seva persona), havia tingut el coratge de tornar i de cridar tots els evuzok per dir-los aquestes paraules: «Aquest llarg camí que he seguit en separar-me de vosaltres, no el començaria de nou. Vaig anar-me'n sense prevenir-vos. Ara que ja sóc aquí, us ho demano per favor: feu-me viure!»

10.6.3.3. Un parèntesi

Abans de continuar amb les altres seqüències d'aquest ritu em sembla útil obrir un parèntesi per examinar alguns dels aspectes d'aquest relat. Cal dir en primer lloc que no es tracta d'una relació feta per a l'etnòleg com podrien ser-ho una història de vida o un relat sobre l'itinerari terapèutic d'un malalt. El relat d'aquest episodi de malaltia és una producció etnogràfica que s'inscriu dins un marc ben precís, el d'un acte ritual destinat a «jutjar» una malaltia. És des d'aquesta perspectiva que cal considerar la intervenció de Zaïa Michel. Si l'*esye* és pensat com una mena de judici en el transcurs del qual la societat clànica assumeix la responsabilitat d'examinar un cas de malaltia per determinar-ne les causes, és ben normal que el mateix malalt descrigui el seu itinerari tot assenyalant les diferents interpretacions que ha tingut la seva malaltia. Dit això, el relat d'aquest itinerari és elaborat en funció de l'estratègia que el malalt considera més rendible per als seus propis interessos. Res impediria que aquesta prengué la forma d'un reconeixement públic de les faltes comeses que podrien explicar el seu estat de malaltia, però, com ja he assenyalat més amunt, aquest cas és més aviat rar. En el nostre cas, l'estratègia utilitzada per Zaïa Michel consistia a demostrar —per mitjà dels diferents diagnòstics— que el seu mal (la seva malaltia, la de la seva muller, i també la incurabilitat d'ambdues) era provocat sense saber-ho per persones malintencionades que es confabulaven contra ell, tot proclamant d'aquesta manera la seva innocència en bruixeria.

En aquestes condicions, no és d'estranyar, doncs, que el discurs de Zaïa Michel sigui més el relat d'un itinerari etiològic que terapèutic. Les modalitats dels tractaments seguits no formaven part de la matèria d'aquell judici. El mateix podria dir-se pel que fa a l'aspecte físic del mal. Zaïa Michel no sembla donar gaire importància a la descripció dels símptomes de la seva malaltia.

Les característiques d'aquest relat tradueixen d'una certa manera el caràcter específic d'aquest ritual, que no és res més que la formalització a través del llinatge, o més exactament del conjunt de llinatges que formen el clan evuzok, d'un diagnòstic etiològic. En aquest aspecte, l'*esye* juga un paper semblant a les pràctiques d'endevinació sense que hom pugui reduir-les-hi. L'enunciat etiològic elaborat en un *esye* no és el resultat aleatori i més o menys mecànic d'una lectura sobre uns petits objectes posats a terra i a partir dels quals un especialista, aplicant les normes d'un codi determinat, procedeix a la interpretació de les causes de la malaltia del consultant. En l'*esye* hom no «veu» l'interior de la malaltia, hom la «jutja» i, com en qualsevol forma de judici, depèn de l'imprevisible, és a dir, de les paraules dels uns i dels comportaments dels altres. Per altra banda, a diferència d'una consulta d'endevinació, l'*esye* és un procediment col·lectiu i com a tal susceptible de ser influenciat per les relacions de força que s'entrecreuen en el si

d'una comunitat. De fet, en un ritu com aquest, la malaltia no és sinó un pretext, car en jutjar-la són el malalt i el seu entorn social els que són jutjats.

10.6.3.4. El consell

El discurs de Zaïa Michel s'acabà en silenci, una mica fredament, sense cap comentari, sense cap signe d'aprovació. Akoa Ignace, l'ajudant d'Etundi Etundi, es posà dret, cridà Metiïni, un dels germans del malalt, i li digué: «Ensenya'ns el camí i anem!». Tots els homes van seguir-lo cap a la selva fins a arribar a un indret, recentment eixermat, no gaire lluny del poblat, però suficientment separat per quedar protegit de les orelles indiscretes. Les dones, els infants i els estrangers (*mintòbò*) es quedaren al poblat. A mi, em van autoritzar d'assistir-hi.

El vertader debat va tenir lloc en aquesta reunió. Les explicacions reportades per Zaïa Michel van deixar-se de banda tot seguit. Recordaré que aquest darrer, en la seva intervenció, no va mencionar ni una sola vegada els conflictes que podien oposar els membres de la seva família extensa. La gent sabia perfectament que en aquesta unitat familiar l'entesa només apareixia en les formes. Res d'estrany, doncs, que la discussió entrés ràpidament en aquest terreny. El portaveu dels *evuzok* convidà tots els presents a «buidar el seu ventre», és a dir, a revelar els pensament més amagats que es tinguessin en contra del malalt o, més exactament, de declarar d'una manera oberta tot allò que hauria provocat una enrabia-da (*olun, mēliñan...*) contra ell.

Una mica acorralat cap a orientar la discussió en aquest sentit, Zaïa Michel prengué la paraula per retre compte, aquesta vegada, del conflicte que l'oposava als seus germans, particularment a Nkoa Ferdinand, el seu germà petit. Li dolia que ja no acceptés la seva autoritat. Li tirà en cara el seu esperit d'independència i la seva ambició, que el portava a voler superar-lo en tots els terrenys. «Com pot ser», deia més o menys, «que aquest noi que jo he vist néixer hagi esdevingut cap en lloc meu? La rivalitat entre els dos germans era, en efecte, molt gran. Com ja he assenyalat més amunt, Nkoa Ferdinand havia esdevingut el propietari d'una plantació de cacau relativament pròspera, més en tot cas que la del seu germà gran. Tenia, a més, dues mullers; havia construït una casa amb teulada d'alumini i, finalment, havia obtingut el càrrec de cap del sector de Melondo. Tot plegat era més que suficient perquè es desenvolupés entre ells una certa rivalitat, sobretot tenint en compte que la gent sabia que la prosperitat material de Zaïa Michel era menor: la seva «riquesa» (*akuma*) li venia més de l'ajuda econòmica del seu fill Akoa que del seu propi treball.

Nkoa Ferdinand, per la seva banda, va explicar-se sobre aquesta rivalitat aportant els seus propis arguments. Segons digué, el seu germà gran va voler con-

centrar en la seva persona tota la riquesa de la família extensa (*nda bod*) i mantenir-la sota la seva autoritat. Ara bé, des de feia ja molt de temps, Nkoa Ferdinand havia posat en discussió aquest absolutisme del seu germà i li havia manifestat la seva intenció de «no voler participar més en la seva riquesa». A partir d'aquell moment, s'espavilava tot sol. És interessant d'assenyalar que la compensació matrimonial per la seva primera muller va ser reunida pels altres tres germans. No sé si aquest matrimoni va celebrar-se abans o després d'aquesta ruptura, però, sigui com sigui, aquest fet deixa entendre ja que en aquell moment les relacions entre els dos germans no eren gaire cordials. Més recentment, Zaïa Michel no participà en les negociacions pel casament de la seva segona muller i el dot va ser totalment pagat per Nkoa Ferdinand.

En una de les seves intervencions, Zaïa Michel va deixar entendre que la seva malaltia provenia del seu germà, que volia matar-lo, però que aquesta mort no l'atraparia, ans bé un dia es retornaria contra ell. Aquestes paraules foren interpretades com una amenaça contra el germà petit i molt mal acollides per l'assistència. «Ens hem reunit aquí», va dir el portaveu dels *evuzok*, «per curar-te i no per donar la mort al teu germà.» L'*esye*, en efecte, és una garantia per les paraules de vida i no per les paraules de mort pronunciades contra algú.

Quan, després d'aquesta acusació, Nkoa Ferdinand va agafar de nou la paraula, es dirigí al seu germà gran per tirar-li en cara d'haver volgut desviar l'afer, car en lloc d'explicar les raons de la seva malaltia havia intentat enfonsar-lo fent acusacions contra ell. «Germà meu», li va dir, «si pretens ofegar-me, sàpigues que no ho aconseguiràs, car jo no participo en res en la teva malaltia. Jo vull que estiguis en vida entre nosaltres i és per aquesta raó que ara revelaré tot el que sé de tu...»

Segons Nkoa Ferdinand, moltes coses explicaven la malaltia del seu germà. La primera estava vinculada a una relació amorosa (*etoe ebòn*: concubinatge) que Zaïa Michel mantenia amb una dona casada d'un poblat veí. Aquesta relació havia creat moltes tensions entre Zaïa Michel i la família d'aquesta dona, per una banda, i la seva, de l'altra, la qual cosa no podia ser ignorada per la gent del veïnat que assistia al ritual. Però la cara menys coneguda d'aquest afer era l'accident que hauria assenyalat el començament del procés de la malaltia del seu germà gran. Nkoa Ferdinand narrà que un dia, tornant del poblat de la seva concubina, el seu germà, després d'haver travessat la riera que separava els dos poblats, va caure i es va donar un cop de cap en una pedra i va perdre el coneixement durant uns instants. S'aixecà lentament i, a poc a poc, arribà a casa seva. Nkoa Ferdinand interpretava aquell accident una mica estrany com un acte de bruixeria. Segons deia, algú de la família de la seva amant hauria preparat aquesta enganyifa llançant-li primerament una «llança nocturna» (*akòn mgbël*) i provocant-li, després, la caiguda, la qual no era res més —podríem interpretar tots— que l'ex-

pressió visible (volguda pel mateix agressor) de l'acte perpetrat (el llançament de la llança) en el món invisible de la nit. Però, en aquest afer de bruixeria, Zaïa Michel no era una víctima innocent. Si amb aquell tir de llança l'havien «ferit» era perquè ell mateix era un bruixot, un posseïdor d'*evu*. I aquestes ferides només són causades a nivell de l'*evu*. L'acusació de Nkoa Ferdinand era categòrica. «Aquest home que vosaltres veieu aquí», deia, «no té un cos com nosaltres (al·lusió al poder de desdoblament dels posseïdors d'*evu*). És el cos d'algú que *surt* (el seu *evu*) durant la nit per practicar la bruixeria.»

Zaïa Michel intentà defensar-se, però, com fer-ho, si després d'aquesta acusació s'hi afegí la de Ndi Elias, un altre dels germans, que anava pel mateix camí, i totes semblaven ser aprovades per una part important de les persones reunides en aquell tros de selva?

Després, un altre dels germans, anomenat Metini, va prendre la paraula. Els seus retrets prengueren una altra direcció: un antic deute que no li havia estat mai pagat, l'afer d'un animal robat en un dels seus paranyes i, sobretot, un afer més greu relacionat amb dues compensacions matrimonials que no havia lliurat a les famílies dels marits de les seves filles Menge Clémentine (80.000 francs CFA) i Anzongo Christine (110.000 francs CFA) quan trencaren la seva aliança matrimonial.

L'únic germà que no va dir res en contra de Zaïa Michel va ser Zambo Tobie, aquell que fou enviat com a missatger a Yaoundé per demanar-li que tornés al poblat. Segons alguns rumors recollits després de la celebració de l'*esye*, la seva actitud no fou gaire benvista per alguns, que la jutjaren d'oportunista, ja que esperava substituir el seu germà després de la seva mort.

El consell d'homes va acceptar la majoria de les acusacions. Zaïa Michel, manifestament incòmode, no trobava arguments convincents per defensar-se. Se li tirà en cara sobretot no haver parlat francament i haver amagat l'afer de les seves relacions il·lícites amb una dona, el marit de la qual era un veí. El consell ratificava així la conducta social d'un home jutjat ben abans de la celebració de l'*esye*? És possible, però era indispensable que totes aquelles acusacions fetes contra ell en privat o en veu baixa fossin fetes d'una manera oberta, en el si d'aquella reunió de tots els homes del clan.

10.6.3.5. Després del consell, els gestos rituals

De retorn al poblat, el portaveu dels *evuzok* prengué la paraula i féu un llarg discurs per afirmar en substància que, si bé Zaïa Michel havia practicat la bruixeria, tots els homes adults del clan havien estat d'acord a fer-lo continuar vivint. Durant el consell, en efecte, tots aquells que prengueren la paraula per retreure

alguna cosa al malalt acabaven proclamant la seva determinació d'esborrar la indignació o l'enuig (*olun*) que portaven dintre seu contra ell per tal que res s'oposés a fer-lo viure. Com en el ritu funerari examinat més amunt, aquest discurs fou accentuat amb breus diàlegs amb els assistents per tal d'afirmar de nou aquesta mateixa idea: la voluntat de tots, homes i dones, que el malalt fos curat. I és aquesta paraula del clan la que hom pensa que fa eficaç aquest ritu.

L'*esye* s'acabà amb el sacrifici d'una cabra, el bany ritual de tots els membres del *nda bod* del malalt i, una mica més tard, amb l'àpat ritual, seguint en tots aquests punts el mateix esquema que en els altres ritus sota el control dels llinatges (*adzo awu, eva-mëtyè...*). Amb aquest final aparentment almenys reconciliador podríem pensar en una disposició sincera per part de tots a refer la bona entesa perduda. I això encara més quan l'eficàcia conciliadora d'aquest ritu és proclamada encara avui amb molta força, com hem pogut constatar moltes vegades. Una eficàcia conciliadora que té com conseqüència més preada la salut del malalt. Però no sempre les coses són tan clares i menys encara tan infal·libles. La prova és que l'endemà mateix, l'ajudant del portaveu, Akoa Ignace, pertanyent al mateix llinatge major que el malalt, reuní tots els membres del *nda bod* per insistir en la necessitat de reconciliar-se i d'oblidar les discrepàncies del passat.

10.6.3.6. Alguns anys després...

El temps afegit per a Zaïna Michel va ser de tres mesos. Alguns anys més tard, en recordar aquests esdeveniments amb els germans del difunt, ningú dubtava dels bons resultats d'aquell *esye*. Els tres mesos que es va perllongar la vida de Zaïna Michel eren atribuïts al bon desenvolupament d'aquell ritu. En una societat en què els riscos de mort són molt alts, la noció d'eficàcia és molt relativa... però no suficient per no deixar planar noves sospites i veure aparèixer nous conflictes.

Set anys després de la celebració d'aquell *esye* es rumorejava que el germà petit d'aquella família extensa s'havia aprofitat de tots els beneficis d'aquell acte. Després de la mort de Zaïna Michel, es produí la del seu germà Metiñi. Els altres germans, Zambo i Ndi, continuaven sense tenir descendència. El germà petit, Nkoa Ferdinand, era l'únic a tenir-ne: la seva segona muller havia posat al món tres fills. En aquesta època, doncs, la vella rivalitat entre el germà gran i el germà petit apareixia de nou, però desplaçant-se i invertint-se: ara eren els altres germans els que no volien «participar de la riquesa» del germà petit, la prosperitat del qual semblava sobrepasar una certa mesura (sempre relativa) o, si més no, permetia desvetllar enveges i gelosies. En aquests moments, doncs, les relacions entre els tres germans eren tibants. L'al·liança que els havia unit en aquell conflicte que oposava Nkoa Ferdinand i Zaïna Michel havia estat trencada, mentre que

una altra semblava perfilar-se, la que unia Zambo (el més neutral en el primer conflicte) i Ndi contra el germà petit. En aquestes circumstàncies, l'estat de salut d'un dels membres de la família tenia moltes possibilitats de posar-se en relació amb aquests conflictes familiars. L'any 1981, en efecte, la primera muller de Nkoa Ferdinand s'havia tornat boja (*akud*) segons les seves pròpies paraules. Havia estat ja tractada per alguns medecinaires i en algun hospital. No entraré en detalls. Només diré que el seu marit semblava fer seu el diagnòstic establert en els serveis mèdics moderns. Es tractava, em deia ell, de «crisis nervioses». Dit això, no deixava de dir-me també que, en les primeres crisis, la seva dona veia gent del poblat que la perseguia per esbatussar-la. Es tractaria dels primers indicis d'una nova crisi en la qual la malaltia d'un membre de la família seria emprada, una vegada més, com a pretext per intentar restaurar l'equilibri sempre fràgil de les relacions entre el germà petit i els seus germans grans? És possible, però aquest nou episodi formaria part d'una altra història mèdica, difícilment dissociable de la primera.

Si l'*esye* pot considerar-se un acte de formalització d'un diagnòstic etiològic, cal afegir tot seguit que aquest diagnòstic és elaborat no tant en relació amb aquell fons ideològic del qual poden sortir les categories «malaltia nocturna», «cuc de *mgbël*», «ferida de l'*evu*», etcètera —com ho faria un *ngëngan*— com en relació amb determinats conflictes socials tinguts per ser a l'origen —fins i tot fent ús de la bruixeria— d'un estat de malaltia. Pel que fa a aquest punt, és interessant de comparar els dos discursos produïts en el transcurs d'aquest *esye*, el del malalt pronunciat a la plaça del poblat, d'una banda, i, d'altra banda, el del consell d'homes reunit a la selva. El primer apareix com un discurs generalitzador, voluntàriament reductor, que fa referència a categories poc concretes com les de «mal auguri», «*byan* tirat al vi» o d'altres. El segon, al contrari, és un discurs concret que fa referència a baralles, rivalitats, gelosies, és a dir, a una sèrie de conflictes que afecten unes relacions socials ben precises en el si d'una unitat familiar donada. Des d'un punt de vista formal, semblaria que l'*esye* s'interessa més pel problema dels orígens d'una malaltia (quins són els fets que l'han desencadenat) que no pas per la seva causa agent (qui ha provocat la malaltia) o instrumental (amb quins mitjans). És així com aquest ritu marca la distància amb aquells ritus fora de la responsabilitat dels llinatges, propis de la medicina nocturna, que estudiaré a les planes següents.

Cinquena part

Els components del sistema mèdic evuzok.

Estructures terapèutiques:

**C. La medicina nocturna
sota la responsabilitat dels *ngëngani***

11. L'estatus simbòlic dels *ngëngan*

Des del punt de vista del seu tractament, les malalties relacionades amb la bruixeria s'inscriuen dins un marc del tot singular, a l'interior del qual emergeix un personatge encara més singular: el *ngëngan*, un actor ritual dotat d'uns poders excepcionals gràcies als quals pot fer front als actes dels posseïdors d'*evu* antisocial, en particular aquells que afecten directament la salut dels individus.

En abordar el camp de la medicina nocturna, la primera cosa que he d'assenyalar és el canvi total de registre o de perspectiva. Podria dir, en efecte, que aquesta medicina apareix, d'una certa manera, situada al marge de la societat clànica i que, per aquesta raó, sembla escapar-se del seu control fins al punt que, seguint la lògica del sistema, les persones que es creuen víctimes d'un acte de bruixeria poden perfectament decidir de fer-se tractar fora de les fronteres del seu clan, la qual cosa és inconcebible pel que fa a les malalties diürnes.

De fet, les pràctiques i institucions terapèutiques relacionades amb les malalties nocturnes semblen revestir un caràcter més individual que clànic o, dit amb unes altres paraules, més marginal que integrat en l'ordre social, sense que això signifiqui tanmateix que no tinguin cap incidència en aquest ordre, ja que pel sol fet que aquelles malalties representen una greu amenaça contra el grup, els seus membres han de cercar els mitjans per protegir-se'n. El que passa és que aquells mitjans que es consideren més eficaços per fer-hi front, i dels quals el *ngëngan* és el representant més eficaç, procedeixen precisament del mateix món nocturn d'on provenen aquelles malalties. És aquest fet el que explica el caràcter de liminaritat i ambivalència que acompanya la figura del *ngëngan* tot fent-lo un personatge a la vegada prestigiós i susceptible de ser suspecte de complicitat amb el món nocturn.

El lloc especial que aquest personatge ocupa en el sistema terapèutic nocturn és també el que nosaltres li concedim en aquest estudi. És possible que d'aquesta

manera privilegiem un dels diferents actors en el tractament de les malalties, però, si ho fem així, és perquè prenem en consideració l'esguard nogensmenys privilegiat que els altres actors del sistema —els malalts i no malalts, tant d'ahir com d'avui— li concedeixen.

Definir l'estatus simbòlic d'aquest personatge —car es tracta ben bé d'això almenys en un primer temps— no és gens fàcil. Si en el camp de la medicina diürna les institucions terapèutiques tendeixen a afeblir-se al mateix ritme que els valors clànics, en aquest camp de la medicina nocturna, al contrari, semblen desenvolupar-se prenent noves formes. Tot reconeixent que no és gens fàcil assenyalar els límits d'aquests canvis, intentaré, en un primer temps, refer la imatge dels *ngëngaŋ* segons el pensament més tradicional, si per aquest entenem el que em va ser transmès sobretot pels darrers iniciats al *so*, com també per l'antiga generació de *ngëngaŋ*,²⁰⁶ tots ells avui desapareguts. En un segon temps, examinaré les innovacions introduïdes darrerament en aquest camp tot estudiant els poders i les pràctiques d'un *ngëngaŋ* que bé podria representar una nova generació d'aquests especialistes en el tractament de les malalties relacionades amb la bruixeria.

11.1. L'ESTATUS SIMBÒLIC DEL NGËNGAŊ TRADICIONAL

Sabem el lloc que ocupen tots els posseïdors d'*evu* social en el si del sistema simbòlic de l'*evu*. També sabem que, tot i que aquests personatges, ideològicament parlant, estiguin situats fora de l'ordre social, no per això se'ls té per persones oposades a aquest ordre, la qual cosa fa que ocupin un lloc intermedi entre els simples no-posseïdors d'*evu* iniciats al culte dels avantpassats i els posseïdors d'*evu* antisocial. Aquesta posició a la cruïlla entre el dia i la nit, entre l'ordre i la seva negació, apareix clarament en l'estatus del *ngëngaŋ*.

Els poders que la societat li atribueix són nombrosos. D'una manera general, és considerat una persona capaç de fer grans prodigis (*mësimba*). El seu renom s'estén pertot arreu pels seus poders de vident, faedor dels *remeis* anomenats *byaŋ* i terapeuta especialitzat. Però, per sobre de tot, apareix com un anti-bruixot capaç de contrarestar les accions dels bruixots lluitant contra ells en el mateix terreny: el món nocturn anomenat *mgbël*.

Però allò que caracteritza el *ngëngaŋ* és, en primer lloc, el fet que ni els seus poders ni les funcions que exerceix no s'inscriuen dins el marc de la societat que ideològicament parlant es defineix en relació amb el món diürn. Així, doncs, el *ngëngaŋ* no juga cap paper significatiu en els ritus que cerquen la integració de l'individu en la societat (naixement, aliances matrimonials, mort, iniciació a l'edat

206. Per a la iniciació i les pràctiques dels *ngëngaŋ*, vegeu Lluís MALLART, 1981, p. 147-216.

adulta, culte als avantpassats...) o la seva reintegració (ritus de purificació i de guariment com el *tsoo*, l'*esye*...). En canvi, aquest personatge apareix com l'actor principal en tot allò que fa referència a l'*evu*. D'una certa manera, el seu prestigi li ve també del fet de presentar-se com un protector de la societat clànica. Els seus poders, tot i procedir del món de la nit, estan, en efecte, al servei del grup. El defensa contra els bruixots, sobrevola el país per vigilar els seus enemics i transmet als individus els mitjans rituals per obtenir un escreix de vida i de prosperitat. En aquest sentit, el *ngĚngañ* és l'expert a preparar els *byañ* que posa a la disposició dels altres ja sigui per protegir els poblats, els camps o les plantacions, ja sigui per fer fructuosa una partida de caça o de pesca, ja sigui, finalment, per assegurar l'èxit d'un viatge o d'un afer important. El seu prestigi pot superar el dels caps dels llinatges. Sense beneficiar-se d'un estatus polític particular, sovint és consultat en els afers importants de la vida del país. En general, la seva desaparició és profundament lamentada. Els cristians sovint es planyen de les iniciatives oficials de les esglésies per desacreditar aquests personatges tot satanitzant-ne les pràctiques. En tractar-los amb el respecte que es mereixien tot assistint als seus rituals, probablement vàrem contribuir almenys a sembrar el dubte sobre les raons d'aquella posició oficial de les esglésies, però també a desvetllar certes sospites...²⁰⁷

11.1.1. *Manipulador dels objectes simbòlics anomenats byañ*²⁰⁸

El *ngĚngañ* és considerat, doncs, un gran «manipulador» de *byañ*. N'és també un dels distribuïdors. Això no impedeix que aquells que els reben de les seves mans puguin per la seva banda transmetre'ls igualment a altres persones. Els dos noms amb els quals la societat els designa recorden aquest tret particular. El primer, *ngĚngañ*, és un derivat del substantiu *ngañ*, que, com *byañ*, fa referència a tots aquells objectes o actes rituals que tenen *evu* com a font de la seva eficàcia. El segon, *mbibyañ*, és un nom compost de *mbi* i *byañ*. *Mbi* és un derivat verbal (de *bi*, «atrapar») que designa la persona que s'empara d'una cosa o l'atrapa amb força. Si el *ngĚngañ* és designat també amb la paraula *mbibyañ* és perquè la societat el considera un «manipulador» dels símbols rituals anomenats *byañ*, entre els quals cal assenyalar sobretot aquell que celebra per tractar els malalts víctimes dels bruixots: l'*edu osoe* tradicional o el *manga* i la dansa ritual als esperits *min-kug* dels *ngĚngañ* d'avui. Si sovint tradueixo *ngĚngañ* per «gran medecinaire» i *byañ* per «medicina», ho faig per comoditat, tot essent conscient que aquests termes no tradueixen els continguts *evuzok*.

207. Vegeu Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 194-199.

208. Per a aquesta noció, vegeu *supra*, apartat 2.5.2.

11.1.2. *Vident*

El *ngëṅgaṅ* és considerat un ésser que posseeix un do de visió que li permet accedir tant a les coses del món diürn com a les del món nocturn. El seu coneixement de les coses, doncs, és doble. Per expressar metafòricament aquesta idea, hom diu que és un ésser dotat de «quatre ulls». Com els iniciats al culte dels avantpassats, pot entrar en relació amb els esperits dels morts anomenats *bëkon*; igual que els bruixots, pot accedir al món nocturn mitjançant el desdoblament de la seva persona. Aquesta possibilitat d'accedir al món de la nit està íntimament relacionada amb l'exercici de les seves funcions terapèutiques. El *ngëṅgaṅ* ha de poder accedir en efecte al món nocturn de *mgbël* per veure i diagnosticar la força nefasta que actua contra el seu client malalt. És allí on pot descobrir també els mitjans per guarir-lo i controlar la causa que origina el seu mal.

11.1.3. *Desdoblament i viatges nocturns*

L'*evu* del *ngëṅgaṅ*, com el doble dels xamans siberians o amerindis, està dotat del poder de separar-se del seu embolcall corporal i *viatjar* més enllà de la realitat sensible. Els evuzok són unànimes a afirmar que aquesta sortida s'opera de manera que, durant tot el temps que dura aquest fenomen de desdoblament, el cos roman profundament adormit i no es desvetlla fins que l'*evu* retorna i s'incorpora de nou al cos del seu posseïdor. Cal recordar que els bruixots estan dotats d'aquest mateix poder. És, doncs, gràcies al desdoblament de la persona que els *evu* positius i negatius —i només ells— accedeixen a aquell món nocturn des d'on posaran en obra totes aquelles accions que més tard repercutiran en el món real ja sigui sota la forma d'un infortuni o d'una malaltia (*evu* negatius), ja sigui, al contrari, sota la forma d'una curació o qualsevol altra forma de benestar, enriquiment o prosperitat (*evu* positius).

Així, doncs, el *ngëṅgaṅ*, terapeuta de les víctimes dels bruixots, gaudeix del mateix poder que els seus agressors, la qual cosa li permet de lluitar contra ells d'igual a igual, amb les mateixes armes i en el mateix terreny.

Però mirem de quina manera els evuzok es representen aquella separació. Sabem que l'home neix amb l'*evu* i el porta dintre del cos fins a la mort. La separació entre aquests dos elements constitutius de la persona no és concebible sense que es produeixi la mort. L'estudi de les terapèutiques dels *ngëṅgaṅ* il·lustra aquest principi. Quan aquest terapeuta ha de tractar, posem per cas, un bruixot que pateix les conseqüències de les ferides que li han estat fetes en el seu *evu*, podrà orientar el tractament del seu pacient en dos sentits: canviant l'especificitat de l'*evu* ferit o bé disminuint-ne la força negativa fins a reduir-la al no-res. En

cap cas, però, el *ngëngañ* es proposarà expulsar o alliberar d'una manera definitiva aquell *evu* del cos del malalt. Una pràctica confirma aquesta impossibilitat. Quan l'*evu* d'una partera obstrueix l'expulsió de l'infant, el paper del *ngëngañ* consisteix a fer sortir simbòlicament l'*evu* de la vagina de la dona, «trencar-li les dents» i reintroduir-lo immediatament després en el seu ventre per l'anus de la dona. Aquest gest, naturalment d'ordre simbòlic, expressa la impossibilitat d'eliminar l'*evu* del cos. Àdhuc si l'*evu* esdevé inoperant (símbol de les «dents trenca-des»), ha de romandre necessàriament en el cos del seu posseïdor, car, en tant que element constitutiu de la persona, no pot separar-se d'una manera definitiva del cos del seu posseïdor sense provocar-li inexorablement la mort.

El terme «separació» que hem utilitzat potser no tradueix fidelment les característiques d'aquest fenomen, car aquest mot sembla incloure la idea d'una disjunció total, mentre que, de fet, en el cas que analitzem, malgrat aquella «separació», entre l'*evu* i el cos del seu posseïdor continuen existint uns lligams de dependència recíproca. El terme «desdoblament» potser explica millor aquest fenomen, car subratlla la idea de «coexistència» entre dos tipus de comportament o dues formes d'existència en un mateix subjecte. En efecte, quan els *evuzok* afirmen que l'*evu* d'un *ngëngañ* surt per anar al món de la nit i que el seu cos roman adormit, es refereixen al mateix subjecte.

Tots els testimonis insisteixen en el fet que, en produir-se aquest fenomen al terme d'una crisi acompanyada de tremolors i sacsejades particularment a les extremitats, el cos esdevé llavors completament insensible. De totes maneres, cal dir que aquesta crisi seguida d'una caiguda en un estat cataleptiforme és una experiència que tradicionalment no es dona mai dins el marc d'un ritu més o menys públic. El desdoblament és un poder que la societat atribueix als posseïdors d'*evu* que solen provocar-lo quan volen, en privat, i principalment de nit. Podem preguntar-nos si aquesta crisi que prepara i acompanya el desdoblament de la persona es dona realment. No en sabem res. Sigui com sigui, allò que cal saber és que els *evuzok* s'ho representen d'aquesta manera i que, avui, en els rituals celebrats pels nous *ngëngañ*, aquesta crisi seguida d'una total immobilitat es produeix dins el marc públic d'un ritual de curació, la qual cosa apareix, com veurem després, com una confirmació i una transformació significativa de les antigues concepcions.

11.1.4. *Relacions amb els esperits minkug*

Un altre poder que s'atribueix als *ngëngañ* consisteix a mantenir relacions amb una categoria especial d'éssers *sobrenaturals* anomenats *minkug* (plural de *nkug*). Tenint en compte que hem estudiat detalladament aquesta noció en un

altre lloc,²⁰⁹ aquí només recordarem que aquest terme designa una gran diversitat d'entitats sobrenaturals personalitzades, la natura de les quals i de les seves funcions respectives estan lluny de ser les mateixes. Dit això, quan es diu que els *ngëngaŋ* operen gràcies als *minkug*, en general es fa referència als tipus següents:

- els *minkug* són esperits o genis antropomorfs que viuen a la selva;
- el *nkug* (singular de *minkug*) és l'esperit d'un difunt;
- el *nkug* és un animal que ha estat posat al servei del *ngëngaŋ* en el moment de la seva iniciació;
- el *nkug* és un animal (generalment un ocell) en el cos del qual pot encarnar-se l'*evu* d'un *ngëngaŋ*;
- el *nkug* és l'esperit d'un ésser humà al qual el *ngëngaŋ* ha causat simbòlicament la mort.

L'atribució a un *ngëngaŋ* d'un o més d'aquests *minkug* correspon a les concepcions tradicionals. De totes maneres, les noves teories locals sobre la bruixeria, així com l'aparició d'un nou tipus de *ngëngaŋ*, semblen haver desvetllat i reafirmat la creença en aquesta categoria d'éssers sobrenaturals. És per això que la referència a aquells esperits antropomorfs designats amb aquest nom es troba al centre del nou dispositiu simbòlic que ofereix avui la medicina nocturna entre els *evuzok*. Li dedicarem el capítol següent.

209. Vegeu *supra*, apartat 2.6.

12. L'evolució de la medicina nocturna i l'aparició de nous *ngëంగా*: el cas de Mba Owona

Aquest darrer capítol serà consagrat a l'examen de l'evolució de la medicina nocturna a partir del discurs mèdic i les pràctiques rituals d'un *ngëంగా* que podríem considerar el representant d'una nova generació de medecinaires. I, per començar, res millor que deixar-li tot seguit la paraula per conèixer el seu punt de vista sobre allò que separa la seva generació de *ngëంగా* i l'anterior:

Els *ngëంగా* d'antuvi es comportaven com si fossin reis.

Allò que ens distingeix dels antics *ngëంగా* és que aquests empipaven molt la gent. Curaven molt bé, però eren molt complicats. Quan un malalt anava a curar-se a casa seva, el tractaven com si fos un esclau. Els *ngëంగా* es comportaven com si fossin uns grans notables. El malalt es veia obligat a esperar dos o tres dies i fins i tot una setmana per ésser rebut. Mentrestant, el *ngëంగా* ni es deixava veure. Per ésser rebut, calia oferir-li primer vi i algunes gallines. Només després acceptava rebre't i enviar algú a la selva per fer el remei.

Per altra banda, en aquell temps, les malalties tradicionals no eren gaire nombroses. Els nostres avantpassats eren menys envejosos que la gent d'avui. S'estimaven més entre ells. Els fills podien passejar-se sense por. Podien anar pertot arreu i entrar a totes les cases. Els nostres pares no coneixien el valor del diner. Eren feliços. Avui, els diners són la causa de tots els mals. En aquell temps, la bruixeria a penes existia, car el diner no existia i la gent s'estimava més. Les malalties solien ser lleus i la major part es curaven amb un simple bany ritual. En aquell temps, hi havia el medecinaire *ngëంగా* i l'endevinaire *mod ngam*. Quan una persona volia anar a caçar, abans anava a consultar-los. Les coses eren així: a penes hi havia bruixeria perquè el diner no existia. Només es tenien malalties petites com la rosa (*olada*), que tampoc era gaire greu. Es feia una dansa al peu d'un arbre, es cantava i es ballava una mica... i ja n'hi havia prou! Es tenia també la sarna, la malaltia de la brutícia. Per curar-la, s'utilitzaven aquells arbres que produeixen un suc vescós. Eren molt efectius.

En aquella època, per curar, els *ngëngani* només utilitzaven plantes i no es preocupaven de fer altres recerques. Avui, les coses són molt diferents. En aquell temps, (les funcions de) medecinaire es transmetien a l'interior d'una mateixa família. Si el pare era medecinaire, comunicava el seu poder al fill. No existia, doncs, la possibilitat que en altres famílies hi haguessin medecinaires. Els medecinaires pertanyien a famílies especialitzades (en aquestes funcions). El seu saber mèdic era com un heretatge al qual cap altra persona que no era de la família podia accedir. Per als *ngëngani* era exactament igual. Avui, les coses són diferents. Molts joves aprenen a fer els remeis.

Cal que sigui així, ja que la bruixeria s'ha desenvolupat molt. La nostra bruixeria es barreja amb les ciències ocultes dels blancs, de tal manera que les malalties són actualment molt més nombroses. En conseqüència, les coses canvien... Els nostres pares curaven una mica, però avui cal aprendre per curar molt més, cal obrir-se a la recerca, car els bruixots no han dubtat gens ni mica a fer-les per matar la gent. Avui, per exemple, desenterren els ossos humans de les tombes. Antigament, això no passava. Mentre que avui, es treuen els ossos de les tombes per vendre'ls. Ho fan els bruixots actuant des del món de la nit. A l'època dels nostres vells medecinaires, aquestes pràctiques eren desconegudes. Així, doncs, avui, cal que estudiem la manera de protegir les tombes contra aquesta classe de furt. El mateix podríem dir pel que fa al tractament de certes malalties. Aquesta és la gran diferència. Quan un medecinaire jove aprèn a curar la gent, no es queda amb allò que ha après, sinó que continua investigant. Per això, en aquests darrers temps, la nostra medicina (en relació amb la bruixeria) s'ha desenvolupat molt.

Per altra banda, el medecinaire d'avui procura viure com tothom i participa a la vida col·lectiva, mentre que els medecinaires d'abans s'isolaven sense fer-se amb la gent de por que els acusessin de dir als altres allò que els seus malalts els havien confiat. El nou medecinaire no s'amaga, és un home popular. A partir del moment en què el malalt arriba a casa seva, el rep tot seguit i es posa a tractar-lo sense exigir-li que li doni primer una garrafa de vi...

Aquest testimoni, malgrat algunes exageracions i la preocupació per part del seu autor de donar-se una imatge tot sobrevalorant les seves pràctiques per oposició a aquelles dels antics *ngëngani*, ofereix, això no obstant, un retaule dels canvis que es produeixen en aquest domini. Els betí d'avui no conceben la medicina com un sistema tancat. En tot cas, segons aquest jove *ngëngani*, la medicina no pot quedar confinada a les maneres de fer d'una altra època, sinó que ha de renovar-se per fer front als problemes nous que se li presenten. Però, ben mirat, aquest discurs, malgrat el seu to clarament modernista, no supera gaire els límits del pensament tradicional. En conserva les premisses. L'argument és senzill: si avui la bruixeria es desenvolupa més que mai, els mitjans dels *ngëngani* per lluitar-hi en contra han de renovar-se igualment. Aquesta anàlisi pressuposa que la bruixeria és un dels registres causals que permeten explicar la malaltia, i que els *ngëngani*

continuen essent capaços d'afrontar-ne els reptes. Així, doncs, els principis implícits del discurs d'aquest nou *ngëngaŋ* són els mateixos que aquells en què descansa el pensament tradicional. Així, podríem dir que l'aparició d'aquests nous terapeutes no implica una ruptura radical amb el passat. En el fons, no fan sinó proposar d'alguna manera un reajustament del sistema. Les raons invocades per efectuar aquest reajustament són, en primer lloc, d'ordre simbòlic: la recrudescència de la bruixeria, i, en segon lloc, d'ordre sociològic i econòmic: l'aparició i circulació del diner i els conflictes socials que se'n deriven. Els continguts de les noves teories locals sobre la bruixeria —la bruixeria anomenada del *kòŋ*— apareixen directament associats a les noves condicions creades per una economia monetària i de mercat.

El reajustament principal del sistema mèdic *evuzok* es fa dins el marc ben precís dels continguts de les representacions sobre el registre causal de la bruixeria i dels mitjans rituals per combatre-la, tot operant-se a partir de diferents elements que provenen dels sistemes simbòlics del mateix ordre dels pobles més o menys veïns (betí i no betí) i d'alguns altres manllevats de la medicina occidental. Potser no es tracta d'un fenomen nou. La circulació de béns culturals entre els diferents grups ètnics que es troben en aquesta part de l'Àfrica (Camerun del sud, Gabon, Guinea Equatorial...) no és cosa d'avui, com han assenyalat diferents autors. Es tracta, doncs, en primer lloc, d'un intent de modernització o actualització a partir d'elements autòctons en el sentit ampli de la paraula (pigmeus, bassà, fang, duala, batanga...). És vers aquesta direcció que s'orienten les «recerques» dels nous *ngëngaŋ*: la paraula «recerca» significa, en aquest context, el poder que s'atribueixen per descobrir en el món nocturn nous *byaŋ* per fer front als nous desafiaments dels posseïdors d'*evu* antisocial. Una manera d'explicar i justificar des d'un punt de vista no sociològic la incorporació en el sistema betí de concepcions i pràctiques d'orígens diversos.

És així com, tenint en compte aquestes dades, el model que he proposat en la meua presentació de l'obra pren tot el seu sentit. La medicina *evuzok*, en efecte, apareix com un sistema que, seguint els criteris d'una lògica pròpia, roman obert.

En un altre lloc (Mallart, 1981), ja fa temps vaig tractar de la iniciació i de les pràctiques rituals de dos *ngëngaŋ* *evuzok*: Omgba Mbarga i Bikoe Laurent. En presentar els relats de les seves iniciacions respectives vaig prendre com a criteri el mode d'adquisició dels seus poders. Així, assenyalava l'existència entre els *evuzok* d'aquelles tres formes d'adquisició que sovint són atribuïdes als xamans, a saber: adquisició per heretatge, recerca voluntària i revelació. En aquell moment, les dades de què disposava no em permetien comprendre que, al cap i a la fi, aquells modes d'adquisició dels poders dels *ngëngaŋ* no eren gaire pertinents des del punt de vista dels *evuzok*. Vull dir que, encara que de fet una persona pogués esdevenir *ngëngaŋ* seguint qualsevol d'aquests camins, la forma de fer-ho era una

qüestió secundària. Per altra banda, en tractar d'aquests dos *ngëంగా*, no vaig prendre prou en consideració que les seves pràctiques pertanyien a dos orígens o tradicions mèdiques diferents.

Examinant de nou aquests documents a la llum d'altres dades, podria dir que el *ngëంగా* més vell que vaig conèixer, Omgba Mbarga, però també Nkoa Ebogo, que sense cap dubte era de tots ells el que gaudia d'un prestigi més gran, havien estat iniciats com a *ngëంగా* gràcies als poders que rebien per comunicar amb els esperits dels morts anomenats *bëkon*, que són aquells que encara no han assolit l'estatus d'avantpassat.

En aquest aspecte, el relat iniciàtic d'Omgba Mbarga que vaig publicar llavors (Mallart, 1981, p. 158 i següents) n'oferia la confirmació. L'any 1967, quan encara aquests dos *ngëంగా* més vells exercien les seves funcions, un veí que coneixia bé, Bikoe Laurent, després d'una llarga malaltia i de seguir un tractament de mans d'un *ngëంగా* membre d'un clan veí, tornà a casa seva tot anunciant que havia estat iniciat al *byań Manga* (o de l'esperit de l'aigua anomenat *Manga* o *Mama Wata*). Aquest nou *byań* per curar els malalts víctimes de la bruixeria no era del tot desconegut entre els *evuzok*. A la frontera del seu país, al nord-est de la regió d'Atog-Boga, entre els *ngoe* (un clan betí), vivia un *ngëంగా* iniciat als poders d'aquest esperit de l'aigua i que fou precisament, com acabem de dir, la persona que curà i inicià Bikoe Laurent; l'un i l'altre pertanyien a una generació més jove que els altres *ngëంగా*. Avui, tots aquests grans medecinaires han desaparegut. La seva mort ha estat interpretada diferentment. Segons un bon nombre de rumors, Nkoa Ebogo hauria estat víctima de la seva pròpia bruixeria.²¹⁰ És el destí que l'opinió popular assigna a molts *ngëంగా* —mentre viuen i després de la seva mort—, tot acusant-los d'haver desviat el sentit positiu del seu *evu* per convertir-se en bruixot. D'Omgba Mbarga, en canvi, es deia que havia mort a causa de la incapacitat, que l'afligí durant els darrers temps de la seva vida, per comprendre correctament el llenguatge dels morts. Hom creu, en efecte, que aquests éssers desencarnats s'adrecen als seus iniciats parlant un llenguatge fet de metàfores. Doncs bé, Omgba Mbarga esdevingué incapaç d'interpretar el sentit figurat d'aquells missatges. En traduir-los al peu de la lletra, trobà la mort. Bikoe Laurent, el més jove de tots, fou víctima del seu mestre d'iniciació, car, segons alguns rumors, hauria «fet seu» l'esperit de l'aigua *Manga* abans d'arribar al terme de la seva iniciació. La mort va ser-ne el càstig. El seu mestre d'iniciació l'hauria «pres» i transformat en un *nkug* per tenir-lo al seu servei. Aquestes interpretacions concorden amb els diferents tipus de poder específic que durant les darreres dècades s'han atribuït als *ngëంగా* *evuzok*. Però tornem al problema sobre els seus orígens. Si el poder comunicat pels esperits dels morts és conside-

210. Vegeu Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 194-199.

rat d'origen betí, el que prové de l'esperit de l'aigua, anomenat *Manga* o *Mami Wata*, és considerat originari dels pobles de la costa, particularment dels batanga i els douala. Sabem, en efecte, que la dansa ritual *Manga* se celebra en els pobles de la costa, des de Kribi fins a Campo, on el riu Ntem separa el Camerun de la Guinea Equatorial. Éric de Rosny en dóna testimoni en el seu llibre sobre els medecinaires *Ceux qui soignent dans la nuit* (Rosny, 1974, p. 306-314). Recordem igualment que el culte a *Mami Wata*, del qual el *Manga* és una de les manifestacions, gaudeix d'una gran popularitat molt més enllà de les costes del Camerun.

Entre els evuzok, l'aparició de la tercera categoria de *ngëngañ*, la dels iniciats als poders dels *dzingo*, *besina* o *minkug*, és relativament més recent. La podem datar exactament a l'any 1977 en què un jove evuzok d'uns trenta anys d'edat anomenat Mba Owona posà terme a una llarga absència de molts anys en el seu país, tot dient que havia estat iniciat a aquesta categoria d'èssers que anomena indiferentment *dzingo* o *besina* (en llengua bassà) i *minkug* (en llengua ewondo). Segons ell, el poder de fer la dansa, que és l'aspecte més emblemàtic del seu ritu de curació, era d'origen bassà.²¹¹ De totes maneres, segons ell mateix, els bassà —que, com ja hem dit, no pertanyen al grup betí— l'haurien rebut o manllevat dels pigmeus en els maquis durant la guerra per la independència del Camerun, una època d'importància capital, en què calia recórrer als mitjans més poderosos per obtenir la victòria final. I els pigmeus gaudeixen d'un gran prestigi pel que fa a aquesta classe de poders i mitjans rituals. Una tesi llegida a la Universitat Lliure de Brussel·les sobre els rituals de caça dels pigmeus baka de l'est del Camerun²¹² n'aporta la confirmació. En aquesta tesi, l'autora posa de manifest l'important paper que juguen en els ritus de caça aquells esperits antropomorfs i miniaturitzats que, com veurem més endavant, corresponen en molts aspectes als esperits *minkug* als quals Mba Owona fou iniciat sota el mestratge d'una dona, ni pigmea ni bassà, sinó d'origen mvele (grup betí).

En tot aquest procés de circulació ritual, és interessant constatar que el ritu *bwiti*, que s'ha desenvolupat d'una manera molt significativa entre els fang del Gabon i de la Guinea Equatorial, no ha passat més enllà del riu Ntem. Ni els bulu ni els betí ni els mateixos fang del Camerun han vist desenvolupar-se entre ells aquest moviment religiós, i això malgrat el fons cultural comú entre tots aquests pobles. Potser podríem explicar aquest fenomen pel fet que els fang i els betí han donat una resposta diferent al problema d'ordre simbòlic comú sobre la creença en la recrudescència de la bruixeria en aquests darrers temps. Tots els autors que han estudiat el *bwiti* assenyalen la importància que aquesta nova forma de «reli-

211. Vegeu Marie-José HOURANTIER i altres, *Du rituel à la scène chez les Bassa du Cameroun*, París, A. G. Nizet, 1979.

212. Daou V. JOIRIS, *La chasse, la chance, le chant. Aspects du système rituel des Baka du Cameroun* (tesi doctoral, Universitat Lliure de Brussel·les, 1997-1998).

gió» concedeix a la lluita contra la bruixeria, proposant als seus adeptes la desaparició d'aquest mal sobre la terra. Pel que fa a aquest punt, el desenvolupament del *bwiti* fang és comparable al de les noves formes rituals adoptades pels *ngëngaŋ* betí, com el *Manga* i la dansa als esperits *minkug*. La diferència fonamental se situa en el registre en què s'inscriuen aquests nous moviments. Com és sabut, el *bwiti* recupera l'antic culte als avantpassats —el *byeri*—, així com un cert nombre d'elements de la seva iniciació anomenada *mëlan*, que és el nom d'una planta. El consum de les plantes *mëlan*²¹³ (plural d'*alan*) i *iboga*²¹⁴ permet als seus adeptes entrar en relació amb els avantpassats gràcies a les visions i revelacions que només poden obtenir si han renunciat prèviament a tot allò que fa referència a l'*evu*. El *bwiti* s'inscriu, tot desenvolupant-lo amb molts altres elements, en aquell registre que els betí, i també els fang, defineixen en relació al món dels avantpassats i dels no posseïdors d'*evu*. Ara bé, si per enfrontar-se a aquella força creixent de la bruixeria els fang han desenvolupat aquest registre tot manllivant molts dels elements que caracteritzen avui el *bwiti* tant dels seus veïns mitsogo i apindji com de les religions cristianes, els betí, per la seva banda, han desenvolupat un altre registre, aquell que fa referència a l'àmbit de l'*evu* positiu. Per assolir-ho, no han dubtat d'integrar en els seus sistemes aquells mitjans simbòlics i rituals dels pobles veïns com els pigmeus, els bassà, els duala, els batanga... Així, aquests dos conjunts ètnics que, sense cap dubte, posseeixen un fons cultural comú, aporten una resposta diferent al problema de la recrudescència de la bruixeria.

Ens trobem així davant d'un fenomen que mereix ser assenyalat: la transposició o l'esclat, sota altres formes, dels components del sistema simbòlic d'una societat en una àrea més ampla de caire interètnic, de manera que els betí n'assumeixen un component (B) i els fang un altre (A). Això sembla confirmar-se quan sabem que el component relacionat amb el culte dels avantpassats, recuperat pels fang en el *bwiti*, és precisament aquell que ha romàs més tocat pels efectes de la colonització (ni el *byeri* ni el *mëlan* es practiquen actualment).

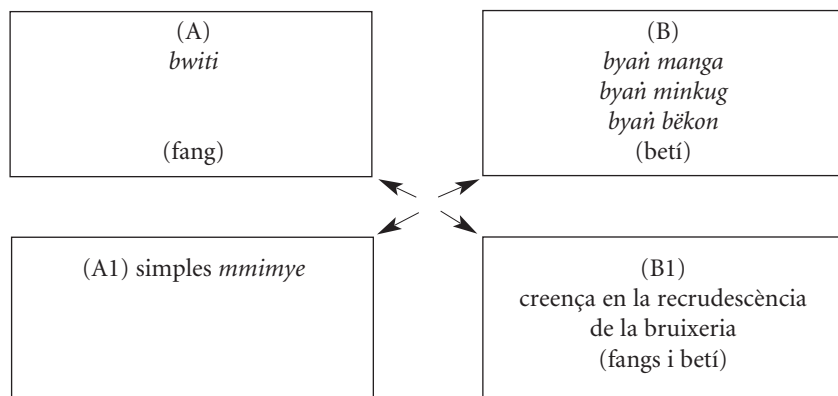
TAULA 46
Components del sistema simbòlic tradicional dels betí

(A)	(B)
<i>mmimye</i> «del cap foradat»: ritus <i>mëlan</i> i <i>byeri</i>	posseïdors d' <i>evu</i> de caire social <i>ngëngaŋ</i> ritu <i>edu osoe</i>
(A1)	(B1)
simples <i>mmimye</i>	posseïdors d' <i>evu</i> antisocial: bruixots

213. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).

214. *Tabernanthe iboga*.

TAULA 47

Transposició dels components A i B del sistema betí en l'àrea interètnica fang-betí

Sigui el que sigui d'aquesta hipòtesi, allò que continua essent cert és que els betí, per fer front a la bruixeria, han adoptat un mitjà menys radical i antitètic que els fang, ja que els *ngĚngaŃ* es defineixen en relació al món de l'*evu* en el qual s'inscriuen igualment els bruixots que combaten. En pregonar una societat que ha de lluitar contra la bruixeria fins a arribar a excloure-la completament, els fang desenvolupen una visió maximalista del món, mentre que els betí, sabent que l'*evu* és finalment la llei d'aquest món, font de salut i de riquesa, prefereixen combatre'n els excessos (la bruixeria), però no el principi en si mateix. Entre els *evuzok*, això es tradueix en l'aparició successiva de noves formes rituals de curació patrocinades per uns nous tipus de *ngĚngaŃ*, com el *manga* de Bikoe Laurent i la dansa als esperits de Mba Owona, que examinarem en els apartats següents.

Vaig conèixer Mba Owona l'any 1978, una mica per casualitat en anar a veure una família *evuzok* en un poblet veí. En tornar a casa, vàrem fer el camí ple-gats. Ens presentàrem. Jo no el coneixia de res. Ell em coneixia de referències. En preguntar-li on vivia, em digué que en un poblat de Minsola. Coneixia la seva família. Tot conversant, em digué que era *guérisseur*. Com que aquest mot francès no significa gran cosa, vaig preguntar-li en ewondo quina classe de curandero era. Em precisà que exercia com a *ngĚngaŃ* i que «treballava» o «curava» (la paraula *sie* en ewondo vol dir totes dues coses) amb els esperits *minkug*. Mba Owona s'expressava en un francès correcte. No puc amagar-me que vaig quedar una mica sorprès i fins i tot una mica escèptic per aquella declaració. Tots els *ngĚngaŃ* que havia conegut eren molt més grans i cap d'ells parlava francès. Durant la nostra conversa, Mba Owona em digué que curava la gent fent una «dansa» tots els dis-

sabtes a la nit i em convidà a assistir-hi. Aquesta invitació no va fer sinó augmentar el meu escepticisme. Però el fet que en aquella època totes les altres generacions de *ngëngani* havien desaparegut, trobar-me amb una persona jove que declarés ser-ho no podia deixar-me del tot indiferent.

A aquesta primera trobada, en seguiren d'altres. Després d'haver assistit un primer cop a la seva dansa de curació i haver observat certs elements completament nous en relació als ritus del mateix ordre que havia vist en altres *ngëngani*, vaig decidir interessar-me per aquest personatge. En instal·lar-me en el seu poblat, les converses que vaig mantenir amb ell i la possibilitat de contemplar diverses vegades la seva dansa ritual van proporcionar-me els materials per reflexionar sobre aquests darrers desenvolupaments de la medicina nocturna.

Les nostres converses varen renovar-se l'any 1985, en què vaig poder-li oferir un exemplar de *La dansa als esperits*. Durant aquell temps, Mba Owona havia deixat el poblat del seu pare i havia construït el seu propi llogaret. No gaire lluny, paral·lelament a la carretera, una mica endins i deixant davant un espai lliure com si fos un pati, havia edificat amb fang i teulades d'alumini la seva casa, la cuina per a la seva muller i una altra destinada als malalts. Perpendicularment a la carretera i formant un angle amb la cuina dels malalts, havia construït una casa dividida en tres «sales» (*sic*) numerades que servien d'habitació per als malalts. Sobre una de les parets, un cartell amb el logotip «H» que hom pot veure a l'entrada dels hospitals assenyalava el caràcter particular d'aquell lloc. Darrere la cuina dels malalts, una mica separada i tocant gairebé les aigües de la riera de Nsola, Mba Owona havia aixecat una caseta per guardar-hi els objectes rituals, com solien tenir-la els antics *ngëngani*. Però l'antiga «casa dels *byani*» havia estat batejada per Mba Owona amb el nom més eloqüent de «laboratori» o «temple» i era una espècie d'espai sagrat concebut com un lloc de pas dels esperits per entrar en l'espai ritual destinat a la dansa. Aquest petit «laboratori» és, per altra banda, el lloc on Mba Owona guarda i prepara els medicaments, rep els malalts per conversar amb ells i s'aïlla per «traçar els plans» o les estratègies que han de guiar les seves pràctiques rituals. Diré finalment que, al pati, al costat mateix de la carretera, aquest jove medecinaire hi havia instal·lat un cartell de fusta i ben pintat que deia:

CLINIQUE TRADITIONNELLE

de Ntsa-Nsola

Dr. MBA OWONA Pierre

Soigne depuis 1971

D'aquesta manera, la medicina «tradicional», tot mantenint la seva pròpia especificitat i, en aquest cas, revalorant alguns dels seus aspectes i introduint-ne d'altres provinents de tradicions locals diverses, es presenta al mateix temps amb

una certa aparença moderna manllevant de la medicina occidental alguns dels seus signes.

Entre el 1971 i el 1985, Mba Owona havia fet un pas endavant. El jove *ngëంగాṅ* en medi rural que habitava en el llogaret del seu pare havia construït la seva «clínica» pròpia, pagava la seva patent com a treballador autònom a l'Administració i negociava la possibilitat d'obtenir un crèdit per augmentar i modernitzar la seva plantació de cacau i els camps de la seva dona per tal de poder alimentar d'una manera correcta els seus malalts que, com veurem més endavant, de vegades passen dos o tres mesos en aquest llogaret per seguir el tractament.

El 1985, doncs, el *ngëంగాṅ* tenia plans per crear allò que nosaltres en diríem una infraestructura. Des d'un punt de vista mèdic, em digué que voldria especialitzar-se en el tractament de la «bogeria», tant de la «bogeria simple», com de la provocada per la bruixeria. Les seves «recerques», doncs, continuaven. La seva clientela s'havia diversificat. Els malalts evuzok eren menys nombrosos. Això potser està en relació amb un altre fet: la decisió presa pels evuzok de convidar un «descobridor de bruixots» o exorcista que gaudia d'un gran prestigi a moltes contrades del Camerun del sud per tal de posar terme als estralls que en aquells moments causava la bruixeria. La vinguda d'aquest personatge l'any 1981 i la visita que va fer a tots els poblats organitzant, en punts estratègics, importants rituals col·lectius de protecció acompanyats de solemnes amenaces contra els bruixots que s'atreïssin a continuar actuant, sembla ser que va aportar una certa calma i una disminució d'aquelles malalties interpretades d'acord amb aquest registre causal.

Divuit anys després de la nostra primera trobada, en ocasió de la meua estada al Camerun l'any 1996, vaig tenir el plaer de passar uns quants dies al poble de Mba Owona. La decoració era la mateixa. Mba Owona continuava exercint com a *ngëంగాṅ*. Durant els darrers anys, però, la seva activitat havia minvat considerablement a causa d'un greu accident que tingué viatjant en un autocar, accident del qual, segons explica, fou l'únic supervivent. La seva recuperació en un hospital de Yaoundé fou llarga. M'ensenyà una fotografia en què se'l veia tot enguixat. El retorn, doncs, a l'activitat normal va ser lent. En aquells moments ja semblava del tot recuperat i en tot cas en el ritu al qual vaig poder assistir va suportar ben bé les tres hores de cants i danses. Una vegada més vàrem poder parlar del seu treball de gran medecinaire. Amb uns quants anys més a sobre esdevenia el *ngëంగాṅ* més vell de la regió tot lamentant-se dels joves que sense haver acabat la seva iniciació s'atreïen a curar la gent. En aquesta ocasió, potser perquè jo també portava a sobre uns quants anys més, no em vaig veure amb cor de posar-me en contacte amb aquesta altra generació de *ngëంగాṅ*... Mba Owona havia llegit una versió francesa resumida de *La dansa als esperits* que havia preparat per a ell. Vàrem tenir temps de comentar-la. El darrer dia em va llegir i lliu-

rar un text que va escriure per pròpia iniciativa a la meua atenció dient-me que si mai publicava alguna altra cosa sobre ell m'agrairia que hi afegís aquelles ratlles perfectament escrites en francès i que em faig un deure de reproduir aquí, traduïdes al català.

Ens dol constatar que els africans hagin abandonat massa de pressa els seus propis coneixements i pràctiques mèdiques en profit exclusiu de la medicina moderna importada que nosaltres, malauradament, no dominem del tot. El colonitzador s'ha servit del clergat per acomplir aquesta lamentable obra tot donant noms falsos als remeiers, que ha designat amb els termes pejoratius de «bruixots» o «fetitxistes». Els malalts que s'adreçaven als curanderos per rebre els seus serveis eren tractats de pecadors empedreïts. Ara bé, si ningú dubta de l'eficàcia de la medicina moderna, cal dir que els seus resultats no han estat del tot satisfactoris. I això, per la simple raó que una planificació mèdica moderna i viable exigeix uns mitjans humans, tècnics i financers que encara no estan a l'abast del nostre poble. Per altra banda, cal dir també que la medicina moderna ens apareix perduda davant de certes malalties que els nostres remeiers curen fàcilment. Com, per exemple, el tractament del fel sobreeixit, les picades de serp, la pneumònia, l'evacuació de la tènica, etcètera.

Aquestes crítiques coincideixen amb un moviment de revaloració de la medicina tradicional. L'OMS ha demanat que es faci un examen seriós de les tradicions mèdiques de cada país. En les seves recomanacions sobre els serveis de salut primària, ha proposat que els remeiers siguin integrats en el servei nacional de salut.

El Camerun disposa d'un gran nombre d'estudis sobre les diverses tradicions mèdiques, com, per exemple, l'estudi de Cousteix sobre els ewondo; el de Logmo Timba sobre els bassà, el de Rosny sobre els duala o el de Norbert Lamaré sobre els bamuns. Cal reconèixer que el professor Lantum ha estat molt actiu en aquesta tasca de revaloració. Els evuzok disposem dels estudis publicats pel professor Lluís Mallart.

Tots sabem molt bé que els europeus no concedeixen gaire crèdit a les virtuts de la medicina tradicional. Això es deu en part al caràcter esotèric i místic de la nostra medicina. Els remeiers no intercanvien gaire els seus coneixements, ans al contrari, els conserven escrupolosament per a si mateixos. El coneixement humà no pot desenvolupar-se sense que hi hagi una comunicació real. El caràcter secret del coneixement mèdic tradicional n'ha impedit el desenvolupament i la possibilitat d'assolir el lloc que es mereix en el camp del nostre patrimoni cultural.

El resultat d'aquesta lamentable situació és el caràcter fragmentari dels nostres coneixements i, en alguns casos, l'abandó i la progressiva desaparició d'algunes de les nostres pràctiques mèdiques enfront de la medicina importada que es desenvolupa gràcies a la lliure comunicació. Jo m'alegro una vegada més d'aquest nou estudi del sociòleg Lluís Mallart, que cal considerar una contribució important a la revaloració de la medicina tradicional, una invitació a

ser una mica més seriosos i circumspectes pel que fa a la medicina tradicional, complementària i, per què no, aliada privilegiada de la medicina moderna.

Mba Owona

Nsola, 30 de novembre de 1996

Aquestes reflexions escrites per un medecinaire que la nostra terminologia qualificaria —com ell mateix ens recorda— de «bruixot» o «fetitxista» mereixen tot el nostre respecte. És a ell a qui dedicaré les planes que segueixen.

L'any 1978, en una de les meves primeres trobades amb Mba Owona, en preguntar-li com era que essent tan jove exercia les funcions de *ngëngari*, em contestà amb un llarg relat sobre l'elecció i iniciació per part dels esperits *minkug*, la transcripció del qual, acompanyat de comentaris i anàlisis, faran l'objecte de les planes següents (apartats 12.2 i 12.3) després d'haver examinat l'estructura global del sistema iniciàtic d'aquesta societat (apartat 12.1) per tal de comprendre millor la natura d'aquest tipus de relats i posar en perspectiva els diferents tipus d'iniciació de la societat betí. Una part important serà igualment concedida després (apartat 12.4) a la descripció i anàlisi de la dansa terapèutica ritual celebrada per Mba Owona en la qual podrem descobrir dos moviments fonamentals que es troben en moltes religions: un moviment descendent (els esperits *minkug*, com altres entitats sobrenaturals, davallen per entrar en relació amb els humans, en aquest cas amb Mba Owona) i un moviment ascendent (Mba Owona emprèn un viatge envers el món dels *minkug*). Dos moviments que, com veurem, són al cor d'un acte terapèutic en què la *possessió* (primer moviment) i el *xamanisme* (segon moviment), sovint dissociats, apareixen en un mateix marc ritual. La transcripció i anàlisi d'una sèrie d'itineraris terapèutics (apartat 12.6) ens permetrà, finalment, analitzar les noves concepcions etiològiques que, juntament amb les d'ahir, són al centre d'aquestes noves pràctiques terapèutiques de la medicina nocturna. En endinsar-nos en el camp d'aquesta medicina nocturna no perdrem de vista que es defineix en funció de la nocturna, de la domèstica i d'aquella altra que es troba sota la responsabilitat dels llinatges.

12.1. EL SISTEMA INICIÀTIC BETÍ²¹⁵

En una de les nostres primeres converses més formals, Mba Owona em va reportar el relat sobre la seva iniciació que em proposo examinar en els apartats

215. La part essencial d'aquest text fou publicada en primer lloc a *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, París, Plon, 1989, p. 291-312 i la seva traducció en català per Lluís Calvo a la *Revista d'Etnologia de Catalunya*.

següents. La natura particular d'un document d'aquest ordre planteja molts problemes, el primer dels quals és, sense cap dubte, el de la funció d'aquesta classe de narracions en el si d'una societat en què els iniciats en determinats ritus d'iniciació tenen prohibit parlar-ne. Aquesta simple qüestió (per què en alguns casos els iniciats no poden parlar de les seves iniciacions i en altres, al contrari, es veuen gairebé obligats a fer-ho) em convida a centrar la meua atenció, abans d'examinar el relat de Mba Owona, en el conjunt del sistema iniciàtic del poble betí per tal de comprendre'n els trets més significatius tot intentant de treure a llum les transformacions que s'operen en passar d'una iniciació a una altra. Aquesta recerca, que s'inscriu en un marc marcadament etnolingüístic ens ajudarà a situar les iniciacions del *ngëngani* en relació amb els altres registres iniciàtics.

Per a Van Gennep (1969), la iniciació és un ritu de pas format, com és el cas segons el seu parer de tots els ritus de pas, de tres seqüències: separació, liminarietat i agregació. Per a aquest autor, la iniciació és una categoria molt àmplia que comprèn no solament les cerimònies que donen accés a les classes d'edat i a les societats secretes, sinó també aquelles que acompanyen, per una part, l'ordenació del sacerdot i del mag i, d'una altra, l'entronització del cap i del rei. Distingeix dues classes d'iniciació: les que, seguint el seu punt de vista, podríem qualificar de «pures» i que donen accés a certs «agrupaments humans», com les classes d'edat, les confraries religioses, els cultes esotèrics i les societats secretes, i les iniciacions que anomena «híbrides» i que donen accés al «món sagrat»; aquestes darreres asseguren la promoció de certs individus a l'exercici de certes funcions sagrades, com les de mag, sacerdot, cap o rei.

Sense fer meu el terme *híbrid*, però acceptant-lo almenys com a punt de partida, amb l'obertura que Van Gennep concedeix a aquest camp d'estudi em sembla que es tenen moltes possibilitats —quan hom es refereix a una societat particular— de trobar-se confrontat a la vegada a una gran varietat de ritus d'iniciació.

Si aquest és el cas per als betí, em sembla indispensable veure si les diferents institucions iniciàtiques, les «pures» i les «híbrides», les col·lectives i les individuals, tendeixen efectivament a formar un sol sistema, en el qual els elements es corresponen, s'oposen, es complementen o es repeteixen formant un tot. Des d'aquesta perspectiva global, mostraré també de quina manera, dins el marc d'aquest sistema, les iniciacions individuals com les que asseguren l'emergència dels grans terapeutes (*ngëngani*) especialitzats en el tractament de malalties relacionades amb la bruixeria, per una part, i dels poetes i trobadors que toquen l'arpa cítara anomenada *mvët* (*mbom mvët*), per altra part, són considerades més «autèntiques» (menys «híbrides», com diria Van Gennep), en el sentit que són les úniques que posen els candidats en contacte directe amb el món del més enllà (els esperits dels morts i/o els esperits anomenats *minkug*), mentre que les altres ini-

ciacions (les col·lectives) són considerades uns simples «jocs», escenificacions o actes de ficció creats pels homes.

12.1.1. *El sistema ritual betí*

Com he dit en un altre capítol,²¹⁶ l'*evu* és elaborat a partir d'una noció que tradueix dos modes d'existència social: l'un, estretament lligat als principis que regeixen l'ordre clànic; l'altre, en relació amb la superació i l'oposició a aquest mateix ordre. El sistema ritual betí és pensat en funció d'aquests modes d'existència social.²¹⁷ A cadascun d'ells li correspon, per tant, un tipus de ritual, reductible a l'oposició fonamental del sistema simbòlic de l'*evu*. És a l'interior d'aquests dos grans registres on podem situar les diferents iniciacions betí. Aquesta línia divisòria marca ja una primera distinció entre dues classes d'iniciació, les «diürnes» i les «nocturnes». Pel que fa a la primera categoria, centraré la meva atenció en la iniciació «tribal» o que dóna accés a l'edat adulta (*akĕñ so*) i en la iniciació al culte dels avantpassats (*akĕñ mĕlan*); i, pel que fa a la segona, em fixaré en la iniciació dels grans terapeutes *ngĕŋgaŋ* (*byaŋ ngĕŋgaŋ*) i en la dels poetes i trobadors que toquen l'arpa cítara (*byaŋ mvĕt*).

12.1.2. *Iniciacions col·lectives, iniciacions individuals*

Sabem²¹⁸ que els betí distingeixen dues classes de ritus, els *byaŋ* i els *akeŋ*. Segons aquesta distinció terminològica, la iniciació tribal i la del culte als avantpassats són *akĕñ*, mentre que la iniciació dels grans terapeutes i la dels poetes i trobadors són *byaŋ*. Si l'oposició entre aquests dos termes pot recobrir²¹⁹ la distinció entre iniciacions «diürnes» i «nocturnes», no la recobreix completament, perquè l'un i l'altre són també utilitzats per designar altres ritus (no iniciàtics). D'una altra part, encara que ens sigui possible afirmar que tots els ritus «nocturns» són *byaŋ*, no podem, en canvi, assegurar que tots els ritus «diürns» siguin *akĕñ*. És el cas, en efecte, de certs ritus més aviat privats o de caràcter domèstic que no impliquen reunions importants de clans o llinatges; aquests no són considerats *akĕñ*. Si una distinció similar no intervé en l'àmbit dels *byaŋ* és per la simple raó que fins i tot

216. Vegeu *supra*, capítol 2.

217. Vegeu *supra*, apartat 2.5.

218. Vegeu l'apartat 2.5.

219. Per extensió, em sembla legítim qualificar d'aquesta manera certs ritus d'iniciació; és evident que els betí no parlen d'iniciació, de la mateixa manera que no qualifiquen les iniciacions de «diürnes» o «nocturnes».

en el cas en què aquests darrers tinguin de vegades un cert caràcter públic, les persones presents ho són a títol individual i no representen per a res el llinatge o el clan. És interessant assenyalar que, des d'un altre punt de vista, el terme *byañ* pot designar ja sigui un ritu més o menys complex pres en tot el seu conjunt, ja sigui un simple gest, paraula o objecte ritual. D'aquesta manera, tot el ritu d'iniciació o de curació d'un gran medecinaire és considerat un *byañ*, i es pot designar també amb aquest mateix darrer terme una planta a la qual s'atribueix un poder especial. Aquesta possibilitat de «reducció», atorgada a l'ús del terme *byañ*, no apareix en *akëñ*. Potser per aquesta raó podrem constatar una lleugera pèrdua de sentit en l'ús corrent del primer d'aquests termes, que els betí empren de vegades per designar certes pràctiques rituals diürnes de caràcter més aviat privat o domèstic, les quals no es designen mai amb el terme *akëñ*. Una altra lleugera pèrdua de sentit del mateix tipus té lloc quan es designa de manera impròpia els *mebala* (remeis) amb el terme *byañ*. Cal dir que l'ús d'aquests remeis (*mebala*) no té un abast social gaire marcat. En aquest sentit, és significatiu que els dispensaris europeus siguin anomenats *nda byañ* (casa de les medecines —màgiques—) i no *nda mebala* (casa dels remeis —simples—), en què el recurs al terme *byañ* evoca, sense cap mena de dubte, la tendència molt individualitzada de la pràctica mèdica europea. Aquestes transgressions de sentit del terme *byañ*, potser més que el sentit canònic que li és propi (el *byañ* està sempre relacionat amb el món de la nit), expliquen un dels punts fonamentals d'aquesta categoria ritual: els *byañ* són objectes, gestos o actes rituals situats al marge de la ideologia relativa a l'ordre de la societat clànica, fet que permet oposar-los als *akëñ*, que són els ritus clànics per excel·lència. D'aquesta manera, si la iniciació tribal i la del culte als avantpassats són *akëñ*, és perquè es tracta de ritus investits d'una dimensió social col·lectiva molt marcada que implica el clan i els llinatges com a tals, fet que no es dona en el cas dels *byañ* (destinats a iniciar els grans terapeutes i els trobadors).

12.1.3. Els aliments iniciàtics

Fins aquí he pressuposat l'existència d'una característica comuna entre la iniciació tribal i la iniciació al culte dels avantpassats, la iniciació dels grans terapeutes i la dels poetes i els trobadors, tot considerant-les institucions iniciàtiques. Si l'oposició terminològica entre *akëñ* i *byañ* ha permès distingir dos subconjunts iniciàtics diferents, el verb *dí*, que significa «menjar», permet trobar en tots ells un punt comú i a la vegada tractar-los com a integrants d'un mateix conjunt ritual. En efecte, si la llengua ewondo disposés d'un terme capaç de traduir la idea d'«iniciar», aquest seria el verb *dí*, que, com acabo de dir, significa «menjar» i que s'utilitza en expressions el sentit de les quals és «has estat iniciat en...?»

Ye ongadi so?

Has / menjat / el *so*?

«Has estat iniciat a la categoria d'homes adults que han menjat l'antílop *so*?»

Ye ongadi mēlan?

Has / menjat / el *mēlan*?

«Has estat iniciat al culte dels avantpassats designat amb el nom de la planta *mēlan*?»

Ye ongadi byañ minkug?

Has / menjat / el *byañ* / dels esperits *minkug*?

«Has estat iniciat a les funcions de gran medecinaire (*ngĚngañ*) que cura gràcies al saber i el poder que li donen els esperits *minkug*?»

Ye ongadi byañ mvēt?

Has / menjat / el *byañ* / de l'arpa cítara?

«Has estat iniciat a tocar l'arpa cítara anomenada *mvēt*?»

Podríem preguntar-nos si, en el context propi d'aquests enunciat, el verb «menjar» no deu ser emprat com una figura metonímica segons la qual es designaria la part (una seqüència del ritu) pel tot. La iniciació tribal i la del culte als avantpassats contenen, en efecte, episodis anomenats, respectivament, «el consum de l'antílop *so*» (*edi so*) o, de manera més precisa, «el consum del greix de l'antílop *so*» (*edi avòñ so*) i «el consum de la planta *mēlan*» (*edi mēlan*). Una de les seqüències dels ritus d'iniciació dels grans terapeutes i dels trobadors consisteix igualment en l'absorció real o imaginària —aquest no és el problema— d'una poció. Per tant, fins aquí es pot parlar d'ús metonímic del verb «menjar». Cal advertir, amb tot, que aquest acte de «menjar» no tradueix sempre el mateix. Per a la iniciació al culte dels avantpassats, la metonímia és fundada en un acte real que implica una adequació perfecta en l'enunciat entre el que es diu menjar i el que es menja realment: els candidats, asseguts sobre el tronc d'un arbre, tot mirant fixament el sol, consumeixen efectivament les raspadures de la planta *mēlan*. En els relats iniciàtics dels grans terapeutes i dels trobadors de l'arpa cítara, l'absorció d'una poció es presenta també com un acte real, fins i tot si a vegades es fa en un món imaginari. En la iniciació tribal, al contrari, la metonímia no es fonamenta en un fet real o considerat real: es construeix a partir d'una antífrasi. Quan en l'episodi anomenat «el consum del greix de l'antílop *so*» es diu als candidats que es preparin per menjar el greix d'aquell l'antílop, que és un aliment deliciós, se'ls dona de fet un menjar repugnant barrejat amb la pols dels excrements del mestre de cerimònies del ritu. Un procediment semblant es troba en una variant de la iniciació tribal coneguda amb el nom de «tronc de la planta *esoñ*» (*atin esoñ*). D'aquests iniciats, es diu que «han menjat la pell de l'antílop *so* (i no el greix)» mentre que en realitat han estat rebolcats per terra sobre una pila

de formigues i d'ortigues, o bé que «han menjat el tronc de la planta *esori*» quan en realitat se'ls ha obligat a agafar amb la mà aquesta planta plena d'espines.

12.1.4. *Aliments i sabers iniciàtics*

Si el verb «menjar» tradueix la nostra idea d'iniciar, ens podríem preguntar si els diferents complements d'aquest verb, és a dir, allò que els candidats mengen realment o simbòlicament, ho són en relació amb l'objecte propi de cada iniciació: els diferents sabers als quals els candidats són iniciats. En el cas de la iniciació tribal, allò que els seus candidats mengen o diuen que han menjat es podria interpretar com la referència a una d'aquestes contradiccions «conceptualment insolubles» del tipus «aquest menjar repugnant és deliciós» de què parla M. Housman (1986, p. 38), de manera que l'obligació d'afirmar la identitat d'elements que no ho són de manera manifesta esdevindria l'essencial de l'aprenentatge del *savoir-faire* de la iniciació tribal *so*. En el cas de la iniciació al culte dels avantpassats, el consum de la planta *mëlan* és estretament relacionat amb l'adquisició d'un saber que prové d'un cert estat de visió. Efectivament, es considera que els candidats «veuen» els avantpassats en consumir les raspadures de l'escorça d'aquesta planta, que, com sabem, té propietats al·lucinògenes. Sobre aquest punt, el ritual *bwiti* dels fang, que recupera certs temes de la iniciació al culte als avantpassats, aporta una prova suplementària. En el cas de la iniciació dels grans terapeutes i dels trobadors, l'absorció dels beuratges o el consum de certes menses és relacionat amb l'adquisició dels seus sabers específics: en efecte, es tracta d'un acte ritual destinat a «donar forma a l'*evu*» dels candidats per tal d'accedir a aquell coneixement que prové del món de la nit. D'aquesta manera, el sistema iniciàtic betí sembla articular-se en un primer temps al voltant de tres «aliments» diferents, vinculats a la vegada a tres formes de saber i corresponents a tres tipus d'iniciació: la tribal i la del culte als avantpassats, per una part, i la iniciació dels grans terapeutes i la dels trobadors, d'una altra part; des d'aquest punt de vista, les dues darreres són del mateix tipus.

12.1.5. *Les proves iniciàtiques*

El verb *ku*, que significa «caure», és utilitzat en frases com «*mon aku mvon*» (nen cau candidat) o «*mòn aku so*» (nen cau *so*), imatge que es tradueix dient «el nen passa (les proves del) *so* com a candidat». El verb *kpe* significa, per la seva part, «enderrocar», «fer caure». El *mkpe so* (el que fa caure el *so*) és l'organitzador del ritu, qui n'assumeix l'organització i les despeses; és al seu poble on es duen a

terme les principals sessions de la iniciació. Tsala, en el seu diccionari ewondo-francès, tradueix una mica lliurement aquest verb per «celebrar»; en el seu llibre sobre els proverbis, el tradueix d'una manera més acurada per «iniciar». El ritu d'iniciació al culte dels avantpassats *so* també té un organitzador (*mkpe mēlan*), que a compleix un paper similar al de la iniciació tribal. Es pot dir dels seus candidats que passen el *mēlan* (*ku mēlan*). El verb *kpe* s'usa també en el sentit de «fer caure el *mēlan*», que es pot traduir com «fer passar (les proves) del *mēlan*».

Al contrari, ni el verb «caure» ni el verb «fer caure» són usats quan es parla de les iniciacions nocturnes (*byañ*) dels grans terapeutes o dels trobadors. Mai es diria que «es fa caure un *byañ*» (*ku byang*), ni tampoc s'utilitzarà la imatge de «fer caure» per traduir la idea de «fer passar (les proves d') una iniciació nocturna» (*kpe byañ*). Aquestes iniciacions no impliquen, d'una altra part, la presència d'un organitzador al qual anomenariem «aquell que fa caure la iniciació nocturna dels esperits o de l'arpa cítara» (*mkpe byang minkug* o *mkpe byang mvēt*). Finalment, mentre que en la iniciació tribal i en la del culte als avantpassats les despeses pertocuen a qui exerceix aquest paper, en les iniciacions dels grans terapeutes i dels trobadors són assumides pel mateix candidat. D'aquesta manera, l'ús dels verbs «caure» o «fer caure» introdueix una nova distinció entre iniciacions *diürnes* i iniciacions *nocturnes*.

A més a més, podríem dir que la idea de «caure» o de «fer caure» està relacionada amb el tema de les proves d'iniciació. L'expressió «fer caure a algú» s'usa en el sentit de «donar una pallissa», expressió de la qual neix el proverbi «fer caure (com en) la iniciació tribal dels *eton*» (*kpe so eton*) en el sentit de «donar una pallissa molt forta», essent les proves del ritu d'iniciació tribal dels *eton* considerades particularment temibles. De la mateixa manera, s'usa l'expressió «*bimi a kpe*» (colpejar fent caure) en el sentit de «colpejar brutalment». Això ens du a considerar el problema de les proves d'iniciació, almenys en les seves grans línies. Si la imatge de «caure» i de «fer caure» s'associa a les proves iniciàtiques, hauria de resultar o bé que aquestes proves no són presents en totes les iniciacions, o bé que el terme «prova» ha de ser explicat, perquè no tradueix sempre el mateix. En la iniciació tribal i en la del culte als avantpassats, en efecte, es «fa caure» els candidats; en les iniciacions dels grans terapeutes i dels trobadors, al contrari, no se'ls «fa caure», la qual cosa voldria dir que els primers passen les proves, però no els segons, fet que no exclou l'obligació d'aquests darrers de superar certs obstacles. L'ús i el no-ús dels verbs «caure» i «fer caure» no marca tant l'oposició entre *presència* i *absència* de proves com l'existència d'una diferència inherent al tipus d'iniciació. La idea de «caure» és, en efecte, associada a la de dolor físic (pallisses, cops de bastó, etc). És, per tant, la presència o l'absència de proves físicament doloroses el que marca en aquest punt la distinció entre aquestes dues classes d'institucions iniciàtiques.

12.1.6. *Bromes pesades i càstigs purificadors*

Considerem, en un primer terme, les proves de la iniciació tribal i les del culte als avantpassats. Ens podem plantejar dues qüestions: en què concorden les proves d'aquestes dues iniciacions perquè se'ls puguin aplicar els verbs «caure» i «fer caure»? En segon lloc, deixant de banda els elements que tenen en comú, caldria preguntar-nos en què es distingeixen, de manera que sigui possible mesurar la distància que les separa pel que fa al tipus de saber al qual els candidats de cada ritu han d'accedir. Les proves de la iniciació tribal revesteixen tres caràcters principals: són doloroses, tot sovint humiliants, pel fet que el seu compliment implica una certa negació de la identitat dels candidats com a éssers humans, i contradictòries. En la iniciació al culte dels avantpassats, les proves també són doloroses: les pallisses no hi manquen, però són menys arbitràries, perquè la seva duresa està en funció de la gravetat de les faltes comeses pels candidats, que poden fer-se perdonar presentant ofrenes als iniciats que juguen el paper de «dobles» que representen els esperits dels morts. Però convé, sobretot, assenyalar que les proves d'aquesta iniciació no tenen el caràcter contradictori de les que caracteritzen la iniciació tribal. Els candidats al culte dels avantpassats no són obligats a afirmar la identitat de coses diferents o contràries. Proves de l'estil de les que Houseman qualifica de «paradoxals», com caçar animals que no existeixen, caminar de quatre grapes per poder anar de pressa o tombar-se a descansar sobre un tou d'espines, no apareixen en la iniciació al culte dels avantpassats.

D'altra part, les proves d'aquesta iniciació tenen lloc dins un marc completament singular, que permet establir una nova diferència amb les de la iniciació tribal. Assenyalem, en primer lloc, que en la iniciació tribal els qui s'encarreguen de fer passar les proves als novicis són antics iniciats, coneguts i considerats així pels mateixos novicis; en la iniciació al culte dels avantpassats, són també els antics iniciats, però «disfressats» o simulant ser esperits dels morts (*bëkon*) i/o altres entitats mítiques del món dels morts. En la prova suprema d'aquest ritu de pas, els iniciats s'encarreguen de fer por als novicis amb crits, udols i rugits imitant les bèsties ferotges. El pas del túnel probatori és acompanyat d'una certa escenificació, en el decurs de la qual la por preval sobre el dolor. En efecte, tots semblen actuar per fer por als candidats. Aleshores, es pot preguntar: per què en aquest ritu d'iniciació la por ocupa un lloc tan important, almenys igual a la del dolor físic?

En la iniciació tribal, els novicis són posats en situacions conceptualment contradictòries que ells resolen per l'acció, és a dir, pel mateix fet d'experimentar-les. El saber propi d'aquest ritu es converteix així en un *savoir-faire*, lligat a aquesta forma d'acció. En la iniciació al culte dels avantpassats, com ja s'ha indicat, aquest tipus de proves desapareix. El nou saber dels iniciats no és un simple *savoir-faire*. Tampoc està relacionat amb el simple fet de passar les proves. La seva

font es troba en un altre lloc, en un món situat mes enllà del riu dels Morts. D'aquesta manera, al llarg del pas del túnel probatori que representa aquest riu cosmogònic, el candidat es dirigeix simbòlicament cap a un altre món que no coneix i sobre el qual no està en condicions de saber alguna cosa i formular un enunciat que els no-iniciats puguin acceptar com a veritable. El seu sistema de referència —el propi d'un no-iniciat— no li ho permet. En aquest sentit, és important assenyalar que, abans del pas del túnel probatori, els candidats són sotmesos a un interrogatori en el decurs del qual se'ls plantegen un seguit de qüestions tan simples i banals que tothom seria capaç de contestar. Però és significatiu que durant aquest interrogatori els candidats han d'estar silenciosos perquè tota resposta, bona o dolenta, els obliga a pagar una multa considerable. Callar quan s'és capaç de respondre és una manera de posar entre parèntesis el propi saber, és mostrar que amb la simple capacitat que l'Avantpassat mític Zamba ha donat als homes per conèixer el món no es pot accedir a aquesta altra forma de coneixement que emana del món dels morts. Així, aquesta por és la por d'allò que és desconegut, el resultat inevitable de la incapacitat d'identificar els nous punts de referència d'aquest altre món al qual accedeix el novici. Però aquesta situació és passatgera: precedeix i acompanya el pas del túnel probatori, aquest moment durant el qual el candidat no pot identificar encara l'origen dels crits, dels sorolls, dels udols i dels planys que vénen de la selva. En sortir del túnel, en descobrirà els autors: els antics iniciats disfressats d'esperits dels morts. Llavors rebrà el crani d'un dels seus avantpassats que vindrà a reforçar el reliquiari del seu llinatge. A partir d'ara, formarà part del grup de persones amb el «cap perforat», és a dir, d'aquells iniciats capaços de rebre noves informacions sobre el món (un nou coneixement) gràcies a les revelacions dels avantpassats.

Diguem, d'altra banda, que el tema de la por és un element constant en els relats que evoquen una trobada amb els esperits dels morts. Això permet establir un nexa entre la iniciació al culte dels avantpassats, per una part, i la iniciació de certs grans terapeutes (els *ngëngañ*, iniciats en els poders dels esperits dels morts) i dels trobadors, per una altra. Aquestes tres iniciacions tenen en comú la trobada amb aquests éssers, com també la por que això suscita. En els relats iniciàtics dels trobadors que toquen l'arpa cítara recollits per P. Boyer (1988, p. 102-103 i 106-107), aquests músics expliquen els seus viatges pel món dels morts i assenyalen constantment la por que provoca la seva trobada. Els *evuzok* coincideixen a dir que la iniciació d'un gran medecinaire en els poders que emanen dels esperits dels morts és certament molt eficaç, però molt perillosa. És necessari que el candidat tingui un «cor molt dur» i sigui capaç de «sobreposar-se a la por», perquè, una vegada iniciat, quan el gran medecinaire hagi de trobar-se amb els esperits dels morts, aquests no deixaran de fer-li por. Les descripcions d'aquestes trobades fan referència a una posada en escena semblant a la de la iniciació al culte dels avant-

passats: udols, laments, formigues que cauran del cel, animals salvatges enviats pels esperits dels morts... Dit tot això, malgrat aquest punt en comú, les iniciacions dels grans terapeutes i dels trobadors pertanyen a un registre iniciàtic diferent del relacionat amb el culte als avantpassats. Les línies de divisió són múltiples. Si els verbs «caure» i «fer caure», usats per a la iniciació tribal i per a la del culte als avantpassats, expressen la idea de «passar» o de «fer passar» unes proves, podem preguntar-nos si les iniciacions dels grans terapeutes i els trobadors exigeixen proves similars encara que no s'hi faci «caure» els candidats, o si, al contrari, no exigeixen en absolut aquest tipus de proves. La noció de prova iniciàtica és massa àmplia perquè puguem fer-la servir de manera indistinta sense precisar-ne el contingut.

Si les proves de la iniciació tribal estan intrínsecament lligades a la noció de *savoir-faire* que els novicis adquireixen pel mateix fet de passar-les, les de la iniciació al culte dels avantpassats apareixen més aviat com una simple condició que es defineix en raó de la gravetat de les «faltes» dels candidats, que han de reconèixer durant una confessió. Ara bé, la gravetat d'aquestes faltes es jutja segons els actes de bruixeria comesos mitjançant l'*evu*. I en aquest camp —el de la possessió de l'*evu*— el candidat al culte dels avantpassats ha d'estar exempt de tota sospita. La dimensió «purificadora» de les proves d'iniciació al culte dels avantpassats és important. Permet establir una nova distinció amb les iniciacions dels grans terapeutes i dels trobadors, i això malgrat el seu punt en comú referent als esperits dels morts. Aquesta classe de confessions no s'exigeix en aquests dos tipus d'iniciacions, perquè es considera que els seus candidats, el futur gran medecinaire i el futur trobador, només poden assumir aquestes funcions si posseeixen un *evu* molt poderós. No se'ls imposen, per tant, ni les proves físicament doloroses i purificadores del culte als avantpassats, ni les proves doloroses i humiliants de la iniciació tribal. És per aquesta raó que no se'ls fa «caure». Dit això, podem preguntar-nos si existeix una altra categoria de proves característiques d'aquestes iniciacions que no siguin ni bromes pesades ni càstigs purificadors.

12.1.7. *La prova suprema*

En el cas dels grans terapeutes i dels trobadors, la iniciació pren la forma d'un llarg itinerari, real per una part, imaginari per l'altra, en el decurs del qual el mestre d'iniciació primer, i els esperits (*minkug*) i/o els esperits dels morts (*bëkon*) després, condueixen el novici fins a l'obtenció del seu nou poder (el *byan*). Per això, aquestes iniciacions no es consideren una escenificació ritual com en el cas de la iniciació al culte dels avantpassats, durant la qual els antics iniciats es disfressen o «representen» els esperits dels morts, i el pas del túnel proba-

tori «representa» el riu que separa aquest món del dels morts. Aquestes iniciacions inclouen un veritable viatge o, si es prefereix, una llarga marxa, a la fi de la qual s'obté el poder de curar o de tocar l'arpa cítara i cantar llargues epopeies. Obtenir directament dels esperits dels morts o dels esperits anomenats *minkug* aquest tipus de poder és una empresa que exigeix del candidat un gran coratge. D'aquesta manera, els candidats són vistos com a homes valents, moralment sòlids, capaços d'afrontar un món desconegut; així, doncs, el recorregut d'una iniciació d'aquest tipus es considera una «veritable prova», atès que els candidats arrisquen suposadament la seva vida en tot moment. Dit això i situant-nos en un altre nivell, es poden distingir dues classes de proves: les que, sota el guiatge del seu mestre, preparen el candidat a «passar» a l'altre cantó d'aquest món, i aquelles a les quals serà sotmès un cop arribat en aquest altre món pels esperits dels morts i/o els esperits *minkug*.

Les primeres proves, les que marquen el període d'aprenentatge, semblen ser destinades a desenvolupar una relació del tipus pare/fill. El mestre posa a prova el candidat per assegurar-se no solament de la seva «força», sinó també i sobretot de la seva sinceritat i del seu esperit filial. Vetlla així perquè la transmissió del seu saber no pugui mai tornar-se contra ell. Aquí, la noció de prova pren un sentit molt general. Inclou no solament totes les dificultats i obstacles que el candidat ha de superar per aprendre bé el seu «ofici», sinó també el que és obligat a fer per instaurar i mantenir una bona relació amb el seu mestre. I això no és fàcil. Els relats iniciàtics d'aquest tipus evoquen tot sovint les dures proves a les quals els novicis són sotmesos pels seus mestres (llargues estades a casa seva, treball en les seves plantacions, regals que poden arribar a l'import d'un dot...), uns mestres que, per altra part, es resisteixen a «donar el *byañ*» sota l'excusa que és una cosa «molt difícil» o «molt cara», o que «ells són massa poca cosa per fer aquestes coses». La prova econòmica no és la més petita, ni la menys significativa. Pagant el dot pel casament del seu germà, un «nen» demostra que ja és un home adult, capaç d'assumir les funcions d'un pare. Presentant al seu mestre l'«equivalent d'un dot» —és així com sol parlar-se en aquestes circumstàncies—, el novici, és a dir, «el nen del *byañ*» (*mòn byañ*), mostra la seva aptitud per convertir-se en «home adult del *byañ*» (*mod byañ*). El pagament d'aquest «dot» és la prova final d'aquest període. Però, per obtenir el seu import, no és estrany que els novicis siguin obligats a anar a curar o a tocar l'arpa cítara a altres llocs, i això sense haver estat veritablement iniciats, fet que planteja un altre problema: el del gran medecinaire que cura o del trobador que toca l'arpa cítara i canta, i sap que el que fa no prové, almenys enterament, del món dels esperits *minkug* o del dels esperits dels morts *bëkon*, i que allò que fa no és ni un «veritable remei» (suficientment eficaç), ni una «veritable música del *mvët*» (suficientment harmoniosa). Per tal que assoleixi aquesta condició, és necessari que el mestre acompanyi el seu novi-

ci fins a la darrera etapa, la qual ha de conduir-lo més enllà del món dels vius, al dels esperits *minkug* o al dels esperits dels morts. En tots els casos, els relats assenyalen un riu o un bassal d'aigua com a punt de partida d'aquest viatge iniciàtic. Al marge de les peripècies i de les trobades estranyes ocorregudes en aquest altre món, el tema principal desenvolupat en aquest tipus de relats és el de la necessitat de matar un ésser humà (un parent proper) o un animal, amb la finalitat d'obtenir el *byari*, cosa que constitueix sens dubte la «prova suprema». Però aquí ja no es tracta de passar una simple prova com en la iniciació tribal i en la del culte als avantpassats, sinó de dur a terme un acte homicida.

En el pensament betí, una mort semblant permet a qui la duu a terme obtenir un «esperit protector» que esdevindrà font d'inspiració per al qui toca l'arpa cítara i font de saber remeier per al gran medecinaire. Aquest «esperit protector» és el «doble» de l'ésser humà al qual s'ha donat mort, que es converteix d'aquesta manera en *nkug* quan la víctima és humana i en *eyen* quan és animal. En el seu cant d'iniciació, el trobador Zwè Nguéma evoca d'aquesta manera la presència inspiradora del seu *eyèñ*, en aquest cas un damà:

9. Saps que mentre Bitome Bizo'o toca el *mvèt*, un damà és assegut al seu costat. Quan Bitome Bizo'o va a tocar el *mvèt*, es posa davant de la casa comunal, xiula, ipluiit! i el damà es posa a cantar; més tard, després d'un temps llarg com un poll, el damà apareix i ve a asseure's prop de Bitome Bizo'o.

10. Mentre tocava el *mvèt*, el damà estava assegut al seu costat. Quan el damà marxava del seu costat, ell també deixava el *mvèt*.

11. És així com Bitome tocava el *mvèt*, amb el damà.²²⁰

En la següent evocació iniciàtica, Zwè Nguéma canta com Bitome Bizo'o, el primer arpa citarista del clan Yengwinye, va compartir l'art de tocar aquest instrument amb els seus. En aquest cant, que pren la forma d'un mite d'origen, o almenys d'una evocació de caràcter mític, la mort d'un parent pròxim per obtenir el poder de tocar l'arpa cítara pren la forma d'un suïcidi per comunicar aquest poder als altres:

11. (...) El dia en què vaig sentir que la mort havia escollit Bitome Bizo'o, el fill de Zo'o Ntuhou, el fill de Zoo Oboune Angbe. Bitome cridà els nous músics als quals ensenyava el seu ofici i els digué: «Veniu, vull compartir el *mvèt*.

12. Vull compartir l'*oyerè* (el *mvèt*) amb vosaltres, perquè veig que la mort em domina, la mort m'ha escollit, la mort m'aclapara.»

220. Vegeu P. i P. WOLF (ed.), *Un mvèt de Zwè Nguéma, chant épique recueilli par Hubert Pepper*, Paris, Armand Collin, 1972, p. 418-419.

13. Obiang Atomo, el fill d'Atomo Mvome, aquest home, i Edu Emvoo, pregunten a Bitome Bizo'o: «Bitome, no tens mal de cap, no tens mal als peus, no tens mal al pit. Bitome Bizo'o diu que comparteix el *mvët*, s'acomiada; de què pateix Bitome?»

14. Bitome Bizo'o diu: «Em moro perquè estic malalt? Vull solament separar-me de la vida, em moro, us deixo el *mvët*.»

15. Bitome Bizo'o se'n va anar al bosc. Va recollir herbes i brancatge, els va introduir en un pot de terrissa i va dir: «Agafeu un gall.» Van agafar un gall, el qual van matar i van posar a l'olla.

16. Van cercar un ocell anomenat *otok* i un esquiroi, els quals van introduir igualment a l'olla. Aleshores, Bitome Bizo'o va treure un gran ganivet brillant de doble fil que penjava de la seva cintura.

17. Bitome Bizo'o agafà el ganivet amb la mà dreta i se l'enfonsà a la panxa. Tallà el fetge i el cor, els quals va posar a l'olla.

18. Bitome Bizo'o es va posar a remenar el contingut de l'olla. Quan veus que remena, remena i remena, ja saps que retira el fetge i el cor, i en donar-los diu: «Cada trobador de *mvët* sempre haurà de tenir el meu cor i el meu fetge. Viuiu per donar el *mvët* a la gent!»

Considerem ara els relats transmesos pels trobadors referint-se a la seva pròpia iniciació. Aquests relats expliquen de quina manera el novici, després d'haver penetrat en el món subterrani dels esperits dels morts i d'haver passat per una sèrie de peripècies, es veu obligat a matar un elefant. És la gran prova, la prova que marca la fi del seu recorregut iniciàtic: l'obtenció del *byañ mvët*. Seguim un d'aquests relats:

Vaig veure molta gent, molts esperits dels morts al voltant de la casa comuna; ballaven agafant una altra cítara amb la mà, així... Però no se sentia res, no feien soroll. Avançaven somrient. No havia de tenir por.

Vaig anar-me'n d'aquesta aldea, em vaig endinsar a la selva, fugia. Després, vaig trobar un elefant molt gran, vaig intentar fugir, però en girar-me vaig veure de nou aquella gent que se m'acostava agafant l'arpa cítara com si fos una llança. Aleshores, ja no podia fugir. Vaig agafar una llança i la vaig clavar a la panxa de l'elefant. L'elefant fugí cridant molt fort, va caure molt lluny en una pista. Quan vaig arribar allà, aquella gent ja hi era, eren al voltant del cadàver ballant, feien molt de soroll i un d'ells va posar-se a parlar; em va dir que sovint la gent anava allà a caçar elefants, però que jo havia de donar-los carn. Els vaig dir que agafessin les anques de l'elefant. Ho van fer coure tot, es van endur les anques, van preparar el fetge en una olla molt gran, el fetge i el cor; després em van fer menjar d'aquesta sopa. Em van dir que era molt valent, que per tant podria tocar l'arpa cítara, però que hauria de dur-los carn sovint, per pagar el *mvët*. Em van dir que el *mvët* impedeix als bruixots de venir. Vaig tornar al poble, em van fer tornar a casa del meu oncle, però jo no havia de girar-me parlant, ni franquejar un tronc d'*ekuk*, ni orinar en un *elik*, ni en un riu.

Em van prohibir també criticar els altres trobadors de *mvët*, deixar que els gos-sos se m'apropessin, tocar el *mvët* prop d'un riu, tocar quan la gent menja...²²¹

Aquesta mort de l'elefant pot ser interpretada almenys de dues maneres. En primer terme, l'animal pot considerar-se el «doble» (*nkug*) del creador del *mvët*.²²² Matant l'elefant i menjant-ne el cor i el fetge, es mata i es menja el cor i el fetge de Bitome Bizo'o, el creador o fundador del *mvët*, que es converteix per aquest fet en l'*eyëñ*, el «doble» o la força inspiradora del nou trobador. L'altra interpretació possible consisteix a considerar aquesta caça de l'elefant com el mitjà per apropiat-se la seva força inspiradora en convertir-se —pel fet de donar-li mort— en l'*eyëñ* del nou trobador, és a dir, en la font fecunda d'inspiració literària i musical que li permet tocar el «veritable *mvët*», com el damà de Bitome Bizo'o. Essent mínima aquesta diferència, el que em sembla important assenyalar és la unitat estructural d'aquests relats, fundada en l'analogia entre Bitome Bizo'o, el mestre fundador del *mvët* segons el relat de Zwé Nguéma, i l'elefant del món dels esperits dels morts, per una part, i la matança necessària de l'un i l'altre per obtenir el *mvët*, per altra part.

TAULA 48
Unitat estructural dels relats

Relat A	Relat B
Bitome Bizo'o	Elefant
Mort de Bitome Bizo'o	Mort de l'elefant
Els nous iniciats reben el cor i el fetge de Bitome Bizo'o	L'iniciat rep el cor i el fetge de l'elefant

Aquest fet permet afirmar que la prova de la caça de l'elefant és lluny de ser pensada com un simple acte de caça. Com per als grans terapeutes, consisteix a matar simbòlicament una persona o un animal que, transformat en *nkug* o en *eyëñ*, es converteix en la font del nou saber d'aquests iniciats.

12.1.8. Veure i saber, aprendre

En ewondo, el verb *yem* significa «saber, conèixer», i el verb *yen*, «veure». Fins aquí hem parlat del «saber» dels iniciats sense precisar gaire el contingut que els betí poden donar a aquest terme. De fet, ells quasi no parlen del «saber» dels

221. Vegeu P. BOYER, 1988, p. 106-107.

222. Vegeu *supra*, el cant de Zwé Nguéma.

iniciats i menys encara d'un saber concebut com un corpus de coneixement la font del qual seria distinta de la que alimenta el saber ordinari de la gent. En canvi, parlen molt més de la capacitat de «veure» que posseeixen certs iniciats, d'un veure que permet, evidentment, «saber» el que els no-iniciats no poden ni «veure» ni «saber». D'aquesta manera, en el cas d'aquests iniciats, es tractaria més aviat d'un do de visió la naturalesa del qual no és la mateixa per a tots.

Per a la iniciació tribal, no es parla ni de «veure» ni de «saber». El saber pràctic que esmenta M. Houseman és més proper a un no-saber que a un «veritable» nou saber. En cap cas es tracta d'un «saber» relacionat amb una nova manera de «veure».

En la iniciació al culte dels avantpassats, el saber iniciàtic no és lligat a una acció —proves iniciàtiques o aprenentatge—, sinó a les revelacions dels esperits dels morts. Es considera que el ritu atorga als nous iniciats la capacitat de «veure en la nit», però, i això és important, «sense traslladar-se», és a dir, sense experimentar el fenomen de desdoblament que s'atribueix als posseïdors d'*evu*. Els iniciats al culte dels avantpassats no són posseïdors d'*evu*. El seu do de visió no és relacionat amb aquest principi de la persona. Els iniciats entren en comunicació amb els esperits dels morts pel cap, ja sigui consumint la planta al·lucinògena *mēlan*, ja sigui a través de somnis.

El saber iniciàtic dels grans terapeutes i dels trobadors està relacionat amb un aprenentatge que pot durar de vegades diversos anys i amb l'adquisició de la capacitat de «veure en la nit». Pel que fa referència al primer punt, cal dir que només quan es parla d'aquestes iniciacions es fa referència a la idea d'aprenentatge, com ho demostra l'ús dels verbs:

- *yege*: aprendre;
- *yegele*: ensenyar;
- *ledē*: mostrar;
- *ve*: donar (en el sentit de transmetre).

Ara bé, encara que aquests verbs siguin usats en enunciat com:

Mayege byaŋ mvēt.

«Jo aprenc el *byaŋ* (per tocar) l'arpa cítara.»

Ayegele ma byaŋ minkug.

«Ell m'ensenyà el *byaŋ* dels esperits *minkug*.»

No s'usen mai, al contrari, en enunciat com «jo aprenc el *so*» o «ell m'ensenyà el *mēlan*», atès que en aquestes darreres iniciacions no hi ha, pròpiament dit, ni aprenentatge per fer ni saber per transmetre.

Per una altra part, el valor que s'atorga al conjunt dels coneixements (mèdics, musicals, literaris i altres) adquirits al llarg d'aquests aprenentatges és

relatiu, i en cap cas es considera un «veritable saber». Es podria dir fins i tot que aquests coneixements són abolits simbòlicament al terme de les seves iniciacions respectives, quan el nou gran medecinaire i el nou trobador són investits de la facultat de «veure en la nit». Pel que fa a aquest punt, em sembla útil recordar el testimoni del gran medecinaire Mba Owona, que em deia que durant la seva iniciació anotava en un quadern alguns dels ensenyaments que rebia del seu mestre, sobretot aquells que es referien a l'ús de les plantes, però que una vegada iniciat ja no veia la raó de fer-lo servir. «Són els simples herbolaris», em deia, «els qui necessiten quaderns i llibres per no oblidar...» Per a ell, una vegada convertit en gran medecinaire, el seu «saber» —la font del seu saber— se situa en un altre lloc, en el món dels esperits anomenats *minkug*. L'«ensenyament» que rep d'aquests darrers anul·la, superant-lo, l'ensenyament rebut del seu mestre d'iniciació.

Cal assenyalar, finalment, que es considera que el do de la visió dels grans medecinaires i dels trobadors és relacionat amb el seu respectiu *evu*. A un altre nivell, podríem dir que la iniciació d'aquests personatges ha de ser considerada un acte ritual destinat a «donar forma» al seu *evu*. D'aquesta manera, la capacitat de «veure en la nit» és relacionada amb el poder que s'atribueix al seu *evu* de separar-se del cos per traslladar-se al món nocturn dels esperits dels morts, dels esperits *minkug* o dels bruixots, on, per mitjà de la mediació dels seus esperits protectors, adquireix el «veritable saber», ja sigui per guarir, ja sigui per cantar i tocar l'arpa cítara.

12.1.9. *Explicar, cantar, callar o els diferents modes d'enunciació del fet iniciàtic*

Entenc per això les circumstàncies i els mitjans, orals i altres, escollits per l'iniciat a fi de comunicar a un tercer la seva pròpia experiència iniciàtica. Es pot pensar que les circumstàncies que acompanyen la producció d'aquesta informació i els mitjans emprats per fer-la efectiva poden tenir una influència decisiva sobre la naturalesa d'aquestes institucions iniciàtiques. Per tant, és legítim preguntar-nos si els diferents modes d'enunciació del fet iniciàtic no estarien en relació amb l'especificitat de cada ritual d'iniciació. Entre els betí, aquests modes d'enunciació o reproducció semblen reduir-se a tres: les iniciacions que no s'expliquen, les que s'han d'explicar i les que s'expliquen cantant.

La iniciació tribal i la del culte dels avantpassats serien iniciacions que no s'han d'explicar. El secret iniciàtic i les nefastes conseqüències que es creu que acompanyen la seva violació apareixen —almenys en un primer nivell d'explicació— com el mitjà que la societat dels iniciats es dona a si mateixa per impedir la

transmissió als no-iniciats de qualsevol informació oral referida al contingut (el saber iniciàtic, si és que hi ha «saber»...) o bé a la forma (seqüències, proves, cerimònies...) que pren tot el procés iniciàtic. D'aquesta manera, si un iniciat en parla, ho fa transgredint el secret. Ara bé, encara que estigui prohibit als iniciats de parlar de la seva pròpia experiència iniciàtica, amb tot, n'han de fer ostentació a través de paraules, gestos, comportaments, exhibint certs objectes o mostrant les marques tatuades en el seu cos.

Es podria preguntar si el rigor del secret iniciàtic (sobretot per a la iniciació tribal) no amaga l'existència d'una espècie de buit en el contingut del fet iniciàtic. I si es revelés que, de fet, no hi ha res d'extraordinari a comunicar, excepte potser que els candidats han arribat a la fi de la seva iniciació? És per aquesta raó que l'enunciació que els iniciats poden fer de la seva iniciació sol fer referència més al mateix fet d'haver estat iniciats —la qual cosa no necessita gaires explicacions— que no al contingut i als mitjans emprats per aconseguir-ho. No és superflu constatar que, parlant d'una persona iniciada, els betí es refereixen a l'acte de conclusió de la iniciació, és a dir, a la «sortida» dels candidats del túnel probatori més que a l'inici o al desenvolupament del ritu com ho fem nosaltres usant la paraula «iniciació» (del llatí *initiatio*, *initium*...). En la iniciació tribal, doncs, es tracta clarament d'un acompliment que no necessita cap comentari.

La iniciació dels grans terapeutes seria, al contrari, una iniciació que aquests han d'explicar. El procés iniciàtic d'aquests personatges respon a una iniciació personal. S'inscriu dins el marc de les restringides relacions pare/fill, oncle matern/nebot o mestre/novici. No és estrany tampoc que aquestes iniciacions tinguin lloc lluny del mateix grup. A més a més, aquestes iniciacions no es deuen a una decisió del grup (com és el cas per a la iniciació tribal i la del culte als avant-passats) i no n'exigeixen tampoc la participació (econòmica o ritual). Tot això pot justificar la necessitat de produir un tipus de discurs que expliqui l'itinerari iniciàtic seguit pel nou gran medecinaire. Aquest discurs pot prendre la forma de relats més o menys elaborats o de simples al·lusions.

Els relats d'aquest tipus són molt diferents dels relats dels iniciats del *so*, quan aquests darrers, i això malgrat la prohibició que pesa (o pesava) sobre ells, han decidit explicar la seva experiència iniciàtica. Els relats sobre la iniciació tribal són més reals. Descriuen les diferents seqüències, les proves, els actes fets pels diversos actors; en definitiva, expliquen una sèrie de fets realment viscuts pels iniciats. Els relats iniciàtics dels grans terapeutes prenen un altre caire. Combinen els esdeveniments reals o susceptibles de ser-ho amb altres que no ho són. És llavors quan es pot plantejar el problema de la veracitat d'aquests relats, com també el del gènere literari al qual pertanyen. Un altre aspecte que s'ha d'assenyalar és el de les circumstàncies de la seva producció. Si les al·lusions per mitjà de petites frases, cants o fórmules en les celebracions rituals dels grans medecinaires són

freqüents, els llargs relats més o menys estereotipats, en canvi, rarament són transmesos en el decurs d'aquestes mateixes celebracions.

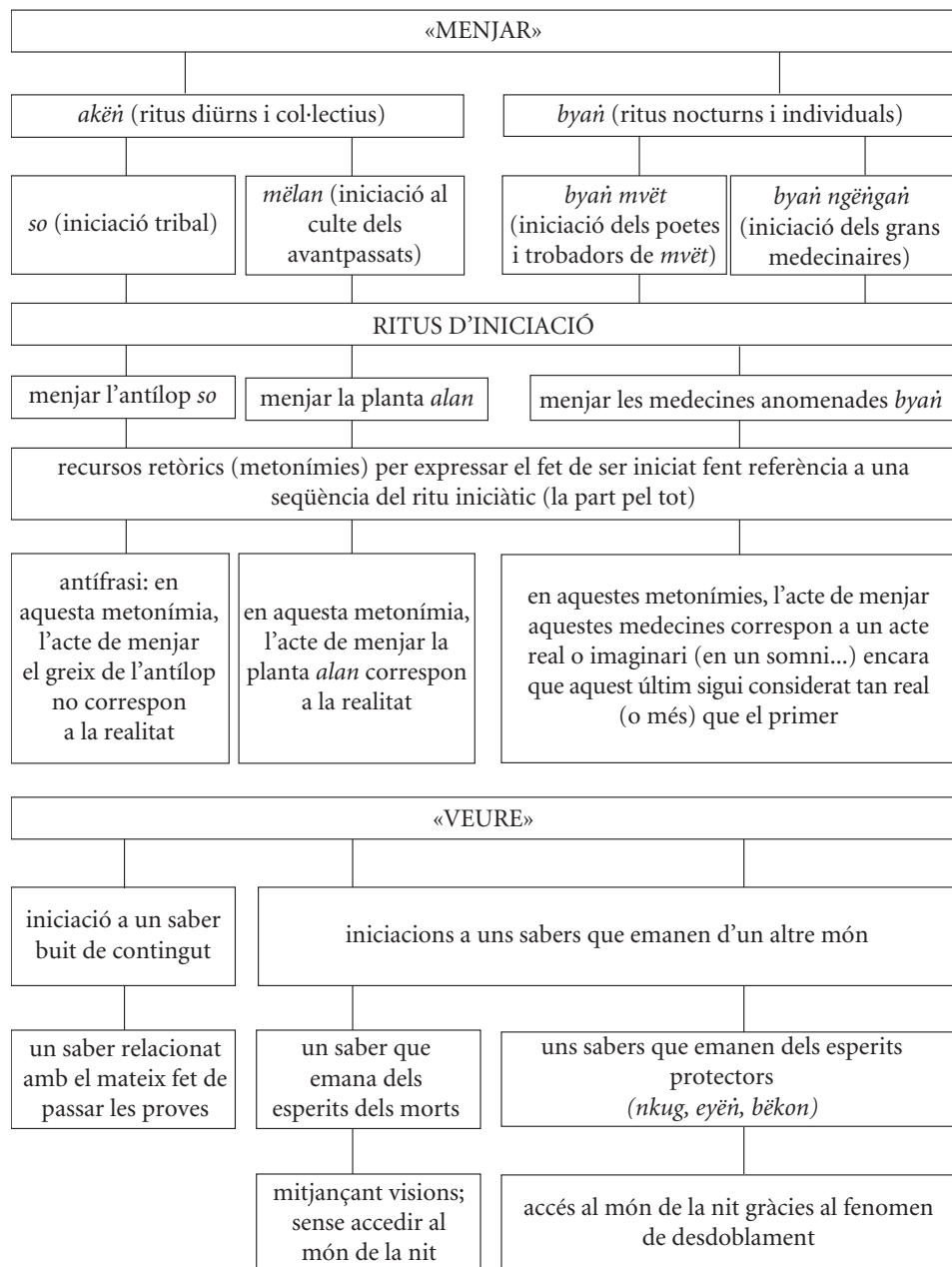
Una variant d'aquest mode d'enunciació o de reproducció del fet iniciàtic seria la iniciació dels trobadors que la relaten cantant, ja sigui incorporant les seves mateixes gestes iniciàtiques a través d'al·lusions i breus relats en els cants èpics de les seves sessions musicals, ja sigui, de manera més subtil, deixant creure que les seves al·lusions quasi constants al món dels esperits dels morts solament poden provenir d'una persona realment familiaritzada amb aquests esperits. Amb tot, res no impedeix que, fora d'aquestes evocacions iniciàtiques cantades, els trobadors produeixin també relats d'un tipus proper al dels grans terapeutes.

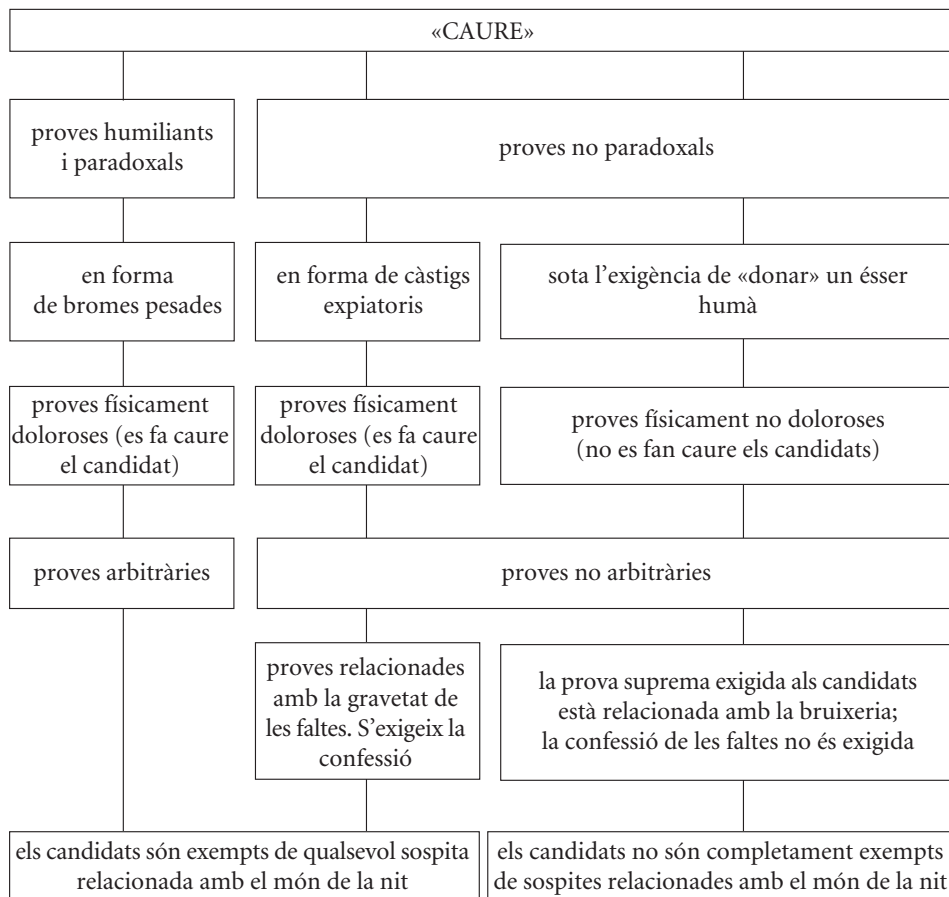
12.1.10. «Menjar», «veure» i «caure»

En el decurs d'aquesta anàlisi, ens ha estat possible posar en relleu els tres eixos principals al voltant dels quals sembla organitzar-se el sistema iniciàtic betí, eixos marcats lingüísticament pels verbs «menjar», «veure» i «caure». L'anàlisi semàntica de l'ús d'aquests verbs en aquest context ens ha permès mostrar com els seus respectius referents es corresponen, s'oposen, es complementen o es repeteixen, tot formant un sistema en el si del qual els diferents tipus de visió («veure») s'articulen amb les diferents classes de proves («caure») per determinar els tipus d'aliments o d'institucions iniciàtiques («menjar»), i això dins el marc del sistema simbòlic i ritual que els és propi.

D'aquesta anàlisi es dedueix també que la iniciació tribal, per una part, i les iniciacions dels grans terapeutes i dels trobadors que toquen l'arpa cítara, per una altra, constitueixen els elements polars del sistema d'iniciació betí, i la distància que els separa és la mateixa que la que recobreix les oposicions més significatives: iniciació a un simple *savoir-faire* (un «no-saber» que no és d'ordre sobrenatural), proves paradoxals sota la forma de bromes pesades de caràcter arbitrari / proves no paradoxals, doloroses però no humiliants i de caràcter no arbitrari, etcètera. En aquest sistema, l'oposició entre iniciacions col·lectives i iniciacions individuals ha de ser matisada. Les unes i les altres s'inscriuen en una mena de continuïtat. En un pol, la iniciació tribal apareix com el ritu comunitari per excel·lència, cercant la integració de tots els nois en la societat dels homes. En un altre pol, les iniciacions, com les dels grans terapeutes i les dels poetes i trobadors, promouen i asseguren l'emergència de certes individualitats (en general poc nombroses) dotades de poders molt especialitzats, l'exercici de les quals permet superar els límits d'aquell ordre més aviat precari imposat per Déu (o pels avantpassats mítics) als homes. És entre aquests dos termes extrems que

TAULA 49
 Els tres eixos principals a partir dels quals pot construir-se el camp semàntic
 de la noció d'iniciació





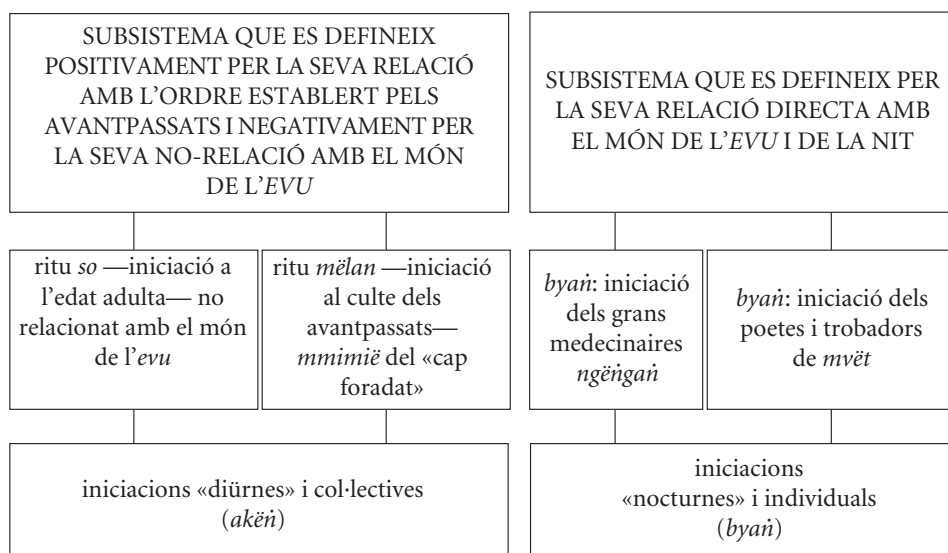
se situa la iniciació al culte dels avantpassats, menys oberta que la iniciació tribal, però menys tancada que la dels grans terapeutes i dels trobadors. Encara que la iniciació al culte dels avantpassats s'inscriu d'alguna manera dins el mateix registre que la iniciació tribal (iniciació «diürna» sense relació directa amb l'àmbit de l'*evu*), se'n desmarca sobretot perquè es considera que els seus iniciats adquireixen un saber que prové d'un ordre que podríem anomenar sobrenatural, saber que els permet tenir una posició més propera als grans medecinaires i als trobadors que no als simples iniciats al *so*. És gràcies a aquesta proximitat relativa que se'ls atribueix un estatus simbòlic que els permet exercir un control sobre tots aquells que, per les seves iniciacions individuals respectives (grans medecinaires, trobadors, però també i sobretot altres posseïdors d'*evu* com els bruixots), intentarien perjudicar la vida del grup. L'obertura que el sistema de

pensament betí sembla atorgar en acceptar i promoure ritualment l'emergència de certes grans individualitats, troba, gràcies al culte dels avantpassats, la manera d'evitar qualsevol intent de transformar una legítima aspiració individual en una forma d'individualisme.

És tenint en compte el conjunt d'aquest sistema que ara podré concedir la paraula a Mba Owona i seguir, tot comentant-lo, el relat que em reportà sobre la seva iniciació, car la seva era una d'aquelles que el propi protagonista es veia obligat a anunciar.

TAULA 50

El sistema iniciàtic betí s'articula amb el sistema simbòlic de l'evu



12.2. EL RELAT INICIÀTIC DE MBA OWONA (1). TEXTOS I COMENTARIS: L'ELECCIÓ

12.2.1. *Per començar, un afer de bruixeria*

Em dic Mba Owona.

Vaig néixer a l'altra banda del riu Nsola. Els meus germans i jo vàrem néixer a la vora de les aigües, a Minyebe, en el poblat d'Amugu Tomàs i del seu fill Amugu Damià. Allí vaig néixer i hi vivíem tots plegats. Sóc un evuzok. Pertanyo al llinatge Bekudu i al subllinatge Mbamfege.

El meu pare es diu Owona Ntzama. La meva mare va donar a llum set fills, una noia i sis nois. La noia va morir, els sis nois som tots vius. Quan la

nostra germana petita Edzimbi Owona va morir, la família aconsellà al meu pare que abandonéssim el país i anéssim a viure amb els nostres oncles materns. Cap de nosaltres havia de quedar-se aquí, ja que corriem el perill de ser atacats per algun bruixot. La gent estava gelosa de nosaltres, sobretot pel fet que la nostra mare havia donat a llum set fills.

La família, doncs, aconsellà al nostre pare de dispersar-nos per les cases dels nostres oncles materns. Jo vaig anar a viure a Ngovayang, a casa d'un germà de la meva mare. La meva mare és una fang de Mvile, un poblat situat a dos quilòmetres de la missió catòlica de Ngovayang. Allí vaig créixer al costat del germà de la meva mare, Ndongo Felip. Allí vaig viure fins a acabar els meus estudis primaris. Durant aquells anys, la nostra mare venia sovint a veure'ns, ja que ni tan sols durant les vacances escolars podíem anar al nostre poble de por de trobar-hi la mort.

La infantesa de Mba Owona va estar marcada per un dolorós esdeveniment: la mort de la seva germana petita. Com sempre que es produeix la mort d'una persona jove, el seu traspàs va fer néixer molts rumors i va desvetllar moltes sospites. Per als evuzok, l'existència humana que s'estronca a la flor de la vida no és considerada mai una mort normal. Quan el clan veu els ulls primaverencs d'un dels seus aclucar-se per sempre, les qüestions que els seus membres es plantegen no cerquen escorcollar la natura de la malaltia, sinó esbrinar qui l'haurà causada, per què i amb quins mitjans.

Des del primer moment d'aquella mort, una gran inquietud va aclaparar tota la família de Mba Owona. Tothom sabia molt bé que una mort com aquella no solia arribar mai sola, sinó que podia molt bé ser la primera anella d'un seguit de dissorts que afligirien tota la família. Podem pensar que, seguint el costum, el dia de l'enterrament, el més vell del llinatge es devia dirigir a tot el poble. Amb poques paraules, els devia recordar la vida de la filla de la família, tot allargant-se, en canvi, amb una gran profusió de detalls en descriure les circumstàncies que haurien envoltat la malaltia i els darrers dies de la seva existència. Sense cap dubte, aquella mort no era una mort com les altres... Darrere seu hi havia quelcom de tèrbol. Un infant és fet per viure i no per jeure com un escombrall sobre el llit dels morts... El que ningú no gosava dir, el vell ho aniria insinuant. I les seves mitges paraules eren ben compreses per tothom. La mare de Mba Owona havia infantat sis nois i una noia, molts fills per no despertar l'enveja d'algun cor solitari rosegat per la desesperança que crea la manca de posteritat.

L'endemà va celebrar-se un consell de família. Es va parlar i discutir molt. Tothom va poder dir el que pensava. Totes les circumstàncies que envoltaren la mort de la noia van ser escrutades, des del primer símptoma fins al darrer sospir. Les relacions amb els membres de la família i del veïnat van ser passades pel sedàs.

De mica en mica les sospites es confirmaren. El que ningú no gosava dir va ser dit. Aquella mort no era una mort *natural* que posés una fita al terme normal d'una existència, ni tampoc una mort volguda pels avantpassats com a escarment d'una falta creadora d'un desordre greu en el si del llinatge. Aquella mort procedia del món de la nit, d'aquell món, com ja sabem, invisible per als profans, imaginari per a nosaltres, però ben real per als evuzok, al qual poden accedir les persones investides d'aquell poder malèfic anomenat *evu* i que poden causar des d'allí tota mena de mals contra la vida i l'ordre del clan. L'autor d'aquella mort devia ser, doncs, un bruixot, un parent més o menys llunyà que suportava malament la fecunditat i la prosperitat d'aquella família. L'afer era greu. Per consegüent, calia prendre les mesures necessàries per protegir la família. La decisió va ser presa aquell mateix dia. Tots els infants se n'anirien a viure a casa dels germans de la mare. En cap més lloc no estarien més segurs. Segons la tradició de molts pobles africans, els oncles materns es deuen als seus nebots gairebé més que als seus propis fills, i el clan de la mare és sempre terra d'asil per al nebot necessitat.

Quan Mba Owona va deixar el seu país tenia dotze anys. Com els seus germans, en fugí per por dels bruixots. Tardaria catorze anys a tornar-hi, però llavors ja no tindria per què témer-los, puix que al seu retorn estaria investit d'un poder que el faria capaç de lluitar contra totes les formes de bruixeria. Durant el seu exili, en efecte, l'haurien transformat en un *ngëngan*, és a dir, en un gran medecinaire dotat del poder de guarir i protegir la comunitat contra aquells mals que es forgen en el món dels bruixots.

No és gens estrany, doncs, que els primers esdeveniments prodigiosos narrats per Mba Owona tinguessin com a escenari el poblat del seu oncle matern. Les persones que han escoltat i que continuen escoltant la història de l'elecció de Mba Owona saben molt bé que, en el sistema de parentiu d'aquestes societats, l'oncle matern té un paper molt important, sobretot pel que fa a la transmissió de certs poders. En el camp de la literatura oral, molts contes desenvolupen el tema del noi, orfe o malaurat, que se'n va al país del seu oncle matern per demanar-li una *medecina* màgica (*byañ akuma*) que li doni riqueses i prosperitat. En el nostre cas, però, Mba Owona no demana res. La visió dels esperits li serà donada sense buscar-la. La iniciativa dels esdeveniments que ara narrarem i dels quals serà protagonista no serà seva. La idea de l'elecció vindrà dels *min-kug*. Fins i tot en aquest cas el paper de l'oncle matern serà molt discret. En el seu relat, Mba Owona es limita a assenyalar que les primeres aparicions tingueren lloc al seu poblat. Però, per a l'auditori que escolta aquest relat, ja n'hi ha prou per poder endevinar que el que hi succeirà tindrà un caràcter benèfic per al nebot.

12.2.2. *La primera aparició dels esperits minkug*

Tot va començar quan feia el segon any de l'escola elemental. La meva mare vingué a veure'm. Quan era allí, solíem dormir a la mateixa cuina. Una nit, mentre dormia, de sobte, vaig despertar-me i els meus ulls s'embadaliren en veure la cuina plena d'uns éssers estranys que tenien la forma d'home, però d'una talla molt petita. No era cap somni. Estava ben despert i davant meu veia uns éssers diminuts que romanien immòbils i silenciosos... Espaordit, vaig cridar la meva mare, que era allí, a l'altra banda de la cuina, dormint profundament... Però fou en va, car ni tan sols es bellugà. I, a més, en cridar-la, aquells homenets em feien signe de callar. Aquells éssers estranys omplien la cuina de gom a gom. N'hi havia per tots els racons. Els uns enfilats sobre els cabirons del sostre, els altres agafats pels pals de la cuina, i de tal manera que cap d'ells tocava amb els peus a terra. N'hi havia molts, molts... i tots tenien la mateixa estatura... Eren més petits que els pigmeus. Tenien els cabells llargs i la pell d'un color clar... Per segona vegada vaig intentar cridar la meva mare, però de nou aquells homenets em feren signe que no la despertés. Al cap d'una estona, un d'ells s'atansà cap a mi i m'allargà la mà, tot fent-me senyes perquè li agafés el que hi havia a dins. Era un paquet d'herbes. Vaig agafar-lo i el vaig guardar. De nou vaig voler despertar la meva mare, però el seu son devia ser tan fort que no em sentí. Allò que contemplaven els meus ulls era molt estrany. Jo era dins de la cuina i la porta era ben tancada; doncs bé, malgrat això, jo veia com aquells homenets s'estaven tant a dins com a fora. S'hi estigueren molta estona, sense moure's, en silenci, i quan jo intentava adreçar-los la paraula em feien signe que callés.

De tant en tant, la mare de Mba Owona anava a passar una temporada a la vora dels seus fills. En el seu relat, Mba Owona parla poc dels seus germans. A penes diu si vivien plegats a casa del mateix oncle. De la seva mare, en canvi, en parla més, sobretot quan descriu les primeres aparicions. La història prodigiosa de Mba Owona comença precisament una de les vegades que la seva mare anà a veure'l. Era l'època en què Mba Owona feia allò que en el nostre sistema escolar correspondria més o menys al segon any d'ESO. La seva mare acabava d'arribar al poblat del seu germà. Cada vegada que venia, mare i fill solien dormir a la mateixa cuina. En aquestes contrades de l'Àfrica, l'organització de l'hàbitat segueix l'esquema monogàmic o poliginic de la família. En el lloc preeminent de cada grup familiar es troba la casa mascle, que és la casa dels homes i sobretot del cap de família, rodejada per darrere o pel costat de les cases femella, que són les cases cuina de les dones, una per a la mare del cap de família i una altra per a cada esposa. Aquestes cuines són sempre rectangulars, espaioses i d'una sola peça. A l'interior, en un cantó, hom troba la llar de foc, amb els fogons arran de terra. Sobre la llar i de banda a banda, un entresolat que serveix de graner, ple de sacs i

de paneres amb cacauets i blat de moro. A l'altre cantó i arran de les parets, alguns armaris amb els atuells per cuinar i dos o tres llits de fabricació local. És aquí on les dones pareixen. La cuina, espai eminentment femení, és un lloc on es fa molta vida: les dones hi cuinen, la família hi menja, i tots plegats, amb els veïns i els vianants, hi fan tertúlia. La cuina és també dormitori, sobretot per a les dones i els infants. És aquí, en aquest espai domèstic, on Mba Owona rebé per primera vegada la visita dels esperits *minkug*.

Com ja hem vist en un altre capítol,²²³ aquests personatges estranys, d'aparença humana, pertanyen a la categoria d'éssers sobrenaturals que els evuzok anomenen *minkug* (plural de *nkug*) i que, entre altres possibilitats, he preferit traduir per «esperits». Recordem que en tots els casos en què una cosa es designa amb el terme *nkug*, aquest nom sembla evocar la idea de «doble», de «suport» o de «representació». I és així com em sembla que han d'ésser considerats aquells «homenets» que s'apareixen a Mba Owona: com un «doble» o una «representació» de quelcom diferent. Però, de què? La primera interpretació possible és que aquells homenets fossin una representació antropomorfa de les forces còsmiques que poblen la selva. Però aquesta interpretació és encara massa imprecisa. Per ser més exactes, hauríem de dir que aquells homenets són una representació material de les ànimes dels difunts d'aquell poble que viu en aquestes contrades, els pigmeus, i que els evuzok consideren els millors coneixedors dels secrets de la selva. Aquesta interpretació es funda no tan sols en les analogies que Mba Owona estableix entre els seus esperits (*minkug*) i els pigmeus, sinó també en el fet que les ànimes dels difunts que pertanyen al poble evuzok, malgrat ser designades amb el terme específic *bëkon*, també poden ser-ho amb el mot genèric *minkug*. Els *bëkon*, efectivament, quan es mostren als homes sota l'aparença d'un ésser humà completament blanc, no són sinó una representació material d'aquelles ànimes desencarnades.

És així, doncs, com en el sistema de representacions d'aquest poble podem distingir en primer lloc dues categories d'éssers sobrenaturals: els *bëkon*, que són una personificació de les ànimes dels difunts evuzok, i els *minkug*, que són una personificació de les ànimes dels difunts pigmeus; per comoditat anomeno «ànimes dels morts» els primers i «esperits» els segons. Aquesta distinció és important, car és la transposició a nivell ideològic d'una relació social, la que existeix entre dos pobles veïns i diferents, els evuzok i els pigmeus. Com era d'esperar, els evuzok consideren que les ànimes dels (seus) morts controlen tot el món relacionat amb la medicina i les plantes medicinals, i que els esperits, tot i tenir un gran poder sobre aquest món medicinal, depenen finalment dels primers. La iniciació d'un gran medecinaire per les ànimes dels morts és possible. El cas d'Omgha

223. Vegeu l'apartat 2.6.

Mbarga, que he estudiat en un altre lloc,²²⁴ n'és un exemple. Però, segons el parer de Mba Owona, aquesta iniciació és molt difícil d'assolir i les relacions amb les ànimes dels morts que se'n segueixen, molt perilloses i plenes d'exigències rituals. La iniciació pels esperits, en canvi, està més a l'abast, malgrat les dificultats, i no exclou la possibilitat d'entrar en relació amb les ànimes dels morts, com veurem en el cas de Mba Owona mateix.

Però deixem les ànimes dels morts en pau i fem un pas més per comprendre els atributs i les funcions d'aquells esperits als quals Mba Owona fa referència en el seu relat. La creença en l'existència d'aquests éssers d'aparença humana, que viuen a la selva o a les fondàries dels rius, que poden intervenir favorablement o no en la vida dels humans i dels quals un individu pot obtenir la protecció mitjançant una aliança, és una creença ben arrelada entre els evuzok, encara que potser una mica marginal, si tenim en compte el conjunt de creences d'aquest poble. L'originalitat del cas de Mba Owona consisteix precisament a introduir en el seu sistema de representacions aquesta creença tradicional, tot desenvolupant-la i donant-li un lloc central, i això tant a través dels seus actes com a través de les seves paraules. Un dels desenvolupaments més interessants és aquell que tracta de la manera com concep l'organització del món dels esperits. Segons Mba Owona, aquests esperits viuen en comunitats independents, engendrades les unes per les altres seguint un procés de segmentació semblant al que es produeix en la societat real. D'aquest procés de segmentació, en parlaré més endavant. De moment, diguem només que, al terme de la seva iniciació, cada nou medecinaire entra en relació amb una nova comunitat d'esperits, desmembrada d'aquella amb la qual el seu mestre d'iniciació està en relació. Cada una d'aquestes comunitats és governada per un esperit principal de sexe femení, que Mba Owona anomena *nnyia minkug*, «la mare dels esperits». Aquest esperit principal posseeix tots els secrets de l'univers medicinal, que comparteix amb les altres mares que presideixen les altres comunitats. Les funcions que se li atribueixen són, entre d'altres, jutjar tots els afers referents a la salut dels malalts, prendre les decisions necessàries per assolir aquest fi o donar les ordres que calguin per al seu compliment. Mba Owona diu que aquest esperit femení no parla gaire ni consent que les seves decisions siguin discutides ni pel medecinaire ni pels altres esperits que estan sota el seu poder. Un altre element que té la seva importància, sobretot per comprendre certs aspectes de la dansa ritual, consisteix en el fet que la mare dels esperits no es desplaça mai envers el món dels homes. Per entrar en relació amb ella, cal que el gran medecinaire emprengui un viatge de caire xamànic al món on habita.

La mare dels esperits és assistida per un petit consell d'esperits de sexe masculí, que Mba Owona anomena *bëyom nkug*, «els esposos de l'esperit princi-

224. Vegeu Lluís MALLART, *Ni dos ni ventre*, p. 158 i 188.

pal». La funció d'aquest consell és vetllar per l'execució de les ordres donades per la mare dels esperits. És interessant constatar que, en aquest primer nivell d'estructuració de la societat dels esperits, aquesta és concebuda com una societat matriarcal (el poder de governar està en mans d'un esperit femení) i poliàndrica (aquest esperit femení té diversos marits), la qual cosa apareix com una inversió de la realitat, car ni la poliàndria ni el matriarcat existeixen realment entre els evuzok.

Cada una d'aquestes comunitats està dividida, d'altra banda, en dues categories d'esperits: els esperits guerrers anomenats *bezimbi* i els esperits obrers anomenats *dzingo*. Els primers són de sexe masculí i llur funció principal és protegir el gran medecinaire i tota la comunitat d'esperits, lluitant contra totes aquelles forces, bruixots i altres éssers malèfics, que cerquen el mal i s'oposen a l'alliberament dels malalts, és a dir, a llur guarició. Els segons són tant de sexe masculí com de sexe femení, encara que, com precisa Mba Owona, moltes vegades es fa difícil poder distingir-ne el sexe a causa de la rapidesa amb què es mouen quan es mostren al medecinaire. Aquests esperits s'encarreguen d'acomplir totes les tasques decidides per la mare dels esperits.

És interessant constatar que, en aquesta forma de representar-se l'organització de la comunitat dels esperits, es troben reunides i ben diferenciades les tres funcions (governar, defensar-se i produir) que G. Dumézil ha demostrat que són presents en tota la mitologia indoeuropea. Sense voler establir una relació de causa a efecte, el pas fet per Mba Owona, i a través d'ell la societat que acull el seu discurs, semblaria correspondre a les transformacions que en aquests darrers temps s'han operat en totes les societats africanes. Com veurem més endavant, les noves interpretacions etiològiques de la malaltia també tenen en compte aquestes transformacions, que són sobretot d'ordre econòmic i social. En una societat tradicional de caire diguem-ne «tribal», és a dir, sense una estructura política estatal, amb una tendència igualitària i amb unes diferències fundades sobretot en l'edat, el sexe i el prestigi relatiu d'alguns dels seus membres, les diferències entre el poder sobirà dels governants i els sacerdots, d'una banda, i la força física dels guerrers i la capacitat productora dels humans, de l'altra, no són gaire pronunciades. És possible que en moltes d'aquestes societats s'estableixi una diferència entre la funció religiosa i la funció guerrera, però, com diu C. Lévi-Strauss comentant els treballs de G. Dumézil, en aquestes societats, els sacerdots i els guerrers participen també en la producció, de la qual cosa en resulta que la tercera funció aparegui amb un to mes aviat diluït.²²⁵ Així, doncs, i considerant de nou el cas dels evuzok, no és gens estrany que, en la seva concepció tradicional del

225. Vegeu el discurs de C. Lévi-Strauss en ocasió de la recepció de G. Dumézil a l'Académie Française, *Le Monde*, 15 de juny de 1979, p. 23 i 24.

món dels esperits, les funcions que els eren atribuïdes no apareguessin tan elaborades com ho són avui, en un moment en què la societat veu néixer en el seu si una nova forma d'estratificació social, o, si més no, en què les estructures tradicionals es veuen emmarcades des de fora per una nova jerarquia d'origen colonial, composta de governants i funcionaris de l'Estat, sacerdots de les esglésies d'origen estranger, soldats i gendarmes (representants de la primera i la segona funció), darrere dels quals es troba el comú dels mortals, la massa de productors (representants de la tercera funció).

Però tornem al relat de Mba Owona. La història que es proposa narrar-nos pot desglossar-se en dos períodes. En el primer, els esperits se li apareixen per mostrar-li progressivament els camins que el conduiran a una nova forma d'existència. És el temps de l'elecció. En el segon, Mba Owona fa l'aprenentatge dels secrets que li permetran entrar en relació amb els esperits. Serà el temps de la iniciació. En cada un d'aquests períodes, Mba Owona veurà els esperits tres vegades. Encara que sigui avançar una mica els esdeveniments, cal dir des d'ara que la primera sèrie d'aparicions té un caire molt diferent de la segona. Durant el primer període, efectivament, la iniciativa la duen els esperits. Són ells qui decideixen mostrar-se, quan ells volen: a mitjanit, a ple sol o al capvespre; i allà on volen: en una cuina, a la vora d'un corriol o al cor d'una ciutat. A més, Mba Owona es veu forçat a fer el que li diuen. Ha de callar quan vol despertar la seva mare, romandre a fora quan vol entrar allí on dansen els esperits, o anar-se'n quan encara vol continuar contemplant el que veuen els seus ulls mig embadalits. En cap moment, Mba Owona no se'ns mostra cercant els esperits, ans podríem dir que els defuig. Per això en el moment de la tercera aparició s'atrevirà a dir-los: «Però, què voleu de mi? És que em perseguiu fins i tot a Yaoundé, en ple centre de la ciutat?» El fet de considerar-se perseguit és una manera d'afirmar que no va ser per voluntat pròpia que esdevingué medecinaire. Aquesta actitud em fa pensar en els xamans siberians, que, un cop elegits pels esperits, intenten alliberar-se'n, tot proclamant que no se senten gens atrets a exercir aquest ofici. El cas de la persona que cerca ser elegit pels déus o pels esperits per esdevenir xaman, medecinaire o profeta és més aviat rar i quasi sempre malvist pel poble. En tot cas, la història de les religions ens mostra que la gosadia és sempre absent en aquesta classe de personatges: «Qui sóc jo —diu Moisès a Jehovà— per anar a trobar el Faraó i fer sortir d'Egipte els fills d'Israel?» (Ex 3,11).

Mba Owona se'ns presenta, doncs, com un elegit. I la seva elecció és un do dels esperits. El paquet d'herbes que rep i guarda curosament n'és el signe precursor. Els evuzok ho saben bé. Aquest gest els és ben conegut, car forma part del seu llenguatge simbòlic. Hom el troba en molts altres relats del mateix gènere. Bikoe Laurent, un altre gran medecinaire evuzok, m'explica les circumstàncies de la seva elecció amb aquestes paraules:

Una nit, mentre dormia, vaig veure els meus avantpassats en un somni. Entre les mans tenien un paquet en el qual hi havia un pastís de grans de carbassa. Tot mostrant-me'l em digueren: «Obre la boca.» Vaig obrir-la. Llavors desferen el paquet, esbocinaren el pastís i posant-me'l a la boca, digueren: «Des d'ara curaràs la gent!»²²⁶

És amb un llenguatge molt semblant que els evuzok expliquen l'origen de certs remeis o de certes medecines. La primera esposa d'un polígam evuzok em confià una vegada que els seus avantpassats li havien donat en un somni un paquet que contenia una medecina de fecunditat, mitjançant la qual el seu marit (ella era estèril) havia pogut esposar moltes dones que li donaren molts fills. El tema del paquet que simbolitza un do és freqüent també en la literatura oral. Una rondalla evuzok conta que una vegada tres germans orfes, pobres i malaurats veieren el seu pare en un mateix somni. Tot consolant-los de la seva dissort, els digué que en trencar l'alba anessin a la selva, on trobarien, al peu d'un arbre anomenat *adzab*,²²⁷ tres paquets, un per a cadascun, però que romanguessin sense obrir-los fins que no haguessin tornat al poblat. Els dos germans més grans no feren cas d'aquesta prohibició i pel camí de retorn obriren els seus paquets, veient, bocabadats, com se'ls esfumaven tots els béns que hi havia dins. El germà petit, en canvi, obeí el seu pare i no l'obrí fins que va haver arribat a casa, contemplat, embadalit, com eixien del seu paquet una munió de dones, esclaus, llances, ullals d'elefant i animals domèstics. Gràcies a tots aquests béns, el germà petit succeí el seu pare i esdevingué el cap d'un gran llinatge, ocupant el lloc que hauria correspost al seu germà gran. Ara bé, si en aquesta rondalla el paquet és associat a una elecció que s'inscriu, malgrat la inversió germà gran / germà petit, en una línia de continuïtat a l'interior del llinatge (la successió), en el cas de Mba Owona, al contrari, el do del paquet és associat a una elecció que es caracteritza per una ruptura progressiva amb la seva família. Tots els esdeveniments prodigiosos es produiran efectivament fora del seu clan i lluny del seu pare. Més endavant, quan, seguint les instruccions dels esperits, Mba Owona abandonarà els estudis, tota la seva família hi estarà en contra. D'altra banda, la seva iniciació es farà secretament. «La meva família», ens dirà Mba Owona, «no sabia on era ni què feia. Vaig saber que el meu pare havia anat a Yaoundé a buscar-me, però ningú no va saber-li donar noves de mi. Jo havia decidit de no dir res a la meva família, car el meu pare és testimoni de Jehovà i aquesta religió està molt en contra d'aquestes coses.» El seu pare, efectivament, és testimoni de Jehovà, i aquesta església no tolera que els seus fidels mantinguin les creences tradicionals. Pel que es refereix a la seva mare, cal dir que les indicacions donades a través del relat són

226. Vegeu Lluís MALLART, *Ni dos ni ventre*, p. 188 i següents.

227. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (024).

molt suggestives. La primera aparició es produeix en la seva presència. La segona, com veurem tot seguit, tindrà lloc a prop d'ella, mentre Mba Owona se'n va a buscar-la al camp. Però aquesta presència cal interpretar-la més aviat com una absència. Mba Owona considera l'aparició dels esperits com un fenomen extra-subjectiu, capaç, doncs, d'ésser viscut per una altra persona. Però la seva mare continua dormint profundament, sense adonar-se de res ni despertar-se quan el seu fill la crida. El relat evoca la seva presència, però potser per significar-nos, com ja he dit, la seva absència, és a dir, la impossibilitat per a Mba Owona de poder comunicar amb la seva mare.

12.2.3. *El paper de l'oncle*

Devia ja fer-se clar quan vaig sentir la veu del meu oncle que cridava la meva mare des de fora a l'era. Al mateix instant, aquells homenets van desaparèixer sobtadament i sense necessitat de moure's. En un tancar i obrir d'ulls la cuina va quedar buida. Llavors la meva mare es despertà.

—Mare, has vist aquesta gent que hi havia a la cuina? —vaig preguntar-li.

—Quina gent? —va dir-me ella.

—Però, com pot ser! —vaig exclamar—. Tu no has vist ningú?

—No! —va contestar-me—, i no sé de qui parles... T'has tornat boig o què?

Estranyat per aquelles paraules, vaig anar a veure el meu oncle i li vaig dir:

—Oncle, no estic d'acord amb el que diu la mare. Aquesta nit, mentre dormia, m'he despertat i he vist la cuina plena de gent, i ara, quan li pregunto qui era aquella gent, em diu que ella no ha vist ningú i que jo estic tocat de l'ala... El meu oncle cridà la meva mare i li preguntà:

—Qui era aquesta gent?

—Però, de quina gent parla, aquest noi? —va contestar-li—.

I afegí: «La cuina ha estat tancada tota la nit i no hi ha entrat ningú!»

Després, el meu oncle i la meva mare m'aconsellaren de no parlar més d'aquestes coses. Així vaig fer-ho.

Mba Owona no va parlar-ne més. Si el pare podia no creure en aquestes coses a causa de la seva nova religió, la mare i l'oncle, en canvi, podien creure-hi, i ambdós —que entengueren molt bé el que volia dir Mba Owona— sabien que un fet com aquell podia tenir conseqüències molt greus en cas que fos cert. Però únicament amb les paraules de Mba Owona no n'hi havia prou. La primera reacció de la mare és, doncs, normal. Ella podia creure-hi, car sabia molt bé que aquests esperits existeixen i poden manifestar-se als homes. Però res no li garantia que aquest fos el cas del seu fill. Per a això li haurien calgut unes proves, uns signes. Avui, catorze anys després, aquests signes els té: són les cures prodigioses que el seu fill realitza mitjançant la dansa als esperits, i és gràcies a aquests prod-

gis que ja no el té per boig i creu que allò que el seu fill deia en un altre temps era veritat. Però sense aquests signes (o d'altres) calia fer-lo callar, si més no per no deixar-lo creure en una cosa que potser només era un somni d'infant. Sigui com sigui, la veritat és que el relat vol fer-nos saber les dificultats que Mba Owona troba per entrar en comunicació amb la seva mare. Aquestes dificultats seran més grans després de la segona aparició. Mba Owona es veurà llavors com forçat a callar. La seva primera intenció serà també d'explicar-ho tot a la seva mare, però aquesta vegada seran els esperits mateixos els qui s'hi oposaran i, com ell diu, li taparan la boca. En aquest relat, els esdeveniments se succeeixen de tal manera que la comunicació entre Mba Owona i els esperits sembla anar excloent progressivament aquella que hi havia entre ell i la seva mare. A través de totes aquestes proves d'iniciació, efectivament, la relació biològica mare-fill es dilueix lentament per fer-ne aparèixer una altra de nova, aquesta d'ordre simbòlic, entre Mba Owona i una altra dona, Adela, la mare dels esperits. Aquesta desvaloració dels lligams familiars, aquesta voluntat de voler situar el futur gran medecinaire fora del camp de les relacions de parentiu, és una manera d'expressar simbòlicament que la nova existència a la qual és destinat Mba Owona no recolza sobre les coses d'aquest món ni troba el suport en l'ordre social establert pels avantpassats.

12.2.4. *La segona aparició*

Una setmana després d'aquests esdeveniments, la meua mare encara era allí, al poblat del meu oncle. Al migdia, quan sortia de l'escola, solia anar a veure-la al camp on ella feinejava amb les dones del meu oncle. Un dia, mentre caminava pel corriol que menava a aquest camp, vaig sentir uns crits i unes rialles que feien «ra, ra, ra, ra, ra...», com si fossin les rialles i els crits d'uns infants que estiguessin jugant per allà a la vora. Aquelles veus em sorprengueren, però no vaig espantar-me, car coneixia molt bé aquell indret i, a més, sabia que no era gaire lluny del camp on feinejava la meua mare. Vaig seguir caminant, però, de sobte, una mica més endavant, vaig veure un tancat molt alt que encerclava unes cases d'on eixien aquelles veus que feien «ra, ra, ra, ra, ra...», com si a dins hi haguessin uns infants que estiguessin jugant.

—Però, que és això? —vaig dir-me—. On sóc?

Malgrat la meua sorpresa, vaig atansar-me al tancat. La porta era closa. Quan vaig anar per forçar-la, vaig descobrir a la seva vora un homenet que em feia signes d'estar-me quiet i de no entrar en aquell recinte. El vaig reconèixer de seguida: era un d'aquells éssers de talla petita que havia vist uns dies abans. Vaig obeir-lo. Aquell homenet s'estava allà, sense dir res. Al cap d'una estona se'n va anar a dins del tancat i em deixà tot sol. Mentrestant, anava sentint les veus que eixien d'aquella casa, on semblava haver-hi molta gent cantant i dansant. Tot d'una, l'homenet va obrir la porta i sortí portant un manat d'herbes.

No em digué res, però em féu signe que li mostrés les meves mans. Vaig fer-ho, me les va agafar i les va fregar amb aquell manat d'herbes. Després, va fer-me signe que li mostrés la cara. Vaig fer-ho també i me la fregà amb el mateix manat d'herbes. Finalment, va fer-me signe que alcés el cap i obrís els ulls. Vaig fer-ho i, tot esprenent aquelles herbes, vessà unes gotes de saba als meus ulls. Aquella saba era suau com l'aigua i no em va fer gens de mal.

Dins del tancat hi havia una casa molt gran. Jo volia entrar-hi. De nou vaig intentar forçar la porta, però l'homenet es posà davant meu i em barrà el pas.

Al cap d'una estona va sortir del tancat un altre homenet, que em digué:

—Vés-te'n! Aquí no hi ha lloc per a tu... vés-te'n! Nosaltres continuarem treballant; de quina manera i per què, ja ho sabràs més endavant, ara ets massa petit!

Era la primera vegada que aquells homenets em parlaven. Jo li vaig dir:

—Vaig al camp de la meva mare i no veig el camí.

Es va enfadar i em digué, tot cridant:

—Fuig d'aquí!

No m'ho vaig fer dir un altre cop. Vaig girar cua i me'n vaig anar. Però, a penes havia fet quatre passes, vaig girar-me i quina no fou la meva sorpresa en veure que el tancat ja no hi era i que aquella gent havia desaparegut... i que jo em trobava allí, seguint el corriol, a dos-cents metres aproximadament del camp de la meva mare!

En arribar al camp, vaig voler explicar-li tot allò que acabava de veure, però no vaig poder: com si algú fos allà i em tapés la boca. Prou que el meu cor m'impel·lia a explicar-ho tot, però la meva boca era incapaç d'articular una sola paraula...

Aquesta aparició pren la forma d'una síntesi a nivell simbòlic de tot el procés d'iniciació que Mba Owona haurà de seguir. Els esperits li mostren d'una manera gairebé plàstica l'escenari d'aquesta iniciació. Catorze anys més tard, en la fase final de la seva iniciació, Mba Owona veurà de nou, dins el marc d'una altra visió, aquest mateix poblat encerclat amb un gran tancat. Però l'esperit que aquesta vegada roman silenciós a la porta prendrà llavors la paraula per dir-li: «Ara ja pots entrar, tu ets dels nostres!» Aquestes dues visions assenyalen el començament i la fi d'un llarg itinerari, aquell que conduirà Mba Owona a poder comunicar lliurement i per pròpia iniciativa amb els esperits, particularment amb Adela, la mare d'aquells esperits que esdevindran els seus propis esperits. Aquesta mare, com veurem més endavant, és aquí, dins d'aquesta casa on els esperits canten i dansen els cants i la dansa que esdevindran un dia el mitjà gràcies al qual Mba Owona entrarà en relació amb Adela. Però, ara com ara, Mba Owona roman a fora del tancat. Això vol dir que encara no és capaç de poder comunicar amb ella. És massa jove, és cert, però sobretot és un estrany, un profà, un no-iniciat. Per entrar-hi cal que adquireixi la capacitat de dominar els esperits, és a dir, el poder de cridar-los tot dansant, de veure'ls i de traslladar-se al seu

habitable, o bé, dit d'una altra manera, cal que esdevingui un dels seus, un aliat dels esperits. Com fer-ho? «Nosaltres continuarem treballant-te», li anuncia un d'ells; és a dir: «Nosaltres anirem afaïçonant el teu *evu* fins a donar-li la força necessària per convertir-te en un gran medecinaire.» És l'anunci d'una iniciació mitjançant la qual Mba Owona podrà travessar progressivament aquell tancat, entrar en relació amb Adela i establir amb ella una aliança. Aquesta frase mostra que el ritu d'iniciació és concebut fonamentalment com una obra no humana. Com veurem més endavant, les seves fases més importants es desenvoluparan en el mateix sojorn dels esperits, a l'altre costat del tancat, i els mestres d'iniciació seran els esperits mateixos. Aquesta iniciació no n'exclourà, però, una altra d'un ordre diferent, la que serà conduïda per Joana Ngono, una dona enviada especialment pels esperits i amb qui Mba Owona farà el seu aprenentatge durant una colla d'anys.

En aquesta segona aparició, un ritu marca el primer pas del procés iniciàtic. Un esperit frega les mans i la cara de Mba Owona amb un manat d'herbes. Aquest ritu em fa pensar en un altre de molt semblant²²⁸ que el llinatge celebra quan una de les seves filles es casa i deixa el seu clan per anar a viure al clan del seu marit. Ara bé, si en aquesta cerimònia els vells del llinatge freguen el ventre de la núvia perquè esdevingui una dona fecunda, en el cas de Mba Owona els esperits li freguen les mans perquè un dia pugui «manejar» les plantes de les quals esdevindrà dipositori, com en l'antic ritu de la consagració de les mans (*ntuban wò*) dels antics grans medecinaires.²²⁹ Les gotes de saba que l'esperit li vessa als ulls són, d'altra banda, el símbol del do de visió que rebrà més endavant. Aquestes gotes, suaus com l'aigua, contrasten, com veurem després, amb unes altres de doloroses que Joana Ngono li vessarà als ulls en el moment d'accedir a la visió dels esperits.

12.2.5. *Les primeres cures*

Des de llavors vaig començar a curar una mica. La primera persona va ser el meu mestre, que patia molt a causa d'unes migranyes molt fortes. Havia intentat curar-se prenent aspirines, però, en veure que el seu mal de cap no desapareixia, se'n va anar a veure les monges de l'hospital de Ngovayang. Hi va estar internat una setmana, però en sortir-ne no havia millorat gens ni mica.

Aquelles migranyes m'intrigaren. Un dia vaig dir-li:

—Senyor mestre, si vostè vol, jo puc curar-lo...

—És cert? —va fer-me.

—Sí! —vaig contestar-li.

228. Vegeu també *infra*, l'apartat 12.3.1.

229. Vegeu Lluís MALLART, *Ni dos ni ventre*, p. 169 i següents.

Llavors vaig anar a collir una herba anomenada *nyada*.²³⁰ Amb la fulla d'un arbre vaig fer un comptagotes, en el qual vaig ficar una mica d'aigua i una fulla d'aquesta herba, ben trinxada. Després, vaig deixar el comptagotes a la vora del foc perquè s'escalfés una mica. Un cop a punt, vaig vessar unes gotes d'aquesta medecina sobre el cap del meu mestre. Durant els primers dies del tractament li posava tres gotes. Després, vaig doblar la dosi. Al cap de cinc dies, el meu mestre estava curat.

En aquella època, jo no sabia res de l'art de curar. Tot el que anava fent em venia a l'esperit com per obra d'encantament, com si ho anés veient en una visió.

Uns quants dies després d'aquesta primera cura, em portaren una dona perquè la curés... Va ser així com vaig començar a curar la gent, de sobte, sense haver-ne après mai... Em portaven un malalt, i el curava... me'n portaven un altre, i el curava, també... I així vaig anar-ho fent fins que vaig acabar els estudis primaris a l'escola de Ngovayang.

Un cop obtingut el certificat d'estudis primaris, vaig anar a Yaoundé per ingressar en un col·legi d'aquella ciutat. Durant tot el temps que duraren els meus estudis no vaig haver d'estudiar mai per aprendre'm les lliçons. Quan el mestre escrivia quelcom a la pissarra perquè ens ho aprenguéssim de memòria, jo m'ho llegia una vegada i tot seguit podia recitar-ho com si ho hagués sabut des de sempre. Tot i que sortia d'un poblat de mala mort, tant al col·legi com al liceu vaig ser sempre el primer de la classe i sense haver de fer cap esforç per aprendre'm les lliçons. Quan el mestre em feia fer un problema, jo el resol·lia en un moment, sense fer cap esberrany. En veure que era capaç de resoldre el problema en un tancar i obrir d'ulls, jo mateix quedava meravellat i em deia dintre meu: «Com és possible això?»; però abans que acabés de dir-me aquestes paraules, el problema ja estava resolt.

En el seu relat, Mba Owona insisteix molt sobre el caràcter decisiu de l'acció dels esperits. En aquest passatge ens vol fer saber que la seva incompetència en el camp de la medicina era total i que si malgrat això reeixia a curar era a causa de l'acció dels esperits que li inspiraven la manera de fer-ho. Quelcom de semblant vol suggerir-nos quan ens parla dels seus estudis. En tots dos casos, efectivament, Mba Owona no actua per ell mateix, sinó mogut per una força exterior que el mena a collir les plantes, a preparar els remeis o a resoldre els problemes de matemàtiques amb rapidesa i sense cap error. En aquest context, l'expressió «per art d'encantament» vol dir que Mba Owona no és amo dels seus actes, sinó que actua seguint una mena d'impulsió que li ve de fora. Quan cura o resol un problema es troba en un estat que ell mateix compara amb el d'una persona que veu visions. Aquest punt, cal interpretar-lo amb la mateixa mesura que ho fa ell mateix. En aquest moment del seu relat, Mba Owona es presenta més com un

230. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (360).

il·luminat que com un visionari. Els esperits inspiren els seus actes sense mostrar-se.

En aquesta època, ens dirà després, «jo no veia res». Aquest punt és important, car, ara per ara, som molt lluny encara de les cures que realitzarà al cap d'uns anys, quan veurà els esperits, és a dir, quan estarà investit del poder d'entrar en relació amb ells per pròpia iniciativa.

12.2.6. *La tercera aparició*

Vaig anar al col·legi fins a l'edat de disset o divuit anys. En aquesta època, jo no veia res. En acabar el col·legi, vaig decidir de continuar estudiant i vaig matricular-me al liceu.

Va ser en aquesta època quan va succeir-me això. Un dia tornava a casa tot passejant. Em trobava en ple centre de la ciutat. Acostumàvem de sortir del liceu a dos quarts de quatre de la tarda, però a vegades sortíem més tard, perquè ens quedàvem a jugar una mica. Aquell dia devia sortir a quarts de set de la tarda. La nit començava a caure. Anava travessant el barri d'Eligabigi quan, de sobte, vaig deixar de veure tot allò que hi havia davant meu: els cotxes, la gent, els carrers... i vaig veure de nou aquells éssers de talla petita. Un d'ells s'atansà i em digué:

—Ja som aquí! Ha arribat l'hora! D'ara endavant, si no ens fas cas, pitjor per a tu! No aniràs més a l'escola, car ha arribat el moment de començar el treball... Et prohibim que continuïs estudiant... Si fins ara has anat a escola ha estat gràcies a nosaltres...

«Però què és això?», vaig dir-me, enmig del meu astorament. «Què vol aquesta gent?» Els havia reconeguts a l'acte. Eren aquells éssers de talla petita que havia vist altres vegades. «És que em perseguiran fins i tot a Yaoundé, en ple centre de la ciutat?» I quan vaig voler dir-los aquestes paraules, vaig sentir el soroll d'un cotxe que se'm tirava a sobre. Després, vaig anar recobrant els sentits; de nou vaig veure la ciutat, la gent, els cotxes, l'edifici del Ministeri de la Salut Pública..., i allà, a la vora meu, un home que em deia tot enfadat:

—Si vols morir-te, vés-te'n a casa teva i fica't al llit, però no ho facis aquí, al mig del carrer...

Després vaig tornar a casa. En aquell moment, ja no veia res. Durant una setmana vaig estar esperant a veure si se'm manifestaven de nou..., però res! Des de l'endemà mateix vaig deixar d'anar a l'escola. Vaig anar esperant per si els veia, però res, des de llavors ja no els vaig veure més...

Aquesta nova aparició fa canviar radicalment l'actitud de Mba Owona envers els esperits. És la darrera vegada, efectivament, que els veu sense buscar-los. Després d'aquesta visió i per primera vegada, Mba Owona expressa el desig de tornar-los a veure. I així passa un cert temps esperant que se li manifestin de

nou. Però amb el desig no n'hi ha prou. D'ara endavant li caldrà fer quelcom més. Ha arribat l'hora, li diuen els esperits, de començar el *treball*. Mba Owona no ho sap, però aquest *treball* prendrà la forma d'una iniciació que el menarà progressivament a dominar voluntàriament les seves relacions amb els esperits.

L'accident de cotxe marca aquest canvi d'actitud. Fins ara, Mba Owona semblava fugir dels esperits. La ciutat, amb tot allò que comporta de ruptura amb el món tradicional, semblava presentar-se-li com una mena de refugi per alliberar-se d'aquest tipus de manifestacions sobrenaturals. La seva anada a Yaoundé i els seus estudis deixen entreveure en tot cas el seu propòsit de preparar-se per fer una carrera al marge de la vida tradicional. A través d'aquests fets, el relat sembla voler-nos insinuar que Mba Owona no es prenia gaire seriosament aquelles primeres aparicions i que són els esperits els qui li van al darrere. És per això que en aquest moment empra un to gairebé despectiu: «Però, què vol aquesta gent?» La resposta és clara. Ha arribat l'hora de prendre's les coses seriosament. I la primera exigència dels esperits és que deixi els estudis. Aquesta exigència és greu, car afecta seriosament els projectes del jove batxiller. És per això que Mba Owona protesta, i en protestar té lloc aquell accident de cotxe del qual no sabem quina fou la gravetat, però sí, almenys, que fou suficient perquè Mba Owona l'interpretés com un avís: «Si no ens fas cas, pitjor per a tu!» Mba Owona ho ha comprès. Des de l'endemà mateix, deixarà d'anar a l'escola. Els esperits li exigeixen una ruptura total, primerament envers els seus i després, envers ell mateix.

12.2.7. *Tot esperant, Mba Owona aprèn l'ofici de fotògraf*

En veure que els esperits²³¹ ja no se'm manifestaven més, vaig decidir de buscar un mitjà per guanyar-me la vida. Tenia un amic bamileké que era fotògraf i li vaig demanar que m'ensenyés el seu ofici. El meu pare, tots els meus parents i amics s'enfadaren molt quan saberen que havia deixat els estudis per aprendre a fer fotografies. Però jo no els en vaig fer cas. Durant un any i uns mesos vaig viure a casa d'aquell amic bamileké. Al cap d'aquest temps, havia esdevingut fotògraf i era capaç d'exercir aquest ofici tot sol.

Llavors vaig deixar la ciutat de Yaoundé per anar a fer de fotògraf a Esse, a uns noranta quilòmetres de Yaoundé, cap a Akonolinga, al país on viuen els mvele, no gaire lluny de la regió on viuen els eton.

Enmig del relat, Mba Owona n'introdueix un altre que narra la història de la iniciació d'una dona anomenada Joana Ngono, que, com veurem més endavant,

231. En aquest moment de la conversa, Mba Owona utilitza el terme *minkug* per designar aquells «homenets».

esdevindrà més tard la seva mestra d'iniciació. Si Mba Owona introdueix aquesta història, no és perquè sí. Sens dubte, hi ha una raó. Com la seva pròpia història, aquesta altra és la història d'una iniciació, però d'una iniciació íntimament relacionada amb la seva. La funció principal d'aquesta altra història iniciàtica és de poder justificar l'origen dels seus propis poders. En aquest sentit, cal considerar-la la glosa d'aquella cèlebre fórmula ritual amb què hem encapçalat aquest llibre.

Aquesta invocació és recitada per tots els grans medecinaires a fi de proclamar d'una manera solemne que els poders que posseeixen no han estat obtinguts mitjançant un acte de bruixeria, sinó, al contrari, gràcies a l'acte legítim d'una iniciació el nom del mestre de la qual és anunciat públicament. Però, en el seu relat, Mba Owona no es limita a donar-nos un nom, sinó que ens narra la història extraordinària de Joana Ngono, la dona que esdevindrà la seva mestra d'iniciació. Aquesta història pren així tot el caire d'un mite de fundació que explica els orígens de la dansa en la qual Mba Owona serà iniciat.

12.2.8. *La història de Joana Ngono*

A Esse vaig conèixer una dona anomenada Joana Ngono, de la qual ja m'havien explicat la vida. El seu pare vivia a Nanga Ebogo i es deia Alfons Ngoa. Quan aquest home es va morir, la seva filla tenia uns trenta anys i encara no havia tingut cap fill. Però, poc temps després de la mort del seu pare, Joana Ngono va quedar embarassada. El seu embaràs va durar un any i dos mesos. La família estava molt intranquil·la en veure que no paria. Un matí, en fi, Joana Ngono va començar a sentir els primers dolors de part, que li van durar dos dies, i no va anar de part fins al tercer, en què infantà un nen. Però poca estona després d'haver parit i d'haver expulsat la placenta, Joana Ngono va morir.

El desconsol de la família va ser gran. El nadó va ser dut a dida, a casa d'una dona del poblat, que estava criant. Dos dies després de la seva mort, Joana Ngono encara no havia estat enterrada, perquè s'esperava l'arribada d'un germà seu, del qual no recordo el nom. El tercer dia va fer-se l'enterrament. Els homes van cavar una fossa, ficaren el cadàver en una caixa, la tancaren i la davallaren al fons de la tomba. Tot seguit començaren a colgar-la. Va ser en aquest moment quan va sentir-se un soroll que eixia de la caixa.

—No sentiu? —va fer el marit de Joana Ngono—. Què és aquest soroll? Pareu de tirar terra!

De la caixa eixien uns sorolls: pam, pam, pam... En sentir aquells cops, la gent, esparverada, va començar a fugir.

—Si us plau! —pregà el marit de Joana Ngono als seus germans—. No em deixeu sol! Ajudeu-me a treure la caixa!

Uns quants homes l'ajudaren a treure la caixa utilitzant les mateixes llianes que havien servit per davallar-la al clot. Des de dins, Joana Ngono anava donant cops: pam, pam, pam, pam... A corre-cuita van treure la caixa i fugiren

de nou, quedant només el marit de Joana Ngono. Ell mateix va anar a buscar unes tenalles i obrí la caixa. En destapar-la, va veure que la seva dona tenia la cara tota ensangonada. Va pensar que l'havien ferida en tancar la caixa. Joana Ngono mirava el seu marit sense dir res. Feia la impressió de patir molt. Estava com neguitosa, es movia d'un cantó a l'altre i amb el cap anava colpejant les dues parets de la caixa.

—Què tens? —va preguntar-li el seu marit.

De mica en mica, la gent havia anat tornant. La van treure de la caixa i l'ajagueren sobre un llit. Li van curar la ferida i li van embenar el cap. Però, malgrat això, Joana Ngono continuava donant senyals de patir molt. Al cap d'una estona, aquells que l'envoltaven s'adonaren que anava de part i que l'infant ja sortia...

—Una besonada, una besonada! —va posar-se a cridar la gent.

Van agafar el nadó. Era un nen. Tenia la pell molt clara, era prim i tenia tot l'aire d'un infant mestís. El primer, en canvi, tenia la pell molt negra.

Un cop alliberada del seu pes, Joana Ngono va demanar a les dones que l'envoltaven que anessin a buscar unes quantes fulles de mandioca i les fessin bullir. Un cop fet això, van aspergir el seu cos amb l'aigua calenta d'aquesta infusió, tot separant-ne una mica per beure. Després, Joana Ngono va explicar el que li havia passat. Va dir que el seu pare l'havia arrabassada per endur-se-la al món dels morts i lliurar-la després als esperits. Va assegurar que si ara tornava al món dels vivents era per curar la gent. Va jurar, en fi, que venia per curar i no per fer mal a ningú.

De llavors ençà, Joana Ngono va començar a fer la dansa als esperits i al cap de poc temps esdevingué una gran medecinaire molt famosa. Va ensenyar a tothom els cants i els ritmes dels tambors que havia après al món dels esperits.

Així, doncs, va ser l'ànima (*kon*) del seu pare difunt qui va arrabassar-la per lliurar-la als esperits, els quals van ensenyar-li a dansar i a cantar per fer el remei. Els *bëkon* (plural de *kon*, que nosaltres hem traduït per «ànimes dels morts») poden relacionar-se amb els *minkug* (terme que traduïm per «esperits»). L'ànima d'un mort pot adreçar-se a aquests esperits i dir-los: «Jo vull que doneu el remei a en tal, que pertany a la meua família.» De la mateixa manera, pot adreçar-se a la mare dels esperits i dir-li: «Dóna a en tal una mare dels esperits, jo me'n faig responsable...»

A la vora de la ciutat de Kribi, hi viu un individu que va ser arrabassat pel seu pare de la mateixa manera. Aquest feia temps que havia mort. Un dia, la seva ànima va arrabassar el seu fill. Això va passar de la manera següent: aquell individu se'n va anar a la selva. Al cap de quatre dies encara no havia tornat. Tothom creia que s'havia mort, però, de fet, no havia estat així: el seu pare l'havia arrabassat. Quan va tornar al poblat, va començar a fer la dansa als esperits. Avui és un medecinaire estimat per tothom i cura molt bé la gent.

Només aquelles persones que en vida han posseït l'*evu* poden, un cop morts, arrabassar els seus fills per donar-los el remei. No hi ha cap dubte que el pare de Joana Ngono posseïa l'*evu*. Un *mmimie* (un home sense *evu*) no hauria pogut fer-ho.

De retorn del món dels esperits, Joana Ngonu va posar-se a ensenyar el remei, car els esperits li havien dit que no el guardés per a ella sola, sinó que l'ensenyés a totes aquelles persones que volguessin aprendre'l.

La història d'aquesta dona estèril fins a una edat avançada comença amb els signes d'un embaràs del tot anormal. És cert que la ginecologia d'aquest poble accepta la possibilitat d'alguns «embarassos» prolongats. De fet, es tracta de certs estats patològics, com la pèrdua temporal de les regles o la menopausa prematura, que són interpretats pels evuzok com un embaràs, del qual la deslliuraran al seu temps normal si no es produeix a causa de l'acció d'un bruixot o d'un mal esperit que reté l'infant al ventre de la mare. De tota manera, no és des d'aquest punt de vista que ha de ser considerat aquest embaràs. La història de Joana Ngonu no ha de ser interpretada com un esdeveniment real, sinó com una elaboració simbòlica del mateix gènere que un relat mític. L'embaràs de Joana Ngonu no és gaire diferent d'aquelles nativitats miraculoses d'herois o d'infants divins que trobem en la història de les religions i de la mitologia d'altres pobles. L'embaràs de catorze mesos ha de ser considerat un signe i, en primer lloc, el signe d'una elecció.

El relat de Mba Owona ens ofereix dues històries prodigioses, la seva i la de Joana Ngonu. A primer cop d'ull, els esdeveniments que envolten l'elecció de Joana Ngonu semblen diferents dels que envolten l'elecció de Mba Owona. Aquestes diferències no impedeixen, però, que, estructuralment parlant, les dues històries siguin idèntiques. Si comparem l'una amb l'altra, constatem en primer lloc que la iniciativa de l'elecció de Joana Ngonu pertany a l'ànima del seu pare difunt i no als esperits anomenats *minkug*, com s'esdevé en el cas de Mba Owona. Malgrat aquesta diferència, en tots dos casos són els esperits *minkug* els qui s'encarreguen de les iniciacions respectives als secrets de la dansa ritual. El cas de Joana Ngonu planteja un problema, el de les relacions entre dos mons, el món de les ànimes dels morts i el món dels esperits *minkug*. Com ja hem dit més amunt, els evuzok pensen que les ànimes dels (seus) morts controlen tot el que està relacionat amb la curació dels homes i que els esperits anomenats *minkug*, bé que gaudint d'una gran autonomia en aquest terreny, deuen el seu poder de curar a les ànimes dels morts. Parlant de certs aspectes de la dansa als esperits, Mba Owona ens va indicar que, en alguns casos, els seus esperits han de dirigir-se a les ànimes dels morts per obtenir la curació de certs malalts. Aquesta preeminència de les ànimes dels morts és reconeguda i enaltida per Mba Owona quan en la seva dansa ritual canta dient que Adela, la mare dels seus esperits, deu tot el seu poder a les ànimes dels morts.²³² Així, doncs, si en la història de Joana Ngonu les ànimes dels morts o, més exactament, l'ànima del seu pare difunt apareix com l'ésser que

232. Vegeu *infra*, l'apartat 12.5.3, cant 13.

decideix arrabassar la seva filla per lliurar-la als esperits, és que Mba Owona vol mostrar que les ànimes dels morts, posseïdores supremes del poder de curar, són en darrer terme la font d'on brollen els seus propis poders, la qual cosa li permet d'imprimir-los el segell de l'autenticitat. Aquesta referència als orígens és, d'altra banda, una manera d'explicar per què, en certs casos excepcionals, el ritual terapèutic de Mba Owona no és tant una dansa que s'acaba amb un viatge al món dels esperits com la celebració d'un viatge ritual al món dels morts. En aquest darrer cas, Mba Owona no dansa, sinó que s'ajeu sobre una catifa i, seguint el ritme dels tambors i dels cants dels assistents, s'immobilitza progressivament per realitzar simbòlicament una mort que el transporta al sojorn dels morts.

Pel que fa a la iniciació de Joana Ngono, cal assenyalar que es desenvolupa íntegrament fora del temps i de l'espai reals. Durant el breu lapse de temps que dura la seva mort simbòlica, els esperits li ensenyen —fora d'aquest món— el remei o la dansa ritual. Com veurem més endavant, Mba Owona serà també iniciat a aquesta dansa, al sojorn dels esperits, però amb una diferència molt important, i és que, per arribar-hi, li caldrà seguir durant un període de temps molt llarg una altra iniciació, inscrita en un temps i en un espai reals, sota el mestratge de Joana Ngono, que farà el paper de mitjancera entre els homes i els esperits. D'aquesta manera, em sembla poder afirmar que Joana Ngono aconsegueix envers Mba Owona el mateix paper que el seu pare va aconseguir envers ella mateixa. El pare de Joana Ngono és un mort, l'ànima del qual està investida del poder d'anar i venir del món dels morts al món dels vivents. Joana Ngono, per la seva banda, ha estat com morta, enterrada i ressuscitada. Ha anat i tornat del món dels vivents al món dels morts. L'un i l'altre, doncs, són capaços de traspasar la frontera que separa aquests dos mons. Així, l'estatus de Joana Ngono és assimilat a l'estatus de l'ànima d'un mort. Estructuralment parlant, hi ha una homologia entre la posició que ocupa l'ànima del pare difunt de Joana Ngono envers la seva filla i la que ocupa Joana Ngono envers Mba Owona. Un cop iniciats, tots els medecinaires assumeixen la mateixa posició i exerceixen les mateixes funcions que les de l'ànima d'un mort: comunicar amb els esperits *minkug*, penetrar en el reialme de les ànimes dels difunts i travessar, finalment, les fronteres que separen tots els mons còsmics: el món dels vivents, el món dels difunts, el món dels esperits i el món nocturn dels bruixots.

La possibilitat de travessar les fronteres d'ordre còsmic no és l'única que s'atribueix als grans medecinaires. La transgressió és una altra forma de traspasar uns límits, encara que aquests siguin d'un ordre diferent. Els *evuzok* creuen que, per esdevenir medecinaire, cal traspasar l'ordre social i transgredir —almenys simbòlicament— certes lleis que reglamenten la societat clànica i, en particular, les que estan relacionades amb la noció de sang, com, per exemple, la llei que prohibeix l'incest i la que prohibeix matar un membre del propi clan o llinatge. Com

veurem més endavant en el cas del mateix Mba Owona, la mort d'un parent és una condició sovint exigida per poder esdevenir gran medecinaire, o endevinador, o per poder obtenir certs poders excepcionals. En el cas de Joana Ngono, l'existència d'un incest sembla que és suggerida en el relat de la seva iniciació. En efecte, en despertar de la seva mort simbòlica, Joana Ngono infantia per segona vegada. «Una bessonada!», exclama la gent, meravellada. I tot seguit Mba Owona ens fa saber que aquell nadó no era de pell negra com el primer, sinó que era mestís. Per copsar el que l'autor del relat vol dir a través de la imatge d'aquesta bessonada prodigiosa d'un infant negre i un altre de mestís, cal saber que els evuzok es representen les ànimes dels morts —els *bëkon*— com uns éssers antropomorfs de color blanc. És per això que aquest color és associat a la mort i s'utilitza en els ritus funeraris (Mba Owona serà cobert de cendra blanca en el moment del seu traspàs iniciàtic). Sense cap dubte, el missatge que el relat vol transmetre mitjançant aquest fet singular és que aquest infant mestís no és un infant com els altres, puix que ha estat concebut al sojorn dels morts, essent el fruit d'una unió simbòlica entre Joana Ngono i l'ànima del seu pare difunt o d'un altre difunt del seu llinatge. Si aquesta interpretació fos correcta, la unió incestuosa confirmaria aquella idea segons la qual el gran medecinaire evuzok, com els xamans siberians o amerindis, es caracteritza sobretot per la seva capacitat de traspasar els límits de les coses, ja siguin d'ordre còsmic, moral, social o conceptual. El xaman, en efecte, és un ésser que sap jugar amb el temps i l'espai, amb el cel i la terra, amb els déus i els homes, amb el foc i l'aigua, amb la vida i la mort, amb el bé i el mal... Finalment, cal assenyalar que aquest infant mestís concebut al reialme dels morts apareix com el model mític del que esdevindran aquells altres infants *posats al món* simbòlicament per Joana Ngono,²³³ és a dir, aquelles persones que seran iniciades per ella a la dansa dels esperits, les quals, com aquest infant mestís, seran considerades també fills del reialme dels morts. Aquesta imatge de l'infant mestís tradueix perfectament la idea segons la qual el gran medecinaire és un ésser que pertany a dos mons diferents, el món dels homes i el món de les realitats sobrenaturals controlat per les ànimes dels morts. El que contrasta més en aquestes dues formes d'iniciació estructuralment idèntiques és la manca de temporalitat de l'una en relació amb l'altra. Tot el procés iniciàtic de Joana Ngono es realitza efectivament durant el breu lapse de temps que dura la seva mort simbòlica, mentre que la iniciació de Mba Owona s'allarga durant un període de molts anys. Com veurem després, la temporalitat no és un element indispensable. Només és necessària quan hi ha una mediació humana, com en el cas de Mba Owona. Aquesta mediació d'ordre humà comença al moment en què Mba Owona coneix Joana Ngono.

233. Els neòfits d'aquest tipus d'iniciacions són designats amb l'expressió *mòn byañ*, literalment «fill de la medicina».

12.2.9. *La trobada de Mba Owona amb Joana Ngono*

Quan era a Esse, havia sentit explicar aquesta història moltes vegades. Un dia em van dir que Joana Ngono havia vingut a Esse per curar. Un vespre vaig anar a veure com feia la dansa. En acabar, em va cridar i em digué:

—Ets tu en Mba Owona?

—Jo mateix —vaig dir-li—. Aquest és el meu nom.

—Ets un evuzok, oi?

—Sí —vaig contestar-li—. Però, com ho saps?

Sense contestar-me, em preguntà de nou:

—Oi que tu anaves al col·legi i vas abandonar els estudis per aprendre l'ofici de fotògraf?

—Sí —vaig contestar-li.

—Ets tu —va fer ella—, no en tinc cap dubte! He vingut aquí només per tu... (Els esperits) m'han enviat a cercar-te. He rebut la missió de venir a arrabassar-te («prendre») i donar-te el remei. Tu has d'esdevenir medecinaire. El teu servei ha de ser curar la gent i no fer fotografies.

Joana Ngono no em coneixia de res. Era una dona *maka* d'Ayos, a la vora d'allí on viuen els yabekolo. Després, em va dir altra vegada:

—Sàpigues que he vingut aquí expressament per tu...

—Està bé —vaig dir-li—. Jo sé que no puc negar-me a fer el que tu em dius... En la meua vida m'han passat moltes coses com aquesta... encara que fa molt de temps que no els veig... Si ells t'han enviat és que... Però ara no puc venir... Caldrà que esperis uns quants dies, ja que tinc alguns afers entre mans, que hauré d'arreglar abans de marxar.

En aquell temps, tenia uns aparells fotogràfics i unes ampliadores que pertanyien al meu amic bamileké. Vaig explicar-ho a Joana Ngono i ella em digué:

—Sí, ja ho sé... però no et preocupis. Ja veuràs com abans d'una setmana el teu amic vindrà aquí per recuperar els seus aparells.

—Està bé —vaig dir-li.

Joana Ngono es va quedar a Esse. Al cap de tres dies, en efecte, va arribar el meu amic bamileké. Anava acompanyat d'un inspector de policia.

—Què passa, mestre? —vaig preguntar-li.

—Estic fumut, noi! Estic molt endeutat i he de vendre'm tot el material per tornar els diners...

—Com m'ho faré —vaig exclamar— si t'emportes els aparells? Tinc diverses fotografies a mig fer... Què diré a la gent?

—No t'amoïnis —va fer ell.

I em preguntà:

—Quant t'han pagat per les fotografies encarregades?

—Cinc mil francs —vaig fer jo.

Em va donar els cinc mil francs. Va agafar els aparells i se'n va anar.

Al cap d'uns dies, Joana Ngono i jo ens en vam anar a Bertua.

Des de la darrera aparició a Yaoundé, Mba Owona no havia rebut cap més signe per part dels esperits. Durant gairebé dos anys havia viscut com deixat de la mà de Déu o, com dirien els místics cristians, com abandonat en una mena de nit dels sentits. «Fa molt de temps», diu Mba Owona en un to una mica amarg, «que no els veig...» Després d'haver abandonat els estudis, Mba Owona passà un temps esperant un signe que pogués orientar els seus passos. Però el silenci dels esperits és total. Què fer? La resposta de Mba Owona és d'ordre pragmàtic. Calia buscar un mitjà per guanyar-se la vida, sobretot quan tots els seus parents començaven a girar-li l'esquena. La solució presentada en el relat ha de considerar-se una mesura provisional fins que els esperits li parlin de nou, o bé una nova temptativa per defugir-los? No ho sé. Sigui com sigui, el fet és que Mba Owona no pot oblidar les coses que li han anat succeint des de la seva infantesa. I això ho fa saber a Joana Ngonu quan aquesta li anuncia el motiu de la seva visita: «En la meua vida m'han passat moltes coses com aquesta...» En efecte, Mba Owona no oblida que els esperits li havien dit que continuarien *treballant-lo*. Qui semblava haver-ho oblidat eren els esperits. Per què aquests dos anys de silenci després d'haver anunciat solemnement que ja havia arribat l'hora de començar el treball? En el seu discurs, Mba Owona utilitza tots els temes propis dels relats iniciàtics. El fet de presentar-se alhora com un ésser elegit i oblidat pels esperits no és res més que una manera d'evocar el tema de la prova iniciàtica a la qual són sotmesos tots els personatges d'aquest tipus. La trobada amb Joana Ngonu assenyalà la fi d'aquesta prova, que podríem anomenar la prova del silenci (o la «nit dels sentits»).

En aquest moment del relat, Joana Ngonu apareix investida pels esperits d'una missió especial: trencar el silenci i anar a buscar Mba Owona per iniciar-lo a la dansa als esperits. Cal recordar que aquesta medecinaire és una dona *morta i ressuscitada* i per aquest fet convertida en mitjancera entre el món dels morts i el món dels vivents. Tenint en compte això, no és gens estrany que Joana Ngonu assumeixi en aquests moments la funció de missatgera i que el relat li atribueixi la possibilitat de conèixer tots els detalls de la vida del seu autor. Aquesta funció de missatgera és tanmateix subsidiària. Joana Ngonu és en primer lloc mitjancera, encarregada d'anar a buscar Mba Owona per donar-li el remei, és a dir, per iniciar-lo en els secrets de la dansa ritual.

Diguem de passada que la terminologia utilitzada en aquest paràgraf coincideix amb la utilitzada per l'autor del relat quan diu que l'ànima del pare de Joana Ngonu va arrabassar la seva filla per donar-la als esperits. Mba Owona no utilitza mai el verb «elegir». En el seu lloc empra el verb francès *prendre*, que no és sinó una feble traducció del verb ewondo *bi*, que s'usa en aquests casos i que té un sentit molt més fort. L'elecció és representada pels evuzok com un acte gairebé físic, una captura, és a dir, com l'acte de desarrelar una cosa o d'atrapar una persona en tot el seu ésser. Així, doncs, la persona elegida (o arrabassada, com he

anat traduïnt) no ha de considerar-se un ésser que ha entrat en possessió dels esperits, sinó més aviat un ésser desposseït de si mateix per esdevenir possessió dels esperits. És utilitzant aquest mateix verb *bi* que els evuzok parlen de certs malalts que han estat desposseïts del seu doble per esdevenir possessió de certs esperits malignes.

Però l'element essencial d'aquesta trobada és l'anunci que Joana Ngono li fa del perquè de la seva elecció: «Tu has d'esdevenir medecinaire.» Mai els esperits no havien estat tan explícits. És cert que després de les primeres aparicions Mba Owona havia començat a curar, però aquestes curacions no prejudicaven en res la natura del do que rebria més endavant, com, d'altra banda, els excel·lents resultats escolars no foren tampoc l'anunci d'una carrera professional brillant.

La funció de gran medecinaire és presentada com un servei. Com el xaman siberià o amerindi, el gran medecinaire evuzok és elegit per fer el bé. I això cal que sigui dit constantment, car no sempre cau pel seu propi pes. El poder de la persona capaç de travessar els límits d'aquest món és molt perillós i té dues cares. Recordem que Joana Ngono es desperta de la seva mort simbòlica tot jurant que retornava al món dels vivents per curar la gent i no per obrar el mal, car, efectivament, hom hauria pogut creure tot el contrari.

Al terme de la seva iniciació, els esperits recomanaran a Mba Owona de ser amable amb tothom. En un altre context i amb un llenguatge més modern, Mba Owona em deia un dia que volia ser «un medecinaire ben popular», més disposat a servir la gent que els grans medecinaires de l'altra generació. El caràcter innovador de la seva dansa ritual li exigeix d'insistir en la dimensió social dels seus poders.

Aquesta trobada marca el començament d'una etapa decisiva en la vida de Mba Owona: la seva iniciació a la dansa als esperits.

12.3. EL RELAT INICIÀTIC DE MBA OWONA (2). TEXTOS I COMENTARIS: LA INICIACIÓ

12.3.1. *Els primers passos: la visió*

La primera cosa que Joana Ngono va fer va ser ensenyar-me a tocar el tambor. Durant sis mesos no vaig fer res més. Quan ella anava d'un poble a l'altre per fer la dansa, jo l'acompanyava per tocar el tambor. Un dia em digué:

—Fa sis mesos que ets aquí i, com saps molt bé, això no ha estat per casualitat, sinó perquè els esperits m'enviaren a buscar-te... Aquests esperits que m'enviaren a buscar-te, ara te'ls mostraré!

Després, un matí, em va dir que li busqués un gat.

—Un gat? —vaig fer-li—. Com vols que un estranger pugui trobar un gat per aquí?

—Està bé —em va dir—, ja el buscaré jo.

Joana Ngono volia un gat per treure-li un ull. Quan el tingué, així va fer-ho. Després, va anar a collir unes quantes herbes, nou exactament, de les quals no em va dir el nom. L'endemà, de bon matí, va agafar la fulla d'una planta espinosa que els evuzok fem servir per fabricar les bertroles i en va fer un comptagotes. Després, aixafà l'ull del gat i les nou herbes. Ho va ficar tot a dins d'una carbassa plena d'aigua i ho barrejà ben barrejat. Al cap d'una estona va agafar una mica d'aquest líquid i el posà dins el comptagotes. Tot seguit em va dir d'obrir els ulls i deixà caure unes quantes gotes d'aquesta medecina, divuit en total, nou a cada ull. Aquelles gotes em van fer un mal terrible. Vaig passar tot el dia ajagut a la casa de les medecines sense poder obrir els ulls de mal que em feien.

Al vespre, Joana Ngono va celebrar una dansa als esperits. Em va dir que toqués el tambor, cosa que vaig fer com de costum. Al cap d'una estona de tocar, em va demanar que parés i que anés amb ella a la casa de les medecines. Un cop a dins, va agafar un ganivet i em va fer una sèrie d'escarificacions per tot el cos, cinquanta-quatre en total, fregant cada una amb unes pólvores negres.

Feia sis mesos que jo estava amb Ngono aprenent la dansa, però això no em va passar fins a aquell vespre. Jo... jo no sabia res del que em passaria... Un cop fetes les escarificacions, Joana Ngono em va dir:

—Vés i asseu-te al peu del tambor!

En aquella època, jo era el responsable de tocar el tambor, però aquella nit Joana Ngono havia dit a una altra persona d'asseure's al meu costat i d'estar a punt per tocar-lo en lloc meu.

—Què hi fa aquest individu, aquí? —vaig preguntar-li—. No sóc jo l'en-carregat de tocar el tambor?

Ella em va contestar:

—Sí, és cert, però aquest vespre cal que hi hagi algú més al teu costat.

Vaig asseure'm al peu del tambor i vaig començar a tocar. Al cap d'una estona, aquella nit, mentre tamborejava, vaig posar-me a dansar i tot dansant vaig veure de bell nou aquells mateixos individus, aquella mateixa gent, aquells éssers de talla petita...

I des d'aquella nit els he anat veient sempre més. Cada vegada que Joana Ngono feia el remei, jo començava donant unes voltes pel lloc on es feia la dansa. Després, ella escopia unes granes ben mastegades de pebre a la meua cara. En aquell mateix moment em posava a dansar. I tot dansant veia aquells éssers de talla petita que s'apropaven cap a mi i m'abraçaven. En abraçar-me, jo queia rodolant per terra. De fet, era la gent (els assistents a la dansa) qui em veia caure, car jo mateix no me n'adonava. La gent veia també que jo m'endinsava cap a la selva saltant per sobre dels marges i passant entremig de la brossa, però jo, al contrari, només veia com aquells éssers i jo anàvem caminant per una mena d'avinguda magnífica que ens menava a uns paratges llunyans on tenien el seu poblat. A vegades, aquells homenets collien els remeis directament del seu jardí i me'ls lliuraven tot dient-me: «Dóna aquestes plantes a Ngono... Ella és la teua mestra i sap molt bé què cal fer.»

Després venien a acomiadar-me fins al lloc on es feia el remei.

De llavors ençà vaig deixar de tocar el tambor. Quan Joana Ngono feia la dansa, els esperits i jo anàvem a buscar els remeis.

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

La dansa ritual de Joana Ngono és un remei, com ho és la que celebra actualment Mba Owona. Però la dimensió terapèutica d'aquestes dues danses no és l'única. A més a més, l'una i l'altra inclouen o, almenys, poden incloure una dimensió iniciàtica. Durant la celebració d'aquesta dansa terapèutica es desenvolupen, efectivament, certs episodis de la iniciació dels futurs gran medecinaires. Quan Mba Owona aprèn a tocar els ritmes propis de la dansa de Joana Ngono, ho fa tot tamborejant-los durant les celebracions d'aquest ritual, sota el guiatge, certament, de la seva mestra i probablement dels altres músics que formen la seva orquestra. Aquest aprenentatge té un caire tècnic. La presència constant del neòfit a les celebracions del ritu li permet d'adquirir un coneixement aprofundit de la dansa als esperits en tant que tècnica musical i expressió corporal. Diguem des d'ara que la dansa als esperits és una dansa individual. El gran medecinaire o el seu neòfit, o tots dos, són els únics que ballen. Ni els malalts ni els altres assistents hi participen en tant que dansaires.

La iniciació al remei és un procés que ha de conduir el neòfit a controlar els esperits, és a dir, a adquirir el poder de convocar-los i d'entrar en relació amb ells. L'adquisició d'aquest poder s'opera principalment mitjançant la dansa ritual, car és tot dansant que els esperits responen a la crida i es presenten al lloc on es fa la dansa; alhora que el neòfit entra en contacte amb ells, pot veure'ls i emprendre plegats el viatge cap al seu sojorn.

Les fases que realment formen aquest procés no semblen coincidir amb les que Mba Owona ens descriu en el relat de la seva iniciació. Prenent en consideració altres converses mantingudes amb ell, no estic gens segur que la visió dels esperits constitueixi la primera etapa d'aquest procés. Referint-se als seus propis neòfits, Mba Owona em parlava de l'existència d'una fase en la qual el neòfit és «arrabassat» o «envaït» pels esperits, però sense veure'ls ni poder controlar la seva

presència. Els trets que em donava en descriure aquest estat són molt semblants als que l'antropologia religiosa atribueix a l'estat de possessió no controlada i que alguns autors interpreten com l'anunci de l'elecció dels futurs xamans (Lewis, 1977, p. 56). Segons Mba Owona, aquests trets són els següents:

12.3.2. *Arrabassat pels esperits*

Quan els esperits l'arrabassen (es refereix a Amugu, un dels seus neòfits), l'aprenent de gran medecinaire perd el coneixement i no sap el que fa. Quan es troba en aquest estat (que es tradueix per una excitació molt gran), fins i tot podria matar algú si jo no fos al seu costat a punt d'impedir-ho.

Quan li agafa això (la crisi que marca l'entrada en estat de trànsit), ja no és ell qui actua, sinó els esperits. Des d'aquest moment, faci el que faci, cantar, dansar, caminar sobre el foc o anar a buscar plantes a la selva, ho fa tot sense saber-ho, sense adonar-se de res. En canvi, quan sóc jo qui danso, la cosa és molt diferent, car jo veig els esperits! L'aprenent de gran medecinaire no els veu... Actua com un robot (sic). I només quan retorna a si mateix s'adona que està fent la dansa...

Si Amugu, un dels neòfits de Mba Owona, passa per aquesta etapa, podem molt bé suposar que Joana Ngono va fer-hi passar també Mba Owona, encara que aquest no ens en parli. Si Mba Owona no l'esmenta és segurament per abreujar el seu relat, si no és que es vulgui interpretar aquesta omissió com una impossibilitat, en el sentit que, en tractar-se de la seva pròpia iniciació, l'autor no pot parlar d'aquells fets dels quals no va tenir consciència, cosa que demostraria la gran lògica de Mba Owona en el moment d'elaborar el seu relat. Sigui com sigui, el més important és que aquesta etapa prèvia a la visió —la possessió no controlada— sigui esmentada pel mateix Mba Owona. A un nivell més general, la seva existència en aquest procés iniciàtic ens ensenya que certes formes de possessió no són incompatibles —com han dit alguns autors— amb certes formes de xamanisme, i les pràctiques de Mba Owona en són certament una. D'altra banda, cal assenyalar també que, en el cas que estem estudiant, la *possessió no controlada* no ha d'interpretar-se com l'anunci d'una elecció que provoca un estat més o menys beatífic, sinó més aviat com el resultat de l'envaïment total —i violent— de la persona pels esperits quan hom no disposa encara dels mitjans rituals apropiats per dominar-los i, en conseqüència, com una etapa provisional, valorada negativament; una etapa que cal superar i deixar enrere si hom vol esdevenir gran medecinaire. En aquesta classe de possessió, en efecte, els esperits envaeixen el neòfit i s'hi fusionen, suprimint-li completament la pròpia individualitat. Si el neòfit canta, dansa o camina sobre el foc, no és ell qui ho fa, ens diu Mba Owo-

na, sinó aquells éssers que actuen en ell i en nom seu, sense que ell mateix pugui adonar-se'n, car la seva consciència ha estat com anorreada. Aquest estat de possessió que marca els primers passos del procés iniciàtic s'oposa completament a l'estat final al qual pervindrà el neòfit un cop consagrat gran medecinaire. El neòfit, en efecte, ha d'assolir no tan sols la capacitat de cridar i fer venir els esperits al bell mig d'un espai ritual, sinó sobretot el poder de controlar llur presència de tal manera que pugui impedir *ser posseït* per aquests esperits, creant entre ell i aquests éssers la distància necessària per permetre d'evitar el caos de la consciència i establir així una diferència, únic mitjà per fer possible la comunicació entre ell mateix i els esperits. Fer possible aquesta comunicació és el fi últim de tot aquest procés iniciàtic, i la visió, ritualment provocada, el mitjà per establir-la.

Joana Ngono ha decidit de mostrar els esperits a Mba Owona. El ritu que per aquest motiu es proposa fer és com una metàfora que explica el caràcter particular de la facultat de visió que el seu neòfit haurà d'assolir. En aquest context, *veure* vol dir entrar en contacte amb el món de les realitats invisibles, tenir-ne consciència, comprendre'n els misteris i saber utilitzar-ne les forces inexhauribles. I de la mateixa manera que l'ull humà no pot copsar el que s'amaga enmig de la foscor, aquest món invisible és representat pels evuzok com un món nocturn que l'ull del profà no pot percebre. Per descobrir-lo cal una altra forma de visió, diferent de la que pertany a l'ordre natural de les coses. I com que Joana Ngono vol mostrar que aquest do de visió consisteix precisament a «veure les coses de la nit», que són les coses d'aquesta altra cara de l'univers, utilitza l'ull d'un gat (animal associat a la nit) i nou herbes catalogades com a «plantas nocturnes» per preparar aquella *medecina* que vessarà de gota en gota als ulls de Mba Owona. En aquest moment els ulls del neòfit, adolorits, s'enceguen i, enmig del seu dolor, i com en una mena de *part visual*, neix en ell una nova facultat de veure, aquella mitjançant la qual Mba Owona assolirà els secrets de la dansa als esperits.

Però l'acte mateix de *veure* es produirà després, en el moment de la dansa ritual. Aquell mateix dia, al vespre, Joana Ngono organitza una dansa. Com des de fa sis mesos, Mba Owona es posa a tamborejar. Progressivament, el ritme dels tambors i dels cants creix en intensitat. De sobte, Mba Owona és arrabassat pels esperits, deixa el tambor i es posa a dansar. I mentre el seu cos fremeix emportat pels sons de la música, de bell nou veu aquells éssers que havia vist en altres visions. Però aquesta nit l'experiència mística de Mba Owona té un caire molt diferent. Els esperits fan irrupció en el món dels homes contestant la crida de Joana Ngono. En aquest cas, la visió pressuposa una intencionalitat humana. Aquesta visió no depèn únicament de la voluntat dels esperits. La seva aparició és un acte volgut, ritualment provocat, sota la responsabilitat i el control de Joana Ngono. Cal recordar, però, que Mba Owona és un neòfit i que, per tant, encara no està capacitat per provocar en ell mateix aquest estat de visió.

12.3.3. *Ensenyament empíric*

Joana Ngoni va ensenyar-me l'ús de les plantes. «Aquest arbre», em deia, «cura tal malaltia; aquesta herba cura aquella altra...» Aquests ensenyaments, els anava anotant en una llibreta. Joana Ngoni em deia primerament el nom de la planta, tot explicant-me per a què servia. Després, quan ella la utilitzava, em deia: «Veus?, aquesta planta és aquella de la qual et parlava l'altre dia...» Finalment, anàvem plegats a la selva i em mostrava la planta en qüestió.

Mba Owona ens transmet aquí algunes breus informacions sobre un ensenyament que va rebre i que podríem qualificar de purament tècnic. Tenint en compte, però, les altres converses mantingudes amb ell, puc dir que aquest ensenyament va anar acompanyat d'un altre sobre l'eficàcia simbòlica dels vegetals. Però, en aquest moment del seu relat, no en diu res. Mba Owona es limita a evocar amb una pinzellada la forma que prenia l'aprenentatge de l'ús de les plantes en funció del tractament empíric de certes malalties. Mba Owona distingeix clarament aquells curanderos que escriuen les receptes en llibretes d'aquells altres que no tenen necessitat de fer-ho. Els primers són els remeiers, més o menys especialitzats, que curen les malalties més corrents, sense cap mena de relació amb el món supranatural; els altres són els grans medecinaires que reben els remeis directament de les mans d'aquelles forces supranaturals amb les quals estan en relació. Però Mba Owona és un gran medecinaire que no es dona de menys de fer de remeier i curar empíricament les malalties més corrents, i és per això que utilitza l'escriptura per consignar els coneixements adquirits, com fan avui alguns altres remeiers.²³⁴

12.3.4. *Un pas més: Mba Owona celebra la dansa tot sol*

Al cap de quatre anys d'estar amb ella, Joana Ngoni va començar a deixar-me fer tota la feina. A vegades, ella se n'anava a dormir i jo feia la dansa.

Aquest aprenentatge va durar sis anys. Durant tot aquest temps vaig estar sempre al seu costat, anant amb ella pertot arreu. Ningú, ni tan sols la meua família, no sabia on era ni el que feia. Vaig saber que el meu pare havia anat a Yaoundé a buscar-me, però ningú no va saber donar-li noves de mi. Jo havia decidit de no dir res a la meua família, car el meu pare és testimoni de Jehovà i aquesta religió està molt en contra d'aquestes coses.

Al terme d'aquest ensenyament, un dia, Joana Ngoni em va cridar i em digué:

234. Sobre aquest tema, vegeu el volum 2, sisena part.

—Durant els sis anys que has estat aquí amb mi has après moltes coses. Si vols que et reporti tot el que jo sé per poder dansar als esperits, m'hauràs de donar tres-cents mil francs.

—Això no és res —vaig dir-li—, però ara no tinc aquests diners. Si vols, podríem fer un tracte. Si tot el que m'has ensenyat fins ara —el remei— és de debò, deixa que jo me'n vagi i el faci tot sol. Tots els diners que aniré rebent de la gent que curi seran per a tu. Si em donen cinc mil francs, seran per a tu; si me'n donen deu mil, seran també per a tu... i així fins a atènyer la quantitat de tres-cents mil francs.

Joana Ngono va estar-hi d'acord. Al cap d'uns dies vaig acomiadar-me'n. Abans d'anar-me'n, em donà una medecina perquè allà on anés pogués atraure un gran nombre de persones. Durant dos anys i mig vaig fer el remei una mica pertot arreu, anant d'un poble a l'altre. En primer lloc, vaig anar a Esse, allí on havia fet de fotògraf. Després, vaig anar a Fortmimbang, a Soa, a Obala i a Monatele. Més tard vaig anar cap al sud, vers la regió d'Ebolowa, pel cantó de la carretera que va a Lolodorf. Tots els diners que anava rebent els girava a Joana Ngono, fins a haver atès una mica més de la meitat.

Un dia, vaig decidir de tornar al poblat de Ngono. Li vaig portar vint cabres i unes seixanta gallines. En rebre aquest obsequi, em va dir:

—M'has donat la prova que realment vols posseir el remei. Estic disposada a fer el que cal per donar-te'l. Però ho farem aquí, a casa meva, car, si anéssim al poblat del teu pare, aquest, en veure'ns arribar, ens faria fora.

La iniciació és un llarg procés, el relat del qual només ens dóna les dades essencials. Resumim una mica. Durant els primers sis mesos, Mba Owona aprèn la música de la dansa: toca el tambor i es familiaritza amb els seus cants. Acabat aquest primer període, és iniciat a veure els esperits. Durant tres anys i mig, participa a la dansa de la seva mestra: dansa, entra en estat de trànsit, veu els esperits, viatja amb ells i rep de les seves mans les medecines que, de tornada, lliura a la seva mestra. Aquesta, llavors, les administra als seus malalts. Mba Owona dansa tothora al costat de Joana Ngono. Aquesta presideix el ritual. Després d'aquesta fase i durant un nou període de dos anys, Mba Owona assumeix de tant en tant, tot sol, la responsabilitat de la dansa, que celebra, ben entès, per compte de la seva mestra d'iniciació. El tractament dels malalts és en aquest cas a càrrec seu. Això el prepara per assumir la fase següent. Durant sis anys, Mba Owona ha seguit la seva iniciació a la vora de Joana Ngono. Ara ja està a punt per poder-la deixar i anar-se'n tot sol de poblat en poblat per celebrar la dansa dels esperits gaudint d'una certa llibertat. Però aquesta llibertat no implica de cap manera una autonomia en el camp simbòlic. Mba Owona roman encara un neòfit. Un vincle de dependència el lliga encara amb Joana Ngono. La dansa que celebra no és la seva. I els esperits que veu, tampoc. Perquè així sigui li cal encara que aquest vincle sigui substituït per un altre, el que l'unirà amb un esperit particularment

poderós, Adela, la mare d'aquells altres esperits que esdevindran, al terme de la seva iniciació, els seus propis esperits. Mba Owona es troba a mig camí del seu pelegrinatge iniciàtic. Li manca encara franquejar l'etapa més important. El seu periple és la prova final. «Si vols que et reporti tot el que jo sé», li diu Joana Ngono, «m'hauràs de donar tres-cents mil francs.» És el preu de la iniciació o, com diuen els evuzok, «el matxet per escorçar els arbres», fórmula menys mercantil, més literària i que ens permet allunyar-nos una mica del concepte de *preu* que donem a les mercaderies que comprem o venem en un mercat. El preu, en el nostre cas, té el valor de condició indispensable per a l'eficàcia del remei. La iniciació és un do. I tot do n'exigeix un altre de retorn. Mba Owona, que ha rebut moltes coses de Joana Ngono, no pot sostreure's a aquest deure. Si s'hi sostragués, seria la guerra, però una guerra en el pla simbòlic, en la qual el poder del mestre i el poder del neòfit s'enfrontarien, amb el risc que el poder del primer ultrapassés el del segon, tot anorreant-lo. Així, doncs, no pagar el preu de la iniciació seria comprometre'n l'eficàcia, si no fos que el neòfit fos tingut per més fort que el seu mestre, però en aquest cas la iniciació seria considerada un furt. És per bandejar les sospites d'aquest ordre que els grans medecinaires repeteixen en tot moment aquella fórmula cèlebre que ja hem esmentat: «Jo no t'he agafat a la força. Jo no t'he sostret. Jo no t'he robat...» Les acusacions d'aquest tipus no són rares. A les cuines on neixen, es fan i desfan tota mena de rumors, les mitges paraules s'escapen sovint per murmurar contra l'autenticitat o la legitimitat del poder d'aquest o d'aquell altre gran medecinaire. Gens d'estrany que a l'origen d'aquests rumors no s'hi trobi una història sobre el preu de la iniciació. És per allunyar, sens dubte, aquesta mena de sospites que Mba Owona parla del preu de la seva iniciació, fent talment una glossa d'aquella cèlebre fórmula ritual.

12.3.5. *La fase final: la iniciació en el món dels esperits*

Joana Ngono em va dir que passés nou dies tancat a la casa de les medecines. Durant aquests dies tenia prohibides una sèrie de coses. De dia no podia menjar, només podia fer-ho de nit. Podia menjar de tot, menys tres plats: el puré de fulles de mandioca (*kpem*), la verdura anomenada *fòlòn* i la sèmola de mandioca *nkonda*. Tampoc no podia beure vi de palmera. Durant tots aquells dies no podia dormir en un llit, sinó ajagut a terra, sobre un tou d'herbes. No podia rentar-me la cara, ni anar al riu per banyar-me, ni saludar ningú... Joana Ngono em va dir:

—Tingues cura de complir bé totes aquestes prohibicions, si no vols patir-ne les conseqüències després...

Així, doncs, vaig passar nou dies sencers vivint d'aquesta manera, sense calçar-me, sense rentar-me, sense tenir relacions sexuals amb cap dona,

sense sortir d'aquella casa, llevat d'uns breus moments cada dia per estirar les cames i fer les meves necessitats.

Al novè dia, Joana Ngonon em va dir:

—És possible que hagi transgredit alguna d'aquelles prohibicions que et vaig imposar... Per si fos així, vés i porta'm un paquet de cendra blanca.

En portar-li el paquet, em va fer despullar de cap a peus i va recobrir tot el meu cos amb aquella cendra. Juntament amb mi hi havia dos altres candidats. Tots tres havíem d'esdevenir grans medecinaires a la vegada. Els seus cossos també van ser recoberts de cendra.

Després, Joana Ngonon va agafar tres llençols blancs. Ens va ordenar d'ajure'ns a terra i ens va embolcallar amb aquells llençols. En aquells moments, els músics començaren a tamborejar. Joana Ngonon es va posar a dansar al voltant nostre aspergint-nos amb una medicina. Mentre dansava, de sobte, vaig trobar-me —parlo per mi, ja que pel que fa als altres no sé el que els va passar— davant d'aquell tancat que havia vist catorze anys enrere. «Però què és això?», em vaig preguntar; «aquest tancat, no és aquell que vaig veure quan era petit?». Llavors vaig veure un d'aquells homenets, que venia corrent per obrir-me la porta i dirigir-se a mi em va dir:

—Entra! Ara ja ets dels nostres!

Vaig entrar en aquell poblat, però tot just havia travessat la porta quan aquell homenet em va dir que em quedés allí al pati i m'ajagués a terra. A les seves mans tenia una capsa plena d'unes pólvores de color negre. Al costat seu hi havia nou altres homenets com ell, tots de la mateixa talla, vestits amb una roba de color vermell, de color vermell i negre. Em van agafar les mans i van fer-m'hi una sèrie d'escarificacions. En acabar, van començar a tocar els tambors —allí, al pati d'aquell poblat i no al de Joana Ngonon— i ens posàrem a dansar. Aquella dansa no era la mateixa que feia Joana Ngonon. Em van ensenyar uns cants i una dansa nova a propòsit per a mi. Entre la seva dansa i la meua calia una diferència, ja que ara esdevindria amo i senyor de la meua pròpia dansa. Després em van dir:

—Cal que tinguis un esperit (*nkug*), un esperit que sigui capaç de poder atreure els altres esperits i que treballi amb tu. Aquest esperit és aquí, dins d'aquesta casa, és una dona. Ella posseeix el teu remei. Però avui encara no la podràs veure. Ara cal que te'n tornis. Ja la veuràs un altre dia i en un altre lloc.

Durant la meua estada en aquell poblat, aquells homenets van ensenyar-me moltes coses. Em van explicar de quina manera hauria de viure amb la gent. Em van aconsellar que no m'enfadés amb ningú, car, si jo ho feia, ells també ho farien i podrien fer-los mal. Em van parlar també de la manera com hauria de comportar-me amb els malalts: em caldria ser ben amable amb tots, car només així els remeis serien eficaços. Pel que fa al preu dels remeis, em van aconsellar que no exigís gaires diners i que per fixar-ne la quantitat em caldria cridar-los i demanar-los el seu consell.

D'altra banda, em van dir també que la mare dels (meus) esperits era allí, però que la meua mestra d'iniciació encara no havia donat l'ordre de lliurar-me-la.

Durant l'estada en aquell poblat vam dansar molt, molt... fins que aquells homenets em van dir que me n'anés...

La veritable iniciació de Mba Owona no és a causa d'una acció humana. La presència activa de Joana Ngono en aquest procés no desmenteix aquesta afirmació. A la llarga, podríem dir que aquesta presència no és del tot indispensable. La seva pròpia història iniciàtica n'és la prova. En el seu cas, en efecte, no va haver-hi cap mediació humana. És així almenys com en el seu relat Mba Owona concep la iniciació: com una obra realitzada essencialment pels esperits.

Per parlar d'aquesta obra cal un llenguatge que tothom pugui comprendre. El llenguatge de la mort i de la resurrecció forma part d'un simbolisme ben conegut dels evuzok, com també de molts altres pobles de la Terra. Tota la fase final de la iniciació de Mba Owona s'expressa a través d'aquest llenguatge. La natura dels poders dels quals esdevindrà dipositari supera els límits de les possibilitats concedides a l'home per Zamba, l'Avantpassat mític de tots els homes. Cal que sigui forjat un home nou, un home fet a la mesura d'aquests poders. El recés de nou dies és ja una forma de parlar-nos de la mort d'aquell primer home. Els interdictes que ha d'observar constitueixen els primers signes que ens anuncien el seu anorreament. Podríem dir que, durant aquesta novena, la condició humana és reduïda simbòlicament al no-res. Els actes més senzills, els més elementals i alhora els més característics de l'home vivint en societat li són prohibits: rentar-se, vestir-se normalment, menjar de dia, saludar, dormir en un llit, tenir relacions sexuals... L'home quotidià, reflex de la creació volguda i organitzada per Zamba, l'Avantpassat mític, ha de desaparèixer, morir simbòlicament, per fer néixer un home diferent, investit d'uns poders que no pertanyen a l'ordre cultural instaurat per aquest Avantpassat mític.

Aquesta mort simbòlica és representada al terme de la novena. Mba Owona, completament despullat, és recobert de cendra, d'una cendra blanquinosa, color associat a la mort. Joana Ngono li diu que s'ajegui sobre una catifa. El seu cos és embolcallat amb un sudari blanc. Dins la casa de les medecines hi ha l'orquestra i dos altres neòfits. Joana Ngono canta i dansa al voltant d'aquelles —podríem dir-ne— *despulles humanes*.

Mba Owona i els seus companys romanen immòbils. De tant en tant, la mestra d'iniciació els aspergeix una aigua medicinal. Progressivament, el cos de Mba Owona s'insensibilitza. És el moment del seu traspàs iniciàtic. Aquest traspàs exigeix ser considerat atentament. En el moment del seu acompliment, Mba Owona és transportat a un altre món, però no físicament. El traspàs representa, doncs, el viatge d'un dels elements constitutius de la persona, l'*evu*, mentre que el cos roman, immòbil, ajagut a terra fins al seu retorn. Però aquest viatge —com tampoc la visió que se'n segueix— no comporta cap crisi nerviosa ni l'entrada en cap

estat de trànsit, com s'esdevé en d'altres ocasions, per exemple quan es prepara per rebre la visió dels esperits. Cal assenyalar que aquesta vegada Mba Owona no dansa. La visió dels esperits no es produeix, doncs, enmig del paroxisme d'una dansa. I res no ens diu, d'altra banda, que els esperits facin irrupció aquí. En aquest acte ritual, és Joana Ngono qui dansa i són els seus ajudants els qui toquen el tambor. Tot això em fa pensar, encara que el relat no ho digui expressament, que aquest traspàs permet de conduir Mba Owona (el seu *evu*) al reialme de les ànimes dels morts, les quals, després, el lliuren als esperits perquè es facin càrrec de la seva iniciació. Les raons d'aquesta interpretació són diverses. La primera és l'analogia que hi ha entre aquest ritu i el que Mba Owona celebra actualment, quan creu necessari traslladar-se al reialme de les ànimes dels morts. El viatge al món dels morts i el viatge al món dels esperits no són pensats de la mateixa manera. Quan el gran medecinaire vol traslladar-se al món dels esperits, cal en primer lloc que els cridi perquè vinguin i facin irrupció al lloc on es fa la dansa, i és tot dansant que el gran medecinaire fa aquesta crida i que els esperits se li apareixen per conduir-lo al seu sojorn, mentre que per traslladar-se al reialme de les ànimes dels morts no ha de cridar-les, puix que encara que ho fes no respondrien a la crida; per veure-les, ha de traslladar-se al seu reialme i per emprendre aquest viatge ha de morir simbòlicament amb tota placidesa. La quietud i la placidesa que preparen aquest viatge contrasten amb l'exaltació que precedeix aquell altre viatge al món dels esperits. L'explicació d'aquest contrast és molt senzilla. L'exaltació o el paroxisme del dansaire quan entra en estat de trànsit no és res més —com veurem més endavant— que el signe visible de la presència invisible dels esperits. Si les ànimes dels morts no responen a cap crida ni es manifesten en cap acte ritual, és lògic que l'estat de placidesa substitueixi l'estat d'excitació. És per aquestes raons que penso que aquest traspàs iniciàtic de Mba Owona inclou de primer un viatge al reialme de les ànimes dels morts, abans de ser transportat al poblat dels esperits. Si aquesta interpretació fos justa, podríem considerar aquest traspàs com la rèplica de la mort simbòlica de la seva mestra, la qual va ser arrabassada igualment per l'ànima d'un mort —la del seu pare— abans de ser lliurada als esperits. Això confirmaria una vegada més l'homologia estructural entre la iniciació de Joana Ngono i la del seu neòfit (vegeu la taula 51).

Mentre Joana Ngono canta i dansa, l'*evu* de Mba Owona és transportat davant d'aquell tancat que encercla el poblat dels esperits que havia vist en el moment de la segona aparició. Aquesta vegada, però, els esperits el deixen entrar. Han passat catorze anys des d'aquella altra visió. Durant aquest temps, Mba Owona ha pogut familiaritzar-se amb els esperits. És per això que aquell que vigila la porta del tancat li diu: «Ara ja pots entrar, tu ets dels nostres!» Mba Owona ja no és un foraster. Ja pot travessar el llinard d'aquell tancat que separa simbòlicament dos mons diferents. Però de moment no li és permès d'entrar gaire

El diagrama de flux il·lustra la relació entre diferents entitats i esperits. A la part superior, 'Esperits (minkug)' està connectat per fletxes amb 'Ànima del pare difunt de Joana Ngono' a l'esquerra i 'Mba Owona (mort i ressuscitat)' a la dreta. A la part inferior, 'Joana Ngono' està connectada per fletxes amb 'Ànima del pare difunt de Joana Ngono' a l'esquerra i 'Mba Owona' al centre. 'Mba Owona' està connectada per fletxes amb 'Amugu' a la dreta. Fletxes puntejades connecten 'Joana Ngono' amb 'Esperits (minkug)' i 'Mba Owona' amb 'Esperits (minkug)'. A la part inferior esquerra, hi ha una etiqueta 'Iniciació primordial Model mític' amb una línia horitzontal que la connecta amb 'Joana Ngono'.

```

graph TD
    AN[Ànima del pare difunt de Joana Ngono] --> E[Esperits (minkug)]
    MOW[Mba Owona (mort i ressuscitat)] --> E
    JN[Joana Ngono] --> AN
    JN --> MOW
    MOW --> A[Amugu]
    JN -.-> E
    MOW -.-> E
    IN[Iniciació primordial Model mític] --- JN
  
```

Aquest passatge evoca una dinàmica segmentària. La societat dels esperits, en efecte, sembla segmentar-se de la mateixa manera que ho fa la societat evuzok quan en un llinatge es produeix una divisió per crear un sotsllinatge. La iniciació d'un nou gran medecinaire implica la segmentació de la comunitat d'esperits que pertany al mestre d'iniciació. Així, un cert nombre d'aquests esperits, sota el comandament d'un esperit femení que es constitueix en mare de tots ells, ha de desmembrar-se de la comunitat a la qual pertany per constituir un grup diferent, tot establint al mateix temps un pacte amb el nou gran medecinaire. A través d'aquest llenguatge tret dels processos de segmentació dels llinatges, Mba Owona intenta explicar la natura dels lligams que uneixen tots els grans medecinaires iniciats a la dansa als esperits, i la d'aquells altres que uneixen cadascun d'ells amb el seu mestre d'iniciació respectiu. La iniciació és concebuda així com un procés de segmentació del poder del gran medecinaire, car iniciar una persona és, en definitiva, l'acte gràcies al qual el mestre d'iniciació es reproduïx a si mateix, tot creant la diferència.

Aquesta diferència és evocada explícitament en el relat. Quan Mba Owona penetra en aquell recinte és acollit per nou esperits vestits amb els ornaments propis d'aquest ritu, els quals durant tres dies seguits inicien Mba Owona. Aquesta iniciació no ha de considerar-se una simple ratificació d'aquella altra acomplerta sota el mestratge de Joana Ngono durant vuit anys i mig. És una altra iniciació, la veritable, aquella sense la qual Mba Owona no podria ser considerat un autèntic gran medecinaire. Els nou esperits li ensenyen la seva pròpia dansa i els seus propis cants, una dansa i uns cants que són nous, diferents dels de Joana Ngono, puix que, com diu Mba Owona mateix, calia establir una diferència «entre la seva dansa i la meva, car ara esdevindria amo i senyor de la meva pròpia dansa», és a dir, un gran medecinaire capaç de comunicar amb els seus propis esperits. Com veurem en un altre apartat, la música, els cants i la dansa són considerats com un mitjà de diferenciació i d'identificació. El gran medecinaire, en efecte, canta i dansa per cridar els seus esperits i és tot reconeixent la melodia d'aquests cants i el ritme d'aquesta dansa com aquells éssers responen a la seva crida. Així, doncs, en la celebració del remei la música és considerada quelcom més que un simple suport ritual: és el mitjà indispensable per fer possible la comunicació entre aquest món i el món dels esperits.

Al terme d'aquesta iniciació, Mba Owona és acomiadat i retorna al món dels vivents. Han passat tres dies i tres nits, però el temps és una mesura humana i en el món dels esperits aquesta mesura no existeix. Mba Owona hi perd la noció del temps: allí era sempre de dia, ens dirà tot seguit.

12.3.6. La «sortida»: Mba Owona rep el seu esperit principal

En despertar vaig trobar-me de nou al poblat de Ngono. Era de dia. Em van dir que des del dia en què me n'havia anat fins llavors havien transcorregut tres dies i tres nits i, no obstant això, allí on havia anat havia estat sempre de dia, sense veure-hi mai la nit. Em van dir també que durant aquells tres dies havia estat dormint profundament a la casa de les medecines i que Ngono havia tancat la porta amb pany i clau. Joana Ngono va anunciar que em donaria el remei a mi sol i que els altres candidats haurien de prosseguir el seu aprenentatge. De fet, jo no vaig veure'n cap, d'ells, quan era allà baix.

Aquell mateix vespre vaig començar a fer la meva dansa. En primer lloc, vam sacrificar una cabra. Després, Joana Ngono va dir als assistents que al terme d'aquelles festes em faria sortir. Durant una setmana, cada nit vam fer la meva dansa, cada nit Joana Ngono tocava el tambor. Jo dansava seguint els consells de la meva mestra.

Mirem de seguir pas a pas els diferents episodis d'aquesta fase final. De retorn del món dels esperits, cada vespre, el llogaret de Joana Ngono s'omple de

gent per assistir a la dansa del nou gran medecinaire. Aquesta vegada no seran els cants ni els ritmes de la dansa de Joana Ngono els que se sentiran enmig d'aquella clariana de la selva, sinó aquells que d'ara endavant caracteritzaran la dansa de Mba Owona. El relat ens reporta un detall significatiu. Quan Mba Owona va començar la seva iniciació, la seva mestra conduïa la dansa mentre ell tocava el tambor. Ara, les tasques s'han invertit: Joana Ngono toca el tambor mentre Mba Owona condueix la dansa. Aquesta inversió dona la mesura d'una distància significativa. Podríem dir que, pel que fa a la nova dansa de Mba Owona, Joana Ngono és com una neòfita, una forastera o no-iniciada. Per això el relat expressa alhora la dependència (no oblidem que han estat els esperits de Joana Ngono els qui han ensenyat la nova dansa a Mba Owona) i l'autonomia del nou gran medecinaire envers la seva mestra d'iniciació.

Joana Ngono anuncia que vol fer *sortir* el seu deixeble. El verb «sortir» (*kui* en ewondo) demana un petit aclariment. Els *evuzok* l'utilitzen per designar la cloenda de tots els processos iniciàtics. L'ús d'aquest mot és degut al fet que en la fase final del ritu de pas anomenat *so*, destinat a fer dels adolescents uns homes (socialment) adults, els neòfits han de franquejar un pas subterrani, i és precisament en el moment que surten d'aquest pas quan són proclamats *mkpangos*, és a dir, «homes acabats». La importància d'aquest ritu ha fet que, per extensió, el verb «sortir» s'empri per designar l'acte final de tots els ritus d'iniciació.

12.3.7. *El remei*

Quan es vol fer sortir algú, cal haver preparat molt de menjar i collit molt de vi, car és una festa molt gran a la qual assisteix molta gent. Dissabte d'aquella setmana, Ngono em va dir:

—Avui rebràs el remei!

Va agafar una gallina blanca, un gat i un animal anomenat *nyóg* i ho va fer coure tot amb granes de carbassa, moltes herbes i escorces.

Després va agafar un ganivet i em va fer un tall a cada costat. Dins d'aquelles ferides, m'hi va anar ficant, de primer una escorça, després una altra... i moltes altres coses que no em va ensenyar... i mira... (em diu tot ensenyant-me els seus dos costats) d'aquelles dues ferides no me n'ha quedat cap senyal!

El remei, és a dir, el poder de curar, és simbolitzat en aquesta cerimònia per mitjà d'aquestes escorces que Joana Ngono introdueix en aquella part del cos on els *evuzok* creuen que l'*evu* té la seva seu. Es pot pensar —i amb raó— que estem en presència d'un ritu destinat a afaïonar l'*evu* de Mba Owona per donar a aquest principi una especificitat que pugui convertir-lo en un gran medecinaire. Però aquest ritu també pot ser interpretat des d'un altre angle. Les ferides —reals

o no, això no té cap importància— fetes al cos de Mba Owona ens posen en relació amb el tema de la sang i les seves representacions simbòliques. La mateixa cosa pot dir-se de totes aquelles escarificacions que han anat senyalant el seu cos des del començament de la iniciació. En tots aquests casos, unes escorces, sences o fetes pols, entren en contacte amb la sang a fi que el remei (o el Remei, en majúscula) agafi o, dit d'una altra manera, s'arrelli en el cos humà. La sang és un element essencial en el sistema de representacions biològiques del poble evuzok. El parentiu uterí s'expressa en termes de sang. Com ja sabem,²³⁵ aquest líquid és considerat l'element indispensable aportat per la mare en el moment de la concepció i durant el període de la gestació de l'infant. Fusionar les escorces que simbolitzen el remei amb la sang del neòfit és una manera de donar al primer d'aquests elements (el remei) l'estatut biològic o natural del segon (la sang), o, dit d'una altra manera, és voler incorporar al món de la natura (i de la cultura) allò que pertany al món supranatural. Els poders del gran medecinaire són massa distants d'allò que la naturalesa humana pot donar d'ella mateixa i poden fer que un simple ésser humà pugui esdevenir-ne dipositari. Cal que «ho porti a la sang», com diríem en català. Atorgant-los simbòlicament una certa conformitat amb la naturalesa humana, hom intenta suprimir aquesta distància tot fent que l'atribució d'aquests poders a un ésser humà esdevingui una cosa raonable.

12.3.8. *El lliurament de l'ayan*

Al poblat de Joana Ngono passa un riu més gran que el que tenim aquí. En un meandre d'aquell riu, hi havia un gorg molt profund. Aquella nit, Joana Ngono va dir a uns individus que em portessin a aquell indret. Un cop allí, em van agafar i em van llançar a l'aigua. Al fons del riu, vaig trobar-me de nou amb aquells éssers de talla petita, que em digueren:

—Ara ja ets amo de la teva dansa!

I em conduïren davant d'Adela dient-me:

—Aquesta és Adela, la mare dels teus esperits! Te l'emportaràs...

—I com ho faré per emportar-me-la?

Jo veia aquella dona. Tenia la mateixa estatura que els altres. No mirava mai de cara. Mentre jo era allí, girava el cap sense mirar-me de cara. Jo la mirava de fit a fit, però les nostres mirades no es creuaven mai. Em recordava una dona pigmea: mirava, però esquivant sempre la mirada dels altres.

Després em cridà i em digué:

—Ara ja ets amo i senyor de la teva dansa. Així, doncs, d'ara endavant treballaràs amb mi. Però seré jo qui governarà tots els altres esperits que han d'ajudar-te en el teu treball. És per això que hem de fer un pacte...

235. Vegeu l'apartat 2.1.

—Un pacte? —vaig fer jo—. Jo ja n'he fet un amb Ngono... Per què ara he de fer-ne un altre amb tu? A Ngono vaig donar-li ja moltes coses...

—És cert que has pagat el remei a Ngono —va dir-me ella—, però no a mi... Cal que fem un tracte, que ens posem d'acord sobre la manera de treballar plegats...

l després afegí:

—Jo sé que tens un pare, una mare i molts germans... Així, doncs, podries donar-me algú de la teva família...

Jo vaig replicar-li tot seguit:

—No, de cap manera! Si faig el que tu dius i et dono un membre de la meva família, què passarà després? Tu et quedes amb ell i jo em quedo sense. Si et dono, per exemple, el meu germà, amb qui viuré jo? I si et dono el meu pare, què farà sense ell? No, no ho vull, de cap manera!

—Però tu tens sis germans, no és cert?

—Sí!

—I un pare i una mare, no és veritat?

—Sí!

—Doncs, dóna-me'n un! Només et demano això!

—Et dic que no! És cert que tinc un pare, una mare i sis germans, però quan jo faci el remei, qui em sostindrà en la meva tasca, sinó ells? No, no puc donar-te'ls!

Llavors em va dir.

—Està bé! Però, com que resulta que ja m'han encarregat d'estar amb tu, tu i jo treballarem plegats, però només per curar la gent...

—Però, què més podríem fer?

—Si em donessis un membre de la teva família, podries fer miracles!

—Et dic que no! I, d'altra banda, no veig quina necessitat hi ha de fer miracles. El que jo vull és poder curar la gent i prou. Quan una persona pot fer la dansa i anar a buscar els remeis, quins miracles vol més encara!

—Està bé! Així, doncs, com que tu no veus la necessitat de fer miracles, ens limitarem a treballar plegats. Tu no em manaràs, ni jo tampoc. Quan vulguis alguna cosa, vindràs a veure'm, en parlarem i ens arranjàrem, però sense exigir-me res.

—Estic d'acord en això, però no en allò que em deies de donar una persona...

Llavors va agafar una planta anomenada *ayañ*, que encara guardo, i me la va donar tot dient-me:

—Si guardes aquesta planta sabràs que nosaltres serem en tu per sempre... Vés i planta-la! Ella serà el símbol (sic) que jo seré sempre en tu.

Aquest *ayañ* es l'*ayañ* dels esperits i només serveix per fer el remei. Quan faig la dansa, protegeix el lloc on dansem, car en aquest país hi ha molts bruixots. Si algú ve, no per mirar com faig la dansa, sinó amb la intenció de fer un acte de bruixeria, aquesta planta el deturarà, els esperits impediran que ho faci. Si no posseís aquesta planta, només tindria uns quants esperits i, quan marxés amb ells, el lloc de la dansa quedaria buit, sense cap esperit per protegir-lo dels bruixots. L'*ayañ* dels esperits és per a això.

Aquell *ayani* vaig portar-lo aquí i vaig plantar-lo al bosc de darrere la casa. És per això que està prohibit de tenir relacions sexuals amb una dona en aquest indret, sobretot de dia.

Aquesta vegada, Joana Ngono n'ha donat l'ordre. Mba Owona ha pogut veure Adela, el seu esperit principal. Vuit dies després d'haver estat iniciat en els secrets de la seva dansa, un dissabte, el dia ritual per excel·lència, el més propici en tot cas per entrar en comunicació amb els esperits, Joana Ngono dona l'ordre de precipitar Mba Owona al fons d'un gorg. El relat ens dirà que aquesta immersió va durar quatre dies sencers. Una vegada més, Mba Owona emprèn un viatge al món dels esperits a través d'una mort simbòlica. Aquest darrer viatge iniciàtic s'acompleix en un món aquàtic. Els esperits estimen els bassals, els espais lacustres, les fonts i els rius, a les fondàries dels quals hom creu que tenen els seus poblats. Però l'entorn aquàtic no és l'únic en el qual els agrada de viure. Hom els atribueix també un habitatge terrestre i vegetal. L'aigua, la terra i l'univers vegetal formen un tot: la selva. Aquests esperits són associats a la selva per oposició al poblat, l'espai habitat pels homes. A aquesta oposició en correspon una altra, aquella que hom estableix entre dues comunitats: les bandes de pigmeus que viuen escampades per la selva verge sense un hàbitat fix i els pobles de raça negra, com els evuzok, que viuen en un hàbitat estable. Per comprendre el diàleg entre Adela i Mba Owona cal tenir present aquestes oposicions. Aquest diàleg efectivament tradueix la intenció de reduir la distància que separa dos mons irreductibles: el món de la selva, salvatge i curull de forces desconegudes, d'una banda, i el món del poblat, ordenat i circumscrit dintre d'uns límits coneguts, de l'altra. Des d'aquest punt de vista, la iniciació de Mba Owona pot interpretar-se com un intent d'anar més enllà d'un univers domesticat per apropiat-se unes forces desconegudes i integrar-les d'alguna manera en el món dels homes.

Al fons d'aquell gorg, Mba Owona troba els seus propis esperits secundaris (obriers i guerrers), els quals el condueixen davant d'Adela, la mare de tots ells i l'esperit principal de Mba Owona. Com tots els altres esperits, Adela té una aparença antropomorfa. El seu sexe és clarament esmentat. La seva estatura i el seu comportament són comparats amb els d'una dona de raça pigmea. Les primeres paraules que aquest esperit femení adreça a Mba Owona evoquen la natura de les relacions que es nuaran entre ells dos. «Ara ja ets amo i senyor de la teva dansa», li diu; «així, doncs, d'ara endavant tu treballaràs amb mi. Però seré jo qui governarà tots els altres esperits que han d'ajudar-te en el teu treball. És per això que hem de fer un pacte...» La imatge que Mba Owona es fa de les relacions que l'uneixen amb aquests esperits sembla inspirar-se en el model de relacions que associen les bandes de pigmeus amb els pobles de raça negra que viuen en aquestes contrades. La distància que separa aquestes dues comunitats és simbòlicament

comparable a la que hi ha entre un gran medecinaire i els esperits. És la distància que separa dos pobles antropològicament, socialment i culturalment diferents: els pigmeus, per un cantó, que tradicionalment han viscut al cor de la selva, menant una vida nòmada, ignorant l'agricultura i alimentant-se dels productes de la caça i de la recol·lecció; els pobles negres, per l'altre, sedentaris, vivint en poblats estables i ben estructurats, practicant l'agricultura i nodrint-se sobretot dels fruits de la terra.

Aquests dos pobles, que viuen avui en un mateix territori, entraren en relació quan els pobles de raça negra que venien de la sabana envaïren la selva, on els pigmeus vivien com a amos i senyors en bandes molt escampades. Segons diu la tradició i narren els mites d'instal·lació, els pigmeus es convertiren en guies dels pobles bantus. Hi ha un paral·lelisme entre el viatge de caire xamànic del gran medecinaire i el paper que acompliren els pigmeus a l'arribada d'aquests pobles bantus. Podríem dir, en efecte, que de la mateixa manera que els pigmeus conduïren els pobles de raça negra a través dels impenetrables senders de la selva verge, els esperits (associats simbòlicament als pigmeus) acompanyen el gran medecinaire a través d'aquesta selva durant els seus viatges xamànics per anar a buscar els remeis. Amb el temps es va anar creant un tipus especial de relacions entre aquests dos pobles. Aquestes relacions es forjaren sobretot a través d'un seguit d'intercanvis entre determinats productes de la selva (marfil, cautxú, carn de caça, mel, plantes medicinals...) i determinats productes dels poblats bantus o de les ciutats (ferro, fruits del camp, robes i altres mercaderies que provenien dels mercats europeus); els poblats bantus van fer el paper d'intermediaris entre el món de la selva i el de la ciutat. Tanmateix no tots els poblats es beneficien de la possibilitat d'efectuar aquests intercanvis. Solament algunes famílies (o sotsllinatges) gaudeixen d'aquest privilegi, gràcies a una mena de pacte hereditari que, per raons històriques mal conegudes, les lliga amb una o diverses bandes de pigmeus. Aquests lligams, podem preguntar-nos, formen part d'un sistema d'intercanvi equitatiu o d'una forma d'explotació i de dominació que transforma els pigmeus en tributaris, vassalls o, més recentment, en una simple mà d'obra a bon preu? Sense voler entrar en la discussió d'aquest problema, la meua opinió és que cap d'aquestes categories no tradueix correctament la natura d'aquest tipus de relacions. És cert que els bantus parlen dels pigmeus en termes de «possessió». Però encara que diguin que «tenen —sota el seu control— una banda de pigmeus» de manera que en són «els amos i senyors», els pigmeus, pel seu cantó, no semblen considerar-se gaire subjectes a aquests «propietaris», i això malgrat una certa dependència, és cert, però una dependència que en tot cas cal considerar recíproca.

El diàleg entre Mba Owona i Adela sembla evocar l'ambigüitat d'aquestes relacions. Mba Owona és anomenat «amo i senyor» per Adela, com ho és també el cap de família que té sota el seu «control» una banda de pigmeus. Però, mal-

grat aquest títol, Mba Owona no comandarà els esperits, sinó que serà Adela qui ho farà. La mateixa ambigüitat subsisteix quan Adela li diu que ells dos treballaran plegats, però sense que l'un mani l'altre. Així, doncs, i com en el cas de les relacions entre pigmeus i bantus, cada un d'aquests pobles conserva una veritable autonomia dins els límits d'una dependència recíproca. Les referències al món dels pigmeus, presents en tot aquest relat, em fan pensar que, en definitiva, el model de relacions entre el gran medecinaire i els esperits no és sinó la transposició a nivell simbòlic del model de relacions que existeix entre el poble evuzok i les bandes de pigmeus que viuen en aquestes contrades.

Adela proposa fer un pacte. Per comprendre aquest passatge del relat, cal tenir en compte que, per als evuzok, «donar una persona» vol dir «matar-la» simbòlicament mitjançant un acte d'encantament. Però, en aquest context, la mort d'una persona no té la mateixa significació que els altres crims perpetrats pels bruixots. La mort per encantament d'un membre pròxim de la família (pare, mare, germà...) és gairebé sempre exigida dins el marc de certs ritus per tal de poder convertir l'ànima de la víctima en un *nkug*, esperit protector de l'*homicida*. Segons els evuzok, és gràcies a aquesta mort que l'*homicida* pot assolir un poder especial. La raó és la següent: la persona morta en aquestes condicions esdevé un intercessor poderós envers els seus en el món de les ànimes dels morts. I recordem que són precisament elles les que controlen l'univers de les plantes medicinals i tot allò que està en relació amb la salut dels éssers humans. Recordem també que Joana Ngono va esdevenir gran medecinaire gràcies a l'ànima del seu pare difunt. Podríem preguntar-nos si aquesta dona va matar el seu pare mitjançant un acte d'encantament. El relat no ho diu, però és una qüestió que es pot plantejar i que en tot cas la gent es planteja en pensar en els grans medecinaires. Sota els porxos de les cuines i a les tertúlies al voltant d'una carbassa de vi, on es forgen i s'amplien els rumors, no és estrany sentir a dir que «tal gran medecinaire ha hagut de donar una persona de la seva família per poder fer els seus remeis...», mentre que els grans medecinaires, per la seva banda, aprofiten qualsevol avinentesa per desmentir aquests rumors. L'acte de matar per encantament un parent pròxim és massa greu perquè algú es vegi amb cor d'atribuir-se'l clarament sense que això danyi la seva bona fama. La teoria evuzok és precisa: matar un membre de la pròpia família és la forma més eficaç per fer coses extraordinàries (miracles, en el text). Però, d'altra banda, el gran medecinaire sap molt bé els perills que hi ha si un vol fer funcionar la lògica d'aquest sistema fins a les darreres conseqüències. En el seu relat, Mba Owona —com fan tots els altres grans medecinaires— tranquil·litza l'auditori i diu a Adela que no vol donar ningú de la seva família. I per justificar-se troba una excusa: si et dono un membre de la meua família, amb qui em quedaré al poblat? El gran medecinaire, ens diu Mba Owona, té necessitat de l'ajut dels seus per accomplir el seu treball. És veritat. Però

aquesta excusa amaga una altra veritat. Mba Owona té necessitat sobretot de prestigi, d'un prestigi íntegre, sense cap mena de sospita eixida del seu grup social. I aquest prestigi és incompatible amb el poder de fer «miracles», car aquest poder exigeix la mort per encantament d'un parent. Confessar un acte com aquest seria, d'altra banda, una provocació. És així com neixen totes aquestes ambigüitats i contradiccions, tots aquests rumors i desmentiments. El poble creu que el gran medecinaire assoleix el poder de guarir mitjançant la mort d'un dels seus; més encara, que aquest és l'únic mitjà possible per assolir-lo, i, al mateix temps, el gran medecinaire no para de proclamar la seva innocència afirmant en conseqüència que els seus poders són menys grans del que la gent creu.

Però, malgrat les negatives reiterades a les propostes d'Adela, Mba Owona i ella clouen un pacte per fer plegats el remei. D'aquesta manera, Adela esdevindrà l'esperit principal de Mba Owona, la font de la qual brollaran tots els seus poders. És ella qui presidirà la dansa ritual. És ella qui enviarà els altres esperits quan Mba Owona en reclami la presència. És ella, finalment, qui conduirà tot el procés de curació, assenyalant en cada moment el que cal fer per dominar les forces malèfiques que actuen contra els seus malalts. I, per segellar aquesta entesa, Adela li dóna una planta, com a símbol de la seva presència protectora i de l'eficàcia de la dansa o remei, del qual d'ara endavant Mba Owona serà el mestre. I és precisament això el que Joana Ngono anuncia públicament quan el seu neòfit retorna del fons d'aquell riu.

12.3.9. *La presentació*

Després d'haver-me donat aquella planta, Adela m'acomiajà i jo vaig tornar al poblat. De retorn, Joana Ngono va preparar una gran festa a la qual van assistir altres grans medecinaires i molta gent. En el transcurs d'aquesta festa, Joana Ngono, els altres grans medecinaires i jo vam menjar una olla plena de medecines, entre les quals hi havia unes fulles de la planta que Adela m'havia donat. Per coure-les, Joana Ngono hi havia ficat un litre d'oli de palmera. Aquella sopa era molt calenta, molt... però, malgrat això, no em vaig cremar. Quan vam acabar aquest àpat, Joana Ngono em va presentar a la gent, dient:

— Aquí teniu el meu nou gran medecinaire!

Mentre deia aquestes paraules, de sobte, com si hagués estat arrabassat, vaig trobar-me dempeus sobre la teulada de la casa, d'on vaig caure després rodolant fins a anar a parar al seu darrere. Joana Ngono va venir per ajudar-me a aixecar-me. Llavors em mostrà una palmera i em digué:

— Puja!

I de cop vaig trobar-me al seu cim. Després em digué:

— Baixa...

Vaig baixar. Va ser la fi.

En el ritu so d'iniciació dels adolescents a l'edat adulta que hem esmentat més amunt, els neòfits, després d'haver seguit un pas subterrani, sortien corrent fins a la casa del mestre d'iniciació, on, alçant la mà, tocaven el sostre mentre deien: «Pare, pare!» Era un gest i un crit de victòria, la fi d'un llarg procés d'iniciació. Entre aquest gest i el de Mba Owona hi ha una certa semblança. Cal dir tanmateix que les diferències són suficients per marcar la distància existent entre aquests dos ritus que, d'altra banda, pertanyen a dos registres diferents del sistema ritual evuzok. En el primer, el gest de tocar el sostre amb les mans és un gest quasi banal que significa, però, l'acabament del ritu, l'acompliment de la transformació d'aquells adolescents en homes socialment adults. En el segon, al contrari, el seu acabament és assenyalat per una ascensió prodigiosa al sostre de la casa de Joana Ngono; acte menys banal, sobretot per la manera de produir-se, i que ha d'interpretar-se com una forma de proclamar el caràcter sobrehumà dels poders assolits per Mba Owona. Recordem que, en la primera aparició, els esperits es manifestaren enfilats sobre els travessers del sostre i sense que cap d'ells toqués amb els peus a terra. A la cloenda d'aquesta iniciació, Mba Owona assoleix la mateixa posició que els esperits mitjançant un ritu de caire ascensional. A aquesta ascensió, en segueix una altra; aquesta segona, al cim d'una palmera. És important saber que, a la fase final dels ritus de curació celebrats per Mba Owona, quan el malalt ja guarit és conduït al seu poblat per celebrar-hi el ritu de cloenda, Mba Owona enterra una medecina al peu d'una palmera. Així, doncs, en aquests dos ritus de cloenda trobem la mateixa espècie vegetal. Comentant el ritu de curació, Mba Owona em deia: «La palmera té una vida molt llarga. Si colgo una medecina al peu del seu tronc és perquè l'eficàcia del remei sigui duradora...» Aquest comentari em permet d'interpretar l'ascensió ritual al cim d'una palmera com una manera de proclamar simbòlicament el caràcter durable dels poders del nou gran medecinaire, inscrivint-los així en una perspectiva temporal.

Podem interpretar-la també com una forma d'exaltació i de consagració pública. El gran medecinaire que avui puja *miraculosament* al cim d'una palmera serà capaç demà d'enterrar sota la seva soca una medecina, com a signe del caràcter durable, ferm i indestructible de l'eficàcia de la dansa als esperits.

Per copsar millor els diferents aspectes d'aquesta darrera ascensió ritual, cal saber que els evuzok atribueixen als pigmeus el poder màgic de pujar a dalt d'una palmera i de dansar-hi hores senceres. Aquesta dansa ha estat incorporada als costums del poble evuzok. Alguns individus, efectivament, són capaços de fer aquesta dansa i diuen haver-la apresada dels mateixos pigmeus. És per aquesta raó que l'anomenen «la dansa dels pigmeus», i quan pugen i dansen entremig de les palmes ho fan amb la cara tapada com per perdre la seva identitat i identificar-se d'una certa manera amb els pigmeus. Encara que el relat no ho digui, és possible que l'ascensió de Mba Owona —en el cas d'haver-se produït realment— s'hagués

realitzat tot dansant i seguint els ritmes dels tambors, i que el públic (i l'auditori del relat) la interpretés com una d'aquelles coses excepcionals (en ewondo *mesimba*, «miracles») que una persona és capaç de fer quan esdevé gran medecinaire.

I és molt possible que, en baixar d'aquella palmera, els tam-tams retrunyissin tot dient:

Maan... maan... maan!

«S'ha acabat... s'ha acabat... s'ha acabat!»

car, en aquest poble, el repicar dels tam-tams —com els ritus— és emprat com una forma de llenguatge, com una manera de transmetre missatges als homes.

12.4. ESTRUCTURA I FUNCIO DELS RELATS INICIÀTICS

12.4.1. *La veracitat dels relats iniciàtics*

La lectura d'un relat com el que acabem de transcriure i comentar planteja molts problemes, els uns sobre la seva estructura, els altres sobre les seves funcions. Ningú no podrà negar el caràcter singular d'aquest relat, a través del qual el seu autor ordena sobre un mateix pla uns esdeveniments reals o susceptibles de ser-ho (l'estada al poblat del seu oncle matern, els estudis a Yaoundé, l'aprenentatge de l'ofici de fotògraf...) i uns altres que no ho són i que pertanyen a l'univers de l'imaginari (les aparicions, l'estada de quatre dies al fons d'un riu...). Això no obstant, el cas és que res no impedeix que tant Mba Owona com aquelles persones que constitueixen el seu auditori habitual considerin veritable aquest relat. Així, doncs, la primera qüestió que hem de mirar de resoldre és aquesta: en què es basa la veracitat d'un relat iniciàtic? D'una manera general, podríem dir que un relat és vertader o fals segons hi hagi o no conformitat entre allò que hom narra i els fets esmentats en el relat. És així almenys com podríem definir la veritat històrica. Però la veritat del relat de Mba Owona no es basa en aquesta forma de conformitat. I això, en primer lloc, per una necessitat interna d'aquesta classe de relats. Els esdeveniments prodigiosos narrats per Mba Owona són per naturalesa inverificables, car tots ells pertanyen a aquell ordre de coses que per comoditat anomenem supranaturals. Prenguem per uns instants el punt de vista d'aquest poble. Per a un evuzok, la distància que separa un gran medecinaire com Mba Owona del seu auditori és la mateixa que la que separa un iniciat d'un profa.

Ara bé, segons els evuzok, només els iniciats són capaços d'accedir al coneixement d'aquestes coses i, en conseqüència —dirien ells—, controlar-ne l'auten-

ticitat, de la qual cosa es dedueix la incapacitat radical dels no-iniciats per poder verificar si els fets prodigiosos narrats per Mba Owona són o no vertaders. Això és degut al fet que la veritat d'aquest relat no és una veritat aristotèlica («adequatio intellectus et rei»). La seva *adequatio* o conformitat no es troba entre allò que hom diu i els fets mateixos. Si l'auditori de Mba Owona no dubta gens d'aquells fets prodigiosos és perquè, en primer lloc, considera que hi ha una *conformitat raonable* entre allò que diu i el model que la societat en què viu ha elaborat sobre el món supranatural. Aquesta conformitat és el primer pas envers una adhesió al relat iniciàtic, adhesió que podria traduir-se per una afirmació com aquesta: «Els esdeveniments prodigiosos narrats per Mba Owona poden ser veritables, car aquestes coses solen produir-se sempre de la mateixa manera.» Però aquesta conformitat no és encara suficient perquè l'auditori pugui acceptar immediatament i sense cap reserva un relat com el que he transcrit. Perquè ho sigui, cal, a més a més, que la paraula vagi acompanyada d'una categoria ben definida d'actes acomplerts pel seu autor. Aquests actes són aquelles obres prodigioses que hom anomena «miracles» i que procedeixen precisament d'aquells poders als quals l'autor del discurs ha estat iniciat, aportant així el testimoniatge de la veracitat dels fets narrats. És d'aquesta manera com es produeix un desplaçament de la conformitat que, en no poder-se establir entre allò que l'autor del relat diu i els fets als quals es refereix, s'estableix entre el seu discurs —que tracta de l'origen d'uns poders— i les obres que aconsegueix —en virtut d'aquests poders. Aquesta altra forma de conformitat no mira, doncs, el passat, sinó el present, i no té per objecte uns esdeveniments inverificables, sinó unes obres que tothom podrà controlar, tot considerant-les, amb raó o sense, miraculoses.

És així, doncs, com aquesta classe de relats van sempre acompanyats d'allò que hom anomena *prodigis* o *miracles*, és a dir, d'aquells signes sensibles destinats a fer *acceptables* els fets extraordinaris narrats en un discurs d'aquest tipus. En el cas de Mba Owona, aquests signes són les curacions prodigioses —o considerades com a tals— que realitza celebrant la dansa als esperits. És per això que el discurs de Mba Owona no podria ésser tingut per veritable si no estigués íntimament articulat amb la dansa ritual, que és el marc dins el qual es produeixen aquelles obres miraculoses que són les curacions. Diguem tot passant que aquesta articulació entre l'anunci d'uns fets supranaturals i uns actes de caire miraculós constitueix un element constant en la història de molts profetes, xamans, vidents, sants i altres personatges religiosos. Quan Jesucrist anuncia al poble d'Israel que és el Fill de Déu, l'Escriptura hi afegeix tot seguit que és gràcies a les seves obres (els miracles) que tothom coneixerà aquella descendència divina que escapa a tota comprensió humana. La mateixa articulació es dona en els relats dels nens de Fàtima o de la pastoreta de Lorda. Els relats d'aquests infants narrant les aparicions de la Verge Maria s'haurien fos com la sal a l'aigua si no haguessin

estat acompanyats d'uns fets miraculosos o, almenys, tinguts com a tals per les persones que els envoltaven.

El que cal retenir, en definitiva, és que entre tots aquests relats no hi ha gaire diferència, almenys quant a la seva estructura, que és sempre la mateixa; i que la conformitat entre allò que un d'aquests personatges religiosos diu i els fets miraculosos que es produeixen a posteriori és un element essencial d'aquesta estructura. Per això el relat de Mba Owona només serà comprès per nosaltres si el considerem en relació amb la dansa als esperits, i acceptat pels evuzok si n'experimenten el caràcter benèfic.

12.4.2. *Un mite individual*

El discurs iniciàtic no és l'únic que parla d'uns esdeveniments que no tenen una existència real. Els mites i els contes, d'una banda, i el discurs paranoic, de l'altra, en són altres exemples ben coneguts. Però, malgrat aquest tret comú, aquestes formes de discurs pertanyen a gèneres ben diferents. Les seves diferències provenen, d'una banda, del grau d'obertura que el contingut meravellós pot assolir en el relat, i de l'altra, de les diferents actituds que el subjecte parlant i el seu auditori poden prendre envers aquests relats. Per comprendre bé aquestes diferències, cal tenir en compte la distinció entre el contingut d'un relat i la seva estructura. Com diu C. Lévi-Strauss (1978, p. 229) parlant dels mites, el contingut d'aquest tipus de relats és completament contingent: «Reconnaissons plutôt», diu aquest autor, «que l'étude des mythes nous amène à des constatations contradictoires. Tout peut arriver dans un mythe; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité. Tout sujet peut avoir un quelconque prédicat, toute relation concevable est possible...» En aquests relats, en efecte, hom pot parlar de monstres, d'extraterrestres o d'altres éssers sobrehumans que no existeixen. Hom pot donar la paraula als animals i la facultat de volar als humans. I tot això sense cap límit. Tant en els mites com en els contes i en el discurs d'un paranoic, el grau d'obertura del seu contingut (però no de les seves estructures) és gairebé total. En els relats iniciàtics, al contrari, aquest grau d'obertura és limitat: hom no pot dir el que vol. La raó és molt senzilla: el discurs iniciàtic no és autònom, sinó que s'inscriu dins el marc, més general, d'un *discurs religiós*, els límits del qual són ben coneguts. Així, doncs, el seu contingut ha de conformar-se, almenys en els seus elements essencials, amb el contingut propi d'aquell *model religiós* elaborat per la societat a la qual pertanyen l'autor del relat iniciàtic i el seu auditori. Quan, l'estiu de l'any 1981, un nen d'un poble dels voltants de València declarava que podia entrar en relació amb uns éssers extraterrestres i es posà a curar en virtut de les forces magnètiques que

li eren comunicades des d'un altre planeta, els elements que utilitzava i que constituïen el contingut del seu relat pertanyien a un model donat (el d'un cert tipus de ciència ficció) i no tenia res a veure amb el model de la religió catòlica del qual s'inspirava, per exemple, el relat de la pastoreta de Lorda. I és per això que en cap moment aquell infant valencià no va ser considerat una criatura elegida per Déu, un místic o un profeta, com en el cas de la pastoreta de Lorda, sinó més aviat com un possible nou Goldorak o Superman... Els continguts d'aquests dos relats s'inscriuen cadascun dintre d'un model particular (sense excloure, però, que les seves estructures siguin possiblement idèntiques). El contingut d'un discurs iniciàtic té uns límits que li són imposats pels límits del model més general al qual pertany. Així, doncs, no és estrany que tots els relats iniciàtics que he pogut recollir dels medecinaires evuzok tinguin un contingut molt semblant: narren uns fets més o menys iguals i hi fan intervenir els mateixos éssers sobrenaturals: els avantpassats, els esperits, les ànimes dels morts... Si Mba Owona digués que va rebre els seus poders de gran medecinaire de les mans o, més ben dit, de les grapes de l'ogre *emomodo*, ningú no se'l creuria, car tot el seu auditori sap molt bé que aquest ogre és un personatge imaginari dels contes evuzok, sense cap existència real; com tampoc no se'l creurien si digués que els va rebre de les mans d'un bruixot, car aquesta possibilitat és incompatible amb el contingut propi del model religiós d'aquest poble. Que la Mare de Déu hagués demanat als nens de Fàtima de resar per la conversió de Rússia era una cosa molt acceptable, tenint en compte el model religiós de l'Església d'aquella època, però que ho hagués demanat el dimoni, ningú no s'ho hauria cregut, car teològicament aquesta sobtada conversió del dimoni hauria estat considerada un fet impossible.

L'altre element que hem de prendre en consideració és l'actitud del subjecte parlant i la del seu auditori envers aquests diferents tipus de relats. El paranoic creu que allò que diu és veritat, mentre que les persones que l'escolten no creuen cap de les seves fantasies. Quan en una societat africana el sacerdot d'un culte explica un mite sobre l'origen del món, del mal o de la mort, tant ell com els fidels que l'escolten consideren aquell relat veritable. El mateix podem dir dels relats iniciàtics. Mba Owona creu allò que diu; aquells que l'escolten també. En canvi, quan algú explica una rondalla o un conte ple de personatges i de fets meravellosos, aquella persona sap molt bé que tot allò que diu no té res a veure amb la realitat, i és així, d'altra banda, com ho interpreta el seu auditori. Em sembla útil resumir el que acabem de dir en la taula de la pàgina següent.

La lectura d'aquesta taula ens aclareix diverses coses. Si considerem en primer lloc allò que podríem anomenar la *funció* del relat i que es tradueix per les actituds del subjecte que parla i del seu auditori, veurem que no hi ha cap diferència entre un relat mític i un relat iniciàtic; que ambdós s'oposen terme a terme als relats meravellosos, com els contes i les rondalles, i que, finalment, el discurs

TAULA 52
Estudi comparatiu de diferents tipus de relats

	<i>Grau d'obertura del contingut</i>	<i>Actitud del subjecte que parla</i>	<i>Actitud de l'auditori</i>
Discurs paranoic	obert	el té per vertader	el té per fals
Mites	obert	el té per vertader	el té per vertader
Contes, rondalles	obert	el té per fals	el té per fals
Relats iniciàtics	tancat	el té per vertader	el té per vertader

paranoic ocupa un lloc intermedi i s'assembla, d'una banda, als mites i al discurs iniciàtic si hom pren en consideració l'actitud del subjecte que parla, i als contes i rondalles, de l'altra, si hom considera l'actitud de l'auditori. En aquest sentit, podríem dir que el discurs iniciàtic sembla exercir una funció semblant a la dels mites, a la vegada que l'un s'oposa a l'altre si es pren en compte el grau d'obertura dels seus continguts respectivament, és a dir, la possibilitat de recórrer a qualsevol personatge o esdeveniment prodigiós (cas dels mites), o la necessitat de subjectar-se dintre dels límits d'un model determinat (cas dels relats iniciàtics). A aquests primers elements de comparació, podríem afegir-n'hi un altre. El discurs iniciàtic té tot el caire d'un *mite fundador*, però amb una diferència important, i és que, mentre que el primer explica l'origen d'un destí *individual* volgut pels déus en el *transcurs dels temps*, el segon, en canvi, intenta explicar l'origen *fora del temps* d'un fet o d'una institució *social*. El relat iniciàtic és, en efecte, un *mite personal* que hom pot veure néixer i que sovint desapareix amb la mort d'aquell qui l'ha produït, si no és que el seu auditori el recuperi per integrar-lo en el seu corpus de relats hagiogràfics o per fer-ne el mite fundador d'una nova comunitat religiosa. Però aquest és un altre problema.

12.4.3. *Mba Owona i sant Pau*

Fins ara només he parlat del contingut del relat de Mba Owona. Pel que fa a la seva forma, la meua impressió és que la majoria d'aquests relats que anomeno iniciàtics responen a una mateixa forma estructural. En la literatura religiosa, tant oral com escrita, els relats, biogràfics o autobiogràfics, que narren uns esdeveniments de caire excepcional que menen una persona a portar a terme una acció saludable envers els seus semblants són molt nombrosos. En totes les religions es troba un personatge més o menys carismàtic. En la tradició jueva cristiana, que m'és més familiar, els relats sobre l'elecció de certs profetes de l'Antic Testament, de l'apòstol sant Pau en el Nou i d'altres sants cristians, canonitzats o no, són exemples que per pura intuïció em sembla possible poder-los considerar perta-

nyents al mateix gènere que el relat de Mba Owona. Si comparem, per exemple, el relat d'aquest medecinaire evuzok amb el que ens reporten els *Fets dels Apòstols* sobre la conversió de sant Pau, hi descobrirem una sèrie d'elements comuns que els confereixen una identitat estructural ben palesa, i això malgrat la distància tant cultural com històrica que els separa. Aquests dos relats, efectivament, estan construïts sobre la base d'una inversió radical entre la situació inicial i final de la història d'aquests dos personatges: Pau, persecutor dels deixebles del Senyor, esdevé el defensor de llur causa; Mba Owona, víctima (indirecta) dels bruixots, es converteix en un gran medecinaire capaç de lluitar contra totes les formes de bruixeria. En tots dos casos, la situació inicial és valorada negativament, mentre que la final ho és positivament. Una altra lectura d'aquests relats ens mostra que el pas d'una situació a l'altra equival al pas d'un estat d'ignorància (sant Pau ignora el caràcter diví de l'Evangeli; Mba Owona desconeix els mitjans per lluitar contra els bruixots) a un altre en el qual els dos personatges es veuen investits d'un coneixement nou, superior al coneixement corrent, la qual cosa fa que aquestes dues històries tinguin una dimensió gnosiològica. En tots dos casos, aquest pas s'opera dins el marc d'una o diverses visions i gràcies a una doble mediació: la primera, la més important, d'ordre supranatural; la segona, no necessària i, en tot cas, subordinada i reductible a la primera, d'ordre humà. D'aquestes dues mediacions, el caràcter singular de la primera és la que dóna a aquests relats la seva pròpia identitat. Adquirir un coneixement per uns mitjans que s'inscriuen dintre els límits d'allò que és humanament possible donaria a aquests relats un caràcter normal (no religiós). Però aquest no és el cas, puix que Pau i Mba Owona adquireixen aquest nou coneixement per un mitjà que ultrapassa aquests límits, tot posant-los en relació amb un món diferent al de la realitat ordinària. En totes dues històries, en efecte, es produeix una ruptura radical amb aquesta realitat. El temps s'atura. L'espai es transforma. En el transcurs d'un acte corrent de l'existència humana (Pau cavalca cap a Damasc; Mba Owona dorm, se'n va al camp o torna a casa), un ésser d'aparença humana pertanyent a un ordre sobrehumà fa irrupció en les seves vides. En aquest passatge, els relats formalitzen l'aprehensió d'aquest fenomen per part dels protagonistes utilitzant el verb «veure», per la qual cosa s'ha convingut de designar aquests fenòmens amb les paraules «visió» o «aparició». I amb raó, car si els relats esmenten la intervenció d'altres facultats sensibles per aprehendre aquest fenomen, l'auditiva en particular, l'acte visual és presentat d'una manera constant com l'acte principal: és *veient* com hom entra en relació amb el món sobrenatural. Semblaria com si la visió i l'audició no tinguessin la mateixa importància ni exercissin les mateixes funcions. En general, el fenomen visual, el més important, és reservat a la persona elegida i gairebé sempre té un caràcter individual. Els companys de ruta de sant Pau sentiren la veu del Senyor, però no veieren ningú (Ac 9,7). Quan Mba Owona veu per primera vega-

da els esperits, la seva mare, que dorm al costat, no els veu. Els fenòmens acústics (una veu, el soroll d'un terratrèmol...) semblen tenir, en canvi, una dimensió més col·lectiva. Podríem dir que la visió és el marc en el qual s'acompleix la relació amb els déus i els esperits, mentre que l'audició —quan es produeix un fenomen acústic— és la prova adreçada als altres.

L'altra mediació es d'ordre humà i, per aquesta raó, subordinada i reductible a la primera. Els esperits, efectivament, encarreguen a Joana Ngono d'anar a cercar Mba Owona per iniciar-lo a la dansa ritual. Segons el relat bíblic, hi havia a Damasc un deixeble que es deia Ananies i el Senyor li digué en visió: «Ananies!» «Aquí em teniu, Senyor», respongué ell. I continuà el Senyor: «Vés al carrer anomenat Recte i busca a casa de Judes un que es diu Saule de Tars...» (Ac 9,10 i següents). «Aleshores», continua dient l'Escriptura, «Ananies se n'anà, entrà a la casa, i tot imposant-li les mans, digué: "Saul, germà, m'ha enviat el Senyor, aquell Jesús que se't va apareixer pel camí quan venies, perquè recobris la vista i siguis omplert de l'Esperit Sant". A l'instant li caigueren dels ulls com unes escates, i recobrà la vista; s'aixecà, i fou batejat» (Ac 9,17 i següents). Joana Ngono i Ananies compleixen la mateixa funció ritual. L'una i l'altre reben la missió de posar aquells dos escollits en contacte amb el món sobrenatural. Això serà realitzat mitjançant la celebració d'un acte ritual de caire iniciàtic centrat en el tema de la mort i la resurrecció. Ananies bateja Saule —i el baptisme, com tothom sap, inclou aquest tema— a fi que l'Esperit Sant l'ompli de la seva gràcia, mentre que Joana Ngono fa submergir Mba Owona al fons d'un riu, d'on sortirà després d'haver assolit la plenitud dels seus poders, segellant una aliança amb el seu esperit principal. D'altra banda, la ceguesa de sant Pau, amb les escames que li cauen dels ulls en el moment que és omplert de l'Esperit Sant, pot posar-se en paral·lel amb aquelles gotes que Joana Ngono va vessar als ulls de Mba Owona i que el deixaren mig cec fins al moment que els seus ulls s'obriren a la visió dels esperits. Aquests dos passatges confirmen la dimensió gnosiològica d'aquests relats que utilitzen un llenguatge simbòlic gairebé idèntic. El pas de les tenebres a la llum significa en molts pobles de la Terra l'accés a un coneixement nou. Aquest coneixement, però, no és d'origen humà. Sant Pau ho afirma clarament: «Us faig saber, germans, que l'evangeli que jo he anunciat no és pas d'origen humà, no és pas cap home qui me l'ha transmès o ensenyat, sinó una revelació de Jesucrist» (Ga I, 11-12). D'una manera semblant, podem dir que Mba Owona va rebre els secrets del *remei* mitjançant una revelació dels esperits. I perquè ningú no pugui dubtar-ne, cal que l'origen sobrenatural d'aquest coneixement nou sigui anunciat explícitament.²³⁶ Tots dos relats, en efecte, assenyalen que la seva adquisició va fer-se en un món diferent del món dels homes: en el món dels esperits pel que fa a Mba

236. Com una d'aquelles iniciacions que s'han d'anunciar: vegeu *supra*, l'apartat 12.1.9.

Owona, en el paradís o tercer cel pel que fa a sant Pau. I és aquí precisament quan els dos relats introdueixen aquell tema del *viatge a través dels espais còsmics* tan conegut en les tradicions xamàniques. «Si cal gloriar-se, encara que no convé, recorreré a les visions i revelacions del Senyor. Sé d'un home en Crist que, ara fa catorze anys —si en el cos, no ho sé, si fora del cos, no ho sé, Déu ho sap—, fou arrabassat aquest tal fins al tercer cel, i sé d'aquest home —si en el cos o fora del cos, no ho sé, Déu ho sap— que fou arrabassat al paradís i hi sentí paraules inefables que no és permès a l'home de dir» (2Cr 2, 1-4). Com sant Pau, podríem parafrasejar: «Mba Owona sap també d'un home que, ara fa molts anys (gairebé els mateixos), en el cos i fora del cos (Mba Owona no en dubta gens), fou arrabassat (pels esperits) al paradís i hi sentí també les paraules no menys inefables de la boca del seu esperit principal, que tampoc no és permès a l'home de dir (ni als seus consemblants, ni, encara menys, a l'antropòleg!)».

12.4.4. *La funció ritual del relat de Mba Owona*

El relat de Mba Owona —com el de sant Pau i altres del mateix gènere— ha d'ésser interpretat més com una producció d'ordre simbòlic que de caràcter històric, elaborat amb una finalitat ritual o pararitual, litúrgica o paralitúrgica (catequètica) per tal d'explicar i justificar una missió religiosa, i complint la mateixa funció que un mite fundador. El caràcter ritual (o pararitual) del relat de Mba Owona mereix una explicació. Que jo sàpiga, Mba Owona no reporta mai el seu relat durant la celebració d'un acte ritual. Quan me'l va transmetre va ser en unes circumstàncies ben ordinàries: a casa seva, asseguts al voltant d'una taula, tot bevent cervesa, a ple dia (Mba Owona celebra els seus ritus de nit) i sense saber-li greu de ser escoltat per altres persones que entraven i sortien i que feien la impressió de conèixer ja aquella història que Mba Owona em descabdellava. Malgrat aquesta aparença profana de les circumstàncies que envolten generalment la seva producció, jo crec que aquest relat està íntimament relacionat amb les funcions rituals que Mba Owona exerceix com a gran medecinaire, de tal manera que, per a ell, la producció del relat li és tan necessària com la celebració de la dansa als esperits. El relat sobre la seva elecció i iniciació apareix, efectivament, com l'exegesi o la glossa del seu ritu de curació, alhora que n'és el fonament, car tot allò que Mba Owona realitza a través de la seva dansa troba la raó de ser en allò que diu en el relat. Així, doncs, entre la paraula que és mite i l'acció que és ritu hi ha una articulació necessària. Però no n'hi ha prou amb dir que el ritu és un mite fet acte, sinó que cal afegir que el mite és un ritu fet paraula. Així, aquest relat pot considerar-se una peça que reuneix alhora les característiques d'un discurs mític i d'un acte ritual. En tant que mite, en efecte, podem descobrir-hi,

tal com ja hem vist, una estructura formada de grans unitats significatives. D'aquesta manera, la primera part del relat s'inverteix al final i el pas de l'una a l'altra s'opera gràcies a dues mediacions que, tot i ésser complementàries, s'oposen també entre elles. En tant que discurs ritual, el relat de Mba Owona es veu investit d'una de les característiques fonamentals que hom troba en els rituals: la repetició. Per comprendre el que vull dir, pensem una mica en els procediments rituals, verbals i gestuals emprats en la religió catòlica i veurem que, malgrat les temptatives de «racionalització» —conduint necessàriament a una certa desritualització—, el caràcter repetitiu roman encara molt present. És el cas, per exemple, de les lletanies, que no s'acaben mai; del *Sanctus*, que cal proclamar tres vegades seguides; de les cinquanta avemaries del rosari (quan només se'n resa una part); dels signes de la creu, que cal multiplicar sobre el cos de l'infant que rep el baptisme o del moribund que rep la darrera unció; de la triple benedicció papal... La repetició és un dels trets que caracteritzen tant la dansa ritual que examinarem més endavant com el relat iniciàtic. En aquest relat, efectivament, la repetició s'hi fa present de moltes maneres diferents. La primera —potser la més elemental— apareix a nivell de la frase. Potser no m'atreviria a dir que cada acció esmentada en el relat, cada desplaçament d'un objecte o d'una persona, cada predicat, és anunciat almenys dues vegades, però quasi. Per fer menys pesada la lectura, m'he permès d'arranjar-lo una mica²³⁷ suprimint sobretot un cert nombre d'aquestes repeticions, cosa que potser no hauria hagut de fer, car és molt possible que aquestes repeticions formin part d'una manera de ser pròpia d'aquest tipus de relats. Sigui com sigui, el que compta és que la seva existència sigui recordada aquí. Prenguem com a exemple el passatge de la segona aparició. Quan Mba Owona ens parla de la seva anada al camp per veure la seva mare, el relat diu textualment: «Jo me n'anava... Jo me n'anava, doncs, per veure-la... Jo me n'anava a veure-la al camp...» Cal dir que les frases que inclouen una repetició no se succeeixen sempre l'una darrere l'altra. Enmig de dues frases que evoquen la mateixa idea, Mba Owona pot intercalar-ne d'altres, la qual cosa dóna al discurs una certa discontinuïtat. Així, per exemple, quan en aquest mateix passatge descriu l'aparició dels esperits, ho fa repetint a intervals la mateixa idea: «Vaig sentir uns crits, uns crits com els crits d'uns infants que feien ra, ra, ra, ra, ra, i unes rialles...» Una mica mes enllà repeteix la mateixa idea: «A dins (de la casa) hi havia uns homenets (els esperits) que cridaven; i se sentien unes veus com si fossin les veus d'uns infants que estiguessin jugant...» I una mica mes endavant: «Aquella gent només feia que cridar, dansar, cridar, dansar...» I, cap al final, Mba Owona acaba repetint gairebé la mateixa idea: «I allà baix (a la casa), aquells homenets només feien que cantar i dansar, cantar i dansar...» La mateixa munió de repeti-

237. Tot essent ben fidel al seu contingut.

cions trobem quan l'autor descriu el poblat dels esperits: «En arribar allí vaig veure un tancat formidable, un tancat molt alt, un tancat ben clos... i unes cases a dins, a dins d'aquell tancat...»; «car a dins d'aquell tancat hi havia una casa molt gran...» Més endavant examinarem les característiques d'aquesta estructura d'al·literació i les seves funcions, però abans hem d'assenyalar les altres formes de repeticions que apareixen en aquest relat.

La comunicació d'un home amb el món sobrenatural és un element capital d'aquest relat. Joana Ngono entra en contacte amb els esperits una sola vegada, en el moment de la seva mort simbòlica. Pel que fa a Mba Owona, el nombre d'aparicions es multiplica. Durant la fase de l'elecció, el relat en descriu tres. És veritat que no totes tenen el mateix caire i que cada una aporta elements nous, creant entre elles una certa progressió, però també és cert que l'element essencial, la manifestació dels esperits, es repeteix tres vegades. La mateixa estructura d'al·literació pot observar-se en l'altra fase del relat, la que tracta de la iniciació. Per a aquest període, Mba Owona descriu igualment tres aparicions. Entre elles, hi ha també una progressió. El relat està elaborat amb una simetria gairebé perfecta. Examinant aquestes dues sèries d'aparicions, hom descobreix una altra repetició: l'escenari de la segona aparició de cada sèrie és el mateix. Tant en l'una com en l'altra, Mba Owona veu aquell poblat on habiten els esperits.

La història de Joana Ngono és un altre exemple de repetició. Aquesta història apareix com un relat dins d'un altre relat, l'un referint-se a l'altre fent la impressió d'una història que es repeteix. I si això no fos suficient, cap al final, Mba Owona n'introdueix una altra, més breu, sobre un altre medecinaire que, com en el cas de Joana Ngono, havia estat arrabassat per l'ànima del seu pare i iniciat a la dansa als esperits.

Més repeticions encara en aquella part del relat que tracta de la iniciació. L'ensenyament que Mba Owona rep de Joana Ngono es repeteix d'una certa manera en el món dels esperits. Primerament, Mba Owona aprèn a tocar el tambor, a cantar i a dansar sota el mestratge de Joana Ngono; després, són els esperits els qui ho fan. El mateix podríem dir de certs actes rituals, com les instil·lacions oculars i les escarificacions, que són fetes dues vegades, l'una per Joana Ngono i l'altra pels esperits, en dos mons diferents i en el transcurs de dues iniciacions. En aquest procés iniciàtic, efectivament, tot sembla fer-se per partida doble. La iniciació rebuda de Joana Ngono té un preu, en diners; l'obra pels esperits té el seu —aquest, en vides humanes. El lligam que uneix Mba Owona amb la seva mestra d'iniciació és com un reflex d'aquell altre que l'uneix amb la mare dels esperits, al mateix temps que l'evolució d'aquest darrer lligam apareix com un doble invertit d'aquell altre que l'uneix amb la seva pròpia mare.

D'una manera més general, podríem dir que tot el relat es repeteix d'una certa manera en la dansa ritual que Mba Owona celebra actualment. Aquesta

dansa, efectivament, és com una representació vivent d'aquell relat, la seva glossa o exegesi. I això esdevé més clar si tenim en compte que aquesta dansa inclou la iniciació dels futurs grans medecinaires. La paraula es dobla així en acte, i el discurs iniciàtic en un ritu d'iniciació.

Però per què —podem preguntar-nos— tantes repeticions? Per què aquesta mena d'obsessió de dir i redir les coses fins al punt que el relat sencer s'assembla a una sala de miralls que reproduïx una sola imatge fins a l'infinit? És cert que l'autor no repeteix sempre les mateixes coses punt per punt i que totes les repeticions no exerceixen, a l'interior del relat, les mateixes funcions. Les unes serveixen, en efecte, per completar el sentit apuntat anteriorment, tot afegint-hi un complement d'informació. Així, per exemple, cada nova aparició ens diu quelcom de nou, ens aporta un element completiu, tot recordant-nos l'element que ha estat completat. D'altres exerceixen una funció qualificativa. La iniciació de Mba Owona és més ben compresa quan hom sap que la seva mestra va ser iniciada en unes circumstàncies molt especials. El mateix pot dir-se pel que fa al doble procés d'iniciació: el que s'opera sota el mestratge de Joana Ngono rep la seva significació gràcies a aquell altre que es realitza en el món dels esperits.

A un nivell més general, podríem preguntar-nos si totes aquestes repeticions no corresponen a una necessitat de sobredeterminació, és a dir, a la necessitat per part del subjecte parlant de voler-ho explicar tot, de donar un sentit a cada cosa, d'aportar, tot repetint-se, una mica de sentit i de credibilitat als fets que narra, la realitat dels quals ningú no és capaç de mesurar humanament. Així, aquest discurs iniciàtic, en tant que peça ritual, parla tot repetint-se, com ho fan, d'altra banda, tots els actes rituals. La repetició és el mitjà que l'autor del relat utilitza per donar compte d'una determinada eficàcia —l'eficàcia de la dansa als esperits. A diferència del mite, el ritu és, en efecte, una operació simbòlicament eficaç, destinada a produir quelcom. La seva eficàcia li ve d'un altre món i no té res a veure amb l'eficàcia d'una operació tècnica usual basada en uns mecanismes que són accessibles a tothom. La funció repetitiva del ritual és de fer creïbles uns gestos i unes paraules, l'eficàcia dels quals són d'ordre supranatural. Com el relat iniciàtic, l'acció ritual aporta, tot repetint-se, una mica de sentit i de credibilitat a uns actes que posseeixen una eficàcia que no pot ser mesurada per ningú. La repetició crea així una il·lusió, la il·lusió de fer possible allò que, humanament parlant, és impossible.

D'altra banda, jo no penso pas, com diu C. Lévi-Strauss (1971, p. 603), que la repetició del ritual tendeixi a dissoldre'l en una absència total de sentit (un *non-sens*), o bé, dit amb unes altres paraules, que la funció classificadora escindint el món mitjançant unes distincions, uns contrastos i unes oposicions sigui pròpia del pensament mític i no del pensament que engendra el ritual. En un mot, no penso pas que el mite i el ritu s'excloguin necessàriament de manera que, com diu aquell mateix autor, el ritu nodreix la il·lusió de «refaire du continu

(absència de sentit) a partir du discontinu (les repeticions)», mentre que el pensament mític «scinde ce même continu en grosses unités distinctives entre lesquelles elle instaure des écarts». Crec, al contrari, que, en alguns casos, la discontinuïtat (com, per exemple, les repeticions) és introduïda per l'esperit humà dins de cada una d'aquestes «grosses unités distinctives», sense dissoldre'n el sentit, tot afegint-hi, potser, d'altres distincions significatives. Prenguem per exemple el relat iniciàtic de Mba Owona. Aquest relat oposa dues grans unitats: l'una tracta de la seva elecció i l'altra de la seva iniciació. En la primera, Mba Owona suporta la presència dels esperits; en la segona, al contrari, aquesta presència és buscada i provocada ritualment. Si en l'una la iniciativa és dels esperits, en l'altra ho és dels homes. Dins de cada una d'aquestes unitats hi ha un element que s'hi repeteix: les aparicions. Aquestes aparicions són presentades formant dues sèries diferents i oposades, en el decurs de les quals hom veu evolucionar —en sentit contrari— la relació entre Mba Owona i la seva mare, d'una banda, i la que l'uneix progressivament amb la mare dels esperits, de l'altra (vegeu la taula 53). Si donem un signe positiu a l'*existència de comunicació* i un signe negatiu a la *seva absència*, podem representar l'evolució d'aquesta relació de la manera següent:

(+) (+ -) (-): Procés regressiu de la relació biològica mare-fill.

(-) (+ -) (+): Procés progressiu de la relació simbòlica entre Mba Owona i Adela, la mare dels esperits.

El fet de substituir una mare per una altra i de transformar una relació d'ordre biològic o natural per una altra d'ordre simbòlic o supranatural ens dóna el veritable sentit d'aquest relat: la iniciació és un procés que permet passar simbòlicament d'un ordre natural (i cultural) a un ordre supranatural. Així, doncs, en aquest discurs ritual, la repetició apareix com un element integrant de la seva estructura; repetició que no tendeix a dissoldre'n el sentit, sinó que, al contrari, contribueix a donar-li'n un, creant unes noves distincions, uns nous contrastos i unes noves oposicions.

Si hem dit que aquest relat està íntimament relacionat amb les funcions rituals que Mba Owona exerceix com a gran medecinaire és per la senzilla raó que la dansa als esperits celebrada per ell no és res més que la representació o reactualització del seu itinerari iniciàtic. D'una certa manera podem afirmar, efectivament, que aquest itinerari, fet de dos moviments, descendent l'un (període de l'elecció) i ascendent l'altre (període de la iniciació), s'acompleix de nou dins el marc d'una celebració ritual en el decurs de la qual, com veurem tot seguit, aquells mateixos esperits fan irrupció en un espai humà (moviment descendent) per endur-se'n el gran medecinaire (moviment ascendent) vers aquell món d'on brolla el remei per guarir els homes.

TAULA 53

Relació entre Mba Owona i la seva mare i Mba Owona i la mare dels esperits

	<i>Elecció. Primera sèrie d'aparicions: evolució de la relació entre Mba Owona i la seva mare</i>	<i>Iniciació. Segona sèrie d'aparicions: evolució de la relació entre Mba Owona i Adela, la mare dels esperits</i>
Primera aparició	La mare de Mba Owona va a visitar-lo. Mba Owona dorm al costat de la seva mare. Mba Owona crida la seva mare. Aquesta no li contesta. Malgrat això, Mba Owona explica a la seva mare que ha tingut una visió.	En aquesta visió, Mba Owona veu els esperits de la seva mestra d'iniciació. Adela no hi és present.
	comunicació (+)	absència de comunicació (–)
Segona aparició	Els esperits es manifesten a uns dos-cents metres del camp on feineja la mare de Mba Owona. Mba Owona vol explicar a la seva mare la visió que acaba de tenir. Els esperits no el deixen parlar.	Adela es troba dins de la casa. Mba Owona vol veure-la. Els esperits li prohibeixen d'entrar-hi.
	comunicació intentada (+) comunicació fallida (–)	comunicació intentada (+) comunicació fallida (–)
Tercera aparició	La mare de Mba Owona hi és absent.	Mba Owona veu Adela i estableix una aliança amb ella.
	absència de comunicació (–)	comunicació (+)

12.5. UN NOU RITUAL TERAPÈUTIC: LA DANSA ALS ESPERITS

El relat de Mba Owona s'acaba amb unes breus indicacions sobre el retorn al seu país natal. Aquest punt final assenyala a la vegada el preludi d'una nova etapa en el transcurs de la qual aquell nou gran medecinaire s'anirà manifestant envers els seus com el dansaire dels esperits, com un home capaç de dialogar amb aquests éssers supranaturals i obtenir-ne els mitjans necessaris per fer possible el remei contra els mals provocats pels bruixots. Mba Owona retorna entre els seus consemblants per emprendre la lluita contra aquells éssers antisocials que l'obligaren a abandonar el seu país quan era infant. Aquest retorn serà molt discret. En el seu relat, Mba Owona vol fer-nos saber que va ser la seva família qui va anar a

demanar-li que tornés al poblat i que van ser els seus parents els qui li pregaren que exercís com a gran medecinaire. Aquestes breus indicacions no són insignificants: volen mostrar-nos que el gran medecinaire evuzok, com el xaman siberià o amerindi, no busca imposar-se per força, sinó que, al contrari, sembla voler defugir els seus deures. Continuem escoltant l'autor del nostre relat:

Durant tot el temps que va durar aquest aprenentatge ningú no sabia on era. Un cop esdevingut medecinaire, Joana Ngono va aconsellar-me d'anar a fer un tomb pel meu país. Vaig venir a passar-hi un mes. La gent em preguntava:

—D'on véns?

Jo no els contestava.

—Et quedes aquí o penses tornar-te'n?

Jo els deia:

—No ho sé, ja es veurà...

Al cap d'un mes, vaig dir que me n'anava a Bipindi, però me'n vaig anar a Yaoundé. Vaig viure en aquesta ciutat dos anys. Mentrestant, aquí, va començar a córrer el rumor que jo curava la gent. Quan algú venia de Yaoundé explicava a la gent d'aquí que allà hi havia un evuzok que curava molt bé la gent.

Un dia el meu germà va venir a veure'm i em digué:

—Per què no véns al poble? La família et necessita... La casa està en runes, el sostre s'està podrint i l'aigua entra pertot arreu... La brossa creix pels quatre cantons i està envaint el nostre llogaret...

El meu germà gran, Ntzama Lucien, és a París. Jo sóc el segon. Els altres dos treballen a Yaoundé, l'un és pintor i l'altre treballa en una fàbrica de gel. El cinquè va al col·legi i el més petit, el que vingué a veure'm, viu aquí, al poblat. Vaig pensar que tenia raó i vaig decidir de tornar al país. En arribar aquí, vaig oferir a la família una garrafa de vi tal com exigeix la tradició. Després, vaig posar fil a l'agulla. Vaig desbrossar els voltants del nostre llogaret, vaig refer la casa, vaig construir una cuina nova... D'altra banda, vaig mirar de ser amable amb tothom i de ser molt discret, no parlant amb ningú del meu do de curar la gent.

Un dia, però, l'oncle Bikoe, que tu ja coneixes, va venir a veure'm i tot conversant em digué:

—Estic molt content de veure't entre nosaltres. A casa estem passant un mal moment...

—Què et passa, oncle? —vaig preguntar-li—.

—La meva dona està malalta —em digué—. Vaig portar-la a l'hospital de Ngovayang, però no van saber-me dir què tenia. L'hem traslladat de nou aquí i ara està molt greu...

—I per què véns a explicar-me això? —vaig demanar-li—.

—Per què te n'estranyes? —va contestar-me—. Aquí tots sabem que a Yaoundé curaves la gent...

—No vull que em parreu d'aquestes coses... A Yaoundé curava la gent, és cert, però he vingut al poble per cuidar-me dels afers de la família. La plantació de cacau està completament abandonada. Cal que faci un sostre nou, perquè l'aigua entra pertot arreu...

—Ja ho sé! —em va replicar—, però recorda't que sóc el teu oncle...

Llavors vaig dir-li:

—Està bé! Vine amb la teva dona i ja veurem.

Aquell mateix dia, cap al vespre, va venir acompanyat de la seva dona. Va dir-me que els bruixots del *kòñ*²³⁸ li havien arrabassat la seva ànima.

—Ah sí? —vaig fer-li—. I com ho saps?

Després²³⁹ vaig explicar-li que la seva dona no havia estat presa pels bruixots del *kòñ*, sinó que el seu pare —el pare del meu oncle— havia posseït una planta màgica²⁴⁰ per aconseguir moltes riqueses i que la possessió d'aquella planta exigia l'observança d'un interdicte relacionat amb l'ús d'una llança. El seu pare, efectivament, posseïa una llança que no podia utilitzar per matar animals. Quan el seu pare va morir, ell —l'oncle Bikoe— va heretar aquesta llança juntament amb l'obligació de respectar aquella prohibició. Però va passar que, un dia, un home va demanar-li la llança per anar a caçar. La llança fou maculada de sang i desaparegué. Al cap d'un temps, dos fills seus van morir sense que ningú sabés per què i ara era la seva muller qui es trobava en un estat greu. La violació d'aquell interdicte hauria d'haver acabat amb tota la família del meu oncle. Vaig explicar-li que aquesta era la veritable causa de la malaltia de la seva dona. Va passar unes setmanes a casa meua i es va curar completament.

Quan els evuzok van saber-ho, van venir a demanar-me que em quedés al país per fer aquella dansa que curava la gent...

La dansa als esperits és un ritu *nocturn* en el sentit propi de la paraula i en el figurat. En el propi, perquè sempre se celebra de nit, sense cap excepció; en el figurat perquè, en tant que ritual terapèutic, aquesta dansa se celebra per curar les malalties causades en el món dels bruixots i que per aquesta raó reben el nom de «malalties nocturnes».

Si les cerimònies que precedeixen la dansa tenen un caràcter privat, la dansa, en canvi, apareix com un ritu deliberadament públic. La dansa és un acte social, una festa o un «joc» —com li agrada anomenar-la al mateix Mba Owona. De tota manera, cal dir que la dimensió d'aquest caràcter públic no és la mateixa que la dels ritus *diürns*. I això no és a causa del nombre de persones que hi assisteixen, sinó pel que representen. Quan la societat evuzok celebra un ritu funerari, un matrimoni o un ritu de curació com l'anomenat *esye* (tots ells ritus *diürns*), la gent no hi assisteix a títol individual, sinó representant uns grups socials ben

238. Vegeu *infra*, l'apartat 12.7.2.

239. D'una primera dansa per establir el diagnòstic.

240. Un *byañ*. Sobre aquesta noció, vegeu l'apartat 2.5.2.

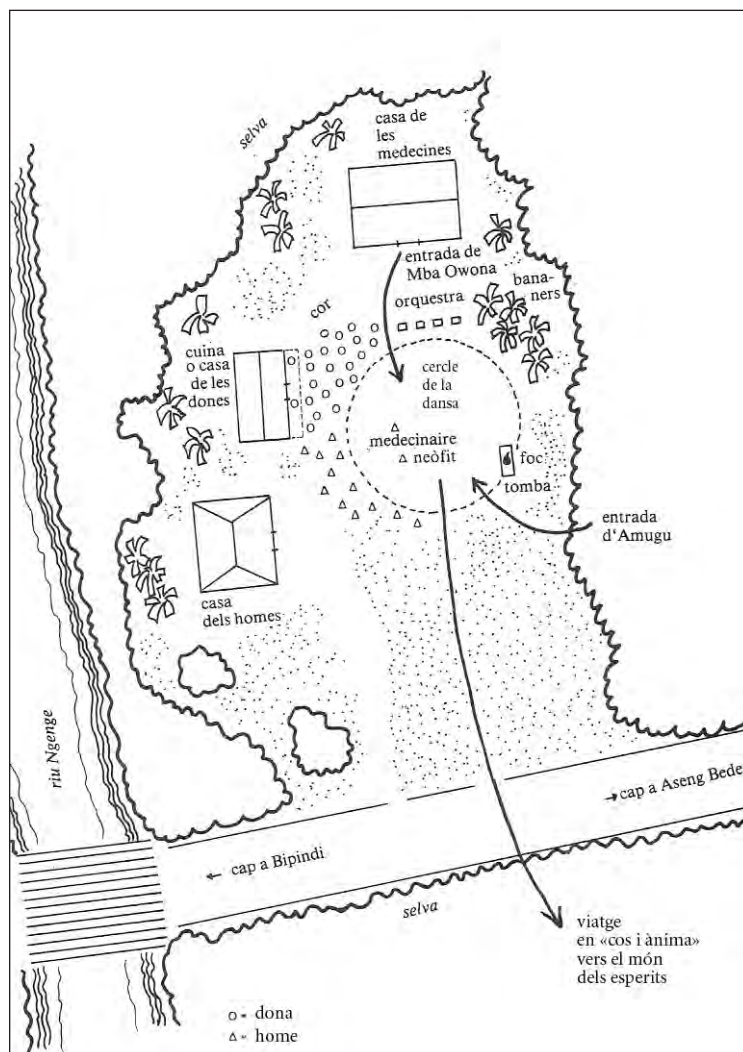
definit. El públic no és format per l'atzar. Observant un ritu *diiŕn* és possible procedir a una mena de lectura de la societat. És el llinatge qui es reuneix (encara que tots els seus membres no hi siguin presents), o el segment d'un llinatge, o el conjunt de llinatges que formen el clan *evuzok*, o una categoria determinada de persones, o, finalment, les persones d'una mateixa generació, segons les característiques pròpies de cada ritu. Ho hem vist més amunt en tractar d'aquests ritus. En la dansa als esperits, al contrari, la presència del públic no respon a cap criteri de representació. Cada assistent hi és a títol individual. La seva observació no permet fer cap lectura de la societat. Podríem dir que la *societat* no hi és present en cap dels seus components o, almenys, que aquests components no són en cap moment ritualment afirmats.

El grup de persones que es reuneix per celebrar la dansa (de trenta a quaranta) està format pels malalts i els seus acompanyants, pels membres de l'orquestra i el cor de cantaires, per Mba Owona i Amugu (el seu ajudant) i, a més a més, per un cert nombre de veïns, vianants i curiosos.

En general, cada malalt va acompanyat d'un o dos parents que s'allotgen al poblat del gran medecinaire durant tot el temps que dura el tractament. A aquests parents, la nit de la dansa, se n'hi poden afegir d'altres si el seu poblat no és gaire lluny. Durant la primera part del ritual, els malalts es confonen amb els altres assistents, sense ocupar un lloc especial. Tots participen en la dansa cantant, sobretot si són dones. De tota manera, si el seu estat de salut no ho permet, es queden allitats a la casa de les medecines.

A pocs metres d'aquesta casa, al pati, s'instal·len els membres de l'orquestra. Com en la majoria de festes vilatanes, l'orquestra està formada per quatre o cinc músics que toquen els tambors clàssics de les vetllades musicals del poble *evuzok*: el tambor de fusta o tam-tam anomenat *nkul*, fet amb un tros de tronc, buidat de dins per convertir-lo en una caixa de ressonància i deixant d'un cantó a l'altre dues obertures que el tamborer colpeja amb dues varetes; el tambor anomenat *ngom*, petit i recobert de pell, i que el tamborer toca amb les mans, i, finalment, el tambor anomenat *mbe*, semblant a l'anterior, però d'una alçada de més d'un metre i que el tamborer pot tocar dempeus. Com és costum en aquest país, tots els tamborers són homes.

El cor, que, com l'orquestra, té un paper molt important en el desenvolupament del ritu, està format per dones, noies i infants del poble de Mba Owona i dels pobles del voltant. El cor no és un grup tancat, sinó un grup espontani, del qual totes les dones poden formar part. Els homes també canten, però més discretament i una mica més allunyats de les dones i els infants. El cor s'instal·la al costat de l'orquestra. Els infants s'asseuen a terra amb les cames estirades i ben eixarrancades i les dones ho fan damunt d'uns escambells de fusta o d'algun tros de tronc ajagut sobre el pati o sota el porxo de la cuina de la mare de Mba Owona.



PLÀNOL 2. Disposició dels espais en el lloc on se celebra el ritual de la dansa als esperits de Mba Owona.

Tot cantant, les dones marquen el ritme colpejant dos trossos de bambú l'un contra l'altre. I enmig d'aquest cor no és gens estrany descobrir-hi algunes dones que mentre van cantant espellogen cacauets o granes de carbassa, combinant així meravellosament les seves exigències rituals amb els seus deures domèstics...

Llavors es forma un quart de cercle a la vorera del pati, tot estirant-se fins a fer una mica més d'una mitja circumferència gràcies a la presència d'un públic

predominantment masculí i una mica heterogeni, format de curiosos, vianants, veïns i familiars dels malalts.

12.5.1. *Els preparatius de la dansa*

Són les nou del vespre. Mba Owona s'asseu sobre un tronc d'arbre estès a terra. Entre les seves cames eixarrancades, instal·la un tam-tam. Els altres tamborers s'asseuen al seu costat. Durant més d'una hora, els aires ben ritmats dels tambors se succeeixen l'un darrere l'altre i trenquen el silenci de la nit. Els habitants de la rodalia interpreten molt bé allò que aquells aires volen dir. Pels dos camins que menen al poblat de Mba Owona, la gent va arribant, de mica en mica, sense cap pressa. En penetrar al lloc on es farà la dansa, els qui porten els peus calçats es descalfen. Un gest ritual que sembla provenir d'altres horitzons. En veure'm rondar amb les meves sandàlies de plàstic, algú em diu a cau d'orella que els esperits no suporten veure els peus calçats. Una manera de dir-me, amablement, que faci com tothom.

La gent entra i surt de la cuina de la mare de Mba Owona. Jo faig una mica com tothom. Ningú no s'estranya que sigui allí. Els evuzok m'han vist assistir a molts rituals com aquest. Aprofito l'avinentesa per saludar algunes persones que encara no havia vist. Mentrestant, la gent es va instal·lant al voltant de l'espai ritual. L'ambient és gairebé festiu. Tota dansa és una festa. I tot esperant que la festa comenci, la gent parla, bromeja i riu. En un angle de l'espai on se celebrarà la dansa, hi ha cavada una tomba no gaire profunda. Al seu interior, algú encén un foc que cremarà tota la nit. Els tambors continuen ressonant. Algunes dones entonen els primers cants. Podríem pensar que els músics i els cantaires estan assajant per ajustar les veus i els instruments. Però no és així o, almenys, aquesta no és l'única raó que justifica aquesta fase prèvia al desenvolupament del ritu. Abans de cridar els esperits, em dirà Mba Owona, cal escalfar-se, és a dir, que per fer possible la irrupció dels esperits cal que el cos del gran medecinaire estigui ben caldejat. Com veurem més endavant, un cos fred no pot provocar la vinguda dels esperits.

Mba Owona deixa el tam-tam i se'n va a la casa de les medecines. Són les deu tocases. Un altre tamborer ocupa el seu lloc. Tot sembla indicar-nos que la dansa és a punt de començar.

La dansa als esperits no s'improvisa. Malgrat un cert desgavell aparent, tot està codificat. El dia de la seva celebració ha de ser un dissabte, car va ser aquest dia de la setmana que Mba Owona va veure per primera vegada Adela. L'hora més propícia és la nit, l'únic moment en què els esperits contesten a la crida del gran medecinaire. El lloc, un espai a cel obert, allí on d'aquí a uns instants Mba

Owona vindrà per assenyalar-ne els límits exactes. Per preparar-se per a la dansa —com en el moment de la seva iniciació—, Mba Owona ha d'observar un cert nombre d'interdictes. Des de la vetlla, ha d'abstenir-se de tenir relacions sexuals amb la seva muller i, si aquell dia ella tingués la menstruació, Mba Owona hauria de dormir ajagut a terra, sobre una catifa. El dissabte, dia de la dansa, la gent del llogaret ha de tenir cura de no vessar aigua sobre el sòl del pati i de no encendre el foc de la cuina amb l'estopa anomenada *esug* treta dels fruits de palmera, car ambdues coses podrien atraure la pluja durant la celebració del ritu. D'altra banda, Mba Owona ha d'abstenir-se habitualment de certs menjars. La transgressió d'una d'aquestes normes podria posar en perill el bon resultat de la dansa. «Si aquests interdictes no fossin respectats», em diu Mba Owona, «els esperits respondrien a la meua crida, certament, però vindrien sense apropar-se gaire, em mirarien de fit a fit i se'n tornarien sense dir-me res.»

Els assistents han d'observar també algunes normes. He dit que, a l'arribada, tothom ha de descalçar-se. A més a més, durant la dansa ningú no pot encreuar les cames ni donar mostres de cansament reposant el cap entre les mans. En una de les nostres converses, Mba Owona em donà la seva interpretació sobre la necessitat d'observar aquestes interdiccions:

Si enmig de l'assistència hi ha algú que no ha respectat aquestes interdiccions, els esperits poden enfadar-se, dirigir-se contra ell i apallissar-lo o fer-lo caure sobre el foc. Quan això es produeix, cal que jo hi intervingui ràpidament per evitar un desastre, car, en aquell moment, el meu neòfit, posseït pels esperits, no sap el que es fa i podria fins i tot matar una persona. Exteriorment és ell qui l'apallissa o la fa caure sobre el foc, però en realitat són els esperits els qui ho fan i actuen a través seu sense que ell se'n adoni.

Com veurem més endavant, la manifestació dels esperits és concebuda com un acte violent i perillós per a tothom. És per això que el gran medecinaire ha de prendre certes precaucions.

12.5.2. *La delimitació de l'espai ritual*

Continuem observant el ritu. Mba Owona ha deixat de tocar el tambor per anar a revestir-se a la casa de les medecines. Al cap d'una estona, retorna vestit amb els seus ornaments rituals: una faldilla curta fins arran dels genolls de fibres de ràfia, un fulard vermell al voltant de la pitrera, uns cascavells als turmells i un corn d'antílop penjat al coll. Aquesta indumentària, mig tradicional (la faldilla i els cascavells) i mig modernista (el fulard fent l'ofici d'uns sostenidors), dóna al medecinaire una fisonomia femenina. Interpretar aquest fet com la prova d'una

tendència homosexual, tal com alguns autors han volgut atribuir a altres personatges similars, com per exemple als xamans araucans, em semblaria un despropòsit. El canvi aparent de sexe és un procediment d'inversió simbòlica que es troba en molts rituals. En el nostre cas, l'ús d'una indumentària femenina és una forma de dir simbòlicament que l'home que s'amaga darrere del gran medecinaire ha deixat d'existir per esdevenir un ésser totalment diferent. Mentre duri la dansa ritual, Mba Owona serà quelcom més que un ésser de carn i ossos. Durant tota aquesta estona, es realitzarà com a gran medecinaire, tot mostrant-se als seus consemblants com un personatge que viu en relació íntima amb els esperits. «Tu ets dels nostres», van dir-li en el moment que assolía el terme de la seva iniciació. Aquest procediment d'inversió n'inclou, doncs, un altre d'assimilació o d'identificació. Mba Owona cura en nom i mitjançant la força que emana d'Adela, i Adela és, com ja sabem, un esperit femení. La indumentària de Mba Owona és la indumentària dels esperits i, d'una manera particular, la indumentària del seu esperit principal.

Així, doncs, quan el gran medecinaire, 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, 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. Mba Owona mateix m'explica el perquè d'aquesta cerimònia amb les paraules següents:

Quan els esperits arriben allí on es fa la dansa, poden agafar-te i fer-te rodolar per terra com si fossis una pilota. La gent et veu caure i fins i tot alguna vegada et veu arrencar un arbre de soca-rel. És per això que, abans de cridar-los, cal fer un pla i dibuixar una línia per assenyalar fins allà on tu vols que els esperits es manifestin. Per a això agafes un corn, dibuixes una línia sobre el sòl, i mentre arranges el pati vas dient: «Quan els esperits vinguin, que no travessin aquesta línia.» Com l'altra nit, quan tu vas instal·lar un micròfon al pati, em calgué fer un cercle al voltant de l'aparell per evitar que els esperits el tressin enlaire, encara que, en aquest cas, en tractar-se d'un objecte de ferro i que a ells aquest metall no els agrada, segurament que no l'haurien tocat. Per delimitar el lloc de la dansa, utilitzo un corn especial, molt gros. També utilitzo una planta que s'anomena *myan mfag mfag*. És una planta que creix com una canya de sucre. N'agafo les fulles, les tallo a trossos ben petits i els escampo per terra. D'aquesta manera els esperits no travessaran aquesta línia, car aquesta

planta els fa por. El *myan mfag mfag* és una planta molt poderosa. Hom l'utilitza en els ritus (de benedicció i de purificació) com l'*eva metye*, el *tsoo* i el ritu *ndongo*. Aquesta planta porta bona sort i els vells la utilitzen per curar moltes malalties. Als esperits, en canvi, no els agrada... Ells tenen les seves... En tenen moltes que els atrauen... però aquesta no.

Assenyalar una línia amb les fulles de la planta *myan mfag mfag*²⁴¹ és una forma de marcar simbòlicament el límit entre dos mons diferents, el món nocturn (dels esperits, bruixots i contrabruixots) i el món diürn (dels avantpassats i l'ordre social). Com ja sabem, aquesta planta és la més representativa d'aquest ordre diürn. La seva utilització dins el marc d'aquest ritu pot semblar-nos una anomalia. Un altre ritu pot ajudar-nos a comprendre per què Mba Owona, un *ngëngari*, la fa servir en aquesta seqüència ritual. Em refereixo al ritu de benedicció *eva metye* que el llinatge celebra quan un dels seus membres emprèn un llarg viatge. Un cop rebuda la benedicció, havent encetat ja el camí, quan arriba al primer riu o riera, agafa la tija d'aquesta planta que duu a la mà, la talla en dos trossos i en llença un riu amunt i l'altre riu avall. Així assenyala una frontera i estableix una barrera de protecció entre dos mons irreductibles, el seu i el dels altres, l'un conegut, l'altre desconegut i ple de perills. Cal assenyalar, de totes maneres, que la situació no és la mateixa que la de la dansa als esperits. En la dansa als esperits és una força estrangera (els esperits) que fa irrupció al món dels homes, mentre que en l'*eva metye* és un ésser que pertany a aquest món que se'n va cap a un món estrany i desconegut. La situació, doncs, s'ha invertit. Però, en tots dos casos, la mateixa planta és utilitzada per assenyalar els límits que separen dos mons irreductibles i per protegir els homes dels perills que comporta qualsevol contacte amb un món desconegut. És per això que Mba Owona diu que els esperits —la mateixa cosa podria dir-se dels bruixots— no volen aquesta planta, car hom la considera el mitjà més eficaç de què la societat diürna disposa per defensar-se contra totes aquelles forces que procedeixen del món de la nit.

Quan Mba Owona ha acabat de delimitar l'espai de la dansa, es retira uns instants a la casa de les medecines. Els tamborers es paren. Hom fa una petita pausa. El temps necessari per recuperar les forces i començar la primera dansa.

12.5.3. *Els primers cants: una advertència als bruixots*

Mba Owona torna de nou al pati, s'asseu enmig de les dones que formen el cor i entona el primer cant.²⁴²

241. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).

242. Cantat en la llengua parlada dels pigmeus. La traducció va fer-se amb l'ajut de Mba Owona.

Cant 1:

SOLISTA	<i>Zal bako, kuba membila, kaba membila; zal bako, zal bako.</i>	El lleopard s'atansa, l'aviran s'esvalota, les cabres fugen; heus aquí el lleopard que ve.
COR	<i>Zal bako...</i>	El lleopard s'atansa...
SOLISTA	<i>E, zal bako...</i>	Heus aquí el lleopard que ve...
COR	<i>Zal bako...</i>	El lleopard s'atansa...
SOLISTA	<i>E, zal bako...</i>	Heus aquí el lleopard que ve...
COR	<i>Zal bako...</i>	El lleopard s'atansa...
SOLISTA	<i>E, zal bako...</i>	Heus aquí el lleopard que ve...

Aquest primer cant és una advertència adreçada als bruixots, que haurien volgut camuflar-se entremig dels assistents, a fi que vagin alerta, car d'aquí a uns instants Mba Owona cridarà els seus esperits. Uns esperits que el cant compara amb una fera salvatge, la irrupció de la qual provocarà la desbandada de tots aquells que, amagant la seva identitat de bruixots, s'hauran infiltrat entre l'assistència com unes criatures innocents que el cant compara amb uns animals domèstics. Durant tota la durada d'aquest cant, els tambors romanen silenciosos i les dones no fan repicar els seus bastons de bambú. Car en aquest moment s'ha de procurar que el so dels instruments no ofegui la lletra i les paraules del cant siguin ben enteses per tothom, sobretot pels bruixots. És per això també que aquesta lletra és cantada amb la llengua que parlen els pigmeus, car, segons el mateix comentari de Mba Owona —reflectint molt bé allò que pensen tots els evuzok—, és en aquest poble de caçadors on es troben els bruixots més peril·losos, seguint-lo després, en això, els bassà, un altre poble veí dels evuzok. És per aquesta raó que la lletra del cant següent és cantada en la llengua d'aquest altre poble:

Cant 2:²⁴³

SOLISTA	<i>A nna, Mengole,²⁴⁴ mayi bò ana Eee, a nna!</i>	Mengole, mare meva, què faria sense tu? Ai, mare estimada!
COR	<i>A nna, Mengole...</i>	Mengole!

Cal que tots els bruixots, pigmeus, bassà o evuzok estiguin previnguts. Mba Owona invoca el seu esperit principal. Sense el seu ajut, no podrà alliberar-se'n. La presència de bruixots durant la celebració de la dansa es considera molt peril·losa, car hom creu que hi fan cap per anul·lar l'eficàcia del ritu o, pitjor encara, per

243. Cantat en bassà i traduït a l'ewondo per Mba Owona.

244. Nom, en bassà, del *nkug* o esperit protector femení Adela.

intentar apropiar-se dels seus secrets. Recordem que, fa una estona, Mba Owona ha delimitat l'espai on els esperits han de manifestar-se. A l'altre cantó, a fora d'aquest cercle, és possible que hi hagi alguns bruixots que cerquin la manera de penetrar-hi per obstruir l'acció ritual de Mba Owona. L'espai de la dansa esdevindria llavors un terreny de combat. Per evitar-ho, el gran medecinaire els adreça aquests dos advertiments. Però si amb això no n'hi hagués prou, Mba Owona disposa d'altres mitjans per descoratjar-los. En efecte, quan en el transcurs d'una dansa vol estar segur que no hi ha cap bruixot entre els assistents, es fica un glop de petroli a la boca i l'escup sobre una teia encesa, provocant així una gran flamarada, que s'esfuma ràpidament. Aquesta flamarada, em comentava Mba Owona, és una *trampa* per descobrir els bruixots:

Hi ha molts bruixots que tot amagant el seu *evu* assisteixen a la meva dansa per descobrir el que faig. Però quan jo trec el foc per la boca és per fer-los caure en una trampa. El foc, en efecte, atreu l'*evu*, el desvetlla, el posa al descobert i l'incita a actuar. Llavors, l'*evu* del bruixot no pot continuar amagant-se i, en veure's descobert, gira cua i se'n va. Però a vegades n'hi ha que es queden. En aquest cas, és la guerra a mort! I, d'aquesta guerra, jo en surto sempre victoriós, car la meva força és més gran que la d'ells.

Aquestes paraules reflecteixen un aspecte important d'aquest ritu: la dansa als esperits és un mitjà pensat per lluitar contra la bruixeria. Tots els malalts per als quals el gran medecinaire celebra aquesta dansa són víctimes dels bruixots. D'aquí a una estona, Mba Owona cridarà els esperits per emprendre amb ells un viatge imaginari a fi d'assolir els mitjans que hauran de servir per lluitar contra aquells éssers antisocials que actuen contra els seus malalts. En els itineraris terapèutics que estudiarem en un altre lloc, Mba Owona mateix ens parlarà dels combats que lliura contra els bruixots, en els quals posa en perill la seva vida per salvar la dels seus consemblants. Els cants del ritu evoquen tots aquests temes. Diguem des d'ara que el cant és un element essencial de la dansa. N'he comptat més d'una vintena, que es van repetint l'un darrere l'altre, gairebé sense parar. El remei és un ritu dansat i cantat al ritme dels tambors. La forma que prenen els cants sembla voler donar un lloc rellevant al seu text. La seva estructura externa permet que les paraules puguin ser compreses per tothom, almenys en la primera part del cant, que és quan el medecinaire canta tot sol. Quan Mba Owona —o el seu neòfit— entona un cant, els tambors romanen silenciosos. A cada estrofa cantada pel solista, el cor hi respon amb una tornada, fins al moment que, després d'haver cantat totes les estrofes, Mba Owona fa un senyal perquè els tamborers es posin a tocar, adreçant-los un mot clau, *dugan!*, que podríem traduir molt bé per «apa, tornem-hi». En aquest mateix instant, Mba Owona para de cantar i

es posa a dansar; el solo és reprès llavors per una dona del cor, que repeteix una vegada i una altra les mateixes estrofes —que ara esdevenen incomprensibles per a tothom— fins que l'orquestra, obeint un senyal de Mba Owona fet amb el peu, para en sec. Aquesta estructura, sensiblement diferent de la dels altres cants del repertori musical evuzok, sembla voler donar tota la importància al text de la cançó. En els cants que fan referència a la bruixeria, aquest text evoca les diferents formes d'acció dels bruixots, les causes de les malalties provocades per ells, el caràcter nefast de les seves manipulacions, i també l'origen i la natura del poder de desembruixar que posseeix Mba Owona. Els cants que tradueixo en són un exemple:

Cant 3:		
SOLISTA	<i>Eyòn bēkon bebi ya ma ma tēgē yem, e segele kañ²⁴⁵ sugu ma!</i>	Si les ànimes dels morts m'han atrapat sense saber-ho, oh, tu, gran medecinaire, protegeix-me!
COR	<i>Byañ minkug, byañ besima, byañ bēkon, biabele nyi enē ngul abui!</i>	El remei dels esperits guerrers, el remei dels esperits obrers, el remei de les ànimes dels morts, el remei que fem ací és molt potent.
SOLISTA	<i>Eyòn bod mgbēl bebi ya ma ma tēgē yem, e segele kañ sugu ma!</i>	Si els homes de la nit m'han atrapat sense saber-ho, oh, tu, gran medecinaire, protegeix-me!
COR	<i>Byañ minkug...</i>	El remei dels esperits guerrers...
SOLISTA	<i>Eyòn evu yabi ya ma ma tēgē yem, e segele kañ sugu ma!</i>	Si l'evu d'un bruixot m'ha atrapat sense saber-ho, oh, tu, gran medecinaire, protegeix-me!
COR	<i>Byañ minkug...</i>	El remei dels esperits guerrers...
SOLISTA	<i>Eyòn koñ ebi ya ma ma tēgē yem, e segele kañ sugu ma!</i>	Si els bruixots de la costa han fet presonera la meva ànima sense saber-ho, oh, tu, gran medecinaire, protegeix-me!
COR	<i>Byañ minkug...</i>	El remei dels esperits guerrers...
SOLISTA	<i>Eyòn nsòn ebi ya ma ma tēgē yem, e segele kañ sugu ma!</i>	Si algú ha volgut encantar-me llançant contra mi un cuc sense saber-ho, oh, tu, gran medecinaire, protegeix-me!
COR	<i>Byañ minkug...</i>	El remei dels esperits guerrers...
SOLISTA	<i>Eyòn minkug mimbele ya ma ma tēgē yem, e segele kañ sugu ma! Dugan!</i>	Si les ànimes dels morts al servei dels bruixots de la costa han pres la meva ànima sense saber-ho, oh, tu, gran medecinaire, protegeix-me! Apa, tornem-hi! (als tamborers).

245. Ngēngan.

Cant 4:

SOLISTA	<i>Belum e, e.</i>	Ai, ai, ells embruixen. ²⁴⁶
COR	<i>Mavaa, belum e, mavaa!</i>	Jo desembruixo, ells embruixen, jo desembruixo!
SOLISTA	<i>Belum, e, e.</i>	Ai, ai, ells embruixen.
COR	<i>Mavaa...</i>	Jo desembruixo...
SOLISTA	<i>Belum nsòñ.</i>	Ai, ai, ells embruixen llançant cucs. ²⁴⁷
COR	<i>Mavaa...</i>	Jo desembruixo...
SOLISTA	<i>Benòñ a kòñ.</i>	Ai, ai, són ells els qui fan presoners les ànimes! ²⁴⁸
COR	<i>Mavaa...</i>	Jo desembruixo...
SOLISTA	<i>Bewoa evu.</i>	Ai, ai, són ells els qui llancen l'evu al pit. ²⁴⁹
COR	<i>Mavaa...</i>	Jo desembruixo...
SOLISTA	<i>Dugan!</i>	Apa, tornem-hi! (als tamborers).

En aquests dos cants trobem, en primer lloc, una referència etiològica molt important. S'hi esmenten les causes principals de les malalties tractades per Mba Owona: les ànimes dels morts, els bruixots que empren els mitjans del sistema tradicional de bruixeria, o d'altres —més recents— que procedeixen dels pobles de la costa (la bruixeria anomenada *koñ*, *ekoñ*).

Aquests cants evoquen també la natura d'aquest ritu. La dansa als esperits és designada amb els noms de «remei dels esperits *minkug*» o «remei de les ànimes dels morts», utilitzant per a això el mot ewondo *byañ*, que he traduït en aquest cas i per manca d'un altre de millor per «remei». La dansa als esperits és, efectivament, un *byañ*, és a dir, una *medecina*, un remei o, encara més ben dit, un acte ritual de caire terapèutic que només pot ser acomplert per una persona que posseeixi aquella força màgica anomenada *evu*, com és el cas dels grans medecinaires. La referència a les ànimes dels morts és important, car això ens recorda que aquesta dansa és en darrer terme supeditada al poder dels difunts (*bëkon*). Aquests dos cants evoquen finalment el poder de Mba Owona per curar tots els mals que vénen del món de la nit. És per aquesta raó que tota l'assistència s'adreça a ell dient-li: «Oh, tu, gran medecinaire, protegeix-nos!», car, com diu el cant següent, la bruixeria és un afer molt greu:

246. El text ewondo utilitza la forma verbal *lum*, que vol dir «llançar». La idea de «llançar una malaltia...» atribuïda als posseïdors d'*evu* antisocial és molt propera a la nostra idea de «mal donat»: embruixar.

247. Categoria etiològica.

248. Categoria etiològica: *kòñ*.

249. Referència a la categoria etiològica *evu nkug*: vegeu *infra*, l'apartat 12.7.4.

Cant 5:

SOLISTA *Kos yabëlë ebug nkobo.*COR *Kos, kobogo!*SOLISTA *A mvoe dzam!**Mgbël enë abe.**Mgbël emane bod a Kamerun.**Okala mgbël enë abe.**Dugan!*

El lloro té una paraula per dir-nos.

Parla, lloro, parla!

Oh amics meus!

La bruixeria és una cosa perversa.

La bruixeria està acabant amb tots nosaltres.

Tingueu cura: la bruixeria és molt perillosa.

Apa, tornem-hi! (als tamborers).

12.5.4. La dansa d'Amugu, el neòfit

Amugu és un jove evuzok d'una vintena d'anys que es prepara per esdevenir gran medecinaire sota el mestratge de Mba Owona. A penes sé res de la seva vida. La seva família, en canvi, la coneixia una mica més bé, sobretot els membres de la generació del seu pare, que eren quasi tots funcionaris i treballaven fora de la regió. En un altre temps, havia conegut el seu avi, avui ja mort: un vell venerable que havia col·laborat amb els primers missioners alemanys per fundar la missió catòlica d'aquesta contrada. Per quines raons el seu nét roman al país natal i segueix una iniciació de caire tradicional quan gairebé tots els joves de la seva generació estudien o treballen als centres urbans? No ho sé pas. És interessant constatar, però, que, en un moment de profunda transformació de la societat, un xicot jove com Amugu, fill d'una família *evoluée*, és a dir, integrada en la vida moderna, es prepara per esdevenir gran medecinaire. Un retorn a la tradició? És massa aviat per afirmar-ho, però els casos de Mba Owona i d'Amugu semblen indicar-ho.

Amugu assistia a totes les meves converses amb Mba Owona, però sense prendre-hi part. Per tal de respectar l'ordre jeràrquic, no vaig voler fer-li cap pregunta. Va ser Mba Owona mateix qui em va parlar d'ell. D'altra banda, cal dir també que en diverses ocasions el vaig veure participar activament en la dansa celebrada pel seu mestre. En aquesta dansa, Amugu no tocava el tambor, sinó que dansava ja, i, pel que he dit, això és important, car vol dir que la seva iniciació havia superat almenys la primera etapa.

Durant la primera part del ritual, Amugu té un paper molt important. És ell qui dansa i emprèn el viatge a la selva per cercar-hi els remeis que Mba Owona necessita per curar els seus malalts. Aquesta dansa és la dansa d'un neòfit, el qual, segons els comentaris del seu mestre d'iniciació, és arrabassat pels esperits, però sense poder-los veure. D'aquest punt, en tornaré a parlar, però abans cal que seguim el desenvolupament del ritu.

Després de les advertències fetes per Mba Owona als bruixots, Amugu fa aparició al cercle de la dansa. En entrar en escena, no ho fa com suara ho ha fet el seu mestre, sortint de la casa de les medecines, sinó que es presenta enmig de l'assistència venint del bosc que hi ha a prop de la tomba on crema el foc. Amugu va vestit amb un pany de roba negra que li penja de la cintura als peus. La seva pitrera és recoberta amb una pell de lleopard. El neòfit, efectivament, és com un ésser salvatge que cal domesticar. Per oposició al seu mestre, representa d'una certa manera el món de la natura. És per això que surt de la selva i no de la casa de les medecines i la seva vestimenta contrasta amb la de Mba Owona: el color negre substitueix el vermell i la pell d'un animal salvatge la faldilla hàbilment teixida amb les fibres vegetals de la palmera de ràfia.

Quan Amugu penetra al cercle de la dansa, els tambors retrunyen. El cor canta. Amugu dansa parsimoniosament. Mba Owona segueix els passos darrere seu. El neòfit sembla mimar una marxa militar. Amb la mà dreta tocant el front, saluda com ho faria un soldat. Amb l'altra mà enarbora un corn molt gros. Els seus passos van seguint cadenciosament la música. Mentre Amugu fa unes voltes pel cercle de la dansa, Mba Owona entona un cant de salutació:

Cant 6:

SOLISTA	<i>Nga miawog na Mba ayi so?</i>	Vosaltres ho sabíeu que Mba vindria, oi?
COR	<i>Owe! Ngañ Mba yasug mina: mbolan, e!</i>	Sí! La medecina ²⁵⁰ de Mba us saluda!
SOLISTA	<i>Ngañ dzam yasug mina!</i>	La meva medecina us saluda!
COR	<i>Owe! Ngañ Mba...</i>	Sí! La medecina...
SOLISTA	<i>E, beloñ ma Timotée!</i>	Timoteu, toca el tambor en nom meu!
COR	<i>Owe! Ngañ Mba...</i>	Sí! La medecina...
SOLISTA	<i>E, nkul loñ ma René!</i>	I tu Renat, toca el tam-tam en nom meu!
COR	<i>Owe! Ngañ Mba...</i>	Sí! La medecina...
SOLISTA	<i>Ebab ele enë papa a mfëg.</i>	Al sac del meu pare hi ha una escorça d'arbre.
COR	<i>Owe! Ngañ Mba...</i>	Sí! La medecina...
SOLISTA	<i>Mod ayañ anë ma a falag.</i>	Darrere casa meva creix un ayañ ²⁵¹ (l'ayañ dels esperits).
COR	<i>Owe! Ngañ Mba...</i>	Sí! La medecina...
SOLISTA	<i>Ngañ dzam yasug mina! Dugan!</i>	La meva medecina us saluda! Apa, tornem-hi! (als tamborers).

250. En aquest cant, Mba Owona empra el terme *ngañ*, sinònim de *byañ*. El terme *ngëngañ*, que tradueixo per «gran medecinaire», és un nominal format precisament per la repetició del terme *ngañ*.

251. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (111); vegeu *supra*, l'apartat 12.3.

Durant tres quarts aproximadament els cants es van succeint, els uns entonats per Amugu, els altres per Mba Owona. A cada cant, i en el precís moment que els tambors es posen a retrunyir, Amugu enceta una nova dansa. Mentre dura la ballada, de tant en tant el seu mestre fa sonar un xiulet metàl·lic tot compasant els sons amb el ritme de la música. Però aquests tocs de xiulet no són un element musical d'acompanyament, sinó una crida adreçada als esperits perquè es manifestin ben aviat. La vinguda dels esperits és, efectivament, un element essencial d'aquest ritual, la condició indispensable per tal que el remei pugui acomplir-se eficaçment. Si el gran medecinaire vol entrar en comunicació amb ells, primerament ha de cridar-los i esperar que es manifestin dins el recinte de la dansa. Només després podrà emprendre el viatge al món dels esperits, seguir els seus passos i rebre de les seves mans els remeis. Els cants i la dansa preparen aquesta vinguda. Cal dansar i cantar molta estona abans que els esperits vinguin, ens diu Mba Owona. He comptat uns quinze cants i danses des de l'arribada d'Amugu fins al moment de la seva entrada en estat de trànsit. Entre el cant de salutació i el que precedeix el viatge al món dels esperits hi ha una progressió. L'excitació del dansaire, dels músics i dels cantaires augmenta de mica en mica fins a atènyer un cert grau de paroxisme. Vers el sisè cant, els músics paren. Mba Owona distribueix vi de palmera a tots els tamborers, la qual cosa no és sinó una manera d'escalfar-los els ànims. Mentrestant, Amugu s'apropa a les brases del foc que encara flameja al fons de la tomba i s'hi escalfa els peus, operació que repeteix diverses vegades en el transcurs de les seves danses. Mba Owona em comentà així aquest gest:

Quan el gran medecinaire apropa els seus peus al foc sent una escalfor que li puja per tot el cos. És així com intenta revifar la seva sang. El medecinaire s'escalfa per tal que allò (l'entrada en estat de trànsit) es produeixi ràpidament. Si veu que tarda a arribar, llavors s'apropa al foc i s'escalfa els peus...

L'entrada en estat de trànsit es produeix en el mateix moment que els esperits es manifesten, però perquè això sigui possible cal que el cos del medecinaire estigui preparat per rebre aquesta manifestació. El foc, la calor, el caldejament de l'ambient apareixen gairebé sempre associats a l'estat de trànsit, com han pogut constatar els antropòlegs que han estudiat aquesta classe de rituals. La interpretació local d'aquest fet ja l'hem vista una mica més amunt, quan parlava dels bruixots: el foc excita l'*evu*, el posa en condicions d'actuar, i el medecinaire —com el bruixot— posseeix aquesta substància. D'altra banda, en aquest cas, l'estat de trànsit apareix, a més a més, associat a la sang. Aquesta associació no és sinó una altra il·lustració del que he dit a propòsit de les escarificacions: la intenció de voler donar a la natura (la sang) i a la cultura (el foc) la possibilitat de fer

factible un fenomen (la manifestació dels esperits) que s'inscriu en un ordre completament diferent: l'ordre supranatural.

Després d'aquesta petita pausa, la dansa continua. El moment de la crisi s'acosta. Cap a l'onzè cant, Mba Owona entra al cercle i es posa a dansar portant a la mà unes xurriaques. Els esperits que d'aquí a una estona faran irrupció hauran de ser controlats (o domesticats) i és per això que Mba Owona es presenta com un domador (recordem que els esperits han estat comparats amb una fera salvatge) o com l'amo i senyor d'uns éssers que estan al seu servei (pensem en la imatge del patró colonial fent treballar els seus esclaus a cops de xurriaques). En aquest moment, Amugu dansa agitant-se molt. Mba Owona el segueix al darrere per guiar-lo, conduir els seus passos i controlar els seus moviments. Els tambors ressonen fort. El ritme es fa viu. La tensió creix per moments. De sobte, Amugu cau per terra, s'aixeca i cau altre cop... De nou, intenta posar-se dempeus... Ho aconsegueix... Mig dansant fa uns passos endavant... trontolla... torna endarrere i cau de nou, tot rodolant per terra. Mentrestant, Mba Owona no para de tocar el xiulet... Els esperits arriben... La seva presència es manifesta a través del cos d'Amugu i només dura uns breus moments: el temps de la crisi. Amugu s'entrebanca, surt del cercle i mig arrossegant-se per terra desapareix per la selva. Els esperits se l'han emportat —podríem dir— «en cos i ànima». El viatge xamànic pren així la forma d'un viatge real.

A vegades —en altres variants del ritu—, el protagonista d'aquesta fase ritual és Mba Owona mateix. La dansa del neòfit esdevé llavors la dansa del mestre i és aquest el qui entra en estat de trànsit i se'n va cap a la selva. Malgrat aquesta analogia, les diferències entre les dues danses són importants. Els símptomes de la crisi no són els mateixos; la seva interpretació tampoc. Diguem, en primer lloc, que la crisi de Mba Owona és molt més violenta que la del seu deixeble. Quan el moment s'acosta, Mba Owona està molt més sobreexcitat. El ritme de la seva dansa és molt més ràpid. Enmig d'una exaltació molt gran, cau i rodola per terra passant arran dels límits del cercle de la dansa. A vegades, el seu cos és com projectat més enllà d'aquests límits, tomballejant entremig de l'assistència. D'altres, es deixa caure sobre els músics i intenta arrencar-los els tambors de les mans. Un cop, vaig veure'l desarrelar un bananer del pati repençant-se sobre el seu tronc i fent-lo caure enmig del cercle, asseient-s'hi després a cavall i arrencant-li furiosament les fulles, seguint en tot moment el ritme dels tambors i dels cants.

En tots dos casos, els símptomes de la crisi es consideren l'expressió de la violència exercida pels esperits contra la persona que dansa. Podríem dir que els esperits se serveixen del cos del dansaire per anunciar públicament la seva presència a l'espai ritual, i que l'únic llenguatge que empren és el de la violència. La presència dels esperits és així somatitzada, però d'una forma diferent segons que es tracti d'un iniciat o d'un neòfit. Referent a aquest últim, la vinguda dels espe-

rits pren la forma d'una crisi de possessió no controlada. Amugu és, efectivament, posseït pels esperits, però aquesta possessió no es tradueix en una coexistència, car el subjecte és posseït pels esperits tot essent al mateix temps desposseït de si mateix. En una de les nostres converses i parlant del seu deixeble, Mba Owona em digué:

Quan els esperits l'arrabassen, l'aprenent de medecinaire perd el coneixement i no sap el que fa. Quan es troba en aquest estat fins i tot podria matar algú si jo no fos al seu costat a punt d'impedir-ho...

Però, com acabem de veure, Mba Owona està disposat a intervenir-hi per evitar que el seu neòfit faci un disbarat, i és per aquesta raó que dansa darrere seu amb unes xurriaques a la mà per tal de controlar la irrupció dels esperits en el cos del seu deixeble. El grau iniciàtic assolit per Amugu no li permet encara de *veure* els esperits. És per això que és incapaç de controlar-los i que la seva consciència, envaïda pels esperits, és anul·lada completament. En aquest moment, és Mba Owona, el seu mestre, qui ha de controlar-los. I quan ho fa, ho fa eficaçment. És probablement per aquesta raó que els símptomes de la crisi d'Amugu són menys violents. Però no és el grau més o menys elevat de violència el que permet d'establir una diferència entre els dos estats de trànsit. Siguin els símptomes de la crisi més o menys accentuats, el fet és que sempre són els signes sensibles de la irrupció dels esperits. El que permet d'establir una diferència és la despersonalització que s'opera en l'estat de trànsit d'Amugu. Recordem aquells comentaris de Mba Owona que ja he transcrit en un altre capítol:

Quan li agafa això (la crisi que marca l'entrada en estat de trànsit), ja no és ell el qui actua, sinó els esperits. Des d'aquest moment, faci el que faci, cantar, dansar, caminar sobre el foc o anar a buscar plantes a la selva, ho fa tot sense saber-ho, sense adonar-se de res. En canvi, quan sóc jo qui danso, la cosa és molt diferent, car jo veig els esperits! L'aprenent de medecinaire no els veu... Actua com un robot... I només quan retorna a si mateix s'adona que està fent la dansa...

En aquesta fase de la iniciació, el neòfit, en aquest cas Amugu, és envaït pels esperits. La possessió el transforma en un ésser completament a la seva mercè, amb pèrdua de consciència i amnèsia total. Però això no li impedeix d'actuar, encara que pròpiament parlant no és ell qui actua, sinó els esperits que s'han fet presents en ell. Amugu —la imatge és de Mba Owona— actua com un robot, és a dir, com una persona completament dirigida pels esperits. I és en aquest estat d'inconsciència que emprèn un viatge cap al lloc on habiten per rebre d'ells les plantes medicinals. Així, doncs, en aquest cas, la vinguda dels esperits s'acaba amb el viat-

ge d'un ésser humà posseït per aquests esperits. Un viatge, he dit, «en cos i ànima», del qual Amugu no guardarà cap record. És així, doncs, com l'estat de trànsit d'aquest neòfit, que reuneix tots els trets propis d'un trànsit de possessió, n'inclou un altre que caracteritza el trànsit xamànic: el viatge al món dels esperits.

L'estat de trànsit de Mba Owona, al contrari, és el propi d'un iniciat que veu els esperits, comunica amb ells i els controla. Els poders que va conferir-li la seva iniciació li permeten d'establir entre ell i els esperits una distància: la distància necessària per mantenir la diferència tot evitant la confusió de persones que crea la possessió. Mba Owona crida els esperits i, quan aquests arriben, pot contenir la seva irrupció i això malgrat la violència amb què es manifesten. L'estat de trànsit es produeix en aquest instant. Els seus símptomes —o signes externs— són el resultat dels actes violents que exerceixen els esperits contra el cos del gran medecinaire. Però, a diferència del cas d'Amugu, aquesta irrupció té dues cares: violenta, l'una; calma i serena, l'altra. Recordem les paraules que Mba Owona ens deia en el seu relat d'iniciació:

En aquell mateix moment, em posava a dansar. I tot dansant veia aquells éssers de talla petita que s'apropaven cap a mi i m'abraçaven. En abraçar-me, jo queia rodolant per terra. De fet, era la gent (els assistents a la dansa) qui em veia caure, car jo mateix no me n'adonava. La gent veia també que jo m'endinsava cap a la selva saltant per sobre dels marges i passant per entremig de la brossa, però jo, al contrari, només veia com aquells éssers i jo anàvem caminant per una mena d'avinguda magnífica que ens menava a uns paratges llunyans on tenien el seu poblat...

En una altra ocasió, comentant un cant de la seva dansa, Mba Owona em digué:

Quan faig la dansa als esperits, canto: «Si hagués sabut que aquesta medicina (la dansa) era una cosa dolenta, no l'hauria menjada.» Si canto aquestes paraules és perquè la gent sàpiga que si jo hagués sabut que aquesta medicina era per matar els homes, no hauria acceptat de rebre-la, car, quan has d'anar a cercar els remeis, els esperits vénen i t'apallissen de mala manera. La dansa és una lluita. És per aquesta raó que canto aquestes paraules, car si fos per matar la gent, no suportaria pas tot això...

Una altra vegada, en preguntar-li si els esperits l'apallissaven quan es quedava ajagut a terra sense moure's, em va respondre:

No, no és en aquest moment, quan jo em quedo, com tu dius, ajagut a terra, que m'apallissen... no... És al començament (de la crisi)... És quan els esperits arriben i jo començo a caure i a rodolar per terra i a destrossar-ho tot, que m'apallissen. És la seva manera de saludar. Em saluden pegant-me! M'a-

gafen, em tiren per terra i em colpegen. A vegades, fins i tot em tiren enlaire com si fos una pilota. Mentrestant, la gent em veu anar d'un cantó a l'altre, caure per terra, aixecar-me, arrencar arbres... Si em peguen és per purificar-me, car abans d'anar-me'n amb ells cal que estigui net...

En una altra ocasió, finalment, parlant de la presència dels esperits en el cos del gran medecinaire, Mba Owona s'expressa d'aquesta manera:

Quan sóc jo qui fa la dansa, els esperits vénen, però no penetren en mi. És cert que ells m'escometen, em peguen i em tiren a terra, però és per saludar-me. Després, se'm posen a parlar i em diuen tot el que passa als meus malalts. Els esperits em parlen en una llengua que només jo puc entendre.

Tots aquests testimoniatges són indispensables per comprendre aquest ritu. La dansa als esperits és un cas particular des d'un punt de vista antropològic, car, segons la interpretació del mateix Mba Owona, la vinguda dels esperits provoca en ell, al mateix temps i en un mateix ritual, dos estats diferents: l'un, pròxim a l'estat de trànsit, i l'altre, pròxim a l'estat d'èxtasi. Dos estats que la literatura antropològica presenta gairebé sempre com a dissociats, almenys en el temps, i que Mba Owona considera les dues cares d'un mateix fenomen. Per comprendre millor aquest cas, cal que recordem algunes nocions essencials. El trànsit i l'èxtasi són dos fenòmens molt diferents que no sempre els autors distingeixen degudament. En el seu llibre *La musique et la transe*, Gilbert Rouget,²⁵² ha fet un esforç molt lloable per clarificar-los. Segons aquest autor, hi hauria una forma plena per a cada un d'aquests fenòmens, les característiques dels quals serien les següents:

ÈXTASI	TRÀNSIT
immobilitat	moviment
silenci	soroll
solitud	en societat
sense crisi	amb crisi
privació sensorial	sobreexcitació sensorial
record	amnèsia
al·lucinació	absència d'al·lucinació

L'èxtasi i el trànsit, diu aquest autor, han de considerar-se formant un contínuum del qual les formes plenes esmentades serien només els pols, i l'un i l'altre estan units entre ells per una sèrie ininterrompuda d'estats o de fenòmens intermedis.²⁵³ El cas de Mba Owona no constitueix cap d'aquests estats intermedis. El

252. Gilbert ROUGET, *La musique et la transe*, París, Gallimard, 1980.

253. Gilbert ROUGET, *La musique...*, p. 36.

TAULA 54
L'estat de trànsit i d'èxtasi segons Mba Owona

Irrupció dels esperits ↓ Dansaire (gran medecinaire)			
	<i>Estat de trànsit</i>		<i>Estat d'èxtasi</i>
Actes atribuïts als esperits que provoquen l'estat de trànsit	Interpretació de l'estat de trànsit segons Mba Owona	Signes visibles de l'estat de trànsit accessibles a tots els assistents	Característiques (fets no visibles) segons el propi interessat
— colpegen el gran medecinaire	— és una salutació	— el dansaire cau	— els esperits abracen el medecinaire
— li peguen	— és una lluita	— s'aixeca	— li parlen en una
— el sacsegen	— és una purificació	— trontolla	— li parlen en una
— el tiren enlaire com si fos una pilota		— pot enderrocar una casa	llengua que només ell pot comprendre
— l'agafen		— pot arrancar els arbres	— el medecinaire veu que camina per una
— el tiren per terra		— pot matar una persona	avinguda magnífica
		— la gent veu que el medecinaire se'n va cap a la selva entremig de la brossa	
<i>inconscient</i>			<i>conscient</i>
Fenomen produït a nivell del cos del gran medecinaire			Fenomen produït a nivell de l'evu del gran medecinaire

seu caràcter singular li ve precisament del fet que aquells dos pols es produeixen sense confondre's en una mateixa persona, en el mateix lloc i alhora. La millor fórmula que resumeix la simultaneïtat d'aquests dos fenòmens contradictoris és l'emprada per Mba Owona mateix quan em diu que els esperits el *saluden pegant-li*. No oblidem que mentre Mba Owona dansa veu els esperits i que el fet es dona dins el marc d'una visió que entra en comunicació amb ells. Aquesta visió té, d'altra banda, totes les característiques d'una visió feliç. En descriure-la, Mba Owona emprà una metàfora amorosa: els esperits *m'abracen*, em diu; li parlen amb una llengua nova i el condueixen a través d'una avinguda magnífica vers un món lluminós. Mba Owona viu aquesta experiència extàtica tot sol. Allò que els seus ulls contemplen, la gent que assisteix a la dansa no ho veu, i, al contrari, d'allò que la gent veu (els signes externs de l'estat de trànsit), Mba Owona no n'és conscient. Els trets d'aquest estat d'èxtasi s'oposen terme a terme a aquells que caracteritzen

l'estat de trànsit, l'altra cara de la irrupció dels esperits. «Quan els esperits m'abraquen», continua dient Mba Owona, «caic rodolant per terra. De fet, és la gent qui em veu caure, car jo mateix no m'adono de res.» L'experiència al·lucinatòria de l'èxtasi s'oposa aquí a l'experiència somàtica de l'estat de trànsit. Mba Owona només veu el cantó plàcid i beat de les abraçades i del camí meravellós que ha de seguir. Aquest cantó s'oposa al cantó violent de l'acció que exerceixen els esperits contra el seu cos, les conseqüències de la qual són les convulsions, les caigudes i el frenesí de la dansa, és a dir, aquells símptomes psicopatològics de l'estat de trànsit i que Mba Owona interpreta com els signes sensibles de la manifestació dels esperits. Aquests signes s'adrecen al públic. L'estat de trànsit té, efectivament, una dimensió social. L'èxtasi, en canvi, és una experiència personal, íntima i conscient, sense cap transcendència cara enfora.

Si comparem el cas d'Amugu, el neòfit, amb el de Mba Owona, el seu mestre, constatarem que en el primer es produeix un estat de trànsit que desemboca en un estat de possessió, mentre que el segon exclou necessàriament l'estat d'èxtasi. La raó és aquesta: Amugu encara no ha estat iniciat a la visió dels esperits i, en conseqüència, quan aquests es manifesten l'aclaparen totalment substituïnt-se en la seva persona. Mba Owona, al contrari, veu els esperits, els controla i no es deixa posseir per ells. En aquest cas, la vinguda dels esperits es tradueix en un estat de trànsit i en un estat de visió estàtica que es produeixen simultàniament, l'un referint-se a l'altre, com un significat es refereix a la cosa significada. La possibilitat lògica d'aquesta simultaneïtat es funda en la concepció evuzok de la persona. L'estat de trànsit es produeix a nivell de la realitat corporal, mentre que l'èxtasi s'acompleix a nivell de l'*evu*, la distància i la dependència recíproca que existeix entre aquests dos elements constitutius de la persona humana essent la mateixa que la que es dona entre l'estat de trànsit i l'èxtasi.

12.5.5. *El viatge al món dels esperits*

Sigui la dansa assumida per Amugu o per Mba Owona, el fet és que la conclusió de l'estat de trànsit és sempre la mateixa: l'anada —en el sentit físic del terme— cap a la selva per cercar de la mà dels esperits els remeis per tractar els malalts. Dit això, recordem que Amugu és un *posseït* que emprèn un viatge arrabassat pels esperits, mentre que Mba Owona és un *visionari* que emprèn aquest mateix viatge en estat de visió. Malgrat aquesta diferència, l'un i l'altre apleixen una missió terapèutica.

Seguim el fil del ritual. Fa tres quarts que Amugu ha sortit del cercle de la dansa per endinsar-se tot tentinejant cap a la selva. Al poblat, hom espera el seu retorn. Mba Owona és al costat dels tamborers. En aquest moment, no dansa. Els

tambors han parat de tocar. El cor no canta. De tant en tant, Mba Owona toca el seu xiulet per demanar als esperits que retornin el neòfit. Mentrestant, l'assistència es relaxa una mica. Mba Owona aprofita aquesta pausa per revifar el foc, que s'esmoreeix al fons de la tomba. Quan hom sent una xiulada que surt de la selva, Mba Owona entona el cant 5 per recordar la paraula del lloro sobre els perills de la bruixeria. Aquest cant és seguit d'una altra pausa, d'un seguit de noves xiulades que surten de la selva i d'un altre cant entonat per Mba Owona. El mateix esquema es repeteix diverses vegades, entonant cada vegada un cant diferent:

Cant 7:		
SOLISTA	<i>Eyòñ makë nòn Dzingo,</i>	Quan sóc arrabassat ²⁵⁴ pels esperits <i>dzingo,</i> ²⁵⁵
	<i>makë, makë!</i>	jo me'n vaig, jo me'n vaig!
COR	<i>Makë, makë!</i>	Jo me'n vaig, jo me'n vaig!
SOLISTA	<i>Eyòñ makë si na lobe.</i>	Me'n vaig al peu de l'arbre dels esperits. ²⁵⁶
	<i>Makë, makë!</i>	Jo me'n vaig, jo me'n vaig!
COR	<i>Makë, makë!</i>	Jo me'n vaig, jo me'n vaig!
Cant 8:		
SOLISTA	<i>Madiñ nye, madiñ o!</i>	Jo la vull veure, jo la vull veure, ah!
COR	<i>Ya e, ya e, madiñ o, ya e!</i>	Ah, ah, jo la vull veure, ah!
SOLISTA	<i>Madiñ kë yen abog mëngan!</i>	Jo la vull veure aquesta dansa dels remeis extraordinaris!
COR	<i>Ya e, ya e...</i>	Ah, ah, jo la vull...
SOLISTA	<i>Madiñ kë yen abog besima!</i>	Jo la vull veure aquesta dansa als esperits <i>besima!</i> ²⁵⁷
COR	<i>Ya e, ya e...</i>	Ah, ah, jo la vull...
SOLISTA	<i>Madiñ nye, madiñ o!</i>	Jo la vull veure, jo la vull veure, ah!
COR	<i>Ya e, ya e...</i>	Ah, ah, jo la vull...
SOLISTA	<i>Zaag na yenan abog mëngan!</i>	Veniu a veure la meva dansa dels remeis extraordinaris!
	<i>Dugan!</i>	Apa, tornem-hi! (als tamborers).

Després de la quarta pausa, Mba Owona s'escalfa els peus, s'asseu entremig dels tamborers, agafa un tam-tam i es posa a tocar. Des d'aquest moment, els cants s'allarguen, les estrofes es repeteixen, el so del tambor es fa més intens. Després, de cop, tota la música para en sec. De dins la selva ixen de nou les xiulades

254. El text ewondo empra la forma verbal *nòn*, que vol dir «prendre».

255. Els esperits obrers que, segons les mateixes explicacions de Mba Owona, són els encarregats d'arrabassar-lo.

256. Segons Mba Owona, és un arbre invisible (almenys per als no-iniciats) i del qual els *minkug* obtenen el seus medicaments.

257. *Besima*, sinònim de *minkug*.

d'Amugu. L'assistència les escolta en silenci. Tot seguit, els tambors s'engeguen de nou. A mesura que el so del xiulet s'apropa, el ritme de la música es fa més viu. Mba Owona deixa el tam-tam i, dempeus, enmig del cercle, entona un cant. El mestre adreça els darrers consells al neòfit:

Cant 9:

SOLISTA	<i>Obog minsoñ, obi ekoog.</i>	Si no trobes les fulles tendres de la planta <i>esoñ</i> , ²⁵⁸ agafa les fulles de la planta <i>ekoog</i> . ²⁵⁹
COR	<i>Asò nga? Asò nga? Mod mengañ asò ya. Mod mintsañ asò ya.</i>	Ja torna, oi? Ja torna, oi? L'home dels remeis ja torna. L'home que dansa tot tremolant ²⁶⁰ ja torna.
SOLISTA	<i>Mbò mengañ anë a dzal. Onòn esiga, obi esub.</i>	L'home que fa el remei ja és aquí. Si no trobes una teia encesa, porta'm cendra.
COR	<i>Asò nga?...</i>	Ja torna, oi?...
SOLISTA	<i>Ofuman ngòn, obi nnyia.</i>	Si no trobes cap donzella, porta-me'n una que ja sigui mare.
COR	<i>Asò nga?...</i>	Ja torna, oi?...
SOLISTA	<i>Dugan!</i>	Apa, tornem-hi! (als tamborers).

Mentre el cor canta i Mba Owona dansa, Amugu surt de la selva i penetra al cercle. Entre les seves mans porta un ram de plantes medicinals. Bo i dansant, tots dos mimen una lluita. Mba Owona intenta agafar-li les plantes. Amugu s'hi resisteix, però acaba per cedir. Aquest mim, cal interpretar-lo com una lluita entre Mba Owona i els esperits, car és d'aquests i no de les mans del seu neòfit que agafa simbòlicament les plantes. Això ens recorda que la dansa als esperits és considerada una lluita: una lluita contra els bruixots per desfer-ne els malefícis i una lluita contra els esperits per aconseguir-ne els beneficis.

Tot seguit, Amugu se'n va de nou cap a la selva. Aquest segon viatge és molt més curt, dura a penes un quart. Amugu se'n va a cercar altres remeis. Mentrestant, el cor continua cantant. Mba Owona va xiulant i dansant. Al cap d'una estona, es repeteix la mateixa escena que abans: els xiulets que vénen de la selva, el so del tambor que es fa més intens, l'arribada d'Amugu —que aquesta vegada torna portant un bananer sencer— i, finalment, el mateix simulacre de lluita. Després, la música para. Mba Owona i Amugu se'n van a la casa de les medecines. Els músics i l'assistència fan una pausa. Durant mitja hora, tothom es relaxa una mica.

258. *Nsoñ / minsoñ*, gènere II, classes nominals 3 i 4: fulles tendres i comestibles de la planta *esoñ* (204).

259. Fulles cobertes de pèls rígids. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (175).

260. Literalment, el text parla de «picors, sarna...» (*mitsañ*) fent més gràfic l'estat d'excitació del dansaire en comparar-lo a l'estat d'excitació que poden causar certes afeccions epidèmiques.

Un cop administrats i preparats els remeis, la dansa pot acabar aquí, i, de fet, acaba quan Mba Owona només vol obtenir dels esperits els remeis que necessita per curar els seus malalts. És una variant, però la dansa pot seguir altres camins.

12.5.6. La dansa de Mba Owona, el mestre

En efecte. Moltes vegades, Mba Owona creu necessari d'entrar en relació amb el seu esperit principal, ja sigui per descobrir les causes d'una malaltia, ja sigui per emprendre un combat contra aquelles forces que la provoquen, ja sigui, finalment, per conèixer el procés de curació d'un dels seus malalts. En aquests casos, el ritual continua i l'acció de Mba Owona ateny llavors el punt culminant. Cal dir que el viatge «en cos i ànima» al món dels esperits del qual hem parlat és un dels epílegs possibles de l'estat de trànsit, essent l'altre la caiguda en un estat cataleptiforme durant el qual un dels elements constitutius de la persona del gran medecinaire, l'*evu*, emprèn aquest viatge, mentre que l'altre element, el cos, roman immòbil ajagut al mig del cercle fins al seu retorn. En aquest cas, doncs, no és «en cos i ànima» que Mba Owona se'n va a veure el seu esperit principal, sinó desdoblant-se, i aquest desdoblament no és possible si no és mitjançant l'entrada en un estat de trànsit que acaba en una caiguda de caire catalèptic.

Després de la pausa, es reprenen els cants. Mba Owona surt de la casa de les medecines acompanyat de quatre malalts. Els condueix a la vora de la tomba, on flameja encara el foc, i els invita a seure sobre el seu marge amb les cames penjant a dins. Tot seguit, Mba Owona entona un cant i es posa a dansar.

Cant 10:

SOLISTA *Yě ongayen Mba abog akěle o, o?*

COR *Nye aně mbě!*

Yě ongayen nye o, o?

SOLISTA *Yě ongayen Mba abog alodo e, o?*

COR *Nye aně...*

SOLISTA *Yě ooo?*

COR *Nye aně...*

SOLISTA *Yě ongayen Mba na ayem ta?*

COR *Nye aně...*

SOLISTA *Yě ongayen ndoman nye aně ntolo, o, o?*

Dugan!

Heu vist com se'n va Mba?

Quin home més meravellós!

L'heu vist ja anar-se'n alguna vegada?

Heu vist Mba travessar els llin-dars d'aquest món?

Quin home...

No és cert?

Quin home...

Heu vist Mba Owona anar-se'n a veure els esperits?

Quin home...

L'heu vist alguna vegada, aquest jove, el més gran de tots?

Apa, tornem-hi! (als tamborers).

I tot seguit, a penes sense parar, n'entona un altre mentre continua dansant:

Cant 11:

SOLISTA	<i>A kulu!</i>	Oh, tots vosaltres! ²⁶¹
	<i>Minkug miazu me nòn!</i>	Els esperits vénen a arrabassar-me!
COR	<i>A kulu, yebegan e!</i>	Oh, tots vosaltres, doneu-hi el vostre consentiment!
	<i>A kulu, yebegan e!</i>	Oh, tots vosaltres, doneu-hi el vostre consentiment!
SOLISTA	<i>A kulu!</i>	Oh, tots vosaltres!
	<i>Minkug miakë ai ma!</i>	Els esperits se m'emporten!
COR	<i>A kulu...</i>	Oh, tots vosaltres...
SOLISTA	<i>Ma, bisëg bi kabad!</i>	Jo sóc com el fetge d'una cabra!
COR	<i>A kulu...</i>	Oh, tots vosaltres...
SOLISTA	<i>Ma bisëg mi mvu!</i>	Jo sóc com el fetge d'un gos!
COR	<i>A kulu...</i>	Oh, tots vosaltres...
SOLISTA	<i>Dugan!</i>	Apa, tornem-hi! (als tamborers).

Mentre Mba Owona dansa, Amugu li segueix els passos com per ajudar-lo a contenir els esperits quan aquests es manifestin. Però Amugu és un neòfit i aquells esperits no són els seus ni seria capaç de dominar-los. És per això que segueix el seu mestre sense portar les xurriaques a la mà. El tercer cant és una evocació al seu esperit principal:

Cant 12:

SOLISTA	<i>Man mininga anyebege ai dze?</i>	A què pot comparar-se la bellesa d'aquesta donzella?
COR	<i>Selele, selele, ngòn mendim, a, selele.</i>	<i>Selele, selele,</i> la donzella de l'aigua, <i>selele.</i>
SOLISTA	<i>Osò ai akum okë ai alu.</i>	Mentre que tu, bruixot, vas i véns durant la nit.
COR	<i>Selele, selele...</i>	<i>Selele, selele...</i>
SOLISTA	<i>Ngë oso ai evu, okële ai evu.</i>	Mentre que tu, bruixot, vas i véns amb el teu <i>evu.</i>
COR	<i>Selele, selele...</i>	<i>Selele, selele...</i>
SOLISTA	<i>Ngë oso ai mgbël, okele ai mgbël.</i>	Mentre que tu, bruixot, vas i véns amb els teus encanteris.
COR	<i>Selele, selele...</i>	<i>Selele, selele...</i>
SOLISTA	<i>A dzungo!</i>	Oh, tu, camaleó!

261. *A kulu*, expressió per assenyalar la presència de molta gent en un acte. Aquí, el solista s'adreça a tots els assistents.

COR	<i>Selele, selele...</i>	<i>Selele, selele...</i>
SOLISTA	<i>A, e, minal, wabò vë minnal!</i>	<i>Ai, ai, que n'ets, de mentider!</i>
COR	<i>Selele, selele...</i>	<i>Selele, selele...</i>
SOLISTA	<i>A dzungo!</i>	<i>Oh, tu, camaleó!</i>
	<i>Dugan!</i>	<i>Apa, tornem-hi! (als tamborers).</i>

Mba Owona dansa darrere el lloc on seuen els malalts. És tot dansant que els fa una medecina per presentar-los als esperits: agafa un corn i amb la punta els fa una sèrie d'escarificacions als braços i a les espatlles. Després, continua dansant i es posa al davant mateix dels tamborers com per incitar-los a tocar més fort. En aquests moments, Mba Owona balla agitant-se molt. De tant en tant, deixa escapar dels seus llavis alguns tocs de xiulet. Progressivament, tot el seu cos es posa a tremolar seguint constantment els tambors, que acceleren la cadència. De nou, el dansaire es planta darrere dels malalts i amb unes pólvores els frega, un a un, les escarificacions. Mentrestant, Amugu roman a la seva vora. Quan Mba Owona es posa a fregar l'espatlla d'un dels malalts —un noi d'uns quinze anys—, tot el seu cos es desploma arrossegant amb ell el malalt. Ambdós, abraçats l'un contra l'altre, rodolen per terra fins que el noi, espatolat, es desembarassa del gran medecinaire i retorna al seu lloc a la vora del foc. La música continua amb el mateix ritme. Mba Owona s'aixeca i se'n va cap a la tomba, separa els malalts i s'asseu entre ells. Amb els peus tocant les brases, balanceja el tronc cap endavant i cap endarrere una colla de vegades. Mentrestant, Amugu entona de nou el cant 3 («Si les ànimes dels morts...»).

Un dels malalts, en efecte, ha estat «atrapat» per les ànimes dels morts que rondon pel món fent el mal. Aquest malalt fa temps que segueix el tractament ritual de Mba Owona. La curació sembla arribar al seu terme. Aquesta nit Mba Owona vol estar-ne segur. I és per això que en aquest instant procedeix a una ordalia o prova pel foc. Assegut entremig dels malalts, Mba Owona cessa de balancejar el cos, es posa dret sobre el braser que flameja al fons de la tomba i el remou amb els peus aixecant una gran fumera. Després, s'asseu de nou a la vora de la tomba davant del malalt i agafant les brases primer amb la mà dreta i després amb l'esquerra, les va tirant l'una darrere l'altra contra el cos del malalt. L'espectacle és fascinant. Mba Owona aconsegueix aquesta prova en un estat d'exaltació molt gran. Tot el seu cos es mou intensament seguint els aires dels tambors i dels cants. Les brases, en entrar en contacte amb l'aire, omplen l'espai d'un espurneig que s'encén i s'apaga tot envoltant el cos del malalt. Si mentre dura aquesta prova el medecinaire i el malalt se'n surten sense cremar-se, això vol dir que les ànimes dels morts estan disposades a alliberar la seva víctima. Ara bé, per obtenir efectivament aquest alliberament caldrà, a més a més, que Mba Owona emprengui un viatge al poblat del seu esperit principal i en rebí l'ajut necessari per aconseguir la deslliurança final del malalt, és a dir, la seva curació.

Fa més de mitja hora que Mba Owona ha reprès la dansa. El moment de la crisi s'apropa. Els esperits estan a punt de manifestar-se. Tothom ho endevina i la tensió de l'assistència creix per moments. Mba Owona està llançant les darreres brases sobre el cos del malalt quan de sobte es posa a caminar tocant de peus i mans a terra, s'entrebanca i cau. Intenta posar-se dret, les cames li flauegen, trontolla i tot el seu cos rodola sobre el sòl anant a raure davant dels músics. S'aixeca un instant, s'aboca sobre un tamborer i se li emporta d'una revolada el tam-tam. Fa un gest per llançar-lo fora del cercle, però Amugu, que resta tothora a la vora del seu mestre, se li tira a sobre i li pren de les mans. Mba Owona es desfà del seu neòfit i es llança furiosament sobre un altre tamborer per agafar-li també el tambor. El tamborer, espatordit, fuig i deixa el seu instrument entre les mans de Mba Owona, que fa un gest com per llançar-lo contra els assistents. De nou, Amugu l'intercepta ràpidament, li arrenca el tambor de les mans i el posa al seu lloc.

Aquest «accident» interromp la música durant uns breus instants. Amugu entona un cant i al crit d'«apa, tornem-hi!» els tambors retrunyen de nou. Mba Owona ha caigut per terra a rodolons. Ara està assegut al mig del cercle. Els seus braços i les seves cames es posen a tremolar amb força. Progressivament, tot el seu cos s'estremeix; es capgira, intenta caminar de quatre grapes, avança una mica i finalment cau com un pes mort darrere la tomba on seuen els malalts. Durant més d'un quart el seu cos romandrà estirat a terra sense moure's per a res, insensible a tot. En aquests moments, una pluja menuda cau sobre el llogaret.

Aquest trànsit, que acaba amb una caiguda de caràcter catalèptic, té una funció diferent d'aquell altre que s'acaba amb un viatge «en cos i ànima» al món dels esperits. Mba Owona ho explica amb aquestes paraules:

Quan fas la dansa, comences cridant els esperits i després te'n vas amb ells a buscar els remeis. Quan només vas a buscar els remeis, tu no caus, sinó que te'n vas i prou. Ara bé, quan vols saber quelcom de nou, llavors caus, és a dir, te'n vas directament al món dels esperits. I quan caus, si romans gaire estona ajagut a terra, el teu cos comença a inflar-se i fins i tot a vegades sents que comença a fer pudor. La gent diu que estàs mort. És en aquest moment que te'n vas a veure la mare dels teus esperits per dir-li, per exemple, que tens un malalt que no arriba a curar-se, o que li has fet tots els remeis amb les herbes i no se li veu cap millora. Llavors el teu esperit t'explica la vida del malalt i et dona nous consells per curar-lo, et diu que potser cal demanar-li una cabra i preparar un remei amb (el sacrifici d') aquest animal... Mentre el teu esperit et parla, romans ajagut a terra de manera que, encara que et tiressin aigua o fessin un foc sobre el teu cos, no et despertaries. Quan els esperits et diuen de tornar, llavors comences a despertar-te. Mentre ets fora, alguns esperits es queden al lloc de la dansa per guardar allò que jeu per terra, car mentre el teu *evu* se'n va al món dels esperits, el cos roman aquí.

El desdoblament que la gent creu que es produeix en la persona de Mba Owona no és un fenomen que pugui meravellar cap evuzok present en aquesta dansa ritual. Tots els evuzok creuen —i nosaltres ja ho hem vist més amunt— que els grans medecinaires —com els bruixots— poden desdoblar-se i que aquest fenomen només pot realitzar-se després d'una crisi de caire catalèptic que hom interpreta com una mena de traspàs. Però l'element innovador de la dansa als esperits consisteix en el fet que aquesta crisi es produeix públicament i dins el marc d'un ritual. En el sistema tradicional, els evuzok atribueixen ja aquest poder a tots els grans medecinaires, però el seu ús era considerat un acte privat, com ho prova el testimoniatge d'un medecinaire recollit per Lavignotte l'any 1936:

Gràcies als meus desdoblements, conec la vida secreta de tots aquells que estan al meu costat i de mica en mica em transformo en un ésser completament diferent d'aquells que m'envolten i no saben res de mi. Després, la preocupació per l'estat de salut del malalt m'aclapara i insensiblement m'obsessiona. Em concentro més i més i, finalment, quan sento que ha arribat l'hora, és a dir, quan crec que estic ben preparat, al vespre, em retiro a un lloc amagat, concentro tots els meus pensaments i si llavors algú pogués contemplar-me pensaria que estic dormint, però, en primer lloc, veuria com tot el meu cos es posa a tremolar violentament, com després es calma de mica en mica, com el tremolar s'acaba en les extremitats —mans i peus—, i, finalment, em veuria completament calmat, descansant, mentre que de fet jo ja no seria allí.²⁶²

Aquest testimoniatge coincideix punt per punt amb l'opinió que els evuzok es fan actualment dels grans medecinaires tradicionals. La innovació de Mba Owona és important. Tant en el sistema tradicional com en la dansa als esperits, el desdoblament es produeix a través d'un trànsit catalèptic: el cos del gran medecinaire passa d'un estat d'excitació violent a un estat de repòs i d'immobilitat total. En tots dos casos, el cos del medecinaire, rígid i insensible, no és res més que una despulla buida, abandonada pel seu *evu*. Però la diferència entre la forma tradicional i la de Mba Owona rau en el fet que la primera es produeix en la solitud d'una cambra, sense testimonis, privadament, sense música ni danses, en la quietud i en un silenci total, mentre que la segona té lloc a l'aire lliure, en presència d'una assistència més o menys nombrosa, seguint el ritme dels cants i dels tambors, enmig de l'aldarull i del moviment exaltat d'una dansa. Recordem el que hem dit més amunt sobre l'estat de trànsit i l'estat d'èxtasi i els trets que caracteritzen la forma plena de cada un d'aquests dos fenòmens. Amb la dansa als esperits, Mba Owona passa d'una forma intermèdia, en la qual el trànsit es confon gairebé amb l'èxtasi, a una forma de trànsit que reuneix tots els trets de la for-

262. Vegeu H. LAVIGNOTTE, *L'evur...*, p. 15-19. Vegeu també *supra*, capítol 11.

ma plena. Mba Owona justifica aquesta innovació d'una manera molt funcional afirmant que, avui, per fer front als nous i greus desenvolupaments de la bruixeria, cal introduir noves formes per dominar-la i fer-la fora del país. Segons ell, la dansa als esperits constitueix un d'aquests mitjans. El trànsit de caire catalèptic que s'hi produeix troba les arrels en el sistema tradicional, la transformació del qual no és sinó una manera solemne de ratificar-lo. En efecte, allò que abans hom creia que es produïa secretament esdevé avui un acte públic, una festa o, podríem dir, un espectacle; en altres termes, allò que abans només era l'objecte d'una creença o d'un rumor, car ningú no podia ser-ne testimoni, ara esdevenia un acte ritual celebrat a la vista de tothom.

Com en la primera dansa de Mba Owona, els símptomes d'aquest trànsit són els signes visibles de la irrupció dels esperits, que es manifesten exercint la seva violència sobre el cos del gran medecinaire. La caiguda cataleptiforme es produeix en el moment de la disjunció entre el cos i l'*evu*. Aquesta disjunció assenyala el començament del viatge en estat d'èxtasi al món dels esperits. En aquest cas, el trànsit i l'èxtasi es presenten també com les dues cares d'un mateix fenomen.

Així, doncs, és l'*evu* sol qui emprèn el viatge a l'habitable d'Adela. Aquest viatge a la font d'on brolla el poder de curar —car és així com cal interpretar-lo— és un dels moments essencials de l'acció terapèutica de Mba Owona, reservat als moments culminants del tractament. Així, per exemple, un o dos dies després de l'arribada del malalt (segons la gravetat del cas), Mba Owona organitza una dansa per tal d'anar a demanar consell al seu esperit principal sobre la natura de la causa de la malaltia que afligeix el seu pacient, i aquest viatge és considerat indispensable per formular el diagnòstic etiològic. Després, pot organitzar-la també quan ha de preparar juntament amb Adela l'estratègia que li permetrà de lluitar contra les veritables causes del mal. Tot el poder i tot el saber de Mba Owona emanen, en efecte, del seu esperit principal. La importància d'aquests viatges ens ensenya que Mba Owona és menys un medecinaire que un mitjancer capaç d'entrar en comunicació amb els esperits, els quals, ells i només ells, posseeixen realment el secret de curar. «No sóc jo qui cura la gent», proclama sense cap ambigüitat Mba Owona, «sinó els meus esperits.» El lloc atribuït a aquests esperits i particularment al seu esperit principal és la prova d'una evolució evident del concepte de curació en relació amb el sistema tradicional. En aquest darrer, el lloc més important correspon al gran medecinaire, als seus poders provinents de l'*evu* i a la seva capacitat de comprometre's personalment en la lluita contra els bruixots i altres forces malèfiques. El gran medecinaire esdevenia així l'actor principal del procés de curació, tot i tenir a la seva disposició alguns agents instrumentals (animals, éssers antropomorfs...) que rebien també el nom de *minkug*. En el sistema de Mba Owona es produeix un decantament en benefici dels espe-

rits, que són considerats els veritables actors de tot el procés de curació, atribuint-se a si mateix únicament el poder de mediació entre els malalts i els esperits. En un moment de crisi i de transformacions socials profundes, enmig de les quals les creences en la bruixeria s'afermen i es desenvolupen, la dansa als esperits fa aparició i aporta una nova certitud: l'eficàcia del ritual depèn essencialment dels esperits. Hom passa així de la concepció d'una eficàcia *ex opere operantis* a la d'una eficàcia *ex opere operato*, com dirien els escolàstics. Sense voler entrar en un terreny que no és el meu i parlant d'una manera aproximada, podria dir-se que la introducció de la dansa als esperits apareix com un procés de «sacramentalització» d'un ritu de curació, car, en efecte, aquesta dansa podria definir-se gairebé com un sagrament, és a dir, com «un signe eficaç, que produeix allò que significa» i que es caracteritza pel fet que la seva eficàcia té lloc d'una manera podríem dir-ne absoluta, és a dir, únicament per la voluntat dels esperits (*ex opere operato*), independentment de les disposicions del gran medecinaire (*ex opere operantis*). O, dit d'una altra manera, la curació no es produeix a causa del poder del gran medecinaire, encara que la seva presència sigui una condició indispensable per fer possible la curació, sinó a causa d'Adela, la mare de tots els esperits. Mba Owona és un mitjancer que parla als esperits en nom dels homes i als homes en nom dels esperits.

12.5.7. *El retorn*

Mentre Mba Owona roman immòbil estirat a terra, l'assistència es relaxa una mica. Amugu intenta dues vegades continuar cantant, però el cor, cansat, no el segueix, almenys per gaire estona. Entre aquestes dues temptatives, un silenci, trencat de tant en tant per algun comentari divertit i per algunes rialles, permet als assistents de reposar una mica.

El retorn de l'*evu* al cos de Mba Owona és assenyalat per un moviment que envaeix progressivament el seu cos. Aquesta progressió es fa en tres temps. Els primers moviments apareixen en les extremitats. Mba Owona continua estirat. Els seus braços i cames es posen a tremolar suaument. Llavors, els músics reprenen els seus instruments, mentre Amugu es posa a dansar al costat del seu mestre. Els tremolors van guanyant de mica en mica i amb més força tot el cos del gran medecinaire. Després, s'incorpora i s'asseu a terra amb les cames obertes i els braços en creu, sense deixar de tremolar.

Però, al cap d'un moment, Mba Owona cau de cantó i rodola per terra. A la segona fase d'aquest lent tornar en si, Mba Owona s'alça una mica i s'asseu a la gatzoneta; intenta posar-se dempeus, però cau enrere tot parant el cop apuntant-se amb les mans. En aquesta posició, de panxa enlaire i tocant de peus i mans

a terra, reïx, això no obstant, a avançar una mica. Després, s'asseu de nou a la gat-zoneta i mantenint aquesta postura vaga d'un cantó a l'altre seguint sempre el ritme dels tambors. De tant en tant, aixeca els braços com si volgués posar-se dempeus. S'apropa al lloc on seuen els malalts i els empeny violentament amb el cap. Quan Amugu entona un cant, Mba Owona es troba aquí, a la vora de la tomba, enfront dels quatre malalts. En aquest moment, assegut com fins ara reposant les natges sobre els talons dels peus, fa anar el cap d'un cantó a l'altre sacsejant-lo enèrgicament i mudant constantment l'expressió de la cara. Mentrestant, va agafant les brases que han quedat al fons de la tomba i les llança fora del cercle. La tercera fase d'aquest llarg despertar s'apropa. Mba Owona s'aixeca lentament. Intenta dirigir-se cap al centre del cercle, avança una mica, recula, els seus passos esdevenen més segurs. Amb el cos ben dret, es planta davant dels tamborers. En aquest moment el ritme és molt viu. Mba Owona entona un cant de lloança al seu esperit principal i es posa a dansar enarborant un corn amb la mà dreta:

Cant 13:

SOLISTA	<i>Ngë matsog ai Adela, o.</i>	Quan recordo Adela.
COR	<i>Ya e, ya, e, Adela o, ya, e!</i>	Oh, Adela!
SOLISTA	<i>Adela anë mbò mēngan a bēkono!</i>	Adela ha rebut la seva força de les ànimes dels morts!
COR	<i>Ya e, ya, e, Adela o, ya, e!</i>	Oh, Adela!
SOLISTA	<i>Adela angazu me fadi a minkug!</i>	Adela ha enviat els seus esperits per endur-se-me'n d'aquí!
COR	<i>Ya e, ya, e, Adela o, ya, e!</i>	Oh, Adela!
SOLISTA	<i>Adela angakē ayono a bēkono!</i>	Adela ha implorat a favor meu les ànimes dels morts!
COR	<i>Ya e, ya, e, Adela o, ya, e!</i>	Oh, Adela!
SOLISTA	<i>Adela angazu ma dug a minlañ!</i>	Adela se m'ha endut sense saber-ho del món dels homes!
COR	<i>Ya e, ya, e, Adela o, ya, e!</i>	Oh, Adela!
SOLISTA	<i>E, Adela, o! E, Adela, o!</i>	Oh, Adela! Oh, Adela!
	<i>Dugan!</i>	Apa, tornem-hi! (als tamborers).

Després d'aquesta dansa solemne que celebra el retorn de Mba Owona, aquest se'n va a la vora de la tomba, saluda els malalts donant-los la mà i s'asseu. Els tamborers cessen de tocar. Mba Owona diu d'anar a buscar aigua a una deu que hi ha darrere del llogaret. Mentrestant, es fa una pausa. Al cap d'una estona, arriba una dona que porta sobre el cap una galleda plena d'aigua i la deixa al peu de la tomba. Amugu entona un cant. El cor el reprèn, però sense gaire entusiasme. Ningú no balla. Amugu rentà la cara d'un dels malalts, el qual, després, agafa la galleda, se'n va darrere la casa de les medecines, es despulla i es renta tot el cos. D'un a un, els altres malalts se'n van i fan el mateix, seguint sempre les indi-

cacions de Mba Owona i d'Amugu i sense que l'assistència pugui veure prou bé els detalls de l'operació. Quan retornen, donen la mà a Mba Owona i s'asseuen enmig de l'assistència.

12.5.8. *La darrera dansa d'Amugu*

Quan tot feia creure que el ritu s'acabava, Mba Owona entona un cant i es posa a dansar. Durant els primers passos, Amugu el segueix darrere seu. Després, és Mba Owona qui es posa darrere del seu neòfit i amb el xiulet crida de nou els esperits perquè vinguin. A aquest primer cant en segueixen d'altres fins que Amugu entra en estat de trànsit i surt del cercle dirigint-se altra vegada cap a la selva. Aquest nou viatge dura a penes un quart. Mentrestant, Mba Owona invita un dels malalts a dansar: és aquell a qui fa una estona Amugu ha purificat la cara. L'ànima d'aquest malalt havia estat empresonada pels bruixots de la costa. Mba Owona ha pogut reconquerir-la i li anuncia que ja està curat. D'aquí a uns quants dies, el medecinaire el conduirà solemnement al seu poblat per celebrar-hi el ritu de cloenda. El malalt surt al mig del cercle vestit amb un pany de roba de colors. Acompanyat de Mba Owona, es posa a dansar enmig dels crits i les aclamacions de tots els assistents.

Un cop acabada aquesta dansa, hom espera el retorn d'Amugu. Mentre el cor canta, Mba Owona i Amugu intercanvien alguns tocs de xiulet. Al cap d'uns breus moments, Amugu retorna del seu darrer viatge. Entre les mans porta un ram de plantes medicinals. Mba Owona les hi arrenca de les mans i les posa sobre un tambor. Amugu desapareix pel lloc on havia fet la seva primera aparició. Mba Owona acomiada la gent, agafa les plantes i se'n va cap a la casa de les medecines. Els músics arrangen els tambors. Els assistents comencen a dispersar-se, cansats, sense a penes dir res. Són les dues de la matinada. La dansa als esperits s'ha acabat.

12.6. L'ACTIVITAT MÈDICA DE MBA OWONA (1977-1999)

La dansa als esperits és sense cap dubte l'element principal del dispositiu terapèutic establert per Mba Owona. De totes maneres, cal dir tot seguit que no és ni de bon tros l'únic. Per tal de comprendre millor el conjunt d'aquest dispositiu i mesurar-ne la importància, ens sembla important seguir, encara que sigui d'una manera molt resumida, l'activitat mèdica des del seu retorn i la seva instal·lació a Nsola l'any 1977 fins a l'any 1996.

Si Mba Owona reclama per autoidentificar-se l'antic títol de *ngëngan*, també adopta aquell altre de «doctor» i de «director» d'una «clínica tradicional» que

gestiona seguint el model de les institucions hospitalàries de la medicina occidental.

Com qualsevol director que es vol fer respectar, Mba Owona manté al dia el «registre» de la seva clínica: un quadern de gran format en el qual inscriu el nom del malalt, la data i el lloc de naixement, la professió, el domicili, el diagnòstic i les dates d'entrada i de sortida. Ens el va mostrar per primera vegada l'any 1985 i ens autoritzà a copiar-lo. Uns anys més tard, l'any 1996, vàrem poder consultar-lo de nou. En una societat de tradició oral, l'aparició cada vegada més estesa de documents escrits és un fet que mereix la nostra atenció.²⁶³ El seu examen ens ajudarà a entreveure, entre altres coses, qui són aquests malalts, d'on vénen, quant de temps romanen hospitalitzats o quines són les interpretacions etiològiques que Mba Owona dóna dels seus mals. Gràcies a aquest document més aviat rar, ens serà possible aportar algunes indicacions d'ordre quantitatiu, indicacions que, en aquest camp, són poc freqüents i en tot cas difícils d'establir.

12.6.1. *Els malalts*

Dels 348 malalts inscrits en el registre durant el primer període²⁶⁴ (1977-1985), només prendrem en consideració els 323 tractats per Mba Owona entre el novembre de 1977, data de la seva instal·lació a Nsola, i l'octubre de 1985; els altres són els malalts que va tractar a Yaoundé, Fegmimbang i Esse abans del seu retorn a Nsola. El primer ensenyament que podem treure de l'examen d'aquest registre és el nombre de malalts inscrits i les seves fluctuacions.

Com podem constatar fàcilment, l'any 1981 el nombre de malalts es va duplicar en relació a l'any 1978. A final de l'any 1981, Mba Owona creu necessari, per primera vegada, inscriure en el seu registre un balanç que presenta en dos apartats: el primer sobre el nombre de malalts, el segon sobre les malalties tractades. Considerem el primer apartat a les taules de la pàgina següent.

L'element més interessant que pot desprendre's de la lectura d'aquestes xifres és la davallada que s'opera precisament a partir de l'any 1981. Segons altres informacions —no xifrades—, un fet semblant es produïa en un altre gran medecinaire instal·lat a la part nord del país evuzok. Davant d'aquests fets, ens podríem preguntar si els grans medecinaires anaven en camí de perdre la clientela. Pel que fa al cas de Mba Owona, ens podríem preguntar com pot explicar-se una caiguda tan forta del nombre de malalts precisament després de la pujada tan espectacular operada l'any 1981.

263. Vegeu l'apartat 13.2.

264. Aquesta divisió és totalment arbitrària i l'establim en funció de les nostres missions de recerca.

TAULA 55
Malalts hospitalitzats (novembre 1977 - octubre 1985)

<i>Data</i>	<i>Nombre de malalts</i>
Novembre - desembre de 1977	5
1978	40
1979	57
1980	58
1981	87
1982	33
1983	18
1984	13
Gener - octubre de 1985	12

TAULA 56
Malalts hospitalitzats l'any 1981

<i>Característica del malalt</i>	<i>Nombre</i>
Homes	24
Dones	63
No consignats	1
Morts	1
Antics malalts	4

TAULA 57
Malalts hospitalitzats el primer de gener de 1982

<i>Sexe</i>	<i>Nombre</i>
Homes	6
Dones	18

Malauradament, els etnòlegs no estem sempre sobre el terreny de les nostres recerques per poder seguir pas a pas els esdeveniments capaços de modificar els comportaments dels pobles que estudiem. És per aquesta raó que la interpretació que donaré sobre el problema que planteja la davallada de l'activitat terapèutica de Mba Owona es fonamentarà únicament en les converses mantingudes amb alguns evuzok sobre certs esdeveniments i no en l'observació i/o participació en aquests mateixos esdeveniments. En resumir aquestes converses, aportaré una prova més sobre els canvis successius que s'operen en aquest camp de la medicina. A penes un nou tipus de *ngëngan* fa aparició i assolix el màxim de la seva popularitat, que un altre personatge, tingut per més poderós, entra en escena i els

comportaments es modifiquen. Però aquesta vegada el nou personatge no és un evuzok, ni tan sols un membre originari d'un altre clan betí. És un bulu de la regió de Sangmelima anomenat Zë Esso, que en aquesta època havia adquirit una gran notorietat entre els habitants del Camerun del sud pel seu poder d'acabar amb els bruixots. Aquest personatge és considerat un *mvigi*²⁶⁵ —un caçador de bruixots—, però d'un nou tipus. De fet, no els descobreix públicament com feien els antics *mvigi*. Podríem dir que els posa entre l'espasa i la paret. Va de clariana en clariana, organitza reunions amb molta gent, planta un *ayan*²⁶⁶ en el lloc que es proposa protegir, demana amb un to comminatori que li portin els *byan*²⁶⁷ i, finalment, sacrifica una cabra que tots els presents hauran de menjar. I diu amb un to solemne que tots aquells bruixots allí presents que mengin la carn d'aquella cabra moriran inexorablement si s'atreveixen després a fer de nou algun acte de bruixeria. Si els recursos simbòlics emprats per aquest personatge no semblen ser gaire innovadors, el seu carisma, en canvi, va ser tan gran que quatre anys després del seu pas pel país evuzok²⁶⁸ se'n parlava encara com de la persona que havia aconseguit fer desaparèixer la bruixeria i eliminar els bruixots del país. «Avui», va dir-nos més d'una persona, «els bruixots ja no s'atreveixen a sortir de nit per fer el *mgbël* (actes de bruixeria) per por de trobar-hi la mort.» Aquest va ser en substància el discurs que em van adreçar moltes vegades persones molt diferents l'any 1985. Me'n parlaren primerament a la ciutat de Kribi; després a Nsola entre els evuzok; més tard a Ngovayang, entre els fang i els ngumba, i, finalment, a la ciutat de Lolodorf, on mossèn Étienne Menduo, un bon coneixedor dels costums dels pobles del Camerun del sud, va dir-me que Zë Esso n'havia esdevingut el «nou ídol».

Aquesta explicació era indispensable per comprendre la pèrdua de clientela per part de Mba Owona a partir de l'any 1982. Cal dir, en efecte, que Zë Esso va ser convidat a anar al país evuzok l'any 1981. La iniciativa la va prendre un personatge important del llinatge *mvog* Bikoe que acabava de ser tractat per Mba Owona. Per fer front a les despeses, va organitzar-se una col·lecta. Els ritus anti-bruixeria tingueren lloc el mes de novembre al si de cada llinatge major i, com que l'atzar fa bé les coses, al cap de poc temps es produí la mort de dues persones acusades de practicar la bruixeria. I en van seguir d'altres. La relació va ser fàcil d'establir. Diguem que Mba Owona va participar en la recepció de Zë Esso i, com a bon col·lega, reconeixia el seu poder i s'alegrava dels seus èxits en la lluita contra la bruixeria.

265. Vegeu *infra* l'apartat 12.7.4.

266. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (099).

267. Aquells que són pensats i elaborats per causar el mal.

268. Sobre aquest personatge i les seves celebracions rituals entre els evuzok, vegeu Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 269 i següents.

12.6.2. La procedència dels malalts o la formació d'una clientela

La lectura d'aquest registre permet d'aportar algunes indicacions sobre la procedència dels malalts de Mba Owona que bé podria resumir amb aquests termes: si durant el primer any la seva clientela apareix formada de malalts evuzok i, excepcionalment, d'alguns estrangers (originaris d'altres clans betí i d'altres grups ètnics), la proporció s'inverteix ben de pressa, com mostren les xifres de la taula següent:

TAULA 58
Procedència dels malalts de Mba Owona

<i>Anys</i>	<i>Total malalts</i>	<i>Malalts evuzok</i>	<i>Malalts estrangers</i>
1978	40	38	2
1979	57	40	17
1980	58	22	34
1981	87	8	77
1982	33	5	25
1983	18	8	10
1984	13	5	8
1985	12	4	8

Aquesta taula semblaria confirmar la idea segons la qual els betí (i probablement també totes les altres ètnies veïnes) tindrien la tendència de fer-se tractar les *malalties nocturnes* fora del propi clan. Mba Owona rep malalts de les ètnies bako-ko, bassà, mpoo, ngumba, bulu... i també dels diferents clans betí: ngoe, enoa, ewondo... que provenen de Bipindi, Kribi, Lolodorf, Edea, Elogbatindi, Makak, Ebolowa, Mvenge... En relació amb aquesta tendència, l'any 1978 va ser una excepció, la qual pot explicar-se si es té en compte el procés d'instal·lació. Recordem que Mba Owona començà a exercir com a *ngĚngañ* a petició d'algunes persones importants del llinatge major *mvog* Bekudu. Aquest llinatge va jugar un paper important durant aquest primer temps. En efecte, dels trenta-vuit malalts evuzok tractats durant l'any 1978, vint-i-quatre pertanyen precisament a *mvog* Bekudu, mentre que només catorze provenen dels altres dos llinatges majors (tretze del llinatge *mvog* Bikoe i un de *mvog* Ngono). Podríem dir fins i tot que, durant aquest període, cada llinatge menor de *mvog* Bekudu envia malalts seus a casa de Mba Owona, segons ens mostra la taula 59 de la pàgina següent.

M'és difícil saber les raons que conduïren aquests malalts a fer-se tractar a casa de Mba Owona. Segurament són moltes: la novetat, els bons resultats dels primers tractaments que fan que altres membres del subllinatge segueixin el mateix camí, però potser sobretot la necessitat d'establir una nova relació amb aquell fill

TAULA 59
Subllinatges dels malalts de Mba Owona

<i>Subllinatge</i>	<i>Malalts</i>
Olama	10
Së Bikoe	2
Amvem	2
Amugu	3
Mba-Mfege	4
Ntzambudu	3

del llinatge que anuncia estar en possessió dels poders propis d'un gran medecinaire i contribuir així a la seva instal·lació per rebre com a contrapartida la seva protecció. Sabent que el gran medecinaire és aquell que protegeix el grup de l'acció dels bruixots, potser només es tractava d'una manera de verificar l'eficàcia dels poders anunciats. Sigui com sigui, podem dir que és el llinatge qui l'instal·la i que els malalts exerceixen sovint una funció rellevant en el sentit que, un cop curats, n'encaminen d'altres a Mba Owona; els primers que procedeixen de l'exterior són, per altra banda, originaris dels grups aliats del llinatge Bekudu. En aquest procés d'instal·lació, el subllinatge Olama apareix com el més actiu. Precisament, un dels notables que va demanar a Mba Owona d'exercir les funcions de gran medecinaire²⁶⁹ per tractar la seva segona esposa pertany a aquest subllinatge. Podem suposar que no va quedar-ne decebut. Successivament exercí la seva influència i la seva autoritat per enviar a Mba Owona els membres següents:

TAULA 60
Familiars d'un notable Bekudu tractats per Mba Owona

<i>Familiar</i>	<i>Data</i>
La seva segona esposa	Novembre de 1977
La seva primera esposa	Febrer de 1978
La filla del germà del seu pare	Febrer de 1978
El fill del germà del seu pare	Febrer de 1978
Una de les germanes casada amb un bassà	Abril de 1978
L'esposa (del clan enoa) d'un dels seus germans (classificats) que vivia en el seu poblat	Juliol de 1978
Una germana divorciada que vivia en el seu poblat	Octubre de 1978
El fill d'aquesta germana (residència avuncular)	Febrer de 1978
La filla de la seva segona esposa	Abril de 1979

269. Vegeu *supra*, l'apartat 12.5.

Durant els anys següents, altres membres d'aquest subllinatge es feren tractar per Mba Owona, encara que en una proporció més reduïda. L'any 1984 va tocar a aquest mateix notable. Aquestes indicacions són interessants, ja que semblen assenyalar-nos que, en aquest temps, malgrat la disminució del nombre de malalts, no s'havia produït una crisi de confiança, almenys entre els membres del subllinatge.

Una nota final: en les anades al Camerun els anys 1996 i 2006 vaig poder consultar el registre i completar les dades dels malalts hospitalitzats des de l'any 1986 al 2006, que resumeixo a la taula següent:

TAULA 61
Malalts hospitalitzats per Mba Owona

<i>Data</i>	<i>Nombre de malalts</i>
Novembre - desembre de 1985	2
1986	4
1987	4
1988	5
1989	3
1990	4
1991	3
1992	11
1993	50
1994	20
1995	14
1996	7
1997	14
1998	8
1999	6
2000	10
2001	24
2002	33
2003	15
2004	11
2005	4
2006	25

12.6.3. *Estada i tractament*

He dit que la dansa als esperits és un dels elements del sistema terapèutic en el qual opera Mba Owona. Reduir el tractament d'una malaltia a aquest acte

ritual seria una simplificació que ens portaria a minimitzar l'abast que aquests terapeutes concedeixen a les *malalties nocturnes* en benefici d'una avaluació excessiva dels aspectes d'ordre simbòlic. El sistema de curació, tal com el posa en funcionament Mba Owona, és molt complex i és concebut com un tot, sense preocupar-se gaire d'establir una distinció entre «medicina simbòlica» i «medicina simptomatològica», sense que l'una exclogui l'altra. No se'm fa possible retre compte de tots els fils de la xarxa formada de paraules, gestos i actes, rituals o no rituals, col·lectius i individuals, públics i privats, formals i informals, difícils de descodificar i de vegades fins i tot inaccessibles a l'observació, sobretot quan hom vol que aquesta sigui respectuosa envers la intimitat dels altres, la qual cosa l'antropòleg ha de tenir sempre present. Dit això, em sembla possible aportar algunes indicacions sobre alguns dels seus aspectes. El registre proporciona d'una manera gairebé sistemàtica la data d'arribada del malalt i la de sortida de la clínica. Doncs bé, la primera lliçó que en podem treure és que, d'una manera general, els tractaments compten amb la durada. Les estades són generalment llargues. De cinquanta malalts examinats (novembre 1977 – febrer 1979), la mitjana supera els dos mesos per malalt. Aquest fet planteja un problema d'acolliment. En general, els malalts solen anar acompanyats d'un membre de la seva família que pren cura dels aspectes materials (recerca i preparació del menjar, rentar la roba...). Mba Owona posseeix un camp de productes alimentaris que posa a la disposició dels malalts i en el qual els acompanyants, però també els malalts quan el seu estat de salut ho permet, treballen d'una manera regular, semblant el que els altres colliran i collint el que els altres han sembrat. Mba Owona formalitza l'estil de vida de la seva clínica dient que «cal que els malalts portin la mateixa vida que al poblat; cal sobretot parlar molt amb ells i esdevenir-ne el confident». Durant les meves estades a la clariana de Mba Owona, sovint he pogut observar com es reunia amb un malalt en el seu «laboratori» per parlar amb ell. «En les primeres converses cal que el malalt m'expliqui tota la seva vida, des de la infància... cal que m'ho reveli tot.» Després, continua mantenint les seves converses per tal d'avaluar l'evolució del seu estat de salut. Però no sempre les coses van bé. Moltes vegades, Mba Owona té l'honestetat d'anotar en el seu registre: «escapat de la clínica», afegint-hi de vegades: «refús de revelar (els seus actes de) bruixeria».

Mba Owona és un *ngëngan* consciencios que no oblida els aspectes burocràtics. La meua sorpresa va ser gran quan, un dia que conversàvem sobre el cas d'un dels seus malalts, em demanà que esperés una mica, ja que volia verificar una dada. Al cap d'una estona sortí de la seva habitació amb una panera amb uns trescents carnets més o menys, un per a cada malalt, en els quals havia consignat, dia a dia, tot el que anava fent amb ells. Vaig tenir la possibilitat d'examinar aquests carnets i de copiar-ne fins i tot alguns. Les anotacions de Mba Owona, escrites en

francès, eren resumides. Al marge de la data, una sigla, una abreviació, un recordatori o una breu descripció li permetien tenir al dia la història terapèutica de cada malalt. Aquestes anotacions mostren una preocupació per la normalització de les seves dades, de manera que hom hi troba pertot arreu las mateixes formulacions, que puc resumir d'aquesta manera:

a) «Scarifications et cordon rouge à la main droite» (escarificacions i cinta vermella a la mà dreta): es tracta de recordar una petita cerimònia que assenyalava el començament del tractament. El vermell, com ja sabem, és el color preferit dels *minkug*. Amb les escarificacions i la cinta, Mba Owona posa el malalt sota la protecció dels seus *minkug*. Aquesta nota apareix sempre al començament de cada història terapèutica.

b) «Dzingo» (nom bassà donat als esperits anomenats *minkug* en ewondo): aquesta rúbrica és assenyalada cada vegada que Mba Owona ha fet o es proposa fer la seva dansa als esperits en favor del malalt. La nota pot aparèixer diverses vegades en un mateix carnet.

c) «Service du Temple» o «S. T.» (servei del temple): és així com Mba Owona designa l'*etòg* tradicional que fa al peu de l'arbre *eyen* (231) o d'un bananer (369), durant el qual, com ja sabem, el gran medecinaire demana al malalt que expliqui la seva vida i reveli la seva eventual participació en algun acte de bruixeria. Aquest ritu pot repetir-se moltes vegades. N'he comptat fins a quinze per a un malalt que havia seguit el tractament durant quatre mesos.

d) «Laboratoire» (laboratori): és així com Mba Owona desingla la «casa de les medecines» (*nda byaŋi*) dels antics grans medecinaires, on guarda remeis i objectes rituals i rep els malalts per conversar amb ells i administrar-los alguns remeis.

e) Pel que fa als tractaments, Mba Owona anota en poques línies, sense emprar cap formulació especial, els tractaments que cal administrar als malalts. És per això que en aquests carnets s'hi troben indicacions com aquestes:

Buscar *dibi elòg* (145), nou fulles, estovar-les amb aigua fresca i fer-la beure. Guardar també nou fulles a la farmàcia (el «laboratori»).

Exigir el cap pelat. Buscar les escorces d'*ewoled* (223). Estovar-les amb aigua fresca, posar-la al sol i vessar-la de tant en tant sobre el cap.

Fer un *mbab* (massatges) al cap i al pit amb *nnyumnyumu* (346).

Masegar *alò-mvu* (047) amb aigua fresca i fer-ne beure. Buscar igualment escorces d'*atui* (088), bullir-les i fer-ne lavatives un cop refredat el líquid.

f) Un cop el remei i el mode d'administració són assenyalats, Mba Owona es limita tot seguit —i per al mateix malalt— a anotar: «faire suivre» (seguir) o, de vegades, d'una manera més explícita: «faire suivre le même traitement» (seguir amb el mateix tractament) tot indicant després la data. De vegades anota també que cal «renovar» les preparacions que corren el perill de fer-se malbé.

g) Aquestes notes sobre les tècniques de preparació i els modes d'administració, que he estudiat en un altre lloc,²⁷⁰ mostren que el gran medecinaire *ngëngaŋi*, o home dels *byaŋi* (*mod byaŋi*), és també un terapeuta i que, en aquesta medicina relacionada amb els esperits, no deixa de costat la pràctica mèdica biològica fundada almenys en el tractament dels símptomes.

h) «Kelenkelen»: és el nom d'una planta espinosa (248). Mba Owona designa amb aquest nom una pràctica col·lectiva que consisteix a aspergir i colpir els malalts amb una mena d'escombreta que ell mateix mulla en un recipient que conté el líquid d'una decocció d'escorces molt calenta —aquest punt és essencial— per tal d'«incitar la malaltia a manifestar-se si encara roman amagada en algun lloc del cos». Aquesta operació es fa recitant i/o cantant alguns refranys apropiats. El *kelenkelen* es fa quan el tractament comença a donar fruits. Mba Owona em precisa bé que no es tracta d'un remei, sinó d'una operació de control per comprovar l'evolució de la malaltia. Si el malalt suporta malament les aspersions fetes amb aquest líquid calent, es cansa i després dorm malament és senyal que la malaltia pot encara desvetllar-se.

i) Altres indicacions: aquests carnets contenen encara altres petites anotacions, com ara avisos (prohibir entrar a la clínica durant vuit dies a la dona d'un malalt que ha passat la nit a fora...), encàrrecs donats als malalts (portar una cabra, una gallina o un pany de roba vermell per a tal o tal ritu; buscar certs ingredients per a la preparació dels remeis, etc) o el preu del tractament. Aquesta darrera indicació és més aviat rara i quan apareix les quantitats assenyalades varien entre els trenta-cinc mil i els cinquanta mil francs (CFA).

Els pacients de Mba Owona són de vegades malalts crònics que ja han estat tractats en altres llocs. El registre d'inscripcions no deixa d'assenyalar-ho tot donant de vegades informacions precises sobre el nom del remeier o gran medecinaire, o de la institució hospitalària pública o privada (hospital protestant de Bibia, hospital catòlic de Ngovayang, dispensari públic de Lolodorf, hospital protestant d'Ebolowa, hospital públic de Kribi...). Pel que fa al recurs a la medicina tradicional, sovint apareix la nota «tractat pels pigmeus» sense precisar ni el grup ni el nom del terapeuta. Els itineraris terapèutics seguits pels pacients de Mba Owona poden resumir-se de la manera següent:

- medicina occidental → medicina tradicional → Mba Owona;
- medicina tradicional → medicina occidental → Mba Owona;
- medicina occidental → medicina tradicional → medicina occidental → Mba Owona;
- directament a Mba Owona (cas mencionat més sovint);
- tractament domèstic amb injeccions → Mba Owona;

270. Vegeu els capítols 3 i 8.

— Mba Owona → medicina occidental (dos o tres casos assenyalats explícitament).

12.6.4. *Les malalties*

Un altre tema que apareix en el balanç de final de l'any 1981 és sobre les malalties tractades. Reproduïm el recompte a la taula 62.

TAULA 62
Malalties tractades per Mba Owona l'any 1981

<i>Malaltia</i>	<i>Casos tractats</i>
Bogeria	7
Encantament	22
Secrets de bruixeria	37
Abscés	3
<i>Fulu</i>	2
Menstruacions doloroses	13
Epilèpsia	1
Fetge	2

Però cal dir tot seguit que si les xifres són bones pel que fa al nombre de casos inscrits en el registre, les categories utilitzades en el balanç no són sempre les mateixes. En la rubrica «diagnòstic», Mba Owona empra les sigles «S. S.» per «secrets de sorcellerie» (secrets de bruixeria) cobrint els casos d'«envoûtement» (encantament) i en general totes les malalties que ell mateix qualifica de «nocturnes». En les fitxes d'inscripció, Mba Owona segueix un codi que li permet fer una certa economia. Sobre aquest punt, doncs, el registre ofereix un interès molt limitat, llevat de veure de quina manera, en una societat tradicionalment sense escriptura, les primeres temptatives de reducció de la paraula a l'escriptura²⁷¹ i per postres en una altra llengua, així com l'elaboració de noves categories (secrets de bruixeria, encantament...), no es fan sense una certa ambigüitat.

Per superar aquesta ambigüitat ens cal tornar de nou a l'ús de la paraula i retrobar, gràcies a ella, les categories d'una tradició viscuda que, sense ser negada, coexisteix avui —sense que això pugui tampoc ser negat— amb els signes d'una modernitat com la que apareix amb aquests primers documents mèdics escrits en una societat de tradició oral.

271. Vegeu el volum 2, capítol 15.

En aquest retorn a la paraula, doncs, Mba Owona ens reportà una sèrie de relats que ens reten compte de les principals categories etiològiques incloses en aquesta nova categoria de «secrets de sorcellerie». La transcripció d'aquests relats i els comentaris que hi aportaré ens permetran de comprendre més bé l'abast del discurs etiològic i de l'activitat terapèutica de Mba Owona.

12.7. ITINERARIS TERAPÈUTICS

La dansa als esperits que acabem de descriure i analitzar constitueix un dels elements essencials del procés terapèutic adoptat per Mba Owona. Aquest procés no sempre és concebut ni es desenvolupa de la mateixa manera. Les variants depenen principalment: *a)* del tipus de diagnòstic sobre la natura de la causa que ha provocat la malaltia, i *b)* de la fase en què es troba el desenvolupament d'aquest procés terapèutic. Tot acte ritual implica un sistema de representacions, de creences o de referències d'ordre mitològic. La dansa tal com he pogut observar-la constitueix l'aspecte extern o visible d'aquest procés. Per comprendre'n la dimensió total, ens ha calgut recórrer d'una manera general al sistema de representacions simbòliques del poble evuzok, i més concretament als comentaris de Mba Owona mateix, gràcies als quals hem pogut saber, per exemple, que els símptomes de la crisi (caigudes, tremolors, excitació del dansaire) eren interpretats com els signes visibles de la irrupció dels esperits. Segons Mba Owona, el veritable procés terapèutic comença en el moment en què l'*evu* del gran medecinaire abandona el seu cos i es trasllada al món de la nit per controlar, gràcies a l'acció dels seus esperits, la força malèfica que actua contra els seus malalts. Així, doncs, aquest aspecte del procés terapèutic és de l'ordre de la representació i no de l'ordre de la realitat observable. Només Mba Owona ens pot relatar els esdeveniments que marquen aquests viatges de caire xamànic.

En les meves converses amb Mba Owona, vaig voler verificar si les concepcions etiològiques de les malalties que curava coincidien o no amb les concepcions tradicionals.²⁷² La resposta a aquesta demanda va prendre la forma d'una sèrie de relats de curació que cobrien les principals categories etiològiques emprades per ell. El valor d'aquests relats es xifra en la sèrie d'indicacions que ens aporten, d'una banda, sobre les diferents causes que poden intervenir (causa inicial, causa agent, causa instrumental...) en el procés d'aparició d'una malaltia i, de l'altra, sobre els diferents episodis que marquen els actes del gran medecinaire i dels esperits per contrarestar-los. La presentació i els comentaris d'alguns d'aquests relats ens permetran de completar i de comprendre millor certs aspectes de la dansa ritual.

272. Vegeu *supra*, capítol 5.

12.7.1. *Primer relat: Les ferides nocturnes*

Les ferides nocturnes són les que s'infligeixen a l'*evu*. Quan un bruixot rep un cop en el món de la nit, no és el seu cos el que en resulta ferit, sinó l'*evu*. És per això que quan un malalt pateix aquesta malaltia cal començar per curar l'*evu* i no el seu cos.

Amb aquestes paraules, Mba Owona enceta un relat sobre el tractament ritual d'una malaltia que els evuzok anomenen *meveñ me mgbël*, que podem traduir molt bé per «ferides del món de la nit». Abans de parlar del procés de curació d'aquesta classe de ferides, Mba Owona intenta explicar-ne la natura tot assenyalant, al mateix temps, les circumstàncies en les quals solen ser infligides.

Quan un gran medecinaire parla de *ferides del món de la nit* o de *ferides de l'evu* estableix un diagnòstic d'ordre etiològic²⁷³ que pressuposa la realització d'un acte de bruixeria, els trets més significatius del qual són els següents: intervenció d'una categoria especial d'actors, un agressor (causa agent) i una víctima (el malalt), ambdós posseïdors d'un *evu* antisocial; existència d'un conflicte (causa inicial) que oposa aquests dos actors, i execució d'una categoria especial d'accions (causa instrumental): guerres, cops de bastó, llançament de projectils... destinades a ferir l'*evu* de l'adversari i a desposseir-lo de la seva força vital (causa final). Com ja sabem, aquestes accions es porten a terme en el món nocturn dels bruixots i són considerades una de les causes de la malaltia que pateix el client del gran medecinaire, car no hem d'oblidar que aquest —el client, és a dir, la víctima— és un malalt en el sentit propi de la paraula. Cal recordar també que l'*evu* és un element constitutiu de la persona que els evuzok es representen com una substància orgànica que té la seu en el ventre i que pot separar-se del cos per menar una altra vida en el món de la nit. Quan l'*evu* deixa el seu embolcall corporal i rep una ferida es pot dir —com fa Mba Owona— que el cos roman il·lès, però en el sentit que les ferides pròpiament dites no apareixen a l'exterior, sinó que es manifesten d'una altra manera, i no immediatament, sota la forma d'una malaltia. El conjunt de símptomes que solen caracteritzar aquesta malaltia i que de fet poden observar-se en un cert nombre d'entitats morbosos diferents són, entre d'altres, els següents: dolor difús, cansament, desgana, amagriment progressiu, modificacions epidèrmiques. Ara bé, com que la causa d'aquest estat patològic és atribuïda a les ferides que el malalt ha rebut en el seu *evu*, el procés terapèutic consistirà principalment a tractar aquestes *ferides invisibles*, considerant el tractament del mal físic com un aspecte subordinat al primer.

Les *ferides de l'evu* no poden ser infligides de dia, és a dir, en el món de les realitats visibles, sinó només de nit, és a dir, en aquell altre món invisible als pro-

273. Vegeu *supra*, capítol 5.

fans, però visible i accessible als posseïdors d'*evu*. L'agressor (o els agressors) i la víctima són considerats bruixots, és a dir, posseïdors d'un *evu* antisocial. L'un i l'altre tenen accés a aquest món nocturn mitjançant el desdoblament de la seva persona.

Quan un bruixot vol anar-se'n al món nocturn de *mgbël* —continua dient Mba Owona—, es posa a dormir; mentre dorm, el seu *evu* l'abandona i se'n va cap al món de la nit, deixant el cos ajagut sobre el llit, insensible a tot, fins al seu retorn.

En aquell món, els bruixots formen unes associacions que s'assemblen als *dzange* que fem aquí, però amb una diferència molt important, i és que els seus *dzange* només són per fer el mal: els seus membres no paguen les quotes en diners, sinó en vides humanes.

Els *dzange*²⁷⁴ són unes associacions de cooperació i d'ajuda mútua molt esteses entre les diferents societats del sud del Camerun, tant a les ciutats com als poblats de la selva. El nombre dels seus membres i el seu origen és variable d'una associació a l'altra. N'hi ha que només acullen homes i dones d'un mateix llinatge; d'altres de les quals només poden formar part dones casades originàries d'un mateix clan; alguns *dzange* s'organitzen al voltant d'una mateixa professió (per exemple, els mestres d'una escola); d'altres, finalment, estan formats per un grup de persones unides per un lligam d'amistat o de veïnatge. Els membres de cada associació es reuneixen periòdicament. Les reunions es fan per rotació a les cases de tots els associats. El membre que rep els altres té l'obligació d'oferir quelcom per menjar i beure. El dia de la reunió tothom paga la seva quota. Cada associació té el seu sistema de cotitzacions. Una de les fórmules més corrents consisteix a donar al membre que rep els altres la suma de totes les quotes. Si rep mil francs algú, el dia que aquest darrer organitzarà la reunió a casa seva rebrà aquells mil francs. D'aquesta manera, cada membre va recuperant, un dia i de cop, les quantitats lliurades o cotitzades de mica en mica, i així fins que tothom estigui en pau. A Nsola, els mestres es reunien un cop cada mes i donaven el seu sou a un d'entre ells. Així, cada cinc mesos —l'escola tenia cinc mestres—, cada mestre podia disposar d'una quantitat de diners (la suma de tots els sous) important. Una altra fórmula consisteix a formar un petit capital comú gràcies a les quotes que tots els associats van pagant el dia de la reunió. El dia fixat d'antuvi (un cop l'any) es «trenca la guardiola» i tots els membres de l'associació recuperen els diners lliurats. Mentrestant, aquests diners —o una part— poden servir per socórrer qualsevol d'ells en cas de necessitat. D'altra banda, els membres d'un *dzange* solen constituir-se en grups de treball ocasionals (per construir una casa, desbrossar un

274. Vegeu l'apartat 2.4.

camp...) a benefici d'un dels membres de l'associació. Per aquest fet, aquesta persona contrau un deute envers tots aquells que han anat a ajudar-lo, i quan l'ocasió es presenti no podrà negar-se a tornar el servei rebut o un altre d'equivalent. Així, doncs, si la cooperació i l'ajuda mútua són el fi últim d'aquestes associacions, la llei de la reciprocitat és el principi que inspira tots els seus actes.

Quan els evuzok parlen de les reunions que els bruixots celebren en el món de la nit, ho fan inspirant-se en certs aspectes de la vida d'aquestes associacions. Hom diu que cada bruixot pertany a un *dzange*, però —i aquesta inversió és important— que els seus membres es reuneixen per distribuir i menjar plegats la carn d'una víctima humana. El mecanisme d'aquestes reunions nocturnes és concebut més o menys de la manera següent: a cada reunió, un dels bruixots, membre de l'associació, ofereix una persona, que és repartida entre tots ells. Com ja hem dit en un altre lloc,²⁷⁵ la part que cada membre rep és anomenada *adzo mod* o *enam mod* (literalment, «part d'home» o «extremitat d'home»). Si, en el llenguatge corrent, els termes *enam* i *adzo* designen les diferents parts en què es divideix un animal després d'haver-lo sacrificat, i més especialment les quatre cuixes, en aquest altre context aquests termes són emprats per designar les diferents parts d'una víctima humana. Aquest canvi de sentit (parlar d'un ésser humà com si fos un animal), cal considerar-lo una inversió d'ordre simbòlic que trobarà la seva rèplica en el moment en què el gran medecinaire celebrarà el ritu per curar aquella persona (la cuixa de l'animal sacrificat serà considerada llavors una part del cos humà).

No hi ha cap regla fixa que determini l'afiliació a aquestes associacions. En tot cas, el parentiu pròxim o llunyà no és cap criteri. És l'afinitat antisocial de l'*evu* allò que pot determinar l'afiliació del bruixot a un *dzange*. Sigui com sigui, el fet és que totes aquestes associacions del món de la nit s'inspiren en el mateix principi regulador —la llei de la reciprocitat— que les associacions del món real. Així, per exemple, el bruixot que rep una part d'una víctima humana contreu un deute que haurà de pagar al seu torn amb una altra víctima humana. Si intenta mancar a la seva obligació, els seus consocis no pararan fins a cobrar el deute encara que sigui fent-l'hi pagar amb la pròpia vida.

Els bruixots no actuen a soles. Si bé en el món de la nit no hi ha clans, ni llinatges, ni famílies (un pare no reconeix el seu fill ni un fill reconeix el seu pare), cada bruixot, en canvi, pertany a un *dzange* diferent. Suposem que dues o més persones són membres d'un mateix *dzange* i que, en caure la tarda, se'n van al món de la nit per fer-hi les seves bruixeries —i tu saps molt bé que, per a nosaltres, els evuzok, la bruixeria consisteix sobretot a menjar carn humana i fer tant de mal com es pot. Doncs bé, quan aquestes persones se'n van i es

275. Vegeu l'apartat 2.4.

reuneixen en aquell món, ho fan per menjar d'aquesta carn. Imaginem ara que una nit, una d'elles dona una persona a un dels seus consocis; a la reunió següent, tocarà a aquell que l'ha rebuda de donar-ne una altra. Si no ho fa, els seus consocis li diran: «No vas ser tu que l'altra nit vas menjar el fill d'en tal? Avui et toca a tu de donar algú...» Si ell fa el ronsa i se'n va sense donar cap dels seus parents, els altres bruixots s'enfurismaran contra ell. A la reunió següent, tots l'esperaran. En veure que no arriba, el cridaran amb els seus tam-tams i li enviaran els seus mussols per fer-li saber que la reunió ja ha començat. Però tot això serà en va, car aquella nit aquell consoci no assistirà a la reunió. «Però, com pot ser això?», es preguntaran els bruixots. Aquest individu és un barrut: se n'ha menjat un dels nostres i ara, quan li toca donar-ne un dels seus, fa el ronsa i no assisteix a la reunió. La seva absència és interpretada com una declaració de guerra. I en les guerres del món de la nit hi ha de tot: llances, dards, xarxes, matxets... En veure que no ve, els consocis se'n van a buscar-lo amb la intenció de matar-lo. Però no és a ell a qui mataran, sinó al seu *evu*, car ell mateix —el seu cos— roman adormit a casa seva. Quan el trobin, li tiraran una llança, o l'agafaran i el colpejaran fins a ferir el seu *evu*. A vegades, després d'haver-lo ferit, el tallen a trossos, n'agafen un i el guarden tot dient: «Aquest tros no te'l tornarem fins que no ens hagi pagat la persona que ens deus.»

La guerra entre bruixots a causa d'aquesta mena de deutes és el pa de cada dia. Moltes vegades aquestes lluites neixen per culpa de les rivalitats que es creen entre les diferents associacions de bruixots. L'enveja n'és també una causa. Quan a una persona li van bé les coses, els bruixots es reuneixen i diuen entre ells: «Això no pot ser! Mireu en tal quina família més nombrosa que té! Totes les dones del seu llinatge li pareixen! A més a més, mireu quines plantacions de cacau més grans que té! Aquest home l'hem de matar!» I tot seguit busquen la manera de fer-ho...

A totes aquestes concepcions tradicionals sobre la bruixeria, Mba Owona hi introdueix un element nou: la sostracció o, més exactament, la retenció de l'*evu* —o d'un tros— pels bruixots en el món de la nit. Els medecinaires tradicionals només parlen de «ferides de l'*evu*». Mba Owona eixampla el camp semàntic d'aquesta categoria etiològica amb les idees d'ablació i retenció de l'*evu*, tot afegint-hi, a nivell terapèutic, les de recuperació i reintegració de l'*evu* en el cos del malalt.

Aquests nous conceptes etiològics i les pràctiques terapèutiques subsegüents que aconsegueix Mba Owona fan que la seva manera de concebre la malaltia i de curar-la coincideixi encara més amb la dels xamans siberians o amerindis. La recerca de l'ànima sostreta pels mals esperits és un tema xamànic ben conegut. El malalt no és res més que un ésser que ha estat desposseït de la seva ànima i el xaman, l'únic ésser capaç d'anar a reconquerir-la amb l'ajuda dels seus esperits protectors. La dansa als esperits és un ritu que, com el dels xamans, desenvolupa aquest tema.

Curar les malalties relacionades amb l'*evu* és un treball molt difícil. És aquest treball precisament el que permet d'establir una diferència entre els remeiers. Només nosaltres, els grans medecinaires, tenim el poder de curar-les.

Per tractar aquestes malalties són necessàries dues coses. En primer lloc, cal que el malalt parli i digui la veritat de tot el que ha tingut lloc en el món de la nit. Després, cal convèncer els bruixots perquè lliurin l'*evu* que mantenen retingut.

Aquests dos objectius assenyalen, efectivament, l'organització del tractament ritual de Mba Owona. D'una manera esquemàtica, podríem dir que aquest ritual comporta almenys tres fases. La primera, que s'anomena *etog* o *esob nyol*, consisteix en un bany ritual privat en el transcurs del qual el malalt ha de declarar els «crims» comesos en el món de la nit. La segona fase comprèn la celebració d'una sèrie de danses en el transcurs de les quals, un cop establert el diagnòstic, el gran medecinaire es lliura, amb l'ajut dels esperits, a recuperar l'*evu* sostret pels bruixots i a reintegrar-lo al cos del malalt. La tercera fase, finalment, consisteix en un nou bany ritual per tal de cicatritzar completament les ferides de l'*evu*.

Concebut d'aquesta manera, el ritual de Mba Owona reprèn l'*etog* o *esob nyol*, que en el sistema tradicional constituïa la terapèutica ritual específica per curar aquesta mena de malalties.

12.7.1.1. Primera fase

Per curar les ferides de l'*evu* cal, en primer lloc, que el bruixot confessi els seus crims. Si vol ser curat, cal que reveli tot el que ha fet en el món de la nit; si no ho revela, no podrà ser curat. Per obtenir aquesta confessió, el gran medecinaire el condueix ja sigui al peu d'un *eyen*,²⁷⁶ ja sigui al peu d'un bananer.²⁷⁷ És aquí on es fa l'*etog* o bany ritual. En arribar en aquest indret, el medecinaire deixa una olla plena d'aigua a terra, hi fica unes quantes plantes i lliga una cabra davant del malalt. Llavors comença la confessió: «És cert... jo he fet això... jo he fet això altre... però els meus amics (els bruixots pertanyents a la mateixa associació) van ser més forts que jo i van ferir-me l'*evu*...» El malalt diu aquestes paraules adreçant-se a la cabra i no al medecinaire. L'*etog* és com una confessió. El malalt ha de dir-ho tot. És una condició necessària perquè pugui curar-se. Un cop ha acabat de revelar tots els seus crims, llavors agafo la cabra i la degollo, tot deixant regalimar la seva sang dins de l'olla. Després, amb aquelles herbes, rento tot el seu cos dient: «Jo no t'he agafat a la força. Jo no t'he sostret. Jo no t'he robat. Jo et tinc legítimament. Jo vaig rebre't de Joana Ngono. Aquells que fan el mal, el fan a les fosques. Aquells que el desfan, el desfan a plena llum.»

276. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (231).

277. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (369).

L'*eyen* és un gran arbre. El seu tronc, d'un color vermellós, dret i arrodonit, s'aixeca majestuosament deixant a flor de terra uns contraforts prims i angulosos entre els quals s'instal·len el medecinaire i el malalt. Per als evuzok, aquest arbre és una metàfora del medecinaire. Els poders que se li atribueixen són, en efecte, semblants als seus. «L'infant que vol pujar al cim d'un *eyen* —diu un proverbi— ha d'apuntalar bé l'escala», significant amb aquesta imatge que tots aquells que volen enfrontar-se amb un home fort han de prendre les precaucions necessàries. Poderós com el medecinaire, l'*eyen* és, en primer lloc, un arbre antibruixeria. El vermell és el color de la sang, signe de força i de vida. Els bruixots detesten aquest color,²⁷⁸ com detesten la vida. Els esperits, en canvi, l'aprecien, i el gran medecinaire Mba Owona es vesteix de color vermell quan celebra la dansa als esperits. Les escorces d'aquest arbre són utilitzades pels evuzok per defensar-se dels atacs dels bruixots, per foragitar-los dels espais habitats o per descobrir-los quan volen camuflar-se entre els assistents a un acte ritual. Com evoca el seu nom —*eyen* és un derivat del verb *yen*, que vol dir «veure»—, aquest arbre és l'*arbre que veu*, l'arbre que vigila i està a l'aguait de tot el que fan els bruixots, i aquest poder de veure el que s'esdevé en el món de la nit és un d'aquells que els evuzok atribueixen als grans medecinaires.

És, doncs, en aquest escenari, instal·lat entre el gran medecinaire i el que podríem considerar la seva pròpia metàfora, on el malalt ha de fer la confessió. L'atmosfera d'aquest marc ritual condiciona sense cap dubte el malalt. L'advertència que el gran medecinaire «sap o pot saber quins són els crims que han provocat la seva malaltia» no pot ser més explícita. En tot cas, l'arbre *eyen* és allí per recordar-ho. És per això també que el malalt declara les seves faltes adreçant-se a la cabra, que, mitjançant la seva mort, les assumirà per pagar el seu deute i curar-lo dels seus mals.

Després d'aquest bany, agafo la despulla de la cabra sacrificada i la faig coure per tal de fer el que jo anomeno *sarka*. Aquesta cerimònia consisteix en una dansa a la qual assisteix molta gent i en el transcurs de la qual es distribueix i es menja la carn d'aquella cabra. Abans de distribuir-la, n'agafo una cuixa i la llenço a la selva; la resta es distribueix entre tots els assistents, fins i tot entre els estrangers, car tots els presents han de menjar-ne. Amb aquest àpat s'obté el començament de la curació del malalt. La carn es cou amb una salsa de llavors de carbassa. El malalt només té dret a escurar la cassola, que, un cop escurada, deixarà al peu de l'arbre *eyen*.

En l'*etog* tradicional, l'animal sacrificat era destinat al medecinaire, tot menys el cor i el fetge, que es feien coure per farcir una pasta de llavors de car-

278. Vegeu *supra*, l'apartat 9.1.1.

bassa destinada al malalt. El sacrifici d'aquest ritu nocturn no implicava cap àpat col·lectiu, ja que aquest tipus d'àpats eren propis dels ritus diürns. La dansa ritual de Mba Owona introdueix, doncs, un element nou: l'àpat anomenat *sarka*. De tota manera, cal dir tot seguit que les característiques d'aquest tipus d'àpats col·lectius són molt diferents de les que es donen en els ritus diürns no relacionats amb el món de la bruixeria. En un ritu com, per exemple, l'*esye* o l'*eva metye* (ritus diürns), l'animal sacrificat és distribuït (abans de coure'l) seguint unes normes molt precises, de manera que cada grup social (llinatges o subllinatges) i cada persona, segons el seu propi estatus, rep la part de l'animal que li correspon. En aquests ritus, la distribució de l'animal sacrificat té una dimensió social ben palesa, com hem pogut veure en l'estudi dels ritus *esye* i *adzo awu*.²⁷⁹

Aquest no és el cas en els ritus nocturns com l'*etòg*, en el qual no es procedeix a una distribució de l'animal abans de coure'l. La distribució de la carn, un cop cuïta, es fa indiferentment, sense tenir en compte ni l'edat, ni el sexe, ni el parentiu, ni el llinatge al qual pertanyen els comensals. Aquesta intenció de no voler afirmar simbòlicament certs aspectes de l'organització social, aquesta voluntat de voler mantenir una certa indiferenciació social en el moment de la distribució i de la consumició, mostra que aquest tipus de ritual no compromet la societat evuzok com a tal. D'una certa manera, podríem dir que en l'acte ritual anomenat *sarka* la societat és absent. Si exceptuem els dos o tres familiars del malalt, els assistents a la dansa hi són presents perquè volen, en tant que simples individus, i sense que representin cap grup social. Tothom pot participar-hi, fins i tot els vianants o els estrangers, cosa que seria inconcebible en els àpats dels ritus diürns.

Això no obstant, en l'àpat anomenat *sarka* han de respectar-se dues normes. En primer lloc, tots els assistents han de menjar carn de l'animal sacrificat; tots, menys el malalt, que només pot escurar la cassola. En segon lloc, el gran medecinaire ha de llançar una cuixa (cuïta) de la cabra a la selva. Examinem aquests dos fets. Si per comprendre'n el sentit aquests àpats *sarka* han de ser considerats, d'una banda, en relació amb els àpats dels ritus diürns (*esye*, *eva metye*...), de l'altra han de ser considerats en relació amb aquells altres àpats de caire antropofàgic que els bruixots celebren en el món imaginari de la nit. En aquests darrers, el bruixot —el futur malalt— apareix com un comensal que menja la part de la víctima humana que li donen els seus associats, però quan li arriba el torn d'oferir la seva pròpia víctima, no ho fa. En l'àpat ritual *sarka*, el malalt —l'antic bruixot— és, al contrari, la persona que ofereix la víctima (la cabra ha estat pagada per ell), però sense tenir dret a menjar-ne (només pot escurar la cassola). El consumidor que no dona en el món de la nit es transforma en un donant que no consumeix en aquest

279. Vegeu l'apartat 10.5.

acte ritual. Aquesta inversió en comporta d'altres. En el món de la nit, els bruixots que pertanyen a un *dzange*, en veure's traïts per un dels seus consocis, i per consegüent en veure's privats de la víctima humana amb la qual haurien d'haver fet un nou àpat, es revolten contra ell i es confabulen per fer-lo caure malalt ferint-li l'*evu*. En el ritu *sarka*, al contrari, tots els assistents es transformen en comensals i mengen la carn de la cabra sacrificada per tal que aquell antic bruixot recuperi la salut. La no-celebració d'un àpat que dóna la mort es transforma així en la celebració d'un altre àpat que dóna la vida. De tota manera, el malalt no es posarà bo fins que no hagi pagat el seu deute als bruixots. La cuixa que el gran medecinaire llança a la selva és destinada als membres del *dzange* del malalt. La cabra és com una metàfora de la persona que el malalt els deu. En llençar la cuixa, el malalt paga el seu deute. L'animal reemplaça així un ésser humà. En aquest ritu, la víctima animal és humanitzada, mentre que en els àpats dels bruixots la víctima humana és representada com un animal.²⁸⁰ D'altra banda, en l'àpat anomenat *sarka*, la cabra és distribuïda cuita. Aquesta operació culinària assegura el procés d'humanització de la víctima animal, és a dir, la seva transformació o, dit d'una altra manera, la possibilitat de reemplaçar simbòlicament un ésser humà. En els àpats antropofàgics, al contrari, el procés d'animalització de la víctima humana és representat simbòlicament per l'absència de l'acte de coure (la carn humana, en efecte, es menja crua) i pel fet de designar les parts del cos humà en termes animals.²⁸¹

La lectura de la taula següent ens mostra que els àpats dels ritus diürns s'oposen als àpats antropofàgics tant pel que fa a les formes de distribució com pel que fa a les funcions respectives. L'oposició és, doncs, total. Els àpats dels ritus diürns, en canvi, s'oposen als àpats del ritu *sarka* només pel que fa a les seves formes de distribució (↕), mentre que les seves funcions respectives són idèntiques (||).

TAULA 63
Estudi comparatiu de diferents tipus d'àpats simbòlics i rituals

	<i>Formes que pot revestir la distribució</i>	<i>Funcions pròpies de la distribució</i>
Àpats diürns	Diferenciada: afirmació de certs aspectes de l'organització social.	Positiva: curació del malalt.
	↕	
Àpat ritual nocturn <i>sarka</i>	Indiferenciada: l'organització social no és afirmada.	Positiva: curació del malalt.
		↕
Àpats nocturns de caire antropofàgic	Indiferenciada: l'organització social no és afirmada.	Negativa: causa d'una malaltia.

280. Vegeu *supra*, l'apartat 12.7.1.

281. Vegeu *supra*, l'apartat 2.4.2.6.

D'altra banda, si comparem els àpats del ritu *sarka* amb els àpats antropofàgics dels bruixots, descobrim que les formes de distribució (||) són les mateixes, oposant-se només pel que fa a les funcions (⚡). D'aquesta manera, podem deduir el principi següent: quan, comparant dos àpats, les formes de distribució s'oposen, llurs funcions són idèntiques. És el cas dels ritus diürns i del ritu nocturn *sarka*. En els primers, la distribució de la víctima sacrificada es fa tot referint-se a certs aspectes de l'organització social; en el segon, aquests aspectes no són de cap manera reafirmats. Però, malgrat aquesta oposició, les funcions pròpies d'aquests dos tipus de ritus són idèntiques, almenys pel que fa al seu fi últim: la curació del malalt. En canvi, quan, comparant dos àpats, són les funcions les que s'oposen, les formes de distribució romanen les mateixes. És el cas del ritu *sarka* i dels àpats antropofàgics. El primer cerca obtenir la curació del malalt; el segon li provoca la malaltia. Però, malgrat aquesta diferència, l'àpat del ritu *sarka* és semblant al dels bruixots: en cap dels dos els comensals ho són en funció d'uns lligams socials precisos. L'excepció a aquesta regla es troba comparant els àpats diürns amb els àpats antropofàgics, que constitueixen els dos extrems d'aquest sistema d'àpats rituals.

A mitjanit me'n vaig de nou amb el malalt al peu de l'arbre *eyen*. Mentre renova la seva confessió, agafo l'herba *obòl si*²⁸² la mullo amb aigua fresca i, tot invocant-la, purifico el seu cos.

L'endemà faig coure una pasta de llavors de carbassa, farcida amb fulles de la planta *dibi elòg*.²⁸³ Aquestes fulles, cal esmicolar-les amb els dits i no amb un ganivet. Un cop tinc la pasta preparada, hi tiro una mica de sal i de pebre, la barrejo ben barrejada amb les fulles i alguns trossos de serp i la poso al foc. Un cop cuita, el malalt se la menja. Després, se'n va a buscar la cassola que havia posat de cap per avall al peu de l'arbre *eyen*.

12.7.1.2. Segona fase

És així com s'acaba la primera fase d'aquesta cura. La segona comprèn una sèrie de celebracions de la dansa als esperits. És dins el marc d'aquesta dansa on cal situar la segona part del relat de Mba Owona. Aquesta part ens permetrà de comprendre una mica millor la dimensió terapèutica d'aquesta dansa, sobretot la que s'acompleix a partir del moment en què el gran medecinaire para de dansar i cau en un estat de caire catalèptic. És a partir d'aquest instant, en efecte, que l'*evu* se separa del seu cos i emprèn un viatge xamànic envers el món dels esperits. És d'aquest viatge i de les gestes acomplertes pels esperits que Mba Owona ens parla tot seguit.

282. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (364).

283. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (145).

Després d'haver escoltat la confessió del malalt i d'haver fet el *sarka*, cal entrar en relació amb els bruixots. Durant la celebració d'una dansa me'n vaig a veure la mare dels esperits per parlar-li del meu malalt. Llavors la mare dels esperits decideix enviar un esperit obrer acompanyat d'una munió d'esperits guerrers allí on aquells bruixots solen reunir-se. Per conduir aquesta expedició, l'esperit obrer es transforma i pren la meua pròpia forma.

Aquella nit els bruixots s'han reunit per fer les seves bruixeries.

És llavors quan em veuen arribar. Ells creuen que sóc jo, però en realitat és un esperit obrer que s'ha revestit de la meua forma com si fos un gran medecinaire. Els bruixots no poden veure els esperits guerrers que l'acompanyen. En arribar allí, l'esperit obrer els diu:

—Sóc jo, Mba Owona!

L'esperit obrer es presenta com si fos jo mateix. «Sóc Mba Owona», els diu, quan, de fet, jo sóc aquí.

—Sóc jo, Mba Owona! —els repeteix—. Que no em coneixeu?

—És clar que et coneixem —responen els bruixots—. Però, com és que un gran medecinaire ve fins aquí? Què vols de nosaltres?

—He vingut —fa l'esperit— per demanar-vos que em doneu un individu que es diu...

(L'esperit parla com si fos un advocat.)

—El vostre amic —afegeix l'esperit— està malalt i vull curar-lo.

(L'esperit parla en nom meu.)

Llavors els bruixots li expliquen tot el que va succeir amb ell: li diuen tot el que va fer i per quina raó van ferir-lo. També poden dir-li que tenen un tros del seu *evu* amagat i que no pensen tornar-lo fins que no hagi pagat el seu deute.

Després d'haver-los escoltat, l'esperit els pregunta:

—Quan és que podré tornar per arreglar aquest afer?

Els bruixots li fixen una data.

—Bé! —acaba dient l'esperit—. Ja sabeu qui sóc i per què he vingut. Em dic Mba Owona i vull curar aquest malalt. Tornaré el dia que m'heu dit.

Després, l'esperit se'n va...

...i l'*evu* de Mba Owona també. Però, abans d'emprendre el camí de retorn, la mare dels esperits li dóna les instruccions necessàries per prosseguir el tractament del seu malalt. Després, el cos de Mba Owona, que durant tot aquest espai de temps s'ha mantingut immòbil ajagut a terra, entra progressivament en moviment seguint el ritme dels tam-tams i dels cants de l'assistència que celebra el retorn del gran medecinaire del món dels esperits.

De retorn, dic al malalt: «El teu *evu* ha estat ferit i retingut en el món dels bruixots. Per curar-te cal recuperar-lo i cosir-li les ferides. Per això has de portar-me nou tovalloles, nou agulles de cosir i nou rodets de fil. Els esperits ho necessiten per fabricar la part del cos de la persona que tu deus als bruixots.» De fet, no es tracta de fabricar el membre de debò d'una persona, sinó de fer-

ne una imitació. Els esperits saben com fer-ho per donar a les tovalloles una forma humana a fi d'enganyar els bruixots. Si el malalt els deu una persona sencera, els esperits les cosiran donant-los la forma d'aquesta persona. És el malalt qui ha de comprar les tovalloles, les agulles i el fil, i totes aquestes coses han de ser noves. El dia de la cita amb els bruixots, jo dic al malalt:

—Avui recuperarem el teu *evu*, després el cosirem i el tornarem a ficar dins el teu cos.

Aquella nit, l'esperit obrer se'n va acompanyat de molts esperits guerrers, potser cinquanta o, pel cap baix, un nombre igual al de bruixots que solen reunir-se en el *dzange* del malalt. Tots els esperits es posen en camí. L'esperit obrer pren la meva forma, car fa aquest viatge en nom meu. És ell qui transporta el preu del rescat: ja sigui la reproducció d'un sol membre, ja sigui la reproducció d'una persona sencera, segons els casos. Quan arriba al lloc on els bruixots estan reunits, els diu:

—Sóc aquí! Sóc jo, Mba Owona! He vingut per portar-vos el que em vau demanar. A canvi, doneu-me l'*evu* del meu malalt...

En alguns casos, l'esperit obrer es limita a demanar als bruixots que li donin el malalt, és a dir, que facin el que calgui perquè pugui recuperar la salut. Els bruixots, en efecte, tenen un poder especial; quan només han ferit l'*evu* sense retenir-lo n'hi ha prou que diguin: «Volem que es curi» i el malalt és curat.

Llavors els bruixots se'n van a buscar l'*evu*. Els bruixots solen tallar-lo a trossos ben petits per tal que el malalt es mori ràpidament. Així, doncs, agafen tots aquests trossos i els lliuren a l'esperit obrer. Llavors aquest esperit els diu:

—Com voleu que m'emporti l'*evu* a trossos? Refeu-lo tal com era abans!

Els bruixots són molt poderosos. En una sola nit són capaços de refer l'*evu* d'una persona. Un cop acabat, el lliuren a l'esperit. És en aquest moment quan els esperits guerrers intervenen per agafar els bruixots.

Els bruixots es rendeixen i descobreixen que han estat víctimes d'una enganyifa. Els esperits agafen el preu del rescat, que es transforma de nou en unes simples tovalloles.

Després cada bruixot jura que no dirà res a ningú, que deixa lliure el malalt i que no li farà cap mal, si no és que torni a freqüentar el món de la nit.

Durant tot aquest temps, el meu cos ha continuat estirat sobre el pati on se celebra la dansa. Després d'haver sotmès els bruixots, l'esperit obrer torna acompanyat de tots els altres esperits. Llavors, tots ells vénen cap aquí per curar el meu malalt. Aquest està dormint. Abans d'anar-me'n havia plantat uns quants corns al voltant seu per tal que els esperits el reconeguessin fàcilment. Mentre dorm, li introdueixen el seu *evu*.

L'endemà, jo purifico el seu cos i celebro de nou un *esob nyol*, per bé que el veritable tractament s'ha fet durant la nit quan els esperits han introduït l'*evu* en el seu lloc. Però, com que no convé deixar el malalt sense fer-li res, és per això que després el gran medecinaire li fa algunes cerimònies per fer veure que li fa alguna cosa, encara que, de fet, han estat els esperits els qui realment l'han curat.

En aquesta darrera part del relat, Mba Owona ens dona una sèrie d'indicacions que em sembla útil ressaltar, car ens assenyalen els trets fonamentals de tot procés terapèutic, sigui quina en sigui la causa. En primer lloc, el relat ens presenta la mare dels esperits organitzant l'expedició i l'estratègia que caldrà seguir per recuperar l'*evu* del malalt. Això ens recorda que són els esperits —i no el gran medecinaire— els qui assumeixen la responsabilitat del procés terapèutic i són tinguts com els principals agents de la curació. És cert que un esperit obrer pren la forma del medecinaire, però això cal interpretar-ho com a part de l'estratègia dels esperits per enganyar els bruixots. Segons Mba Owona mateix, la causa primera de la curació són els esperits. Ell n'és només l'intermediari. En segon lloc, el relat ens mostra que la condició indispensable per recuperar l'*evu* consisteix a pagar el deute del malalt, i aquest deute no és res més que l'expressió, a nivell simbòlic, d'un conflicte real. Però, deixant a part aquestes primeres indicacions, el que sorprèn més en aquest relat és la seva candidesa. L'estratagema emprat pels esperits i la forma com els bruixots es deixen enganyar és tan innocent que sembla anar a l'encontre de la lògica del sistema de bruixeria d'aquest poble, que es representa els bruixots com uns éssers dotats de poders extraordinaris i d'un do de visió excepcional. Si realment els *evuzok* se'ls imaginem d'aquesta manera, com és possible llavors que en aquest cas els bruixots es deixin enredar tan fàcilment i que la victòria dels esperits s'aconsegueixi sense cap mena de resistència? En el moment que esperàvem escoltar un relat èpic ple de gestes glòries com aquelles a què ens havien acostumat els trobadors de *mvët*,²⁸⁴ ens trobem, al contrari, davant d'un relat carrincló, en el qual la desmesura exaltant dels personatges i de les seves gestes —la pròpia dels relats èpics— és substituïda per una mena de desmesura a l'inrevés, és a dir, per una aventura beneïtona que transforma el relat de Mba Owona en una antiepopeia. L'estratègia dels esperits és, en efecte, un engany ridícul en què cauen els bruixots per manca de malícia. L'astúcia innocent dels uns comporta la candidesa o l'estupidesa dels altres i, en el cas del relat de Mba Owona, els cànids o els estúpids són els bruixots.

L'única manera de comprendre aquest aspecte del relat consisteix a integrar l'astúcia i l'estupidesa en la lògica pròpia de les creences i representacions d'ordre mitològic.

S'ha parlat molt de l'estupidesa humana, però no tant de l'estupidesa dels déus o dels esperits. Els mites són més equànimes i tan aviat ens parlen de l'estupidesa dels uns com de l'estupidesa dels altres. D'una manera general, em sembla possible distingir almenys dos models diferents. En el primer, l'astúcia més o menys ingènua és cosa dels déus o dels esperits, mentre que la candidesa

284. Vegeu *supra*, els apartats 12.2 i 12.3, i Pascal BOYER, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée: Introduction à l'analyse des épopées fang*, París, Société d'Ethnographie, 1988.

o l'estúpidesa és atribuïda als éssers humans. És el cas d'Eva, que, segons el mite bíblic, es deixa enganyar còndidament per un esperit malèfic (qualificat d'astut per la Bíblia) que pren la forma d'una serp. En el segon model, els astuts són els homes, mentre que la candidesa o estúpidesa és atribuïda als esperits. És el cas d'aquells esperits que omplen l'univers mític siberià i que es deixen enganyar fàcilment pels xamans. L'exemple donat per Laurence Delaby²⁸⁵ és eloqüent: «I com que la majoria (d'esperits)», escriu, «són tan estúpids, hom (el xaman) pot atrapar-los amb magnífiques promeses que no té la intenció de complir o amb artificis beneïts. Una xaman ul'c que volia alliberar-se d'un esperit que mata-va tots els nadons de la família va fer fabricar un ninot de fusta i el va posar en un bressol. L'esperit va prendre el ninot per l'infant, s'hi va introduir i, durant una celebració nocturna, la xaman l'esclafà d'un cop de martell.» El relat de Mba Owona pot ser considerat una variant del model siberià o potser un model intermedi entre aquest darrer i el bíblic. Els actors de l'engany són, en efecte, els esperits protectors del gran medecinaire i no un ésser humà (el xaman) com en el cas siberià o un esperit malèfic (el dimoni) com en el cas de la Bíblia; mentre que les víctimes que es deixen enganyar còndidament són uns éssers humans desencarnats (els bruixots) i no uns esperits, com en el cas siberià, o un ésser humà com en el cas de la temptació d'Adam i Eva, tal com intento resumir a la taula següent.

TAULA 64
El tema de l'engany

<i>Models</i>	<i>Actors de l'engany ridícul</i>	<i>Tema de l'engany</i>	<i>Víctima de l'engany</i>	<i>Conseqüències</i>
Bíblic	Esperit malèfic (dimoni)	Transformació del dimoni en una serp + fruit d'un arbre	Adam i Eva	Negatives: expulsió del paradís
Siberià	Ésser humà (el xaman)	Transformació d'un tros de fusta en una nina	Esperits malèfics	Positives: curació
Evuzok	Esperits protectors del gran medecinaire	Transformació d'unes tovalloles en un ninot	Éssers humans desencarnats (bruixots)	Positives: curació

La utilització d'un artifici ingenu en el llenguatge de les creences mítiques pot ser considerada una transposició a nivell simbòlic d'una estratègia de guerra o de caça. El caçador evita lluitar cara a cara contra la seva presa. L'emboscada

285. Laurence DELABY, «Chamanes toungouses», *Études Mongoles et Sibériennes*, núm. 7 (1976).

innocent és la forma més rendible de vèncer l'enemic, car permet d'humiliar-lo fent-li veure la desproporció entre la causa i l'efecte. I quan la desproporció és el que caracteritza els diferents actors d'aquests relats mítics (car cada un d'ells pertany a un món i un ordre diferents), sembla lògic que l'arma utilitzada sigui un artifici desproporcionat als efectes que hom vol assolir. El fruit de l'arbre del bé i del mal, el ninot de fusta de la xaman i la nina de draps de Mba Owona no són res més que un element irrisori de caràcter simbòlic, mitjançant el qual els relats mítics mostren la superioritat dels esperits quan s'encaren amb els homes, o bé la superioritat dels homes quan s'enfronten amb els esperits.

12.7.2. *Segon relat: La sostracció de l'ombra pels bruixots del kòn*

El *mmimie* (el no-posseïdor d'*evu*) és una persona com cal, car no participa en les obres dels bruixots i, per tant, no sap res del que passa en el món de la nit. És cert que quan cau malalt, víctima d'un acte de bruixeria, tarda molt a curar-se, però malgrat això la seva curació és més fàcil que la d'un malalt que posseeix l'*evu* (és a dir, un bruixot). Aquest darrer, en efecte, sap perfectament el que li han fet en el món de la nit, encara que molt sovint es nega a dir-ho al medecinaire. Obtenir la confessió dels seus crims no és gens fàcil. En fer el bany ritual, aquesta mena de malalts sol malfiar-se del medecinaire: dubta a parlar, nega rotundament que hagi fet quelcom de dolent o, simplement, no obre la boca per res. És això el que fa difícil la seva curació, car, si no confessen els seus crims, la curació esdevé impossible.

Molt a la vora d'aquí vivia un tal Essama, que es va morir perquè no va voler parlar. Quan la seva família me'l va portar, el seu estat era molt greu. Vaig demanar-li que digués la veritat, car ell sabia molt bé el que li havia passat, però no va voler parlar. Uns quants dies després va morir. El mateix va succeir a un bassà. «Si no parles» vaig dir-li, «no podré curar-te...» No va fer-me cas. Al cap d'uns dies, quan es moria, va començar a confessar públicament tot el que havia fet en el món de la nit... però va ser massa tard.

Així, doncs, quan el medecinaire ha de curar una persona que no posseeix l'*evu*, el tractament es fa fàcil, però quan ha de curar una persona que sap el que li han fet, el tractament esdevé generalment més difícil.

Posem per exemple el cas de Zogo Jean, que estic tractant actualment. El seu cas és senzill, car aquest individu no sap res (del que li han fet). El que ha complicat el seu cas és que ha tardat massa a venir. Com que és protestant, no va voler curar-se seguint els procediments de la medicina indígena, car tenia por que el pastor s'enfadés. Des que va caure malalt ha anat rodant d'un cantó a l'altre i això ha fet que el seu mal se li anés arrelant cada dia més. Primerament va anar a l'hospital protestant de Bibia, sense obtenir cap millora. Després, se'n va anar a veure Nkoa Étienne, però, com que aquest gran medecinaire ja és vell, no coneix els nous tractaments, car avui existeixen noves formes de bruixeria, i

si el medecinaire utilitza els mètodes antics el malalt no pot ser curat. Nkoa Étienne va intentar curar-lo, però sense cap resultat. Finalment, se'n va anar de nou a l'hospital de Bibia, on va estar a punt de morir. I és tot això el que ha complicat el seu cas, però ara ja va mes bé... És molt probable que dissabte vinent pugui acabar el tractament.

Una de les primeres vegades que vaig anar a veure Mba Owona, en el moment que travessava el llinar de la seva casa de les medecines vaig saludar una persona que no vaig reconèixer, car els meus ulls estaven mig enlluernats. Mba Owona estava assegut sobre un llit. Després d'haver-nos saludat, em va invitar a asseure'm al seu costat. Mentre conversàvem, vaig adonar-me que aquella persona que havia saludat estava asseguda al costat de la porta, mirant cap enfora i donant-nos lleugerament l'esquena. Al cap d'una estona, va arribar una dona. La coneixia molt bé. Era Nga Zibi, la muller de Zogo Jean, un home del petit llinatge *mvog* Dima instal·lat en un llogaret no gaire lluny d'allí. Després d'haver-nos abraçat i d'haver intercanviat les nostres primeres salutacions, vaig preguntar pel seu marit. «Però com?», va dir-me tota estranyada, «que no el veus aquí?» El seu marit, en efecte, era allí. Era la persona que havia saludat en entrar. Vaig quedar tot confós, però també molt estranyat de l'actitud tan discreta del seu marit. Més tard vaig comprendre el perquè. Zogo Jean era allí per fer-se curar d'una malaltia atribuïda a la nova forma de bruixeria anomenada *kòni*. Estic segur que en veure'm arribar es va sentir incòmode. Jo sabia molt bé —i ell n'era conscient— que tant ell com la seva dona eren protestants practicants i exercien certes responsabilitats en el si de la comunitat protestant de la regió de Minsola. I tot *bon* protestant, com tot *bon* catòlic, no ha de recórrer a la medicina tradicional quan aquesta implica unes creences que les esglésies cristianes han qualificat de «supersticioses». Deuria ser per això que va voler passar desapercebut a fi d'evitar un judici recriminador per part meva. De tota manera, jo penso que la meua estada al llogaret de Mba Owona, les nostres converses amicals, la meua presència a la dansa ritual en la qual ell prenia part, i sobretot la nit que vam passar plegats a la casa de les medecines, va contribuir a convèncer-lo que tenia tot el dret a fer-se tractar seguint els costums del seu poble i que ni jo ni ningú no podia erigir-se en jutge dels seus actes.

Donades aquestes circumstàncies, vaig parlar molt poc amb Nga Zibi i el seu marit sobre la malaltia d'aquest últim. De cap manera no volia pertorbar la seva ànima. És una metàfora, car, segons les pròpies paraules de Mba Owona, l'ànima de Zogo Jean li havia estat sostreta per aquells nous bruixots que els *evuzok* anomenen «la gent del *kòni*». A la meua pregunta «què té en Zogo Jean?», Mba Owona va respondre amb aquestes paraules:

Ja fa temps que Zogo Jean va esdevenir captiu del *kòñ*. La seva ànima (*nsi-sim*; literalment, «ombra») va ser arrabassada. I quan la gent del *kòñ*²⁸⁶ (els posseïdors d'aquest poder) arrabassen l'ànima d'algú, el seu cos esdevé feble, molt feble, i sent mal pertot arreu com si tingués el paludisme. El *kòñ* lliga el malalt a nivell de les articulacions. A vegades té vertígens i mal de cap; el cervell no li funciona bé. Diu que no sap on té el cap i que sent com si se li esberlés. En aquest cas, el malalt es comporta com un boig.

El *kòñ* és quelcom comparable als encantaments²⁸⁷ dels blancs. La gent del *kòñ* (els encantadors) inscriuen primerament el nom de la seva víctima en un llibre de registre. Després, busquen la manera d'atraure-la. La gent del *kòñ* té molts mitjans per arrabassar una persona. Cal dir que, en aquestes contradides,²⁸⁸ el *kòñ* pot fer captiva una persona tota sencera. A vegades, els homes del *kòñ* fan una mena de joc per tal d'amagar la respiració de la seva víctima; d'altres, en canvi, la criden pel seu nom i, si ella respon, es gira, busca d'on ve aquella veu i no descobreix ningú, llavors ja està llesta! A partir d'aquell instant, esdevé com folla, es posa a cridar i diu que veu gent pertot arreu que l'assetja i que vol agafar-la.

El *kòñ* es una malaltia sobrenatural (sic) que cal curar fent uns ritus (sic) especials. Quan els homes del *kòñ* atrapen algú, li arrabassen l'ànima. Per curar aquests malalts, cal anar a buscar la seva ànima i alliberar-la d'allí on ha estat transportada.

El *kòñ* té molts graus. Quan l'ànima ha estat transportada molt lluny, és molt difícil de recuperar-la. És el cas en què el malalt actua com un boig. Quan l'ànima, al contrari, es troba a la vora, llavors és més fàcil d'alliberar-la. Aquest treball el porten a terme els esperits del gran medecinaire.

Pel que fa a Zogo Jean, quan va venir a veure'm vaig fer una dansa per anar a preguntar a la mare dels esperits (Adela) la causa de la seva malaltia. Vam veure que era el *kòñ* i que no era un cas desesperat. La seva ànima, efectivament, encara era a la vora. Calia anar-la a buscar. Els esperits se n'ocuparien, car aquest treball només poden fer-lo ells. Per curar una malaltia atribuïda al *kòñ*, els esperits solen demanar al malalt que porti tres llençols, un de vermell, un de negre i un de blanc.

Després, uns quants esperits, tres o quatre, se'n van al país dels homes del *kòñ* per descobrir on es trobava l'ànima del malalt. Les ànimes arrabassades per aquesta gent treballen a les seves plantacions. En aquest país, efectivament, hi ha moltes plantacions i, quan una persona és arrabassada pel *kòñ*, la seva ànima és condemnada a treballar-hi. Els esperits se'n van en aquell país, prenen la forma d'un captiu del *kòñ* i actuen com si fossin presoners. En realitat, fan això per descobrir i alliberar l'ànima del malalt. Per aconse-

286. «*Bod be kòñ*», en ewondo.

287. Mba Owona utilitza el terme francès *envoûtement*.

288. Es refereix als poblats de la selva per oposició a les ciutats.

guir-ho, solen procedir de dues maneres diferents. La primera consisteix a descobrir l'ànima del malalt, agafar-la i transportar-la cap aquí. La segona, en canvi, consisteix a agafar l'home del *kòñ* (l'encantador o propietari de la plantació) i dir-li: «Si ens dónes l'ànima de tal individu, et deixarem lliure.» Llavors l'home del *kòñ* agafa aquella ànima que tenia empresonada i la dóna als esperits.

Quan els esperits han alliberat l'ànima d'un malalt, l'embolcallen amb aquells tres llençols de color vermell, negre i blanc i la transporten cap aquí com si fos un cadàver, tot dipositant-la després sobre el cos del malalt.

Cal dir que són els esperits mateixos els qui s'encarreguen de ficar l'ànima al cos del malalt. Perquè sàpiguen a qui han de lliurar-la, jo faig una dansa i mentre danso dic al malalt que s'assegui al peu de la tomba,²⁸⁹ agafo un corn i amb la seva punta li faig una colla d'escarificacions per tal de mostrar als esperits la persona que han de curar. Car són ells mateixos els qui curen les malalties sobrenaturals. Mentre els esperits fan el remei, la gent veu com jo danso i potser es pensa que sóc jo mateix qui cura el malalt. A vegades ni tan sols danso, sinó que sóc allí com tothom contemplant com els esperits fan aquest treball. Jo veig els esperits, però no veig l'ànima que transporten, car la duen embolcallada amb aquells llençols que el malalt havia comprat.

Després, un cop els esperits han ficat l'ànima al cos del malalt, aquest se'n va a la casa de les medecines. Encara li caldrà romandre aquí un quant temps fins que estigui completament curat, car després d'això és possible que continuï tenint mal al cap.

Com hem vist més amunt, l'antropofàgia simbòlica és un dels trets característics del sistema tradicional de bruixeria encara vigent als nostres dies. Aquesta forma de representació del mal i d'interpretació causal d'un cert nombre de malalties ha existit coincidint amb un sistema econòmic d'autosubsistència, en el qual els intercanvis econòmics entre grups socials diferents tenien un paper quasi insignificant.

En la distribució de víctimes humanes, els bruixots apliquen estrictament la regla de la reciprocitat —el clàssic *do ut des*— que inspira el sistema d'intercanvi de dons propi de la societat tradicional.

Aquest sistema tradicional coexisteix actualment amb una altra forma de bruixeria anomenada *kòñ*. Per comprendre la manera de concebre aquesta nova forma de bruixeria, convé tenir presents dos fets històrics: el comerç d'esclaus i la introducció durant l'època colonial d'una economia basada en l'explotació de plantacions de cacau i de cafè. En aquest sistema de bruixeria, la víctima no és devorada pels bruixots com en el sistema tradicional. El seu destí és un altre: la víctima és sotmesa a l'esclavitud en un país llunyà o condemnada a treballar en

289. Vegeu *supra*, l'apartat 12.5.

una plantació de cacau o de cafè. El tema de l'antropofàgia és substituït així pels temes del tràfic d'esclaus i de l'explotació. L'any 1974, l'antropòleg E. de Rosny formulava la hipòtesi segons la qual la bruixeria *kòrì* dels pobles de la costa (duala i batanga) seria una transposició moderna a nivell simbòlic de l'esdeveniment històric del comerç d'esclaus. D'altra banda, jo mateix havia assenyalat pels voltants de l'any 1971, parlant dels evuzok, que aquest sistema de bruixeria es presentava com un intent d'integrar en el sistema tradicional els canvis introduïts pel colonialisme: l'aparició d'una economia de mercat, la introducció de la moneda, el desenvolupament de les cultures del cacau i del cafè, la formació en el món rural d'una nova estratificació social, etcètera. Aquestes dues interpretacions, lluny d'ésser contradictòries, són complementàries. Les seves diferències són de caire local. Els pobles de la costa, més afectats pel tràfic d'esclaus, han integrat millor el tema de l'esclavatge en les seves representacions sobre la bruixeria, mentre que els evuzok, que viuen a l'interior i en una regió de plantacions cacaueres, han integrat millor el model de la nova forma d'economia. En tots dos casos, però, és indubtable que aquest sistema de bruixeria no pot explicar-se sense referir-se a la presència dels blancs i del poder colonial en aquestes contradicció. És per això que els evuzok afirmen que aquesta nova forma de bruixeria no és nativa; que són els blancs els qui van introduir-la al Camerun i en coneixen millor els secrets. Recordem que aquests blancs van ser primerament els negrers i després els colonitzadors. Afirmen també que els millors mestres en l'art d'iniciar al *kòrì* es troben a Douala i a les altres ciutats de la costa, és a dir, en aquells centres comercials on viuen els blancs i circulen millor les riqueses i els béns de consum introduïts per ells. El testimoni, recollit per R. Bureau,²⁹⁰ que hem transcrit més amunt, tradueix perfectament els diferents temes desenvolupats pels evuzok sobre aquesta nova forma de bruixeria: a) durant la seva iniciació el candidat descobreix en somnis l'existència d'un país llunyà; b) en aquest país imaginari els diners corren com l'aigua; c) per obtenir els poders que permetin obtenir-los cal que doni una vida humana... A aquests temes, però, cal afegir-n'hi un altre. Si per obtenir aquest poder el candidat ha de lliurar la vida d'un parent seu (exigència pròpia de l'antic sistema de bruixeria), per reforçar-lo, o, dit d'una altra manera, per fer créixer i fructificar més i més la plantació, li caldrà lliurar altres persones. En ser iniciat al *kòrì*, el candidat assoleix el poder de despersonalitzar els seus consemblants, arrabassant-los l'ànima del cos... tot reduint-la a una condició de submissió total envers el seu nou amo i senyor. Aquestes ànimes desencarnades són enviades llavors a un país llunyà per

290. Vegeu l'apartat 2.4.2.2. René BUREAU, «Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés», *Recherches...*, p. 141-142. Sobre aquest tema, vegeu també Lluís MALLART GUIMERA, *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona, La Campana, 2001, p. 137-149.

fer-hi fructificar les riqueses del seu propietari, o a una plantació cacauera per treballar-hi com un obrer explotat sense pietat. Les persones condemnades a veure's privades de la seva ànima són inscrites primerament en un registre imaginari. Els evuzok creuen que aquesta inscripció es tradueix ja en el món de la realitat per l'aparició d'un primer estat morbós. És el primer grau d'aquelles malalties atribuïdes als homes del *kòñ* i que Mba Owona anomena «la inscripció al *kòñ*» o «el *kòñ* no desencadenat», car, si bé la sentència contra la nova víctima ha estat pronunciada i inscrita en el registre, la seva execució no ha estat encara portada a terme. Segons Mba Owona, en aquesta primera fase, la malaltia pot manifestar-se de dues maneres diferents. En la primera, el malalt apareix profundament abatut, feble i desganat. En la segona, al contrari, el malalt es mostra molt excitat, va d'un cantó a l'altre i treballa sense parar. El grau màxim de gravetat s'assoleix quan l'ànima ha estat ja arrabassada del cos. És el moment en què la sentència s'executa. El llenguatge emprat per descriure aquesta fase és molt significatiu: «Els homes del *kòñ* envien els seus esperits²⁹¹ per accomplir aquesta missió (l'execució de la sentència)»; «són ells (aquests esperits) els qui persegueixen el condemnat... l'agafen, el lliguen... i se l'emporten...» Segons el testimoni de Mba Owona, en aquesta fase el malalt «es comporta com un boig...»; «sent mal pertot arreu, sobretot a nivell de les articulacions...»; «plora i crida furiosament...»; «diu que el persegueixen...» i que «sent les veus d'una gent desconeguda...» Després d'aquesta crisi, el malalt diu que «no sap on és...» i que «es troba rodejat d'una gent que no coneix i li diu molt amablement: “apa, no et preocupis, anem a treballar...”»; però després, quan arriba al bell mig d'una plantació, veu uns homes vestits de soldat que l'agafen, el lliguen i l'apallissen fins a deixar-lo mig baldat. Al cap d'una estona, el fan anar a treballar a la plantació tot dient-li: «i ara ja ho saps, aquesta serà la teva paga si no treballes com cal!» Com demostren aquests exemples, el llenguatge emprat per representar-se la causalitat d'aquestes malalties és teixit d'imatges tretes de l'època colonial (i neocolonial) en la qual, podríem dir parafrasejant, «l'ànima d'aquests pobles (la seva identitat cultural, certament, però també la seva existència material) va ser completament subjugada.» És important constatar que certes formes d'alienació mental siguin explicades actualment mitjançant un llenguatge simbòlic que evoca l'explotació de l'home per l'home. Això ens mostra que la bruixeria evuzok pot ser interpretada com una forma de discurs ideològic a través del qual una societat intenta protestar, conjurar i controlar qualsevol forma d'abús de poder, de dominació o d'explotació, ja sigui d'origen tradicional, d'origen colonial o de caire postcolonial.

291. Anomenats també *minkug*.

12.7.3. Tercer relat: El pacte amb l'evu anomenat *akyaè*²⁹²

12.7.3.1. L'*akyaè* és cosa de dones...

Les dones formen una part important de la clientela dels medecinaires. Els problemes d'ordre ginecològic constitueixen les millors ocasions per fer-se tractar per un gran medecinaire. Quan aquest terapeuta dotat de poders excepcionals es troba davant d'un part difícil, d'un avortament, de la mort d'un nadó o d'un cas d'esterilitat, pot formular un diagnòstic dient que la seva malalta és víctima d'un *akyaè*. En pronunciar aquestes paraules, el gran medecinaire estableix un diagnòstic d'ordre etiològic posant en relació un desordre orgànic observat en unes circumstàncies ben precises amb una causa d'ordre supranatural que s'articula amb el sistema magicoreligiós de l'*evu*.

És així com el terme *akyaè* s'emptra per designar una categoria etiològica del sistema nosogràfic *evuzok*. Però aquest terme, com ja sabem, té una altra significació: hom l'utilitza per designar un acte ritual especial. L'*akyaè* és, en efecte, una forma particular de despertar (*vali evu*) o d'afaiçonar (*kom evu*) ritualment l'*evu* de les nenes. Aquestes dues operacions són dos actes rituals diferents que se succeeixen en el temps. L'*evu* és despertat uns quants dies després del naixement de l'infant i se l'afaiçona quan l'infant té set o vuit anys. Intentar procedir a aquests actes rituals quan l'infant és més gran és considerat molt perillós per a la seva salut.²⁹³ En general, són els pares els qui s'encarreguen d'escollir les persones que han de realitzar aquests ritus. Però hom parla de casos en què l'*evu* de l'infant és despertat i afaiçonat clandestinament per un bruixot sense que els pares en sàpiguen res. Es diu que hi ha hagut *akyaè* quan una dona (posseïdora d'un *evu* antisocial) procedeix d'aquesta manera envers una nena, tot forçant-la al mateix temps a cloure un pacte especial amb el seu propi *evu*. Segons els termes d'aquest pacte, la criatura rebrà del seu *evu* una posició social rellevant, molts fills o béns materials, però a canvi haurà de consentir a lliurar a l'*evu* la vida d'alguns éssers estimats, i, cosa encara més greu, a vegades fins i tot la seva pròpia vida.

En les nostres converses, Mba Owona va parlar-me diverses vegades de l'*akyaè*, de les seves conseqüències, gairebé sempre relacionades amb temes ginecològics, i de la manera de tractar-les. Un dia va descabellar-me la història d'una dona ewondo anomenada N. J., que vivia en un poble dels voltants de Yaoundé. El cas d'aquesta dona ens permetrà de comprendre millor les diferents facetes d'un *akyaè*.

292. Sobre aquesta noció, vegeu l'apartat 2.3.5.

293. Vegeu l'apartat 2.2.1.5: *evu nkug*.

N. J. vivia a Soa, un poble situat a la vora de Yaoundé, no gaire lluny d'allí on viuen els etenga.²⁹⁴ Aquesta dona havia tingut vuit fills, però, al novè part, tant ella com el seu nounat estaven condemnats a morir. Quan jo la vaig conèixer estava encinta. Això va passar quan jo feia la dansa en aquell poble. Un dia, ella i el seu marit van venir a veure com dansava. En acabar vaig cridar-la i li vaig dir: «Vés alerta! No saps que ets víctima d'un *akyaè*?» Ella va contestar-me que no en sabia res. Després, vaig cridar el seu marit i li vaig dir: «La teva dona està greu. No et dic això perquè la deixis aquí amb mi. Vés a veure qualsevol medecinaire i ja veuràs com et dirà que la teva dona és víctima d'un *akyaè*, que el seu embaràs no va bé i que corre el risc de morir de part i de perdre l'infant.»

El marit va preguntar a la seva muller si en sabia res, de tot allò. Ella li va dir que no. El marit s'ho va creure i no en van parlar més. Als primers dolors de part, la van transportar a l'hospital de Yaoundé. Va passar quatre dies anant de part i amb molts dolors. Després, aquests dolors van desaparèixer, però sense haver donat a llum. El ginecòleg va cridar el seu marit per dir-li que no hi havia res a fer i que més valia que se l'emportés al poble per esperar allí el desenllaç final.

Va ser llavors quan el marit vingué a veure'm i em digué: «He vist que allò que vas dir-me era veritat... La meva dona ha passat quatre dies a l'hospital anant de part sense cap resultat.» Després d'haver-lo escoltat, vaig dir-li que em fes venir la seva dona. Quan va ser allí, la primera cosa que vaig fer va ser administrar-li el remei (anomenat) *mkpei*,²⁹⁵ car el seu infant estava ja mort i en camí de descompondre's al ventre de la seva mare. Amb aquest remei, tota la porqueria que hi havia a dins va començar a sortir.

Després vaig cridar-la i li vaig dir. «Si vols que et curi hauràs de dir-me tot el que saps!» «Esta bé», va dir-me ella, «però quan te'n parli, no vull que el meu marit sigui aquí.» Llavors vaig demanar al marit que se'n tornés al poblat. Va acceptar. El seu poblat era a uns nou quilòmetres d'allí.

Quan vam quedar sols vaig fer l'*etòg*. Llavors em va explicar tot el que havia passat. Quan encara no tenia vuit anys, un dia, la seva àvia la va cridar. Era la seva àvia paterna i es deia N. J. com ella. En aquell moment estaven soles al poblat. Quan sentí que la cridava, va entrar a la cuina, però no hi va veure ningú. «Que és estrany!», es va dir a si mateixa; «hauria dit que algú em cridava des de dintre la cuina.» Sortí a fora, mirà per tots costats i, d'allí estant, sentí de nou la veu de la seva àvia que eixia de la cuina. Corrent, va entrar-hi altra vegada, escodrinyà els quatre racons de la cuina sense veure-hi ningú. Llavors va sentir la veu de la seva àvia que li deia: «Sóc aquí!» Va alçar el cap i se la trobà, completament nua, dreta a dalt de l'entresolat de la cuina.

—Què hi fas, aquí? —va preguntar la nena.

—Puja! —li contestà l'àvia.

Un cop a dalt, l'àvia li digué:

294. Grup betí.

295. Lavativa.

— Ara anirem a la selva, però abans vull que et comprometis a no dir res a ningú del que hi farem. Ho has entès?

— Sí! —va fer la nena.

Després, l'àvia afegí: «Des d'avui només faràs cas del que et digui el teu pare; si segueixes els consells de la teva mare, moriràs!»

Després de dir-li aquestes paraules, baixaren de l'entresolat, s'encaminaren cap a la selva i s'aturaren al peu d'una pedra que hi havia en un antic camp de cacauets. L'àvia li va dir que s'assegués sobre aquella pedra i que no es mogué fins que ella tornés. Al cap d'una estona va tornar portant entre les mans una olla que contenia una decocció de fulles i d'escorces d'arbre. Va deixar-la a terra i digué a la nena: «Despulla't!» La nena es despullà. L'àvia també va fer-ho. Amb les fulles i les escorces d'aquella decocció va fregar-li tot el cos de cap a peus tot repetint aquestes paraules:²⁹⁶

—Tindràs molts fills. D'entre totes les teves germanes, tu seràs la més fecunda, a condició que acceptis fer el que et diré. D'acord?

—Sí! —va dir la nena.

L'àvia continuà dient:

—Doncs ara escolta'm bé! Faràs un bon casament. El teu marit t'estimarà... Podràs fins i tot manar-lo. Posaràs al món vuit fills... però el novè em pertanyerà: tu i ell sereu meus! Obre la boca!

La nena obrí la boca i la seva àvia li va fer empassar les herbes i les escorces de l'olla. Després, es vestiren i tornaren al poblat. La nena va passar dos dies fent llit i quan la gent li preguntava si estava malalta, ella deia que no. De fet, tenia por d'explicar el que havia passat a la selva. Des d'aquell dia, no volia veure-la més i, si alguna vegada es trobaven soles, la seva àvia ho aprofitava per dir-li: «Pobra de tu, si parles!»

Quan N. J. va acabar d'explicar-me tot això, vaig preguntar-li si la seva àvia encara vivia. Em va dir que no.

—Està bé —vaig dir-li llavors—. Com que has tingut el coratge de parlar, penso que et curaràs.

Aleshores vaig anar a preparar les plantes per fer un *etòg*. Com que resulta que allà no era possible trobar un *eyen*,²⁹⁷ vaig fer l'*etòg* al peu d'un *evula*.²⁹⁸ Aquest arbre té el mateix poder que l'*eyen* i l'*odzoe bëti*.²⁹⁹ Vaig agafar les arrels del bananer *odzoe beti* i les fulles de *bëyem elòg*.³⁰⁰ Aquestes plantes tenen un poder molt gran. Vaig aixafar-les ben aixafades, tot barrejant-les. Després, vaig adreçar-me a N. J. i li vaig dir: «Ara sóc jo qui et diu que obris la boca.» Va obrir-la i li vaig ficar aquella medecina tot dient-li: «Si el que m'has dit és veri-

296. Mba Owona ens dóna un resum de la fórmula ritual. De tota manera, aquestes fórmules, llevat d'alguns elements consagrats per la tradició, són molt lliures i cada persona les adapta a unes circumstàncies concretes.

297. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (231).

298. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (222).

299. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (369).

300. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (134).

tat, que aquesta medecina pugui ser empassada ràpidament al teu ventre; si, al contrari, és mentida, que sigui perbocada ara mateix!» N. J. va fer-la baixar coll avall sense cap dificultat.

Després vaig dir-li que es despullés per tal de fer l'*etòg* (el bany ritual pròpiament dit). Per a aquest bany, allí fan servir encara una olla de terrissa de fabricació local. Dins d'aquesta olla, cal ficar-hi aigua fresca, un litre d'aigua treta d'un bassal, un altre litre d'aigua entollada en el forat d'un tronc d'arbre, una mica de terra negra extreta del fons d'un bassal (*sim*), un ou i una ploma vermella d'un lloro (*tamba kos*). A més a més, si es vol que l'aigua per a aquest bany pugui conservar-se alguns dies, cal ficar-hi uns quants peixos petits (*ngol*). És amb aquesta aigua que hom renta el cos de la malalta tot dient: «*Madi madi, mawòn mawòn...*»³⁰¹ Si realment Ngonó³⁰² em va donar alguna cosa, quan purifico el teu cos és tot el teu *akyaè* que purifico. I si has dit la veritat, amb aquest bany el teu *akyaè* desapareixerà.»

Un cop acabat l'*etòg*, vaig enviar un missatge al marit de N. J. perquè vingues a veure'm per explicar-li com havien anat les coses. En saber que es tractava d'un *akyaè*, el marit va dir-me que no volia que la seva dona tingués cap més fill. «Aquest és un altre problema», vaig dir-li; «si vols que l'esterilitzi,³⁰³ puc fer-ho, però abans cal que acabi de tractar el seu *akyaè*.»

Car, en efecte, després d'aquest primer bany ritual, la malalta ha de passar nou dies menjant cada matí un pastís (*nnam ngòn*) fet de llavors de carbassa barrejades amb un ou i farcides amb les fulles de les herbes *emie* i *bëyem elòg*³⁰⁴ esmicolades amb els dits.³⁰⁵ Així vaig fer-ho amb N. J. El novè dia vaig conduir-la de nou a la selva, al peu de l'arbre *etog*, on vaig fer-li un altre bany per tal de purificar-la completament del seu *akyaè*.

12.7.3.2. Els sacrificis

En aquest moment del relat, vaig preguntar a Mba Owona si en la celebració de l'*etog* per curar un *akyaè* calia sacrificar algun animal, tal com feien els antics grans medecinaires. La resposta de Mba Owona va ser la següent:

Per curar un *akyaè* com el de N. J. cal sacrificar tres gallines, car, en el seu cas, l'infant ja havia mort; si no hagués estat així, a més a més, hauria hagut de sacrificar una cabra. La primera gallina vaig degollar-la quan N. J. va acabar

301. Primers mots en ewondo de la fórmula clàssica emprada pels grans medecinaires: vegeu *supra*, la dedicatòria del llibre.

302. La seva mestra d'iniciació.

303. He traduït per «esterilitzar» l'expressió *tsik abye*, que vol dir literalment «tallar maternitat».

304. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (189 i 134).

305. Per trinxar les plantes comestibles, les dones fan servir un matxet. Per a les preparacions de caire ritual, Mba Owona ho té prohibit. Recordem que entre els seus esperits i el ferro hi ha una incompatibilitat: vegeu l'apartat 12.5.2.

d'explicar-me les circumstàncies en què s'havia produït el seu *akyaè*, deixant que la seva sang s'escorregués dins de l'olla de l'*etòg*. Amb aquesta gallina, però, no es fa cap àpat. La seva despulla és llençada a la selva. La segona gallina és degollada de la mateixa manera al cap de nou dies, quan faig el darrer bany ritual. Aquest sacrifici és acompanyat d'un àpat. Es fa coure la gallina, que la malalta s'haurà de menjar tota sola, sense compartir-la amb ningú. Les deixalles són llençades a la selva sense que ningú les toqui. El tercer sacrifici, cal fer-lo en el transcurs de la dansa que se celebra per cloure el tractament. Amb la carn d'aquesta gallina es fa un àpat al qual són convidats tots els assistents a la dansa, de manera que tothom ha de menjar-ne una mica sense que pugui quedar-ne gens per a l'endemà.³⁰⁶ Els comensals no poden trencar els ossos ni llençar-los. Es recullen i, juntament amb el cap i els budells de la gallina, se'n fa un paquet que la dona enterrarà a la vora d'un riu.

12.7.3.3. L'esterilització de N. J.

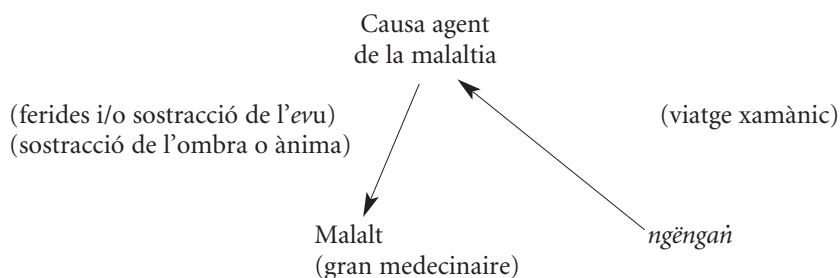
Després d'haver acabat el tractament de l'*akyaè*, vaig fer la medecina per esterilitzar-la, tal com m'havia demanat el seu marit. Per a això vaig haver de procurar-me un antílop *okpen* per treure-li la sang i fer-ne beure a N. J. quatre gots d'un quart de litre cada un. Per a nosaltres, aquest antílop és considerat un símbol (sic) que posseeix la virtut de tallar o d'aturar el que sigui. Si, per exemple, una persona colpeja un tronc de palmera amb la pell d'aquest animal, la secreció de la seva saba s'estroneja a l'instant. És per això que quan es vol fer cessar la capacitat d'infantar d'una dona li fem beure la sang d'aquest antílop.

Aquesta medecina sol fer-se després de curar un cas d'*akyaè* com el que tenia N. J., car si la dona concebés una altra vegada correria el perill de veure entrar novament en acció el seu *akyaè*.

L'*akyaè* és un cas interessant en el camp de les concepcions etiològiques del sistema mèdic del poble evuzok. En el primer relat sobre les ferides nocturnes, hem vist que la causa agent que provocava un estat de malaltia en la persona d'un bruixot era un altre bruixot. En el segon relat sobre la sostracció de l'ombra o de l'ànima, hem pogut veure que aquesta causa agent eren els bruixots del *kòn*, mentre que la víctima era un *mmimie*, un no-posseïdor d'*evu*. Malgrat aquesta diferència —l'estatus de la víctima no és el mateix—, podem constatar que, en tots dos casos, entre l'agressor i la víctima hi ha una distància que els separa. Aquesta distància es mesura en termes d'una relació d'alteritat personal. La causa agent de la malaltia, en efecte, és exterior al propi malalt. Correlativament,

306. Es tracta de l'àpat ritual anomenat *sarka*: vegeu *supra*, l'apartat 12.7.1.1.

en el moment de la cura, el gran medecinaire o els esperits o tots junts han d'emprendre un viatge de caire xamànic per anar a controlar aquella causa agent exterior que provoca l'estat de malaltia, com apareix gràficament a l'esquema següent:



En el relat que acabem de transcriure sobre l'*akyaè*, la causa agent que provoca o pot provocar la mort de l'infant³⁰⁷ és l'*evu* de la seva mare, aquell que li ha donat riqueses, prestigi i una vida fecunda, i ara es cobra el *deute* prenent l'infant del ventre de la seva mare i provocant-li la mort. La causa agent d'aquest infortuni no és, doncs, exterior a la víctima. Entre l'una i l'altra no hi ha cap distància que les separi. Entre l'*evu* i la persona que el posseeix hi ha un destí comú. La mort de l'un implica la mort de l'altra. La relació d'alteritat present en els dos casos anteriors es transforma aquí en una absència d'alteritat: la causa agent i la víctima de l'infortuni (la mare) s'identifiquen en una mateixa persona.³⁰⁸ Més encara, en el relat sobre l'*akyaè*, tot sembla indicar-nos que el veritable terapeuta és la mateixa víctima, que aconsegueix alliberar-se del seu mal després d'haver confessat les circumstàncies que originaren el seu pacte amb l'*evu*.

Així, doncs, si en els dos casos anteriors els tres termes del triangle terapèutic³⁰⁹ —la causa agent, el malalt i el medecinaire— es distingeixen clarament, en el cas de l'*akyaè*, en canvi, aquests tres termes semblen coincidir en una mateixa persona, i el medecinaire intervé únicament dins el marc d'un acte ritual per facilitar a la malalta la recerca en ella mateixa de la causa del seu mal.

És així, doncs, com em sembla possible establir una certa analogia entre la cura de l'*akyaè* i la cura psicoanalítica.³¹⁰ Aquesta analogia es funda en el fet que els dos sistemes atribueixen una certa identitat entre els tres termes de la relació

307. I de vegades també la mort de la mare.

308. Vegeu *supra*, capítol 5, l'apartat 5.6.1.

309. Vegeu *supra*, capítol 5, l'apartat 5.8.

310. Com ho fa Claude LÉVI-STRAUSS en el seu cèlebre article «L'efficacité symbolique», a *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.

terapèutica. Segons la teoria psicoanalítica, el pacient és víctima d'un conflicte psicològic que no ha estat capaç de resoldre correctament en el moment oportú. El neuròtic lluita contra l'emergència d'aquell conflicte en el pla de la consciència mitjançant l'oblit. D'una certa manera, podríem dir que la causa de la seva neurosi —el conflicte— rau en ell mateix. En la cura psicoanalítica, l'analista invita el malalt a expressar lliurement tot el que li ve al pensament per tal d'assolir la reconstitució conscient de la causa de la seva malaltia. En aquest sentit, podríem dir també que el malalt és a la vegada el seu propi terapeuta. «En el fons», escriu Pouillon,³¹¹ «el malalt ha de tractar el seu propi mal, car aquest mal és ell mateix.»

Aquesta analogia apareix d'una certa manera en el moment de la celebració de l'*etòg*. Com en la cura psicoanalítica, el discurs del malalt ocupa un lloc primordial. Sense la paraula, ens diu Mba Owona, la cura no és possible. Aquest discurs és necessàriament un retorn vers el passat llunyà de la vida de la malalta. Un cop identificat l'origen del mal, el gran medecinaire reproduceix ritualment l'acte (el malefici de l'àvia) que va engendrar l'infortuni, però invertint-ne els elements. L'*etòg* és, en efecte, la rèplica del *nkoman evu*,³¹² és a dir, aquell acte ritual acomplert per l'àvia de N. per tal d'afaiçonar l'*evu* (*nkoman evu*) de la seva néta. Per afaiçonar aquest *evu* i donar-li la pròpia especificitat, el relat ens diu que l'àvia de N. J. va preparar-li una decocció d'herbes i escorces. Per fer l'*etòg*, Mba Owona prepara al seu torn una maceració. L'oposició entre aquests dos beuratges, l'un calent i l'altre fred, dona la mesura a nivell simbòlic de la distància que separa els dos ritus: el primer, de caire antisocial i el segon, de caire social. La calor excita l'*evu*, el desvetlla; el fred, en canvi, el calma. I allò que el gran medecinaire aconsegueix a través d'aquest bany ritual un cop descoberta la causa del mal consisteix precisament a controlar-ne la causa interna calmant la força malèfica de l'*evu* de la malalta o, com diuen els *evuzok*, fent que l'*evu* esdevingui *akud*, és a dir, «foll, inoperant». Així, doncs, per controlar aquesta causa, el viatge xamànic no és necessari. En els parts distòcics atribuïts a un *akyaè*, el gran medecinaire aconsegueix un acte simbòlic que expressa més clarament el que acabem de dir. Aquest acte consisteix, com diuen els *evuzok*, a «trencar les dents de l'*evu*». En el moment del part, el medecinaire fa veure que agafa amb les mans l'*evu* que es troba dins la vagina de la partera per obstruir l'expulsió de l'infant. Després, fa veure que li trenca les dents, que li treu els ulls i que el fica de nou, tot capgirant-lo, al ventre de la partera a fi que en el futur, orb i desdentat, no pugui causar cap més mal.

311. J. POULLON. «Malade et médecin: le même et/ou l'autre? (Remarques ethnologiques)», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 1 (1970).

312. Vegeu l'apartat 2.3.

12.7.4. *Quart relat: L'evu del pit*

Tradicionalment, els grans medecinaires se sentien obligats a guardar en un secret molt estricte les confessions que els malalts feien durant l'*etòg*, ritu que, a més a més, revestia i continua revestint un caràcter estrictament privat. D'altra banda, en cap cas era de la seva incumbència revelar públicament el nom dels bruixots que creia que actuaven contra els seus clients. La identificació nominal i pública dels bruixots era reservada a un altre personatge anomenat *mvigi*. El *mvigi* exercia la funció de denunciador anant de poblat en poblat, a la demanda d'aquelles comunitats que, davant de certes crisis atribuïdes als bruixots, volien protegir-se coneixent-ne els responsables. Aquests personatges, dotats d'uns poders semblants als dels grans medecinaires rarament operaven en el seu propi clan. Els *mvigi* encara continuaven existint en aquells anys de les nostres recerques entre els evuzok, encara que en la seva manera d'actuar havien intervingut canvis importants.³¹³ Fins i tot el terme *mvigi* havia estat substituït d'una manera usual pel terme francès «professeur».

En les converses mantingudes amb Mba Owona, vaig abordar aquest tema de la identificació nominal dels bruixots. Tenint en compte que, durant una llarga temporada, havia exercit les seves funcions de gran medecinaire anant de poblat en poblat tal com feien els *mvigi*, vaig voler saber si, en el nou ritual que practicava, procedia a la designació pública dels agressors dels seus malalts. Va ser en aquest context que Mba Owona va reportar-me el relat de curació d'un infant que patia les conseqüències d'allò que l'etiologia tradicional denominava, i la d'avui continua denominant, *evu nkug*, que tradueixo per «*evu* del pit».

Com ja sabem,³¹⁴ l'estat de malaltia originat per la presència de l'*evu* en el pit d'un infant és atribuïda a un bruixot que amb males intencions ha volgut desvetllar-lo. En aquest cas, es diu que l'*evu* «no troba el seu lloc» (el ventre) i que queda com «penjat» al pit provocant al nen certes malalties. Recordarem que, en circumstàncies normals, l'acte ritual de desvetllar l'*evu* es fa pocs dies després del naixement i mai a esquena dels pares. Contestant la meua pregunta, Mba Owona ens introdueix a aquest cas:

No, no pot dir-se el nom de la persona que ha mort el teu malalt. Si el gran medecinaire s'atrevis a fer-ho, aquella persona es tornaria contra el malalt i n'impediria la curació. Allò que el gran medecinaire ha de fer és anar-se'n al món de la nit i dir al bruixot: «Jo sé molt bé que ets tu qui fa que en tal estigui malalt, deixa'l que es curi!» Però de vegades pot passar que el gran medecinaire digui qui és el culpable. Jo vaig fer-ho una vegada a Minlaaba.

313. Vegeu Lluís MALLART, *Sóc fill...*, p. 276.

314. Vegeu *supra*, l'apartat 2.2.

Allí vivia un tal A. A. Treballava a la ciutat en una gran empresa. El seu fill acabava de tornar del seu poblat. Uns dies després de la seva arribada es va posar greument malalt. En aquell temps, jo em trobava no gaire lluny de Soa, a la carretera que porta a Lolodorf. Vingueren a veure'm.³¹⁵

Vaig dir al senyor A. A. que algú havia volgut desvetllar l'*evu* del seu fill i que el seu *evu* es trobava penjat en el pit.

El fill d'aquest senyor tenia sis anys. Era un nen. Massa gran per desvetllar-li l'*evu*. Quan hom intenta fer això a aquesta edat, hi ha perill que el nen perdi la vida. «De totes maneres», vaig dir-li, «intentaré curar-lo.» Vaig tractar el nen. Al cap de dues setmanes estava bé. Llavors el seu pare va dir-me:

—Sabries qui va fer-li això?

Vaig contestar-li:

—Algú de casa teva.

—Podries dir-me qui? —va fer-me.

—Aquí no —vaig contestar-li—, però, si anem al teu poblat, podré mostrar-te'l.

—És cert?

—Sí, és cert.

Llavors em digué:

—El meu fill ha estat a punt de morir. Està curat. No vull saber si ha estat aquest o aquell qui ha volgut matar-lo. Només voldria rebre't a casa meva per agrair-te el bé que m'has fet.

Va donar-me catorze mil francs i vint litres de vi negre. Jo no li havia demanat res. Després va dir-me:

—Saps? Tinc un pare i voldria presentar-te'l.

Va llogar un cotxe. Agafà el seu fill i ens n'anàrem. Va caldre tota una nit per arribar al poblat del seu pare.

L'endemà va cridar a tothom fins i tot a aquells que es trobaven al bosc.³¹⁶ Un dels primers a venir va ser el rector de la missió catòlica de Minlaaba. Va fer saber a tothom que a la seva parròquia no volia veure persones com jo. El senyor A. A. va explicar-li que el seu fill havia estat molt greu i que jo l'havia curat. Va pregar-li d'anar-se'n. El capellà va enfadar-se molt i amenaçà tota la família de no poder rebre els sagraments, i això encara que haguessin pagat l'impost a la missió. Dit això, se'n va anar.

Després, el senyor A. A. va ordenar matar unes quantes cabres. Vàrem menjar molt. Més tard va arribar una dona. Saludava tothom. Era la segona dona del pare del senyor A. A. Era ella qui havia penjat l'*evu* al pit del nen. Va entrar a la cuina on jo descansava una mica. Vaig fer veure que dormia. Volia saludar-me, però les persones que eren allí van dir-li que descansava. Ella preguntà:

—On és el medecinaire? No veig ningú d'important.

315. Aquest relat fa referència a un cas tractat abans de la seva instal·lació a Nsola, entre els evuzok.

316. A les plantacions, on, segons les èpoques, alguns membres de la família passen la nit per vigilar-les.

—Encara no ha arribat —van dir-li.

Al cap d'una estona, tornà de nou. Em portà quelcom per menjar.

—Gràcies —vaig dir-li—, però no puc menjar.

—Estàs malalt?

—Sí, estic malalt. He vingut amb el medecinaire que em tracta.

—I ell on és?

—Ara ve. Ha quedat una mica enrere.

—I què ve a fer aquí?

—No sabia pas dir-t'ho. Jo només sóc un malalt.

Quan la nit va caure, es varen agafar els tambors per fer la dansa com l'altra nit.³¹⁷ Mentre fèiem la dansa, vaig cridar aquella dona i vaig fer-la venir amb mi fora del cercle format pels assistents. Vaig cridar el senyor A. A. i vaig preguntar-li:

—Qui és aquesta dona?

Em va dir:

—És la segona dona del meu pare.

—Doncs sàpigues que és ella qui va penjar l'*evu* al pit del teu fill. No va fer-ho (sola) a casa seva. Va fer-ho a casa d'una altra dona, la vídua del teu oncle. I aquesta altra dona és aquí.

Llavors vaig fer-la sortir i vaig dir:

—Aquesta és la dona que va anar a casa de la vídua del teu oncle per ficar l'*evu* al pit del teu fill. És això el que he vingut a dir aquí!

El cap d'agrupament, que també era diputat, era allí present. Fins i tot havia enregistrat amb un magnetòfon tot el que havia dit. S'adreçà a la dona i li digué:

—El medecinaire ens diu que vas ser tu qui va ficar l'*evu*, parla!

La dona digué:

—Com us ho podeu creure tot això? Arriba un medecinaire qualsevol, un petit medecinaire, i us diu que jo he matat un nen... Com us podeu creure que he matat el meu nét?

Llavors (el cap d'agrupament) s'adreçà a l'altra dona i li preguntà:

—Aquesta dona vingué a casa teva?

—Sí! Fa unes dues setmanes que vingué amb el nen, venia corrent, era de dia, el nen dormia, va entrar a casa meva. Va demanar-me que encengués el foc. Tenia fred. Jo vaig sortir un moment. En tornar, el nen plorava molt... Sí, me'n recordo molt bé de tot això.

Llavors la mare del nen prengué la paraula i digué:

—Jo me'n recordo també, d'aquest afer. Algú em digué que aquesta dona havia anat corrent a casa d'aquesta altra amb el meu fill.

Ara és el cap d'agrupament qui parla:

—Espero que reconeguis els fets; si no ho fas, et recordaré que no gaire lluny d'aquí hi ha una dona que fica la dent d'escurçó a l'ull³¹⁸ i jo t'hi condui-

317. Mba Owona es refereix a la meua presència en una de les seves danses rituals.

318. Ordalia.

ré. Si la dent cau i ens mostra que ets tu la culpable, et faré anar a Mbalmayo, però si en canvi confesses la veritat, et deixaré en pau...

La dona confessà:

—No sabia que el nen podia morir... Vaig ficar-li l'*evu* al pit perquè volia fer-ne un home.

El senyor A. A. es va aixecar i m'abraçà dient:

—Certament, tu m'has dit la veritat!

Uns dies més tard, en ocasió d'una altra conversa, Mba Owona parlà de nou d'aquest cas, tot afegint-li algunes dades suplementàries. Acabava de fer-me un llarg relat sobre la natura i les conseqüències de l'*akyaè*, que, com hem vist en el relat anterior, està també relacionat amb els ritus destinats a desvetllar i/o afaïçonar l'*evu*. És per aquesta raó que probablement encarrilà el tema parlant de nou d'aquest cas:

Quan parlàvem d'aquell senyor de Minlaaba, et deia que una dona havia llançat l'*evu* al pit d'un nen ja gran, quan de fet l'*evu* s'ha d'arreglar (desvetllar) quan l'infant acaba de venir al món. De vegades hom l'arregla quan la dona està embarassada.³¹⁹ Però si algú intenta penjar l'*evu* al pit, llavors l'infant cau greument malalt. Aquest va ser el cas del nen de Minlaaba. És el que va fer aquella dona a plena llum del dia mentre el nen dormia. La mare del pare del nen havia mort. El pare (del pare) de l'infant s'havia casat una altra vegada. Era, doncs, la segona dona del pare (del pare), una àvia, una àvia adoptiva, car la seva pròpia àvia havia ja mort; va ser, doncs, aquesta altra muller del seu avi qui va agafar l'infant mentre dormia aprofitant un moment en què la seva mare no era a casa. Va ser llavors quan se'n va anar corrent a casa de l'altra dona que vivia no gaire lluny per llançar³²⁰ l'*evu* al pit del nen. I, fent això, va fer un càlcul: va «tancar» (el *byan*) dient que l'infant no hauria de caure malalt tot seguit, car llavors podrien descobrir-la. Calia, doncs, que primerament l'infant tornés a la ciutat amb els seus pares. Eren de vacances al poblat.

Tractar l'*evu* del pit no és difícil. En primer lloc, cal administrar un remei perquè l'infant vomiti. La malaltia s'assembla a un refredat que oprimeix el pit. Per fer vomitar es prepara el mateix remei que s'empra per curar la tos: es cullen les fulles tendres d'*ekulngom* (178), es trituren juntament amb granes de carbassa crues, es fica en un recipient amb aigua, s'hi afegeix una mica de sal i es fa beure aquest líquid al nen. El farà vomitar tot seguit. Cal administrar-li aquest remei dues o tres vegades. Se'l fa vomitar per fer-li sortir l'aigua i la brutícia, car nosaltresensem que quan l'*evu* queda penjat en el pit allibera un líquid que després s'estén per tot el cos. Si l'*evu* ha estat llançat des de ja fa

319. Referència als ritus d'abans dels part: vegeu *supra*, l'apartat 2.3.

320. Seguint la lògica pròpia de tot aquest sistema, l'acte de «llançar l'*evu* al pit d'un infant» es porta a terme mitjançant un *byan* que sol prendre la forma d'un beuratge fet de plantes, com ja hem vist en altres casos.

temps, llavors es fa molt difícil curar-lo. En aquest cas sol dir-se que «l'*evu* ja ha posat arrels», el nen pateix molt i, si hom intenta fer davallar l'*evu* (cap al ventre), es morirà. Cal tractar aquesta malaltia com més aviat millor.

Es fa vomitar l'infant per fer-ne sortir l'aigua, però cal vigilar i no fer-ne sortir l'*evu*. Se'l fa davallar fins al ventre, on ha de romandre inactiu (*akud*). Per fer-lo davallar es preparen unes pólvores fetes de les escorces (carbonitzades) dels arbres *ovëñ* (420), *sele yemu* (437)... que es barregen amb aigua de colònia de seixanta o vuitanta graus. És com una beguda. Se li'n fa beure una cullerada. Pot substituir-se l'aigua de colònia per alcohol de cacau. Abans d'administrar-li aquesta beguda, se li han de fer unes quantes escarificacions al cos. Quan l'*evu* ja ha davallat, cal fer-li beure aquest remei durant tres o quatre dies per tal que esdevingui inoperant.

En el discurs de Mba Owona, les consideracions d'ordre etiològic s'articulen sovint amb les d'ordre terapèutic i simbòlic. A l'acte antisocial de *penjar* l'*evu* en el pit d'un infant, n'hi fa correspondre un altre de caràcter saludable que consisteix a fer-lo *davallar* fins al ventre tot transformant al mateix temps la seva pròpia especificitat: l'*evu* del pit, que és tingut sempre com un *evu* negatiu, esdevindrà *akud* al final del tractament, és a dir, incapaç d'actuar en el món nocturn de *mgbël*. Intentar comunicar un *evu* després del naixement o desvetllar-lo a una edat avançada constitueix una anomalia ritual que els betí transformen en una categoria etiològica. Però aquesta operació d'ordre simbòlic és acompanyada d'una altra que sembla voler obtenir efectes biomèdics, sense que l'autor del relat es preocupi gaire de distingir l'una de l'altra. Per a ell, el tractament és un tot.

Al terme de la conversa, vaig voler saber si per curar aquesta malaltia li va caldre fer la dansa. La resposta mereix ser transcrita, car ens permetrà d'aprofundir en alguns aspectes complementaris relacionats amb la pràctica terapèutica d'aquest gran medecinaire. En el cas que estic examinant, a aquell acte acomplert per la causa agent —la dona que havia intentat «tancar» o «calar» (*ban*) la malaltia del nen perquè es manifestés en un moment determinat i esdevingués incurable—, Mba Owona li fa correspondre a nivell terapèutic l'acte de «tancar» o «calar» la curació per tal d'assegurar-ne el bon resultat i d'impedir una recaiguda.

I tant! Quan se'm presenta un malalt, faig la dansa per saber de què pateix realment, qui l'ha provocat i què pensa fer després (contra la seva víctima), car moltes vegades passa que aquella persona que ha donat la malaltia, després la «cala» en algun lloc per tal que, si algú vol curar-la, el malalt no arribi a posar-se bé. Així, doncs, cal fer la dansa per intentar comprendre (descobrir les intencions de) la persona que ha donat la malaltia. Si aquesta persona l'ha «tancat» fent un *abanania*, llavors jo faig la dansa per eliminar-lo.

El mateix s'esdevé amb els remeis, car de vegades resulta que no els tinc. Llavors cal fer la dansa per rebre'ls. Jo en rebo molts d'aquesta manera. Els

remeis, els conec, però de vegades em cansa d'anar-los a buscar. Quan faig la dansa no he d'anar a buscar-los. Els esperits se n'encarreguen.

Però tot «treballant»³²¹ un malalt, després dels remeis cal fer també un *abanàia*, és a dir, cal «tancar» la malaltia per tal que d'ara endavant cap cosa pugui tocar-lo.

Faig l'*abanàia* quan condueixo el malalt a casa seva.³²² Quan he acabat de fer el remei aquí, com per exemple en el cas del secretari, llavors només em manca fer l'*abanàia*. Però per fer-lo em caldrà esperar almenys una setmana. Durant aquest temps, no li faig res més al malalt, car cal veure si sense prendre cap remei la seva malaltia reprèn o no, ja que després, un cop a casa seva, no prendrà cap més remei. Sabem que quan un deixa de fer el remei a algú, els seus efectes poden desaparèixer del seu cos i, en conseqüència, pot caure malalt de nou. Jo faig, doncs, l'*abanàia* per evitar que els efectes del remei desapareguin.

Hi ha dues classes d'*abanàia*, una per a les malalties simples i una altra per a les malalties de la nit. Els primers són fàcils de fer. Jo no els faig. Estan reservats a algunes persones que poden «tancar» tal o tal cosa. Els han ensenyat a emprar això o allò. En general, aquestes persones preparen els pastissos (*nnam ngòn*) amb granes de carbassa que farceixen amb herbes apegaloses com *elad elòg* (180). Pel que fa als grans *abanàia* com els meus, jo no sé el que cal preparar. Faig la dansa i espero que els esperits m'ho donin.

Suposem que tinc un malalt a casa meva. He acabat de fer-li el remei. Avui, li anuncio que ja he acabat. Llavors només em queda conduir-lo a casa seva. Abans de fer-ho, cal que em busqui un pany de roba de color blanc. En arribar al seu poblat, faré posar un recipient amb aigua al mig del pati que cobriré amb aquest pany de roba blanca. Llavors comencem una dansa. En començar, dic: «*Madi madi, mawòn mawòn...*» M'adreço a la persona que m'ha donat el remei dient: «He après a fer el remei gràcies a tu. No l'he robat. Aquí hi ha un tal —el secretari, per exemple— que estava malalt i l'he curat gràcies al poder que tu vas comunicar-me. Ara, tinc necessitat de l'*abanàia*. Aquí tens aquesta galleda amb aigua. Si realment tu m'has donat el poder de curar, fes que trobi l'*abanàia* aquí.» Mentre jo danso, el malalt roman a la vora de la galleda. Després dic: «És que jo, Mba Owona, puc robar els remeis? És Ngono qui va donar-me'ls. És gràcies al poder que vaig rebre d'ella que he curat un tal, però ara, per acabar-lo de curar, he de calar la seva malaltia per tal que no aparegui de nou. Si ella es mostrés de nou (la malaltia), no seria per culpa meva, sinó per la teva, Ngono, car vas ser tu qui va donar-me aquest poder

321. En el text francès, Mba Owona empra el verb «travailler». En la llengua ewondo, la forma verbal *syé* significa: a) treballar, i b) curar.

322. Per designar aquest acompanyament del malalt i la cerimònia corresponent, Mba Owona empra el terme *elede*, que és un derivat de la forma verbal *lede*, que vol dir «mostrar». El derivat *elede* designa tot acte de mostrar o d'ostentar alguna cosa o persona, com per exemple en un seguici, parada o desfilada. *Elede ngòn* designa el seguici que acompanya els nuvis en la celebració d'un casament. En aquest cas, designa el seguici de persones (gran medecinaire, tamborers, familiars, veïns...) que acompanyen el malalt a casa seva.

juntament amb la mare dels esperits. Ara, la gent està contenta. Cal que em donis l'*abanaña* i que jo el trobi aquí, en aquesta deu (la galleda).» Jo danso, danso i repeteixo aquestes paraules moltes vegades. Mentre es fa la dansa un es diverteix també i pot dir coses als assistents. Si algú guarda un *byañ* —mentre un dansa ho veu tot—, llavors pot adreçar-se a la persona i preguntar-li per què té aquell *byañ*. I si es tracta d'un mal *byañ*, un pot exigir-li de dir d'on l'ha tret. Si entre els assistents algú està malalt, un pot fer-li la «visita» i anar-li a buscar els remeis. Es fa tot això fins al moment en què jo he de cridar la mare dels esperits. És llavors quan l'*abanaña* ha de venir. El malalt dóna una volta tot dansant, mentre jo imploro a la mare dels esperits: «Adela, Adela!» Després trec el pany de roba blanc que cobreix la galleda i veig l'*abanaña*. Sovint té la forma d'un *ngid* (petit paquet d'herbes o altres ingredients ben lligat). Llavors jo no sóc res més que un *nkalan* (literalment, «aquell que transmet»): agafo el *ngid* i el dono al malalt. Ell mateix s'encarrega de cavar un forat al peu d'una palmera. Cal que busqui una palmera que no s'hagi d'abatre. La palmera viu molt temps. S'enterra l'*abanaña* (el *ngid*) al peu d'una palmera per tal que (els efectes del) remei durin també molt temps. Quan el gran medecinaire rep un *abanaña* ha de transmetre'l al malalt, però de vegades pot guardar-lo. Així, per exemple, si el malalt encara no ha pagat (el preu del tractament), el guarda fins que ho faci. Tot això val per als grans *abanaña*: tu no saps res... t'arriba així... Aquest *abanaña* només serveix per calar la malaltia perquè no vingui de nou i el malalt estigui curat per sempre. Si, per exemple, es tracta d'un malalt que ha estat arrabassat pel *kòn*, jo faig l'*abanaña* perquè d'ara endavant no ho sigui més.

Com l'*evu*, l'*abanaña* no té «ni esquena ni ventre» i hom pot servir-se'n tant per fer el bé com per fer el mal. En fer el seu *abanaña*, la dona de la primera part d'aquest relat es proposa retardar l'aparició de les conseqüències nefastes —i inevitables— que es deriven de qualsevol temptativa no canònica d'afaiçonar l'*evu*, i això per tal d'escapar a una possible acusació d'haver practicat un acte de bruixeria.

És en l'entorn del malalt que hom cerca en primer lloc un eventual responsable de la malaltia. Alguns indicis del relat deixen entreveure que l'àvia «adoptiva» del nen no mantenia gaires bones relacions amb les altres dones del poblat. Sigui com sigui, és veritat que el seu *abanaña* s'inscriu dins el marc d'una estratègia antisocial. Forma part dels mitjans que solen atribuir-se als agents de les malalties nocturnes quan es proposen dirigir i controlar les diferents etapes del procés d'aparició i desaparició d'un estat patològic. El poder atribuït a aquesta causa agent va més enllà del simple estadi de producció de la malaltia. Es creu que la seva influència subsisteix al llarg de tot aquest procés fins al moment en què, com ja hem vist en el primer relat, el gran medecinaire ha de fer el que calgui per obtenir dels bruixots el seu acord per iniciar el procés de curació. Al terme d'aquest procés, l'*abanaña* de Mba Owona apareix com la rèplica d'aquell altre fet

per la dona i és pensat com un mitjà per controlar els efectes del remei en el transcurs del temps; és pensat també com un mitjà per tranquil·litzar el malalt fent-hi intervenir directament la mare dels esperits i per desresponsabilitzar el gran medecinaire en cas de recaiguda.

12.7.5. *Cinquè relat: Una fractura nocturna (la malaltia com a ficció)*

A. F. era la dona del cap d'agrupament del llinatge X que es troba a la carretera d'Akonolinga, on viuen els mvele. Aquesta dona havia tingut alguns problemes amb el seu marit. Un matí, en despertar-se, es discutiren. El marit li donà una empenta vers la porta. La dona caigué i es trencà un peu. A l'instant, el marit deplorà l'accident i s'excusà.

Es va fer tot per curar-la. Van fer-se venir els millors especialistes del país. Els seus remeis, però, no li aportaren cap millora. La portaren al país yanda,³²³ al costat de Yaoundé, sense obtenir-ne cap resultat. Finalment, tornaren al poblat.

En aquella època, jo em trobava per aquells indrets. Li parlaren de mi i em pregaren d'anar-la a veure. Jo era molt jove encara. Aquella família mostrava una certa curiositat envers la meua persona. En arribar, la primera cosa que vaig fer va ser la dansa per veure d'on venia aquella trencadura. Ho vaig veure tot. Vaig dir-li que no es tractava d'una «simple trencadura», sinó que els homes de la nit li havien trencat el peu en un acte de bruixeria.

Si el seu marit era cap d'agrupament, la seva muller era cap en (el món de) la nit. I va ser precisament allí on van reeixir a trencar-li el peu. Com que es vanagloriava de ser una dona cèlebre i d'estar casada amb un home important, no parava d'acumular deutes (en vides humanes) en (el món de) la nit sense preocupar-se de pagar-los. En aquell món totes les dones tenien por d'ella. Cansades, es confabularen contra ella i anaren a demanar ajut als homes. Així fou com una nit l'atraparen, però aconseguí escapar-se, car el seu *evu* era molt potent. Això no obstant, mentre fugia, pogueren atrapar-li un peu i retenir-lo allà baix. I es van arranjar per fer semblant que la dona es trencava el peu en una baralla: el marit la va empènyer lleugerament i es va trencar el peu.

Vaig dir-li tot això. Ella em mirà. Jo vaig afegir-hi:

—No és cert? Si vols que et curi, has de dir-me la veritat. Jo sé que no ha estat el teu marit qui t'ha trencat el peu, sinó que tu n'ets la responsable en haver deixat el teu peu a (el món de) la nit.

No em digué res. Al cap d'una estona, em cridà i em digué:

—No tens l'edat del meu fill, tu podries ser el meu nét; malgrat això, cura'm! És tot el que et demano, no em vull morir.

—No es tracta d'això —vaig fer-li—. Cal que m'expliquis el que has fet.

—He de fer-ho ara? —em preguntà.

323. Els yanda (grup beti) són considerats grans especialistes en el tractament de les trencadures.

—No —li vaig respondre—. Busca'm una cabra i farem l'*etòg*. Llavors parlaràs.

La dona va estar-hi d'acord. Al vespre (de l'endemà) vàrem anar a buscar un arbre per fer l'*etòg*. Però com que resulta que allí l'arbre *eyen* (231) no s'hi fa, vàrem buscar l'arbre anomenat *evula* amb el qual allí solen fer l'*etòg*. Va ser durant l'*etòg* que m'ho va explicar tot.

Després vam fer el *sarka*. Vàrem sacrificar la cabra. Vaig agafar una cuixa i vaig llençar-la en direcció a la selva. Aquesta cuixa representava el peu de la dona que havien retingut en el món de la nit. Es va distribuir la resta de la carn sobretot entre les dones que sortien amb ella a la nit. Totes hi eren. Vam dansar tota la nit.

Va ser un cas fàcil, car ens trobàvem a casa d'un notable i aquest va dir a la gent que faríem com si fos un *esye*. Prengué la paraula i digué:

—El que ha passat a la meua muller no és normal. La vaig empènyer una mica, és cert, però d'això a trencar-se un peu... Vull que es curi. Heus aquí aquest jove! Ha dit que pot curar-la.

Llavors vaig adreçar-me a les dones dient:

—Aquesta dona està malalta. Ara menjarem tots la resta d'aquesta cabra. És així com es curarà.

Aquest cas va ser realment fàcil, car ni tan sols vaig haver de sortir per anar a *mgbël* (al món de la nit). Es va parlar aquí com en una reunió de família. Cada dona va dir el que sabia tot manifestant després els seus desigs perquè la malalta es curés, acabant la seva intervenció amb aquestes paraules:

—Si menteixo, que aquesta cabra que menjo es retorni contra mi!

Totes les dones en menjaren. Després vaig prendre de nou la paraula:

—Està bé —vaig dir—, però no n'hi ha prou a menjar d'aquesta cabra. Demà al matí, cada una de vosaltres em portarà una planta per arranjar el peu de la malalta.

L'endemà vingueren i em dugueren herbes i rams d'arbres. És amb aquestes plantes que vaig arranjar el seu peu. Dues setmanes després, ja caminava normalment.

La trencadura del peu d'aquesta dona va ser un afer del món de la nit. La dona encara viu i té bona salut.

En aquest relat, dos punts almenys mereixen la nostra atenció. El primer és d'ordre etiològic, el redoblament causal; el segon, d'ordre terapèutic, la referència a dos ritus: l'*etòg* i l'*esye*, que es fonen en un de sol. Aquests ritus pertanyen a dos registres diferents.

La trencadura d'aquesta dona pren la forma d'un arranament de comptes. Si d'una manera general podria dir-se que aquest arranament es mostra com la transposició en el món de la nit d'un conflicte real entre la dona del cap d'agrupament i les altres dones del llinatge, cal precisar que aquesta transposició es fa per una mena de redoblament inadequat d'alguns aspectes de la causalitat del mal

produït. Segons el relat, la trencadura del peu es produeix a dos nivells diferents, el del món real i el del món imaginari (per a nosaltres) de la nit, i cada un d'ells presenta les seves pròpies formes causals. En el món de la realitat, la causa agent de la trencadura és el marit, mentre que en el món de la nit és personalitzada per un grup de dones aliades amb alguns homes. Cal dir també que, pel que fa a la causa del món real, el fet que provoca la caiguda és una petita discussió entre marit i muller, mentre que en el món de la nit allò que desencadena tot l'afer és el conflicte que es nodreix dels deutes en vides humanes contrets per la dona del cap d'agrupament amb les altres dones del llinatge (no identificades en el relat). L'acte que causa d'una manera immediata la trencadura no és el mateix segons que es contemplin els dos nivells. En el món de la realitat, la trencadura es produeix després d'un cop seguit d'una caiguda, mentre que en el de la nit es produeix després d'haver atrapat i retintut el peu en aquell mateix món nocturn. Així, doncs, la causalitat nocturna precedeix la del món real. En aquest tipus de malalties, els evuzok pensen que la persona esdevé realment malalta abans d'estar-ne —diríem nosaltres— realment. La realitat és pensada, doncs, com una ficció: els bruixots «se les arreglen per fer semblant» a una persona que es trenca el peu, em diu Mba Owona, i afegeix: «El marit la va empènyer lleugerament i es va trencar el peu.» És precisament aquesta manca de proporció entre una causa i el seu efecte que condueix a elaborar un diagnòstic etiològic d'aquest ordre. Així, doncs, en aquesta forma de redoblament causal, la vertadera causa, aquella que és pensada en proporció als seus efectes, apareix situada en el món nocturn dels bruixots; l'altra és concebuda com una simple ficció.

L'altre punt que mereix la nostra atenció està relacionat amb la solució ritual seguida per Mba Owona per tractar aquesta trencadura. Com en altres casos semblants, Mba Owona celebra la dansa als esperits per establir el diagnòstic, fa l'*etòg* per obtenir la confessió de la malalta, sacrifica una cabra i en distribueix la carn en un àpat anomenat *sarka* tot llençant abans una cuixa a la selva per satisfer simbòlicament el deute contret per la malalta i recuperar així el peu retintut en el món de la nit. A tot això, i en aquest cas precís, Mba Owona hi afegeix un altre element: en lloc de desplaçar-se al món dels bruixots per recuperar el peu de la malalta gràcies a un estratagema qualsevol executat pels esperits, procedeix a un ritual que pertany a un registre completament diferent: l'*esye*. Com hem vist en un altre lloc,³²⁴ l'*esye* forma part dels ritus anomenats diürns. En conseqüència, la celebració de l'*esye* no escau a les funcions pròpies d'un gran medecinaire, ja que aquest ritu no és considerat un *byañ*, és a dir, una medecina, l'eficàcia de la qual està relacionada amb l'*evu*. L'*etòg* i la dansa als esperits són considerats, al contrari, uns *byañ*. D'altra banda, la dimensió social de l'*esye* és ben clara i la seva referència a

324. Vegeu *supra*, el capítol 10.6.

L'ordre social establert pels avantpassats, ben explícita. La confessió és pública, la qual cosa contrasta amb el caràcter privat de la confessió feta durant l'*etòg*. Tot això mostra l'interès de la pràctica de Mba Owona, que sembla voler establir una certa síntesi entre dos ritus que pertanyen a dos registres diferents. De totes maneres, en el seu relat, aquesta síntesi apareix molt mesurada. Mba Owona sembla voler guardar certes distàncies. La iniciativa de fer «com si fos un *esye*» és atribuïda al cap d'agrupament. En un *esye* normal és sempre un notable de la família qui organitza aquest ritu i convida els membres del clan per celebrar-lo. D'altra banda, encara que les confessions són fetes a la nit, la purificació del malalt amb les plantes dutes pels assistents és feta de bon matí, com en els ritus diürns.

Entre els relats de curació transmesos per Mba Owona, aquest no és l'únic en què un ritu nocturn apareix articulat amb un ritu diürn. El cas que exposo a continuació n'és un altre exemple.

12.7.6. *Sisè relat: La menopausa o el cas d'un embaràs imaginari (ndibi)*

Hi ha casos de *ndibi* que cal considerar «malalties simples»: la dona ha nascut d'aquesta manera. Però, pel que fa a la dona per la qual vaig dansar l'altra nit,³²⁵ el seu *ndibi* era un afer de bruixeria, encara que en el seu cas precis es tractava en primer lloc d'un afer relacionat amb la seva família,³²⁶ ja que el seu pare, en morir, va demanar-li, així com a la seva mare (muller del moribund), de no abandonar el seu llogaret.³²⁷ A la seva mort, només havia deixat la dona i una filla. Però, poc temps després, totes dues abandonaren el llogaret. La mare anà a viure a Nkonolinga; la filla, a Douala. Només tres mesos després, la filla quedava embarassada. A l'hospital van dir-li que esperava un fill. Al vuitè mes va tornar a l'hospital. Van dir-li que tenia un infant en el seu ventre. El temps passà, un any, un any i mesos... i res, cap novetat. A l'hospital, el metge i la llevadora li van dir que estava embarassada, però que no ho veien clar... que calia esperar... que no veien clar el que es podia fer...

Llavors va decidir d'anar a veure alguns remeiers, però sense obtenir-ne cap resultat. Finalment, va venir aquí. Jo vaig dir-li que es tractava d'un *ndibi* causat pel seu pare per la seva gran còlera contra ella i la seva mare per haver abandonat la seva terra (*bengatye elig esia*). Vaig començar a tractar-la. Vaig dir-li que, en el seu cas, tenint en compte que el seu pare ja havia mort, calia reunir les «mares» (del seu llinatge), car en aquest afer era la seva pròpia mare qui n'era la causa: si s'hagués quedat al poblat amb la seva filla, ella no hauria caigut malalta. Li calia reunir, doncs, tota la família (el seu subllinatge) per fer un *eva mëtyè*.

325. Vegeu *supra*, l'apartat 12.5. Sobre la noció de *ndibi*, vegeu també *supra*, capítol 4.

326. Mba Owona diu exactament «une question de parents».

327. La terra on havia nascut.

—Un cop t'hagin donat la saliva³²⁸ —vaig dir-li—, jo et curaré. De totes maneres, vull dir-te també que no donaràs a llum: el teu embaràs s'ha acabat.

Van fer l'*eva mëtyè* allà baix, al seu llogaret.³²⁹ Va ser aquest afer que va retardar-ho tot, ja que quan va arribar no tenia els mitjans (materials) per reunir la gent.

Després de l'*eva mëtyè*, va venir a casa meva duent-me les plantes que havien utilitzat. Són les plantes que l'altre dia vaig cremar³³⁰ per fer-li desaparèixer també la maledicció. Si en el seu poblat van barrejar-les amb aigua, aquí les hem barrejat amb el foc. Hom pensa que el seu pare és sota terra. És per aquesta raó que vaig fer cavar una tomba (en el cercle de la dansa) per evocar el seu pare. De la mateixa manera que van fer l'*eva mëtyè* (barrejant les plantes) amb aigua, nosaltres fem la dansa (barrejant-les) amb el foc per tal que la dona sigui purificada i el seu pare no estigui més enfadat amb ella. Mentrestant ella havia de dir al seu pare que ja havia tornat i que es quedava aquí per sempre més.

En un cas com aquest, es tracta el malalt amb herbes i arbres (...).³³¹ Però també es fa la dansa per veure l'evolució de la malaltia i saber en quin grau es troba; es fa també per veure quina és la disposició del pare envers la seva filla; per això jo he d'enviar-li els meus *minkug* perquè li diguin que la deixi estar, que la seva filla ja ha tornat al poblat i que està disposada a no abandonar-lo.

En aquesta primera part del relat, Mba Owona evoca l'existència d'una doble causalitat que articula amb unes pràctiques que pertanyen a dos registres terapèutics diferents. La malaltia d'aquesta dona, que Mba Owona considera un embaràs que no arriba a la seva hora, és interpretada en primer lloc com el resultat d'una maledicció resultant de la transgressió d'una prescripció paterna i, en segon lloc, com l'efecte d'un acte de bruixeria del difunt —l'autor d'aquesta maledicció. Així, doncs, si la causa inicial —la transgressió— s'inscriu en l'àmbit de les realitats diürnes, la causa agent, en canvi, s'inscriu en l'àmbit de les realitats nocturnes. Allò que fa la particularitat d'aquest cas és menys el fet de trobar-nos en presència de dues causes que el fet segons el qual aquestes causes pertanyen a dos registres diferents: el nocturn («el seu *ndibi* és un afer de bruixeria», diu Mba Owona) i el diürn («encara que en el seu cas —continua dient— era un afer relacionat amb la seva família»). Aquesta doble referència etiològica posa en funcionament una doble gestió terapèutica (i/o ritual): la dansa als *minkug* (ritu nocturn) i l'*eva mëtyè* (ritu diürn). Com hem vist en tractar dels ritus diürns, aquest darrer apareix com un ritu de purificació que es proposa fer desaparèixer la

328. «Donar la saliva» és la traducció literal d'*eva mëtyè*, nom d'aquest ritual de benedicció.

329. Al peu de la tomba del seu pare.

330. Vegeu *supra*, l'apartat 12.5.

331. Mba Owona fa una llarga digressió sobre aquests remeis (vegeu Arxius LMG, B-50, 019-026).

màcula contreta per la transgressió d'una norma clànica, en aquesta circumstància la desobediència a la darrera voluntat paterna; també apareix com un ritu de benedicció en el sentit propi del terme, car en «donar la saliva» (escopir) el grup familiar expressa (*dicere*) envers la persona que la rep els seus bons (*bene*) desigs de prosperitat, salut i felicitat. Cal assenyalar que aquest ritu apareix finalment com una reestructuració dels lligams socials trencats per la inobservança de les normes que regulen la vida social. L'*eva mëtyè* s'inaugura sempre amb una sessió de discussió en la qual són examinats els diferents conflictes que oposen el malalt als membres del seu subllinatge. La benedicció no pot ser concedida sense haver restaurat la pau social al si del grup. Aquest ritu s'acaba purificant el cos del malalt amb l'aigua fresca mesclada amb la sang de la cabra sacrificada per a aquesta circumstància, i aquest gest es porta a terme amb un escombrall fet amb les plantes dutes pels assistents. Són aquestes mateixes plantes que en el cas que comentem marquen el lligam entre aquest ritu diürn i el ritu nocturn celebrat per Mba Owona. En l'*eva mëtyè*, després d'haver purificat el cos del malalt, es llença la resta de l'aigua ensangonada a l'entrada de totes les cases del poblat o llogaret per tal de fer extensiva la benedicció a tots els membres del grup. En el cas que examinem cal, a més a més, arregar les plantes utilitzades i lliurar-les a Mba Owona per cremar-les i, amb aquesta altra simbologia, entrar en contacte amb l'esperit del pare de la malalta i obtenir la curació.

Però la qüestió que ens podem plantejar ara consisteix a saber per què, després de l'*eva mëtyè*, la malalta havia de recórrer a l'altra pràctica terapèutica (i ritual). Mba Owona ja n'ha suggerit alguna cosa quan, al començament del seu relat, ens deia que la malaltia d'aquesta dona era un «afer de bruixeria». Però encara ens podríem preguntar: per què? Allunyant del meu esperit la possibilitat d'una referència causal relacionada amb dos registres etiològics diferents, em vaig permetre, en aquest moment de la nostra conversa, d'interrompre Mba Owona per demanar-li si la malaltia d'aquesta dona era una malaltia de *mgbël* o una malaltia provocada pel *kon* del seu pare. La seva resposta va ser la següent:

Era una malaltia de *mgbël*, car si el seu pare no hagués estat a *mgbël*, no hauria pogut fer-ho; un *mmimyë* (un no-posseïdor d'*evu*) no hauria pogut fer això... Per ser *kon* cal ser a *mgbël*. Fins i tot quan (un bruixot) ha mort, en aquest món de la nit (*mgbël*) continua mantenint el seu poder, en tant que *kon*.

El raonament de Mba Owona és clar. Segons ell, els *bëkon* (plural de *kon*) o els esperits dels morts solen ser antics posseïdors d'*evu* que, després de la mort, continuen actuant per mitjans que pertanyen al món de la nit. En aquest cas, la distinció entre la causa inicial i la causa agent és indispensable. L'*eva mëtyè* es proposa calmar les tensions provocades per la primera, mentre que la dansa als

esperits intenta per part seva calmar la segona, com assenyala Mba Owona en la continuació del seu relat:

És per aquesta raó que en el moment de la dansa cal presentar la dona malalta davant del *kon* del seu pare. És per aquesta raó també que la cobreixo amb un pany de roba negra i un altre de vermell. El negre serveix per presentar el malalt als *bëkon*, mentre que el vermell serveix per protegir-lo, car, en els nostres afers, el vermell és (signe de) una protecció. En el món de *mgbël*, ni tan sols als *bëkon* els agrada el vermell. El color negre, més o menys; el blanc, els atreu; però, pel que fa al color vermell, no els agrada gens ni mica. És per aquesta raó que quan presento el malalt al *kon* que li ha donat la malaltia, poso el color vermell a sota i el negre a sobre. El malalt s'asseu a la vorera de la tomba on he encès el foc. Aquest foc és per al *kon* del pare, car als *bëkon*, com també als *minkug*, els agrada el foc. Jo el crido per mitjà d'aquest foc. Quan arriba, el presento a la seva filla. Cal convèncer-lo que els *minkug* no l'han enganyat i que la dona que li presento és ben bé la seva filla. Els *minkug* ja li havien dit que aquella dona malalta era la seva filla, però calia que vingués a veure-la. Hom prepara el foc perquè el *kon* pugui tocar-la. El *kon* ve gràcies a la intervenció del *ngëngan*. La gent només veu el foc, el malalt i el *ngëngan*, però de fet hi ha una altra persona: el *kon* del pare. Quan agafo les brases amb les mans i les llenço contra el cos de la dona malalta, ho faig per saber si el *kon* del seu pare està d'acord a curar la seva filla. Si no hi estigués, la dona i jo ens hauríem cremat, cosa que no va passar. El foc és un símbol (sic) dels *bëkon*: els agrada molt.

En aquesta darrera part del seu relat, Mba Owona em reporta l'exègesi d'una seqüència de la dansa a la qual havia assistit uns dies abans. En un altre lloc,³³² he descrit aquesta ordalia pel foc. El que em sembla útil d'assenyalar aquí és l'associació que estableix Mba Owona entre els *bëkon* i els *minkug*, d'una banda, i el foc, de l'altra. Aquesta associació forma part del sistema d'oposicions que assenyala la distància que separa el ritu *eva mëtyè* de la dansa als *minkug*, o, dit d'una altra manera, la medicina diürna i la medicina nocturna, o encara, en un pla més general, el món en relació amb l'ordre clànic i aquell altre en relació amb la superació d'aquest ordre i la seva desestructuració.

En els relats que acabo de transcriure i comentar, Mba Owona presta una atenció particular a les representacions causals de la malaltia tot articulant-les molt sovint amb la descripció dels tràmits d'ordre terapèutic. A la qüestió quasi banal «de què està malalt en tal?», Mba Owona responia formulant un discurs d'ordre etiològic sense referir-se gaire a la malaltia com a desordre orgànic o biològic. És cert que en alguns casos aporta algunes indicacions sobre la símpto-

332. Vegeu *supra*, l'apartat 12.5.

matologia de l'estat patològic que pateix el malalt. Però aquestes indicacions són gairebé sempre insuficients per poder entreveure la natura de la malaltia com a tal. Això pot atribuir-se al fet que aquests relats tenen un caràcter retrospectiu. Mba Owona parla de fets i de tràmits ja produïts. I, una vegada el diagnòstic etiològic ha estat ja formulat, sembla normal que presideixi el desenvolupament del relat, ja que el gran medecinaire té com a funció principal identificar i controlar les diferents causes que han provocat la malaltia del seu pacient. Dit això, a la pràctica, Mba Owona no es desinteressa de la malaltia i, en el temps que precedeix la formulació del diagnòstic, presta una atenció particular a la malaltia considerada llavors com un desordre orgànic, fins al punt d'intentar un primer tractament per alleugerir el mal del pacient. «Jo no puc deixar el malalt», em deia Mba Owona, «sense donar-li algunes plantes per calmar-lo una mica, encara que aquests remeis no puguin curar-lo de debò, car per assolir-ho cal que m'adreci als *minkug* i que ells em lliurin els remeis.» En aquest context, «calmar una mica» el malalt vol dir tractar els símptomes; el «vertader remei» és aquell que es proposa controlar la causa agent de la malaltia.

Si els «vertaders remeis» provenen del més enllà és perquè les «causes vertaderes» provenen també d'aquest altre món. Aquestes causes són moltes. Mba Owona manté una comprensió plural de la noció de causalitat. En primer lloc distingeix una sèrie d'éssers del món supranatural que posseeixen estatus simbòlics diferents, com els «bruijots», els homes del *kòñ*, certs esperits *minkug* i els esperits dels morts. Considera aquests éssers els agents causals atribuint-los la capacitat d'actuar directament o indirectament sobre les seves víctimes. Les accions que aquests agents porten a terme són diverses: «inscriuen» les seves víctimes, les «agafen», les «lliguen», les «paren», els «prenen» l'ombra, els «fereixen» l'*evu*, en «retenen» un membre del cos, en «mengen» la carn i en «beuen» la sang... La guerra és un tema important en aquest gènere de relats; el treball forçat n'és un altre, sobretot pel que fa a les descripcions dels actes comesos pels bruijots de la nova forma de bruixeria del *kòñ*. Sovint els actes d'aquests agents són duts a terme amb l'ajut de certs mitjans: «tiren» cucs, llances i fletxes, atrapen les víctimes amb xarxes de caça... És fent referència a alguns d'aquests actes i a alguns d'aquests mitjans per portar-los a terme que Mba Owona designa determinades categories etiològiques, seguint així la tradició establerta pels seus predecessors.

Mantenint-nos en el camp del món de la nit dels bruijots, hom pot descobrir en els relats de Mba Owona una altra categoria de causes que jo anomeno «inicials» en el sentit que són les que desencadenen els diferents processos de malaltia relacionats amb el món de la bruixeria. De fet, es tracta de certs esdeveniments (pertanyents al món de l'imaginari) que mouen les causes agents —en aquesta circumstància, els bruijots— a actuar. Si en alguns casos aquests esdeveniments marquen l'origen del procés d'engendrament d'un estat patològic, en cap moment

poden jugar el paper d'una causa última o final, car si prestem atenció a la seva definició usual, aquesta causa és de l'ordre de la intenció, mentre que els esdeveniments que permeten desencadenar el procés de producció d'una malaltia són de l'ordre de la realitat, fins i tot en el cas que aquesta realitat sigui pensada com a formant part d'un món que per a nosaltres pertany a l'imaginari. La malaltia, en efecte, és pensada com el mitjà d'un fi. Per a Mba Owona, aquest fi no és el mateix per a totes les causes agents. En provocar una malaltia, els bruixots i la «gent del *kòri*» es proposen fer el mal per nodrir-se d'una manera egoista de la força vital de l'altre. Però tornem als esdeveniments que marquen el desencadenament d'una malaltia. Mba Owona parla sobretot de rivalitats entre bruixots, d'enveges entre els diferents *dzange* o associacions nocturnes i de deutes en vides humanes. Des d'un punt de vista sociològic, s'ha dit sovint que aquest tipus de conflictes solen ser pensats com el reflex de conflictes vertaders que es donen en el món de la realitat. I molt sovint aquest n'és el cas. Però els *evuzok* consideren això d'una altra manera. Per a ells, el conflicte real no és sinó l'expressió dels conflictes nocturns. És per aquesta raó que diuen que els bruixots, després d'haver comès un acte en el món de la nit, «fan veure» o «se les arreglen» per «provocar» una discussió o un conflicte. El món de la realitat visible és pensat, així, com el reflex dels poders adquirits en el món de la nit. Així, al costat d'aquesta causalitat que podríem anomenar «nocturna» perquè té lloc en el món dels bruixots inaccessible als no-posseïdors d'*evu*, n'existeix una altra que podríem anomenar «diürna» en el sentit que pertany o fa referència al món de les realitats visibles. Com assenyalava el cinquè relat, l'existència d'aquests dos nivells pren la forma d'un *redoblament causal*, de manera que l'un reproduïx d'una forma afeblida els esdeveniments de l'altre.

A aquesta forma de redoblament causal, Mba Owona hi afegeix, finalment, el cas d'algunes malalties que pertanyen a la vegada a dos registres etiològics diferents, articulant-les amb unes pràctiques terapèutiques que pertanyen, elles també, a dos registres diferents. L'embaràs d'una dona que no arriba a donar a llum en els terminis normals és interpretat en primer lloc com el resultat de la transgressió d'una prescripció paterna, però també com la conseqüència d'un acte de bruixeria acomplert en el món de la nit. Si la causa inicial, la desobediència, s'inscriu dins el marc de les realitats diürnes, és a dir, en l'ordre instaurat pels avantpassats, la causa agent, per la seva banda, s'inscriu en l'àmbit de la bruixeria. Pròpiament dit, la particularitat d'aquest cas es deu menys al fet de veure's confrontat a dues causes que a aquell altre segons el qual aquestes causes pertanyen a dos registres etiològics diferents. Com hem vist, aquesta doble causalitat determina un doble procés d'ordre terapèutic: la dansa als esperits (ritu nocturn) i l'*eva mëtyè* (ritu diürn). Ignoro si Mba Owona, en recórrer a aquests dos ritus, aporta un nou element en el procés de transformació del sistema mèdic dels *evuzok*. Sabia que, en un *adzo awu* o en la celebració d'un *esye*, quan les confessions

i les acusacions formulades contra el malalt permetien d'arribar a la conclusió que la malaltia estava relacionada amb la bruixeria, el llinatge podia aconsellar-li d'anar a veure un gran medecinaire per fer-se tractar mitjançant un ritu nocturn. En el cas que acabem de veure, és la situació inversa la que s'hi produeix. Això ens permet entreveure que entre el registre nocturn i el diürn hi ha altres registres intermedis que permeten una interrelació, la qual cosa donaria al sistema etiològic i terapèutic *evuzok* una més gran flexibilitat.

Diguem per acabar que Mba Owona no és ni un profeta, ni el nou predicador d'una secta, ni potser tampoc un renovador que intenta fer néixer de nou unes idees pràctiques desaparegudes. És simplement un innovador que es limita a introduir alguns elements en un sistema que ja existeix.

En una època en què el vent del modernisme sembla bufar en aquestes regions africanes, l'aparició d'un nou tipus de *ngëngañ* planteja un problema: com és que aquests aires de modernitat no s'emporten definitivament aquestes velles creences i no fan estèril qualsevol temptativa d'innovació? Podríem dir-nos que la modernització del món rural camerunès és una façana i que, malgrat les aparences, la transformació de les mentalitats s'opera a ritmes molt lents. Encara que aquesta apreciació fos justa, ningú podrà minimitzar la importància dels canvis produïts en aquestes societats. I parlo de la porció de temps en què ha estat realitzada aquesta recerca (1961-1996). La vida d'un poble no pot romandre insensible a la introducció progressiva d'una economia de mercat, a la difusió de la cultura del cacau, a la creació d'escoles, a la presència de la medicina occidental, a la predicació de les esglésies, a la propaganda dels partits polítics, a la influència de l'Administració... En aquests darrers temps, els canvis experimentats en aquestes comunitats de la selva han estat importants. Però, malgrat tot aquest procés de modernització, els *evuzok* d'aquests darrers anys han acollit sense gaires dificultats un nou *ngëngañ*, el consulten i recorren a la seva dansa ritual. L'explicació d'aquest fet és d'ordre estructural. La seva producció ha de ser interpretada com una conseqüència lògica del sistema simbòlic de l'*evu*. La bruixeria *evuzok*, en efecte, apareix com una forma d'interpretació local de tot allò que és contrari a l'ordre establert pels avantpassats i dirigit per la generació dels grans. Ara bé, un nombre important dels esdeveniments produïts en aquestes societats durant aquests darrers temps ha contribuït a desestabilitzar realment aquest ordre. En aquestes circumstàncies, la creença en una recrudescència de la pràctica de la bruixeria esdevé una conseqüència lògica. D'altra banda, aquests canvis han afectat precisament i d'una manera molt especial aquest àmbit que he definit en relació amb l'ordre instaurat pels avantpassats, i s'han vist suprimides les grans iniciacions col·lectives i reduït l'àmbit del culte als avantpassats, un dels mitjans destinats a lluitar precisament contra la bruixeria, la qual cosa ha estat interpretada, per altra banda, com la seva gran victòria.

Amb la desorganització d'aquest registre, aquell altre relacionat amb els posseïdors d'*evu* ha pres una importància més gran, no tan sols pel que fa a l'increment de sospites i acusacions de participar en actes de bruixeria, sinó creant al mateix temps la possibilitat per a un nombre més gran de persones de ser considerades posseïdores d'un *evu* de caire social. Així, doncs, no és gens estrany que el discurs sobre la bruixeria prengui noves formes i que, al mateix temps, les funcions dels grans medecinaires siguin reinterpretades i posades a la pràctica amb nous mitjans rituals.

13. Conclusió

A través d'aquestes planes he volgut retre compte dels components fonamentals nosogràfics, etiològics i terapèutics que constitueixen el sistema mèdic del poble evuzok tal com els he pogut observar durant un període de temps concret (1963-1996 i 2006). El meu propòsit ha estat d'abordar l'objecte d'aquesta recerca des d'una perspectiva global, tenint en compte els diferents aspectes del seu context i sense caure en la temptació de procedir d'una manera més o menys arbitrària privilegiant determinats àmbits del sistema. Aquesta manera d'enfocar la recerca no ha estat el resultat d'una decisió d'ordre metodològic, sinó que ha vingut dictada per la pròpia especificitat d'allò que ha estat objecte d'estudi. La medicina domèstica, la medicina controlada pels llinatges i la medicina extraclànica són àmbits difícilment separables. Definides les unes en relació amb les altres formen els marcs de referència fonamentals a partir dels quals els malalts i els terapeutes prenen les seves decisions d'ordre mèdic.

En el context d'aquest sistema, el discurs sobre l'*evu* ha ocupat, sense cap dubte, un lloc important. Ha estat, per altra banda, un tema cabdal en les meves recerques sobre el poble evuzok i la cultura betí, i la meua aportació en aquest punt haurà servit si més no per alimentar el debat sobre la natura d'aquest principi tan complex. Hem vist com el sistema de quatre termes (*mmimie* del cap foradat, simples *mmimye*, posseïdors d'*evu* social i posseïdors d'*evu* antisocial) fundat a partir de l'oposició fonamental entre absència i presència d'*evu*, informa o estructura el discurs i les pràctiques en relació amb la malaltia i la seva curació, entre d'altres coses. La importància d'aquesta oposició li ve del fet que estableix un sistema que permet als evuzok de pensar el seu univers ordenant-lo i donant-li un sentit. El sistema de l'*evu*, com hem pogut veure, se sobrepassa a si mateix i s'articula amb altres sistemes de representacions: el temps, l'espai, la distribució del poder i el sistema de preeminències socials, el món dels esperits i altres enti-

tats sobrenaturals, les entitats patològiques i llur classificació, les institucions terapèutiques i rituals, les iniciacions col·lectives i privades, l'univers vegetal i potser també el de les qualitats sensibles.

Dit això, si l'eix central de tots aquests sistemes està format per l'oposició fonamental entre absència i presència d'*evu*, en cap cas hi és reductible: els termes d'aquesta oposició formen només els dos pols d'un sistema que s'articula al voltant de quatre termes principals. A partir d'aquestes premisses, hem pogut veure, doncs, que la medicina evuzok no s'organitzava pas a partir d'una simple sèrie de dicotomies del tipus dia/nit, absència d'*evu*/presència d'*evu*... Els termes d'aquestes oposicions són simplement els referents majors que admeten altres termes en oposició, aquests ocupant un lloc intermedi. En aquest sentit, la medicina diürna cobreix els àmbits de la medicina domèstica i els de la medicina sota la responsabilitat dels llinatges, alhora que la medicina nocturna oposa els grans medecinaires *ngëngan* als posseïdors d'*evu* antisocial, els uns i els altres identificant-se en relació amb el món de la nit.

Hem vist, per altra banda, que l'*evu* és susceptible de canviar la seva pròpia especificitat: un *evu* antisocial pot transformar-se en un *evu* social, o bé encara en un *evu* inoperant. Inversament, no és impossible que un *ngëngan* posseïdor d'un *evu* de caire positiu esdevingui un home de la nit emprant el seu *evu* en actes antisocials. Igualment, un *evu* inoperant pot ser desvetllat i afaïçonat en un *evu* ja sigui social, ja sigui antisocial. Aquesta característica del sistema simbòlic de l'*evu* que concedeix a aquest principi la possibilitat de canviar la pròpia especificitat i, en conseqüència, permetre que els seus posseïdors puguin passar d'un estatus simbòlic a un altre, ens sembla important, car permet explicar la mobilitat terapèutica que segueix la successió i commutació d'interpretacions causals: aquesta mobilitat tradueix la possibilitat lògica de passar d'un registre terapèutic a l'altre, tot mostrant com aquestes societats africanes *tradicionals*, que massa fàcilment s'han qualificat de «fredes», introdueixen en les pròpies estructures i maneres de pensar les idees d'obertura, de canvi i de transformació.

Ara bé, aquesta possibilitat de passar d'un estatus simbòlic a l'altre, al meu entendre no és possible si l'*evu* deixa de ser considerat una entitat inicialment indiferenciada i, al contrari, és associat «ontològicament» a la bruixeria, com defensen alguns autors.³³³ Afirmar-ho, sobretot si es té en compte que l'*evu* és concebut com un principi congènit de la persona, seria afirmar que aquests pobles africans tenen una visió essencialment negativa de la natura humana.³³⁴ És molt possible que avui l'*evu* sigui associat a la bruixeria, al mal i a tot allò que aparegui com a antisocial molt més que en un altre temps; però en aquest procés de

333. Philippe Labourthe-Tolra, Viviane Baeke (2004), Alfred Adler (2006)...

334. Com ho ha fet l'antropòleg alemany G. Tessmann (1913).

transformació del contingut d'una categoria com aquesta no podem oblidar ni el discurs de les esglésies ni tampoc el dels antropòlegs. Pel que fa al de les primeres, cal dir que des dels primers temps de l'evangelització l'*evu* fou identificat amb un mal esperit (*mbe nsisim*), amb Satanàs (*Satan*); i aquell etnònim «betí» amb el qual aquests pobles de la selva camerunesa es designen a si mateixos i que els serveix per a designar també tot allò que és «autòcton» o d'alguna manera forma part de la seva identitat social i cultural, fou utilitzat per aquelles mateixes esglésies missioneres per designar allò que consideraven «pagà» i, per tant, condemnat a ser eradicat de soca-rel. Fou així com l'*evu* i l'home betí foren satanitzats.

L'antropologia, per la seva banda, també ha contribuït a aquest procés. Els antropòlegs, en efecte, han qualificat de «bruixeria» (*sorcellerie, witchcraft...*), amb tota la connotació negativa que aquest mot implica, unes maneres de pensar i de fer que, quan es donen en el nostre món occidental, entren en el camp de la «religió», que, malgrat tot, sempre té una càrrega semàntica més honorable.

Considerem breument dos sistemes de pensament, el cristià i el dels evuzok. Segons el primer: *a)* l'home està compost d'ànima i cos; *b)* en el moment de la mort, es produeix la separació d'aquests dos elements, el material i l'espiritual; *c)* l'element espiritual, l'ànima, accedeix a un altre món on els justos gaudiran de la visió de Déu, i *d)* a la fi dels temps, l'ànima recuperarà el seu cos gràcies a la resurrecció de la carn. Pel que fa al sistema de pensament evuzok, els elements fonamentals d'aquest esquema són, estructuralment parlant, els mateixos. Segons els evuzok, en efecte: *a)* l'home està compost d'un cos i d'un altre element anomenat *evu*; *b)* l'*evu* pot separar-se del cos, no en el moment de la mort, sinó durant aquesta vida i a través d'un acte concebut simbòlicament com una mort; *c)* l'*evu*, separat del seu cos, accedeix a un altre món —el món de la nit— on pot adquirir un coneixement nou de les coses, i *d)* l'*evu* es reincorpora al seu cos, però no a la fi dels temps, sinó durant aquesta vida. La concepció cristiana, doncs, és diacrònica; la del poble evuzok, sincrònica. Malgrat aquesta diferència —i d'altres, naturalment—, podem dir que ambdós sistemes de pensament reten compte d'uns fenòmens d'un mateix ordre, ja que tots ells escapen al món de les realitats visibles. La qüestió és òbvia: per què el sistema de pensament cristià és qualificat de «religiós» i releguem al camp de la «màgia» i de la «bruixeria» el de les societats africanes?

Un dels primers problemes que vaig plantejar-me quan vaig començar les meves recerques sobre el terreny va ser preguntar-me si els conceptes de religió, màgia i bruixeria, amb els continguts —no sempre gaire clars— que solien donar-li les diferents tradicions antropològiques, eren pertinents o no. Recordo que en aquells primers temps (1963) dedicats a la recerca sobre la noció d'*evu* em deia que si un dia arribés a escriure quelcom sobre la religió, la màgia i la bruixeria dels evuzok, ho faria sense emprar cap vegada aquests termes, per altra banda

ben consagrats. No ho vaig fer. La meua tesi de doctorat sobre aquest tema portava per títol *Magie et sorcellerie evuzok*. Amb aquest títol, no vaig fer res més que adaptar-me a les exigències d'aquella època en el món acadèmic de París, en el qual tothom s'acomodava a aquests termes d'una manera ben convencional.

Això no obstant, puc dir que aquell vell propòsit em va ser molt útil en aquell moment, ja que en les meves recerques etnogràfiques sobre el terreny em va ajudar molt a tenir ben present la necessitat d'identificar (i analitzar-les després) aquelles categories elaborades pels mateixos evuzok que d'alguna manera s'apropessin —o s'allunyessin— dels continguts dels conceptes clàssics de religió, màgia i bruixeria, la qual cosa passava necessàriament per l'estudi de la llengua i de les anàlisis etnolingüístiques. L'any 1981 publicava la meua tesi amb el títol *Ni dos ni ventre* i amb el subtítol *Religion, magie et sorcellerie*. Era una forma de compromís entre el discurs acadèmic i el discurs evuzok, ja que la fórmula «ni dos ni ventre» era una dita evuzok que s'aplicava a l'*evu* i que feia referència, segons la meua interpretació, a la natura originàriament indiferenciada d'aquest principi. L'edició d'aquest llibre va ser precedida d'un article publicat a la revista *L'Homme* amb aquell mateix títol. En aquestes dues publicacions, i a partir de les dades exposades a la tesi, reafirmava la meua posició sobre: a) el caràcter originàriament neutre o indiferenciat de l'*evu*, i b) la no-pertinença dels conceptes de «religió», «màgia» i «bruixeria» per traduir les maneres de pensar, de dir i de fer de les societats africanes o, almenys, de la societat evuzok. Tot amb tot, i seguint l'esperit de compromís que apareixia en el títol d'aquelles dues publicacions, intentava establir un cert paral·lelisme entre les categories pròpies dels sistema simbòlic de l'*evu* i les categories antropològiques clàssiques.³³⁵ Però la tradició acadèmica francesa (i d'altres) era i continua essent massa forta per deixar-se influenciar en un tema que, per altra banda, podia semblar purament formal.

L'obra que ara publiquem en català és el reflex d'aquesta ambigüitat. He preferit mantenir-la tot afirmant a tall de conclusió la necessitat d'una revisió d'aquests conceptes per alliberar-nos de prejudicis i etnocentrismes. Espero que, en aquest estudi sobre el sistema mèdic dels evuzok, hagi pogut aportar els elements indispensables per fer comprendre que el model simbòlic de l'*evu* que informa aquest sistema mèdic és quelcom més que un compendi de creences reductibles als conceptes de màgia i bruixeria: és una visió del món, de l'home i de la societat, un sistema de representacions, una cosmovisió, una antropologia i una cosmologia locals, i fins i tot m'atreviria a dir que, ben mirat, hi podríem descobrir un esbós de pensament filosòfic proper a la filosofia platònica.

Naturalment, sobre aquest darrer punt seré molt prudent. El món de la nit (*mgbël*) en el qual, segons els evuzok, es produeix realment la malaltia i la mort

335. Tal com es pot veure a l'apartat 2.7.4.

em fa pensar en el món de les idees de Plató. Tots sabem que, segons aquest filòsof, les idees tenen, de fet, una realitat, fins i tot, seguint el símil de la caverna, l'única realitat vertadera, i el món de la realitat sensible no seria sinó una pàl·lida ombra d'aquella realitat. En el cinquè relat de Mba Owona³³⁶ sobre el cas d'una fractura que es produeix en el món invisible de la nit, el gran medecinaire diu amb tota claredat que la vertadera fractura es produeix en aquell món, mentre que la fractura que nosaltres considerariem real és només una aparença, una simple ficció, la qual cosa em fa pensar en allò que Plató ens diu sobre la realitat sensible, que no és sinó una manifestació empobrida del món de les idees. Potser la comparació s'acaba aquí. Però el problema que estic plantejant és per què a ningú se li acut de relegar al camp del pensament màgic o relacionat amb la bruixeria la filosofia de Plató i, en canvi, ho fem tan fàcilment quan es tracta de les maneres de pensar de les cultures africanes.

Ja fa temps vaig escriure que, pròpiament parlant, no podia afirmar que existís una medicina evuzok, sinó només una medicina betí. Avui, al terme d'aquesta llarga recerca, em puc preguntar si realment existeix una medicina betí. Existeix, certament, però les zones de superposició amb les idees, pràctiques i creences mèdiques de les societats veïnes esdevenen cada dia més importants, de manera que el sistema mèdic dels evuzok —tal com he exposat en el model proposat al començament d'aquesta obra— no es pot definir sinó en relació amb totes les respostes donades al problema de la malaltia i del seu tractament, sense deixar de banda les diferents propostes fetes per la medicina moderna. Gràcies a les aliances matrimonials, les dones aportaven del seu clan d'origen el seu *savoir-faire* mèdic, assegurant així un moviment permanent en el si del poble betí. És la forma de superposició més tradicional. S'inscriu sobretot en el camp de la medicina domèstica. Hem vist que Zana Michel³³⁷ es feia curar a Yaoundé emprant els serveis de determinats terapeutes tradicionals (betí i no-betí) i d'una institució hospitalària moderna. Zama Vincent³³⁸ convidava una persona de l'ètnia bassó (no betí) a celebrar el ritu *tsoo*. Els malalts evuzok no dubten de fer-se operar o a seguir altres tractaments als hospitals de Ngovayang, de Bibia o de Lolodorf. Ze Ezzo, el *mvigi* o «descobridor de bruixots»³³⁹ convidat pels evuzok per tal de posar terme a l'acció dels bruixots, era un bulu originari de la regió de Sangmelima. Hem vist que alguns malalts deixen el territori del clan per anar a fer-se curar per alguns *ngëngañ* d'altres grups clànics, a la vegada que els evuzok que viuen a les ciutats no dubten de tornar al seu país quan sospiten que la malaltia que pateixen és un afer que pertoca als parents de solucionar-la. Dit això, tots aquests movi-

336. Vegeu l'apartat 12.7.5.

337. Vegeu l'apartat 10.6.3.2.

338. Vegeu l'apartat 10.2.4.

339. Vegeu l'apartat 10.6.2 i Mallart (1992).

ments semblen inspirar-se en una mateixa lògica. Algunes tendències són en tot cas identificables. I això és important que la medicina moderna o científica ho tingui present. Si existeix una medicina *evuzok* —en el sentit que cal que actuï necessàriament en el si del grup—, és aquella que he presentat com a controlada en certa manera pels llinatges,³⁴⁰ encara que els seus aspectes més tècnics o més específicament mèdics puguin ser tractats a altres nivells. A la pràctica, el marc propi del tractament de les malalties anomenades «simples» és el de la unitat domèstica i del veïnat. És l'invers d'allò que s'esdevé amb les malalties relacionades amb la bruixeria, que si bé poden ser tractades pels *ngëngaŋ* *evuzok*, molt sovint i per raons d'estratègia social els malalts prefereixen fer-se tractar lluny dels especialistes del clan.

Aquest model relatiu a les tendències que inspiren la mobilitat terapèutica sembla invertir-se quan es tracta de passar del sistema mèdic autòcton al de la medicina moderna. El marc domèstic, en principi el més tancat (el més arrelat a les pràctiques tradicionals), roman el més obert pel que fa a l'acceptació de les propostes terapèutiques fetes per la medicina moderna. El mateix pot dir-se pel que fa als aspectes més «empírics» de la medicina a càrrec dels llinatges. En canvi, la medicina «nocturna», tradicionalment la més oberta,³⁴¹ és la que roman més tancada en front de la medicina moderna. La mobilitat dels malalts, així com el grau d'obertura que la societat atorga a cada registre terapèutic, es defineix en funció de l'oposició fonamental entre malalties «simples» i malalties «betí» que s'estableix en el moment del diagnòstic. Si el camp de les malalties betí (els aspectes rituals dels tractaments de les malalties «diürnes» i de les malalties «nocturnes») apareix com el més tancat o impermeable a les propostes de la medicina occidental, cal afegir tot seguit que la medicina que he qualificat «a càrrec dels llinatges» fàcilment pot patir els efectes de la desestructuració clànica, mentre que la medicina «nocturna», a causa precisament d'aquesta desestructuració i dels conflictes que genera, desenvolupa i revesteix noves formes gràcies a l'emergència de nous terapeutes que poden reforçar l'obertura concedida tradicionalment a aquest registre.

Com hem vist estudiant el cas de Mba Owona, aquest personatge torna al seu país natal després d'haver viscut uns quants anys a la regió habitada pels *mvele*. Fou allí, lluny del seu grup d'origen, on va ser iniciat a la dansa dels esperits per una dona *maka* (no betí). Mba Owona afirma que la dansa ritual a la qual va ser iniciat és d'origen *bassà* (grup no betí) i que els *bassà*, per la seva banda, la reberen dels pigmeus. Hom es pot preguntar si aquesta referència als pigmeus

340. Vegeu el capítol 10, apartats 10.1 a 10.6.

341. En el sentit que els seus malalts tenen tendència a fer-se tractar fora del clan i fins i tot del propi grup.

pertany a la història o simplement al mite. Mba Owona afirma que els poders dels grans medecinaires tenen tres fonts diferents: els esperits dels morts (d'origen betí), l'esperit de l'aigua Mami Wata (d'origen duala i batanga) i els esperits *min-kug* (d'origen bassà i pigmeu). Els poders que provenen de Mami Wata i dels *min-kug* serien considerats els més forts per guarir les malalties atribuïdes als bruijots del *kòni*. Ara bé, els evuzok afirmen que aquesta forma relativament recent de bruixeria prové dels pobles de la costa (duala, batanga...), els quals l'haurien rebut dels europeus. Es pot pensar també que aquesta referència als europeus pertany menys a la història que al mite.

Les creences relacionades amb aquesta forma de bruixeria apareixen avui plenament incorporades al sistema tradicional evuzok i ocupen un lloc important pel que fa almenys a les concepcions etiològiques. Així, en aquelles zones de superposició entre les diferents creences i pràctiques mèdiques, poden distingir-se almenys dos nivells, el primer fent referència a determinades formes d'explicació causal de les malalties i el segon fent referència a determinades formes de poder i a determinats actes rituals de caire terapèutic. Així, doncs, si els europeus serien a l'origen (mític) de les noves formes d'interpretació etiològica de certes malalties, els pigmeus ho serien pel que fa a l'origen de certs poders nous per combatre-les. Aquesta doble referència a unes creences i pràctiques vingudes de fora sembla suggerir-nos que el «pluralisme» de què hem parlat és menys el resultat de contactes ètnics diferents que una nota característica d'aquests sistemes mèdics o, almenys, que és en primer lloc a nivell del pensament mític que la diversitat i el pluralisme s'instauren.

Olot, 22 de gener de l'any 2007

14. Bibliografia

Aquesta bibliografia comprèn:

- Els llibres, tesis i articles citats i no citats, però relacionats amb els temes tractats als volums 1 i 2.
- Documents dactilogràfics i cicloestilats.
- Manuscrits.
- Referències sobre el Fons Lluís Mallart Guimerà. Documents evuzok de la Biblioteca Éric de Dampierre, base d'arxius.

14.1. LLIBRES, TESIS I ARTICLES

- ADLER, Alfred (2006). *Roi sorcier, mère sorcière*. París: Éditions du Félin.
- ADLER, Alfred; ZEMPLÉNI, Andras (1973). *Le bâton de l'aveugle: Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*. París: Hermann.
- ALEXANDRE, Pierre; BINET, Jacques (1958). *Le groupe dit Pahouin (Beti-Boulou-Fang)*. París: PUF.
- AMAT, B.; CORTADELLAS, Tonia (1972). *Ngovayang: Un village du Sud-Cameroun. Contribution à une étude de la santé en Afrique*. París: EPHE., VI secció. 2 v. [Ciclostilat]
- ANGENOT, Jean-Pierre (1971). *Aspects de la phonétique et de la morphologie de l'Ewondo*. Brussel·les: Print Express.
- ANYA-NOA, L.; MFOMO, G; MANY, G. (s. a.) *Enigmes Beti*.
- ARANZADI, Iñigo de (1962). *La adivinanza en la zona de los Ntummu: Tradiciones orales del bosque Fang*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- ATANGANA, Charles (1942). «Aken So (le rite so) chez les Yaoundé-Bane». *Anthropos*, vol. XXXVII-XL, p. 149-157.
- AUJOULAT, Louis; OLIVIER, Georges (1945). «L'obstétrique en pays Yaoundé». *Bulletin de la Société d'Études Cammerounaises*, núm. 12, p. 7 i següents.
- AYISSI, Léon-Marie (1968). *Contes et berceuses beti*. Yaoundé: Cle.

- BAEKE, Viviane (2004). *Le temps des rites: Ordre du monde et destin individuel en pays Wuli (Cameroun)*. Nanterres: Société d'Ethnologie.
- BALANDIER, Georges (1963). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: PUF.
- BASILIO, Aurelio (1952). *La vida animal de la Guinea Española*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- BENOIST, J. (1975). «Médecine, malades et guérisseurs dans une société polyethnique». *Environnement africain*, núm. 4, p. 43-69.
- BERLIN, B.; BREEDLOVE, D. E.; RAVEN, P. H. (1974). *The Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to this Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*. Nova York: Academic Press.
- BERTAUT, M. (1935). *Le droit coutumier des Boulou*. Paris: Domat-Montchrestient.
- BETENE, P. (1973). «Le Beti vu à travers ses chants traditionnels». *Abbia*, núm. 26, p. 43-93.
- BOIS, Pierre (1981). *Chantefables evuzok du Cameroun: Etude ethnomusicologique*. Nanterre: Universitat de París X. 3 v. [Tesi de doctorat de tercer cicle]
- BOUQUET, A. (1969). *Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville)*. Paris: Orstom.
- BOYER, Pascal (1988). *Barricades mystérieuses et pièges à pensée: Introduction à l'analyse des épopées fang*. Paris: Société d'Ethnographie.
- BUREAU, René (1962). «Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés». *Recherches et Études Camerounaises*, núm. 7-8. [Número especial]
- (1972). *La religion d'Eboga*. Paris: Servei de reproducció de tesis de la Universitat de Lille III. [Ciclostilat]
- COUSTEIX, Pierre-Jean (1961). «L'art et la pharmacopée des guérisseurs ewondo (Région de Yaoundé)». *Recherches et Études Camerounaises*, núm. 6. [Número especial]
- DELABY, Laurence (1976). «Chamanes tongouses». *Études mongoles et sibériennes (Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative)*, núm. 7. [Número especial]
- DESCHAMPS, Hubert (1962). *Traditions orales et archives au Gabon: Contribution à l'ethno-histoire*. Paris: Berger-Levrault.
- DIEU N'DONG, Y. (1951-1953). «Médecine empirique fang». *Liaison*, núm. 12, 17 i 33.
- DOUGLAS, Mary (1971). *De la souillure: Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Maspero. [Versió original anglesa del 1967]
- DUGAST, Idelette (1949). *Inventaire ethnique du Sud Cameroun*. Paris: Institut d'Ethnologie. [Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, Centre du Cameroun, sèrie Populations, 1]
- DUMÉZIL, Georges (1968). *Mythe et épopée: L'idéologie des trois fonctions des épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard.
- EKALLE, S. (1947). «Croyances et pratiques obstétricales des Douala». *Bulletin de la Société d'Études Camerounaises*, núm. 19-20, p. 60-92.
- ENO BELINGA, Samuel-Martin (1965). *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*. Paris: Cuyas.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*. Paris: Gallimard, 1972, p. 35.
- FEDRY, Jacques (1976). «L'expérience du corps comme structure du langage». *L'Homme (gener-març)*, vol. XVI, núm. 1, p. 65-107.

- FERNÁNDEZ, James W. (1974). «Tabernanthe iboga: L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres». A: FURST, Peter T. *La chair des dieux*. París: Seuil, p. 219-248.
- FERRY, M.-E.; GESSAIN, M.; GESSAIN, R. (1973). *Ethno-Botanique Tenda*. París: Documents du Centre de Recherches Anthropologiques du Musée de l'Homme.
- GENNEP, Arnold van (1969). *Les rites de passage*. París: Mouton.
- GOODY, Jack (1979). *La raison graphique*. París: Minuit.
- GRAFFIN, René; PICHON, François (1930). *Grammaire ewondo*. París: Congrégation du Saint-Esprit.
- GUILLEMIN, R. E. L. (1948). «Le rite esye». *Études camerounaises*, núm. 23-24 (setembre-desembre), p. 71-87.
- GUINEA, Emilio (1947). *En el país de los pamues*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- HAMAYON, Roberte (1978). «Les héros de service». *L'Homme*, vol. XVIII, núm. 24, p. 17-45.
- HÉEPE, Martin [ed.]. (1919). *Jaunde Texte von Karl Atangana und Paul Messi*. Hamburg. (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts; XXIV).
- HÉEPE, Martin; NEKES, P. H. (1926). *Jaunde-Wörterbuch*. Hamburg: Friederichsen & Co. (Kommissionsverlag, L).
- HEGBA, Meinrad (1973). *Croyance et guérison*. Yaoundé: Cle.
- HEUSCH, Luc de (1971). *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*. París: Gallimard.
- HIDIK, C. M.; ROBBE, B.; PAGÉZY, H. (1986). «Sensibilité gustative différentielle des populations Pygmées et non Pygmées de la forêt, en rapport avec l'environnement biochimique». *C. R. Académie des Sciences* (París, t. 303, série III), núm. 1. [Nota presentada per Yves Coppens]
- HORTON, Robin (1967). «African Traditional Thought and Western Science». *Africa*, vol. 37, núm. 1, p. 50-71.
- HOUSEMAN, Michael (1976). *Structure sociale et ideologie patrilineaire: le rite d'initiation so chez les Beti*. [Tesina, ciclostilat]
- (1982). *Parenté et alliance dans une société beti*. Nanterre. [Tesi de doctorat de tercer cicle; ciclostilat]
- (1983). «Les artifices de la logique initiatique». *Journal des Africanistes*, vol. 54, núm. 1, p. 41-61.
- (1986). «Notes sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique». *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, núm. 5 (1986), p. 31-40. [Metamorfosi de la identitat]
- JOIRIS, Daou V. (1997-1998). *La chasse, la chance, les chants: Aspects du système rituel des Baka du Cameroun*. Brussel-les: Universitat Lliure. [Tesi doctoral]
- KHERARO, J.; BOUQUET, A. (1950). *Plantes médicinales et toxiques de la Côte d'Ivoire et de la Haute-Volta*. París: Vignot.
- KOCH, Henri (1968). *Magie et chase au Cameroun*. París: Berger-Levrault. (Mondes d'Outre-mer).
- LABURTHE-TOLRA, Philippe (1969). *Le so des Beti selon Hubert Onana*. Yaoundé: Annales de la Faculté des Lettres, núm. 1.
- (1970). «Yaoundé d'après Zenker (1895)». *Annales* [Yaoundé: Facultat de Lletres i Ciències Humanes], núm. 12.
- (1974). *Un tsogo chez Eton*. Rennes: Universitat de l'Alta Bretanya.
- (1977). *Minlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Beti du Sud-Cameroun*. Lille: Taller de reproducció de tesis, vol. I, núm. 11, i vol. III.

- LABURTHE-TOLRA, Philippe (1981). «Essai de synthèse sur les populations dites "Beti" de la région de Minlaba (sud de Nyong)». A: *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. París: CNRS, p. 533-546.
- LARGEAU, V. (1901). *Encyclopédie pahouine*. París: E. Leroux.
- LAVIGNOTTE, Henri (1936). *L'evur, croyance des Pahouins du Gabon*. París: Société des Missions Evangéliques.
- LEIDERER, Rosmarie (1982). *La médecine traditionnelle chez les Bekpak (Bafia) du Cameroun*. Sankt Augustin: Völker und Kulturen. (Institut Anthopos). 2 v.
- LETOUZEY, René (1963). «Dénominations pygmées de quelques arbres et arbustes forestiers camerounais». *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol. XI, núm. 10-11 (octubre-novembre).
- (1969). *Manuel de botanique forestière. Afrique tropicale*. Vol. 1: *Botanique générale*. 1a. ed. Nogent Sur Marne: Centre Technique Forestier Tropical.
- (1970). *Manuel de botanique forestière*. Vol. 2A. 1a. ed. Nogent Sur Marne: Centre Technique Forestier Tropical.
- (1972). *Manuel de botanique forestière*. Vol. 2B. 1a. ed. Nogent Sur Marne: Centre Technique Forestier Tropical.
- (1982a). *Manuel de botanique forestière. Afrique tropicale*. Vol. 1: *Botanique générale*. 2a. ed. Nogent Sur Marne: Centre Technique Forestier Tropical.
- (1982b). *Manuel de botanique forestière*. Vol. 2A. 2a. ed. Nogent Sur Marne: Centre Technique Forestier Tropical.
- (1983). *Manuel de botanique forestière*. Vol. 2B. 2a. ed. Nogent Sur Marne: Centre Technique Forestier Tropical.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. 1a ed. París; La Haia: Mouton.
- (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon.
- (1967). *Les structures élémentaires de la parenté*. 2a ed. París; La Haia: Mouton.
- (1971). *L'homme nu*. París: Plon.
- (1978). *Anthropologie structurale, II*. París: Plon.
- LEWIS, Gilbert (1974). «Gnau anatomy and vocabulary for illnesses». *Oceania*, vol. XLV, núm. 1, p. 50-73.
- LEWIS, Ion Myrdd (1977). *Les religions de l'extase*. París: PUF.
- MALLART GUIMERÀ, Lluís (1969). «Un arbre Oven». A: CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Le thème de l'arbre dans les contes africains*. París: SELAF.
- (1971). *Magie et sorcellerie evuzok*. Nanterre: Universitat de París X. [Tesi doctoral]
- (1977a). «La classification evuzok des maladies». *Journal des Africanistes*, vol. 47, p. 9-47, i vol. 47, núm. 2, p. 9-51.
- (1977b). *Médecine et pharmacopée evuzok*. Nanterre: Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- (1978). «Wichcraft illness in the Evuzok nosological system». *Culture, Medecine and Psychiatry*, vol. 2, núm. 4, p. 376-396.
- (1981). *Ni dos ni ventre*. París: Societé d'Ethnographie.
- (1983). *La dansa als esperits. Itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*. Barcelona: La Llar del Llibre.

- MALLART GUIMERA, Lluís (1992). *Sóc fill dels Evuzok: La vida d'un antropòleg al Camerun*. 1a ed. Barcelona: La Campana.
- (1996). *Soy hijo de los Evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún*. Barcelona: Ariel. [Traducció castellana]
- (1998a). *Figlio degli Evuzok*. Milà: Xenia. [Traducció italiana]
- (1998b). *Sóc fill dels Evuzok: La vida d'un antropòleg al Camerun*. 2a ed. Barcelona: La Campana.
- (2001). *Okupes a l'Àfrica*. Barcelona: La Campana.
- (2003). *La forêt de nos ancêtres*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale. 2 v.
- (2004). *Sóc fill dels Evuzok: La vida d'un antropòleg al Camerun*. 3a ed. Barcelona: La Campana.
- (2007a). *Soy hijo de los Evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún*. 2a ed. Barcelona: Ariel. [Traducció castellana]
- (2007b). *Sóc fill dels Evuzok. La vida d'un antropòleg al Camerun*. 4a ed. Barcelona: La Campana.
- MARY, André (1984). *La naissance à l'envers*. París: Harmattan.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri (1989). «Esquisse d'une théorie générale de la magie». A: *Sociologie et Anthropologie*. París: PUF.
- NEKES, Hermann (1911). *Lehrbuch der faundesprache*. Berlín: G. Reimer.
- NGOA, Henry (1968). *Le mariage chez les Ewondo*. París: Sorbonne. [Tesi de tercer cicle]
- (1985). «Les rites féminins chez les Beti (région du Centre-sud au Cameroun)». A: BARBIER, J. C. *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*. París: Karthala.
- OMBOLO, Jean-Pierre (1974). *Sexualité et histoire en Afrique Noire*. Lió: Universitat de Lió. [Tesi de tercer cicle]
- PAULME, Denise (1969). «Le thème des échanges successifs dans la littérature africaine». *L'Homme*, vol. IX, núm. 1.
- PICHON, François (s. a.). *Kalara afelan bibuk ewondo a flansi*. 136 p.
- POUILLON, J. (1970). «Malade et médecin: le même et/ou l'autre? (Remarques ethnologiques)». *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 1
- RAPONDA-WALKER, André; SILLANS, Roger (1961). *Les plantes utiles du Gabon*. París: Lechevalier.
- (1962). *Rites et croyances des peuples du Gabon*. París: Présence Africaine.
- (1967). *Contes gabonais*. París: Présence Africaine.
- RECHE, Otto (1924). «Das Abbia-Glückspiel der Jaunde und die Darstellungen auf den Spelmarken». *Mittelungen aus dem Museum für Volkerkunde im Hamburg*, núm. 9, p. 3-15.
- ROSNY, Éric de (1974). *Ndimisi: «ceux qui soignent la nuit»*. Yaoundé: Cle.
- (1981). *Les yeux de ma chèvre*. París: Plon.
- ROUGET, Gilbert (1979). *La musique et la transe*. París: Gallimard.
- SOLHER, Jo (1944). «Dans la flore du Cameroun: l'*Alstonia congensis*». *Études Camerounaises*, núm. 5, p. 87-89.
- SPERBER, Dan (1974). *Le symbolisme en général*. París: Hermann. (Savoir).
- STOLL, R. P. (1955). «La tonétique des langues bantou et semibantou». *Études Camerounaises*. [Número especial; Mémoire IV du Centre IFAN, Camerun]
- SURVILLE, N. (1955). *Note sur quelques plantes médicamenteuses du Sud-Cameroun*. París; Yaoundé: ORSTOM; IRCAM.

- SURVILLE, N. (1959). *Quelques types de plantes des principales familles camerounaises*. París; Yaoundé: ORSTOM; IRCAM.
- TESSMANN, Gunter (1913). *Die Pangwe*. Berlín: Ernst Wasmuth.
- (2003). *Los Pangues (Los Fang)*. Madrid: Universidad de Alcalá. [Traducció castellana]
- THÉ, Marie-Paule de (1970). *Des sociétés secrètes aux associations modernes: la femme dans la dynamique de la société beti, 1887-1966*. París. [Tesi doctoral]
- TODOROV, Tzvetan (1978). *Les genres du discours*. París: Seuil.
- TSALA, Théodore (s. a.). *Dictionnaire ewondo-français*. Lió: Impr. Vitte.
- (1958). «Moeurs et coutumes des Ewondo». *Études Camerounaises*, núm. 56, p. 8-112.
- (1973). *Mille et un proverbes beti (Minkana beti minted awoom ayi fus) ou La société beti à travers ses proverbes*. Yaoundé. [Ciclostilat]
- TURNER, Victor (1967). *The forest of Symbols. Aspects of ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- VINCENT, Jeanne-Françoise (1975). *Traditions et transition. Entretiens avec des femmes beti du sud-Cameroun*. París: ORSTOM; Berger Levrault.
- VINCENT, Jeanne-Françoise; BOUQUIAUX, Luc (1984). *Mille et un proverbe recueillis par l'abbé Théodore Tsala*. París: SELAF.
- WOLF, P. i P. [ed.] (1972). *Un mvet de Zwè Nguéma, chant épique recueilli par Hubert Pepper*. París: Armand Collin.
- ZIPZI-SAIVET, E. (1976). *Essai sur Ethnopharmacologie du Cameroun*. Marsella. [Tesi de farmàcia]
- ZIPZI-SAIVET, E.; PELLISIER, F.; LEMORDANT, D. (1976). «Ethnopharmacologie camerounaise». *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol. XXIII, núm. 1, 2 i 3, p. 1-17.

14.2. DOCUMENTS DACTILOGRAFIATS I CICLOSTILATS

- «L'evu ou le polype visceral», relat d'Essomba Luc, enregistrat per Essomba Ferdinand el 15 de març de 1970. Text ewondo dactilografiat (20 p.).
- *Minkana beti* (Gran Seminari de Yaoundé, 21 de juny de 1936). 15 p. ciclostilades, 598 proverbis en llengua ewondo.
- Document ciclostilat amb el text ewondo i traducció francesa de 329 proverbis, relats i cants. Probablement aquest document va ser elaborat al Gran Seminari de Yaoundé. L'edició completa conté 63 pàgines. L'exemplar consultat és incomplet (p. 34-63).
- DUGAST, *Le rite sso*, arxius IRCAM, Yaoundé.

14.3. MANUSCRITS

- Carnet de recettes de Zama Vincent.
- Registre de la clínica tradicional de Mba Owona.
- 450 carnets amb la història terapèutica dels malalts tractats per Mba Owona.
- Carnet de notes etnogràfiques (59 pàgines, 27 dibuixos) manuscrites. Autor: Balleyder, Yaoundé. Camerun, Etnologia. 1946. Arxius del Museu de l'Home. París.

14.4. FONS LLUÍS MALLART GUIMERÀ. DOCUMENTS EVUZOK

Els documents etnogràfics (orals i escrits) que constitueixen la base d'aquesta obra han estat digitalitzats per l'autor i dipositats a la Biblioteca Éric de Dampierre del Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative del Centre National de la Recherche Scientifique i de la Universitat de París X (Nanterre) perquè puguin ser consultats: <<http://www.mae.u-pais10.fr/index>>

Els documents orals comprenen 140 CD-ROM i estan organitzats en quatre sèries:

— Converses i relats (etnomedecina, etnobotànica, màgia, religió, bruixeria, ritual...): 64 CD-R.

— Literatura oral (mites, contes, cantafables, epopeies, proverbis, divises, cants, endevinalles...): 34 CD-R.

— Ritus diürns (*tsoo, eva metie, esye, adzo awu...*) i nocturns (*manga*, dansa terapèutica als *minkug...*): 17 CD-R.

— Parentiu i organització social (genealogies, aliances, llinatges...): 25 CD-R.

Els documents escrits comprenen uns onze mil documents (notes de terreny, transcripcions de cintes magnetofòniques, traduccions...) escanejats i reunits en 83 CD-R.

14.5. FILMOGRAFIA

La dansa als esperits, document dirigit per Ricardo Íscar, de la Universitat Pompeu Fabra, i produït per Únicamente Severo Films, en què es tracten alguns aspectes de l'activitat terapèutica i ritual de Mba Owona i del medecinaire Zama Vincent. [En producció]

Presentació del volum 2

En el nostre treball de recerca etnològica, hem donat una importància capital al treball etnogràfic. M'atreviria a dir: les dades, queden; les interpretacions, passen. I si les dades són fidedignes, les noves interpretacions enriquiran les anteriors. És així com l'antropologia va fent el seu camí per comprendre millor les societats i les cultures. És per això que considero fonamental en el nostre treball de recerca, no tan sols retre compte dels materials en què s'han basat les nostres anàlisis de les realitats estudiades, sinó posar-los a disposició dels membres de la comunitat científica i d'altres estudiosos perquè puguin ser verificats, contrastats amb altres fets i, si cal, infirmats o reinterpretats. Només així els etnògrafs podrem portar una mica de fiabilitat a les nostres recerques sobre el terreny i, d'aquesta manera, donant peu a la confrontació, contribuirem a fer avançar la nostra disciplina. És en aquest sentit que, com una part essencial del meu treball de recerca i amb la col·laboració del Laboratoire d'ethnologie et sociologie de la Universitat de París X al qual pertanyo, he digitalitzat tots els meus documents etnogràfics, orals i escrits, per tal de constituir un fons de documents evuzok³⁴² que pot ser consultat a la biblioteca d'aquell laboratori i, amb el temps, podrà ser-ho a través de la xarxa d'internet.

Seguint la mateixa línia, aquest segon volum està consagrat essencialment a la presentació d'una sèrie de documents de tall etnogràfic que m'han permès, entre d'altres coses, analitzar diferents aspectes del sistema mèdic dels evuzok. No es tracta d'uns simples materials bruts, sinó d'uns documents que ja han estat treballats (traduïts, anotats, compilats en forma d'un diccionari...) i que, per aquest fet, són susceptibles de ser editats.

342. Biblioteca Éric de Dampierre, base d'arxius, <<http://www.mae.u-paris10.fr/indez.html>>. Sobre el seu contingut, vegeu la bibliografia al volum 1.

Sisena part

Documents farmacològics

15. Introducció

Podríem considerar aquesta part un annex o perllongament dels capítols 4, 7, 8 i 9 del primer volum, és a dir, una font documental del saber nosogràfic i terapèutic de les unitats domèstiques. Hi presentaré, en efecte, un recull de receptes farmacològiques transcrits en ewondo i traduïdes al català amb les notes etnogràfiques, lingüístiques i botàniques que cregui necessàries. Aquestes receptes em van ser transmeses oralment i corresponen a la quasi totalitat de malalties designades amb un terme descriptiu i que han estat estudiades al capítol 4 del primer volum.

Tradicionalment, els pobles d'aquesta àrea cultural eren àgrafs. Però avui la tècnica de l'escriptura, vinguda d'una altra cultura, ha estat incorporada, més o menys, en la vida de les noves generacions. Durant la meva estada entre els evuzok, he estat testimoni de les primeres temptatives de consignar per escrit (en la llengua del país) genealogies, elogis fúnebres, contractes matrimonials, testaments... que fins no fa gaire haurien estat reportats únicament mitjançant la paraula. A les planes següents, examinaré breument aquest problema, el de la coexistència d'una transmissió oral de la tradició amb l'inici d'una transmissió escrita. Tenint en compte aquesta problemàtica, el segon apartat d'aquesta part serà consagrat a la presentació, traducció i anàlisi d'un manuscrit de receptes escrit en ewondo per un medecinaire evuzok.

16. Entre l'oral i l'escrit

Els antropòlegs que hem portat a terme les nostres recerques en els diferents països de l'Àfrica central durant aquestes darreres dècades hem estat testimonis, sense cap dubte, de l'ús de l'escriptura en circumstàncies en les quals, fins feia poc, la comunicació i la transmissió d'idees i coneixements es feia oralment. Aquest fet no és intranscendent. La seva justificació no té com a únic argument les polítiques d'alfabetització portades a terme des dels primers moments de la colonització, encara que l'aparició de les primeres generacions alfabetitzades, amb un domini perfecte d'aquesta tècnica de transmissió de les idees que és l'escriptura, ha de ser presa en consideració.

Recordarem, en primer lloc, alguns fets que ja hem esmentat o que esmentarem més endavant i dels quals vaig ser testimoni entre els anys 1962 i 1996 entre els evuzok del Camerun. En recordaré tres casos de característiques diferents.³⁴³

Primer. Zama Vincent, un remeier del veïnat de Kamelon (Atog-Boga), m'ensenya una llibreta escrita en llengua ewondo en la qual havia consignat les receptes que anava aprenent de diverses persones. Aquest document serà examinat, presentat i traduït en aquest mateix capítol.

Segon. En la celebració del funeral que hem examinat en el primer volum,³⁴⁴ Mba Robert, l'organitzador del ritual, llegeix un text escrit en llengua ewondo en el qual recorda la vida del difunt i les circumstàncies de la seva mort.

343. Referències: Biblioteca Éric de Dampierre (Universitat de París X-CNRS); arxius Fons Lluís Mallart Guimerà: discurs llegit per Mba Robert a CD-ROM àudio 3.1.1 (03) i CD-ROM data: B-41, 002; i discurs portaveu del clan a CD-ROM àudio 3.1.2 (02), CD-ROM data B-42, 007; registre Mba Owona a CD-ROM data: D-85, 001-048; D-86, 001-050 i D-87, 001-050.

344. Vegeu el volum 1, apartat 10.5.1.3.

Tercer. El gran medecinaire Mba Owona, la vida i les pràctiques del qual hem estudiat en el primer volum,³⁴⁵ ens mostrarà no tan sols un registre on anotava les entrades i sortides de la seva «clínica tradicional», sinó també un plec de llibretes petites en les quals anotava, per a cada malalt, l'història clínic.

Els tres casos esmentats fan referència a tres camps diferents de la vida social que, per la seva importància, mereixen ser assenyalats: medicina domèstica (1), medicina especialitzada (3) i rituals funeraris (2). Podríem afegir-ne d'altres. Hem tingut notícia, en efecte, de l'existència d'altres documents escrits que tracten: *a*) de les darreres voluntats; *b*) de les aliances matrimonials (preu del dot, obsequis...); *c*) dels registres, assenyalant la participació econòmica de cada membre en les associacions anomenades *dzange*, i *d*) compilació de genealogies del grup familiar.

Diguem, en primer lloc, que els autors d'aquests documents són persones adultes escolaritzades que parlen perfectament francès. Les dues primeres, més grans, escriuen els textos en ewondo, mentre que la tercera, molt més jove, ho fa en francès. A aquestes dues generacions, cal afegir-n'hi una d'anterior i de la qual vaig tenir ocasió de conèixer alguns dels membres: es tractava de persones escolaritzades durant la colonització alemanya i que llegien perfectament textos escrits en llengua ewondo, sense saber escriure ni parlar alemany.

El pas de la tradició oral a l'escriptura o, dit d'una altra manera, la substitució de la primera per la segona, no sempre s'acomoda als mateixos principis. De fet, podríem preguntar-nos fins a quin punt la substitució de la paraula per l'escriptura apareix als ulls dels mateixos interessats com un fet positiu, és a dir, com la mostra d'un cert progrés. I, si és així, quins són els nous valors que entren en joc i aquells altres que, al contrari, es deixen perdre pel camí del progrés i de l'evolució.

Examinem el primer cas. La primera cosa que cal recordar és que tradicionalment la transmissió d'uns coneixements mèdics implica una certa elecció (el pare, la mare, l'oncle matern... decideixen transmetre progressivament el seu saber a un dels seus fills o nebots) o l'acceptació d'una demanda (d'un malalt després d'haver obtingut satisfacció en el tractament rebut) que sol quedar sancionada amb una certa compensació material que els betí designen amb el nom de *tufa*. L'adquisició d'aquests coneixements s'inscriu en el temps, ja que procedeix de l'acumulació progressiva d'uns coneixements que, per altra banda, s'inscriuen en la memòria gràcies a la seva posada en pràctica més o menys quotidiana. L'acte de recórrer a l'escriptura per consignar aquests coneixements mèdics apareix com un acte tècnic (la tècnica que consisteix a establir una certa adequació entre una matèria fònica i una matèria gràfica) sense cap connotació de caràcter màgic

345. Vegeu el volum 1, apartat 12.2.

o religiós, però de tal manera que aquest acte té la virtut d'imposar-se a la temporalitat i atènyer una perdurabilitat que va més enllà dels límits que imposa la memòria humana. Aquesta escriptura mèdica apareix també com una cosa que dóna un cert prestigi al seu productor, el prestigi de practicar una certa modernitat, establint així, encara que potser inconscientment, una analogia amb la medicina moderna occidental. No pensem que el text de caràcter mèdic s'hagi creat en aquest cas pensant en una hipotètica difusió, sinó simplement com un ajut a la pròpia memòria. Ens consta que, en la transmissió dels seus coneixements, Zama Vincent se serveix solament de la paraula.

Per comprendre la dimensió fonamentalment tècnica d'aquests escrits, ens sembla útil relacionar el primer cas amb el tercer. Com ja sabem, aquest darrer és un gran medecinaire evuzok, contemporani del remeier del primer cas, encara que molt més jove. Aquest gran medecinaire, com també sabem, parla perfectament el francès i empra aquesta llengua per mantenir al dia el registre de la seva «Clínica Tradicional Privada», com diu el cartell que es troba a l'entrada del seu veïnat al costat d'un altre que, amb el grafisme convencional d'una H, ens recorda que, en aquell lloc, cal guardar silenci. Uns elements gràfics que s'inscriuen en aquell corrent modernista que es proposa equiparar la medicina tradicional amb la moderna. Fins aquí, el recurs a l'escriptura d'aquests dos terapeutes revesteix els mateixos valors. En tots dos casos apareix, en efecte, com un recurs tècnic, prestigiós i modern.

Examinem-ne un altre aspecte. Referint-se al conjunt dels coneixements (o dels poders) que li permeten exercir com a especialista en el tractament de les malalties *nocturnes* o relacionades amb la bruixeria, Mba Owona estableix una clara distinció entre els terapeutes que «utilitzen llibretes»³⁴⁶ i els que no tenen necessitat d'utilitzar-ne. Segons ell, els primers són els «remeiers»³⁴⁷ que tracten les malalties «simples» sense cap relació amb el món invisible de la nit. Els segons són els *ngëngan*, que reben els remeis directament de les forces o entitats sobrenaturals amb les quals estan en relació (*minkug, bëkon, Mamy Water...*). Aquesta distinció és important, ja que suggereix que, en una societat que viu des de fa ja diverses dècades el procés d'introducció de l'escriptura, aquesta sembla situar-se més a la vora de la ciència i/o de la tecnologia que de la màgia i/o de la religió. En el relat sobre la seva iniciació, aquest mateix gran medecinaire ens deia que durant els primers anys de la seva iniciació tenia el costum d'anotar en una llibreta els ensenyaments que rebia de la seva mestra, però que més tard, un cop iniciat, és a dir, havent rebut ja els poders propis d'un gran medecinaire, no tenia necessitat de fer-ho: la font dels seus coneixements, en efecte, calia situar-la a par-

346. En les quals anoten les receptes farmacològiques.

347. Herboristes.

tir d'aquest moment més enllà dels límits propis d'un saber tècnic, humà. Procedien, doncs, del món de la nit; s'obtenien gràcies a les revelacions dels esperits protectors, que intervenien per resoldre cada cas mèdic en particular, i el seu contingut no era, doncs, necessàriament acumulable. El saber propi d'un gran medecinaire, el que el fa capaç de tractar ritualment les malalties relacionades amb el món de la nit, és concebut menys com un saber d'ordre general, caracteritzat per un determinat nivell de generalització i d'intemporalitat, assolit una vegada per totes i aplicable en el temps següent un procés de selecció, que com un saber circumstancial, obtingut *hic et nunc* i *ad hoc* mitjançant determinades revelacions amb la finalitat de resoldre casos precisos i, per aquesta raó, no destinat a ser generalitzat o a concedir-li una determinada perdurabilitat i/o intemporalitat. És aquesta característica del saber dels *ngëngan* la que en fa inútil la consignació en escrit, i encara més referir-se a textos escrits per perfeccionar el seu saber, ja que l'escriptura tendeix, com assenyala Goody,³⁴⁸ a l'abstracció, a la generalització i a la intemporalitat. I, en aquest cas precís, hi podríem afegir a la «dessacralització» del saber.

Pel que fa al segon cas, hauríem d'assenyalar, en primer lloc, que el panegíric que el cap de família o del llinatge fa sobre la vida del difunt tant el dia de l'enterrament com el dia dels seus funerals és sempre «dit» i no «llegit». No cal dir que tradicionalment ha estat sempre així, i ha estat així com ho he pogut constatar moltes vegades. En el cas concret a què ens referim, recordarem, en primer lloc, com ja hem vist, que l'organitzador dels funerals, el fill adoptiu del difunt, és un mestre que en el moment de jubilar-se decideix anar a viure al seu poble i, per significar-ho a tots els parents, organitza els funerals en memòria del seu pare adoptiu. És també per significar el seu estatus de persona revestida d'una certa modernitat que, en el moment de prendre la paraula per recordar la vida del seu pare adoptiu difunt, ho fa llegint un text que ell mateix ha escrit en ewondo.³⁴⁹ Aquest detall no és indiferent. Recordarem que allò que estava en joc en aquell ritual era la successió futura del difunt en el si d'aquella unitat familiar i que la competició per beneficiar-se'n estava entre aquest fill adoptiu i els fills biològics del difunt que romanien al poblat. En aquest context precís, el fet de recórrer a l'escriptura pot interpretar-se, encara que d'una manera secundària, com una estratègia dirigida a recordar als assistents que l'orador, és a dir, Mba Robert, un dels competidors, era una persona instruïda que s'acomodava bé a les exigències del món modern i que, per tant, reunia més condicions per representar els interessos del grup.

Si insisteixo en aquest cas és per la senzilla raó que em sembla important comparar aquest discurs llegit amb d'altres que no varen ser-ho durant la matei-

348. Jack GOODY, *La raison graphique*, París, Minuit, 1979.

349. Vegeu Fons LMG (CD ROM àudio 3.1.1, pista 03).

xa celebració ritual. En diverses intervencions, el *zoomolo* o portaveu del clan es dirigia als assistents repetint unes paraules que mereixen la nostra atenció: «*mě-nyu*³⁵⁰ *mě bod mēnē mēnyu mē Zamba*», que podem traduir per «les paraules dels homes són les paraules de Déu (o de l'Avantpassat mític)».³⁵¹ La unanimitat de tots els membres del clan, en efecte, és simbòlicament considerada indispensable per obtenir, per exemple, la salut d'un dels membres, per portar a bon terme un projecte personal o col·lectiu, per assolir l'entesa a l'interior del grup social, etcètera. Però cal insistir en el fet que aquesta unanimitat implica una analogia entre el món dels vius i el món dels morts, entre la veu unànime dels primers i la d'ordre simbòlic i ideal dels segons. I és aquesta unanimitat, diverses vegades suggerida en el ritu al qual ens referim, la que apareix com el darrer referent de l'eficàcia que s'atribueix a aquesta celebració ritual. En aquest context, doncs, la paraula continua tenint una dimensió transcendent que no té l'escriptura, emprada simplement com a tècnica per consignar determinats coneixements o esdeveniments.

Diré, per acabar aquest punt, que és interessant constatar que el fet de relegar l'escriptura al camp de la ciència o de la tècnica i de mantenir el discurs oral, o almenys algunes de les seves manifestacions, en l'esfera del camp religiós contrasta amb la teologia de les esglésies cristianes, segons les quals la «paraula de Déu» apareix compendiada en un llibre que esdevé objecte d'un culte especial. Així, doncs, l'oposició entre els dos sistemes religiosos es manifesta també pel que fa al lloc que ocupa la consignació en escrit d'un saber tingut com a sobrenatural. Prova que, malgrat la presència de la religió del llibre en aquestes contrades africanes (contemporània a la introducció de l'escriptura), la paraula té una dimensió religiosa important i gaudeix encara d'un gran prestigi.

És en el context d'aquesta problemàtica que presentem a continuació una sèrie de documents mèdics transmesos oralment (15.1) i un altre escrit en llengua ewondo redactat per un remeier evuzok (15.2).

350. Literalment, *menyu* significa «boques».

351. Vegeu-ne el comentari al volum 1, apartat 10.5.1.8.

16.1. RECULL DE 250 RECEPTES TRANSMESSES ORALMENT (TEXTOS EN EWONDO, TRADUCCIÓ I NOTES)

1. Remeis per tractar les malalties de les dones

1.1. *Eyòñ mininga adibi aně ekug* / Quan una dona concep com l'arbre *ekug*

1.1.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; subllinatge: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga ziñ ayen ngòn, eyòñ abum aně nye abe, eyòñ te mēki mēte mēngakare bō mintsāñ a atin mēbē.*¹

2. *Eyòñ mininga aně mvòè, eyòñ ayen ngòn tēgē wog mintsāñ.*

3. *Mininga ziñ akar bō na eyòñ ayen ngòn, eyòñ te ayen nyi, e nyi fōg tēgē bar yen, angatsog na aně abum; e nyi fōg, abar kē sò, adugan dzò yen, adibi aně ekug.*²

4. *Eyòñ mininga akar sò kad ma nala, eyòñ te makad nye na «Kēlēg mē sama bēsina!»*³

5. *Eyòñ mininga asò ai bō, eyòñ te makē fad elòg eně dzoe na tigi.*⁴

6. *Makē dzēñ kye eně tēgē ai mēlōñ.*

7. *Eyòñ te mēmana sēg elòg te, mēbaman ai bēsina.*

8. *Mayam nye nnam ngòn,*⁵ *mēfudi byem bite a etere.*

9. *Mamen mēnòñ nnam te, mēkuli dzom.*⁶

10. *Ngē nnam obe mbēñ, eyòñ te mayem na mēbala mēte mayi lod mvòè; ngē otoa nnyu-man, eyòñ te mayem na mēbala mēñē abe, mayi ki lod mbēñ.*

11. *Mayam minnam mila, mininga abō mvòè.*

1. Quan una dona té les regles, si el seu aparell genital no està bé, les regles li produeixen una pruija intensa en la cavitat vaginal.

2. Si la dona està bé, quan té la regla, no sent aquesta sensació de pruija.

3. Succeeix de vegades que una dona té la menstruació en el moment que li toca. Si el mes següent no la té, pensa que està embarassada. Si un mes més tard torna a tenir-la, llavors diem que el cicle d'aquesta dona s'assembla a la floració de l'arbre *ekug*.

4. Quan una dona m'explica això, li dic: «Vés-me a pescar gambes!»

5. Quan torna, me'n vaig a collir l'herba *tig*.

6. N'agafo les fulles que no estan foradades.

7. Les capolo i les barrejo amb les gambes.

8. Després, faig coure al bany maria un pastís de granes de carbassa farcit amb aquests ingredients.

9. Un cop cuit, desfaig el paquet, agafo la pasta.

10. Si ha quedat ben cuita, sé que el meu remei donarà bons resultats; si, al contrari, ha quedat mal cuita, sé que el remei no és bo, que no donarà bons resultats.

11. Fent aquest pastís tres vegades, la dona quedarà embarassada.

1.2. *Ndibi* / Menopausa o cessació de la menstruació

1.2.1. Remeier: Michel Atangana; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Eyòñ mininga aně tēgě yen ngòn, eyòñ te wakě lum akòn a ele eně dzoe na ekòn.*⁷

2. *E kidi yalende wakun ai ndib.*

3. *Eyòñ te wakě foe ekòn, owòm bibab bye, ofudi a esoa ai mēndim.*

4. *Onòn maga, onòn fě baa,*⁸ *ofudi a esoa.*

5. *Omaně fug byem bite bisě.*

6. *Eyòñ nlo-dzob akui ya, mininga abělě esoa a mò, abed tò a tēbělě a yob, tò a etoa, tò a akòg, a nsěñ; aběbě nlo-dzob, anganyu mēbala.*

7. *Eyòñ aman nyu, asumbu a si.*

8. *Mininga akarege nyu mēbala mēte, aboan fě mò.*

1. Quan una dona deixa de tenir la menstruació, te'n vas a la selva i llences una llança contra el tronc d'un *ekòn*.

2. L'endemà a trenc d'alba retornes al mateix lloc.

3. Agafes unes plaques d'escorça, les rasques, poses les raspatures en una conca amb aigua.

4. Hi afegeixes una brasa i pólvores vermelles anomenades *baa*.

5. Ho remenes tot amb les mans a l'aigua.

6. Quan surt el sol, la dona agafa la conca, puja sobre una taula, una cadira o una pedra al mig del pati i beu d'aquest líquid mirant el sol fixament.

7. Després, baixa.

8. La dona fa aquest remei diverses vegades i amb el mateix líquid s'administra algunes lavatives.

1.3. *Ngě mēki makui abui* / Si el flux de sang és molt abundós

1.3.1. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga aně abum ngě mēki mēngakui nye abui, eyòñ te makě foe mběl.*⁹

2. *Eyòñ wafœ nkug woe, mēki mēngakui.*

3. *Wafœ abui bibab.*

4. *Otelě a di.*

5. *Angatòg, obodo, ongatelě a si.*

6. *Ofudi a esoa, mininga anganyu.*

7. *Anyu ana kikidigi, anyu ana ngongogele.*

8. *Oboan fě okidi.*

9. *Mělu mēbē, mēki mamane ya.*

1. Quan una dona està embarassada, si té un flux de sang molt abundós, me'n vaig a escorçar l'arbre *mběl*.

2. Quan l'escorces, el tronc deixa regalimar (una resina de color vermell com la) sang.

3. En llesves, doncs, algunes plaques d'escorça.

4. Les fas coure.

5. Un cop cuites, treus l'olla del foc.

6. Aboques la decocció en una conca; la dona en beu.

7. En beu al matí i al vespre.

8. L'endemà es fa un rentat vaginal.

9. Al cap de dos dies, el flux de sang s'haurà aturat.

10. *Eyòn mininga anë abum, mëki mënë abe mëngakui, e ma mënë mbën mëngaligi e vom mòn anë.*

10. Quan una dona està embarassada, la mala sang s'escola mentre que la bona roman allí on hi ha el fetus.

1.3.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. *Ngë mëki makui abui.*

2. *Onòn dumba osen,¹⁰ ofudi a mëndim.*

3. *Mininga anganyu.*

4. *Mëki mayi tsigi, tęgë fë dan kui abui.*

5. *Dzam da mambada byaŋ te amu yakare tsig mëki etsyigi. Ndò nala asëki mbën amu ngë mininga anë tęgë fë yen a yob, nala anë abe!*

6. *Bakare dzo na: mininga avu zib.¹¹ Tsid enë a afan mu dzoe na zib, ebëlë mëki abui; e ndzò mininga akare vu: mëki mëngakui nye abui.*

7. *Eyòn te mininga anyu mëndim më kie atu.¹²*

8. *Dzam da byaŋ te yakare bò na mininga antoa tęgë fë yen ngòn kòm. Ndò mambada dzò amu (byaŋ te) yavol, yatsig mininga mëki, (mëki) mëntoa tęgë fë kare kui.*

1. Quan el flux de sang és molt abundant.

2. Agafes el niu de l'esquirol *osen* i el desfàs amb aigua.

3. La dona beu d'aquest líquid.

4. És així com s'aturen les hemorràgies uterines o almenys esdevenen menys abundoses.

5. Però a mi em fa por fer aquest remei, car pot provocar la cessació definitiva de la menstruació. I això no és bo per a la dona.

6. (Quan una dona pateix d'aquesta malaltia) sol dir-se que s'assembla a l'antílop *zib*. A la selva, en efecte, hi viu un animal, l'antílop *zib*, que té molta sang. És per aquesta raó que diem que la dona se li assembla quan pateix d'un flux de sang molt abundant.

7. En aquest cas, la dona pot beure també la saba de les fulles de la planta *atu*.

8. Aquest remei, però, pot fer que la dona deixi de tenir les regles durant molt temps. És per aquesta raó també que em fa por administrar aquest remei, ja que la dona pot deixar de tenir la menstruació.

1.4. Mëndib / Pèrdues blanques

1.4.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Mëndib mënë na eyòn fam ban mininga bëtoban, mininga anë a zud abe amu mëndim mënë a ete.*

2. *Makare sye dzam te.*

3. *Mëfad kye otugudu.¹³*

1. Les pèrdues blanques consisteixen en això: quan un home i una dona tenen una relació sexual, la dona sent molèsties a la regió vaginal a causa d'un flux aquós (mucós i blanquinós).

2. Jo curo aquesta malaltia.

3. Agafo les fulles de la liana *otugudu*.

4. <i>Mëbum</i> ¹⁴ a man dzom a ndoan.	4. Les estovo damunt del foc embolicades en un paquet petit.
5. <i>Mëman fid</i> , ¹⁵ <i>mëfudi a zud</i> ¹⁶ etere.	5. Després, les comprimeixo i les fico a la vagina de la dona (com si fos un apòsit).
6. <i>Mafudi nala abui biyòni</i> .	6. Renovo aquest remei diverses vegades.
7. <i>Mininga abò mvòdè</i> .	7. La dona es guarirà.

1.4.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Manòni kie aboe</i> . ¹⁷	1. Agafo algunes fulles d'un <i>aboe</i> .
2. <i>Mëman fig ai mò, mëfudi a zud</i> .	2. Les comprimeixo amb els dits i les fico a la vagina de la dona (com si fos un apòsit).
3. <i>A mvus hala, zud mininga entoa nkod</i> .	3. Amb aquest remei la vagina de la dona s'asseca.
4. <i>Fam yadiñ ki yen mëndim a zud mininga. Ngè ayen mò, tëgè bombo ai mininga te</i> .	4. A l'home no li agrada que la seva dona tingui aquestes pèrdues. Si en té, deixa de tenir relacions sexuals amb ella.

1.5. Edib / Excés de fluid àmnic

1.5.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat; Melondo

1. <i>Edib enë mintsani. Eyòni mòn akui ya, mëndim mëngakui abui</i> .	1. L'excés de fluid àmnic (a la cavitat vaginal) produeix una pruija molt forta. Quan neix un nen, (la seva expulsió) va acompanyada d'una gran quantitat d'aigua (el fluid àmnic).
2. <i>Eyòni masye edib, manòni nkañela</i> ¹⁸ <i>ele, mëso ai wò</i> .	2. Quan tracto aquest excés, vaig a buscar les escorces de l'arbre <i>nkañela</i> i torno a casa.
3. <i>Mëman wòm. mëndòni mëyòg, mëbaman ai mfuñ ya nkañela, mëman fug</i> .	3. Les rasco, agafo vi de palmera, barrejo les raspadures de l'arbre <i>nkañela</i> amb el vi i ho remeno tot.
4. <i>Mëyam mëndzania më nsia</i> . ¹⁹	4. Preparo també el plat anomenat « <i>mëndzania më nsia</i> ».
5. <i>Mëman bindi mëyòg</i> .	5. Filtro el vi.
6. <i>E dzom yaligi mësoe a elè, mininga anganyu, fam dzie enyu fë</i> .	6. Omple un vas amb el vi ja filtrat; la dona en beu, el marit també.

7. *Bod baloe mëyòg mëte na: «mëkòg më ngònda».*²⁰ *Asu te bèkare më kad na: «Wayi tadi bianyuu mëkòg më ngònda!»*

8. *Dzom te yabi mod ngul abui, enë dzam nye woe. Eyòñ mod aman nyu «mëkòg më ngònda», eyòñ te nyol yaligi nye ntegan abui akëlë kui ngongogële.*

9. *Matari nye kad na: «ngë obëlë evu, tẽ wa-nyu.»*

10. *A mvus hala, mawòm eyòñ,*²¹ *mëfad bison (bison binë bibuma bi odzòm).*²²

11. *Mëman taë bison, mëndòn mìnso (e dzom enë a nnem ebuma etere).*

12. *Mëndòn mëndim voe, mëfudi a esoa.*

13. *Mëman fug ai byem bite, eyòñ te mod anganyu.*

14. *Eyòñ te makë foe ele enë dzoe na elolòm,*²³ *mëfudi a mëndim, mod anganyu.*

15. *Makë fẽ wòm akag,*²⁴ *mëbaman ai bison, mëman fẽ fug a mëndim, mod anganyu.*

16. *Makë fẽ foe alomba,*²⁵ *mësal ebad a zañ; efas dzi, mëfudi a mëndim, anganyu; efas dzi evòg, mëfudi a mvye.*

17. *Mafoe fẽ akòm,*²⁶ *mëfudi a mvye.*

18. *Mafoe fẽ sele yemu,*²⁷ *mëfudi a mvye.*

19. *Mafoe atondo,*²⁸ *mëfudi a mvye.*

20. *Mafoe ayinda,*²⁹ *mëfudi a mvye.*

21. *Mafoe fẽ ebòm*³⁰ *etele a afan, mëkandi a zañ; abim avòg mëfudi a mvye; abim di avòg mëman fug a mëndim, mod anganyu.*

7. La gent designa aquest vi amb el nom de «projectil d'un fusell de sílex». És per aquesta raó que la gent bromeja dient-me: «Eh, dóna'm un vas de projectil d'un fusell de sílex!»

8. Aquest vi s'empara de la persona d'una manera brutal fins al punt que pot causar-li la mort. Quan una persona beu d'aquest vi, tot el cos li queda afeblit fins al vespre.

9. Començo per dir a la persona: «Si tens l'evu, no en beguis.»

10. Després, rasco l'arbre *eyòñ*; cullo els fruits d'*odzom* que hom anomena *bison*.

11. N'espellofo les llavors, que són al cor del fruit.

12. Omplo una conca d'aigua fresca.

13. Quan he acabat de remenar aquests ingredients amb les mans dins de l'aigua, la dona beu d'aquesta maceració.

14. Després me'n vaig a escorçar l'arbre *elolòm*, en poso les escorces dins d'una conca amb aigua; la dona beu d'aquesta maceració.

15. Me'n vaig a rascar l'arbre *akag*; mesclo les seves raspadures amb les llavors del fruit *bison*; ho remeno tot amb les mans dins de l'aigua i finalment la dona beurà d'aquesta maceració.

16. Me'n vaig a escorçar l'arbre *alomba*; n'agafo una placa d'escorça i la parteixo en dos trossos; en poso un en una conca amb aigua perquè la dona begui d'aquesta maceració; l'altre tros, el tiro dins d'una olla.

17. Llevo una escorça de l'arbre *akòm* i la tiro a l'olla.

18. Llevo una escorça de l'arbre *sele yemu* i la tiro a l'olla.

19. Llevo una escorça de l'arbre *atondo* i la tiro a l'olla.

20. Llevo una escorça de l'arbre *ayinda* i la tiro a l'olla.

21. Llevo una escorça de l'arbre *ebòm*, el que es troba a la selva; la parteixo per la meitat; un tros el tiro a l'olla; l'altre el poso en una conca amb aigua; la remeno i l'administro a la malalta en forma de poció.

22. *Mafoe fě asie,*³¹ *měfudi a mvye.*

23. *Mafoe avěgě*³² *měfudi a mvye.*

24. *Mafoe abin,*³³ *měfudi a mvye.*

25. *Maman baman bisě a mvye, mētele a ndoan.*

26. *Eyòñ biman tòg, mēdzoge nē biman vòbi, eyòñ te mininga angaboan. Mēlu mēbè mēlo-do, aboan fě. Mēlu mēbad lod mēbè, adugan fě boan, vě nala, vě nala... Aboan kòm...*

27. *Eyòñ mininga asò bò mēbala abě ma, masye nye ngòn dzia. Eyòñ mēbala mēte mēman, eyòñ te mininga ayibye mòn.*

28. *Eyòñ abye ya mòn, eyòñ te basò mē kad. Makě tsgis tòmbò tòmbò.*³⁴ *Mětsigi nkòl woe, mēsò ai wò, mēkě fudi a ndoan. Waman dig nē matum ndui.*³⁵

29. *Osusua mòn angēnē tēgě nyan, mafudi ndui te a nsòn-abě, eyòñ te mòn anganyan mbēñ. Ngě mòn anganyu ban mēndim a abum ete, eyòñ te mòn ayinòmbò, byem bite bingakui.*

30. *Nnyia mòn azu ai mbòn mēnyenge.*³⁶ *Eyòñ te makě fad elòg eně dzoe na bēyem elòg.*³⁷ *Mēman kòg, mēfudi a mbòn. Makar wòbò mòn ai mbòn te a nyol esě nē okon edib tēgě badě bò mòn akòn.*

31. *Makě foe ele eně dzoe na kakoa,*³⁸ *mēvul esò,*³⁹ *mēfudi mēndim a ete. Matòndi mòn a bye ya mò ai bi ya mēkol. Matòndi fě nye a anyu; mētòndi fě a ndaba. Eyòñ te mēndim mēngakui a nyol abui eyòñ akě nòmbò.*

32. *Okòn te wòkalan. Eyòñ mod akòn wa, e vom atòbò, mininga tēgě tòbò etere; ngě atòbò, andòn okòn.*

33. *Mintañan miayem ki sye okòn te.*

22. Llevo una escorça de l'arbre *asie* i la tiro a l'olla.

23. Llevo una escorça de l'arbre *avěgě* i la tiro a l'olla.

24. Llevo una escorça de l'arbre *abin* i la tiro a l'olla.

25. Un cop he mesclat tots aquests ingredients, poso l'olla al foc.

26. Quan s'ha acabat de coure, la trec i la deixo refredar. Llavors la dona se n'administra una lavativa. Dos dies després, en pren una altra; dos dies després, en pren una altra, i així durant una bona temporada...

27. Quan una dona segueix el tractament a casa meua, li faig aquest remei durant un mes. En acabar-lo, se'n va a casa seva per esperar que arribi el moment del part.

28. Quan ha donat a llum, vénen a buscar-me. Llavors tallo la liana *tòmbò tòmbò*. N'agafo un tros i el carbonitzo al foc per fer-ne unes pólvores.

29. Abans que el nadó mami per primera vegada, unto les mamelles de la mare amb aquestes pólvores: el nen mamarà bé. Si el nadó ha begut una mica d'aigua (fluid àmnic) en el ventre de la mare, quan vagi de ventre l'eliminarà.

30. La mare em porta oli d'ametlla de palmera. Busco l'herba anomenada *bēyem elòg*. En capolo les fulles. Les barrejo amb l'oli d'ametlla. Unto tot el cos del nadó per tal que la malaltia *edib* (de la mare) no el faci caure malalt.

31. Després, rasco el tronc de l'arbre *kakoa*. Faig un comptagotes. Hi fico (les raspatures i) una mica d'aigua. Després, n'instil·lo unes gotes a les ungles dels peus i de les mans. N'instil·lo també a la boca. N'instil·lo a la fontanel·la, al mig del cap. Fent aquest remei, quan el nadó vagi de ventre, li sortirà l'aigua (el fluid àmnic) abundantament.

32. Aquesta malaltia s'encomana. Quan una dona la té, cap altra no ha d'asseure's allí on ella s'ha assegut. Si ho fa, contraurà aquesta malaltia.

33. Els blancs no saben curar-la.

1.5.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Nnam edib.*
2. *Mininga akē saman bēsina a osoe ai tan.*
3. *Abombo alu da a dzal, asò ai ngòn.⁴⁰*
4. *Ma men makē fad mēbala, mēfad kye nlòd,⁴¹ mēfad kye odzòm⁴² bison, mintòn mie; mēfad mbolena⁴³ elòg, kie dzie; mēkē fē nòn minsòman mi obudu,⁴⁴ mēsò ai mya.*
5. *Masēg byem bite bisē. Ngē bēsina bēsēki, eyòñ te mininga azu ma ai ebòl tsid.*
6. *Aman yam nnam ai mam mēte mēsē, abum a ndoan.*
7. *Eyòñ nnam oman be, ma men makuli dzom, ngē obe mbēñ, ma men matadi di.*
8. *Eyòñ te makare bēg nnam ai mbonnom, mēngandòn ai mbongal, mēfudigi a anyu die.*
9. *Ngē mininga abēlē nnom, emen nye adi fē.*
1. Pastís per tractar l'abundància de líquid àmnic.
2. La dona ha d'anar a pescar gambes amb una xarxa.
3. Passa una nit a casa meva. Em porta grans de carbassa.
4. Per part meva, me'n vaig a collir les plantes remeieres (per farcir el pastís): arrenco una fulla de la planta *nlòd*, agafo el brot terminal i allargat de la planta *odzòm*, arrenco una fulla de l'herba *mbolena*, agafo les fulles a punt de descloure's de la planta *obudu*; després, torno cap a casa.
5. Capolo totes aquestes plantes. Si la dona no ha pogut pescar gambes, haurà de portar-me una mica de carn podrida.
6. Un cop he acabat de farcir la pasta amb tots aquestes ingredients, la faig coure en un paquet al bany maria.
7. Un cop cuita, desfaig el paquet; si la pasta ha quedat ben cuita, me'n menjo una mica.
8. Després, parteixo la pasta amb la mà dreta, l'agafo amb l'esquerra i a bocins la vaig posant a la boca de la dona.
9. Si el seu marit l'acompanya, ell mateix n'agafa un bocí i se'l menja.

1.5.3. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga akòn kòddò, kòddò te aveñan edib. Ngē bandzi kik yem sye mbēñ, abum abyē landaman mininga.*
2. *Edib enē na eyòñ mòn akui, akui ai mēndim abui; eyòñ mininga abyē, mēndim mēngakui abui.*
3. *Eyòñ mininga akòn edib anē na eyòñ andòn ya abum, eyòñ te bengasye nye; tò angēñ tēgē nòn abum, angasyeban, ngē ayeñ mintsan a mēbē ai a zud dzie.*
1. Quan una dona té la sífilis, aquesta malaltia pot provocar-li un excés de líquid àmnic. Si no es cura bé, la dona pot tenir un avortament.
2. L'*edib* consisteix en això: quan una dona pareix, l'expulsió del fetus va acompanyada d'una gran quantitat d'aigua.
3. Quan es pensa que una dona pot tenir l'*edib*, si està embarassada, cal tractar-la. Pot passar també que no ho estigui i que tingui molta picor al voltant dels engonals i a la regió vaginal. En aquest cas, també se la tracta.

4. *Wakë foe sele yemu.*⁴⁵

5. *Ofudi a myye, otele a ndoan.*

6. *Bakara boan, tò nnom tò ngal.*

7. *Fam ebëlë fë edib. Eyòn fam ban mininga batoban, eyòn te fam yafudi mëndim a zud mininga, ayom fam anë mëndim.*

4. Lleves unes plaques d'escorça de *sele yemu*.

5. Les tires dins d'una olla i la poses al foc.

6. (Amb la decocció) marit i muller s'administren diverses lavatives.

7. L'*edib* pot ser provocat per l'home quan l'esperma és com aigua. En aquest cas, en el moment de les relacions sexuals, l'home introdueix aigua en la vagina de la dona.

1.5.4. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Wakara tui ovën.*⁴⁶

2. *Otele fë a ndoan.*

3. *Onyu, oboan fë, tò sòndò ebè.*

1. A cops de pedra fas saltar unes plaques d'escorça d'un *ovën*.

2. Les fas bullir.

3. Després, fas beure (una part d') aquesta decocció a la dona i (amb la resta) li fas posar-se'n lavatives durant dues setmanes.

1.5.5. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Mya mi ngòmò*⁴⁷ *asye fë edib, tò etën.*⁴⁸

2. *Wafœ bile bite.*

3. *Ofudi a myye.*

4. *Otele a ndoan.*

5. *Onyu, oboan fë (onyu eyòn anë mkpamari).*

1. L'arbre anomenat «pues de porc espí» cura la malaltia *edib*, com també l'*etën*.

2. Lleves unes plaques d'escorça d'aquests arbres.

3. Les tires dins d'una olla.

4. La poses al foc.

5. Fas beure una part d'aquesta decocció i amb la resta fas que s'administri diverses lavatives (la part destinada a beure ha de ser acabada de preparar).

1.5.6. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Elolòm*⁴⁹ *ebëlë mëndim abui.*

2. *Wafœ, osò ai dzò.*

3. *Ofudi a mimkpamari mëndim.*

1. L'*elolòm* és un arbre molt aquós.

2. En lleves unes plaques de l'escorça i torres a casa.

3. Les poses a macerar amb aigua fresca.

4. *Onyu kidi ebè, eyòn te otele a ndoan, ongaboan nguma ngòn.*

4. Li fas beure una part d'aquesta maceració cada dos dies; fas bullir l'altra part per administrar-se'n lavatives. Cal que la malalta segueixi aquest tractament durant un mes.

1.5.7. Remeiera: Ava Rosalie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Kpwa

1. *Edib enè okòn. Edib enè na eyòn mininga anè abum, tò asèki abum, mëndim mēngakar nye kui a abum, nala nnye baloe na edib; ngè ki na, amos abye, nye na, abye, mòn akui a si, mëndim mēngasò nye a abum a tub tub tub... Nala nnye baloe na edib, mëndim mēte mēnē mintsan, mēwoe bòn.*

1. L'*edib* és una malaltia. Es designa amb aquest nom el cas d'una dona a la qual, embarassada o no, li surt del ventre una quantitat molt abundosa d'un líquid aquós, o el d'aquella altra dona que, en el moment del part, un cop ha estat expulsat el nadó, deixa sortir una gran quantitat d'aquest mateix líquid. Es tracta d'un líquid que causa una pruija molt forta i que pot causar la mort dels nadons.

2. *Eyòn mininga akòn edib, makè foe efog,⁵⁰ mēsò ai dzò, mēman fudi a esoa, mininga anganyu, aboan fè abum.*

2. Quan una dona té aquesta malaltia que anomenem *edib*, me'n vaig a escorçar l'arbre *efog*. Després, torno a casa. Un cop les he macerat (les escorces) posant-les en una conca, la dona beu d'aquesta maceració i se n'administra també algunes lavatives.

3. *Mēbala mē edib mēnē na: wafad bison,⁵¹ ofoe ele enè dzoe na akēn,⁵² obaman ai bison, otele a ndoan, mininga anganyu.*

3. Un altre remei per curar la malaltia *edib*: culls els fruits d'*odzòm* que anomenem *bison*, llesves unes escorces de l'arbre *akēn*, ho barreges tot i poses l'olla al foc. Després, la dona beu el líquid d'aquesta cocció.

1.6. i 1.7. *Ngè mininga abye anyos; anyos minneman* / Quan les maternitats d'una dona són poc espaiades / «Els competidors» (conseqüències per a la mare i el fill)

1.6.1. i 1.7.1. Remeiera: Ava Rosalie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Kpwa

1. *Mfag ya anyos anè na: eyòn wabò na, ngè obye mòn, obede a enòn a yob,⁵³ oyene ngòn; eyòn mòn akē wulu, eyòn okē a ndan mòn⁵⁴ vala, wayi bò tēgē yen abye aye, asu ye na obede a enòn a yob ongayen ngòn.*

1. Pel que fa al cas d'unes maternitats molt properes l'una de l'altra, cal dir això: si has donat a llum un infant i tornes a anar al llit (amb el teu marit) un cop ja has tingut la menstruació, quan el nen ja camina i has fet el (ritu anomenat) «pas de l'infant», llavors l'embaràs que vindrà no tindrà cap complicació perquè hauràs anat al llit (amb el teu marit) un cop ja has tingut les regles.

2. *Oyem fò na wayi bye anyos ngě wa yen na obede a enòn a yob tęgě vol yen ngòn oyem fě na abye doe layi bò aye.*

3. *Eyòñ te mòn akòn eyòñ nnyia aně abum, eyòñ te mòn angakòn abui. Eyòñ akòn nala bakara loe okòn te «minneman».⁵⁵ e mòn ya aně a abum ayi na e nyò aně a si nyò alod, awu.*

4. *Eyòñ aně nala, mayem esye te amu mòn angakòn mē nala ndò mininga angazu mē bò mēbala ndò mēngakus mò. Eyòñ te abò ntui, tui tui tui..., alodo a zud kob, kob kob kob...*

5. *E byañ makara bò etere ndzò eně na makě nòn ebobòlò,⁵⁶ mēkě fě nòn elòg baloe na ava; maman fug, mēbaman ai ebobòlò bakar di. Mabaman ai nyuman ebobòlò bakòk; mēman fug ai elòg dzi, eyòñ te maboan mòn.*

6. *Eyòñ maboan mòn, eyòñ te makě kui akun, mēman fag man ebe, mòn aman vas. Mē na: «Mbol mòn akòn ma minneman nē akòn anyos, anyos te ndò maban di.»*

7. *Eyòñ mēman yin si ai mēkol, manòn man akòg, mēbede.*

1.8. Ndañ / El pas

1.8.1. Remeiera: Ava Rosalie; llinatge major: mvog Bikoe; veinat: Kpwa

1. *Eyòñ mòn akòn ndañ makě nòn ebuma mfeneñ,⁵⁷ mēnòn fě oso-ngòg, mēnòn emg-bemgba kub, mēnòn asie.⁵⁸*

2. *Maman vundi ebuma mfeneñ, mētsig bitun bibě, mēnòn byem bite, mēfudi a ebu-ma mfeneñ.*

2. Patiràs les conseqüències d'unes maternitats poc espaiades si vas al llit amb el teu marit abans de tenir-les. En aquest cas, si quedés embarassada, ho tindràs difícil.

3. En aquestes circumstàncies, quan la dona queda embarassada, el fill caurà malalt. Aquesta malaltia és anomenada «els competidors», car l'infant que es troba en el ventre de la mare vol ocupar el lloc del que està en aquest món volent-li la mort.

4. Quan aquest és el cas, jo sé curar-ho, car el meu propi fill va estar-ne malalt i vaig comprar el medicament a la dona que el va curar. El nen té una diarrea molt forta.

5. El remei que preparo per curar aquesta malaltia és el següent: agafo un bastó de mandioca, busco l'herba anomenada *avas* i la masego (dins d'una conca) amb aigua, barrejo el líquid d'aquesta maceració amb el bastó de mandioca, el mateix que hom menja, però, en aquest cas, s'agafa la pasta de mandioca crua un cop aixafada; després, amb el líquid d'aquesta maceració, s'administra una lavativa a l'infant.

6. Després d'haver purgat l'infant, faig un petit forat a la vora del clot de les deixalles: és aquí on l'infant anirà de ventre. Mentrestant, dic aquestes paraules: «De la mateixa manera que el nen em té la malaltia "els competidors" a causa d'unes maternitats poc espaiades, amb aquest remei faig que no en pateixi les conseqüències.»

7. Després d'haver tapat el forat a cops de peu, agafo una pedra i la hi poso a sobre.

1. Quan un nen pateix (una de les malalties atribuïdes al) «pas», cullo un fruit de l'arbre *mfeneñ*; agafo una pedra, la closca d'un ou de gallina i un tros d'escorça de l'arbre *asie*.

2. Tallo en dos trossos el fruit i en buido un; agafo els altres ingredients i els fico a dintre.

3. *Maman fag a mbè a yob, eyòñ te mēnòñ mòn, akè nòmbò, mēbi mēkè a ebuma mfenēñ, e vom mēngafudi byem a etere.*

4. *Eyòñ te mòn anòmbò, mēdugan nòn etun dzi, mēbeme a yob. Mē na: «Mòn nnye maban nyò.»*

3. Després, el poso dins d'un forat cavat al llindar de la porta perquè el nen pugui anar de ventre, però de tal manera que els seus excrements vagin a parar dins de la meitat del fruit de *mfeneñ* que conté aquells ingredients.

4. Quan el nen ha anat de ventre, agafo l'altra meitat del fruit i cobreixo els excrements tot dient: «És així com protegeixo l'infant.»

1.8.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: Ngono; llinatge menor: Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mòn angēñē mòn, eyòñ te nnom ban ngal bakara bombo, ngē mòn angakòn ndañ eyòñ te makē foe ewome⁵⁹ ai andòg.⁶⁰*

2. *Manòñ mēndim, nnom asob byem bi fam, ngal asob a dzud, bēsob nala ai esoa dzidzia.*

3. *Eyòñ te mazu ai mēndim mēte, mēfudi bibab bile bite, mētele a ndoan. Aman ya tòg eyòñ te maboan mòn.*

4. *Manòñ mēbi mē mòn, makē fag man ebe a mbē a yob, mēfudi mēbi ai man ngòg, mēngadib.*

5. *Bēngakadē boan mòn abui byòñ: aboan ana, mēlu mēbē bēdugan boan nye.*

1. Si un home i una dona dormen plegats quan el nen és encara petit, si aquest pateix una de les malalties dites «el pas», me'n vaig a escorçar els arbres *ewome* i *andòg*.

2. Després, recullo l'aigua amb què l'home i la dona s'han purificat els òrgans sexuals emprant un sol recipient.

3. Recullo, doncs, aquesta aigua (en una olla), hi afegeixo les escorces d'aquells arbres i la poso al foc. Un cop ha bullit, n'administro una lavativa a l'infant (amb el líquid d'aquesta decoccio).

4. Després d'haver fet un forat al llindar de la porta, agafo els excrements del nen i els fico en aquest forat cobrint-los amb una pedra. Tapo el forat.

5. El nen és purgat diverses vegades. Se'l purga avui i dos dies després se'l purga de nou.

1.9. Edzawòs

1.9.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Edzawòs enē na: ngē mininga andem bye, ngòn engēlē tē lod ebē, atoñ nnom ngē mod mfē ki, abyē latebē nye, antoa tēgē fē bare nòn abum.*

1. L'*edzawòs* consisteix en això: si una dona acaba de donar a llum i al cap d'un mes manté relacions sexuals amb el seu marit o amb una altra persona, la seva capacitat d'infantar s'aturarà, no tindrà cap més embaràs.

2. *Eyòñ te akad na: «Bi ai nnom wòm bin-gadañ edzawòs.» Eyòñ te abye landaman.*
3. *Eyòñ te bazu abë ma në mësye nye.*
4. *Masili mininga na: «Wakòn dze, a onë tęgë dugan nòn abum afe?»*
5. *Makad nye na: «Këlëg a alog, këlëg same-za ai tan, obi mingòs; osameza mfag osoe mbò mbòg; tẽ wadañ a kindig a yad.»*
6. *Mandòn avem⁶¹ elòg.*
7. *Asò ai bësina ai aki kub, mëman sęg bilòg.*
8. *Mëyam nnam ngòn ai byem bite.*
9. *Mëwogo mom mëbè, mëkë bum a ndoan.*
10. *Maleb bò na: «Tòbògan tęgë toñ mod mfë: fam tęgë toñ mininga mfë, mininga tęgë toñ fam mfë.»*
11. *Eyòñ minnam miman be, bësò ai mya, bëman kuli. Mamen mandòn nnam mbòg, mëvë mininga, e nyu mbòg mëvë fam. Matadi vë ai mbonnom, amvus hala ai mbongal; mavë mininga, mëvë fë fam dzam deda.*
12. *A amos osë bësò, meyam nnam te, ngë bëyen aki kub ai bësina. Mabò nala akëlë kui anë mininga akë nòn abum.*
2. Quan ella es diu: «El meu marit i jo hem violat l'edzawòs, no podré tenir més fills.»
3. Llavors, vénen a veure'm per fer-se curar.
4. Jo pregunto a la dona: «De què estàs malalta, tens por de no tornar a quedar embarassada?»
5. Després, li dic: «Vés a pescar gambes amb una xarxa. Només pescaràs d'un cantó del riu estant. No el travessaràs.»
6. Cullo l'herba *avem*.
7. La dona em ve amb les gambes i un ou; capolo l'herba.
8. Preparo la pasta d'un pastís de granes de carbassa farcida amb aquests ingredients.
9. Lligo la pasta en dos paquets de fulla de bananer i els faig coure sobre les brases.
10. Mentre es cou, els aconsello amb aquestes paraules: «Absteniu-vos de mantenir relacions sexuals, que l'home s'abstingui de jeure amb una dona i la dona amb un home.»
11. Quan els paquets són ben cuits, els trec del foc i els deslligo. En dono un a la dona i l'altre a l'home. N'agafo un bocí amb la mà dreta, i després un altre amb la mà esquerra. Primer a la dona, després a l'home, de la mateixa manera.
12. Sovint vindran a veure'm perquè els prepari aquest pastís, cada vegada que hagin pescat gambes i tinguin un ou. Els faré aquest remei fins que la dona quedi embarassada.

1.9.2. Remeier: Ze Apollinaire; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veinat: Zog

1. *Ngë mininga abye ya, osusua yë na ayen ngòn, atoñ mod, eyòñ te adañ edzawòs; mininga te asëki fë dzam bad bye.*
2. *E mininga adañ edzawòs, mòn akòn ki nye; abye ndò latsigi. Ndañ-mòn ngò wabò na mòn akòn abui.*
1. Quan una dona ha tingut un fill, si abans que li vingui de nou la menstruació manté relacions sexuals, viola (la llei d') *edzawòs* i, en conseqüència, no infantarà més.
2. Pel que fa a aquesta dona que ha violat (la llei d') *edzawòs* no és, doncs, el seu fill qui cau malalt, sinó ella mateixa, que no infantarà més. En el cas del «pas» és el nen qui cau malalt.

3. *Mininga anòn tan, akë sameza mfag osoe mbò mbòg.*

4. *E kòs anòn ete sēsala vë man kòs.*

5. *Eyòn te wanòn kye ayan abye⁶² oman sēg.*

6. *Onòn ebab ovën,⁶³ oman wòm.*

7. *Obaman byem bite bisë, ofudi fë mis mē ndon.⁶⁴*

8. *Owogo dzom, obum a ndoan.*

9. *Osòli okye a afan.*

3. La dona agafa una xarxa i se'n va a pescar, fent-ho des d'un sol cantó de la riera.

4. Agafarà qualsevol peix llevat dels més petits (sense escames).

5. Després, agafes una fulla d'un *ayan* de fecunditat i la capoles.

6. Lleves una placa d'escorça de l'arbre *ovën* i la rasques.

7. Preparaes un pastís de granes de carbassa i el farceixes amb tots aquests ingredients tot afegint-hi algunes granes del pebre *ndon*.

8. Lligues la pasta en un paquet de fulles de bananer i el fas coure sobre les brases.

9. (Després d'administrar-lo) amagues les fulles a la selva.

1.10. *Ngë mininga abye azòk⁶⁵ / Si la dona infanta d'una manera molt espaiada*

1.10.1. Remeiera: Ava Rosalie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Kpwa

1. *Azòk anë na: mininga abye, mòn anan, antoa dzam bò ban minloman, nyia tēgë dugan bad nòn abum.*

2. *Ngë mòn aki mēbè, nyia tēgë yen ngòn; abog te badzo na abye azòk.*

3. *Eyòn mininga te atoa nala anë dzam kē suli ngòn abë ngëngani.*

4. *Ma kadë bò na ngë mininga anë ngòn dzam nyò⁶⁶ asò abë ma makë fad elòg anë dzoe na dibi elòg.⁶⁷*

5. *Mëman nye fug, mēbaman ai baa, eyòn te mënyuu mininga te, ngòn yasuli nye.*

6. *Eyòn mafug dzò ngë mininga akòn abum, ma ai mininga te na: «Zag, nyag!» Anyu eyòn dzidzia, eyòn te ngòn yasuli nye.*

1. L'azòg consisteix en això: una dona pareix; el seu fill s'ha fet gran; ja és capaç de fer petites coses i (malgrat això) la mare no queda de nou embarassada.

2. Quan el nen ha deixat ja de mamar, si la mare no reprèn les menstruacions, diem que infanta «com els elefants».

3. Quan una dona es troba en aquesta situació, ha d'anar a veure un gran medecinairaire per fer-se venir les regles.

4. Si una dona, com la meua filla que és aquí present, em ve per fer-se tractar d'aquesta malaltia, faig el següent: me'n vaig a collir l'herba anomenada *dibi elòg*.

5. Un cop l'he masegat (en una conca) amb aigua, la barrejo amb les pólvores vermelles anomenades *baa*; quan faig beure (aquesta maceració) a la dona, les regles li vénen de nou.

6. Quan una dona pateix del baix ventre, li faig aquest remei i li dic: «Vine, beu-ne!» Si en beu un sol cop, tornarà a tenir la menstruació.

1.11. *Mēbala mēbè: ngē mēbè mēñē abe* / Remeis per als pits: si els pits de la dona fan mal

1.11.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awum; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga abyē ya ngē mēbè mēñē abe, eyòñ mòn anyañ, angakòè; mòn ayi yon, angakòè kòm esē.*

2. *Makē wòm mya mi ngòmò,⁶⁸ mēsò ai wò, mēfudi a mēndim, mētele a ndoan, mēbindi a bisoa bibè. Eyòñ te mininga abodo esoa dzia ai mbongal, anyu, a tele a si, eyòñ te anòñ esoa evòg ai mbonnom, anyu fē.*

3. *Abò eyòñ dzidzia.*

4. *Tēgē bi bisoa ai mò mēbè.*

5. *Eyòñ te mòn ayi bò mvòè.*

6. *Mininga akòn a mēbè nala ngē adi mēka-ba,⁶⁹ eyòñ te mēbè makulan ai nye, mēntoa vè mēndim mēndim ai mintsai.*

7. *Eyòñ mininga abyē ngē anyu mēndim malod osoe, mòn angakòn, mēbè mēngabò mintsai; ngē mòn anyañ mēbè mē nnyia, angawog mintsai a kiñ, angakòè, ayòd fē.*

1. Quan a una partera li fan mal els pits i el seu fill quan mama estossega i quan plora tus.

2. Llavors vaig a rascar el tronc de l'arbre *mya mi ngòmò*, torno amb les raspadures; les tiro dins d'una olla amb aigua, la poso al foc i filtro la decocció abocant-la en dues conques. La dona n'agafa una amb la mà esquerra, beu i la deixa a terra; agafa l'altra amb la dreta i també se la beu.

3. Pren aquest remei una sola vegada.

4. Ha d'agafar la conca amb una sola mà.

5. El nen es posarà bé.

6. Els pits de la dona fan mal si després del part menja el tubercle de la planta *akaba*; llavors els pits s'inflen, fan picor i la llet esdevé molt líquida.

7. Igualment, si després del part la dona beu aigua corrent del riu, el nadó caurà malalt; la llet li farà picor; quan agafi el pit de la mare sentirà una pruija al coll, li vindrà tos i es posarà a plorar.

1.11.2. Remeiera: Nnomo Regine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga akòn mēbè, mòn anyañ, angayòd.*

2. *Eyòñ te mafœ etēñ⁷⁰ ele.*

3. *Mēndòn bibab.*

4. *Mētele a di ngē ki mēfudi a mēndim voe, anganyu.*

1. Quan a la dona li fan mal els pits i el nadó vomita després de mamar.

2. Llavors, llevo l'escorça de l'arbre *etēñ*.

3. N'agafo unes plaques.

4. Les faig bullir o macerar amb aigua fresca; la dona beu (d'aquesta decocció o maceració).

1.11.3. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mēbè mēñē abe (mēbè mēñē mint-sai), ngē mòn anyañ, angakòè, makē wòm nkug asam.⁷¹*

1. Si (la dona) té malament els pits (li fan picor) i el nen tus quan mama, me'n vaig a rascar el tronc de l'arbre *asam*.

2. <i>Mëman sęg nsya a mvye.</i>	2. Tallo una banana lloca i la tiro dins d'una olla.
3. <i>Mëbaman byem bite bibè, mëtele a ndoan.</i>	3. Barrejo aquests dos ingredients i poso l'olla al foc.
4. <i>Mininga anganyu abui biyòn.</i>	4. La dona beurà (el líquid d'aquesta decocció) diverses vegades.

1.11.4. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòn mëbè mënë abe, eyòn te bakë foe ele anë dzoe na tòl.</i> ⁷²	1. Quan els pits estan malament, llesves unes plaques d'escorça de l'arbre anomenat <i>tòl</i> .
2. <i>Batele ele te a ndoan.</i>	2. Les poses dins d'una olla al foc.
3. <i>Basën bisoa bibë, mininga te anyu esoa dzi, anyu fë esoa dzi evòg, anyu abui.</i>	3. Després, poses el líquid en dues conques; la dona en beu primer de l'una i després de l'altra, en beu en gran quantitat.
4. <i>Eyòn te mëbè maman mintsan.</i>	4. Amb aquest remei, la pruija dels pits desapareixerà.

1.11.5. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Ngë mëbè mënë abe, mininga akë bab bò ai mëndim mënë ayon abui.</i>	1. Si els pits fan mal, la dona s'hi fa unes compreses d'aigua ben calenta.

1.11.6. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Bakë foe aban,</i> ⁷³ <i>bëfudi a mëndim voe, bëtele a vyan, bëkar kë nyu abui biyòn nguma ntye amos.</i>	1. Es lleven unes plaques d'escorça de l'arbre <i>aban</i> , es fiquen (en un recipient) amb aigua fresca i s'exposa al sol; després, la malalta beu d'aquesta maceració diverses vegades al dia.

1.11.7. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Ngë ki na bakë foe ekòn,</i> ⁷⁴ <i>bëtele a ndoan. Ekòn ele yanyum abe abui, ebëlë mëkemendë abui anë mënyan.</i>	1. Es lleven unes plaques d'escorça de l'arbre <i>ekòn</i> , es tiren dins d'una olla amb aigua i es posa al foc. L' <i>ekòn</i> fa mala olor, secreta una saba molt abundosa, és com la llet.

1.11.8. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Bafoe ekug</i>,⁷⁵ <i>bafudi a mëndim voe, anganyu fë.</i> 2. <i>Ekug ele ebëlë fë mēkemndë abui anë mēnyañ.</i>	1. Es lleven unes plaques d'escorça de l'arbre <i>ekug</i>, es posen (en una conca) amb aigua fresca; la dona beu d'aquesta maceració. 2. L'arbre <i>ekug</i> té una saba molt abundosa, semblant a la llet.

1.11.9. Remeiera: Nnaia Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòñ mēbè mēñ mēndim, eyòñ te makë nòn sam</i>⁷⁶ <i>otògebison.</i>⁷⁷ 2. <i>Eyòñ te maman kòg ai ngòg.</i> 3. <i>Mēndòn fë ngòn, mēman kòg.</i> 4. <i>Mēbaman byem bite.</i> 5. <i>Mēfudi a mvyë ai mēndim, mēfudi man nku, mētele a ndoan.</i> 6. <i>Eyòñ biman tòg, mininga angakare di mfiañ te.</i>	1. Quan dels pits ix una llet molt aigualida, cullo les flors de la planta <i>otògebison</i>. 2. Després, les aixafa amb la pedra de molindre. 3. Agafo unes quantes llavors de carbassa i també les aixafa. 4. Ho barrejo tot. 5. Ho poso tot en una olla amb aigua, hi afegeixo una mica de sal i la poso al foc. 6. Un cop ha bullit, la dona es menja aquesta sopa.

1.12. *Mēbala mēbè: eyòñ mēbè mēñ tēge suli* / Remeis per als pits: quan els pits de la dona no es deixen anar (o la llet no puja)

1.12.1. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asēñ-Bede

1. <i>Abòg</i>⁷⁸ <i>ele ebëlë mēnyañ abui, afum abui.</i> 2. <i>Wakë foe abòg.</i> 3. <i>Ofudi a esoa ai mēndim.</i> 4. <i>Otele a vyan.</i> 5. <i>Eyòñ mēndim mēntoa afum, eyòñ te mininga anyu.</i> 6. <i>Asye mēbè. Mēbè mēntoa tēgë ai mvit.</i> 7. <i>Mininga abò mēbala mēte eyòñ abyë ya, ngë abëlë ki mēnyañ.</i>	1. L'arbre <i>abòg</i> secreta un làtex molt abundós d'un to molt clar. 2. Lleves unes plaques d'escorça d'aquest arbre. 3. Les poses dins d'una conca plena d'aigua. 4. L'exposes al sol. 5. Quan el líquid ha agafat un color ben clar, llavors la dona se'l beu. 6. Aquesta maceració cura els pits, els lleva totes les impureses. 7. La dona pren aquest remei quan acaba de parir, si la llet no puja.

1.12.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. Ngě mēbē mēnē tēgē suli, eyòñ zīñ ngě mēnē tēgē ai mēnyañ. 2. Batsig ndi asēñ, ⁷⁹ bēnganòñ mēndim makui a ete. 3. Mininga anganyu. 4. Mēbē masulu va, mēbē mēngadzole.	1. Si els pits no es deixen anar o, en altres paraules, si els pits no tenen llet. 2. Hom talla una arrel de l'arbre <i>asēñ</i> i recull la saba que se n'escola. 3. La dona beu d'aquesta saba. 4. Els pits es deixen anar i comencen a donar llet.

1.12.3. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. Eyòñ mēnyañ tēgē kui, eyòñ te bakē fad emie. ⁸⁰ 2. Mingam ⁸¹ mi emie mibē batug ⁸² abē di, batug abē di. 3. Obēbē onòn yalod a yob, eyòñ te wawoa mingam mite nē mēbē mabe abe, ndò emmò onòn wokē ai mò ma.	1. Quan la llet no puja, s'agafa l'herba <i>emie</i> . 2. Amb les fulles ben aixafades, se'n fan dues parts; amb una se li frega un pit, amb l'altra se li frega l'altre pit. 3. Després, s'espera veure passar un ocell per llançar-li els residus del remei per tal que, volant, s'emporti la malaltia de la dona.

1.12.4. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen.

1. Eyòñ mēbē mēbē ki sus, eyòñ te wanòn mboñ alen, ⁸³ ofudi a ndoan. 2. Eyòñ adig, otsida wokē a mēbē.	1. Quan la llet tarda a pujar, agafes la flor mascle d'una palmera d'oli i la poses sobre les brases. 2. Quan fumeja, la dona hi apropa els pits.

1.13. Mēbala mēbē: *mbebē* / Remeis per als pits: l'abscés de mama1.13.1. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. Eyòñ mininga akòn mbebē, manòn akòn ai fa. 2. Makad na: «Mayilum tò alum, mayibaè to abaè.» 3. Eyòñ te madzēñ baa ai fem. mabaman byem bite. 4. Ndò hm, mawòbò nye a abē angakòn.	1. Quan una dona pateix una inflamació del pit, agafo una llança i un matxet. 2. I dic: «Et tiraré la meua llança si algú et tira la seva; et tallaré amb el meu matxet si algú et talla amb el seu.» 3. Després, cerco un grapat de pólvores de color vermell i una mica d'argila blanca i ho barrejo tot ben barrejat. 4. Després, unto el pit que està malalt.

NOTES:

1. *Atin mēbè*: literalment, «soca cuixes», «la soca de les cuixes». En aquest context, designa la regió vaginal exterior.

2. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176). Vegeu també el volum 1, apartat 2.4: es diu que aquest arbre floreix, però que no dona fruits.

3. *Bēsina*, 9/2: varietat de gamba de talla petita, emprada sobretot per farcir el pastís de granes de carbassa.

4. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (444).

5. *Nnam ngòn*, 3/4 i 9/2: terme culinari. Nom d'un pastís (*nnam*) fet amb les granes de *Cucumeropsis mannii* (*ngòn*) ben triturades i embolicades amb fulles de bananer estovades a la flama, farcit amb herbes, talls de carn fumada, peix o crustacis i cuit al bany maria. Aquest pastís gaudeix d'un gran prestigi, tant en l'àmbit culinari com en el ritual.

6. *Dzom*, 5/6: paquet rodó generalment fet amb fulles de bananer; s'empra per embolicar aliments o remeis quan es volen fer coure al bany maria o sobre les brases. Si al paquet se li dona una forma allargada, llavors rep el nom de *mbòm*, 3/4.

7. *Ekòn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (173).

8. Pólvores de color vermell preparades amb les escorces de l'arbre *mbēl*.

9. *Mbēl*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (266).

10. Petit esquirol zebra (*Funisciurus lemmiscatus*). Sobre les virtuts terapèutiques del niu d'aquest esquirol, vegeu el volum 1, apartat 9.1.2.

11. *Zib*, 9/10: gran antílop de color negre (*Cephalophus sylvicultor*). Malaltia *fulu*: vegeu el volum 1, apartat 5.4.

12. *Atu*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (086).

13. *Otugudu*, 10/11: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (416).

14. *Bum*, forma verbal que designa l'operació culinària de fer coure a la brasa un paquet d'aliments embolicats amb una fulla de bananer. És així també com els remeiers estoven certes plantes medicinals.

15. *Fid*, forma verbal que designa l'operació de compressió d'una fulla amb els dits.

16. *Zud*, «darrere»: eufemisme emprat per designar el sexe de la dona.

17. *Aboe*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (012).

18. *Nkariela*, 3/4: el capítol 17, repertori etnobotànic (330). Segurament es tracta d'un remei preventiu: vegeu-ne el punt 27 i següents.

19. *Mëndzaña mē nsia*: nom d'un plat preparat amb bananes (172) molt madures.

20. *Mēkòg mē ngònda*: sobrenom donat a aquest vi que, per la seva qualitat embriagadora, és comparat als efectes causats pels projectils de l'antic fusell amb platina de sílex.

21. *Eyòñ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (233).

22. *Odzòm*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (371).

23. *Elolòm*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (187).

24. *Akag*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (031).

25. *Alomba*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (051).

26. *Akòm*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).

27. *Sele yemu*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (437).

28. *Atondo*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (085).

29. *Ayinda* 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (125).

30. *Ebòm*, 7/8: els *evuzok* designen amb aquest nom l'*Anonidium mannii* i l'*Annona muricata*. El primer és considerat un arbre autòcton (*ebòm bēti*) i el segon, un arbre introduït pels europeus (*ebòm ntañan*). En aquest remei es tracta del primer: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (159 i 160).

31. *Asie*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (076).

32. *Avēgē*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (092).

33. *Abiñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (010).

34. *Tòmbò tòmbò*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (450).
35. *Ndu* o *ndui*, 9/10: pólvores medicinals.
36. *Mbòn mēnyenge*: oli d'ametlla de palmera emprat sobretot per untar el cos.
37. *Bēyem elòg*. Literalment, «els qui saben / herba», «l'herba dels homes que saben», és a dir, els posseïdors d'*evu*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (134).
38. *Kakoa*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (247).
39. *Esò* o *esà*, 7/8: cucurull fet amb dues fulles que serveix de comptagotes.
40. *Ngòn*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (322).
41. *Nlòd*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (337).
42. *Odzòm*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (371).
43. *Mbolena*: planta no identificada.
44. *Obudu*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (366).
45. *Sele yemu*, 9/1: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (437).
46. *Ovèñ*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).
47. *Mya mi ngòmò*, «pues de porc espí»: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (304).
48. *Etèñ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).
49. Vegeu la nota 23.
50. *Efog*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (165).
51. *Bison*, 7/8: fruit de la planta *odzòm*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (371).
52. *Akèñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (033).
53. *Bede a enòn a yob*. Literalment, «pujar sobre el llit», en el sentit de mantenir relacions sexuals.
54. *Ndañ-mòn*. Mot a mot, «pas / infant»: referència a l'acte ritual que marca el moment en què els esposos poden tornar a tenir relacions sexuals després del deslletament de l'infant.
55. *Minneman*, 3/4: derivat de la forma verbal *neman*, que significa «creuar-se» o «trobar-se».
56. *Ebòbòlò*, 7/8: bastó de mandioca. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (275).
57. *Mfeneñ*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (291).
58. *Asie*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (076).
59. *Ewome*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (224).
60. *Andòg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (058).
61. *Avem*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (094).
62. *Ayañ abye*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (101).
63. Vegeu la nota 46.
64. *Ndoñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (313).
65. Nom compost d'*a(nè)* (com) i *zòg* (elefant).
66. La remeiera es refereix a la seva filla, Abui Victorina, present a la conversa.
67. *Dibi elòg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (145).
68. Vegeu la nota 47.
69. *Mèkaba*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (027).
70. Vegeu la nota 48.
71. *Asam*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (071).
72. *Tòl*, 9: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (446).
73. *Abaiñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (001).
74. *Ekòñ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (173).
75. *Ekug*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).
76. *Sam*, 9: flor. Nom invariable, però amb una certa tendència a ser integrat a la classe 8 per fer-ne el plural.
77. *Otògebison*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (413).
78. *Abòg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (013). Per la forma, els fruits d'aquest arbre són anomenats *mèbè mè ngòndò*, «pits de noia».
79. *Asèñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (075).

80. *Emie*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (189).

81. *Mingam*, 3/4: residu d'una substància després d'haver-la espremut per treure'n el suc.

82. La forma verbal *tug* designa l'acció de fregar.

83. *Mbòn alen*, 3/4 i 5/6: flor mascle de la palmera *Elaeis guineensis*.

2. Remeis per tractar les malalties anomenades *fulu*

2.1. *Fulu*¹ a *nkug* / *Fulu* del pit

2.1.1. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombok

1. *Eyòñ mòn andem byali, ngě abyali nen, bavě nye mkpě² ně mòn asegañ abim.*

2. *Nnyia món awòm angěk,³ mfuni te nnyia anòñ wò, afudi a anyu die, anganyali, angasas⁴ mòn a abum, a nkug ai a mvyè.*

3. *Ndó hm mòn anganòmbò mëndim⁵ mēsē mabě nye a abum ai nyol esē.*

4. *Mòn antoa nkod.*

5. *E mòn abyali nen abui, abyali ai fulu. Bi Evuzok tęgē ñiñ na mòngò abyali nala.*

6. *Ngě bandzi ki bò mkpě te, mòn ayikòn mboma ai ekòè.*

1. Si, en néixer, el nadó és massa gras, se li administra una purga per disminuir-li una mica el pes.

2. La mare rasca (l'escorça de) l'arbre *angěg*, n'agafa les raspadures i se les fica a la boca, les mastega i les escup polvoritzant-les sobre el ventre, el pit i els costats del nadó.

3. Amb aquest remei, les mucositats, que han romàs en el seu ventre i una mica per tot el cos, seran eliminades quan vagi de ventre.

4. És així com l'infant perdrà pes.

5. Quan un infant neix massa gras, és senyal que ha contret (la malaltia) *fulu*. A nosaltres, els evuzok, no ens agrada que un infant neixi amb massa pes.

6. Si no s'administra aquest remei anomenat *mkpěg*, l'infant es refredarà i estossegarà.

2.1.2. Remeiera: Bekono Philomène; llinatge major: *mvog* Ebanda; llinatge menor: *mvog* Ebanda; clan d'origen: Enoa; veïnat: Asēñ-Bede

1. *Eyòñ mòn akòn fulu nkug bakě wòm man ele eně dzoe na kakoa;⁶ bakě wòm mfuni a nkug ele.*

2. *Watòndi mòn a zezarñ nlo, otòndi a mvus, a nnem, a bye bisě ya mò ai bi ya mēkol, otòndi fě a mēbòñ.*

1. Quan un nadó pateix la malaltia «*fulu* del pit», hom se'n va a rascar el tronc de l'arbrissó anomenat *kakoa*.

2. (Les raspadures es fiquen dins d'un comptagotes amb una mica d'aigua) i després s'instil·len unes gotes d'aquest líquid al mig del cap del nadó, sobre les espatlles, sobre el cor, sobre les ungles dels peus i de les mans i, finalment, sobre els genolls.

3. *Aman angaman tòndi a mēsug⁷ mē nyol mēsē nala, ndò mēndim mēnē nye a nyol mēngavol.*

3. Un cop fetes aquestes instil·lacions sobre totes les extremitats del cos del nou-nat, les mucositats s'eliminaran quan vagi de ventre.

2.1.3. Remeiera: Mengono Elizabeth; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; clan d'origen: Ngoe; veïnat: Atog-Boga (Kamelon)

1. *Eyòñ mòn andem byali, ngē avēbē edudu, tēgē nòmbò mbēñ. Eyòñ te wakē nòn efobolo,⁸ bibab bye.*

2. *Oman wòm, ovul esò, ongatòndi bye a mò ai bi ya mēkol, otòndi a zañ nlo, otòndi fē a anyu.*

3. *Angabòmbò abui, mēndim mēngakui abui.*

4. *Okòn te wòkui a mēbē eyòñ mòn anyari, eyòñ te abum angayem nye, mòn angayon.*

1. Quan un infant acaba de néixer, si respira malament i no va bé de ventre, agafes unes plaques d'escorça de l'arbre *efobolo*.

2. Un cop les has rascat, enrotlles una fulla i en fas un comptagotes en el qual fiques les raspatures i una mica d'aigua; després, instil·les unes gotes d'aquest líquid sobre les ungles de les mans i dels peus, al mig del cap i a la boca del nadó.

3. Amb aquest remei, l'infant anirà de ventre abundosament i eliminarà totes les mucositats.

4. Aquesta malaltia prové de la llet de la mare: el ventre de l'infant s'endureix i el nen no para de plorar.

2.1.4. Remeiera: Mengono Elizabet; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; clan d'origen: Ngoe; veïnat: Atog-Boga (Kamelon)

1. *Eyòñ mòn akòn fulu a nkug (wabi nye a binam a si, angayon), eyòñ te wandòn mēndzanga mēndzanga,⁹ owogo mbòm, obum a ndoan, ongabab nye.*

1. Quan un infant pateix (les conseqüències de) la malaltia «fulu del pit», si l'agafes per sota les aixelles, veuràs com es posa a plorar. En aquest cas, arrenques les fulles de *mēndzanga mēndzanga*, les lligues en un paquet i les escalfes sobre les brases; després (amb aquestes fulles), fas massatges a l'infant.

2.1.5. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Atog-Boga (Mvondo)

1. *Eyòñ mininga abye ya, basye mòn nē mòn aza kòn fulu.*

1. Quan una dona ha donat a llum, es fa un seguit de tractaments al nounat de por que no pateixi la malaltia *fulu*.

2. <i>Bakē tye ngòl¹⁰ elòg a si.</i>	2. S'arrenca la planta anomenada <i>ngòl</i> .
3. <i>Bëndòn minkàn, minkàn mite mya bēn-gawòm.</i>	3. Se n'agafen les arrels i es rasquen.
4. <i>Eyòñ bēman wòm minkàn mite, befudi mfuñ a man esò.</i>	4. Un cop rascades, es fiquen les raspadures en un comptagotes.
5. <i>Bemane kòg myalega mi ndon¹¹, befudi fē.</i>	5. Es concassen uns quants grans del pebre <i>ndon</i> i es fica (el polsim) a dins.
6. <i>Eyòñ te bafudi mēndim a man esò, betelē man eban a ndoan, bengalò¹² mòn.</i>	6. S'hi posa una mica d'aigua i s'escalfa un moment; després, es fan unes instil·lacions nasals a l'infant.

2.1.6. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Atog-Boga (Mvondo)

1. <i>Eyòñ mòn abyali ya, bayi woa mòn a etòk,¹³ bēfad ondonò bēlò,¹⁴ bēwòm kakoa¹⁵ bēwòm fē efobolo.¹⁶</i>	1. Quan un infant acaba de néixer, se l'immergeix en el recipient dels medicaments: es cullen uns quants fruits del pebrer <i>ondono bēlò</i> i es rasca el tronc dels arbres <i>kakoa</i> i <i>efobolo</i> .
2. <i>Ndò hm bafudi a esoa, befudi mēndim.</i>	2. Es fica tot en aquest recipient ple d'aigua.
3. <i>Bëndòn mòn abyali, bēwoa a etòk nē abò tē kòn fulu.</i>	3. Després, s'agafa l'infant i se l'hi immergeix per tal que no caigui malalt de cap malaltia <i>fulu</i> .

2.1.7. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Atog-Boga (Mimbañela)

1. <i>Eyòñ mòn akòn fulu, wawogo byem bisē bite mbòm, obum a ndoan.</i>	1. Quan un infant pateix una malaltia <i>fulu</i> , lligues totes aquestes plantes (vegeu a partir del punt 4) en un paquet fet amb una fulla de bananer i l'escalfes sobre les brases.
2. <i>Biman be, wafudi mēndim a esoa, okuli mbòm, ofugu.</i>	2. Un cop ablanides pel foc, poses aigua en una conca, desfàs el paquet i masegues les plantes amb les mans dins de l'aigua.
3. <i>Otòndi mòn a dzoe, onyuu, owòbo fē nye.</i>	3. Després, instil·les unes gotes d'aquest líquid als narius de l'infant, li'n fas beure una mica i el banyes.
4. <i>Engela,¹⁷ enē man ele.</i>	4. <i>Engela</i> és un arbrissó.
5. (Bisa Lucie ens mostra tot anomenat-les les plantes següents:) <i>Asas¹⁸ ele.</i>	5. L'arbre <i>asas</i> .
6. <i>Otògebison,¹⁹ onē man ele.</i>	6. <i>Otògebison</i> és un arbre petit.
7. <i>Abòmēndzāña elòg.²⁰</i>	7. L'herba <i>abòmēndzāña</i> .

8. *Minyia-mi-kabad*,²¹ *anë man ndig ayab; fam yakara nye fudi a mëyòg.*

9. *Otaom*²² *onë olele.*

10. *Myan mfag mfag*.²³

11. *Mëseb*.²⁴

12. *Tòmbò tòmbò*,²⁵ *anë ndig ayab.*

13. *Ebeban*²⁶ *enë mod ele.*

14. *Eyòn mòn akòn ekòè, ngë mòn angënë ebobog, fulu enë a nkug atud.*

8. *Minyia-mi-kabad* és una liana molt llarga; els homes la fan servir per fer fermentar el vi de palmera.

9. *Otaom*.

10. *Myan mfag mfag*.

11. *Mëseb*.

12. *Tòmbò tòmbò* és una liana molt llarga.

13. *Ebeban* és un arbre molt gran.

14. Quan un nadó té molta tos, és senyal que la malaltia *fulu* (causada per l'esperma que va absorbir quan era al ventre de la mare) li omple totalment el pit.

2.1.8. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Atog-Boga (Mimbaïela)

1. *Onòn ebuma oyebe*²⁷ *ele.*

2. *Oman tsag, ofudi a man esò, ofudi fë mëndim.*

3. *Onòn evoga, okë dzoge a mbe yob.*

4. *Oboe mòn a evoga.*

5. *Eyòn te watòndi nye nlèè a dzoe, tęgë fudi a anyu.*

6. *Asu fulu món. Fulu te anë na mòn abëlë abum nen, angabò hi hi hi hi hi...*

7. *Nala te onë na eyòn nnyia angabë abum, esya angaton ngal, ayom fam angakë a abum mòn, mòn angadi ayom: fulu esya ban nnyia.*

1. Culls un fruit de l'arbre *oyebe*.

2. Després de picar-lo, el fiques en un comptagotes amb una mica d'aigua.

3. Agafes un escombrall i el poses al llinatge de la porta.

4. Ajeus el nadó sobre l'escombrall.

5. Llavors li instil·les unes gotes als narius, però no a la boca.

6. És un remei per tractar la malaltia *fulu* d'un infant. Aquesta malaltia es manifesta d'aquesta manera: l'infant té un ventre molt gros i no para de gemegar.

7. La causa d'aquesta malaltia és aquesta: quan la dona està embarassada (de més de sis o set mesos), si el marit manté relacions sexuals amb ella, llavors l'esperma és absorbida pel fetus. És així com l'infant esdevé malalt a causa del comportament (*fulu*) del pare i de la mare.

2.1.9. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Atog-Boga (Mimbaïela)

1. *Byan*²⁸ *fulu mòn.*

1. Remei per tractar la malaltia *fulu* d'un infant.

2. *Fulu te enë na eyòñ fam etoñ ngal, mòn angakòn fulu, awogò mintye a nkug.*

3. *Eyòñ te wawòm minkañ mi ngòl²⁹ elòg, ofudi mfuñ ai mēndim a esò.*

4. *Obum kig a ndoan.*

5. *Otòndi a dzoe.*

2. Aquesta malaltia consisteix en això: quan un home manté relacions sexuals amb la seva dona (quan l'embaràs està molt avançat), l'infant tindrà la malaltia *fulu*, li farà mal el pit.

3. En aquest cas, rasques les arrels de l'herba *ngòl*; fiques les raspadures en un comptagotes amb una mica d'aigua.

4. No cal escalfar-lo.

5. Instil·les unes gotes d'aquest líquid als narius de l'infant.

2.1.10. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Oлама; veïnat: Minsola

1. *Fulu enë okòn beti.*³⁰

2. *Mvid esë enë a abum; mòn abëlë mēndim a nyol esë; mòn anë adid, eyòñ mabede nye, awog mintye a nkug.*

3. *Fulu enë na: eyòñ mininga angēñ abum, a ngòn etan, ngē atoñ fam, mòn akòn fulu.*

4. *Fulu enë mēkyàè mēbè.*

5. *E di osu: eyòñ mòn akòn, mēndim mēñe nye a nyol, obodo nye, atoa adid.*

6. *E di bè: eyòñ mòn avu dzom.*

7. *Byañ fulu a nkug: bavē mòn mkpēg nē bava mvid enë nye a nyol.*

8. *Bakē kpēd³¹ efobolo, bēnoñ mēkemedē, bēfudi a tog.*

9. *Bēnyuu mòn; bēs³² mēkemedē mēte a bye bisē ya mò ai bi ya mēkol; bēsī fē a abum.*

10. *Abog te mòn anganòmbò mvid te.*

1. *Fulu* és (el nom d') una malaltia indígena.

2. L'infant té el ventre brut; el seu cos és ple de mucositats; el nen és excessivament gros; si l'alço, sent mal al pit.

3. La malaltia *fulu* consisteix en això: quan la dona està embarassada, si cap al cinquè mes manté relacions sexuals amb el seu marit, l'infant serà afligit d'aquesta malaltia.

4. Hi ha dues classes de malalties *fulu*.

5. La primera és aquella de la qual acabem de parlar: l'infant presenta mucositats per tot el cos i quan l'aixequés sents que pesa molt.

6. La segona és aquella en què es diu que l'infant s'assembla a una cosa.

7. Remei per tractar la malaltia *fulu* del pit: s'administra una purga a l'infant amb el remei anomenat *mkpēg* per tal que elimini tota la brutícia del cos.

8. Es fa una incisió en el tronc de l'arbre *efobolo* i se'n recull la saba amb una cullera.

9. Després, se li'n dóna a beure una mica i amb la resta se li fricciona el ventre i les ungles de les mans i dels peus.

10. Tot seguit, l'infant eliminarà tota la brutícia.

2.1.11. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ola-ma; veïnat: Minsola

1. *Bafoe angëg*,³³ *bësò ai wò, bëwòm mfuni, bëfudi mòn a anyu.*

2. *Eyòn anòmbò, mvid engakui.*

1. Es lleva un tros d'escorça de l'arbre *angëg*, es rasca i es posen unes quantes raspatures a la boca de l'infant.

2. Quan l'infant anirà de ventre, eliminarà tota la brutícia.

2.1.12. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Eyòn mininga anë abum, abum lakui ngòn esaman, nnom adzoge mininga. Eyòn abò ye na fam etòn ngal woe akëlë kui a ngòn mòmdò, mòn abyali ai fulu dzie, nala te onë na: ayom fam lanyi a mis, a mëlò, a anyu, a nkug mòn. Eyòn te balò mòn në byem bite bisë biman kui.*

2. *Eyòn mòn andem byali, akui a atan*,³⁴ *ngë akòn nala amvus nguma ngòn, tò sondo ebè, badzo na akòn fulu.*

3. *Bandòn kakoa*,³⁵ *bëtun*,³⁶ *bëbò nkòl, ndò hm batindi mòn a zud ai a mò.*

4. *Bëndòn fë kie dzie, bëmana sig, bëfudi a esò, bëfudi mëndim.*

5. *Eyòn te bandòn esò, bëbab a ndoan në ebò man ntotòm.*

6. *Eyòn te batòndi nye a bye bisë ya mò ai a mēkol, bëtòndi fë a nlo a yob, a mis, ai a anyu në mvid esë eman kui.*

7. *Bakara nòn bibab bi kakoa.*

1. Quan una dona està embarassada de sis mesos, el seu marit ha d'abstenir-se de mantenir relacions sexuals amb ella. Si més enllà d'aquesta data en manté, l'infant naixerà amb aquesta manera de fer (*fulu*) del pare, és a dir, que l'esperma del pare arribarà fins al pit de l'infant a través dels ulls, les orelles i la boca del fetus. Quan aquest és el cas, es fan unes instil·lacions nasals al nadó per tal d'eliminar tota aquesta brutícia del cos.

2. Es diu que un infant té la malaltia *fulu* quan acaba de néixer o cau malalt una setmana o un mes després de la primera sortida (ritual) de casa.

3. S'agafa un tros d'escorça de l'arbre *kakoa*, se li lleva la pell per fer-ne una corda que es lliga a l'infant entorn de la cintura i dels punys.

4. S'arrenca també una fulla (d'aquest mateix arbre), es ratlla, es fiquen (les raspatures) en un comptagotes amb una mica d'aigua.

5. I s'escalfa prop del foc.

6. Després, s'instil·len unes gotes sobre les ungles de les mans i dels peus, sobre el cap, als ulls i a la boca per tal que tota la brutícia surti del cos.

7. També solen llevar-se unes escorces d'aquest mateix arbre.

8. *Befudi a mvyē, bētelē a ndoan.*
 9. *Nye anē biman tōg, bēfudi a fom,³⁷ bēn-gafom mōn nē abò mvòdè.*
 10. *Fulu te enē na ngē wabi mōn a nkug a si, mōn angame hm hm hm hm... fulu ya nkug!*

8. Es fan coure en una olla.
 9. Un cop cuites, es fica el líquid dins d'una xeringa i se'n posa una lavativa a l'infant per tal de guarir-lo.
 10. Aquesta varietat de *fulu* es manifesta quan aixequés l'infant per sota les aixelles i es posa a gemegar ai, ai, ai, ai, ai... És la prova que té la malaltia «*fulu* del pit».

2.1.13. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ fulu yayem mōn a nkug, eyòñ te watye zizim³⁸ a si, owòndī³⁹ kye.*
 2. *Oman sig, obaman ai mbòn-mēnyenge, ongawòbò ai nyol esè.*
 1. Quan la malaltia *fulu* endureix el pit de l'infant, arrenques la planta *zizim* i en raspes les fulles.
 2. Després, barreges les raspadures amb oli d'ametlla de palmera i untes tot el cos de l'infant.

2.2. *Mōn avu dzom. Fulu odzoe⁴⁰ ngē ki na mōn avu odzoe* / L'infant s'assembla a una cosa. *Fulu odzoe* o l'infant s'assembla a l'antílop *odzoe*

2.2.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Ngē nnyia ngē esia angadi odzoe, mōn akòn fulu.*
 2. *Banòñ eves ya odzoe, bētum a ndoan, bēngawòbò mōn a nkug ai ndu, bēfudigi fē nye a dzoe anē nsòn.*
 3. *E mōn avu odzoe akon a nkug, avul lakui nye a nkug.*
 4. *Eyòñ mod asēkig fē mòngò, antoa ya nyiamodo, akiaè okon te anē dzoe na kanda.*
 1. Si el pare o la mare han menjat carn de l'antílop *odzoe*, l'infant contraurà la malaltia anomenada «*fulu* de l'antílop *odzoe*».
 2. En aquest cas, s'agafa un os d'aquest antílop, se'l carbonitza i se'l tritura; amb les pólvores es frega el pit de l'infant i se'n fica una mica als narius, com si fos tabac en pols per ensumar.
 3. L'infant que s'assembla a l'antílop *odzoe* està malalt del pit, d'on surt la saliva que treu cap enfora.
 4. Quan el malalt no és un infant, sinó un adult, aquesta mateixa malaltia rep el nom de *kanda* (epilèpsia).

2.2.2. Remeier: Bilibi François; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: Awumu; veïnat: Melondo

1. *Mod akòn kanda⁴¹ aku a si, eyòn zìñ adì-ban a si, adugan tebë, adugan diban a si, atebë, aku, atebë...*
2. *Eyòn zìñ avul lakui nye a anyu, da asë ki abog esë.*
3. *Eyòn aku a si abò a kib, kib, kib, kib, kib, tęgë kòbò, tęgë wog, akar nyab eye, akar bò anë atye dzom ai mò* (Balibi François parla del seu fill epilèptic).
4. *Dòbedò⁴² ya mañ⁴³ angakad nye na: min-nag⁴⁴ minë nye a nlo.*
5. *Bëngalum nye nsòn a mgbël⁴⁵ mbol bën-gayen na e mod nyò anë akën abui, mod zìñ angabò nye abe-nnem.*
6. *Akyaë okòn te lakalan. Eyòn aku a si anë mvende tē nye namba. Akar di, akar bò mam mësë a man ebëm. Asë ki dzam lug mininga.*
7. *Bod bakad na: anë fulu avu odzoe.⁴⁶*

1. La persona que té (una crisi d') epilèpsia, cau per terra, s'aixeca, torna a caure, es posa dreta i cau altra vegada.
2. Treu saliva de la boca, encara que no sempre.
3. Quan cau per terra, tremola de cap a peus, no parla, no escolta, s'esquinça la roba i amb les mans fa semblant d'arrencar alguna cosa.
4. El metge de Kribi va dir que la filària li havia pujat al cap.
5. Però jo penso que li han llançat un *cuc* des del món de la nit, car algú va veure que era un noi molt intel·ligent i n'estava gelós.
6. Aquesta malaltia és contagiosa. Quan un epilèptic cau per terra tenim prohibit tocar-lo. Menja i viu en una casa construïda a part. Un noi com ell no es pot casar.
7. Altres persones diuen que és una malaltia *fulu* la que fa que el malalt s'assembli a l'antílop *odzoe*.

2.3. *Koe⁴⁷ ebëm⁴⁸* / Crisis convulsives provocades per la inflamació de la melsa en un infant

2.3.1. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asën-Bede

1. *Eyòn minsòn myazu lob ebëm, eyòn te mòngò asigan, antoa anë ayi wu. Bod boe bëngayon.*
2. *Eyòn mod akë woe tsid a afan, ngë tsid ewuya, engënë tala, fam tęgë bi, akëlë kui anë tsid yakë fò wu. Mod tęgë dzò yili, emen yawu. Eyòn te anòn, akë ai dzò a dzal.*
3. *Ngë anòn tsid eyòn tsid te yavëbë, nala anë abe, eyòn ngal ayibye, mòn ayibyalì ai okòn te.*

1. Quan els cucs roseguen la melsa, l'infant té forts sobresalts; el seu estat és greu, la família en tem la mort.
2. Quan un home se'n va a la selva per visitar els seus paranyes, si troba un animal (atrapat i encara debatent-se), no l'agafarà fins que s'hagi mort. Tampoc haurà de rematar-lo. Esperarà que es mori per si mateix. Només llavors podrà agafar-lo i portar-lo a casa.
3. És una mala cosa que el paranyer agafi l'animal mentre encara respira, ja que, quan la seva muller doni a llum, el seu infant pot agafar aquesta malaltia.

4. *Eyòñ te, wanòñ minkañ mi odzoe bēti.*⁴⁹

5. *Onòñ fē bēyem elòg.*⁵⁰

6. *Oman tsag. Wamen onyuu mòngò, obo-an fē nye.*

7. *Onòñ man nkòl, otindi mòngò a zud, a mvus hala ayi bò mvòè.*

4. (Quan aquest és el cas) arrenques les arrels d'un bananer *odzoe bēti*.

5. Agafes l'herba *bēyem*.

6. Ho matxuques tot (sobreentès: es desfà la pasta d'aquests vegetals dins d'una conca amb aigua) i, després, tu mateix fas beure el líquid d'aquesta maceració a l'infant i li n'administres una lavativa.

7. Per acabar, lligues una corda al voltant de la cintura de l'infant per fer que es curi.

2.3.2. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. *Banòñ mòn bēkē ai nye a ekug a si, eyòñ te bakpad mēkemedē mē ekug,*⁵¹ *bēfudigi nye a nyu, angadi.*

2. *Bénòñ mēkemndē mēte mēvog, bēngakē, bēfudi nye a nyol.*

3. *Bēfoe fē bibab, bēfudi a mēndim, bēnyuu nye.*

1. S'agafa l'infant, es duu al peu d'un *ekug*, es practica una incisió a l'escorça i es fa beure a l'infant una mica de la saba que surt.

2. Es recull més saba per untar tot el cos de l'infant.

3. Es lleven també uns trossos d'escorça, que es faran macerar per administrar després aquest líquid en forma de poció.

2.4. *Mòn avu ekukui*⁵² / L'infant s'assembla a l'ocell *ekukui*

2.4.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga anē abum, tò asē kig abum, ngē adi ekukui, eyòñ abye mòn, mòn te angavēbē a nkug ai ngul, awog fē mintye vom osē.*

2. *Eyòñ te bakē foe bibab ya mbog ekukui yakar tub a ele enē nkod nē yakē bye a etere.*

3. *Banòñ ebad ya ele te, bēkē tum a ndoan, bēman kòg, bēbaman ai mbòn-menyenge.*

4. *Eyòñ te bawòbò nye a nkug, tēgē wòbò ai nyol esē tò a nnem a si.*

1. Si una dona, embarassada o no, menja la carn de l'ocell anomenat *ekukui*, quan tingui un fill, aquest respirarà amb molta dificultat i tot el cos li farà mal.

2. Quan aquest és el cas, es lleven uns trossos d'escorça del buit del tronc d'un arbre mort on aquest ocell ha fet el niu.

3. S'agafen, doncs, aquests trossos d'escorça, es carbonitzen, es trituren i es barregen les pólvores que se n'obtenen amb oli d'ametlla de palmera.

4. Després, s'unta el pit de l'infant amb aquest ungüent; no s'unta tot el cos, només el tòrax.

2.4.2. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Elëgbëg*⁵³ *enë dzom ya afan yafulan ai ngudu*⁵⁴ *e dzom enë a etere enë nnom nsòñ.*

2. *Bininga babede dzom te a etañ, eyòñ mòn abyali ngë akòn ekukui, eyòñ te banòñ si ya ete, bëfudi a mëndim, bëman fug, bën-gawòbò mòn a nkug.*

1. L'*elëgbëg* és una cosa que es troba a la selva semblant al termiter *ngudu*, on viu un cuc molt gran.

2. Les dones tenen el costum de guardar-ne un tros en el canyís (de sobre el foc) i, quan l'infant pateix la malaltia de l'ocell *ekukui*, llavors en raspen la terra de la part interna, la desfan amb aigua i amb aquest líquid renten el pit de l'infant.

2.4.3. Remeier: Nzugene Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asën-Bede

1. *Ekukui enë na: mòn angavëbë ai ngul.*

2. *Eyòñ te bakar nòn elëgbëg, bëbaman ai efeg nkum*⁵⁵ *bëtum byem bite a ndoan, bëkog, bëbaman ai mëndim voe, bësi a nkug a nnem a yob.*

1. (La malaltia de) l'ocell *ekukui* fa que l'infant tingui una respiració molt difícil.

2. Per tractar-la, s'agafa (el niu) *elëgbëg* i un tros de fusta d'un arbre mort, es carbonitza tot i es tritura; les pólvores que se n'obtenen es desfan amb aigua freda; després, es fan fregues (amb aquesta maceració) sobre el pit de l'infant a la zona del cor.

2.4.4. Remeiera: Nnaïa Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Manòñ dumba etundzie*.⁵⁶

2. *Mëndòn fë elëgbëg.*

3. *Mëbaman byem bite ai mëndim.*

4. *Mëtari nyuu mòngò.*

5. *Mëwòbò nye (mëndim) mëligi a nnem ai nkòn mvui.*

6. *Eyòñ te mòn abò mvòè.*

7. *Eyòñ masye mòn nala, matebë a mvus.*

8. *Manòñ nlo ya ekukui ngë ki mbil woe, mëtum a ndoan, mëfudi a dzoe, ngë asëmëlë, mòn akòn ekukui.*

1. Agafo el niu de terra de la mosca obrera *etundzie*.

2. També agafo el niu de terra anomenat *elëgbëg*.

3. Ho desfaig tot (en una conca) amb aigua.

4. Començo per fer-ne beure una mica a l'infant.

5. Després, el banyo amb el que queda a la zona del cor i de l'espinada.

6. L'infant es curarà.

7. Quan faig aquest remei romanc darrere seu.

8. Agafo el cap de l'ocell *ekukui*, o bé un tros d'escorça del seu niu, el carbonitzo, i després (de triturar-ho) fico una mica de les pólvores als narius de l'infant; si esternuda és senyal que té la malaltia de l'ocell *ekukui*.

2.4.5. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: Olama; veinat: Minsola

1. Mòn abò ekukui. 2. Onòn ekukui oně eki asu bininga bēnē abum. 3. Ekukui yakar bog minkum. 4. Banòn man efes ya nkum te. 5. Bēkē fě nòn olendòn.⁵⁷ 6. Bēman tum byem bite a ndoan, bēman kòg, bēnòn man abim mfuñ te, bēfudi man nku, bēfudi mòn a anyu. Awog angawog ezēzeg, angadi. 7. Bēnòn mfuñ mbòg, bēbaman ai mbonmenyenge, bengasi mòn a nkug.	1. L'infant es comporta com l'ocell <i>ekukui</i>. 2. Aquest ocell està prohibit a les dones embarassades. 3. L'<i>ekukui</i> fa el niu picotejant els arbres morts. 4. S'agafa una estella d'un d'aquests arbres. 5. Es busca una planta aquàtica que es mou quan creix el riu. 6. Es carbonitzen aquests dos ingredients i es trituren; després, s'agafa una part de les pólvores que se n'obtenen, s'hi afegeix una mica de sal i es posa a la boca de l'infant. Com que ho troba dolç, s'ho empassa. 7. Després, es barregen les pólvores que queden amb oli d'ametlla de palmera i es fan fregues al pit de l'infant.

2.4.6. Remeier: Agnès ?; llinatge major: ?; llinatge menor: ?; clan d'origen: ewondo; Ngo-vayang

1. Ekukui eně eyòn mòngò abugi a nkug.⁵⁸ 2. Eyòn te banòn ebon ekukui (e vom ekukui yakara nyi ai nsòn a nkum). 3. Bēnòn ebon dzie, bētum a ndoan, bēman kòg. 4. Eyòn te banòn ndui, bēman ai mbonmenyenge, benga wòbò mòn a nkug. 5. Eyòn zĩn bakar fudi man ndui tsetsat a dzoe. Ngě mòn asēmēlě, oyeme na mòn akòn ekukui.	1. Sol dir-se que un infant té la malaltia de l'ocell <i>ekukui</i> quan respira amb molta dificultat. 2. Per tractar aquesta malaltia, s'agafa un tros del niu d'<i>ekukui</i> (és a dir, d'un arbre mort on aquest ocell hagi construït el niu amb el bec). 3. S'agafa, doncs, un tros d'aquest niu, es carbonitza i es tritura. 4. Després, s'agafen les pólvores que se n'obtenen, es barregen amb oli d'ametlla de palmera i s'unta el pit de l'infant. 5. De vegades, es fica una mica d'aquestes pólvores als narius de l'infant. Si l'infant esternuda, és senyal que té la malaltia de l'ocell <i>ekukui</i>.

2.5. *Mon avu osog*⁵⁹ / L'infant s'assembla al simi *osog*

2.5.1. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Asu fulu mòn avu osog.</i> 2. <i>Mòn akòdè aně osog.</i> 3. <i>Bod bēwoa mfān</i>⁶⁰ <i>bayem sye fulu te.</i> 4. <i>Okòn te oně dzoe na osogo. Mòn akòdè abui eyòñ aně ebobòg. Mintañan tēgē yem sye okòn te.</i>	1. Per la malaltia <i>fulu</i> quan l'infant s'assembla al simi <i>osog</i>. 2. La tos de l'infant s'assembla als crits del simi <i>osog</i>. 3. Els caçadors de ballesta saben tractar molt bé aquesta malaltia. 4. Si un infant que encara mama té molta tos, aquesta tos rep el nom d'<i>osogo</i>. Els blancs no saben curar-la.

2.5.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Banòn ekob</i>⁶¹ <i>osog.</i> 2. <i>Bēfad elòg eně dzoe na sas. Sas eně mint-sañ nge yanamba wa ongayae.</i> 3. <i>Bēyam byem bite ai nsa ngòn a mvyè, bēfudi man nku, bēnganyuu mòn.</i> 4. <i>Koe eně a afan mu, osog, ndzò bòn bakar vu ekòdè dzie. Dzam te ndò bakar fudi ekob osog a mēbala.</i>	1. S'agafa la pell del simi <i>osog</i>. 2. S'arrenquen unes fulles de l'herba <i>sas</i>. Aquesta herba és urent: si la toques, pica. 3. Amb les fulles d'aquesta herba i la pell d'aquest simi, es fa coure una sopa amb granes de carbassa, tot posant-hi una mica de sal; un cop cuita, es fa menjar a l'infant. 4. A la nostra selva viu un simi que anomenem <i>osog</i>, els crits del qual s'assemblen a una (forma de) tos dels nens. És per aquesta raó que la seva pell és un dels ingredients d'aquest remei.

2.5.3. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Minsola

1. <i>Bòngò bakòn osog bawog mintye a nkug, bakòdè na</i> (el remeier imita els crits de la mona <i>osog</i>). 2. <i>Eyòñ te wanòn ekob osog.</i> 3. <i>Ofad minsòman mi akoled,</i>⁶² <i>ofad fě e mi ya ebugebòñ.</i>⁶³ 4. <i>Eyòñ te wabaman byem bite bisē.</i> 5. <i>Oyam nnam ngòn, obum a di.</i> 6. <i>Mòngò angadi nnam te.</i>	1. Als nens que tenen la malaltia <i>osog</i>, els fa mal el pit i tussen com el simi <i>osog</i> (el remeier imita els crits d'aquest simi). 2. Agafes (un tros de) la pell d'<i>osog</i>. 3. Arrenques unes fulles tendres de l'arbre <i>akoled</i> i de la planta <i>ebugebòñ</i>. 4. Barreges tots aquests ingredients (després de capolar-los). 5. Preparaes un pastís de granes de carbassa (farcit amb el trinxat d'aquestes fulles). El fas coure sobre les brases. 6. L'infant es menja aquest pastís.

2.5.4. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Makë foe ele enë dzoe na efog.</i> ⁶⁴	1. Llevo unes plaques d'escorça de l'arbre anomenat <i>efog</i> .
2. <i>Mëman wòm bibab, mëfad fë bisòn.</i> ⁶⁵	2. Les rasco i després busco unes quantes d'aquelles formigues que anomenem <i>bisòn</i> .
3. <i>Mëman fug ai mëndim voe, mënganyuu mòngò.</i>	3. Ho masego tot amb les mans dins d'una conca amb aigua fresca i faig beure (aquest líquid) a l'infant.
4. <i>Mafad fë msinsòman mi akoled ai kye sas.</i>	4. Arrenco uns quants borrons de l'arbre <i>akoled</i> , arrenco l'herba <i>sas</i> .
5. <i>Mëman sëg a mvyè.</i>	5. Ho capolo tot i ho tiro dins d'una olla.
6. <i>Eyòn te mataè ngòn, mëyam mfian ai ekob osog.</i>	6. Espellofo les granes de carbassa i preparo una mena de brou amb un tall de la cua del simi <i>osog</i> .
7. <i>Mëngabied ai tog, mëvaa mòngò.</i>	7. Un cop cuit, en faig menjar una cullerada a l'infant.

2.6. *Mòn avu osen*⁶⁶ / L'infant s'assembla a un esquiol

2.6.1. Remeiera: Nnaña Suzanne;⁶⁷ llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Makë foe ele enë dzoe na efog.</i> ⁶⁸	1. Llevo unes plaques d'escorça de l'arbre anomenat <i>efog</i> .
2. <i>Mëman wòm bibab, mëdzën fë bisòn.</i>	2. Les rasco i després busco les formigues anomenades <i>bisòn</i> .
3. <i>Mëman fug ai mëndim voe, mënganyuu mòngò.</i>	3. Ho masego tot amb les mans dins d'una conca amb aigua fresca i faig beure (aquest líquid) a l'infant.
4. <i>Mafad fë minsòman mi akoled</i> ⁶⁹ <i>ai kye sas.</i> ⁷⁰	4. Agafo uns quants borrons de l'arbre <i>akoled</i> , arrenco l'herba <i>sas</i> .
5. <i>Mëman sëg a mvyè.</i>	5. Ho capolo tot i ho tiro dins d'una olla.
6. <i>Eyòn te mataè ngòn, mëyam mfian ai nlo osen.</i>	6. Espellofo les granes de carbassa i preparo una mena de brou amb el cap d'un esquiol.
7. <i>Mëngabied ai tog, mënyuu mòngò.</i>	7. Un cop cuit, en faig menjar una cullerada a l'infant.

2.7. Mòn avu nsòmi⁷¹ / L'infant s'assembla al moll dels ossos

2.7.1. Remeier: ?

1. *Nsòmi oně okòn alò.*
2. *Eyòñ mininga aně abum, ngě nye emen eyòñ zìñ nnom adi eves tsid, adi nsòmi, eyòñ te mòn abyali ai nsòmi a alò.*
3. *Mfag eves tsid eně asu fulu, ngě mininga adi tsid aně odzoe, eyòñ te anòñ eves, afudi a nkun.*
4. *Eyòñ mòn abyali ya, anòñ byem bite, aman tum⁷² a ndoan, angawòbò⁷³ nye.*
5. *Mòn abò mvòdè, tęgè fě vu tsid te.*

1. El *nsòmi* és una malaltia de l'orella.
2. Quan una dona està embarassada, si ella o el seu marit mengen el moll de l'os, en néixer l'infant patirà d'una supuració de l'orella.
3. Pel que fa als animals susceptibles de causar una malaltia *fulu*, si per exemple la dona menja carn de l'antílop *odzoe*, n'agafa un os i el guarda en una panera de coll estret.
4. Quan dona a llum, la mare agafa aquest os, el carbonitza i (prepara un ungüent amb el qual) unta tot el cos de l'infant.
5. L'infant no caurà malalt, no s'assemblarà a aquest animal.

2.7.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngonon; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga aně abum, tò abye ya, ngě adi nsòmi, mòn akòn, avu nsòmi tsid te.*
2. *Nsòmi: mēvin makui a alò.*
3. *Eyòñ mininga aně abum, tò abye ya, ngě abug abin ekòn,⁷⁴ eyòñ te mēkemedede mē ekòn mēngatōe a si, mòn ayivu dzom te a mēlò.*
4. *Makě nòñ eves tsid ya nkun woe.*
5. *Mēman dzò tum a ndoan, mēman kòg ndui, mēngakar wòbò mòngò a alò.*
6. *Mēnòñ eves tsid efě, mēvulu esò, mēfudi mēndim; mēnòñ osim,⁷⁵ mēman fig, mēbaman ai eves te, mēngakar nye tòndi a alò.*

1. Quan una dona està embarassada o fa poc que ha donat a llum, si menja el moll de l'os d'un animal, el seu fill caurà malalt de manera que s'assemblarà al moll de l'os d'aquest animal.
2. El terme *nsòmi* (moll de l'os) designa també la supuració de l'orella.
3. Quan una dona embarassada, o que fa poc que ha donat a llum, talla el gla caudal d'un raïm de bananes i la saba cau per terra gota a gota, es dirà que aquella supuració de l'orella s'assembla a aquest escolament.
4. En aquest cas, agafo un os de la panera de coll estret.
5. Un cop carbonitzat i triturat, unto l'orella de l'infant.
6. Després, agafo un altre os, enrotllo una fulla i en faig un comptagotes; hi fico una mica d'aigua; arrenco l'herba *osim*, la ratllo i la barrejo amb les pólvores de l'os; ho fico en el comptagotes i instil·lo aquest líquid a l'orella de l'infant.

2.7.3. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Ngë mininga angadi eves tsid, mòn akòn nsòmi, mëvin mëkad kui a alò.</i> 2. <i>Madzën eves tsid ya mininga angafudi nkun.</i> 3. <i>Maké nòn abin ekòn.</i> 4. <i>Mëman tum byem bite bisë, mëfudi a esò, mëfudi mëndim a ete.</i> 5. <i>Mëdzoge babi ai ndoan, eyòn eman bò ntotòm, mëtondi nye a alò abui biyòn.</i>	1. Si una dona ha mastegat l'os fins al moll, el seu fill patirà de la malaltia anomenada <i>nsòmi</i>: li sortirà pus de l'orella. 2. (En aquest cas) busco un dels ossos que la dona guarda dins la seva panera de coll estret. 3. Tallo la flor d'un bananer. 4. Un cop he carbonitzat (i triturat) aquests ingredients, fico les pólvores en un comptagotes amb una mica d'aigua. 5. L'escalfo vora del foc i un cop tebi n'instil·lo unes gotes a l'orella del nen, diverses vegades al dia.

2.7.4. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>E dzom onòn baloe na «akuñ»,⁷⁶ bives bye, e mbya bakar nòn.</i> 2. <i>Bëman tum, bëfudi a man esò, bëngatõe mòn a mëlò.</i> 3. <i>Tëgë fudi dzom efë vë bives bye.</i> 4. <i>Bakad na ngë mininga angadi eves tsid eyòn atoa abum, angaboe nsòmi tsid, angadi, eyòn te mòn akë byali ai dzom te.⁷⁷</i>	1. S'agafa un os d'aquell ocell que nosaltres anomenem <i>akuñ</i> (mussol). 2. Se'l carbonitza i (un cop triturat) es fiquen les pólvores en un comptagotes (amb un mica d'aigua) i s'instil·len unes gotes d'aquest líquid a l'orella de l'infant. 3. No es fa servir cap altre ingredient llevat de l'os d'aquest ocell. 4. Es diu que si una dona embarassada trenca un os i en xucla el moll, el seu fill vindrà al món amb aquesta mateixa cosa.

2.8. *Mòn avu nkam* / L'infant s'assembla al vesc

2.8.1. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Ngë mvid enë a mòn a mis, eyòn te batòndi nye mëtoe më ofumbi bëti.⁷⁸</i> 2. <i>Ngë enë okòn mis, eyòn te bafudi ekòda boñ⁷⁹ a mëndim batòndi mòn a mis.</i>	1. Si un nen té lleganyes als ulls, se li instil·len unes gotes de la llimona del país. 2. Si té una infecció als ulls, es desfà una mica de cera amb aigua i s'instil·len unes gotes d'aquest líquid als ulls.

3. Ngè nnyia eyòñ angabē abum angadañ nkam a yob, eyòñ te mòngò avu nkam, wazu nye kui a mis.

4. Eyòñ mòn akòn nala batòndi nye mēbē a mis.

5. Ngè kig na bafudi nsia a mēndim, bēnga-sob nye a mis ai mēndim mēte.

3. Si la mare, quan està embarassada, passa per sobre del suc viscos d'un ficus, l'infant s'assemblarà a aquest suc, els ulls li produiran una substància viscosa.

4. Quan un infant té aquesta malaltia, la mare li frega els ulls amb unes gotes de la seva llet.

5. També es pot desfer una banana lloca amb aigua i netejar els ulls de l'infant amb aquest líquid.

2.9. Mòn avu dzom engamin dzom evòg (*ebēm*⁸⁰ *emina*) / L'infant s'assembla a un animal que se n'ha empassat un altre (la melsa inflamada anomenada *emina*)

2.9.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor *mvog* Ekoana; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Ebēm enē tsid*⁸¹ *bòngò*.

2. *Dzom enē a abum enē dzoe na ebeleg*.⁸² *Eyòñ ebeleg enganen baloe dzò na tsid*.

3. *Eyòñ makar sye ebēm, matari sye a mbòngal. Eyòñ ekē ya a mbònnom baloe dzò na ebēm emina*.

4. *Ebēm-emina enē na: eyòñ mininga anē abum adi dzom engamin dzom evòg, eyòñ te mòn akē vu dzom te*.

5. *Mēbayag*⁸³ *mēnē mēbē, nnom ai ngal. Makara foe nnom abayag*.

6. *Mandòn dzom ziñ baloe na ekulngom*,⁸⁴ *mēsāl dzom te a zaiñ, mēfudi a mvye*.

7. *Mēkē foe dzom baloe na edimvam*,⁸⁵ *e dzom enē a etere baloe na ebamkogo*,⁸⁶ *mafoe man dzom anē a yob*.

8. *E dzom efē makar fudi a etere enē dzoe na oyebe*,⁸⁷ *ebuma dzie, mēman tsag*.

1. *Ebēm* és el terme amb què es designa la melsa inflamada (*tsid* en els adults) dels infants.

2. En el ventre hi ha una cosa que anomenem «la melsa». Quan el seu volum augmenta, rep el nom de *tsid*.

3. Quan curo la melsa inflamada d'un infant, començo a fer-li el tractament al cantó esquerre. Quan (el principi que causa aquesta malaltia —*tsid*—) passa del cantó dret al cantó esquerre (fetge), llavors rep (en el cas dels infants) el nom d'*ebēm emina*.

4. L'*ebēm emina* consisteix en això: quan una dona embarassada ha menjat un animal que se n'ha empassat un altre, llavors l'infant s'assembla a aquest animal.

5. Hi ha dues classes d'*abayag*, el mascle i el femella. Lleo uns trossos d'escorça de l'*abayag* mascle.

6. Cullo el tubercle de la planta *ekulngom*, en faig dos trossos i ho tiro tot a l'olla.

7. Agafo un tros del cau anomenat *edimvam*: és el cau del llargardaix *ebamkogo*. N'agafo el tros de sobre.

8. Una altra cosa que tiro a l'olla després d'haver-ho concassat és el fruit de l'arbre *oyebe*.

9. *Makar fudi fë angòngi,*⁸⁸ *mëtsag fë.* 9. També hi tiro els fruits de la liana *angòngí*, un cop concassats.
10. *Mëkë fë nòn atu.*⁸⁹ *Mëman dò tsag, mëfudi a etere.* 10. Cullo el tubercle de la planta *atu*, el tiro a l'olla.
11. *Makë dzèn koe, mëboe dzò, mëfudi a mvyè.* 11. Busco la closca d'un cargol, la concasso i la tiro a l'olla.
12. *Maman baman byem bisë, mëtele a ndoan.* 12. Un cop barrejats tots aquests ingredients, poso l'olla al foc.
13. *Mënga kara boan mòn.* 13. Després, poso una lavativa a l'infant (amb el líquid d'aquesta decocció).
14. *Mafad elòg enë dzoe na bëyem elòg.*⁹⁰ 14. Arrenco unes fulles de l'herba anomenada *bëyem elòg*.
15. *Mëman kòg ai ndon.*⁹¹ 15. Les pico amb uns quants grans del pebre *ndon*.
16. *Mëman fug a esoa ai mëndim, mëfudi man nku.* 16. Desfaig (la pasta obtinguda) amb els dits dins d'una conca amb aigua, tot afegint-hi una mica de sal.
17. *Bënganyuu mòn ai tòg.* 17. Després, faig beure a cullerades aquest líquid a l'infant.
18. *Makë foe ele enë dzoe na bidu.*⁹² 18. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre *bidu*.
19. *Mëkë foe ele enë dzoe na ebaè.*⁹³ 19. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre *ebaè*.
20. *Mëkë foe ele enë dzoe na evovon.*⁹⁴ 20. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre *evovon*.
21. *Mëfudi byem bisë a mvyè, mëtele a ndoan.* 21. Tiro totes aquestes escorces dins d'una olla (amb aigua) i la poso al foc.
22. *Eyòn eman tòg, mënòn evoga, mëngabab nye anë babab mininga ya abyè.* 22. Un cop cuites, agafo un escombrall i aspergeixo l'infant tal com es fa a una dona que acaba de donar a llum.
23. *Mafad kye mëndzanga mëndzanga,*⁹⁵ *mëwogo mbòm, mëbum a ndoan, eman tëg, eyòn eman vòbi, eyòn te mëngabab mòn a nkug.* 23. Arrenco les fulles de *mëndzanga mëndzanga*; les embolico fent un paquet amb una fulla de bananer; l'escalfo a la vora del foc; un cop ablanides, les deixo refredar una mica i després en faig fregues al pit de l'infant.

2.10. *Mòn avu bibòlò* / L'infant s'assembla a la carn podrida

2.10.1. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. *Eyòn mininga anë abum ngë adi ebòl tsid, eyòn te mòn akòn bibòlò.* 1. Si una dona embarassada menja carn podrida, l'infant tindrà la malaltia *bibòlò*.

2. *Bibòlò binë na mëtolog makui món a nyol.*

3. *Bafad ayañ bibòlò,⁹⁶ bēfudi a mēndim voe.*

4. *Baboan mòn, tò biyòn bibè, tò bila, eyòn te bibòlò aman.*

2. Els *bibòlò* són unes butllofes que apareixen en el cos de l'infant.

3. Per curar-les, s'arrenquen unes fulles de l'*ayañ* dit *bibòlò* i es posen dins d'una conca amb aigua fresca.

4. Després, se n'administra una lavativa a l'infant. Amb dues o tres lavatives, les butllofes desapareixen.

2.11. *Mòn avu ngom*⁹⁷ / L'infant s'assembla a la pesca dita *ngom*

2.11.1. Remeier: ?

1. *Ngë mininga adi kòs ya ngom eyòn abēlē mòn a mò, eyòn te mòn angakòn; aki mēbè.*

2. *E mod ayem sye dzam te akē dzēñ elòg enē dzoe na dzañ-dzaña.⁹⁸*

3. *Aman kòg, abaman ai mbòn.*

4. *A mvus te anòn fa, abum a di. Eyòn aman yoi, eyòn te mod abi nkēl, angabab mòngò a nyol esē.*

5. *Anòn ban kie ya elòg te, abaman ai bives bi kòs, aman tum byem bite a ndoan, angafudi mòn a dzoe. Ngë mòn asēmēlē oyem na mòn akòn fulu.⁹⁹*

1. Si una dona que dóna el pit al seu fill menja peix procedent d'aquella pesca que es fa emmetzinant les aigües del riu, el nen caurà malalt: rebutjarà el pit de la mare.

2. La persona que sap tractar aquesta malaltia busca l'herba que s'anomena *ndzañ-ndzaña*.

3. La concassa i la barreja amb oli de palmera.

4. Després, fa escalfar un matxet sobre les brases. Un cop ben calent, l'agafa pel mànec (per escalfar-se les mans) i fa massatges per tot el cos de l'infant.

5. Arrenca les petites fulles d'aquesta herba, les barreja amb unes quantes espines de peix i, un cop ho ha carbonitzat tot, fa aspirar a l'infant la pols obtinguda. Si l'infant esternuda, sap que el nen ha contret la malaltia *fulu*.

NOTES:

1. Per al sentit d'aquest terme i la natura d'aquesta categoria de malalties, vegeu el volum 1, capítol 5, apartat 5.4.

2. Nom que es dóna a aquest remei amb efectes purgatius.

3. *Angëg*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (062).

4. *Sas*: forma verbal que significa «escopir», però escampant la saliva en gotes petites.

5. *Mēndim*, 6: literalment, «aigua»; en aquest context, aquest terme designa les mucositats placentàries absorbides pel fetus.

6. *Kakoa*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (247).

7. *Mēsug*, 9/6: plural de «límit, frontera»; en aquest context, aquest terme designa les extremitats del cos humà.

8. *Efobolo*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (164).

9. *Mëndzanga mëndzanga*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (283).
10. *Ngòl*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (321).
11. *Myalega mi ndoñ*, granes d'*Aframomum melegueta*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (313).
12. En aquest context, la forma verbal *lò* significa «instil·lar un remei dins els narius amb un comptagotes».
13. *Etòg*, 7/8: recipient per preparar determinats medicaments o banys rituals, com per exemple l'*etòg mòn* per al bany ritual dels nadons.
14. *Ondondo bèlò*, 11/5 i 11/2: «el pebre dels esclaus»; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
15. Vegeu la nota 6.
16. Vegeu la nota 8.
17. *Engela*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).
18. *Asas*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (072).
19. *Otògebison*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (413).
20. *Abòmëndzania elòg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (017).
21. *Minyia mi kabad*, 3/4: literalment, «budells de cabra»; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (296).
22. *Otaom*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (412).
23. *Myan mfag mfag*, 3: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).
24. *Mëseb*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (073).
25. *Tòmbò tòmbò*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (414 i 450).
26. *Ebebañ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (153).
27. *Oyebe*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (426).
28. La remeiera Bisa Lucie empra el terme *byañ* en lloc de *mëbala*, que potser seria més apropiat.
29. Vegeu la nota 10.
30. *Okòn Beti*: «malaltia dels betí», en el sentit de «malaltia autòctona».
31. *Kpèd* designa l'acció de fer una incisió. Per a l'arbre *efobolo*, vegeu la nota 8.
32. En aquest context, la forma verbal *sí* designa l'acte terapèutic de fregar una substància medicamentosa sobre el cos d'una persona.
33. *Angëg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (062).
34. Designa la primera sortida d'un nounat després del període de reclusió de la seva mare (*mëya-ba dzie*).
35. Vegeu la nota 6.
36. La forma verbal *tun* significa «escorxar». Amb les lamelles de la pell del tronc d'aquest arbre es fan cordills.
37. *Fom*: nominal invariable, mot d'origen anglès; *pomp*, utilitzat en lloc de *mvoan*, que designa l'aparell destinat a administrar les lavatives.
38. *Zizim*, 9: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (464).
39. *Wòndi*: forma verbal que significa «raspar».
40. *Odzoe*, 11/5: *Néotragus batesii*, antílop de talla petita. Nom d'una malaltia *fulu*: es diu que certs comportaments d'aquest animal són semblants a la simptomatologia de determinades malalties.
41. *Kanda*, 9: terme nosogràfic descriptiu que designa l'epilèpsia; *fas kanda*: «atac epilèptic».
42. *Dòbedò*: neologisme manllevat de l'anglès *docter*, «metge».
43. *Mañ*, 6: mar. En aquest context geogràfic, el «mar» designa la ciutat de Kribi, situada al peu de l'oceà.
44. Categoria descriptiva que designa el principi patogènic de la filària.
45. *Nsòn a mgbël*, «cuc del món de la nit», o *minsòn mialuman*, «cucs llançats (des del món de la nit)»: categoria etiològica relacionada amb el món dels posseïdors d'*evu* antisocial.
46. L'informant, pare del malalt, assenyalava una altra interpretació possible: la d'una malaltia relacionada amb la transgressió d'un interdicte alimentari.

47. En l'entrada «*koe*» del seu diccionari, Tsala dona la definició següent d'aquest terme: «Crises convulsives dues à une atteinte de paludisme et pouvant se terminer par le coma.»

48. Aquest terme designa la melsa inflamada d'un infant. Per a aquesta categoria nosogràfica, vegeu el volum 1, apartat 4.4.

49. *Odzoe bëti*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (369).

50. *Bëyem elòg*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (134).

51. *Ekug*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).

52. *Ekukui*, 7/8: ocell de l'ordre dels moixons.

53. *Elëgbëg*, 7/8: una mena de petit termiter o de niu epigeu gruixut com un bastó i d'una alçada d'uns quants centímetres habitat per un cuc que sembla que construeix el cau molt ràpidament.

54. *Ngudu*, 1/2: termiter amb capitell.

55. *Nkum* 3/4: arbre mort, però encara dempeus, per oposició a *nkòg* 3/4, que designa un arbre mort ajagut a terra.

56. *Etundzie*, 7/8: mena de mosca petita que construeix els nius de terra pertot arreu: sobre les parets, sota els mobles...

57. *Olendon*, 11/5: nom d'una planta aquàtica que es mou quan creix el riu.

58. *Bugi a nkug*: literalment, «mancar, faltar / de / pit», en el sentit de «perdre l'alè».

59. *Osog*, 11/5: simi de talla petita, amb el pelatge de la cua i del musell de color roig (*Cercopithecus cephus*).

60. *Mfan*, 3/4: «ballesta». El simi *osog* és fàcilment presa dels caçadors de ballesta, als quals, per aquesta raó, se'ls atribueix la capacitat de curar la tos ferina anomenada també «la tos del simi *osog*».

61. *Ekob*, 7/8: «pell»; en aquestes receptes, es tracta de la pell de la cua del simi *osog*.

62. *Akoled*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (038).

63. *Ebugebòn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (161).

64. *Efog*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (165).

65. *Bisòn*, 7/8: varietat de formiga que es nodreix de fusta.

66. *Osen*, 11/5: esquirol zebra (*Sciurus isabella*); en aquest context, el nom d'aquest animal és emprat com a categoria nosogràfica d'ordre etiològic.

67. Aquesta remeiera ens dona la mateixa recepta que la precedent (2.5.5) per tractar «la tos de l'esquirol». L'única diferència és que, en aquesta darrera, fa servir com a ingredient el cap d'un esquirol en lloc de la pell del simi *osog* de l'anterior.

68. Vegeu la nota 64.

69. Vegeu la nota 62.

70. *Sas*, vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (434).

71. *Nsòmi*, 3/4: «medul·la de l'os», otitis.

72. *Tum*: forma verbal que significa «cremar».

73. La forma verbal *wòbò*, «rentar», s'empra en aquest context amb el sentit d'«ungir», operació que pressuposa haver carbonitzat i triturat els ossos i haver-ne barrejat després el polsim obtingut amb una mica d'oli de l'ametlla de palmera. A partir d'aquí, i en receptes diferents, esdevenen implícites les operacions de carbonitzar i triturar els ossos.

74. *Abin ekòn*: flor del bananer (*Musa paradisiaca*).

75. *Osim*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (411).

76. *Akuñ*, 5/6: mussol (*Stix woodfordi*).

77. L'infant naixerà amb propensió a tenir infeccions a l'orella.

78. *Ofumbi bëti*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (373).

79. *Ekoa bon*: pasta, mena de mel produïda per alguns insectes; cera.

80. Aquest terme designa la melsa inflamada d'un nadó o d'un nen petit. El complement *emina* fa al·lusió a l'acte d'«empassar-se» quelcom (*min*) que és al cor d'aquesta categoria etiològica.

81. *Tsid*, 9/2: en aquest context, aquest terme és un nom de classe que designa totes les afeccions hepàtiques i esplèniques.

82. *Ebeleg*, 7/8: la melsa, en tant que òrgan anatòmic.
83. Plural d'*abayag*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (003).
84. *Ekulngom*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (178).
85. *Edimvam*: nom del cau del llangardaix *ebamkogo*.
86. *Ebamkogo*, 7/8: nom compost d'*ebam*, «llangardaix», i *kog*, «mossegar», que designa una varietat de llangardaix que mossega molt fort (*Lygosoma*).
87. Vegeu la nota 27.
88. *Angòngi*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (065).
89. *Atu*, 5/6, : vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (086).
90. Vegeu la nota 50.
91. *Ndoñ*, 9/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (313).
92. *Bidu*, 8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (137).
93. *Ebaè*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (150).
94. *Evovon*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (221).
95. *Mëndzanga mëndzanga*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (283).
96. *Ayañ bibòlò*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (105).
97. Nom que es dóna a la pesca col·lectiva que té com a característica principal l'emmetzinament de les aigües del riu.
98. *Dzañ dzaña*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (148).
99. Probablement, aquesta operació es fa abans de començar el tractament per tal d'establir el diagnòstic.

3. Remeis per tractar les malalties atribuïdes als agents patogènics anomenats *minsòn* (cucs)

3.1. *Minsòn minnag*: *minnag ya dis* / Els cucs *minnag*: els *minnag* de l'ull (filària del cristal·lí)

3.1.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Wafad ondonga elòg</i> , ¹ <i>wafad kye dzie</i> .	1. Agafes l'herba <i>ondonga</i> , li arrenques les fulles.
2. <i>Oman sig ai mò, eyòn te ofudi a esò ai mëndim</i> .	2. Un cop les has masegat amb les mans, les fiques en un comptagotes amb una mica d'aigua.
3. <i>Obum a ndoan tsetsad, ongatòndi a mis</i> .	3. L'escalfes lleugerament sobre les brases; després, en tires unes gotes a l'ull del malalt.

3.1.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Elòg enë a nsën mu, obòl si elòg</i> . ²	1. En aquest pati creix una herba anomenada <i>obòl si</i> .
2. <i>Bakar dzò fad</i> .	2. Li arrenques les fulles.
3. <i>Bëman fug, bëfudi a esò, bëbum a ndoan</i> .	3. Les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua; fiques una mica d'aquest líquid en un comptagotes, l'escalfes sobre les brases.

4. *Eman bò ntotòm, bēngatòndi a mis.*

4. Un cop tebi, en tires unes gotes als ulls del malalt.

3.1.3. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. *Watsig okòman ndig.*³

1. Talles un tros de la liana *okòman*.

2. *Otòndi mēkemedē a mis.*

2. L'esprems per fer-ne caure unes gotes de la saba als ulls del malalt.

3. *Nkokòn ben wòkē a afan.*

3. Ell mateix se'n va a la selva (per cercar aquesta liana i fer-se aquest remei).

3.1.4. Remeiera: Metugu Amalie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Aseñ-Bede

1. *Eyòñ wawog mintye a mis, ngē minnag mialob*⁴ *wa a mis, eyòñ te wandòn emie.*⁵

1. Quan et fan mal els ulls perquè els cucs *minnag* te'ls rosequen, agafes l'herba *emie*.

2. *Ofudi a mēndim, oman fug, otòndi a mis.*

2. La masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua; després, t'instil·les unes gotes d'aquest líquid als ulls.

3.1.5. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Avom*⁶ *lasye minnag ya dis.*

1. La liana *avom* cura la filària de l'ull.

2. *Owòm avom, ovul esò, ongatòndi a mis.*⁷

2. La rasques, enrotlles una fulla en forma de comptagotes i te n'instil·les unes gotes als ulls.

3.2. *Mìnsòn minnag: minnag ya nyol* / Els cucs *minnag*: els *minnag* del cos (filària sanguínia)

3.2.1. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Alòmba*⁸ *lasye minnag mi nyol.*

1. L'arbre *alòmba* cura la filària del cos.

2. *Otsig do, ofudi a mvyē ai mēndim, otele a ndoan.*

2. En talles un ram, el tires dins d'una olla amb aigua, la poses al foc.

3. *Eyòñ te mod anyu, aboan fē.*

3. Després, el malalt beu (una part d') aquesta decocció i (amb l'altra) s'administra unes quantes lavatives.

3.2.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; veïnat: Melondo

1. <i>Mafoe bibab bi ntom.</i>⁹ 2. <i>Mēke tele a mod mvyē a ndoan.</i> 3. <i>Makandi man abim nē nkokòñ onyu; e ma maligi a mvyē, angawòbò.</i> 4. <i>Minnag minē ban minsòn bakē baloban ai nyol esē.</i> 5. <i>Mitoa a nlo; eyòñ miakodo a nlo, min-gakē mialoban ai nyol esē.</i> 6. <i>Bod bē okoba bēngabē karege loe minnag na: zē, bisye, bikudu.</i>	1. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ntom</i>. 2. Els faig bullir en una olla gran. 3. Separo una part del líquid d'aquesta decocció per fer-la beure al malalt; amb la que queda dins de l'olla, es rentarà tot el cos. 4. Els <i>minnag</i> són uns cucs molt petits que mosseguen pertot arreu. 5. Tenen la seu al cap; quan en surten, van mossegant per tot el cos. 6. Els nostres avantpassats els designaven amb els noms de <i>zē</i>, <i>bisye</i> i <i>bikudu</i>.

3.2.3. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; veïnat: Melondo

1. <i>Mafad kye oyem zē.</i>¹⁰ 2. <i>Mēman kòg, mēbaman ai mbòn mēnyenge.</i> 3. <i>Mabede a eye, mētindi eye te.</i> 4. <i>Ngē zē enē a nlo, eyòñ te matindi a nlo tò ai eye tò ai nkòl, nkokòn wòkē tòbò a vyan.</i>	1. Arrenco unes quantes fulles de l'herba <i>oyem zē</i>. 2. Les concasso i les mesclo amb oli d'ametlla de palmera. 3. Escampo aquest ungüent sobre un tros de roba i el lligo (allí on es manifesta el cuc). 4. Si el cuc <i>zē</i> es troba al cap, li faig un embenat al cap i el malalt se'n va a jeure de cara al sol.

3.2.4. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. <i>Oyem zē wòsye minnag.</i> 2. <i>Wafad kie dzie, osēgē.</i> 3. <i>Ofudi man tsid a mvyē, ofudi ondondo</i>¹¹<i> abui, ofudi fē ngòn,</i>¹²<i> ongadi.</i> 4. <i>Eyòñ oman di, eyòñ te minsòn miabò akud,</i>¹³<i> miatòbò a myēñ.</i> 5. <i>Minnag minē minsòn miakade wulu a nyol etere, miakade loban.</i>	1. <i>Oyem zē</i> cura els <i>minnag</i>. 2. N'agafes les fulles i les capoles. 3. Tires un tall de carn a l'olla, hi afegeixes molt pebre vermell, hi fiques llavors de carbassa; (un cop cuit) ho menges. 4. Després d'haver menjat (aquest remei), els <i>minnag</i> romanen en pau. 5. Els <i>minnag</i> són uns cucs que es mouen per tot el cos tot mossegant.

3.2.5. Remeier: Zogo; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Kamelon

1. <i>Abin</i> ¹⁴ <i>lasye minnag</i> .	1. L'arbre <i>abin</i> cura els <i>minnag</i> .
2. <i>Wabaman ai ovèn</i> , ¹⁵ <i>otelë a ndoan</i> .	2. En mescles les escorces amb les de l'arbre <i>ovèn</i> i les fas cuire.
3. <i>Eyòñ biman tòg, onganyu</i> .	3. Un cop cuites, beus el líquid d'aquesta decocció.

3.2.6. Remeiera: Anomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; veïnat: Minyebe

1. <i>Mafoe ntom</i> ¹⁶ <i>ele</i> .	1. Escorço l'arbre <i>ntom</i> .
2. <i>Mëtele a ndoan</i> .	2. En faig bullir les escorces.
3. <i>Mòngó anganyu, awòbògò fë ai mëndim yòñ</i> .	3. El nen beu el líquid d'aquesta decocció; després, es banya amb aigua calenta.
4. <i>Mëbala mëte masye minnag miakui a nyol esë, tò bòngò, tò benyamodo</i> .	4. Aquest remei cura els <i>minnag</i> que afecten tot el cos, ja sigui dels nens, ja sigui dels grans.

3.2.7. Remeier: Zogo; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Kamelon

1. <i>Nkadena</i> ¹⁷ <i>asye minnag mi nyol</i> .	1. L'herba <i>nkadena</i> cura els <i>minnag</i> del cos.
2. <i>Wafad nye, okòg</i> .	2. N'arrenques les fulles, les capoles.
3. <i>Ofudi mbòn mënyenge, ongawòbò a nyol esë</i> .	3. Les barreges amb oli d'ametlla de palmera, untes el cos del malalt.

3.2.8. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòñ minnag miadi wa a nyol, eyòñ te wafad nyada</i> . ¹⁸	1. Quan els <i>minnag</i> devoren el teu cos, agafes l'herba <i>nyada</i> .
2. <i>Ofudi a mëndim, oman fug</i> .	2. La figues (en una conca) amb aigua i la remenes amb les mans
3. <i>Ofudi ondondo-bèlò</i> , ¹⁹ <i>onyaag, owòbògò fë ai nyol esë</i> .	3. Hi afegeixes el pebre vermell anomenat «dels esclaus»; després, beus (d'aquesta maceració) i amb el que queda et banyes tot el cos.
4. <i>Mëbala mëte masye mbën</i> .	4. És un medicament molt eficaç.

3.2.9. Remeiera: Kuna Antonia

1. <i>Minnag minë byem biakar lob mod a nyol.</i> 2. <i>Wafœ abin²⁰ ele.</i> 3. <i>Otele a ndoan.</i> 4. <i>Aman tøg, ongawòbò ai nyol esë ai nlo osë.</i> 5. <i>Wanyu tsëtsad, waboan fë.</i>	1. Els <i>minnag</i> són unes bestioles molt petites que mosseguen el cos de la persona. 2. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>abin</i>. 3. Els fas coure. 4. Un cop han bullit, et rentes tot el cos de cap a peus (amb el líquid d'aquesta decocció). 5. En beus una mica i te n'administres una lavativa.

3.2.10. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Aseñ-Bede

1. <i>Mëbala asu akyæ nsòn asë lawulu mod a nyol, tò a akol, tò a ebog.</i> 2. <i>Bafad eløg enë dzoe na ndoman,²¹ ai ondonon si,²² okulu bifes²³ ai ngum ndon.²⁴</i> 3. <i>Eyòn te babaman byem bisë bite.</i> 4. <i>Bëman køg, eyòn te wandòn lam, tò okën, okpele mvañ e vom nsòn onë.</i> 5. <i>Amyus te, ongasi mëbala mete e vom oman kpele mvañ.</i>	1. Remei per curar tota classe de cucs que circulen pel cos, ja sigui pel peu, ja sigui per la regió de l'engonal. 2. Agafes l'herba <i>ndoman</i>, el pebre <i>ondonon si</i>, la planta <i>okulu bifes</i> i un fruit sencer del pebre <i>ndon</i>. 3. Mescles tots aquests ingredients. 4. Els capoles; agafes una fulla d'afaitar o un ganivet i fas unes quantes escarificacions allí on es manifesta el cuc. 5. Després, fregues aquest remei allí on has fet les escarificacions.

3.3. *Minsòn mialob mod a abum: zëzë²⁵ minsòn* / Els cucs que mosseguen el ventre: cucs simples (cucs intestinals)3.3.1. Remeiera: Metugu Amélie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Aseñ-Bede

1. <i>Minsòn miakar lob mod a abum minë mëkyæ mëbë: zëzë minsòn ai nsòn oyon.</i> 2. <i>Asu zëzë minsòn, wafœ ekug,²⁶ ofudi ai mëndim a myye.</i> 3. <i>Otele ki a ndoan, onganyu.</i> 4. <i>Wayi yo abui, eyòn te minsòn miavòbi.</i>	1. Hi ha dues classes de cucs que mosseguen el ventre: els cucs simples i el cuc <i>oyon</i>. 2. Per tractar els primers, agafes uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ekug</i> i els tires dins d'una olla amb aigua. 3. No la poses al foc. 4. En beure (el líquid d'aquesta maceració) vomitaràs molt, els cucs es calmaran.

3.3.2. Remeiera: Bekono Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; veïnat: Kamelon

1. <i>Esog</i> ²⁷ <i>enë mod ele yawum bibuma.</i>	1. L' <i>esog</i> és un gran arbre fruiter.
2. <i>Bod bakar bya di nyuman.</i>	2. Els seus fruits solen mengar-se crus.
3. <i>Ebuma dzye yasye minsòn ya abum.</i>	3. Aquests fruits curen els cucs del ventre.

3.3.3. Remeiera: Lucie Bisa; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Ondonda</i> ²⁸ <i>onë mēbala tsid mbongal, wòsye fē minsòn mialob a abum.</i>	1. L' <i>ondonda</i> és una planta remeiera que cura la malaltia <i>tsid</i> del cantó esquerre (afeccions esplèniques de les persones grans); també cura els cucs que mosseguen el ventre.
2. <i>Waman fug, mod anganyu, aboan fē.</i>	2. Després d'haver-ne masegat les fulles en una conca amb aigua, el malalt en beu (una part) i s'administra lavatives (amb la resta).

3.3.4. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòn* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòn minsòn mialob mod a abum, mod ayo fē.</i>	1. Quan els cucs mosseguen el ventre i el malalt té ganes de vomitar.
2. <i>Eyòn te wakē foe abòmēndzaña</i> ²⁹ <i>elòg.</i>	2. Arrenques l'herba <i>abòmēndzaña</i> .
3. <i>Ofug ai mēndim, ofudi ondondo-bēlo,</i> ³⁰ <i>onganyu.</i> ³¹	3. La masegues amb les mans en una conca amb aigua, hi afegeixes una mica del pebre vermell anomenat «dels esclaus», beus d'aquesta maceració.
4. <i>Mēbala mēte masye mbēñ.</i>	4. Aquest remei és molt eficaç.

3.3.5. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòn* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòn minsòn mialob wa a abum, eyòn te wakē fad nyada.</i> ³²	1. Quan els cucs mosseguen el ventre, arrenques l'herba <i>nyada</i> .
2. <i>Ofug ai mēndim, onganyu.</i>	2. La masegues amb les mans en una conca amb aigua, beus d'aquesta maceració.
3. <i>Asye zēzē minsòn.</i>	3. Aquest remei cura els cucs simples.

3.3.6. Remeiera: Anomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; veïnat: Minyebe

1. *Ndīg minsòn:³³ wabaman ai nkog bëti,³⁴ otsag a ntsòbi,³⁵ ongadi.*

2. *Anë eki na eyòn wadi tëgë namba mën-dim.*

1. Tractament amb la liana anomenada «dels cucs»: en mescles un tros amb un tros de canya de sucre, ho piques tot dins d'un morter; després, et menges la pasta que se n'obté.

2. Durant el temps que segueixes aquest tractament està prohibit tocar aigua.

3.3.7. Remeiera: Anomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; veïnat: Minyebe

1. *Wafœ ekug³⁶ ele, ofudi a mëndim, mod anganyu.*

2. *Minsòn miatòbò a abum a myen.*

1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *ekug*, els fiques en una conca amb aigua; el malalt beu d'aquesta maceració.

2. Els cucs es calmaran.

3.3.8. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Mëbala asu zëzë minsòn miakar lob abum.*

2. *Eyòn nsòn wòlob wa a abum, eyòn te wafœ mëbenga.³⁷*

3. *Onòn olòm³⁸ ele.*

4. *Onòn mvoñòlò.³⁹*

5. *Obaman byem bite bisë.*

6. *Oman tsag a akòg, otele a di.*

7. *Eyòn biman tòg, onganyu.*

1. Remei per tractar els cucs anomenats «simples» que mosseguen el ventre.

2. Quan un cuc et mossega el ventre, escorces l'arbre *mëbenga*.

3. Lleves algunes escorces de l'arbre *olòm*.

4. Culls els fruits de *mvoñòlò*.

5. Mescler tots aquests ingredients.

6. Els mols a la pedra i després ho fas coure tot.

7. Un cop cuit, beus el líquid d'aquesta decocció.

3.3.9. Remeiera: Anaba Odile; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Mvondo

1. *Asu zëzë minsòn: watsig ndig minsòn.⁴⁰*

2. *Owòm, obaman ai mkpël ekòn,⁴¹ mod angadi.*

1. Per tractar els cucs anomenats «simples», talles un tros de la liana anomenada «dels cucs».

2. La rasques i mescler les raspatures amb una banana cuita sota la cendra: el malalt s'ho menja.

3.3.10. Remeier: Efió Pierre; clan d'origen: Ewondo (resident a Atog Boga, casat amb una dona de *mvog* Messi)

1. <i>Wawòm ndig minsòn,⁴² ofudi a ntsòbi.</i>	1. Rasques la liana anomenada «dels cucs», fiques les raspadures en un morter.
2. <i>Obum nsia ekòn,⁴³ ndu mbog, ofudi a ntsòbi.</i>	2. Agafes una banana que sigui ben madura i la fas a la brasa ; després, la poses també dins del morter.
3. <i>Oman tsag, ongadi ntuba⁴⁴ te.</i>	3. Ho piques tot i et menges la pasta que se n'obté.
4. <i>Eyòn oman di nala, të wanyu mëndim, tò wadi mfian onë ai nku, tò wa volo wòbò mëndim.</i>	4. Un cop has pres aquest remei, no pots beure aigua, ni menjar salat, ni rentar-te.
5. <i>Minsòn miayi man.</i>	5. Els cucs desapareixeran.

3.3.11. Remeiera: Ebela Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baana; clan d'origen: *ayòn* Yanda; veïnat: Kamelon

1. <i>Manòn avas.⁴⁵</i>	1. Arrenco l'herba <i>avas</i> .
2. <i>Mëfudi ondondo.⁴⁶</i>	2. La mesclo amb pebre vermell.
3. <i>Mëfudi a mëndim, mod anganyu.</i>	3. Ho fico tot en una conca amb aigua: el malalt beu d'aquesta maceració.

3.3.12. Remeiera: Menge Agnès; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; clan d'origen: *ayòn* Yanda; veïnat: Minsola

1. <i>Wafœ ekug⁴⁷ ele.</i>	1. Lleves unes plaques d'escorça de l'arbre <i>ekug</i> .
2. <i>Ofudi a mëndim.</i>	2. Les poses en una conca amb aigua.
3. <i>Eyòn mëndim mængafum, eyòn te ongan-yu.</i>	3. Quan l'aigua agafa un to blanquinós, te la beus.

3.4. *Ngë mongo akòn minsòn / Si un nen té cucs*

3.4.1. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog (vers Melombo)

1. <i>Wanòn bibuma bi oyebe.⁴⁸</i>	1. Culls uns quants fruits de l'arbre <i>oyebe</i> .
2. <i>Oman tsag a akòg, ofudi a mvye.</i>	2. Els concasses i els tires dins d'una olla.
3. <i>Ofudi a mëndim, otele a ndoan, ongabonan mòngò.</i>	3. Hi afegeixes aigua i la poses al foc; després, n'administres una lavativa a l'infant.
4. <i>Mëbala asu ban minsòn ya balob a abum eyòn mòn andem byali.</i>	4. Remei per tractar els cucs petits que mosseguen el ventre dels infants que acaben de néixer.

3.5. *Minsòn mialob mod a abum a si: nsòn oyoñ / Els cucs que mosseguen el baix ventre: el cuc oyoñ (orquitis i hèrnia)*

3.5.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veinat: Mvondo

1. <i>Eyòn mod akòn oyoñ, bakar bè ayañ⁴⁹ a dzal.</i> 2. <i>Bakē fad ayañ te.</i> 3. <i>Bēman dò fug, bēnganyuu e mod akòn oyoñ.</i> 4. <i>Eyòn te oyoñ wòvòbi, tēgē man, wòvobi vē mvòan.</i>	1. Nosaltres tenim el costum de plantar un <i>ayañ</i> al poblat per si una persona cau malalta del (cuc) <i>oyoñ</i>. 2. Llavors, n'arrenques unes fulles. 3. Les masegues en una conca amb aigua que després fas beure al malalt. 4. Llavors el (cuc) <i>oyoñ</i> es calmarà, però no desapareixerà del tot, només es calmarà.

3.5.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veinat: Mvondo

1. <i>Bakē fē nòn bisòg bi mbon.⁵⁰</i> 2. <i>Bēman wòn, bēfudi a esoa ai mēndim, bēngabòdan.</i> 3. <i>A mvus te, bevē nkokòn na anyu.</i>	1. S'agafa un brot de mandioca. 2. Es rasca, es posen les raspadures en una conca amb aigua i es remena una bona estona. 3. Després, es fa beure al malalt (el líquid d'aquesta maceració).

3.5.3. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veinat: Mvondo

1. <i>Bakar fē fug esug bitòn.⁵¹</i> 2. <i>Bévē mod te na anyu.</i> 3. <i>Eyòn te oyoñ wòvòbi.</i> 4. <i>Oyoñ onē nsòn.</i>	1. Es masega també la polpa de la nou de palmera en una conca amb aigua. 2. Es fa beure el líquid d'aquesta maceració al malalt. 3. Llavors, l'<i>oyoñ</i> es calma. 4. L'<i>oyoñ</i> és un cuc.

3.5.4. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veinat: Melen

1. <i>Oyoñ obēlē nguma ele yasye wò: etoe.⁵²</i> 2. <i>Okē a tin etoe, eyòn te watòb kie etoe edzogo a si, a enē tēgē ai mēloñ.</i> 3. <i>Watòb kie ebul.⁵³</i> 4. <i>Osò ai dzò, otelē a di.</i> 5. <i>Eyòn eman tòg, ofudi a kòb, onyu eyòn dzidzia.</i>	1. Per tractar el cuc <i>oyoñ</i> hi ha un arbre, l'<i>etoe</i>. 2. Vas al peu d'aquest arbre i agafes aquelles fulles escampades per terra que no tenen cap forat. 3. N'agafes nou. 4. Després, tornes a casa i les fas bullir. 5. Un cop cuites, omplis un got del líquid d'aquesta decocció i en beus una sola vegada.

6. *Eyòñ oman nyu, eyòñ te waboan.*

7. *Mëbala mëte mëñë asu oyòñ wòkare kui a mban.*⁵⁴

6. Amb la resta, te'n fas una lavativa.

7. Aquest remei és per tractar l'oyòñ dels testicles.

3.6. *Minsòñ mialob mod a abum a si: ntindi oyòñ* / Els cucs que mosseguen el baix ventre: l'oyòñ que fa un nus (hèrnia estrangulada)

3.6.1. Remeier: Zama Vincent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nlomo; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. *Eyòñ mod akòn ntindi oyòñ, eyòñ te wakë a mgbag engokòm,*⁵⁵ *osòdi ewòman, onòn ngòg, ongatui ele, tęgë nòn bibab biaku bubudu, onòn e bi biaku kayala, e bi biaka-dan a ele, onòn fë bia.*

2. *Eyòñ te obodo biye, odugan a nda.*

3. *Onòn mimkpaman mëndim, ofudi a mvyë ai bibab bite.*

4. *Wakë dzën ekunuñ fui,*⁵⁶ *onòn si a ete, ofudi a mvyë.*

5. *Eyòñ te onòn obud*⁵⁷ *otele a mgbag zen, obò atin-mfumu, obede a bibab a yob a mvyë, otele a di, engatòg.*

6. *Nnyie anë aman tòg, eyòñ te obodo, otele a si.*

7. *Nnyie anë aman vòbi, eyòñ te onòn obud, okuli wò, okòbò na: «Oyòñ watindi wa ngò masuli vi.»*

8. *Eyòñ te wandòn mvoan, okë boan mod te a akun.*

1. Quan una persona pateix una hèrnia nuada, vas al peu d'un *engokòm*, et despuelles, agafes una pedra i en fas saltar uns trossos d'escorça; agafes les escorces que han caigut d'esquena i deixes les que han caigut de cara; els trossos que no han arribat a desprendre's del tronc també els agafes.

2. Després, et vesteixes i tornes a casa.

3. Llavors, agafes aigua fresca i l'aboques en una olla, on poses també les escorces.

4. Busques un formiguer habitat per les formigues anomenades *fui*, agafes una mica de la seva terra i la tires a l'olla.

5. Agafes l'herba *obud*, que creix a la vora dels camins; (amb la tija) fas un llaç escorredor i la poses sobre les escorces de l'olla. Poses l'olla al foc i deixes que bulli.

6. Quan ha acabat de bullir, la treus del foc i la deixes a terra.

7. Un cop s'ha refredat, agafes la planta *obud* i desfàs el nus dient: «Aquell cuc *oyòñ* que va lligar-te, ara el deslligo jo.»

8. Després, agafes una xeringa, te'n vas allí on hi ha el clot de les deixalles i en poses una lavativa al malalt.

3.7. *Minsòñ mialob a abum a si: nsòñ oviede* / Els cucs que mosseguen el baix ventre: el cuc *oviede*

3.7.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. *Okòn te wòtsig mininga abyë.*⁵⁸

2. *Nsòñ wòdi a abum a si. Ngë nsòñ oman di e vom bòn bakade komban, mininga tęgë fë badë bye.*

1. Aquesta malaltia fa que la dona esdevingui estèril.

2. El cuc (*oviede*) devora el baix ventre. Si es menja aquella part del cos on es fan els infants, la dona deixarà de tenir fills.

3. *Eyòñ okòn te oně a abum a si, eyòñ te wakě foe ele eně dzoe na efobolo,*⁵⁹ *osañ bibab bye.*

4. *Tsid eně a afan eně dzoe na zoe,*⁶⁰ *onòñ e dzom yakui tsid te a zud a baloe na «elud zoe»; oman wogo a dzom ai bibab bi efobolo.*

5. *Eyòñ te dzom te, bētele a ndoan.*

6. *A mvus hala, mininga angabò fom a abum a si, angakadě boan abui biyòñ.*

3. Quan una dona té aquesta malaltia del baix ventre, lleves unes plaques d'escorça de l'arbre *efobolo* i les capoles.

4. Aquí a la selva hi ha un animal que anomenem *zoe* (el gat d'Algàlia). Agafes la substància (olorosa) que es troba (en una bossa) sota el seu ventre i que anomenem *elud zoe* (el mesc del gat d'Algàlia). La poses en un paquet amb les escorces d'*efobolo*.

5. Després, poses aquest paquet al foc (dins d'una olla amb aigua).

6. Amb el líquid d'aquesta decocció, la dona es farà rentats vaginals i s'administrarà lavatives diverses vegades.

3.7.2. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Aseñ-Bede

1. *Eyòñ mininga ayen ngòn, eyòñ te nsòñ wòzu nye tòbò a abum a si.*

2. *Nsòñ ngò wòzu a mēki na ndaman abum.*⁶¹

3. *Watsig nkaan.*⁶²

4. *Onòñ nken,*⁶³ *otie a si.*

5. *Onòñ elud zoe.*

6. *Oman baman byem bite bisě, otsag akòg.*⁶⁴

7. *Mininga afudi a abum a si, afom a abum a si, afom fě a zud.*

8. *A mvus te nsòñ omana.*

1. Quan una dona té les regles pot passar que un cuc s'instal·li en el seu aparell genital.

2. Aquest cuc, doncs, apareix amb la sang de les regles i pot ser la causa de molts avortaments.

3. Talles el brot terminal de la liana espínosa *eka*.

4. Arrenques la planta *nken*.

5. Agafes el mesc del *zoe* (gat d'Algàlia).

6. Mescles aquests ingredients i els concasses a la pedra.

7. La dona es farà uns quants rentats vaginals i s'administrarà algunes lavatives.

8. Fet aquest tractament, el cuc desapareixerà.

3.7.3. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Aseñ-Bede

1. *Wafœ akondog.*⁶⁵

2. *Ofad zelna*⁶⁶ *elòg.*

3. *Obaman, ofudi a mvyě.*

4. *Eyòñ biman, ongabò fom.*

1. Lleves uns trossos d'escorça d'*akondog*.

2. Arrenques l'herba *zelna*.

3. Ho tires tot dins una olla.

4. Un cop cuit, li n'administres una lavativa.

3.7.4. Remeier: Zogo; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; clan d'origen: Ngoe; veïnat: Kamelon

1. *Eyòñ mininga akon a abum a si, eyòñ te wakë tui ovëñ.*⁶⁷

2. *Otele a ndoan.*

3. *Obò na biatòg abui, mininga angaboan, anyu fë.*

1. Quan una dona està malalta del baix ventre, fas saltar a cops de pedra uns trossos d'escorça de l'arbre *ovëñ*.

2. Els fas bullir.

3. Després d'haver-los fet bullir una bona estona, la dona se n'administrarà una lavativa i en beurà també una mica (del líquid d'aquesta decocció).

3.7.5. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Bongo*⁶⁸ *ele abëlë biyoa.*

2. *Eyòñ mininga akon nsòñ a abum a si, otsag bongo ai myan.*⁶⁹

1. El *bongo* és un arbre espinós.

2. Quan una dona està malalta del cuc del baix ventre, aixafes unes escorces de l'arbre *bongo* juntament amb la planta *myan*.

3.7.6. Remeier: Zama Vincent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nlomo; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. *Efobolo*⁷⁰ *asye okon abum a si.*

2. *Ofoe bibab bye, ofudi a mëndim, otele a di, ongaboan a mēlu mēbè.*

1. L'arbre *efobolo* cura la malaltia del baix ventre.

2. En llesques uns trossos d'escorça, els poses amb aigua i els fas bullir. Cada dos dies, te'n fas una lavativa.

3.8. *Nsòñ mēnyòlòg: a) zēzē mēnyòlòg* / El cuc de l'orina: *a) el cuc de l'orina anomenat «simple»* (la blennorràgia)

3.8.1. Remeier: Mbani Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Etag; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Eyòñ mod akon mēnyòlòg, akë tui ovëñ.*⁷¹

2. *Afudi dzò a mvyè ai mimkpamañ mēndim, atele a ndoan.*

3. *Eyòñ etòg yakòm, eyòñ te atele a mvyè a si.*

4. *Nnyie anë eman vòbi, afudi a esoa, anganyu. Anë fë dzam boan.*

1. Quan una persona té blennorràgia, fa saltar a cops de pedra unes plaques d'escorça de l'arbre *ovëñ*.

2. Les tira dins d'una olla amb aigua fresca i la posa al foc.

3. Després d'haver bullit una bona estona, posa l'olla a terra.

4. Un cop refredada, aboca (una part de la decocció) en una conca i se la beu i (amb la resta) se'n fa una lavativa.

3.8.2. Remeier: Mbani Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. <i>Wafœ ebab akòm,⁷² ofudi a mvyè ai mëndim, otele a ndoan.</i> 2. <i>Eyòñ eman tòg, eyòñ te wabodo, otele a si, odzoge nē eman vòbi.</i> 3. <i>Nnyie anē eman vòbi, ongaboan.</i> 4. <i>Onē dzam boan tò biyòñ bitan.</i>	1. Escorces l'arbre <i>akòm</i>, tires les escorces dins d'una olla amb aigua i la poses al foc. 2. Quan ha acabat de coure, la treus del foc, la poses a terra i la deixes refredar. 3. Un cop la decocció refredada, te'n fas una lavativa. 4. Pots fer-te'n fins a cinc vegades.

3.8.3. Remeier: Essama Oscar; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. <i>Watui ovēñ.⁷³</i> 2. <i>Ofudi a mëndim, otele a ndoan.</i> 3. <i>Eyòñ eman tòg, onganyu.</i> 4. <i>Eyòñ eman vòbi, ongawòbò.</i>	1. Amb una pedra fas saltar uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ovēñ</i>. 2. Els tires (dins d'una olla) amb aigua i la poses al foc. 3. Acabat de coure, en beus (una part del líquid de la decocció). 4. Quan la resta s'ha refredat, et banyes tot el cos.

3.8.4. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Ngē fam ngē mininga bakon mēnyòlòg, bakē fad ova.⁷⁴</i> 2. <i>Elòg te yakadē bala mod a nyol, enē avol abui.</i> 3. <i>Bēman dzò fug a esoa, bēngakadē nyu abui.</i> 4. <i>Bakē fē foe angòngò,⁷⁵ bēfudi a esoa, bēte-le a vian, bēngakadē nyu fē abui.</i>	1. Si un home o una dona tenen blennorràgia, s'arrenca l'herba <i>ova</i>. 2. Aquesta herba fereix el cos, les seves fulles tallen. 3. Després d'haver-la masegat posant les mans en una conca amb aigua, el malalt en beu una bona quantitat. 4. S'escorça també l'arbre <i>angòngò</i>, se'n fiquen les escorces en un recipient amb aigua, s'exposa a la llum del sol; després, el malalt beu d'aquest líquid en abundància.

3.8.5. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Wakē tui ovēñ.⁷⁶</i> 2. <i>Ofudi a mëndim, otele a ndoan.</i> 3. <i>Mod anganyu, aboan fē.</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ovēñ</i> a cops de pedra. 2. Els tires dins d'una olla amb aigua que poses al foc. 3. El malalt beu d'aquesta decocció i se'n fa també unes lavatives.

3.8.6. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Ovëñ⁷⁷ ele wòsyë mënyòlòg.</i>	1. L'arbre <i>ovëñ</i> cura la blennorràgia.
2. <i>Wafœ bibab abui, otele a ndoan.</i>	2. En llesves uns trossos d'escorça i els fas bullir.
3. <i>Mod anganyu abim zĩn a abog asë.</i>	3. Després, en beus (d'aquesta decocció) en petites quantitats, però sovint.
4. <i>Eyòn zĩn atòbò mvodo⁷⁸ a etòg.</i>	4. De vegades, el malalt es despulla i es fa un bany de seient.

3.8.7. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Wafœ ewome.⁷⁹</i>	1. Llesves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ewome</i> .
2. <i>Otele a ndoan.</i>	2. Els fas bullir.
3. <i>Eyòn eman tòg, otele a si.</i>	3. Acabada la cocció, poses (l'olla) a terra.
4. <i>Eman vòbi, mod angaboan.</i>	4. Un cop el líquid s'ha refredat, el malalt se'n fa una lavativa.
5. <i>Ewome yasye mënyòlòg.</i>	5. L'arbre <i>ewome</i> cura la blennorràgia.

3.8.8. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. <i>Ekug⁸⁰ yasye mënyòlòg.</i>	1. L'arbre <i>ekug</i> cura la blennorràgia.
2. <i>Oman foe, ofudi a mëndim, otele a vian, anganyu.</i>	2. Llesves uns trossos d'escorça d'aquest arbre, els poses (en una conca) amb aigua, l'exposes al sol i després el malalt beu d'aquesta maceració.

3.9. *Nsòn mënyòlòg: b) mënyòlòg ai mëvin* / El cuc de l'orina: *b) l'orina amb pus*

3.9.1. Remeiera: Nnomo Regine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòn fam yakòn mënyòlòg, yawog mintye a abum a si, nsòn wòlob nye, mëvin ai mëki mengakui, makar foe etub.⁸¹</i>	1. Quan un home té la malaltia de l'orina, sent un dolor en el baix ventre (com si) l'ataqués un cuc i volgués mossegar-lo tot provocant-li escolaments de pus i sang; llavors llesves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>etub</i> .
2. <i>Mëtele bibab a di, bingatòg.</i>	2. Els fas coure.

3. *Eyòñ biman vòbi, aboan kikiidigi ai ngon-gogele.*

3. Un cop la decocció s'ha refredat, el malalt se'n posa una lavativa al matí i una altra al vespre.

3.9.2. Remeiera: Nnomo Regine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Makë foe ovën.*⁸²

1. Vaig a cercar uns trossos d'escorça de l'arbre *ovën*.

2. *Eyòñ mafoe ha, mënòn fa ngë tog, mēdzo-ge a atin a si.*

2. Abans d'escorçar-lo, li poso al peu de la soca (un objecte), ja sigui un matxet, ja sigui una cullera.

3. *Mafoe ovën abui.*

3. En llevo les escorces.

4. *Mēfudi a mvyè.*

4. (De tornada) les tiro dins d'una olla (amb aigua).

5. *Aman tòg, mētele a si, aman vòbi.*

5. Un cop cuites, poso l'olla a terra per deixar-la refredar.

6. *Mod anganyu, aboan fë.*

6. El malalt beu del líquid d'aquesta decocció, i també se'n posa una lavativa.

3.9.3. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mod akòn mēnyòlòg, atadi wog mintye eyòñ akë bye mēnyòlòg, a mvus ayi yen na avin angakui.*

1. Quan una persona té la malaltia de l'orina, comença sentint un dolor en el moment de la micció, després veu com li surt pus.

2. *Mafoe ewoled*⁸³ (*ewoled yabëlë biyoa a nyol*), *mēsò ai wò.*

2. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre *ewoled* (l'*ewoled* té un tronc ple d'espines) i torno a casa.

3. *Mēfudi a mvyè, mētele a ndoan.*

3. Els tiro dins d'una olla i la poso al foc.

4. *Mēvaa a ndoan, eyòñ te mabindi.*

4. Després, la trec i filtro el líquid d'aquesta decocció.

5. *Mënòn esoa, mēfudi mēndim ya mvyè, mod angaboan.*

5. El poso en un recipient i el malalt se'n fa una lavativa.

3.9.4. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. *Mawòm abayag.*⁸⁴

1. Rasco l'arbre *abayag*.

2. *Mēfudi mfuñ woe a mēndim (tëgë tele a ndoan), eyòñ te manyu.*

2. Fico les raspadures (en una conca) amb aigua i, sense posar-la al foc, en bec (d'aquesta maceració).

3. *Manyu abui biyòñ. Ngë manyu ana, tëgë bada nyu okidi. E ma maligi, mawoa a fiè.*

3. En bec diverses vegades. Si en bec avui, demà no en bec. El que queda, ho llenço a la selva.

3.9.5. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Ofoe etēñ,⁸⁵ otele a ndoan.</i> 2. <i>Eman tòg, onyu biyòn bibè, e ma maligi oboan.</i> 3. <i>Onòn ele dzia nguma sòndò,⁸⁶ ngē oyen mabò mvòè tēgē bad nòn ele efē; ngē wayen ki evovoe abog te onē dzam nòn ele efe.</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>etēñ</i> i els fas bullir. 2. Després de la cocció, en beus dues vegades i amb el que queda te'n fas una lavativa. 3. (Després) en beus un got cada dia durant una setmana. Si al cap d'aquest temps et sents millor, deixes de prendre'n; si no sens cap millora, continues fent el mateix tractament.

3.9.6. Remeier: Essama Oscar; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. <i>Watsig angòngi,⁸⁷ anē mbēmbē ndig, asye mēvēñ mēsē.</i> 2. <i>Oman tsag, tò akòg, tò ntsòbi, ofudi a mēndim.</i> 3. <i>Mod anyu ai amos, tēgē nyu kòm, anyu biyòn bibè: kikidigi ai ngongogele.</i>	1. Talles la liana <i>angòngi</i>. És una bona liana, cura totes les ferides. 2. Després d'haver-la concassat a la pedra o al morter, la poses amb aigua. 3. El malalt beu d'aquesta maceració durant el dia, però no a qualsevol moment: dues vegades per dia, al matí i a la tarda.

3.9.7. Remeier: Essama Oscar; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. <i>Onòn ngande elòg.⁸⁸</i> 2. <i>Oman kòg, ofudi ndon.⁸⁹</i> 3. <i>Ofudi a elè ai mēndim ai nku, onyu biyòn bibè.</i>	1. Arrenques l'herba <i>ngande</i>. 2. La concasses i li afegeixes una mica del pebre <i>ndon</i>. 3. Ho fiques en un got amb aigua i una mica de sal, et beus aquest remei en dos cops.

3.10. *Mbamba / Mbamba* (blennorràgia crònica)

3.10.1. Remeiera: Nnomo Regine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Mfian tò mēnyòlòg tò mbamba.</i> 2. <i>Eyòn nsòn mēnyòlòg wòlob mod abui, eyòn te wàndòn mīnsòman mi aboe.⁹⁰</i>	1. Sopa per tractar la blennorràgia «simple» i la blennorràgia crònica. 2. Quan el cuc de l'orina mossega amb molta força una persona, agafes les fulles tendres d'un <i>aboe</i>.

3. Onòn ndon. ⁹¹	3. Agafes una mica del pebre <i>ndon</i> .
4. Otaè ngòn, ⁹² oyam mfiari.	4. Espellofes les llavors de carbassa per fer-ne una sopa.
5. Oman sèg minsòman mi aboe, obaman ai ngòn ai ndon.	5. Un cop has capolat les fulles d' <i>aboe</i> , les mescles amb les llavors de carbassa i amb el pebre negre <i>ndon</i> .
6. Eyòn mfiari te oman be, mod anga wò di.	6. Quan la sopa és cuïta, el malalt se la menja.

3.10.2. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veinat: Melen

1. Asu mbamba.	1. Per curar la blennorràgia crònica.
2. Wafœ ntom ⁹³ ele, otele a di, angakar nyu, aboan fẽ.	2. Llevs uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ntom</i> i els fas bullir; el malalt beu d'aquesta decocció i se'n fa també unes quantes lavatives.

3.10.3. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veinat: Melen

1. Ovèn ⁹⁴ ele wòsyẽ fẽ mbamba.	1. L'arbre <i>ovèn</i> també cura la blennorràgia.
2. Ofœ bibab bye, otele a di, anyag, aboan fẽ.	2. En llevs unes plaques de l'escorça i les fas bullir, després el malalt beurà d'aquesta decocció i se'n posarà unes quantes lavatives.

3.11. Nsòn nyo / El cuc nyo

3.11.1. Remeiera: Nnaia Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; veinat: Melondo

1. Nsòn onẽ a abum onẽ dzoe na nyo.	1. En el ventre hi ha un cuc que s'anomena <i>nyo</i> .
2. Mod angayo.	2. El malalt vomita.
3. Nsòn te wòwulu a abum abum, onẽ mod nsòn. Byan ya etere.	3. Aquest cuc es mou d'un cantó a l'altre del ventre, és un gran cuc. Heus aquí el remei.
4. Makẽ foe ayinda, ⁹⁵ mēfudi a mvyẽ.	4. Llevo unes plaques d'escorça de l'arbre <i>ayinda</i> i les tiro dins d'una olla.
5. Mēbaman ai ele enẽ dzoe na esòmbo, ⁹⁶ ai bibab bye.	5. Les mesclo amb les de l'arbre <i>esòmbo</i> .
6. Mēfudi byem bite a mvyẽ, mētele a ndoan.	6. Poso l'olla al foc.
7. Biman tòg, mēkandi mēndim, mòn anganyu; abim aligi, angaboan abui. Aboan ana, a mvus mēlu mēbè, adugan boan.	7. Acabada la cocció, separo la part del líquid que el malalt beurà; amb la resta prendrà unes lavatives. Ho fa avui i torna a començar al cap de dos dies.
8. Abò kikiidigi, abò fẽ ngongogele.	8. En pren al matí i al vespre.

3.11.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; veïnat: Melondo

1. <i>Makë nòn nkòl nyo.</i> ⁹⁷	1. Agafo la liana <i>nyo</i> .
2. <i>Mëman tsag kye dzoe a ntsòbi.</i>	2. La concasso al morter.
3. <i>Mëkë tye myan</i> ⁹⁸ <i>a si.</i>	3. Arrenco la planta <i>myan</i> .
4. <i>Mëman foe, mëngatsag fufulu ai nkòl nyo.</i>	4. Li trec les fulles i les concasso amb la liana <i>nyo</i> .
5. <i>Mëman miad,</i> ⁹⁹ <i>mod anganyu.</i>	5. Després, ho premo tot i el malalt beu la saba d'aquestes plantes.
6. <i>Mëbaman ai mis me ndon</i> ¹⁰⁰ <i>ai bibuma bi ekui</i> ¹⁰¹ (<i>matseg byem bisë a ntsòbi, mëman miad mëndim, mod anganyu</i>).	6. Hi afegeixo uns grans del pebre <i>ndon</i> i dels fruits anomenats <i>ekui</i> (que concasso al morter juntament amb les altres plantes).

3.11.3. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. <i>Nyo enë nsòn. Mod abyali ai nsòn nyo te.</i>	1. El <i>nyo</i> és un cuc. L'home neix amb aquest cuc.
2. <i>Nsòn wòkodo a abum, obed a nnem, mod angayo, mënden mëngakui.</i>	2. Quan el cuc <i>nyo</i> surt del ventre i puja fins al cor, el malalt vomita.
3. <i>Nsòn te wòbi</i> ¹⁰² <i>mod ai ngul abe, wòvulu</i> ¹⁰³ <i>a nnem.</i>	3. Aquest cuc s'empara de la persona amb molta força i s'enrotlla al voltant del cor.
4. <i>Mafoe bibab bi alòmba.</i> ¹⁰⁴	4. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre <i>alomba</i> .
5. <i>Mëtele a di.</i>	5. Els faig bullir.
6. <i>Eyòn biman tòg, mod anganyu, aboan fë.</i>	6. Un cop cuits, el malalt beu d'aquesta decocció i se'n fa una lavativa.

3.11.4. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. <i>Nsòn nyo wòwulu a nkug ai abum, oza kui a nnem.</i>	1. El cuc <i>nyo</i> es passeja pel pit, pel ventre, i puja al cor.
2. <i>Mod abò mgbëg, angayo; mëbig mëkulu a nyol, angayaë.</i>	2. El malalt eructa i vomita; per tot el cos se li fan unes butllofes que li fan molta picor.
3. <i>Masye dzam te ai ndig nyo</i> ¹⁰⁵ <i>ngë kig ndig mëbig. Ndig te obëlë mëbig a nyol.</i>	3. Tracto aquesta malaltia amb la liana anomenada «del cuc <i>nyo</i> » o també «de la urticària». Aquesta liana està coberta (d'unes excrescències semblants) a unes butllofes.
4. <i>Nsòn te wòkui ki, wòdzañ he ndzañan a nyol etere.</i>	4. Aquest cuc no s'elimina, desapareix dins del cos.

3.12. *Nsòñ ngoan* / El cuc (anomenat) centcames

3.12.1. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngonono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ nsòñ ngoan wòlob mod a alò, eyòñ te watòndi nye a alò.*

2. *Etotong¹⁰⁶ (eně mintsan abui, ebělē mēndim), watsig tin, onòñ mēndim moe, otele a ndoan).*

3. *Eman tòg, eyòñ te wafudi a man esò, otòndi nye a alò eyòñ dzia.*

4. *Byan te eně ngul abui.*

1. Quan el cuc (anomenat) centcames mossega una persona a l'orella, es fan unes instil·lacions auriculars.

2. Talles la tija d'*etotonga* (aquesta liana té molts pèls i una saba molt abundosa), en reculls la saba i l'escalfes.

3. Un cop escalfada, la fiques en un comptagotes i en fas unes instil·lacions a l'orella del malalt; ho fas una sola vegada.

4. Aquest remei és molt fort.

3.12.2. Remeiera: Mbarga Francisca; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; clan d'origen: Esambon; veïnat: Aseñ-Bede

1. *Nsòñ ngoan wòkar lob a nlo ai a meson; wòbò na mēson mēman ndaman.*

2. *Manòñ elòg... (?)*

3. *Manòñ ondondo-bèlò,¹⁰⁷ maman fad abui, mēbede a etan, eman kod.*

4. *Mēnòñ minguma mi ndon¹⁰⁸ mitan.*

5. *Mēkoman ndoan a nsēñ.*

6. *Mēnòñ nnēñele,¹⁰⁹ mētele a ndoan.*

7. *Mēnòñ e byem bi ai elòg ai ngoan ai ondondo-bèlò ai ndon, eyòñ byem bite biaman dig mēman kòg, mēngafid.*

8. *Mēman bò mfun, eyòñ te manòñ ndēg,¹¹⁰ mēfudi mfun te a etere.*

9. *Eyòñ mod akòn a alò, eyòñ te makpele mvan a atin alò,¹¹¹ mēnòñ ndu te mēngawòbò etere; ndu te oně nsu.*

10. *Nsòñ ngoan wòwulu a nlo, wòsò a nlo a yob, wòkui a atin alò, wòdi mod a va (regió facial). Eyòñ makpele nala, eyòñ te ngoan yatub.*

11. *Ngoan eně okòn bēti.*

1. El cuc (anomenat) centcames mossega el cap i les dents i les fa malbé.

2. Agafo l'herba... (?)

3. Agafo el pebre vermell anomenat «dels esclaus», en cullo una bona quantitat i el poso a l'assegador.

4. Agafo cinc fruits del pebre negre *ndon*.

5. Preparo un foc al pati.

6. Agafo un centcames i el carbonitzo.

7. Agafo tots aquests ingredients, l'herba, el centcames, el pebre vermell i el pebre negre, ho carbonitzo tot, ho trituro i en faig unes pólvores.

8. Poso aquestes pólvores dins d'un flascó.

9. Quan una persona té mal a l'orella, li faig unes escarificacions a la part inferior; després, agafo aquestes pólvores i les frego sobre les incisions. Aquestes pólvores són tòxiques.

10. El cuc centcames es desplaça pel cap, s'instal·la a la part inferior de l'orella i mossega per aquí (el remeier assenyala la regió facial). Quan faig les escarificacions, el cuc fuig.

11. (La malaltia) centcames és una malaltia autòctona.

3.12.3. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. *Mayem dzom a ete dzidzia baloe na ndëg-ngoan.*

2. *Eyòn mod akòn ngoan a alò, eyòn te bandòn dzom te bëfudi a esò, bëngatòndi nye a mëlò, tęgë fudi a anyu.*

3. *Dzom te enë mbe dzom, batòndi vë a mëlò. Ndëg-ngoan enë ané via, e via bakara di a nyu.*

4. *Nnye anë aman yimbi,¹¹² mëngatòndi a mëlò, tęgë kë a anyu, tęgë kë a mis.*

1. Per tractar aquesta malaltia només conec un remei, aquell que hom anomena «la carbassa (flascó que conté les pólvores per curar el cuc anomenat) centcames».

2. Quan una persona pateix de l'orella a causa del centcames, llavors s'agafen aquestes pólvores, es fiquen en un comptagotes (amb una mica d'aigua) i es fan unes instil·lacions auriculars tot tenint cura que aquest líquid no entri per la boca.

3. Aquest remei, en efecte, és molt perillós; només se'n fan instil·lacions a l'orella. Les pólvores de la «carbassa centcames» són com un bolet verinós.

4. Immediatament després que les pólvores s'han dipositat dins del comptagotes, instil·lo unes gotes d'aquest líquid a les orelles tot vigilant que no toqui ni la boca ni els ulls.

3.13. *Nsòn asomena* / El cuc asomena3.13.1. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asëñ-Bede

1. *Asomena anë nsòn otoa mod a nkug, wòlob a nkug ai a mvus.*

2. *Wabug engela.¹¹³*

3. *Wandòn ayañ a yob.¹¹⁴*

4. *Oman baman byem bite a mbòm mbòg; obum a ndoan.*

5. *Biman tęg eyòn te wabab a nkug.*

6. *Wafad ndoman¹¹⁵ elòg, ondondoñ si,¹¹⁶ okulu bifes¹¹⁷ ai ngum ndoñ.¹¹⁸*

7. *Eyòn te wabaman byem bisë.*

8. *Biman kòg, eyòn te wandòn lam, ngë okëñ, okpel mvañ a e vom nsòn onë.*

9. *Wasi ai mfuñ te, nsòn wòkodo.*

1. L'*asomena* és un cuc que té la seu al pit: mossega el pit i l'esquena.

2. Trenques (un ram de) l'arbust *engela*.

3. Arrenques també (les fulles de) l'*ayañ a yob*.

4. Lligues aquests ingredients en un paquet i l'escalfes sobre les brases.

5. Un cop ablanides, les fregues sobre el pit del malalt.

6. Agafes l'herba *ndoman*, el petit pebre de terra *ondondoñ si*, la planta *okulu bifes* i un fruit sencer del pebrer *ndoñ*.

7. Mescles tots aquests ingredients.

8. Un cop (carbonitzats i) triturats, agafes una fulla d'afaitar o un ganivet i fas unes escarificacions al pit, allí on el cuc té la seu.

9. Després, fregues amb les pólvores: el cuc desapareix.

3.13.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. *Eyòñ mod akòn, asomena afed¹¹⁹ nye a nkug, eyòñ te babug engela.*¹²⁰

2. *Bëmana bug engela, bëwogo mbòm, bëbum a ndoan, bëngabab e vom asomena afed nye a nkug.*

3. *Eyòñ te fë bakòg elòg enë dzoe na ava si¹²¹ enë a nsën mu.*

4. *Bëndòn elòg te, bëfudi ndòn.*¹²²

5. *Bëman kòg elòg te, bëfudi a mëndim, e mod akòn asomena anganyu.*

1. Quan una persona està malalta (perquè el cuc) *asomena* li prem el pit, es trenquen (unes branques de) l'arbust *engela*.

2. Un cop trencades, es lliguen en un paquet que es posa sobre les brases per ablanir-les; després, es frega sobre la part del pit on el cuc exerceix pressió.

3. Després, s'aixafa l'herba anomenada *ava si*, que creix darrere els patis.

4. S'agafa, doncs, aquesta herba i se li afegeix una mica del pebre *ndòn*.

5. Un cop ben aixafat, es prepara una maceració que es fa beure a la persona que pateix aquesta malaltia.

3.13.3. Remeiera: Lucie Bisa; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. *Ngom¹²³ enë man ele.*

2. *Wandòn minsòman mie, oman sëg, ofudi a mvyë ai ngòn.*¹²⁴

3. *Ngë bësina bënë, ofudi fë, otele a ndoan.*

4. *Eyòñ biman bè, otele a si, ofudi nku, tęgë ai ondondo,*¹²⁵ *mod angadi.*

5. *Asye asomena.*

1. El *ngom* és un arbust.

2. Agafes les fulles en fase de desenvolupament, les capoles i després les tires dins d'una olla amb llavors de carbassa.

3. Si tens gambes, n'hi poses també; després, poses l'olla al foc.

4. Un cop cuit, lleves l'olla del foc, hi afegeixes una mica de sal (res de pebre) i el malalt s'ho menja.

5. La planta *ngom* cura la malaltia *asomena*.

3.13.4. Remeiera: Lucie Bisa; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. *Biyoa bingen tem¹²⁶ ngë ki azòn kombe, binë dzam deda, moe mëbë.*

2. *Asye asomena, tò mònggo, tò nyiamodo.*

3. *Oman fad kie, oman fug a mëndim, mod anganyu.*

1. *Biyoa bingen tem* o *azòn kombe*. Es tracta d'una planta que té dos noms.

2. Cura la malaltia *asomena* tant dels nens com dels grans.

3. N'arrenques les fulles, les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua; després, el malalt beu d'aquesta maceració.

3.13.5. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Asomena aně nsòñ atoa a nkug.*
2. *Mod akòn asomena akdè abui.*
3. *Ngě mod akòn akyae okòn te asò abě wa, eyòñ te wakě a afan, ofoe akoled,¹²⁷ onòñ ondondo-bě̀lò.¹²⁸*
4. *Ova ekob ya akoled, onòñ nyol dzie ben, otele a di.*
5. *Ofudi ondondo-bě̀lò, ofudi fě tsid koe-si.¹²⁹*
6. *Biman tòg, otele a si.*
7. *Badi ayorío, ayon te lakě a nkug.*
1. L'*asomena* és un cuc que té la seu al pit.
2. La persona afectada d'*asomena* té molta tos.
3. Quan qui té aquesta malaltia ve a veure't per fer-se curar, te'n vas a la selva, llesves uns trossos d'escorça de l'arbre *akoled*, agafes també el pebre anomenat «dels esclaus».
4. Treus la pell (la part exterior dels trossos d'escorça) de l'arbre *akoled*, agafes (uns trossos de) el seu propi cos (la part interna) i els poses al foc per fer-los bullir.
5. Ho mescles amb la carn de rat de bosc *koe-si* tot afegint-hi el pebre vermell anomenat «dels esclaus».
6. Acabat de coure's, treus l'olla del foc.
7. El malalt es menja aquest plat ben calent per tal que se li escalfi el pit.

3.13.6. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. *Wandòn mboba,¹³⁰ oman wog mbòm, ongabab nkòkòn.*
2. *Onòñ fě sas,¹³¹ oyam ai ngòn¹³² ai ndoñ mod angadi.*
1. Arrenques (les fulles de) *mboba*, les lliques en un paquet; un cop ablanides sobre les brases en fas fregues al pit del malalt.
2. Agafes també l'herba *sas*, la mescles amb (la pasta de) llavors de carbassa, hi afegeixes una mica del pebre *ndoñ*; (un cop cuïta) el malalt es menja (aquesta pasta).

3.14. *Nsòñ nna* / El cuc *nna* (crisi ciàtica)

3.14.1. Remeier: Ebanda; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Etetag

1. *Nsòñ nna wòkar lob mod a ebog etere, mod antoa tęgě wulu mbě̀ñ, awog mintye.*
2. *Nsòñ te wòkar wulu a mvus, eyòñ zìñ wòkodo a mvus, okě a akol. Oně okòn bivin-di.¹³³ Mvelě¹³⁴ bakar lum nsòñ te, oně nsòñ baluman, okòn mgbě̀l.¹³⁵*
1. El cuc *nna* mossega la part alta de la cuixa; el malalt no pot caminar; pateix molt.
2. Aquest cuc es passeja per l'esquena (a la zona de l'anca), de vegades surt de l'esquena per baixar fins al peu. És una malaltia dels negres. Són els bassà els qui llencen aquest cuc, car, en efecte, es tracta d'un d'aquells cucs que llencen de lluny: una malaltia del món nocturn.

3. *Eyòñ wasye mod, onòn etoe.*¹³⁶

4. *Ofad kie, mēkemendē mēngakui abui.*
Ofoe fē bibab, ongatsag.

5. *Eyòñ te wandòn mēndim mē esim,*¹³⁷ *ofudi*
a ele etere, odzogo, abombo mēlu mēbè.

6. *A mvus mēlu mēte, mod angaboan, abo-*
an kikirigi, aboan fē ngongogele.

7. *Eyòñ te nsòn wòkodo a ebog, owu, mod*
antoa mvòè.

8. *Mēngakus byañ te a man Bulu ya afan*
Ebolowa. Mod te ayem sye nsòn te mbe
dzam!

3. Per tractar una persona que pateix aquesta malaltia, busques un *etoe*.

4. N'agafes unes fulles; aquestes fulles tenen una saba molt abundosa. N'agafes també uns trossos d'escorça. Ho concasses tot.

5. Agafes aigua estancada en el tronc d'un arbre mort i la fiques en un recipient (amb la saba i les escorces de l'arbre *etoe*); ho deixes macerar tot durant dos dies.

6. Després, el malalt se'n posarà una lavativa al matí i una altra al vespre.

7. El cuc deixarà la part alta de la cuixa i desapareixerà. El malalt estarà curat.

8. Vaig rebre aquest remei d'un remeier bulu que viu a la selva d'Ebolowa. Sabia curar molt bé aquesta malaltia.

3.14.2. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Dima; veïnat: Melen Atog-Boga

1. *Nsòn nna wòtòbò mod a mvus ai a abè,*
eyòñ zii wòtòbò a abum, wòkodo a abum,
wakè a ebog.

2. *Nsòn nna obēlē mimvòd a nyol. Eyòñ*
dzia, eyòñ mod angadi ele, nsòn te angakui,
eyòñ te mēngayen wò ai mis.

3. *Wafœ ebè,*¹³⁸ *otele a di ai mēndim,*
engatòg.

4. *Eyòñ eman tòg, otele a si, onòn ebab,*
ongabab a ebog ai nyol esè.

5. *Eyòñ te waboan ai dzò.*

6. *Oman yañ a etug, ongakòg.*

7. *Eyòñ te wakpele mvari, ogawòbò ndui etere.*

1. El cuc *nna* viu a les natges i a les cuixes; de vegades, es troba al ventre, que abandona per anar-se a instal·lar a la part alta de la cuixa.

2. Aquest cuc és pilós. Una vegada, després d'haver administrat aquest remei, el malalt el va expulsar i vaig poder-lo veure.

3. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *ebè*, els tires dins d'una olla amb aigua i els fas bullir.

4. Acabat de coure, poses l'olla a terra, agafes les escorces i les apliques en forma de compreses per tot el cos, però especialment a la part alta de la cuixa.

5. Amb el líquid d'aquesta decoccio administras també una lavativa.

6. Després, carbonitzes un tros d'escorça d'aquest mateix arbre sobre una olla (de ferro) vella i el tritures per fer-ne unes pólvores.

7. Fas unes escarificacions al malalt i les fregues amb aquestes pólvores.

3.15. *Bilòg / Bilòg* (trastorns intestinals)

3.15.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngonog; llinatge menor: Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veinat: Melondo

1. *Bilòg biakar lob a abum, mod tēgē kē a edug mbēn.*

2. *Mandōñ aki kub ai elòg enē dzoe na ndol,¹³⁹ minsòman mie.*

3. *Mēman sēg, mēbaman ai aki kub, mēbum nnam a ndoan.*

4. *Mod angadi eyòñ oman be.*

5. *Abòg asē bod badi, oyam.*

6. *A mvus mēlu mēbē, mafad nyada.¹⁴⁰*

7. *Mēman fug ai mēndim, mod anganyu, anyu abui biyòñ.*

8. *Mabum mbòm a ndoan ai nyada, mēn-gabab nye a abum.*

1. Els *bilòg* mosseguen el ventre de manera que el malalt no pot anar de ventre normalment.

2. Agafo un ou, arrenco les fulles en fase de desenvolupament de l'herba anomenada *ndol*.

3. Les capolo i les barrejo amb l'ou per ferho coure després sobre les brases (com a farciment) d'una pasta de llavors de carbassa.

4. Un cop cuïta, el malalt menja d'aquesta pasta.

5. En menja sovint, en prepara diverses vegades.

6. Dos dies després, arrenco l'herba *nyada*.

7. La masego amb les mans dins d'una conca amb aigua; el malalt beurà d'aquesta maceració diverses vegades.

8. Escalfo sobre les brases un paquet amb fulles de *nyada* que, un cop ablanides, frego sobre el ventre del malalt.

3.15.2. Remeier: Zogo A.; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Messi; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veinat: Kamelon (Atog-Boga)

1. *Bilòg binē dzom bialob a abum.*

2. *Makar tui akēñ.¹⁴¹*

3. *Mētele a ndoan.*

4. *Mēbudi a mvyē ai kye abòmēndzāñ,¹⁴² mētele a si.*

5. *Aman vòbi, mod anganyu abui.*

6. *Angēñē tēgē di nguma ntie amos, anyu vē mēndim mēte, ngongoge abò fom.*

7. *Anyu nala amos mbog, abò fom abog asē, eyòñ te bilòg bingakui.*

1. Els *bilòg* són unes petites bestioles que mosseguen el ventre.

2. Amb una pedra faig saltar uns trossos d'escorça de l'arbre *akēñ*.

3. Els faig coure.

4. Tapo l'olla amb una fulla d'*abòmēndzāñ* i després poso l'olla a terra.

5. Un cop la decocció refredada, el malalt en beu diverses vegades.

6. Passa tot el dia en dejú, només beu el líquid d'aquesta decocció; al vespre, se'n fa una lavativa.

7. En beu un sol dia, mentre que de lavatives se'n fa durant uns quants dies. És així com els *bilòg* són eliminats.

8. *Bilòg bině aně mēbi mē kabad,*¹⁴³ *sě kig kabad esě, aně mēbi mē ntomba.*

9. *Eyòñ mod afudi nsu*¹⁴⁴ *a bidi, eyòñ te mod akòn bilòg.*

8. Els *bilòg* fan que els excrements s'assemblin als cagallons de certs animals, però no de qualsevol animal, sinó dels òvids.

9. Els *bilòg* solen causar-se posant un verí en el menjar.

3.15.3. Remeiera: Ntzama Marte; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Bafoe ele eně dzoe akěñ,*¹⁴⁵ *běfudi a mvyě, bētele a ndoan.*

2. *Eyòñ aman tòg, e mod akòn bilòg anyag nguma ntie amos.*

3. *E kikiđigi fòg, eyòñ te fě, akě bò fom, bilòg bingakui.*

4. *Eyòñ bilòg biatari kui, eyòñ te bayam nye nnam.*

5. *Běkě fad elòg eně dzoe na okpadi,*¹⁴⁶ *běsěg wò.*

6. *Ngě bayen man kòs bēfudi a etere, ngě mingòs ngě mēndzanga, bēfudi a nnam ete, bēman fě sěg elòg te.*

7. *Bēbum dzom a ndoan.*

8. *Nnye aně dzom aman be, mod angadi. Eyòñ te bandòn bisaga*¹⁴⁷ *běkě woa a afan.*

9. *Nkokòn wòdi nnam, onyu fě akěñ.*

1. Es lleven uns trossos d'escorça de l'arbre anomenat *akěñ*; es tiren dins d'una olla amb aigua i es posa al foc.

2. Acabat de coure, el malalt que pateix els *bilòg* beu d'aquesta decocció diverses vegades al dia.

3. L'endemà se'n posa una lavativa: els *bilòg* seran eliminats.

4. Quan els *bilòg* comencen a desaparèixer, llavors es prepara un pastís de llavors de carbassa.

5. Es cull l'herba anomenada *okpadi* i es talla a trossos petits.

6. Es farceix el pastís amb el trinxat d'aquesta herba i amb alguns peixos petits o gambes.

7. Es fa coure en un paquet sobre la brasa.

8. Un cop cuit, el malalt es menja aquest pastís. Després, agafa la fulla del paquet i la llença a la selva.

9. Així, doncs, el malalt es menja aquest pastís i beu el líquid de la maceració de les escorces de l'arbre *akěñ*.

3.15.4. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Wayem na wakòn bilòg, ngě mēbi mavin wa, mēntoa fě ban mīmbañ aně mēbi mē kabad.*

2. *Eyòñ zìñ ngě abum lavus wa, byem bikele bialob wa a abum etere ai a mvus. Eyòñ zìñ wamgběg abog asě.*

1. Saps que tens els *bilòg* si els teus excrements són negres i tenen forma de boles, com els cagallons de les cabres.

2. De vegades, el teu ventre s'infla i sents com unes bestioles que et mosseguen el ventre i les natges. De vegades, també fas eructes.

3. *Makë tui akën¹⁴⁸ ai ndib kidi, mēngelë tēgë di, mēngelë fē tēgë soban.*

4. *Mēfudi a mēndim, mētele a ndoan.*

5. *Eyòn te mabindi, mēfudi a man esoa, e mod akòn anganyu, aman nyu nguma esoa te.*

6. *Ngongoge adugan nyu, abombo a si; kiki-digi mēkë nòn obòl si.¹⁴⁹*

7. *Mēman fug a mēndim, eyòn te mafudi a fom, akë boan.*

8. *Eyòn akë nòmbò, bilòg bingakui abui.*

9. *Ngongoge matele a ndoan, mēbindi, mēfudi mēndim a man esoa, e mod akòn bilòg anganyu; eyòn te adugan ké boan ai mēndim mē akën.*

3. De bon matí, en dejú i sense haver-me rentat, me'n vaig a fer saltar (a cops de pedra) uns trossos d'escorça de l'arbre *akën*.

4. Després, els poso (dins d'una olla) amb aigua i els faig coure.

5. Un cop cuits, filtro (una part de) la decocció en un petit recipient que el malalt beurà sense deixar-ne ni gota.

6. Al vespre en beurà una altra vegada i se n'anirà a dormir. L'endemà agafo la planta *obòl si*.

7. La masego amb les mans en una conca amb aigua; després, fico el líquid d'aquesta maceració en una xeringa i el malalt se n'administra una lavativa.

8. Quan anirà de ventre, els *bilòg* sortiran abundantament.

9. Al vespre, escallo la decocció d'*akën*, la filtro en un petit recipient i el malalt se la beu; amb la resta s'administra una lavativa.

3.15.5. Remeier: Ngondang Bruno; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baana; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. *Bilòg biazu a bidi.*

2. *Mod awog mintye a mēvël, awog fē mintye a abum.*

3. *Eyòn wadi dzom, abum layemë wa, ontoa tēgë diñ di.*

4. *Wakë tui akën osò ai wò, ofudi a mvye ai mimkpaman mēndim.*

5. *Otele a ndoan, obudi ai kye.*

6. *Eyòn eman tòg, eyòn te wabodo mvye a ndoan, otele a si.*

7. *Eman vòbi, wafudi a kòb,¹⁵⁰ anganyu.*

8. *Bilòg binë mvid enë mod a abum ai a osan, binë mbe okòn, binë dzam woe mod. Mintanian miayem kig sye bilòg.*

1. Els *bilòg* es deuen al que menges.

2. Sents mal als costats i al ventre.

3. Quan menges, el ventre s'endureix i perds la gana.

4. (En aquest cas) fas saltar amb una pedra uns trossos d'escorça de l'arbre *akën* i els tires dins d'una olla amb aigua.

5. Poses l'olla al foc i la tapes amb una fulla.

6. Acabat de coure, treus l'olla del foc i la deixes a terra.

7. Un cop la decocció s'ha refredat, la poses en un got i en beus.

8. Els *bilòg* són unes brutícies que la persona té al ventre i a l'estómac; és un mal dolent, pot ser mortal. Els europeus no saben curar-lo.

3.15.6. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asèñ-Bede (Atog-Boga)

1. *Akēñ*¹⁵¹ *anē man ele.*
2. *Eyòñ mod akòn bilòg, eyòñ te baman wòm bibab bi akēñ, bēndòn mfuñ, bēbaman ai mēyòg mēlen,*¹⁵² *bēman fug, anganyu.*

3. *Bilòg bingakui a abum.*

4. *Bilòg binē e dzom bininga bakar ndaman fam; biakar bò mban mban a abum anē mēbi mē kabad.*

5. *Bininga bakar fudi ekudu-nsu*¹⁵³ *a bidi, dzom te yabò na bod bēkòn bilòg.*

1. *L'akēñ* és un arbre petit.

2. Quan una persona està malalta dels *bilòg*, es rasquen les escorces de l'arbre *akēñ* i les raspadores es barregen amb vi de palmera; després, el malalt beu d'aquesta preparació.

3. Amb aquest remei, els *bilòg* són eliminats.

4. Els *bilòg* són una mala cosa que les dones utilitzen per fer mal als homes; produeixen unes boles com els cagallons de les cabres.

5. Les dones mesclen un verí anomenat *ekudu* amb el menjar i és això el que fa que les persones estiguin malaltes dels *bilòg*.

3.15.7. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. *Eyòñ mod akòn bilòg, eyòñ te wandì ngòg, ongatui bibab bi akēñ, ofudi a mvyē, otele a ndoan.*

2. *Bitòg abui, eyòñ te wandòn kie abòmē-ndzaña,*¹⁵⁴ *obudi mvyē a yob.*

3. *Obodo a si, biman vòbi, eyòñ te wabindi a esoa ngē kīg a kòb. E mod akòn anganyu.*

4. *Eyòñ zìñ aboan; bilòg bingakui abui.*

5. *Bilòg binē byem binē a abum, bialob mod a abum etere.*

1. Quan una persona té els *bilòg*, agafes una pedra i fas saltar uns trossos d'escorça de l'arbre *akēñ*; després, els tires dins d'una olla i els fas coure una bona estona.

2. Tapes l'olla amb una fulla d'*abòmē-ndzaña*.

3. Després, treus l'olla del foc i la deixes a terra. Quan el líquid de la decocció s'ha refredat, el filtres en una conca o en un got i el malalt en beu.

4. També pot administrar-se'n una lavativa; els *bilòg* seran expulsats.

5. Els *bilòg* són uns bestioles que mosseguen al ventre.

NOTES:

1. *Ondonda*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (393).

2. *Obòl sí*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (364).

3. *Okòman*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (382).

4. La forma verbal *lob* significa «mossegar». En el context d'aquestes receptes, aquesta acció és atribuïda a diverses classes de «cucs» que els evuzok consideren el principi patogènic de diferents malalties. Vegeu el volum 1.

5. *Emie*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (189).
6. *Avom*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (095).
7. Dins el comptagotes, s'hi fiquen les pólvores de l'escorça de la liana i una mica d'aigua.
8. *Alòmba*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (051).
9. *Ntom*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (357).
10. *Oyem zè*: «llengua de lleopard»; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (427).
11. *Ondondo*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
12. *Ngòn*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (322).
13. *Akud*, 5/6: «foll»; utilitzat en aquest context amb el sentit d'«inactiu, inoperant».
14. *Abiñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (010).
15. *Ovèñi*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).
16. Vegeu la nota 9.
17. *Nkadena*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (328).
18. *Nyada*, 1/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (360).
19. *Ondondo bèlò*, 11/5 i 11/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
20. Vegeu la nota 14.
21. Planta no identificada.
22. *Ondondoñ si*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (397).
23. *Okulu bifès*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (385).
24. *Ndori*, 9/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (313).
25. *Zèzè minsòñi*. Literalment, «simples / cucs» (sinònim de *ban minsòñi*, literalment «petits / cucs»: fórmula utilitzada també en aquests documents).
26. *Ekug*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).
27. *Esog*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (201).
28. Vegeu la nota 1.
29. *Abòmëndzaña*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (017).
30. Vegeu la nota 19.
31. Com altres vegades, el text ewondo només esmenta l'acció de «beure» deixant sobreentès, segons els casos, que es tracta d'una maceració o d'una decocció.
32. Vegeu la nota 18.
33. *Ndíg minsòñi*: «la liana dels cucs»: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (309).
34. *Nkog bèti*, «sucre dels betí» o «sucre del país»: canya de sucre. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (333).
35. *Ntsòbi* o *ntsòbò*, 3/4: morter de fusta emprat per les dones per picar amb una mà de morter aliments i plantes medicinals.
36. Vegeu la nota 26.
37. *Mèbenga*, 6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (280).
38. *Olòm*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (390).
39. *Mvonòlò*, 6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (303).
40. Vegeu la nota 33.
41. *Mkpèl ekòn*, 3/4 i 7/8: banana a la brasa; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (172).
42. Vegeu la nota 33.
43. *Nsia ekòn*, 1/2 i 7/8: banana madura.
44. *Ntuba*, 3/4: pasta que s'obté triturant un aliment amb l'ajut d'un morter; en aquest cas, les bananes *ekòn*.
45. *Avas*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (089).
46. *Ondondo*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
47. Vegeu la nota 26.
48. *Oyebe*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (426).
49. *Ayari*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (099 i 124).

50. *Bisòg* (plural d'*esòg*) *bi mbon*, brots de mandioca.
51. *Esug bitòn*: polpa d'un fruit de palmera.
52. *Etoe*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (210).
53. *Ebul*, 7/8: nou. El número nou té una dimensió simbòlica i ritual molt important entre els betí.
54. *Mbari*, 3/4. Vol dir: *a*) ametlla, pinyol i, per analogia, *b*) glàndula. *Mbañ otam*: glàndula renal, ronyó; *mbari abin*: glàndula genital, testicle. En aquest context, es tracta d'una inflamació del testicle o orquitis, que s'atribueix a l'acció del cuc *oyon*.
55. *Engokòm*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (193).
56. *Fui*, 9/10: família de formigues que desprenen una olor molt forta.
57. *Obud*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (365).
58. Mot a mot, «malaltia / aquesta / ella talla / dona / maternitat», en el sentit que «aquesta malaltia fa que la dona esdevingui estèril».
59. *Efobolo*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (164).
60. *Zoe*, 9/10: gat d'Algàlia.
61. *Ndaman abum*. Mot a mot, «malmetre / ventre», en el sentit de «provocar un avortament».
62. *Nkaan*, 3/4: brot terminal d'una liana.
63. *Nken*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (332).
64. S'embolica la pasta i es tira dins d'una olla amb aigua per coure-la al bany maria.
65. *Akondog*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (041).
66. *Zelna*, 9: planta no identificada.
67. Vegeu la nota 15.
68. *Bongo*, 1/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (143).
69. *Myan*, 3: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).
70. Vegeu la nota 59.
71. Vegeu la nota 15.
72. *Akòm*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).
73. Vegeu la nota 15.
74. *Ova*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (418).
75. *Angòngò*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (066).
76. Vegeu la nota 15.
77. Vegeu la nota 15.
78. *Mvodo*: nu i en posició ajupida.
79. *Ewome*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (224).
80. Vegeu la nota 26.
81. *Etub*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (214).
82. Vegeu la nota 15.
83. *Ewoled*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (223).
84. *Abayag*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (003).
85. *Etèn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).
86. *Sòndò*, 9/2. Significa: *a*) diumenge, i *b*) setmana; de l'anglès *sunday*.
87. *Angòngi nkòl*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (065).
88. *Ngande*: planta no identificada.
89. Vegeu la nota 24.
90. *Aboe*, 5/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (012).
91. Vegeu la nota 24.
92. Vegeu la nota 12.
93. Vegeu la nota 9.
94. Vegeu la nota 15.
95. *Ayinda*, 9/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (125).
96. *Esòmbo*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (203).

97. *Ndig nyo*, «la liana urticant»: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (310).
98. Vegeu la nota 69.
99. *Miad*: «prémer».
100. Vegeu la nota 24.
101. *Ekui*, 7/8, nom de la fruita de l'arbre *akui*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (044).
102. El verb *bi* significa «agafar», «atrapar»; en aquest context, aquesta acció s'atribueix a determinats agents patogènics anomenats «cucs».
103. El verb *vulu* significa «enrotllar»; s'atribueix a l'acció del cuc *nyo*.
104. *Alòmba*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (051).
105. *Ndig nyo*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (310).
106. *Etotonga*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (213).
107. Vegeu la nota 19.
108. Vegeu la nota 24.
109. *Nnēñēlě*, 1/2: centcames.
110. *Ndég*, 8/10: «carbassa» i, per extensió, «flascó».
111. *Atin alò*: literalment, «soca / orella», per designar la regió facial.
112. *Yimbi*: «arribar al fons». Designa, per exemple, un líquid quan baixa de nivell.
113. *Engela*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).
114. *Ayañ a yob*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (99 i 100).
115. *Ndoman*: planta no identificada.
116. *Ondondoñ si*, 11/5: «pebre petit / terra»; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (397).
117. Vegeu la nota 23.
118. Vegeu la nota 24.
119. El verb *fed* significa «tancar».
120. Vegeu la nota 113.
121. *Ava si*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (090).
122. Vegeu la nota 24.
123. *Ngom*, 9/10: terme amb el qual són designades totes les plantes ictiotòxiques, en particular la planta *ofie*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (372).
124. Vegeu la nota 12.
125. Vegeu la nota 11.
126. *Biyoa bingen tem o azòñ kombe*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (130 i 142).
127. *Akoled*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (038).
128. Vegeu la nota 19.
129. *Koe-si* o *kosi*, 9/10: mena de rata de bosc.
130. *Mboba nkòl*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (270).
131. *Sas*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (434).
132. Vegeu la nota 12.
133. *Okòn Bivindi*: literalment, «malaltia / negres», sinònim de «malaltia betí» o «malaltia indígena».
134. *Mvele*: nom amb el qual els betí designen els bassà.
135. *Okòn Beti*: referència d'ordre etiològic; en aquest cas, es tracta d'una malaltia relacionada amb la bruixeria.
136. Vegeu la nota 52.
137. Segons Pichon, *esim* significa «bassal». Per al nostre remeier, aquest terme, almenys en el present context, designa l'aigua estancada en el clot d'un tronc d'arbre mort.
138. *Ebè*, 7: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (152).
139. *Ndol*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (312).
140. Vegeu la nota 18.
141. *Akěñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (033).
142. Vegeu la nota 29.

143. *Kabad*, 9/10: aquest terme designa el bestiar oví i cabrum.
 144. *Nsu*, 3/4: literalment, «verí». En aquest context, aquest terme fa referència a un *byaŋi* de caràcter antisocial introduït en una menja.
 145. Vegeu la nota 141.
 146. *Okpadi*: sinònim de *nyada*. Vegeu la nota 18.
 147. *Bisaga*, 7/8: fulla seca caiguda d'un arbre.
 148. Vegeu la nota 141.
 149. Vegeu la nota 2.
 150. *Kòb*, 9: tassa; de l'anglès *cup*.
 151. Vegeu la nota 141.
 152. *Mëyog mëlen*: vi de palmera.
 153. *Ekudu-nsu*, 7/8: nom donat a un enverinament causat per un acte de bruixeria mitjançant un *byaŋi*.
 154. Vegeu la nota 29.

4. Remeis per tractar les malalties atribuïdes a l'agent patogènic anomenat *tsid*

4.1. *Tsid ya mbo ngal: ebëm / Tsid* del cantó esquerre: hipertròfia de la melsa en els nens petits

4.1.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Tsid enë na: eyòŋ mòngò abyali ya, akar wog ndugudu, eyòŋ te angakar sigan.</i>¹ 2. <i>Eyòŋ mayen e vom ebëm enë, eyòŋ te makë tye elòg enë dzoe na mbubui,</i>² <i>matye a si, manòŋ minkaŋ.</i> 3. <i>Eyòŋ te makë fë tye abòmëndzaŋa.</i>³ 4. <i>Mëbaman ai mbubui, mëtzag a zëzë si ai ngòg.</i> 5. <i>Mëfudi ndon,</i>⁴ <i>mëfudi byem bisë a mën-dim.</i> 6. <i>Mëndòŋ mëndim mëte, mëfudi a ntonga,</i>⁵ <i>mëngatòndi mòn a dzoe abui biyòŋ.</i> 7. <i>Mòn ayivòbi.</i>	1. Quan un nen petit té febre i tremola molt és senyal que pateix la malaltia (atribuïda al principi patogènic anomenat) <i>tsid</i>. 2. Quan jo veig aquella part del cos on es manifesta la melsa inflada, arrenco la planta anomenada <i>mbubui</i> i n'agafo les arrels. 3. Arrenco també la planta anomenada <i>abòmëndzaŋa</i>. 4. Les aixafó a terra amb una pedra. 5. Hi afegeixo una mica del pebre negre <i>ndon</i> i ho poso tot en un recipient amb aigua. 6. Després, agafo aquest líquid, n'aboco una mica en un comptagotes fet amb una fulla en forma de cucurull i l'instil·lo als narius de l'infant diverses vegades al dia. 7. L'infant es calmarà.

4.1.2. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòñ mòn akòn ebëm, eyòñ te watye min-kan mi mëndzanga mëndzanga.</i>⁶ 2. <i>Oman wòm, ofudi a esò ai ban mëndim.</i> 3. <i>Watondi nye a mis.</i> 4. <i>Wanòn kie dzie, obum a ndoan.</i> 5. <i>Eyòñ eman be, ongabab mòn ai nyol esë.</i>	1. Quan un infant té la melsa inflada, arrenques les arrels de la planta <i>mëndzanga mëndzanga</i>. 2. Les rasques i fiques les raspatures dins d'un comptagotes amb una mica d'aigua. 3. Instil·les unes gotes d'aquest líquid als ulls de l'infant. 4. Després, agafes les fulles d'aquesta mateixa planta i les escalfes sobre la brasa. 5. Un cop ablanides pel foc, les fregues per tot el cos de l'infant.

4.1.3. Remeiera: Bekono Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Ebanda; veïnat: Asën-Bede (Atog-Boga)

1. <i>Man ele mëndzanga mëndzanga.</i>⁷ 2. <i>Wabug ban minlo⁸ boe, owogo mbòm, obum a ndoan, ongawud nyol esë.</i> 3. <i>Onë fé dzam fad miyem⁹ elòg (anë a nsën nsën, awulu ai nkòl).</i> 4. <i>Ofad kie dzie, obum mbòm a ndoan, ongabab mòn ai nyol esë.</i> 5. <i>Oman wòm nkug mëndzanga mëndzanga.</i> 6. <i>Onòn mfuñ te, ofudi a mëndim voe, onganyuu mòn.</i>	1. L'arbust <i>mëndzanga mëndzanga</i>. 2. N'agafes les fulles en fase de germinació, les lligues en un paquet, l'escalfes sobre la brasa i després en fas fregues per tot el cos de l'infant. 3. També pots arrencar l'herba <i>miyem</i> que creix com una liana darrere les cases. 4. N'agafes les fulles, les escalfes en un paquet a la brasa i en fas fregues per tot el cos de l'infant. 5. Rasques el tronc de l'arbust <i>mëndzanga mëndzanga</i>. 6. N'agafes les raspatures i les poses en una conca amb aigua fresca; després, fas beure aquesta maceració a l'infant.

4.1.4. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Asu ebëm: e di osu nnyia asye mēbè moe.</i> 2. <i>E di bē basye mòn.</i> 3. <i>Asu mòn, bakë tye tòmbò¹⁰ a si.</i>	1. Per tractar l'excés de volum de la melsa en un infant cal, en primer lloc, tractar els pits de la mare. 2. En segon lloc, es cura l'infant. 3. Per tractar aquest darrer, arrenques l'arbrissó <i>tòmbò</i>.

4. *Bëman wòm bëfudi mfuñ te a mëndim.*
5. *Eyòn te bakom man dzom yabëlë aloñ a ete.*
6. *Bëngavundu a esoa avul angakui.*
7. *Bënganòn avul, bëfudigi mòn ai nyol esë.*
8. *Bënë fë nye dzam nyuu ekug.*¹¹
9. *Bafoe ekug, bëfudi a mëndim, bëngan-yuu mòn.*
10. *Bëkandi mëndim më ekug mëvòg, bëman kòg ndon,*¹² *bëbaman ai mëndim më ekug ma, bëngalò mòn a dzoe.*
11. *Bakë fad kye mëndzanga mëndzanga,*¹³ *bëwogo mbòm, bëbum a ndoan, bëngabab mòn ai nyol esë mbòm ongënë yon.*
4. Rasques (l'escorça) i poses les raspadures en una conca amb aigua.
5. Fas una palleta.
6. Bufes l'aigua per fer-ne espuma.
7. L'agafes i la fregues per tot el cos de l'infant.
8. També se li pot fer beure una maceració de l'arbre *ekug*.
9. Lleves unes plaques d'escorça d'aquest arbre, les poses en remull i fas beure a l'infant el líquid d'aquesta maceració.
10. En separes una mica, hi afegeixes uns grans concassats del pebre *ndon* i l'instil·les als narius de l'infant.
11. Agafes unes fulles de *mëndzanga mëndzanga*, les lligues en un paquet i l'escalfes sobre la brasa; després, fas massatges per tot el cos mentre les fulles són encara calentes.

4.1.5. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Wafad akòlò*¹⁴ *elòg.*
2. *Oman kòg, ofudi mialaga ndon,*¹⁵ *obaman ai oyem zë,*¹⁶ *ofudi man nku tezetzat onganyuu mòn.*
1. Agafes les fulles de la falguera *akòlò*.
2. Les concasses amb la pedra de moldre, hi afegeixes uns grans del pebre *ndon*; les mescles amb les fulles d'*oyem zë* i una mica de sal (ho poses tot en una conca amb aigua); fas beure (aquesta maceració) a l'infant.

4.1.6. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Mëbëlë fë nlòè.*
2. *Batye ndig baloe na obetoe.*¹⁷
3. *Bëman wòm mfag ya atin a si, bëfudi a man esò ai mëndim.*
4. *Tëgë fudi dzom efë.*
5. *Bëngalò mòn a dzoe.*
6. *Byañ te enë ngul abui. Nlòè mòn nyulu.*
1. Tinc també (una recepta per fer) unes instil·lacions nasals.
2. S'arrenca la liana anomenada *obetoe*.
3. Es rasca la part inferior de la tija i es fiquen les raspadures en un comptagotes amb una mica d'aigua.
4. No s'hi fica res més.
5. S'instil·len unes gotes d'aquest líquid als narius de l'infant.
6. És un remei molt fort. Aquesta és la recepta de les instil·lacions nasals.

4.1.7. Remeier: ?

1. <i>Wafœ ekug</i> , ¹⁸ <i>otsig bibab bye.</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ekug</i> i els talles en trossos petits.
2. <i>Ofad kye abòmëndzaña</i> . ¹⁹	2. Agafes unes fulles d' <i>abòmëndzaña</i> .
3. <i>Ofudi byem bite bibè a mod esoa ai mën-dim, ongawòbò mòn a esoa te etere.</i>	3. Poses aquests ingredients en una palan-gana i banyes l'infant.

4.1.8. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; veïnat: Melondo

1. <i>Nnyumnyumu</i> ²⁰ <i>wònyum abe.</i>	1. La planta <i>nnyumnyumu</i> desprèn una olor molt desagradable.
2. <i>Maman fad kie dzie, mēwogo mbòm, mēbum a ndoan.</i>	2. N'arrenques les fulles, les lligues en un paquet i l'escalfes sobre la brasa.
3. <i>Mēngabab mòn a nyol esē.</i>	3. Després, fas fregues a tot el cos de l'infant.

4.1.9. Remeier: Bekudu Tobie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Ngē ebobòg mòn yakòn ebēm, eyòñ te bakē ai nye a ekug a si, bēngakpēd ekug</i> , ²¹ <i>bēngawòbò mòn a nyol.</i>	1. Quan un nadó té la melsa inflamada, se'l porta al peu d'un <i>ekug</i> ; es fa una incisió al tronc i amb la saba s'unta tot el cos de l'infant.
2. <i>Bēbēge nye, bēdugan a dzal.</i>	2. Després, amb l'infant en braços, hom torna a casa.

4.1.10. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòñ mòn akòn ebēm, eyòñ te wafad kie mēndzanga mēndzanga</i> . ²²	1. Quan un infant té la melsa inflamada, agafes les fulles de <i>mēndzanga mēndzanga</i> .
2. <i>Owogo mbòm, obum a di, angatēg.</i>	2. Les lligues en un paquet, l'escalfes sobre la brasa i esperes que s'ablaneixin.
3. <i>Eyòñ oman vòbi, ongabab nye ai nyol esē.</i>	3. Un cop refredades, fas massatges a tot el cos.

4.2. *Tsid ya mbo ngal: zēzē tsid* / El *tsid* del cantó esquerre: el *tsid* «simple» (hipertrofia de la melsa en les persones grans)4.2.1. Remeier: Ebanda Ignace; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. <i>Wandòn okēñ, okpele mvan esaman a mbongal.</i>	1. Agafes un ganivet i fas sis escarificacions al cantó esquerre (a la zona de la melsa).

2. Onòn abòmëndzaña,²³ oman sig, ofudi nku bëti.

3. Oman kòg byem bite bibè, onòn otu,²⁴ eyòn te watum.

4. Oman wòbò abòmëndzaña a mvan, odu-gan a fè sò wòbò otu.

2. Arrenques l'herba *abòmëndzaña*, la ratlles i hi afegeixes una mica de sal de fabricació local.

3. Després d'haver-ho concassat tot a la pedra, culls una mica de resina (de l'arbre *abel*) i la cremes.

4. Fregues les escarificacions, primer amb l'herba *abòmëndzaña* i després amb el sutge de la resina.

4.2.2. Remeier: Ngondan Bruno; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baana; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. Mafad bëyem elòg.²⁵

2. Mëman kòg ai ondondo.²⁶

3. Mëndòn okèñ, mëkpele mod mvan a nkug.

4. Mëndòn mòñan odzoe,²⁷ mëbum a ndoan.

5. Mëndòn fè nkòn otu.²⁸

6. Mëman digi a ndoan, mëngandòn fidi otu.

7. Eyòn mëman kpele mod mvan, eyòn te mavaa mòñan odzoe a ndoan.

8. E elòg mëvè kòg, eyòn te maman dzò fudi a mòñan odzoe, mëngatug mod a nkug, mëngawòbò fé ai fidi otu.

1. Arrenco l'herba *bëyem*.

2. La concasso a la pedra amb una mica de pebre vermell.

3. Agafo un ganivet i faig unes escarificacions al pit.

4. Agafo un rebrot de bananer i el poso sobre les brases.

5. Agafo una mica de resina.

6. La cremo i n'agafo el sutge.

7. Un cop he acabat de fer les escarificacions, trec el rebrot de bananer de les brases.

8. L'impregno amb (la pasta de) l'herba concassada, el frego sobre el pit del malalt i després li faig fregues amb el sutge de la resina.

4.2.3. Remeiera: Ebela Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baana; clan d'origen: *ayòn* Yanda; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. Nnom ele²⁹ asye tsid.

2. Wafœ ovèñ,³⁰ otele a di, onganyu.

1. L'arbre mascle cura la melsa inflamada dels adults.

2. Llevs uns quants trossos de l'escorça d'aquest arbre, anomenat també *ovèñ*, i els fas bullir; després, beus d'aquesta decocció.

4.2.4. Remeier: Bekudu Tobie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. Ebuma ebaè³¹ yasye tsid.

2. Wabum a ndoan, ongadi.

1. La fruita de l'arbre *ebaè* cura la melsa inflamada dels adults.

2. La cous a la brasa i te la menges.

3. *Tsid yavòbi.*

4. *Ebuma te enè ayol.*

3. El *tsid* s'assossega, el malalt es posa bé.

4. Aquesta fruita és amarga.

4.2.5. Remeier: Bekudu Tobie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. *Abèmodo*³² *anè ele abim ziñ, anè ayol abui.*

2. *Wafœ bibab bye, ofudi a mëndim, otele a ndoan.*

3. *Eyòn biman tòg, anganyu.*

4. *Tëgë baman ai dzam afë.*

1. L'*abèmodo* és un arbre de talla mitjana (el remeier fa un gest assenyalant el gruix de la seva cuixa) i té un gust molt amarg.

2. En llesques uns trossos d'escorça, els tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc.

3. Acabat de coure, beus el líquid d'aquesta cocció.

4. No s'hi posa res més.

4.2.6. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. *Asie*³³ *ele abèlë mëkemende abui.*

2. *Wafœ bibab bye, otele a ndoan.*

3. *Eyòn bimana vòbi, mod anganyu, tëgë nyu abui.*

4. *Asie anè ele akil, anè fë ayol.*

5. *A mvus te, watsig okye ekòn,*³⁴ *obab wò a ndoan a yob.*

6. *Wasœ mëndim a esoa, bibab bialigi a mvye.*

7. *Otele okye a esoa a yob, mod angatòbò a etòg.*

1. L'arbre *asie* té una saba molt abundosa.

2. En llesques uns trossos d'escorça i els poses dins d'una olla al foc.

3. Un cop (la decocció) s'ha refredat, el malalt en beu, però no gaire.

4. La saba d'aquest arbre és viscosa i amarga.

5. Talles una fulla de bananer i l'ablaneixes al foc.

6. Aboques el líquid de la cocció en una palangana; les escorces es queden a l'olla.

7. Poses la fulla de bananer sobre la palangana, el malalt pren un bany de seient.

4.2.7. Remeiera: Amomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: Enoa; veïnat: Miyebi (Minsola)

1. *Makar wòm etën,*³⁵ *mëndòn ondoño,*³⁶ *mëman tsag a akòg.*

2. *Mëngatindi mod a nkug.*

1. Rasco l'arbre *etën*, agafo una mica de pebre vermell i ho aixafa tot amb una pedra.

2. Després, lligo (la pasta que se n'obté) sobre el pit del malalt.

4.2.8. Remeiera: Amomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: Enoa; veïnat: Miyebi (Minsola)

1. <i>Wafoe ondondo ele,³⁷ otele a ndoan, angakar nyu amos osè biyòn bila.</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ondondo</i> i els fas bullir; després, el malalt beu el líquid d'aquesta cocció tres vegades al dia.

4.2.9. Remeiera: Amomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: Enoa; veïnat: Miyebi (Minsola)

1. <i>Abémòdò³⁸ ele: wafoe dò, otele a ndoan, ofudi nku, anganyu.</i>	1. L'arbre <i>abémòdò</i> : l'escorces, tires (les escorces dins d'una olla amb aigua) i la poses al foc, hi afegeixes una mica de sal; el malalt beu (el líquid d'aquesta cocció).
2. <i>Asye zèzè tsid.</i>	2. Cura el <i>tsid</i> simple.

4.2.10. Remeiera: Menge Agnès; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; clan d'origen: *ayòn* Yanda; veïnat: Minsola

1. <i>Wafoe ekug,³⁹ ofudi a mëndim, onganyu eyòn mëndim mēngafum.</i>	1. Escorces l'arbre <i>ekug</i> , poses les seves plaques (en una conca) amb aigua; quan aquesta maceració esdevé blanquinosa, te la beus.

(*Tsid ya mbongal tò tòngò tò benyabodo* / El *tsid* del cantó esquerre dels infants i dels adults)

4.2.11. Remeiera: Ebela Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baana; clan d'origen: *ayòn* Yanda; veïnat: Kamelon (Atog-Boga)

1. <i>Wawòm bongo⁴⁰ ele, owogo dzom.</i>	1. Rasques l'escorça de l'arbre <i>bongo</i> i lliques (les raspatures) en un paquet.
2. <i>Ofudi mëndim a mvye ai dzom te.</i>	2. El tires dins d'una olla amb aigua.
3. <i>Eyòn eman tòg, anganyu.</i>	3. Quan ha acabat de bullir, el malalt beu (el líquid d'aquesta cocció).
4. <i>Watsag myan⁴¹ a ntsòbi, ofudi mëndim mie a mvye fufulu ai ele dzi.</i>	4. Piques la planta <i>myan</i> al morter i en mescles la saba amb les raspatures (de l'arbre <i>bongo</i>).

4.2.12. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. <i>Wafad oyem zè⁴² elòg.</i>	1. Agafes la planta <i>oyem zè</i> .
2. <i>Oman kòg, ofudi ndòn.⁴³</i>	2. La piques a la pedra amb el pebre <i>ndòn</i> .

3. *Ofudi a mëndim voe ai man nku.*

4. *Eyòn te tò bòngò tò bēnyiabodo bēnganyu.*

5. *Asye tsid ya mbongal.*

3. Poses (la pasta obtinguda) dins d'una conca amb aigua fresca i hi afegeixes una mica de sal.

4. Els nens o els adults beuen d'aquesta maceració.

5. Aquest remei cura el *tsid* del cantó esquerre.

4.2.13. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Avas⁴⁴ elòg asye tsid ya mbongal tò bēnyiabodo tò bòngò.*

2. *Wabum mbòm a ndoan, oman fug, ofudi ondo⁴⁵ mod anganyu.*

3. *Onòn fē avas, ofudi ondo⁴⁵ mod, ongatindi mod.*

1. L'herba *avas* cura el *tsid* del cantó esquerre dels infants i dels adults.

2. L'escaltes en un paquet sobre la brasa, la masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua, hi afegeixes una mica de pebre vermell; el malalt en beu (d'aquesta maceració).

3. Arrenques aquesta mateixa herba (la piques) amb una mica de pebre vermell i lligues (la pasta obtinguda) al voltant del pit del malalt.

4.2.14. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Bya⁴⁶ tsid ya mbongal tò mòngò tò nyiamodo.*

2. *Wabug okpadi⁴⁶ elòg, oman tsag ai ondo⁴⁶ otindi a nkug.*

1. Remei per tractar el *tsid* del cantó esquerre d'un infant o d'un adult.

2. Culls l'herba *okpadi*, la piques amb una mica de pebre vermell, lligues (la pasta obtinguda) al voltant del pit del malalt.

4.2.15. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Tsid ya mbonnom enē dzoe na esēg. Tsid ya mbongal enē dzoe na zēzē tsid yakara bō malaria.*

2. *Eyòn mod akòn akyaè tsid te, eyòn te bafad oyem zē⁴⁷ ai akoled⁴⁸ ele.*

1. La malaltia *tsid* del cantó dret rep el nom de «cirrosi hepàtica». La malaltia *tsid* del cantó esquerre rep el nom de «*tsid* simple»: aquest és el que causa el paludisme.

2. Quan una persona adulta pateix aquesta classe de *tsid*, s'agafen les fulles de la planta *oyem zē* i de l'arbre *akoled*.

3. *Bëman kòg, bëfudi fë man ndon,*⁴⁹ *miale-ga ndon mbog, bëfudi man nku, mod anganyu.*

4. *Eyòn mòngò akòn tsid, mëbala mëte mmo banyuu nye.*

5. *Eyòn mòngò akòn tęgë fudi ndon.*

6. *Nyamodo nnye bafudi ndon.*

7. *Tsid mòngò enë dzoe na ebëm.*

3. Es piquen (la pasta obtinguda es posa en una conca amb aigua), se li afegeix un gra de pebre i una mica de sal; el malalt beu d'aquesta maceració.

4. Quan és un nen qui té la melsa inflamada, se li fa beure aquest mateix remei.

5. Quan és el nen qui està malalt, no se li posa pebre.

6. El pebre només és per als adults.

7. La melsa inflamada dels infants rep el nom d'*ebëm*.

4.3. *Tsid ya mbongal: koe ebëm / Tsid del cantó esquerre: koe ebëm* (vegeu *supra*, 2.3)

4.4. *Tsid ya mbonnom: esëg / Tsid del cantó dret: cirrosi hepàtica*

4.4.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Asu tsid, e nyi ya mbonnom, yatòbò a mbonnom, esëg.*

2. *Eyòn mod akòn dzom te, eyòn te bakë wòm ele enë dzoe na atui;*⁵⁰ *yanyan a dzoe, mbe dzam!*

3. *Eyòn te bafudi mfuni a man esò ai mën-dim, bëngalò nye.*

4. *Eyòn te fë badugan fudi ele te a mvye, etòg abui, bëngabò fom.*

5. *Ele evòg, mfol.*⁵¹

6. *Bakë wòm mfol, bëtindi e vom okòn onë.*

7. *Asu mbab: bakë foe ntom,*⁵² *bëfudi a mvye, bëngabimi mbab.*⁵³

8. *Eyòn te fë bëfad avëgë,*⁵⁴ *bëwogo wò mbòm, bëbum a ndoan, bëngabab fë.*

1. Per tractar el *tsid*, el del cantó dret: la cirrosi hepàtica.

2. Quan una persona pateix aquesta malaltia, es rasca l'arbre que anomenem *atui* i que fa una olor molt desagradable.

3. Es fiquen les raspadures dins d'un comptagotes amb una mica d'aigua i després s'instil·la als narius del malalt.

4. També es tiren les escorces d'aquest arbre dins d'una olla i es fan bullir una llarga estona; després, el malalt se n'administra una lavativa.

5. Un altre arbre (per tractar aquesta malaltia) és el *mfol*.

6. Se'n rasca l'escorça i es lliguen les raspadures sobre la regió del fetge.

7. Per a l'aspersió: es lleven uns trossos d'escorça de l'arbre *ntom*, es tiren dins d'una olla (per fer-los bullir); després, s'aspergeix el cos del malalt amb el líquid d'aquesta cocció.

8. S'agafen també les fulles de l'arbre *avëgë*, es lliguen en un paquet que s'escalfa sobre la brasa; després, es fan servir per fer massatges al cos del malalt.

4.4.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. *Bafoe ovëñ*,⁵⁵ *bëtele a ndoan, mod anganyu.* 1. Es lleven uns trossos d'escorça de l'arbre *ovëñ*, es fan bullir i després el malalt beu d'aquesta decocció.

4.4.3. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Wafad kye nnyumnyumu*,⁵⁶ *obò mbòm, obum a ndoan, ongabab e vom esëg enë.* 1. Arrenques les fulles de *nnyumnyumu*, les lligues en un paquet i l'escalfes sobre la brasa; després, les fregues sobre la regió del fetege.

4.4.4. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Esòmbò*⁵⁷ *ele, wawogo mbòm, obum a ndoan, eyòñ te ongabab e vom esëg enë.* 1. L'arbre *esòmbò*: en lligues les fulles en un paquet i l'escalfes sobre la brasa; després, les fregues sobre la regió del fetege.

4.4.5. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. *Bëyem elòg*,⁵⁸ *oman fad kie, oman tsag a akòg, onòñ ondondo bëti*,⁵⁹ *nguma doe.* 1. L'herba *bëyem*: n'arrenques les fulles i les piques a la pedra amb un fruit sencer de pebre del país.
2. *Onòñ eye, otindi e vom esëg enë.* 2. Agafes un tros de roba i la lligues (amb la pasta medicamentosa) al voltant del fetege (vegeu el punt 4).
3. *Onòñ avëgë*⁶⁰ *ele, kie dzie enë a yob, owogo mbòm, obum a ndoan, ongabab ai mbòm te e vom esëg enë.* 3. Agafes els brots terminals de l'arbre *avëgë*, els lligues en un paquet i l'escalfes sobre la brasa; amb aquest paquet, li fas massatges a la regió del fetege.
4. *Eyòñ te wazu tindi bëyem elòg ai ondondo e vom esëg enë.* 4. És ara que lligues (la pasta de) l'herba *bëyem* i el pebre al voltant del fetege.

4.4.6. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. *Ovëñ*⁶¹ *ele asye fë esëg.* 1. L'arbre *ovëñ* també cura la cirrosi hepàtica.
2. *Wandòn bibab bye, otele a ndoan, aboan.* 2. N'agafes uns trossos d'escorça i els fas bullir; després, el malalt pren una lavativa amb aquesta decocció.
3. *Mod anyu kig; atindi ebab a esëg.* 3. No en beu; es lliga una de les escorces al voltant del fetege

4.4.7. Remeiera: Mekon Julienne; llinatge major: *mvog* Bekudu; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Minsola

1. *Maman wòm abayag*,⁶² *mëndòn ondondo bëlò*,⁶³ *mëfudi a ete*.

2. *Mëbaman, mëman tsag*.

3. *Mëndòn fë banas*,⁶⁴ *mëfudi byañ a ete, mëtindi nkokòn e vom esëg enë*.

4. *Abombo ai dò mëlù mēbè*.

5. *A mvus mëlù mēbè, mëfudi mfë*.

6. *Eyòñ esëg yakodo a yob, yazu tòbò a si, eyoñ te makë a afan, mëfoe bibab bi elon*⁶⁵ *bila, mëfudi a mëndim, mëtele a ndoan*.

7. *Eyòñ biman tòg mëtele a si, mod angabo-an ai ban mëndim tsëtsat*.

1. Rasco l'escorça de l'arbre *abayag*, agafo una mica de piment dit «dels esclaus».

2. Ho mesclo tot i ho pico a la pedra.

3. Escampo la pasta obtinguda sobre un tros de roba i el lligo al voltant de la regió del fetge del malalt.

4. Ho porta dos dies.

5. Després, n'hi faig un altre.

6. Quan el fetge disminueix de volum i roman calmat, vaig a la selva a buscar tres trossos d'escorça de l'arbre *elon* i els faig coure dins d'una olla amb aigua.

7. Un cop cuits, deixo l'olla a terra; el malalt es fa una lavativa amb una mica del líquid d'aquesta cocció.

4.4.8. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen (Atog-Boga)

1. *Eyòñ esëg eman nen, angabò anë mbol ebuma, eyòñ te wakë foe ebaë*⁶⁶ *ele, otele a ndoan, onganyu, oboan fë*.

2. *Wakë fë nòn olelañ*⁶⁷ *ele a afan, onë ayol abui, mbe abui, onë abe, otele wò a di. Nkokòn onganyu*.

3. *Wandòn avëgë*,⁶⁸ *owogo mbòm, ofudi a ndoan, ongabab vom te*.

4. *Eyòñ te fë wandòn mfol*,⁶⁹ *onòn fë nkog*,⁷⁰ *ofudi a ndzòbbi, ongatsag*.

5. *Oman wòm mfol, ofug mfuñ ai mëndim më nkog*.

6. *Onyu kikidigi elè dzia ai zañ amos onyu fë ele dzia ai ngongogele ele dzia fë. Anë abe!*

1. Quan el fetge augmenta de volum i agafa la talla d'una mena de fruita, llavors vas a la selva a agafar uns trossos d'escorça de l'arbre *ebaë*; els fas coure; el malalt beu del líquid d'aquesta cocció i se n'administra una lavativa.

2. També hi vas a escorçar l'arbre *olelañ*, que fa una olor molt desagradable; tires l'escorça dins d'una olla i la poses al foc. El malalt beu d'aquesta decocció.

3. Agafes (les fulles de) l'arbre *avëgë*, les lligues en un paquet i l'escalfes sobre la brasa; després, fas massatges a la regió del fetge.

4. Agafes també les escorces de l'arbre *mfol*; agafes una canya de sucre i la piques al morter.

5. Després, rasques les escorces de *mfol* i en remenes les raspadures amb la saba de la canya de sucre.

6. En beus un got al matí, un altre al migdia i un altre al vespre. És un remei molt fort!

4.4.9. Remeier: ?

1. <i>Wafad kye esan</i> . ⁷¹	1. Agafes unes fulles d' <i>esan</i> .
2. <i>Esan enë man ele ya awum bibuma</i> .	2. L' <i>esan</i> és un petit arbre fruiter.
3. <i>Oman taè ngòn</i> , ⁷² <i>ngë obëlë tsid, oyam nsa-ngòn</i> . ⁷³	3. Espellofes les granes de carbassa i, si tens carn, prepares la salsa amb grumolls anomenada <i>nsa-ngòn</i> .
4. <i>Ofudi ndon</i> ⁷⁴ <i>ai ondoondo</i> . ⁷⁵	4. Hi afegeixes una mica de pebre i de pebre vermell.
5. <i>Oman sëg kie esan, ofudi a ete</i> .	5. Un cop has capolat les fulles d' <i>esan</i> , les tires a l'olla.

4.4.10. Remeier: ?

1. <i>Wanòn elòg enë dzoe na oyanga</i> , ⁷⁶ <i>onon fë abòmëndzaña</i> . ⁷⁷	1. Arrenques l'herba anomenada <i>oyanga</i> ; també agafes una fulla d' <i>abòmëndzaña</i> .
2. <i>Oman tsag oyanga, obò ntindi ai kie abòmëndzaña, otindi mod a esëg</i> .	2. Piques l' <i>oyanga</i> , (escampes la pasta obtinguda) sobre la fulla d' <i>abòmëndzaña</i> i la lligues al voltant de la regió del fetge.

4.4.11. Remeier: ?

1. <i>Wanòn atin obudu</i> . ⁷⁸	1. Agafes la tija d' <i>obudu</i> .
2. <i>Oman sob, oman wòn ekob, owogo man dzom, obum a ndoan</i> .	2. Li neteges la pell i la rasques; poses les raspatures en un paquet que escalfes a la brasa.
3. <i>Eyòn aman vòbi, eyòn te ongalò mod a dzoe</i> .	3. Un cop refredades, les fiques dins d'un comptagotes (amb una mica d'aigua) i n'instil·les unes gotes als narius del malalt.

4.4.12. Remeier: Ze Apollinaire; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Eflag; veïnat: Zog (Atog-Boga)

1. <i>Wanòn kie akën</i> . ⁷⁹	1. Agafes les fulles de l'arbre <i>akën</i> .
2. <i>Oman bum a ndoan, ofug a mëndim, onganyu</i> .	2. Les escalfes sobre la brasa; les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua; el malalt en beu (d'aquesta maceració).

4.5. *Tsid ya mbonnom: esëg mëndim* / El *tsid* del cantó dret: cirrosi amb ascites

4.5.1. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. <i>Eyòn mod akòn esëg, abum antoa anë abum mòn, mëndim⁸⁰ mëmaneya nye dzye abum.</i> 2. <i>Wafœ bibab bi atui,⁸¹ ofudi a mvye ai mëndim, otele a ndoan.</i> 3. <i>Eyòn biman be, angaboan, anyaa fë.</i> 4. <i>Mëndim mëngakui abui.</i>	1. Quan una persona està malalta del fetge i el seu ventre s'assembla al d'una dona embarassada: el seu ventre és ple d'aigua. 2. Llevés uns trossos d'escorça de l'arbre <i>atui</i>, els tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc. 3. Un cop acabada la cocció, se n'administra una lavativa i també en beu. 4. (Amb aquest remei) l'aigua surt abundantament.

4.5.2. Remeier: Ze Apollinaire; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Zog (Atog-Boga)

1. <i>Wandòn ban mëkemende zëg, balœ fë na elœ.⁸²</i> 2. <i>Obaman ai nnam ngòn, obum a ndoan, ongadi.</i> 3. <i>Mëndim mëngaman kui a abum.</i>	1. Agafes una mica de saba de la planta <i>zëg</i>, que nosaltres anomenem també <i>elœ</i>. 2. La barreges amb la pasta de llavors de carbassa, la poses en un paquet i la fas coure sobre la brasa; després, el malalt en menja. 3. L'aigua sortirà abundantament.

4.6. *Tsid ya mbonnom: esëg mgbël⁸²* / El *tsid* del cantó dret: la cirrosi del món nocturn4.7. *Tsid ya mbonnom: zoñ* / El *tsid* del cantó dret: fel sobreixit

4.7.1. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. <i>Otògebison⁸⁴ elòg asu zoñ.</i> 2. <i>Wafad minsòman mie.</i> 3. <i>Oman taè ngòn,⁸⁵ oyam mfian.</i> 4. <i>Oman sëg elòg te, ofudi a mvye.</i> 5. <i>Onòn mbòn-mëwul abui, ofudi ai nku.</i> 6. <i>Eyòn emana tòg, otele a si, mod angadi.</i>	1. Per tractar el fel sobreixit: la planta <i>otògebison</i>. 2. N'agafes els borrons. 3. Espellofes les llavors de carbassa i prepares una sopa. 4. Capoles els borrons d'aquesta planta i els tires a l'olla. 5. Hi poses una bona quantitat d'oli de palmera i una mica de sal. 6. Un cop cuit, treus l'olla del foc: el malalt es menja aquesta sopa.

4.7.2. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. <i>Ayinda</i>,⁸⁶ <i>man ele</i>. 2. <i>Wafœ bibab bye, ofudi a mëndim voe, mod anganyu</i>. 3. <i>Onòn bibab bivòg, otele a ndoan</i>. 4. <i>Eyòn biman tòg, otele a si</i>. 5. <i>Biman vòbi, mod angaboan</i>.	1. L'<i>ayinda</i> és un arbre petit. 2. En llesves uns trossos d'escorça i els poses en una conca amb aigua fresca; el malalt beu d'aquesta maceració. 3. Agafes altres trossos d'escorça i els poses (dins d'una olla amb aigua) al foc. 4. Acabada la cocció, deixes l'olla a terra. 5. La deixes refredar i el malalt se n'administra una lavativa.

4.7.3. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. <i>Atondo</i>⁸⁷ <i>ele</i>. 2. <i>Wanòn minsòman</i>. 3. <i>Oyam a mvyœ ai ngòn</i>⁸⁸ <i>ai mbòn-mëwul</i>. 4. <i>Ofudi nku</i>. 5. <i>Eman tòg, ongadi</i>. 6. <i>Asye zòri</i>.	1. L'arbre <i>atondo</i>. 2. N'agafes els borrons. 3. Els fas coure dins d'una olla amb granes de carbassa i oli de palmera. 4. Hi afegeixes una mica de sal. 5. Acabada la cocció, menges d'aquest plat. 6. Cura el fel sobreixit.

4.7.4. Remeier: Nkumu Maurice; llinatge major: *mvog* Sikuanò; veïnat: Melen (Atog-Boga)

1. <i>Wafœ bibab bi mfol</i>⁸⁹ <i>abui</i>. 2. <i>Eyòn oman foe ebab yaku bubudu, tęgë nòn, e dzi yaku kayala, ndzò wanòn, ofudi a mëndim</i>. 3. <i>Okë fë nòn esòn alen</i>,⁹⁰ <i>eyòn te wabaman ai bibab bi mfol, onganyu</i>.	1. Llesves una bona quantitat de trossos d'escorça de l'arbre <i>mfol</i>. 2. Les escorces que cauen amb la part interna a terra, no les agafes; només agafes les que cauen amb la part externa cara enfora; aquestes les agafes i les poses en remull. 3. Agafes els borrons comestibles de palmera i els mescles amb els trossos d'escorça de <i>mfol</i> (que estan en remull); després, beus d'aquesta maceració.

4.7.5. Remeier: Ze Apollinaire; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efaq; veïnat: Zog (Atog-Boga)

1. <i>Wafœ atondo.</i> ⁹¹	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>atondo</i> .
2. <i>Okë tsig nkog.</i> ⁹²	2. Agafes una canya de sucre.
3. <i>Oman tsag a ntsòbi, oman myad mēn-dim, onganyu.</i>	3. Ho piques tot al morter, n'extreus la saba i la fas beure al malalt.

4.7.6. Remeier: Ze Apollinaire; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efaq; veïnat: Zog (Atog-Boga)

1. <i>Wafœ bibab bi mfol,</i> ⁹³ <i>ofudi a mēndim, onganyu.</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>mfol</i> , els poses (en una conca) amb aigua; després, en beus (d'aquesta maceració).

4.7.7. Remeier: Ze Apollinaire; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efaq; veïnat: Zog (Atog-Boga)

1. <i>Wafœ ayinda,</i> ⁹⁴ <i>onòn ebab dzie, otele a ndoan.</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ayinda</i> , els fas bullir.
2. <i>Ayinda anë ayol.</i>	2. L' <i>ayinda</i> té un gust amarg.

4.7.8. Remeiera: Mekon Julienne; llinatge major: *mvog* Bekudu; clan d'origen: *ayòn* Ngoe; veïnat: Minsola

1. <i>Wanòn osanga,</i> ⁹⁵ <i>tëgë tad dzoe die.</i>	1. Agafes la planta <i>osanga</i> sense pronunciar el seu nom.
2. <i>Ofudi a mvye, otele a ndoan.</i>	2. La tires dins d'una olla i la poses al foc.
3. <i>Oman tög, ofudi a esoa, mod anganyu nguma amos, anyaa abui.</i>	3. Un cop cuïta, aboques el líquid en una conca i el malalt en va bevent en grans quantitats durant tot el dia.
4. <i>Eyòn akë vie mēnyòlòg, abēbē wò, ngē mēnyòlòg mēnē mfuban ayem na zon emane ya.</i>	4. Quan el malalt veu que la seva orina és clara, sap que el fel sobreeixit s'ha curat.
5. <i>Eyele zom</i> ⁹⁶ <i>elòg, osig dzò, ovul esò, otòndò a dis nguma amos.</i>	5. Llavors, agafes l'herba <i>eyele zom</i> , la rasques, fas un comptagotes (hi fiques les raspadures amb una mica d'aigua) i n'instil·les unes gotes als ulls diverses vegades al dia.
6. <i>Ngē wayi na okòn te okodo nye a abum ete, eyòn te wafœ mfol,</i> ⁹⁷ <i>otele a di, angaboan biyòn bibè.</i>	6. Si vols que aquesta malaltia desaparegui del ventre, lleves unes escorces de l'arbre <i>mfol</i> i les fas bullir; després, el malalt s'administra dues lavatives.

4.7.9. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen (Atog-Boga)

1. <i>Wandòn emie</i>⁹⁸ <i>elòg</i>. 2. <i>Oman fug, onganyu</i>. 3. <i>Eyòn onyu ya, eyòn te wafudi a esò, ongatòndò a bye, a mvòniòlò wò, a abòn, a enam a yob, otòndò fě a mis</i>. 4. <i>Eyòn te wandòn elòg eně nkòl eně dzoe na eyele zom</i>.⁹⁹ 5. <i>Oyam dzò ai mbòn mēwul</i>. 6. <i>Tò tsid, tò kòs, ofudi a mvye, otele a di</i>. 7. <i>Eyòn aman be, ongadi</i>.	1. Arrenques l'herba <i>emie</i>. 2. La masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua, beus d'aquesta maceració. 3. Després, fiques una mica d'aquest líquid dins d'un comptagotes i n'aboques unes gotes sobre les ungles, els canells, les espatlles i els ulls. 4. Agafes també la planta anomenada <i>eyele zom</i>. 5. La cous amb oli de palmera. 6. A l'olla, hi tires també carn o peix i la poses al foc. 7. Un cop cuit, el malalt es menja aquest plat.

4.7.10. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngonon; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>E mod akòn zòn akara vie a bye, a doe, a mis, oyem oně a zòn, akar fě yo</i>. 2. <i>Wandòn mfol</i>¹⁰⁰ <i>ele</i>. 3. <i>Oman tsag, ofudi a mēndim, otele a di</i>. 4. <i>Eyòn oman vòbi, anganyu</i>.	1. La persona que té el fel sobreixit té les ungles, el palmell de la mà, els ulls i la llengua d'un color groc i, a més a més, sol vomitar sovint. 2. Lleves unes escorces de l'arbre <i>mfol</i>. 3. Les piques i poses (la pasta obtinguda) dins d'una olla amb aigua al foc. 4. Un cop la decocció s'ha refredat, el malalt en beu.

4.7.11. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. <i>Wafad emie</i>¹⁰¹ <i>abui, ofug a esoa</i>. 2. <i>Eyòn mēndim mēngavin, eyòn te mod anyu</i>.	1. Culls la planta <i>emie</i> en una bona quantitat, la masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua. 2. Quan la maceració agafa un color fosc, el malalt se la beu.

4.8. *Tsid mbonnom: ebēm emina* / El *tsid* del cantó mascle: la melsa inflamada infantil (anomenada) *emina* (vegeu *supra*, 2.9)

4.9. *Tsid ya mimfag mibè* / El *tsid* dels dos cantons (afeccions esplèniques i hepàtiques)

4.9.1. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. *Wafœ angari*¹⁰² *ele, ofudi a mvye ai mēn-dim.*

2. *Oman sañ bimvum bi zēg*,¹⁰³ *ofudi a mvye, otele a ndoan.*

3. *Biman tōg, onganyu abui byōñ.*

4. *Asye ebēm asu bōngò, asye fē tsid tò e nyi ya mbongal tò e nyi ya mbonom.*

1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *angari*, els tires dins d'una olla amb aigua.

2. Talles un ananàs a trossos, els tires també a l'olla i la poses al foc.

3. Un cop s'ha acabat de coure, beus d'aquesta decocció diverses vegades.

4. Aquest remei cura la melsa inflamada dels infants, cura també la melsa inflamada dels adults i les afeccions hepàtiques d'aquests últims.

4.9.2. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Oman tsag myan*,¹⁰⁴ *oman myad mēn-dim, okē foe bibab bi bongo*.¹⁰⁵

2. *Ofudi a mēndim mē myan, otele a ndoan.*

3. *Biman tōg, otele a si, ofudi nku, mod anganyu, tò mōngò, tò nyiamodo.*

4. *Asye tsid tò e nyi ya mbongal, tò e nyi ya mbonnom.*

1. Piques la planta *myan* i l'aixafes ben aixafada per extreure'n la saba; lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *bongo*.

2. Els mescles amb la saba de *myan* dins d'una olla i la poses al foc.

3. Quan ha acabat de coure, deixes l'olla a terra, hi afegeixes una mica de sal; el malalt, ja sigui un infant, ja sigui un adult, beu d'aquesta maceració.

4. Aquest remei cura la malaltia *tsid* tant del cantó esquerre com del cantó dret.

4.9.3. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela (Atog-Boga)

1. *Etotob*¹⁰⁶ *kie dzie enē mintsai.*

2. *Oman tsag, ofudi ondondo*.¹⁰⁷

3. *Otindi nye a tsid.*

4. *Asye ebēm, asye fē tsid tò e nyi ya mbonnom, tò e nyi ya mbongal.*

1. Les fulles de la planta *etotob* causen una pruija intensa.

2. Les piques amb una mica de pebre vermell.

3. Lligues (la pasta obtinguda) sobre la regió afectada pel *tsid*.

4. Aquest remei cura la melsa inflamada dels infants, cura el *tsid* del cantó mascle i del cantó femella.

4.9.4. Remeiera: Anaba Odilia; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Mvondo (Atog-Boga)

1. <i>Wafœ bibab bi abòmodo,</i>¹⁰⁸ <i>okë tele a ndoan.</i> 2. <i>Atòg abui, tò mòngò, tò nyiamodo anganyu.</i> 3. <i>Asye tsid esë tò esëg, tò tsid ya mbongal.</i>	1. Treus unes plaques d'escorça de l'arbre <i>abòmodo</i> i les fas bullir. 2. Després d'una llarga cocció, l'infant o l'adult beuen el líquid d'aquesta decocció. 3. Aquest remei cura totes les varietats de <i>tsid</i>, ja sigui les que afecten el fetge, ja sigui les que afecten el cantó esquerre.

4.9.5. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Makë foe ovën.</i>¹⁰⁹ 2. <i>Eyòñ makë foe, mënòñ fa, tò tog, mēdzoge a atin a si.</i> 3. <i>Mafoe ovën abui, mëtele a ndoan.</i> 4. <i>Oman tòg, oman fë vòbi, mëbodo, mëtele a si.</i> 5. <i>Mod anyu mēndim, bibab bialigi a ete, angabò mvoan.</i> 6. <i>Asye mēnyòlòg, asye fë tsid esë.</i>	1. Me'n vaig a escorçar l'arbre <i>ovën</i>. 2. Quan vaig a escorçar-lo, agafo un matxet o una cullera per depositar-ho (com una ofrena) al peu d'aquest arbre. 3. En llevo una gran quantitat d'escorces i les poso a coure al foc. 4. Després de la cocció, trec l'olla del foc, la poso a terra i la deixo refredar. 5. Les escorces queden al fons de l'olla, el malalt beu (una part) del líquid i amb l'altra se'n fa una lavativa. 6. Aquest remei cura la blennorràgia, cura també totes les varietats de <i>tsid</i>.

4.10. *Tsid ya abum a si (eyome)* / El *tsid* del baix ventre: *eyome* (espasmes de l'úter)

4.10.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; veïnat: Melondo

1. <i>Eyome enë dzom anë tsid yakara di, yakara di mininga a abum a si, alob fë nye.</i> 2. <i>Eyòñ mininga abye ya, eyòñ te tsid engalob nye a abum a si, mininga awog mintye abui.</i> 3. <i>Eyòñ mòn akui ya, tsid te yaligi, yalob mininga a abum a si, mëki mëngakui abui.</i>	1. L'<i>eyome</i> és com una bestiola que menja i mossega el baix ventre de la dona (després del part). 2. Quan una dona acaba de parir, aquesta bestiola li mossega el baix ventre i li causa un dolor molt viu. 3. Després del naixement d'un infant, aquesta bèstia roman al baix ventre de la dona i no para de mossegar-lo provocant-li unes hemorràgies molt fortes.

4. *Eyòñ ngòb mòn ekui ya, eyòñ te mintye miavòbi.*

5. *Oné dzam bò na eyòñ mininga abye ya, wakē bied mēndim voe, anganyu.*

6. *Ngē mintye miavòbi kig, eyòñ te wakē bied nsēlēg, owogo dzom, obum a ndoan.*

7. *Eyòñ aligi man ayon tsetsat, eyòñ te wanòn, okē bede mininga a abum, tēgē tindi, tēgē bab.*

8. *Ngē nsēlēg osē kig, eyòñ te wakòg ondon-do bēlò,¹¹⁰ okē fad elòg enē ai nkòl bakade loe na ovēñ bivòdo;¹¹¹ ofad kie dzie ai e dzi baloe na olada-minsono,¹¹² ongakòg fufulu ai ondon-do.*

9. *Eyòñ te wanòn kie nkog,¹¹³ ongakpele mvañ, ongawòbò mēbala mē a mvañ ngē kig otindi nye a abum a si.*

4. Després de la caiguda del cordó umbilical del nadó, el dolor es calma.

5. Quan la dona acaba de donar a llum, pots anar a buscar aigua fresca perquè la dona en begui.

6. Si el dolor no es calma, llavors agafes un grapat de sorra, la poses en un paquet i l'escalfes sobre la brasa.

7. Quan el paquet s'ha escalfat una mica, l'agafes i el poses sobre el ventre de la dona sense deslligar-lo, sense fer massatges.

8. Si no tens sorra al teu abast, concasses el pebre vermell anomenat «dels esclaus», agafes l'herba enfiladissa anomenada *ovēñ bivòdo*, n'arrenques les fulles; arrenques també les fulles de la planta *olada minsono* i les concasses amb el pebre.

9. Després, agafes una fulla de la canya de sucre i en fas unes escarificacions al baix ventre de la dona, les fregues amb aquestes plantes medicamentoses o les lligues al voltant del ventre.

4.10.2. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ mininga abye ya, dzom yabigidi nye a abum a si, antoa tēgē yi di bidi, awog mintye a abum a si, awog abe, mēki mēngalod nye abui.*

2. *Eyòñ te makē tui engakom¹¹⁴ ele.*

3. *Mēsò ai bibab, mētele a ndoan, mēngafu-di a fom, mēngavē abum.*

1. Quan una dona acaba de donar a llum, si una bestiola se li cargola en el baix ventre, perd la gana, sent un dolor molt fort al baix ventre i té greus pèrdues de sang.

2. Llavors me'n vaig a fer saltar a cops de pedra unes plaques d'escorça de l'arbre *engakom*.

3. Torno amb aquestes escorces i les faig coure; després, fico (el líquid d'aquesta cocció) dins d'una xeringa i faig un rentat vaginal a la dona.

4.10.3. Remeiera: Ava Rosalie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efaq; veïnat: Kpwa

1. *Eyòñ mininga abye ya, eyòñ mininga akòn eyome (mamen mēngabē, mēkòn dzò mbe dzam!), ndò eyòñ akòn nala, eyòñ te bakē nòn nlo asol.*¹¹⁵

2. *Mēman tsag ai mēndim, eyòñ te man kal akē bed a ndil a yob, atubu ndil, asoe mēndim a etere,*¹¹⁶ *mininga ategē abum a si na mēndim mēngasò a yob a li, mēngasoe nye a abum a si.*

3. *Eyòñ te fē man kal te akē sus a si, anòn akol, angatidi nye va.*

1. Quan una dona acaba de parir, si és presa d'espasmes de l'úter (jo mateixa vaig patir molt d'aquesta malaltia), s'agafa un nyam *asol*.

2. El pico amb aigua; després, una filla de la seva germana s'enfila al sostre de la casa i fa un forat en una de les estores a través del qual aboca el líquid d'aquesta maceració. La partera roman asseguda a sota de manera que aquest líquid li caigui a sobre del ventre.

3. Després, la filla de la germana davalla i amb el peu fa massatges al ventre de la dona.

4.10.4. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asēñ-Bede

1. *Ebē*¹¹⁷ *ele enē mēbala asu tsid abum.*

2. *Eyòñ te wakē foe ebē, ofudi a mēndim, otele a ndoan.*

3. *Eman tòg, mod anganyu eyòñ eman voe.*

1. L'arbre *ebē* cura el *tsid* del (baix) ventre.

2. En llesques uns trossos d'escorça, els tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc.

3. Acabada la cocció, la deixes refredar: la dona beu del líquid d'aquesta decocció.

4.10.5. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asēñ-Bede

1. *Bembe*¹¹⁸ *ele, wafœ dzò, ofudi a mēndim, otele a ndoan.*

2. *Aman tòg, eyòñ amane ya vòbi, eyòñ te wanyu.*

3. *Abim agi a mēndim, ofudi a nlòmbi.*

4. *Tò wakē a mintanian tēgē ndaman.*

5. *Anē mēbala mē tsid abum, mēnē ayol abui, mēlod kini.*

1. L'arbre *bembe*: en llevo uns trossos d'escorça, els tiro dins d'una olla amb aigua, la poso al foc.

2. Acabada la cocció, la deixo refredar; la dona beu del líquid d'aquesta decocció.

3. Hom en guarda una mica dins d'una ampolla.

4. Es conserva bé. Encara que vagis de viatge a Europa.

5. Aquest remei cura el *tsid* del (baix) ventre; és molt amarg, més que la quinina.

4.11. *Tsid mëki* / El *tsid* de la sang (paludisme)

4.11.1. Remeiera: Amomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntazambudu; clan d'origen: Enoa; veinat: Miyebe (Minsola)

1. <i>Mëndzanga mëndzanga</i>¹¹⁹ <i>ele, ofad kie dzie enë a si si, owogo mbòm, obum a di.</i> 2. <i>Eyòn te ongabab nye ai nyol esë.</i> 3. <i>Tsid mëki yabò na mod akòn a nyol esë, tò a mëkol, tò a binam, tò a nlo.</i>	1. Agafes les fulles que creixen arran de terra de la planta <i>mëndzanga mëndzanga</i>, les lligues en un paquet i les escalfes sobre la brasa. 2. Després, les fregues per tot el cos del malalt. 3. El <i>tsid</i> de la sang fa que la persona senti mal pertot arreu: les cames, els braços, el cap...

NOTES:

1. *Sigan*: forma verbal que significa «sobresaltar-se».
2. *Mbubui*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (278).
3. *Abòmëndzanga elòg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (017).
4. *Ndòn*, 9/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (313).
5. *Ntonga*, 3/4: comptagotes fet amb una fulla, sinònim d'*esòda*.
6. *Mëndzanga mëndzanga*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (283).
7. Vegeu la nota anterior.
8. *Mínlo*, 3/4: fulles en estat de primordi.
9. Planta no identificada.
10. *Tòmbò*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (449).
11. *Ekug*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).
12. Vegeu la nota 4.
13. Vegeu la nota 6.
14. Segons Tsala, es tracta d'una falguera arbòria.
15. Vegeu la nota 4.
16. *Oyem zë*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (427).
17. *Obetoe*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (363).
18. Vegeu la nota 11.
19. Vegeu la nota 3.
20. *Nnyumnyumu*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (345).
21. Vegeu la nota 11.
22. Vegeu la nota 6.
23. Vegeu la nota 3.
24. Resina de l'arbre *abel*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (004).
25. *Bëyem elòg*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (134).
26. *Ondondo*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
27. *Mònan odzoe*: brot del bananer *Musa sapientium*; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (368).
28. Vegeu la nota 24.
29. *Nnom ele*, 1/2 i 7/8: «l'arbre mascle», sinònim d'*ovëñ*; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).

30. Vegeu la nota 29.
31. *Ebaè*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (150).
32. *Abèmodo*, 5/6: «cuixa d'home»; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (009).
33. *Asie*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (076).
34. *Ekòn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (172).
35. *Etèn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).
36. Vegeu la nota 26.
37. *Ondondo ele*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (395).
38. Vegeu la nota 32.
39. Vegeu la nota 11.
40. *Bongo*, 1/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (143).
41. *Myan*, 3: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).
42. Vegeu la nota 16.
43. Vegeu la nota 4.
44. *Avas*, 5/6: vegeu *Dictionnaire* Tsala, p. 65. Segons el mateix remeier, aquesta planta s'anomena també *mfèg zoa*; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (290).
45. Vegeu la nota 26.
46. *Okpadi*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (384).
47. Vegeu la nota 16.
48. *Akoled*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (038).
49. Vegeu la nota 4.
50. *Atui*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (088).
51. *Mfol*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (293).
52. *Ntom*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (357).
53. Amb una escorça de l'arbre *ntom* en lloc d'un escombrall, com en les aspersions que es fan a una partera. Vegeu Lluís MALLART GUIMERA, *Médecine et pharmacopée evuzok*, p. 127.
54. *Avëgë*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (092).
55. Vegeu la nota 29.
56. Vegeu la nota 20.
57. *Esòmbò*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (203).
58. Vegeu la nota 25.
59. Vegeu la nota 26.
60. Vegeu la nota 54.
61. Vegeu la nota 29.
62. *Abayag*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (003).
63. Vegeu la nota 26.
64. *Banas*: de l'anglès *bandage*.
65. *Elon*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (188).
66. Vegeu la nota 31.
67. *Olelañ*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (387).
68. Vegeu la nota 54.
69. Vegeu la nota 51.
70. *Nkog*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (333).
71. *Esañ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (197).
72. *Ngòn*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (322).
73. *Nsa ngòn*, 3/4 i 9/2: salsa o sopa de llavors de carbassa amb grumolls.
74. Vegeu la nota 4.
75. Vegeu la nota 26.
76. *Oyanga*, 11/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (425).
77. Vegeu la nota 3.

78. *Obudu*, 11/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (366).
79. *Akëni*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (033).
80. En aquest context, el terme *mëndim* designa l'ascites causada per la cirrosi.
81. Vegeu la nota 50.
82. *Eloe*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (186). Sinònim: *zëg mvele* (460).
83. Cirrosi hepàtica *esëg*: categoria descriptiva (literalment, «fetge») atribuïda a l'acció nocturna *mgbël*, categoria etiològica en relació amb el món dels bruixots.
84. *Otògebison*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (413).
85. Vegeu la nota 73.
86. *Ayinda*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (125).
87. *Atondo*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (085).
88. Vegeu la nota 73.
89. Vegeu la nota 51.
90. *Esòn alen*, 7/8 i 5/6: cor comestible de la palmera *Elaeis guineensis*; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (045).
91. Vegeu la nota 87.
92. Vegeu la nota 70.
93. Vegeu la nota 51.
94. Vegeu la nota 86.
95. *Osanga*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (407).
96. *Eyele zom*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (230).
97. Vegeu la nota 51.
98. *Emie*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (189).
99. Vegeu la nota 96.
100. Vegeu la nota 51.
101. Vegeu la nota 98.
102. *Angari*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (061).
103. *Zëg*, 9: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (458).
104. Vegeu la nota 41.
105. Vegeu la nota 40.
106. *Etotob*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (212).
107. Vegeu la nota 26.
108. Vegeu la nota 32.
109. Vegeu la nota 29.
110. Vegeu la nota 26.
111. *Ovën bivòdo*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (421).
112. *Olada minsono*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (385 i 386).
113. Vegeu la nota 70.
114. *Engakom*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (191).
115. *Asol*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (077).
116. L'estora es trena amb foliols de palmera. Cada estora es posa parcialment sobre una altra, cobrint així tot el sostre de la casa.
117. *Ebè*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (152).
118. *Bembe*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (133).
119. Vegeu la nota 6.

5. Remeis per tractar la tos o les malalties que tenen la tos com un dels símptomes principals

5.1. *Ekòè fam ngè ki ekòè evoli* / La tos mascle o la tos que consum lentament (tuberculosi de pulmons)

5.1.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Ekòè fam:</i>¹ <i>eyòñ mod akòè a mēbè, tò fam tò mininga.</i> 2. <i>Makè foe ele enē dzoe na mbēl² enē ele mēki.</i> 3. <i>Mazu ai bibab bye, mēfudi a mvyè, mēte-le a ndoan.</i> 4. <i>Biman tòg, mēngakare nyuu, mēkarege fē boan.</i> 5. <i>Aboan kòm, anyu fē kòm.</i> 6. <i>Mod anē nkod, akòè, mēki mēkui a anyu.</i>	1. Es parla de «tos mascle» si, en el moment de tenir relacions sexuals, l'home o la dona es posen a tossir. 2. Quan aquest és el cas, vaig a buscar unes plaques d'escorça de l'arbre <i>mbēl</i>, que nosaltres anomenem també «l'arbre de la sang». 3. Torno a casa, les tiro dins d'una olla i la poso al foc. 4. Un cop s'han acabat de coure, faig beure al malalt d'aquesta decocció i li faig posar-se'n també unes quantes lavatives. 5. Segueix aquest tractament molt de temps. 6. El malalt està prim, tus i escup sang.

5.1.2. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. <i>Ekòè fam: mininga angakòè fam a mēbè.</i> 2. <i>Eyòñ fam ebed mininga a mēbè, eyòñ te mininga akòè.</i> 3. <i>Mod akòn (asē kig etye etye), akòè, angakod, mēki mēngakui fam a nkug.</i> 4. <i>Mod te akòn evòl³ a nkug.</i> 5. <i>Enē dzam evu,⁴ etoa fē okòn awu, onē abe!</i>	1. La tos mascle: la dona tus a la cara del seu marit quan mantenen relacions sexuals. 2. Quan un home té relacions sexuals amb la seva dona, si aquesta té un atac de tos. 3. Llavors l'home contreu aquesta malaltia, però no en aquest mateix instant: (amb el temps) es posarà a tossir, s'aprimarà i escopirà sang. 4. Patirà una malaltia al pit que el consumirà lentament. 5. Sol ser un afer de bruixeria, una malaltia greu, una malaltia molt dolenta!

5.2. *Ekòè osog* / La tos de la mona *osog* (vegeu *supra*, 2.5)

5.3. *Ekòè osen* / La tos de l'esquirol *osen* (vegeu *supra*, 2.6)

5.4. *Ekòè kòs* / La tos de peix (vegeu *infra*, 5.7)

5.5. *Zëzë ekòè* / La tos «simple»

5.5.1. Remeiera: Bekono Marie; veïnat: Kamelon

1. <i>Esog⁵ enè mod ele yawum bibuma, biasye zëzë ekòè.</i>	1. L' <i>esog</i> és un gran arbre, els seus fruits curen la tos «simple».
2. <i>Bod bakare bya di nyuman.</i>	2. Es mengen crus.

5.5.2. Remeiera: Bekono Marie; veïnat: Kamelon

1. <i>Ofoe bibab bi ekug.⁶</i>	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ekug</i> .
2. <i>Onòn bibuma bi ofumbi.⁷</i>	2. Agafes una llimona.
3. <i>Oman sal ofumbi, otele a ndoan.</i>	3. En talles unes rodanxes i ho poses tot dins d'una olla al foc.
4. <i>Eyòn aman tòg, onyu.</i>	4. Un cop s'ha acabat de coure, beus d'aquesta decocció.
5. <i>Asu bòngò ai bënyabodo.</i>	5. És un remei per als grans i per als petits.

5.5.3. Remeiera: Bekono Marie; veïnat: Kamelon

1. <i>Obò nala dzam deda, ofudi a dzoe ai esò.</i>	1. Amb la mateixa decocció fas unes ins-til·lacions nasals amb un comptagotes.
2. <i>Asye bòngò.</i>	2. És un remei per als infants.

5.5.4. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. <i>Akoled⁸ ele asye ekòè.</i>	1. L'arbre <i>akoled</i> cura la tos.
2. <i>Wafœ dò, otele a di.</i>	2. N'agafes les escorces i les poses dins d'una olla al foc.
3. <i>Ofudi mis më ondondo⁹ mëtan.</i>	3. Hi afegeixes cinc grans del pebre vermell <i>ondondo</i> .
4. <i>Eyòn aman tòg, onganyu.</i>	4. Un cop cuita, et beus aquesta decocció.

5.5.5. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòñ mòngò tò nyamodo akòn ekòè, ofad ewomo.</i> ¹⁰	1. Quan un nen o una persona gran té accessos de tos, agafes l'herba <i>ewomo</i> .
2. <i>Omane kòg, ofudi a mëndim.</i>	2. La concasses i la poses en remull.
3. <i>Eně esěžěg a anyu.</i>	3. Aquesta maceració té un gust molt dolç.
4. <i>Mòngò anganyu abui biyòn.</i>	4. L'infant en beu diverses vegades.
5. <i>Eyòñ akòè amane ya, odzoge.</i>	5. Quan la tos desapareix, deixes de fer aquest remei.
6. <i>Ekòè eně dzom ya nkug a biakare loe na mboma.</i>	6. La tos és una malaltia del pit que també anomenem <i>mboma</i> .

5.5.6. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Esañ elòg, esañ mengonga</i> ¹¹ <i>eně esañ a anyu.</i>	1. L'herba <i>esañ</i> , que també designem amb el nom d' <i>esañ mengonga</i> , té un gust acre.
2. <i>Wafad kie dzie, otele a ndoan.</i>	2. N'arrenques les fulles i les poses dins d'una olla al foc.
3. <i>Eman tòg, ofudi man nku, mod anganyu, tò mòngò, tò nyamodo.</i>	3. Un cop cuites, hi afegeixes una mica de sal; el malalt, ja sigui un nen o un adult, beu d'aquesta decocció.

5.5.7. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Wakě foe bibab bi amvud.</i> ¹²	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>amvud</i> .
2. <i>Ofudi a mëndim, otele a ndoan.</i>	2. Els tires amb aigua dins d'una olla i la poses al foc.
3. <i>Biman tòg, onganyuu.</i>	3. Un cop cuits, fas beure al malalt aquesta decocció.

5.5.8. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Nsangomo</i> ¹³ <i>ele.</i>	1. L'arbre <i>nsangomo</i> .
2. <i>Eyòñ mòn akòn ekòè, tò nyamodo, mafœ bibab bi nsangomo.</i>	2. Quan un nen o un adult té tos, agafo unes plaques d'escorça de l'arbre <i>nsangomo</i> .
3. <i>Měman tsag myan,</i> ¹⁴ <i>měfudi a mvye ai mëndim.</i>	3. Concasso la planta <i>myan</i> i en tiro la saba dins d'una olla amb aigua.

4. <i>Mëbaman ai bibab bi nsangomo.</i>	4. Ho mesclo amb les escorces de <i>nsa-ngomo</i> .
5. <i>Mëtele a ndoan, mëfudi man nku.</i>	5. Poso l'olla al foc, hi afegeixo una mica de sal.
6. <i>Biman tòg, mòngò ngë nyamodo, anyu abui biyòn.</i>	6. Un cop cuit, el nen o l'adult beu d'aquesta decocció diverses vegades.

5.5.9. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòn mòn akòn ekòè, eyòn te makë tye mintòn mi odzòm.</i> ¹⁵	1. Quan un infant té accessos de tos, tallo els brots llargs i terminals de la planta <i>odzòm</i> .
2. <i>Mëman wogo mbòm, mëbum a ndoan.</i>	2. Els lligo en un paquet i l'escalfo sobre la brasa.
3. <i>Eyòn miman be, mëman fug a mëndim.</i>	3. Un cop ablanits, els masego amb les mans dins d'una conca amb aigua.
4. <i>Mëngatòndi mòn a dzoe ai a anyu.</i>	4. Aboco unes gotes d'aquesta maceració als narius i a la boca de l'infant.
5. <i>Eyòn te fë makë foe angòngò,¹⁶ mëtele a ndoan.</i>	5. Lleo també uns trossos d'escorça de l'arbre <i>angòngò</i> i els poso dins d'una olla al foc.
6. <i>Eyòn aman tòg abui, mënganyuu fë mòn.</i>	6. Els deixo bullir durant una bona estona i després en faig beure a l'infant.
7. <i>Mafad fë mëseb.</i> ¹⁷	7. Arrenco les fulles de <i>mëseb</i> .
8. <i>Mëfudi a esò ai mëndim.</i>	8. Les fico en un comptagotes amb una mica d'aigua.
9. <i>Mëtondo mòn a dzoe.</i>	9. En faig unes instil·lacions nasals a l'infant.

5.5.10. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Asu ekòè benyabodo, mafae asie.</i> ¹⁸	1. Per tractar la tos dels adults, llevo unes plaques d'escorça de l'arbre <i>asie</i> .
2. <i>Mëfudi a mvye, mëfudi fë mëndim më myan.</i> ¹⁹	2. Les tiro dins d'una olla amb saba de <i>myan</i> .
3. <i>Mëfudi man nku tsetsad.</i>	3. Hi afegeixo una mica de sal.
4. <i>Mod anganyu, anyu amos mbòg biyòn bila.</i>	4. El malalt beu d'aquesta decocció tres vegades al dia.

5.5.11. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòn* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Wakë fad osanga</i> . ²⁰	1. Agafes unes fulles d' <i>osanga</i> .
2. <i>Otele a ndoan</i> .	2. Les fas coure.
3. <i>Atòg abui, ofudi minkog mintañan, onyuu</i> .	3. Després d'una llarga cocció, hi afegeixes una mica de sucre dels europeus i fas beure aquesta decocció al malalt.

5.5.12. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Akon</i> ²¹ <i>anë elòg ai nkòl; nkòl obëlë mint-sañ abui</i> .	1. L' <i>akon</i> és una liana herbàcia pruriginosa.
2. <i>Oman nòn minsòman</i> .	2. N'agafes les fulles en fase de desenvolupament.
3. <i>Oman sèg a mvyè</i> .	3. Les capoles i les tires dins d'una olla.
4. <i>Mingatòg, ofudi ngòn</i> ²² <i>ai nku</i> .	4. Mentre es couen, hi afegeixes les llavors de carbassa i una mica de sal.
5. <i>Miman be, otele a si</i> .	5. Un cop acabat de coure, deixes l'olla a terra.
6. <i>Mòn anganyu</i> .	6. L'infant beu d'aquesta decocció.
7. <i>Akon lasye ekòè mòngò</i> .	7. La liana <i>akon</i> cura la tos dels nens.

5.5.13. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Abai</i> ²³ <i>ele lasye ekòè mòngò</i> .	1. L'arbre <i>abai</i> cura la tos dels infants.
2. <i>Wanòn minsòman mi abai</i> .	2. Agafes les fulles en fase de desenvolupament d'aquest arbre.
3. <i>Oman sèg, ofudi a mvyè, ofudi ngòn</i> . ²⁴	3. Les capoles i les tires dins d'una olla amb llavors de carbassa.
4. <i>Eyòn miman be, ofudi nku, otele a si</i> .	4. Acabat de coure, hi afegeixes una mica de sal i deixes l'olla a terra.
5. <i>Miman vòbi, mòn anganyu ai tog</i> .	5. Un cop la decocció refredada, en fas beure unes cullerades a l'infant.
6. <i>Nnyia anyu fè eyòn mòn anyañ mèbè</i> .	6. Si l'infant encara mama, la mare també en beu.

5.5.14. Remeiera: Ngono Sabina; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Ovandi esani</i> . ²⁵	1. La planta <i>ovandi esani</i> .
2. <i>Eyòrì mod akòn ekòdè, tò mòngò, tò nya-modo, owogo mbòm.</i>	2. Quan un infant o un adult té accessos de tos, lligues (les fulles d') aquesta planta en un petit paquet.
3. <i>Obum a ndoan.</i>	3. L'escalfes sobre la brasa.
4. <i>Oman fug ai mëndim, ofudi nku, ongan-yuu.</i>	4. Després, les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua, hi afegeixes una mica de sal i la fas beure al malalt.

5.6. Mboma / El refredat

5.6.1. Remeiera: Ebela Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baa-na; clan d'origen: *ayòrì* Yanda; veïnat: Atog-Boga

1. <i>Wafœ bibab bi ele baloe na abud</i> . ²⁶	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>abud</i> .
2. <i>Otele a di, anganyu bitoa man ntòtòm, anyu biyòrì abui.</i>	2. Els fas coure; un cop tèbia, el malalt beu d'aquesta decocció diverses vegades.
3. <i>Asu bòngò ai bēnyabodo.</i>	3. És un remei tant per als infants com per als adults.

5.6.2. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. <i>Mafoe asēn</i> . ²⁷	1. Llevo auns trossos d'escorça de l'arbre <i>asēn</i> .
2. <i>Mēfudi a mëndim, mēnganyu.</i>	2. Els fico amb aigua i bec d'aquesta mace-ració.
3. <i>Mēfoe ebab dzia, mēngadi.</i>	3. Agafo un tros d'escorça i la mastego.
4. <i>Eyòrì te mboma atēg.</i>	4. El refredat es cura.
5. <i>Byan te yasye bòngò ai bēnyabodo.</i>	5. Aquest remei cura el refredat dels infants i dels adults.

5.7. *Mboma kòs ngě ki ekòè kòs*²⁸ / El refredat o la tos de peix

5.7.1. Remeiera: Bekono Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Ebanda; clan d'origen: *ayòñ* Ewondo; veïnat: Asèn-Bede

1. <i>Eyòñ mòn akòn kòs, baloe fě na mboma, eyòñ te bakě fad kie ngòn ndig.</i>²⁹ 2. <i>Běman tsig kie moe, běfudi ban mēndim a esò, bětòndi mòn a dzoe.</i>	1. Quan un infant pateix el refredat que anomenem «de peix», s'agafen les fulles de la liana <i>ngòn</i>. 2. Després d'haver-les capolat, es fiquen dins d'un comptagotes amb una mica d'aigua; tot seguit, s'instil·la aquest líquid als narius de l'infant.

5.8. *Mboma: tsetse* / El refredat anomenat *tsetse*

5.8.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Tsetse aně mboma, aně mbe mboma asu bòngò ai běnyabodo, akar woe bod.</i> 2. <i>Mboma anen aně ngul abui.</i> 3. <i>Bafoe angòngò.</i>³⁰ 4. <i>Bětele fě a ndoan, běfudi mēndim mē myan.</i>³¹ 5. <i>E mod akòn mboma te anganyu.</i>	1. <i>Tsetse</i> és el nom d'un refredat molt greu que poden patir tant els infants com els adults i del qual molts moren. 2. Es tracta d'un refredat molt fort. 3. Es lleven unes escorces de l'arbre <i>angòngò</i>. 4. Es fan bullir amb la saba de <i>myan</i>. 5. La persona que té aquest refredat beu d'aquesta decocció.

5.8.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Bandñ minsòman mi odzòm.</i>³² 2. <i>Tò bandzi ki bum a ndoan, běman mya fug mintoa nyuman.</i> 3. <i>Běngafudi mod a dzoe, tò mòn, tò nya-modò.</i>	1. S'agafen les fulles en fase de creixement d'<i>odzòm</i>. 2. Sense escalfar-les a la brasa, es maseguen crues amb les mans dins d'una conca amb aigua. 3. Després, s'instil·la una mica d'aquest líquid als narius del malalt, ja sigui un nen, ja sigui un adult.

5.8.3. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Bafoe ele enë dzoe na asie.</i> ³³ 2. <i>Bafudi a mvye, bëtele a ndoan, bëfudi man nku tsetsad.</i> 3. <i>E mod akòn tsetse anganyu.</i>	1. Es treuen uns trossos d'escorça de l'arbre <i>asie</i> . 2. Es tiren dins d'una olla i es fan bullir; s'hi afegeix una mica de sal. 3. El malalt que té el refredat <i>tsetse</i> beu d'aquesta decocció.

5.9. *Nkug* / (Afecció del) pit5.9.1. Remeiera: Nnaïa Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Eko-ana; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòn mod awog edudu, tëgë vëbë mbën, madzën tsid enë nkod.</i> 2. <i>Mëdzën bikòn.</i> ³⁴ 3. <i>Mëdzën abòmëndzàna ndig,</i> ³⁵ <i>mëtsig wò, mëfoe, mëwòm mbën na obò mfuban.</i> 4. <i>Mëman tsig bitun bitun, mëbaman ai bikòn ai tsid a mvye.</i> 5. <i>Mëfudi mëndim.</i> 6. <i>Biman tòg, mod adza bikòn, adza fë tsid.</i> 7. <i>Abòmëndzàna ndig aligi a mvye etere.</i> 8. <i>Adza abui biyòn, adi ana ai okidi, melu mëbë, adugan yam.</i> 9. <i>Tò nguma ngòn nala.</i>	1. Quan una persona perd l'alè i respira amb dificultat, busco carn fumada. 2. Busco algunes bananes. 3. Busco també la liana <i>abòmëndzàna</i> , la tallo, en trec l'escorça i la rasco amb molta cura fins a deixar-la ben neta. 4. La capolo i la mesclo amb les bananes i la carn dins d'una olla. 5. Hi poso aigua. 6. Un cop cuit, el malalt es menja la carn i les bananes. 7. Els trossos petits de la liana <i>abòmëndzàna</i> han de quedar al fons de l'olla. 8. El malalt menja d'aquest plat diverses vegades. En menja avui i demà. Dos dies més tard, es torna a preparar aquest guisat. 9. El malalt segueix aquest règim durant un mes.

5.9.2. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Ntom</i> ³⁶ <i>onë ele a afan ete.</i> 2. <i>Wafœ bibab, onòn bibab bye, ongatsig.</i> 3. <i>Oman fudi a mvye, ofudi mëndim.</i>	1. El <i>ntom</i> és un arbre que es troba selva endins. 2. En llesves uns trossos d'escorça i els capoles. 3. Després, els tires dins d'una olla amb aigua.

4. *Otele a ndoan, etòg abui.*

5. *Tëgë fudi ondongo.*³⁷

6. *E mod akòn nkug ai ekòè, mbe ekòè, anganyu, aboan fë.*

4. La poses al foc i la deixes bullir una bona estona.

5. No s'hi afegeix pebre.

6. El malalt que pateix del pit i té molta tos beu el líquid d'aquesta decocció i se'n fa unes lavatives.

5.10. *Sugubikum* / La bronquitis aguda *sugubikum*

5.10.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Awumu; veïnat: Melondo

1. *Sugubikum enë ekòè.*

2. *Mod akòn sugubikum, awog mintsan a kin, awog abe ai bidi ai mëndim, asëmëlé fë abui.*

3. *Wakë foe etën,*³⁸ *otele a ndoan.*

4. *Eman tòg, onganyuu abog asë.*

5. *Abog afë, wanòn ofumbi bëti,*³⁹ *obum a ndoan.*

6. *Eyòn te wanòn okën, osala, ofudi a elè.*

7. *Ongalò mëndim më ofumbi a dzoe, anyu fë abog asë.*

8. *Eyòn ziri, ofad kie mëseb.*⁴⁰

9. *Oman sig, ovul esò, ofudi a ete, ofudi fë ban mëndim.*

10. *Obum a ndoan, eyòn esò entoa ya ntotòm, ongalò a dzoe.*

1. *Sugubikum* (és el nom d') una classe de tos.

2. La persona que pateix la bronquitis anomenada *sugubikum* té molta picor al coll, no té ganes ni de menjar ni de beure i esternuda sense parar.

3. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *etën* i els fas coure.

4. Un cop acabat de coure, beus sovint d'aquest líquid.

5. Agafes una llimona i l'escalfes sobre la brasa.

6. Després, agafes un ganivet, talles la llimona en dos trossos i n'esprems el suc en un got.

7. Amb aquest suc, fas unes quantes instil·lacions nasals al malalt; també en beu sovint.

8. També pots agafar les fulles de *mëseb*.

9. Les ratlles; fas un comptagotes, hi fiques les raspadures amb una mica d'aigua.

10. L'escalfes sobre la brasa i un cop tebi fas unes instil·lacions nasals al malalt.

NOTES:

1. *Ekòè fam*, 7/8: literalment, «tos / mascle», en el sentit de «tos crònica». El terme *fam* significa «mascle»; és emprat també per designar la talla gran o la llargada d'una cosa, com per exemple quan es diu «*eyoa fam*» per designar una «espina llarga». La «tos mascle» és una categoria nosogràfica que suggereix el caràcter crònic d'una tuberculosi pulmonar.

2. *Mbël*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (266).

3. *Evòli*, 7/8: sinònim d'*ekòè fam*; en general, aquest terme designa qualsevol malaltia que causa una consumpció lenta

4. *Evu*, 7/8: sobre aquesta noció, vegeu el capítol 2 del volum 1. En aquest cas, el remeier considera aquesta tuberculosi una malaltia nocturna atribuïda a l'acció d'un posseïdor d'*evu* antisocial.

5. *Esog*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (201).

6. *Ekug*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).

7. *Ofumbi bëti*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (373).

8. *Akoled*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (038).

9. *Ondondo*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).

10. *Ewomo*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (225).

11. *Esañ*, *esañ mǝngonga*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (197 i 198).

12. *Amvud*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (054).

13. *Nsangomo*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (347).

14. *Myan*, 3: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).

15. *Odzòm*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (371).

16. *Angòngò*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (066).

17. *Měseb*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (073).

18. *Asie*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (076).

19. Vegeu la nota 14.

20. *Osanga*, 11/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (407).

21. *Akon nkòl*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (040).

22. *Ngòn*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (322).

23. *Abañ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (001).

24. Vegeu la nota 22.

25. *Ovandi esañ*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (419).

26. *Abud*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (020).

27. *Asěñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (075).

28. Nom d'una malaltia *fulu* (vegeu el capítol 5 del volum 1) la causa inicial de la qual és la violació d'una norma que prohibeix a les dones embarassades menjar determinats peixos.

29. *Ngòn ndig*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (324).

30. Vegeu la nota 16.

31. Vegeu la nota 14.

32. Vegeu la nota 15.

33. Vegeu la nota 18.

34. *Bikòn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (172).

35. *Abòmëndzania ndig*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (018).

36. *Ntom*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (357).

37. Vegeu la nota 9.

38. *Etěñ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).

39. Vegeu la nota 7.

40. Vegeu la nota 17.

6. Remeis per tractar les malalties del cor

6.1. *Nnem* / (Malalties del) cor

6.1.1. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. *Eyòñ nnem¹ wòbò ma mintye, wòkud kum kum kum, wòwulu abui, watye kie zèg,² e nyi eně a nlo.*

2. *Ongatsig, odzaa nyuman.*

3. *Eyòñ te nnem wòvòbi.*

1. Quan el cor em (et) fa mal, em (et) batega molt fort i el seu ritme és molt ràpid, arrenques una fulla d'ananàs, de les que són al capdamunt del fruit.

2. La capoles i te la menges crua.

3. Amb aquest remei el cor es calmarà.

6.1.2. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. *Onòñ fě asas.³*

2. *Ofad minsòman mie, owogo mbòm, obum a di.*

3. *Onòñ mëndim, ofudi a esò, onganyu ngu-ma amos.*

1. Busques un *asas*.

2. N'arrenques les fulles en estat de creixement, les poses en un paquet, el lligues i l'escalfes sobre la brasa.

3. Després, les poses en una conca amb aigua i vas bevent d'aquesta maceració tot el dia.

6.1.3. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. *Nkòl ngoe.⁴*

2. *Oman fad kie dzie.*

3. *Oman fug ai mëndim voe, mod anganyu.*

4. *Asu nnem: eyòñ nnem wòkodo.*

1. La liana *ngoe*.

2. N'agafes les fulles.

3. Les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua fresca; el malalt beu d'aquesta maceració.

4. És un remei per curar el cor quan sembla que vulgui anar-se'n.

6.1.4. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. *Ngě mod akòn a nnem,⁵ ayoo abui, eyòñ te wawòm akoled.⁶*

1. Quan una persona té el cor malament i vomita molt sovint, rasques el tronc de l'arbre *akoled*.

2. *Ofudi mfun a mëndim voe, mod anganyu.*

2. Poses les raspadures (dins d'una conca) amb aigua fresca; el malalt beu d'aquesta maceració.

6.1.5. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. *Wandòn mboe asēñ.*⁷

1. Agafes el brot terminal de l'arbre *asēñ*.

2. *Owogo mbòm, obum a ndoan.*

2. El lligues en un paquet i l'escalfes sobre les brases.

3. *Eyòn aman tēg, eyòn te wafug ai mëndim voe, mod anganyu.*

3. Un cop ablanit, el masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua fresca; el malalt beu d'aquest líquid.

4. *Asēñ lasye nnem: eyòn nnem wòbò zòn, mod ayi yoo, nnem ongavie anē ndoan, mod angawog esobog a nnem.*⁸

4. L'arbre *asēñ* cura les malalties del cor quan aquest fa que la persona s'enrogeixi com el foc, tingui vòmits i senti com una coentor a la part del cor.

6.1.6. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Melondo

1. *Eyòn mod akòn a nnem anē ayi sòg akud, nnem wòwulu avol avol.*⁹

1. Quan el cor d'una persona s'esvalota com un foll i marxa molt de pressa.

2. *Makē foe nsangomo*¹⁰ *ele.*

2. Llavors, llevo uns trossos d'escorça de l'arbre *nsangomo*.

3. *Mēndòn minkòg bēti,*¹¹ *mēman tsag a ntsòbi.*

3. Agafo unes quantes canyes de sucre i les concasso al morter.

4. *Matari fudi bibab bi nsangomo a mvyē a si, mēfudi a fē minkòg.*

4. Tiro les escorces de *nsangomo* dins d'una olla juntament amb la saba de les canyes de sucre.

5. *Mēfudi mēndim, mētele a ndoan.*

5. Hi afegeixo aigua i poso l'olla al foc.

6. *Eyòn biman tòg, mod anganyu abui biyòn.*

6. Un cop s'ha acabat de coure, el malalt beu tot sovint del líquid d'aquesta cocció.

7. *Manòn fiē*¹² *elòg.*

7. Arrenco les fulles de l'herba *fiē*.

8. *Mēwogo mbòm, mēbum a ndoan.*

8. Les lligo en un paquet i l'escalfo sobre les brases.

9. *Eyòn amane ya tēg, mēbaman ai mbòn mēwul.*

9. Ablanides pel foc, les mesclo amb oli de palmera.

10. *Mēman fid, mod angadi.*

10. Després, les comprimeixo amb els dits i el malalt se les menja.

6.1.7. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòñ mod akòn a nnem, eyòñ te banòn e byem bině a asěñ a yob baloe na mboe.</i>¹³ 2. <i>Běfad bya bibě.</i> 3. <i>Běbum a ndoan.</i> 4. <i>Eyòñ běman tęg, běman bodan, mod anganyu.</i>	1. Quan una persona està malalta del cor, hom agafa allò que creix al capdamunt d'un <i>asěñ</i> (brot terminal) i que nosaltres anomenem <i>mboe</i>. 2. Hom n'agafa dos. 3. Els escalfa sobre les brases. 4. Un cop ablanits pel foc, hom els remou (dins d'una conca amb aigua); el malalt beu d'aquesta maceració.

6.2. *Eyòñ mod abělě kig mběmbě nnem*¹⁴ / Quan el cor d'una persona està malament (algunes formes de bogeria)6.2.1. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. <i>Eyòñ mod abělě kig mběmbě nnem, nnem woe wòkòn, nnem oně ntegan, angabò mam vě aně akud.</i> 2. <i>Mandòn avom ndig.</i>¹⁵ 3. <i>Měman va ekogolo, mēndòn nyol ya nnem etere.</i> 4. <i>Měman sęg, mēfudi a esoa ai mēndim.</i> 5. <i>Eyòñ te mandòn nlo myan.</i>¹⁶ 6. <i>Měman sęg wò, mēbaman ai avom, nkokòn onganyu.</i> 7. <i>Eyòñ te nnem wòvòbi nye.</i> 8. <i>Anyu abog asě.</i> 9. <i>Okòn te oně mbe okòn. Mod akòbò vě aně akud, tęgě yem e mam akòbò.</i>	1. Quan el cor d'una persona està malament: està malalt, molt feble i fa que la persona actuï com un boig. 2. Llavors, agafa la liana <i>avom</i>. 3. En trec la pell i n'agafa el cor de la fusta. 4. La capolo i la poso en una conca amb aigua. 5. Agafa les fulles tendres de la planta <i>myan</i>. 6. Les capolo i les mesclo amb els trossos de la liana <i>avom</i>; després, el malalt beu d'aquesta maceració. 7. Llavors, el seu cor es calmarà. 8. En beu moltes vegades. 9. Aquesta malaltia és molt dolenta. El malalt parla com un boig, sense saber què diu.

NOTES:

1. El remeier sembla que descriu una afecció cardíaca caracteritzada per una taquicàrdia.
2. *Zęg*, 9: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (458).
3. *Asas*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (072).
4. *Nkòl ngoe*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (334).
5. El remeier sembla que es refereix a una gastràlgia.
6. *Akoled*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (038).

7. *Mboe asēñ*: brot terminal embolcallat amb una estípula de color vermellós de l'arbre *asēñ*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (075)

8. Vegeu la nota 5.

9. Vegeu la nota 1.

10. *Nsangomo*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (347).

11. *Minkòg*, 4; plural de *nkòg*, 3: canya de sucre. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (333). *Minkòg bēti*, «el sucre dels betí».

12. *Fiè*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (238).

13. Vegeu la nota 7.

14. Perífrasi per designar algunes crisis de bogeria.

15. *Avom*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (095).

16. *Myan*, 3: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).

7. Remeis per tractar la diarrea

7.1. *Zēzē ntui* / Diarrea «simple»

7.1.1. Remeiera: Anomba Amélie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. *Eyòñ mod akòn ntui, eyòñ te wakē fad minsòman mi aboe*.¹

2. *Oman sēg, onyali, omini mēndim, oligi ngam*.

3. *Wadi minsòman mi aboe abog asē akēlē kui anē wabò mvòè*.

1. Quan una persona té diarrea, agafes les fulles en fase de desenvolupament d'un *aboe*.

2. Les capoles i les mastegues, te n'empasses la saba i deixes el pòsit.

3. També mastegues les fulles en fase de desenvolupament d'*abog* tant de temps que calgui fins que estiguis curat.

7.1.2. Remeiera: Amomba Amalie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. *Oboe fē mimbañ minsò² minyi*.

2. *Onòñ mkpēl ekòn*.³

3. *Eyòñ te odi fufulu ai mimbañ*.

1. Trenques quatre pinyols de nous de palmera.

2. Agafes una banana cuïta a la brasa.

3. Te la menges juntament amb els pinyols de les nous de palmera.

7.1.3. Remeiera: Amomba Amalie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. *Ofad kie afel⁴ e nyi enē a yob*.

2. *Otele a ndoan*.

3. *Eyòñ eman tòg, onganyu*.

1. Agafes les fulles terminals de l'arbre *afel*.

2. Les fas coure.

3. Un cop cuites, el malalt beu d'aquesta decocció.

7.1.4. Remeiera: Ebela Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Baana; clan d'origen: *ayòñ* Yanda; veïnat: Atog-Boga

1. <i>Abum lakòn, abum latui zèzè ntui.</i>	1. Quan algú està malalt del ventre i té una diarrea «simple».
2. <i>Ofoe mfol⁵ ai dum.⁶</i>	2. Llevés unes plaques d'escorça dels arbres <i>mfol</i> i <i>dum</i> .
3. <i>Otele bibab bye a ndoan.</i>	3. Les tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc.
4. <i>Biman tòg, onganyu.</i>	4. Un cop cuites, beus d'aquesta decocció.
5. <i>Eyòñ biman vòbi, tò mèlu mèbè, oboan fě.</i>	5. Deixada refredar, te'n poses una lavativa dos dies seguits.

7.1.5. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. <i>Eyòñ mod akòn ntui, eyòñ te wanòn akòg, otui nkug ewome.⁷</i>	1. Quan una persona té diarrea, agafes una pedra i fas saltar uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ewome</i> .
2. <i>Onòn bibab bye, otele a mvyé.</i>	2. Els tires dins d'una olla.
3. <i>Wabò fom, obò mboan.</i>	3. Preparaes una lavativa i l'administres.
4. <i>Wabò nala biyòn bibè, ntui amanaya.</i>	4. Fas aquest remei dues vegades i s'acabarà la diarrea.

7.1.6. Remeier: Bekudu Tobies; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Engela⁸ yasye zèzè ntui.</i>	1. L'arbre <i>engela</i> cura la diarrea «simple».
2. <i>Ofad kie yatëg.</i>	2. En culls les fulles que encara són tendres.
3. <i>Ofug a esoa, onyu eyòñ dzia ngě bibè.</i>	3. Les masegues amb les mans dins d'una conca plena d'aigua i beus d'aquesta maceració una o dues vegades.

7.1.7. Remeier: Bekudu Tobies; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Oně dzam nòn ekoog⁹ elòg.</i>	1. Pots servir-te de l'herba <i>ekoog</i> .
2. <i>Onòn kie dzie.</i>	2. N'agafes les fulles.
3. <i>Oman fug ai mëndim voe, onganyu.</i>	3. Les masegues amb les mans (dins d'una conca) amb aigua fresca i beus d'aquesta maceració.

7.1.8. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Mëbala asu zëzë ntui tò bòngò tò bënya-bodo.</i> 2. <i>Wakë foe bibab bi asa.</i>¹⁰ 3. <i>Otele a ndoan.</i> 4. <i>Ogakara nyu, oboan fë.</i>	1. Remei per tractar la diarrea «simple» per als infants i els adults. 2. Lleves unes escorces de l'arbre <i>asa</i>. 3. Les tires (dins d'una olla amb aigua) i les poses al foc. 4. Un cop cuites, beus d'aquesta decocció i te'n poses una lavativa.

7.1.9. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Ofad minlo mi abel.</i>¹¹ 2. <i>Oman fug ai mëndim, otele a ndoan.</i> 3. <i>Miman tòg, onganyu.</i>	1. Agafes les fulles en fase de desenvolupament de l'arbre <i>abel</i>. 2. Les masegues amb les mans (dins d'una olla) i les poses al foc. 3. Un cop cuites, beus d'aquesta decocció.

7.1.10. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Mëbala asu zëzë ntui tò bòngò tò bënya-bodo.</i> 2. <i>Esañ</i>¹² <i>enë man elòg.</i> 3. <i>Oman kòg, ofudi nku, mod anganyu abui biyòn.</i>	1. Remei per tractar la diarrea «simple» dels infants i dels adults. 2. L'<i>esañ</i> és una herba petita. 3. La concasses i hi afegeixes una mica de sal (ho fiques tot dins d'una conca amb aigua); el malalt beu (d'aquesta maceració) diverses vegades.

7.1.11. Remeiera: Ngazoa Pauline; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; clan d'origen: *ayòñ* Ngoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Ngë mòn atui, ofad tigi.</i>¹³ 2. <i>Ofad kie enë tęgë ai mëlòñ.</i> 3. <i>Omana fug, oboan mòn.</i> 4. <i>Tęgë ai dzom afë.</i> 5. <i>Mòn anyu kig.</i>	1. Si un nen té diarrea, agafes les fulles de la liana <i>tigi</i>. 2. Només culls les que no tenen cap forat. 3. Les masegues amb les mans (dins d'una conca) amb aigua; després, administres unes quantes lavatives a l'infant. 4. No fas res més. 5. El nen no beu d'aquesta maceració.

7.1.12. Remeiera: Bekono Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Ebanda; clan d'origen: *ayòñ* Ewondo; veïnat: Asen-Bede

1. <i>Ngě mòn akòn zězě ntui.</i>	1. Si un nen té una diarrea «simple».
2. <i>Bafad kie emie.</i> ¹⁴	2. Agafes les fulles de la planta <i>emie</i> .
3. <i>Běman fug, onyuu nye, oboan fě nye.</i>	3. Les masegues amb les mans (en una conca) dins de l'aigua, li'n fas beure (una part) i li administres l'altra en forma de lavativa.

7.1.13. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Měbala asu ntui mòn, zězě ntui.</i>	1. Remei per tractar la diarrea d'un infant, la diarrea «simple».
2. <i>E di osu, nnyia asye mēbē.</i>	2. En primer lloc, la mare ha de tractar-se els pits.
3. <i>E di bē, nnyia akē nòn tigi</i> ¹⁵ <i>nkòl.</i>	3. Després, busca la liana <i>tigi</i> .
4. <i>Amana fug a mēndim, aboan mòn.</i>	4. En masegues les fulles amb les mans dins d'una conca amb aigua i n'administres una lavativa a l'infant.

7.2. *Ntui mēki* / La diarrea amb sang

7.2.1. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Byañ asu ntui mēki asu bēnyabodo.</i>	1. Remei per curar la diarrea sanguinolenta dels adults.
2. <i>Onòn sam kolad.</i> ¹⁶	2. Agafes les inflorescències de la planta <i>kolad</i> .
3. <i>Oboe mimbañ mila.</i>	3. Trenques tres pinyols de nou de palmera.
4. <i>Obum mimbañ mite à ndoan.</i>	4. Torres els pinyols sobre la brasa.
5. <i>Oman mia kòg fufulu ai sam kolad, ofu-di nku, mod anganyu.</i>	5. Els concasses juntament amb les inflorescències de <i>kolad</i> i hi afegeixes una mica de sal (ho poses tot en una conca amb aigua); el malalt beu d'aquesta maceració.

7.2.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Mvondo

1. <i>Měbala asu ntui mēki.</i>	1. Remei per curar la diarrea sagnant.
2. <i>Bafoe bibab bi mbēl,</i> ¹⁷ <i>běfudi a mvyè.</i>	2. S'escorça l'arbre <i>mbēl</i> i es tiren les escorces dins d'una olla amb aigua.
3. <i>Ele te yavye mēndim anē mēki.</i>	3. La cocció d'aquestes escorces fa que l'aigua es torni vermella com la sang.
4. <i>E mod akòn ntui mēki, anganyu.</i>	4. El malalt que té una diarrea (sagnant) beu d'aquesta decocció.

7.2.3. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Mvondo

1. *Eyòñ te fě, elòg eně a nsěñ mu, zizim,*¹⁸
běfad dzò, běman fug a mëndim.

2. *Eyòñ te bafudi fem.*

3. *E mod akòn ntui měki, anganyu.*

1. També pot agafar-se l'herba anomenada *zizim*, que creix aquí, en els patis; es masega amb les mans dins d'una conca amb aigua.

2. Se li afegeix una mica d'argila blanca.

3. El malalt que té una diarrea (sagnant) beu aquesta decocció.

7.2.4. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Mvondo

1. *Bakě fě wòndi kye nsiniñ.*¹⁹

2. *Dzom te eně biyoa abui.*

3. *Eyòñ te bakě wòndi, běngakòg kie te, biman fug a esoa.*

4. *E mod akòn ntui měki, anganyu.*

1. Es netegen les fulles de *nsiniñ*.

2. Aquesta *cosa* (la planta, una liana) té moltes espines.

3. Un cop netes, les concasses i les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua.

4. La persona que té una diarrea sagnant beu d'aquesta maceració.

7.2.5. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: Amvem; veïnat: Melen

1. *Wafœ ewome.*²⁰

2. *Otele bibab bye a ndoan.*

3. *Onyu abui biyòñ, oboan fě.*

1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *ewome*.

2. Els poses dins d'una olla al foc.

3. Beus d'aquesta decocció diverses vegades i te'n poses també unes quantes lavatives.

7.2.6. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Dima; veïnat: Melen

1. *Eyòñ mod akòn ntui měki, eyòñ te wakě fad owondo bėkon.*²¹

2. *Onòñ mimban.*

3. *Odi byem bite nyuman.*

1. Quan una persona té una diarrea sagnant, agafes les fulles d'*owondo bėkon*.

2. Agafes també (els pinyols de) nous de palmera.

3. T'ho menges cru.

7.2.7. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Dima; veïnat: Melen

1. <i>Ofoe ekug</i> . ²²	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ekug</i> .
2. <i>Ofudi a mëndim voe, onganyu</i> .	2. Les poses a macerar. El malalt beu d'aquesta maceració.

7.2.8. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Afel</i> ²³ <i>ele</i> .	1. L'arbre <i>afel</i> .
2. <i>Wakë fad kie enë a totòmò</i> .	2. N'agafes les fulles terminals.
3. <i>Eyòn te wawogo mbòm, obum wò a ndo-an</i> .	3. Les lligues en un paquet i l'escalfes sobre la brasa.
4. <i>Oman fug a esoa, onganyu</i>	4. Després, les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua; el malalt beu d'aquesta maceració.

7.2.9. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: Awumu; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Mafad minsòman mi engela</i> ²⁴ <i>abui</i> .	1. Agafo les fulles en fase de desenvolupament de l'arbre <i>engela</i> .
2. <i>Mëman kòg, mēfudi a mëndim ai man nku</i> .	2. Les concasso, les poso en una conca amb aigua i hi afegeixo una mica de sal.
3. <i>Mon anyu eyòn dzia</i> .	3. El malalt beu d'aquesta maceració un sol cop.
4. <i>Ngë ntui alod ai ngul, adugan nyu</i> .	4. Si la diarrea és molt abundosa, en pren una altra vegada.
5. <i>Eyòn te mēki maman</i> .	5. Un cop fet aquest remei, la diarrea sanguinolenta s'aturarà.

NOTES:

1. *Aboe*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (012).
2. *Mimbañ minsò*, 3/4: grana espellofada de la nou de palmera.
3. *Ekòn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (172).
4. *Afel*, de l'alemany *aphel*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (026).
5. *Mfol*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (293).
6. *Dum*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (146).
7. *Ewome*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (224).
8. *Engela*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).
9. *Ekoog*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (175).
10. *Asa*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (069).

11. *Abël*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (004).
12. *Esari*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (197).
13. *Tigi*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (444).
14. *Emie*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (189).
15. Vegeu la nota 13.
16. *Kolad*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (253).
17. *Mbël*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (266).
18. *Zizim*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (464).
19. *Nsinini*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (351).
20. Vegeu la nota 7.
21. *Owondo bëkon*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (424).
22. *Ekug*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).
23. Vegeu la nota 4.
24. Vegeu la nota 8.

8. Remeis per curar les malalties anomenades *etòn*

8.1. *Etòn a zud* / *Etòn anal* (sífilis endèmica)

8.1.1. Remeier: Nzugena Lasurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asën-Bede

1. <i>Etòn enë mëkyaè mëbè: etòn a zud ai etòn a nkug.</i> 2. <i>Asu etòn enë a zud.</i> 3. <i>Banòn mëseb.</i>¹ 4. <i>Bëman kòg, bëbaman ai ondondo bëti.</i>² 5. <i>Bëngafudi mòn a elan.</i> 6. <i>Mòn anòmbò, etòn amana.</i>	1. Hi ha dues classes d'<i>etòn</i>: l'<i>etòn</i> de l'anus i l'<i>etòn</i> del pit. 2. Per tractar l'<i>etòn</i> de l'anus. 3. S'agafen les fulles d'<i>aseb</i>. 4. Es concassen i es mesclen amb una mica de pebre autòcton. 5. Es fica (aquesta pasta medicinal) dins de l'anus de l'infant. 6. Quan l'infant anirà de ventre, la malaltia s'haurà curat.

8.1.2. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Dima; veïnat: Melen

1. <i>Etòn, minnom mi bininga miayem dzam te.</i> 2. <i>Etòn enë dzam bòngò.</i> 3. <i>Bakad nòn kie mëseb.</i>³ 4. <i>Bëbaman ai ondondo.</i>⁴ 5. <i>Eyòn te bakòg, bènòn ai onyu, bëyidi mòn a zud.</i> 6. <i>Okòn te wòzu a mvus a odug: man avën atòbò a odug etere.</i>	1. Les velles saben tractar la malaltia <i>etòn</i>. 2. L'<i>etòn</i> és una malaltia infantil. 3. S'agafen les fulles de la planta <i>aseb</i>. 4. Es mesclen amb pebre vermell. 5. Es concassa tot plegat; després, s'agafa (aquesta pasta medicinal) amb un dit i s'enfonsa dins de l'anus de l'infant. 6. Aquesta malaltia apareix al darrere, a l'anus, on es fan unes nafres.

8.1.3. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. <i>Etòn yawoe bòn.</i> 2. <i>Etòn yabò mòn avèñ a nkag, tò a elañ.</i> 3. <i>Etòn nkug: mòn atëg abui.</i> 4. <i>Mëbala asu etòn yalob nkag ai elañ.</i> 5. <i>Bakë foe asie.</i>⁵ 6. <i>Befoe etëñ.</i>⁶ 7. <i>Bëfoe akòm.</i>⁷ 8. <i>Bëfoe mban mbazoa.</i>⁸ 9. <i>Bënoñ abin odzoe.</i>⁹ 10. <i>Bëfudi byem bite bisë a mod mvyë, bëte-le a ndoan.</i> 11. <i>Eyòn bimane tòg, bëkë vaa man esoa, bënganyuu mòn.</i> 12. <i>Bëvaa fé abim avòg bëboan nye.</i> 13. <i>E ma banòn asu mvoan, babaman mò ai mvoñòlò.</i>¹⁰ 14. <i>Tëgë fudi ondondo.</i>¹¹ 15. <i>E ma maligì a mvyè, bëkarege toe mòn etere, eyòn mëne man ayoñ.</i>	1. L'<i>etòn</i> és una malaltia infantil greu. 2. Fa que l'infant tingui unes nafres a l'anus. 3. L'<i>etòn</i> del pit fa que l'infant esdevingui molt feble. 4. Remei per tractar l'<i>etòn</i> que mossega l'esquena i l'anus. 5. S'escorça l'arbre <i>asie</i>. 6. S'escorça l'arbre <i>etëñ</i>. 7. S'escorça l'arbre <i>akòm</i>. 8. S'escorça l'arbre <i>mban mbazoa</i>. 9. S'agafa la flor d'un raïm de bananes. 10. Es tiren tots aquests ingredients dins d'una olla (amb aigua) i es posa al foc. 11. Un cop cuïta, s'aboca (una part d'aquesta decocció) en una conca i es fa beure a l'infant. 12. De la part que en queda, se n'agafa una mica per fer-ne una lavativa. 13. A aquesta part destinada a la lavativa se li afegeixen (alguns grans de) <i>mvoñòlò</i>. 14. No s'hi posa pebre vermell. 15. Amb la decocció que queda encara dins de l'olla, quan ja és tèbia, es fa un bany de seient a l'infant.

8.1.4. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Etòn enë okòn bòngò.</i> 2. <i>Wafœ etëñ,</i>¹² <i>otele a ndoan.</i> 3. <i>Osoe mëndim mëte a esoa bëtoe mòn a etere.</i>	1. L'<i>etòn</i> és una malaltia infantil. 2. Llevés uns trossos d'escorça de l'arbre <i>etëñ</i>, els tires (dins d'una olla amb aigua) i la poses al foc. 3. Aboques aquesta decocció en un recipient per fer un bany de seient a l'infant.

8.1.5. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Wafad mëseb.</i>¹³ 2. <i>Eyòn te bëman kòg, emiad mëseb ai ondondo bënganyili mòn a elañ.</i>	1. Agafes les fulles de la planta <i>aseb</i>. 2. Les concasses amb (unes granes de) pebre vermell i fiques (aquesta pasta) dins de l'anus de l'infant.

8.1.6. Remeiera: Anomba Marthe; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ntambudu; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. <i>Ofoe etèn</i>,¹⁴ <i>otele a ndoan</i>. 2. <i>Onòn mod esoa, ofudi mëndim ya mvyé a etere</i>. 3. <i>Bëtoe mòn a mod esoa ete</i>. 4. <i>Etòn eně mbe okòn, mbe dzom yakui a zud, tò odug. Mòngò abělě avěñ, abělě fě mintsāñ</i>.	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre <i>etèn</i>, els tires (dins d'una olla amb aigua) i la poses al foc. 2. Després, agafes un recipient gran i hi aboques la decocció de l'olla. 3. Es fa fer un bany de seient a l'infant. 4. L'<i>etòn</i> és una malaltia greu, una mala cosa que apareix a les natges, pels voltants de l'anús, on es formen unes nafres que causen molta pruija.

8.1.7. Remeiera: Nnaia Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Etòn: ngě mòngò aně man fam, bod bat-sog na mòngò te adiñ bò bisog</i>,¹⁵ <i>akar bi byem bi fam bye</i>. 2. <i>Ngě aně man mininga akar fudi onyu a ebon dzie</i>. 3. <i>Mafoe etèn</i>,¹⁶ <i>měfoe mběl</i>,¹⁷ <i>měfoe abin</i>,¹⁸ <i>měfoe fě adum</i>.¹⁹ 4. <i>Měbaman bisě a mvyé, mētele a ndoan</i>. 5. <i>Biman vòbi, eyòñ te masoe a mod esoa</i>. 6. <i>Měndòn mòn mētoe nye etere</i>. 7. <i>Měkandi mëndim ně mēkar nye boan</i>. 8. <i>Makara fě fad kye elòg baloe na minyia mi kabad</i>.²⁰ 9. <i>Měman kòg, mēbaman ai ondondo bėlò</i>.²¹ 10. <i>Měngafudi a elañ ete, oyab, amu etòn ebělě mintsāñ</i>. 11. <i>Minnom mi bininga etam etam miakar sye okòn te, sě kig bēngòn</i>.	1. Quan un infant té l'<i>etòn</i>, si és un nen, la gent pensa que està malalt perquè li agrada fer coses impúdiques, li agrada tocar-se el penis. 2. Si és una nena, li agrada ficar-se el dit dins de la vagina. 3. Trec uns trossos d'escorça dels arbres <i>etèn</i>, <i>mběl</i>, <i>abin</i> i <i>adum</i>. 4. Els tiro dins d'una olla i la poso al foc. 5. (Acabada la decocció) la deixo refredar i l'aboco en una palangana. 6. Agafo el nen i l'hi assec. 7. Separo una part de la decocció per administrar-li una lavativa. 8. Per altra banda, arrenco les fulles de la planta anomenada <i>minyia mi kabad</i>. 9. Les concasso i les mesclo amb unes granes del pebre vermell anomenat «dels esclaus». 10. Després, fico aquesta pasta medicinal al fons de l'anús, on l'<i>etòn</i> provoca una pruija molt intensa. 11. Només les àvies poden administrar aquest medicament; en cap cas poden fer-ho les noies joves.

NOTES:

1. *Mëseb*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (073).
2. *Ondondo bëti*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
3. Vegeu la nota 1.
4. Vegeu la nota 2.
5. *Asie*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (076).
6. *Etëñ*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).
7. *Akòm*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).
8. *Mban mbazoa*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (263).
9. *Abiñ odzoe*, 5/6 i 11/5: gla caudal d'un raïm de bananes dolces. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (368).
10. *Mvonòlò*, 9/10: les granes d'aquest fruit són utilitzades com a condiment. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (303)
11. Vegeu la nota 2.
12. Vegeu la nota 6.
13. Vegeu la nota 1.
14. Vegeu la nota 6.
15. *Bisòg*, 8: Tsala el tradueix en el seu *Dictionnaire* per «impurété», tot afegint: «péché contre le sixième commandement». És així com parlen els evuzok quan es refereixen a les relacions sexuals.
16. Vegeu la nota 6.
17. *Mbël*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (266).
18. *Abiñ*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (010).
19. *Adum*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (023).
20. *Minyia mi kabad*, 3/4: «budells de cabra», liana anomenada també *awum ndig* i *bye bi koe*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (296, 098 i 144).
21. Vegeu la nota 2.

9. Remeis per tractar el mal de cap

9.1. *Zëzë nlo* / El mal de cap «simple»

9.1.1. Remeiers: un grup de persones del veïnat de Zog

1. <i>Ofad oyanga¹ elòg.</i>	1. Arrenques l'herba <i>oyanga</i> .
2. <i>Obò man mbòm, obum a ndoan.</i>	2. L'emboliques en un paquet petit i l'escalfes sobre la brasa.
3. <i>Ovibi a dzoe ne anyi a nlo etere.</i>	3. Després, l'inspires per tal que (la seva olor) penetri al cap.

9.1.2. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngonò; llinatge menor: *mvog* Ekoa-na; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Mënge mëmana² ele akara wum bibuma.</i>	1. L'arbre fruïter <i>mënge mëmana</i> .
2. <i>Eyòñ mod akòn a nlo, okë nye man wòm.</i>	2. Quan una persona té mal de cap, rasques el tronc d'aquest arbre.
3. <i>Owogo man dzom ai mfuñ te.</i>	3. Lligues les raspadures en un paquet petit.
4. <i>Ongakar sòn a dzoe.</i>	4. Les ensumes.

9.1.3. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Mimbañela

1. <i>Nlòd</i> ³ <i>elòg</i> .	1. L'herba <i>nlòd</i> .
2. <i>Eyòñ mod akòn a nlo, ofug a esoa, onga-soe a nlo</i> .	2. Quan una persona té mal de cap, masegues aquesta planta en una conca amb aigua; després, li aboques aquesta maceració sobre el cap.

9.1.4. Remeier: Ebanda Ignace; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Kamelon

1. <i>Makë fad osim</i> . ⁴	1. Arrenco l'herba <i>osim</i> .
2. <i>Mëmana fig ai mò</i> .	2. La masego amb les mans.
3. <i>Mëngatug a nlo abui biyòñ</i> .	3. Després, la frego sobre el cap.

NOTES:

1. *Oyanga*, 11/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (425).
2. *Mënge mëmana*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (285).
3. *Nlòd*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (337).
4. *Osim*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (411).

10. Remeis per tractar la sífilis

10.1. Kòddò / Sífilis

10.1.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Kòddò onë mbe akon abe</i> .	1. La sífilis és una malaltia greu.
2. <i>Mininga akòn kòddò, ngë anòñ abum, mon awu (tò andaman abum, tò eyòñ andem biali)</i> .	2. Quan una dona té la sífilis, si està embarassada, perilla de tenir un avortament o de donar a llum un infant mort.
3. <i>Eyòñ mod akòn kòddò, awog mintye abe a nsot dzie etere. Mininga awog mintye a zud dzie</i> .	3. Quan un home té la sífilis, sent un dolor molt fort al penis; a la dona li fa mal la vagina.
4. <i>Mëbala asu fam</i> .	4. Remeis per tractar la sífilis de l'home.
5. <i>Wakë tui ovëñ</i> . ¹	5. Fas saltar uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ovëñ</i> .
6. <i>Otele a ndoan</i> .	6. Els tires dins d'una olla per fer-los coure.
7. <i>Fam anganyu, aboan fë</i> .	7. L'home beu d'aquesta decocció i se'n posa també unes lavatives.

10.1.2. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Wakë nòn fë ntom.</i> ²	1. També pots buscar un <i>ntom</i> .
2. <i>Ofoe ele te bibab.</i>	2. L'escorces.
3. <i>Ofudi a mvye ai mëndim.</i>	3. Tires els trossos d'escorça dins d'una olla amb aigua.
4. <i>Otele a ndoan.</i>	4. La poses al foc.
5. <i>Biman tòg, ofudi a esoa, obindi, onganyu.</i>	5. Un cop cuit, aboques l'aigua en una conca, la filtres i te la beus.

10.1.3. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Mëbala tò asu mininga tò asu fam.</i>	1. Remeis per curar la sífilis de la dona i de l'home.
2. <i>Wakë foe sele yemu ele.</i> ³	2. Lleves uns trossos d'escorça de <i>sele yemu</i> .
3. <i>Otele a ndoan.</i>	3. (Els tires dins d'una olla amb aigua) i la poses al foc.
4. <i>Oman tòg, obindi, angavë fom.</i>	4. Un cop cuit, filtres el líquid d'aquesta decocció i te'n poses una lavativa.

10.1.4. Remeiera: Nnaïa Suzanna; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Mafoe sikon.</i> ⁴	1. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre <i>sikon</i> .
2. <i>Mëfudi a mvye.</i>	2. Els tiro dins d'una olla.
3. <i>Mëfoe fë akòm.</i> ⁵	3. Llevo uns trossos d'escorça de l'arbre <i>akòm</i> .
4. <i>Mëfudi fë a mvye fufulu ai sikon.</i> ⁶	4. Els tiro dins de l'olla amb les escorces de l'arbre <i>sikon</i> .
5. <i>Mëtele a ndoan.</i>	5. Poso l'olla al foc.
6. <i>Biman tòg, mod angaboan ngë mintsan minë a abum etere.</i> ⁷	6. Un cop cuit, el malalt se'n posa una lavativa quan sent picor al (baix) ventre.

10.1.5. Remeiera: Ngono Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. <i>Wafœ bibab abui bi ovën.</i> ⁸	1. Lleves una gran quantitat de trossos d'escorça de l'arbre <i>ovën</i> .
2. <i>Otele a ndoan.</i>	2. Els tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc.

3. <i>Mod anyu abim ziñ a abog asë.</i>	3. (Un cop cuita) el malalt beu sovint d'aquesta decocció.
4. <i>Eyòñ ziñ wasoe a mod osoa, watobo a mvoro.</i>	4. També pot abocar-la en una palangana i fer-se un bany de seient.

10.2. *Nkem / Nkem*

10.2.1. Remeier: ?

1. <i>Abodezòg⁹ akar sye abui mam.</i>	1. L'arbre <i>abodezòg</i> cura diverses malalties.
2. <i>Asye kòddò. Eyòñ kòddò akë ya a abum anë dzoe na nkem.</i>	2. Cura la sífilis. Quan aquesta malaltia arriba al ventre, rep el nom de <i>nkem</i> .
3. <i>Abodezòg asye tò kòddò tò nkem.</i>	3. L'arbre <i>abodezòg</i> cura la sífilis anomenada <i>kòddò</i> , però també l'anomenada <i>nkem</i> .
4. <i>Ofoe bibab bye.</i>	4. En llesves unes plaques d'escorça.
5. <i>Ofudi a mëndim, otele a si.</i>	5. Les fas coure dins d'una olla amb aigua.
6. <i>Eyòñ mëndim mëntoa ntotom, mod akòn tò kòddò tò nkem abò etòg.</i>	6. Quan la decocció s'ha refredat, la persona que pateix l'una o l'altra forma de sífilis se'n fa un bany de seient.
7. <i>Mëlu mëbè, aboan.</i>	7. Durant dos dies, s'administren també unes lavatives.

NOTES:

1. *Overi*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).
2. *Ntom*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (357).
3. *Sele yemu*, 9/1: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (437).
4. *Sikon*, 9: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (438 i 380).
5. *Akòm*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).
6. Vegeu la nota 4.
7. Eufemisme per designar els òrgans sexuals.
8. Vegeu la nota 1.
9. *Abodezòg*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (011).

11. Remeis per tractar altres malalties

11.1. *Okakada*¹ / El cranc petit (còlics intestinals infantils)

11.1.1. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Eyòñ mòn ayon vë nyonan, eyòñ te tò nnyia tò mod mfë, akë bi kada a osoe.</i>	1. Quan un nadó no para de plorar, la mare o una altra persona se'n va al riu per atrapar-hi un cranc.
2. <i>Asò ai nye, afudi a mëndim, tęgë tele a ndoan.</i>	2. De retorn a casa, el posa (dins d'un recipient) amb aigua sense posar-lo al foc.

3. *Anòn mēndim mēte, afudi a fom, avē mòngò abum tò eyòn dzia tò byòn bibè, a nguma amos.*

4. *Okakada osē kig fulu.*

3. Després, agafa aquesta aigua, la fica dins d'una xeringa i administra a l'infant una o dues lavatives al dia.

4. (La malaltia anomenada) «el cranc petit» no és cap malaltia *fulu*.

11.1.2. Remeiera: Memoñ Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Ola-ma; veïnat: Minsola

1. *Okakada onē okòn eyòn mòn andem bya-li; onē dzom² yalob mòn a abum.*

2. *Abòg mininga abyē ya, mininga emen abyē akē dzēn okakada ai man nlòm³ a osoe.*

3. *Abòg te asò ai bò, akē tsig man elòg enē dzoe na odigsoli.⁴*

4. *Man elòg te abēlē man nkòl; abēlē fē ban asosòn⁵ a nnem etere.*

5. *Aman tsag, abaman ai okakada ai nlòm a mvyē.*

6. *Afudi mēndim, atele a ndoan.*

7. *Biman tòg, eyòn te aboan mòn eyòn dzia ngē bibè.*

1. «El cranc petit» és una malaltia que pateix l'infant que acaba de néixer. És causada per un animaló que mossega el ventre de l'infant.

2. Quan una dona acaba de donar a llum, ella mateixa se'n va al riu per pescar-hi un cranc i un *nlòm*.

3. Torna a casa i talla en trossos ben petits l'herba anomenada *odigsoli*.

4. Es tracta d'una planta enfiladissa habitada per unes formigues petites i de color negre.

5. Concassa aquesta planta i la mescla amb el cranc i el peix.

6. Ho tira tot dins d'una olla amb aigua i la posa al foc.

7. Un cop cuit, en posa una lavativa a l'infant, una o dues vegades al dia.

11.1.3. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. *Mēbenga⁶ ele.*

2. *Oman foe bibab, onòn atin nken.⁷*

3. *Eyòn te wanòn ekologo ebobòlò.*

4. *Ofudi a mvyē, otele a ndoan.*

5. *Eyòn biman tòg, biman fē vòbi, ongaboan mòn.*

6. *Okakada wòlob mòn a dob, wòlob fē lob nyamodo.*

1. L'arbre *mēbenga*.

2. En llesques uns trossos d'escorça i arrenques també la fulla de la tija de la planta anomenada *nken*.

3. Arrenques aquella fulla que es fa servir per embolicar els bastons de mandioca.

4. Ho tires tot dins d'una olla i la poses al foc.

5. Un cop cuit, ho deixes refredar una mica i després n'administres una lavativa a l'infant.

6. «El cranc petit» mossega el ventre del nadó pels voltants del melic; també pot mossegar-lo quan el nen és més gran.

7. *Ngě bëndzi kig sye mòngò okakada, eyòñ akui nyamodo ayi kòn okòn te.*

8. *Okakada mòn wòsyeban ai mëndim mē kada.*

9. *E nyò benyabodo, ai kada emen.*

7. Si no es cura bé «el cranc petit» de petit, quan el nen és més gran pot tenir aquesta mateixa malaltia.

8. «El cranc petit» dels nadons és tractat amb aigua de cranc.

9. «El cranc petit» dels nens més grans es tracta amb el mateix cranc.

11.1.4. Remeiera: Menge Agnès; llinatge major: *mvog* Bekudu; veïnat: Minsola

1. *Eyòñ mòngò akòn okakada, ngě abum layem nye, okakada wòlòb nye a abum.*

2. *Eyòñ te wakě foe mēbenga⁸ ele.*

3. *Okě tye atin nken⁹ a mgbag osoe, ofad kie dzie.*

4. *Eyòñ te mininga akě yěg osoe, adzěñ okakada ai man ngòl.¹⁰*

5. *Adugan a dzal, atele mëndim a ndoan.¹¹*

6. *Měman tòg, afudì kada ai mon kòs, atele mvyè a si.*

7. *Eyòñ aman vòbi, aboan mòn.*

8. *Aboan kikidigi, aboan fě ngongogele.*

1. Quan un nadó té la malaltia (anomenada) «el cranc petit», si el ventre se li enduix i (una bestiola com) un cranc el mossega.

2. Llavors escorces l'arbre *mēbenga*.

3. Arrenques la tija de la planta *nken*, que creix a la vora dels rius, i li agafes la fulla.

4. Després, la dona se'n va a posar dics al riu per atrapar-hi un cranc i una mena de silur petit anomenant *ngòl*.

5. Quan torna a casa, fa bullir aigua.

6. Acabada de bullir, hi tira el cranc i el silur i després treu l'olla del foc.

7. Un cop refredada, se n'administra una lavativa a l'infant.

8. Una lavativa al matí i una altra a la tarda.

11.1.5. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. *Eyòñ mòn ayon abui, matye nken¹² a si.*

2. *Měbi man kada.*

3. *Mětele byem bite a ndoan.*

4. *Biman tòg, mēngaboan mòn.*

5. *Asye okakada.*

1. Quan un infant plora molt, arrenco la planta *nken* de terra.

2. Agafo un cranc petit.

3. Ho tiro tot dins d'una olla i la poso al foc.

4. Acabada la cocció, n'administro una lavativa a l'infant.

5. Aquest remei cura la malaltia anomenada «el cranc petit».

11.1.6. Remeiera: Bekono Philomène; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Ebanda; clan d'origen: *ayòn* Ewondo; veïnat: Asèn-Bede

1. <i>Eyòn mininga andem bye, ngě mòn ayon abui, eyòn te mininga emen akě log okakada ai man kòs.</i> 2. <i>Afudi a mvyè ai mēndim voe.</i> 3. <i>Eyòn te aboan mòn.</i>	1. Quan una dona acaba de donar a llum, si el seu infant plora sense parar, la dona se'n va a pescar un cranc i un peix petit. 2. Els tira dins d'una olla amb aigua tèbia. 3. N'administra una lavativa a l'infant.

11.1.7. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòn mòn akui ya nguma sòndo, eyòn zìn sòndò ebè, eyòn te nnyia akě log man kada.</i> 2. <i>Asò ai man kada te, afudi nye a mvyè.</i> 3. <i>Eyòn te fě afoe kakoa,¹³ afudi a mvyè, angaboan mòn.</i> 4. <i>E dzom evě kadě lob mòn a dzos¹⁴ a abum, dzom te emana.</i>	1. Al cap d'una o dues setmanes després del naixement d'un infant, la mare se'n va a pescar un cranc petit. 2. De retorn, el tira dins d'una olla. 3. Després, agafa unes plaques d'escorça de l'arbre <i>kakoa</i> i les tira a l'olla; després, en posa una lavativa a l'infant. 4. La bestiola que mossega amb tota la seva força el ventre de l'infant veurà la seva fi.

11.2. *Kiñ* / (Mal de) coll

11.2.1. Remeiera: Bisa Lucie; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Mimbañela

1. <i>Eyòn mod awog mintye a kiñ ete, tęgě di, tęgě nyu mēndim, eyòn te makě fad obòl si,¹⁵ mēman fug ai mēndim voe, mod anganyu.</i>	1. Quan una persona té mal de coll, de manera que no pot menjar ni beure res, llavors agafo la planta <i>obòl si</i> i la masego amb les mans dins d'una conca amb aigua fresca; el malalt en beu (d'aquesta maceració).

11.3. *Měsoñ* / (Mal de) dents

11.3.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Eyòn mod akòn mēsoñ, eyòn te wakě nòn ele eně dzoe na ngòn.¹⁶</i> 2. <i>Ofoe bibab.</i> 3. <i>Otele a ndoan.</i> 4. <i>Mod te angakar suguzu anyu.</i> 5. <i>Tęgě min, asuguzu, atui a si.</i>	1. Quan una persona té mal de dents, busca l'arbre anomenat <i>ngòn</i>. 2. Li'n llesves unes plaques d'escorça. 3. Les tires dins d'una olla amb aigua. 4. El malalt es neteja les dents glopejant (el líquid d'aquesta decocció). 5. No se l'empassa; després de glopejar-lo, l'escup.

11.3.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>Waké foe ele enë dzoe na asie.</i> ¹⁷	1. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre anomenat <i>asie</i> .
2. <i>Otele a ndoan.</i>	2. Els tires dins d'una olla i la poses al foc.
3. <i>Mod akòn mësön angasuguzu.</i>	3. La persona que té mal de dents es neteja la boca amb el líquid d'aquesta decocció.

11.4. *Akañ* / Reumatisme

11.4.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. <i>Eyòñ mod awog mintye a ekud-boñ ai a akul mò ai a nkug ai a mēbòñ, makē fad kie ele enë dzoe na engela.</i> ¹⁸	1. Quan a una persona li fan mal els colzes i les articulacions de les mans i dels genolls, agafo les fulles de l'arbre <i>engela</i> .
2. <i>Mēfad kye etotonga.</i> ¹⁹	2. Agafo unes quantes fulles de la planta <i>etotonga</i> .
3. <i>Mēfad fē kie myan.</i> ²⁰	3. Agafo també fulles de la planta <i>myan</i> .
4. <i>Eyòñ te mabaman a mbòm, mēbab a ndoan, mēngabab mod a nyol.</i>	4. Les lligo totes en un paquet que escalfa sobre la brasa; després, faig massatges sobre el cos del malalt.

11.4.2. Remeier: Esama Oscar; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; veïnat: Kamelon

1. <i>Matui ovēñ,</i> ²¹ <i>mēfudi bibab bye a mēndim, mētele a ndoan.</i>	1. A cops de pedra trec uns trossos d'escorça de l'arbre <i>ovēñ</i> , els tiro dins d'una olla amb aigua i la poso al foc.
2. <i>Biman tòg, mētele a si nē biman vòbi.</i>	2. Un cop cuit, trec l'olla del foc i la deixo refredar.
3. <i>Mod anganyu.</i>	3. Després, el malalt en beu (d'aquesta decocció).
4. <i>Mabab fē nye ai bibab bingaligi a mvyè ete.</i>	4. Amb les escorces que han quedat al fons de l'olla, li faig unes compreses.

11.4.3. Remeier: Esama Oscar; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Messi; veïnat: Kamelon

1. <i>Mafoe adum,</i> ²² <i>mētele a ndoan.</i>	1. Trec uns trossos d'escorça de l'arbre <i>adum</i> i els faig coure.
2. <i>Biman tòg, mētele a si nē biman vòbi.</i>	2. Un cop cuits, trec l'olla del foc i la deixo refredar.
3. <i>Mod anganyu.</i>	3. El malalt beu d'aquesta decocció.
4. <i>Mabab fē nye ai bibab binē a mvyè etere.</i>	4. Amb les escorces que queden dins de l'olla, li faig unes compreses.

11.5. *Mvus* / (Mal d') esquena

11.5.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Minsola

1. <i>Eyòn mod akòn a mvus, makë foe bibab bi adzab.</i>²³ 2. <i>Mëfudi a mvyè fufulu ai bibab bi mban mbazoa.</i>²⁴ 3. <i>Mëtele a ndoan.</i> 4. <i>Biman tòg, angaboan.</i> 5. <i>Eyòn te makara nòn ntutum ntsòbi, eyòn ziñ ntsòbi ben.</i> 6. <i>Mëkë bab ntutum ntsòbi a ndoan.</i> 7. <i>Eyòn te mod abombo a ntsòbi a yob.</i> 8. <i>Ngë mbab ntsòbi ben (e nyò anë abòd), mod abombo bubudu, mëbigidi nye a mvus.</i>	1. Quan una persona té mal d'esquena, agafo uns trossos d'escorça de l'arbre <i>adzab</i>. 2. Els tiro dins d'una olla amb unes quantes escorces de l'arbre <i>mban mbazoa</i>. 3. La poso al foc. 4. Un cop cuit, el malalt se'n posa una lavativa. 5. Després, agafo una mà de morter o el mateix morter. 6. L'escalfo sobre la brasa. 7. El malalt s'ajeu bocaterros. 8. Un cop he escalfat el morter (un morter petit) i el malalt s'ha ajagut bocaterros, llavors li faig massatges a l'esquena amb el morter.

11.5.2. Remeier: Mbani Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Mvondo

1. <i>Wafœ akòm,</i>²⁵ <i>ofudi a mvyè ai mëndim, otele a ndoan.</i> 2. <i>Eyòn biman tòg, obodo, otele a si, odzoge në biman vòbi, obò mvoan.</i>	1. Treus uns trossos d'escorça de l'arbre <i>akòm</i>, els tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc. 2. Un cop cuit, treus l'olla del foc i la poses a terra per deixar-la refredar; després, el malalt se'n posarà una lavativa.

11.5.3. Remeiera: Ada Myriam; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Ebanda; clan d'origen: *ayòn* Ngœ; veïnat: Asëñ-Bede

1. <i>Eyòn mod akòn a mvus tëgë tebe mvòè, tëgë tòbò mvòè, mvus yabò nye mintye, mandòn kie etœ.</i>²⁶ 2. <i>Mëndòn fë kie ekòn zòg.</i>²⁷ 3. <i>Mëwogo mbòm, mëbum a ndoan.</i> 4. <i>Mod abombo kayala a enòn.</i>	1. Quan una persona té mal a l'esquena, no pot posar-se drete ni asseure's normalment perquè sent dolor; llavors arrenco unes fulles de l'arbre <i>etœ</i>. 2. N'arrenco també algunes de la planta <i>ekòn zòg</i>. 3. Les lligo en un paquet i l'escalfo sobre la brasa. 4. El malalt s'ajeu de panxa enlaire posant el paquet entre l'esquena i el llit.

11.5.4. Remeiera: Ngon Sabine; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola

1. *Eyòñ mod akòn a mvus, eyòñ te makë foe ewome*²⁸ (*e dzi enë nyuman, ebëlë bibuma, esëkig e dzi enë nkod nkod*).
2. *Mëtele a di.*
3. *Eyòñ biman tòg abui, eyòñ te anyu, abo-an fë.*

1. Quan una persona té mal d'esquena, agafo unes escorces d'un *ewome* jove que encara doni fruits i no d'un *ewome* vell.
2. Les tiro dins d'una olla.
3. Un cop cuites, el malalt beu d'aquesta decocció i se'n posa una lavativa.

11.6. *Odag*²⁹ / El deliri febril anomenat *odag*

11.6.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. *Odag a nkug onë okòn bòngò, nkug wabò a vas, a vas, a vas.*³⁰
2. *Mòngò angakòn fò abui, angakòbò fë abui a anyu.*
3. *Eyòñ te wandòn mbëb bininga bakara tui bikòn.*
4. *Onòn fë kie nkog.*³¹
5. *Ofad elòg enë dzoe na obòl si.*³²
6. *Ofudi byem bite a esoa ai mkpaman mëndim.*
7. *Obaman ai mbëb.*
8. *Ongabab mòngò a nkug, odu nye.*

1. L'*odag* és una malaltia infantil que es manifesta al pit amb una acceleració molt forta de la respiració.
2. L'infant està molt greu, delira molt.
3. Per curar aquesta malaltia, agafes l'espàtula que les dones fan servir per pelar les bananes.
4. Agafes les fulles d'una canya de sucre.
5. Agafes també l'herba anomenada *obòl si*.
6. Agafes aquestes plantes i les poses dins d'una conca amb aigua fresca.
7. Les mescles amb l'espàtula.
8. Mulles l'espàtula amb aquesta maceració i la vas aplicant sobre el pit de l'infant com si fessis unes compreses.

11.6.2. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola

1. *Odag: mòn akòbò abui, ndugudu yabe-debë nye a nyol.*
2. *Ngongogele wabab nye ai evoga*³³ *tò ai mbëb.*
3. *Ofad kye minkog, ofug ai mëndim voe, ongawòbò mòngò a akun.*

1. *Odag*: l'infant parla molt (desvarieja) i la temperatura del seu cos és molt elevada.
2. Al capvespre espargeixes el cos de l'infant amb un escombrall o amb una espàtula.
3. Arrenques les fulles d'una canya de sucre, les masegues amb les mans dins d'una conca amb aigua fresca i banyes l'infant al peu del clot de les deixalles.

11.7. *Eyel* / Impotència sexual

11.7.1. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Man ele enë a afan dzoe na ondondo ele.</i>³⁴ 2. <i>Otye a si.</i> 3. <i>Osò ai nye.</i> 4. <i>Okar nyali nkañ woe: anë ayog abui.</i> 5. <i>Onyali abog asë.</i> 6. <i>Eyòn te wanòn ngul.</i>	1. A la selva creix un arbre petit que anomenem <i>ondondo ele</i>, «l'arbre pebre vermell». 2. L'arrenques. 3. Tornes a casa. 4. En mastegues l'arrel: té un gust molt fort. 5. La mastegues contínuament. 6. És així com l'home recupera la força (sexual).

11.7.2. Remeier: Zaña Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Watye tòmbò.</i>³⁵ 2. <i>Onòn minkañ mie, zud dzie.</i> 3. <i>Ongawòm minkañ mie.</i> 4. <i>Eyòn te wasal ndu ekòn</i>³⁶<i> mbòg.</i> 5. <i>Ofudi mfun a ndu ekòn etc.</i> 6. <i>Ongamyad ai mò, ongadi.</i>	1. Arrenques un <i>tòmbò</i>. 2. N'agafes l'extremitat d'una de les arrels. 3. La rasques. 4. Després, agafes una banana i la parteixes (longitudinalment) en dues meitats. 5. Escampes les raspadures entre elles. 6. Les prems i te la menges.

11.7.3. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. <i>Ondondo ndig</i>³⁷<i> otsig nguma etun.</i> 2. <i>Oman tsag.</i> 3. <i>Ofudi a mëndim voe.</i> 4. <i>Mod anganyu.</i>	1. Talles un tros de la liana <i>ondondo</i>. 2. El piques. 3. El poses dins d'una conca amb aigua fresca. 4. El malalt beu el líquid d'aquesta mace-ració.

11.7.4. Remeier: Bikoe Maurice; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nku; veïnat: Nkolombog

1. <i>Tòmbò.</i>³⁸ 2. <i>Watye minkañ a si, onganyali nkañ woe.</i> 3. <i>Omin mëndim mête.</i> 4. <i>Eyòn wadi tòmbò wawog elolod.</i>	1. L'arbrissó <i>tòmbò</i>. 2. L'arrenques. 3. En mastegues una de les arrels i te n'empasses la saba. 4. Quan mastegues les arrels d'aquest arbre sents un gust de greix.

11.7.5. Remeier: Nzugena Laurent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Mba; veïnat: Asēn-Bede

1. <i>Mod anē ntēgan, asēkig fam, anē minin-ga, tēgē ai ngul nē abò mam me fam.</i> 2. <i>Wafad kye ayañ fam.</i>³⁹ 3. <i>Odi kie ayañ te nyuman ai ndoñ.</i>⁴⁰ 4. <i>Eyòñ te nyol mod yabò a kpem.</i>⁴¹ 5. <i>Tara angaligi ma dò.</i> 6. <i>Mēbēlē man afum ai mēyañ mēte.</i>	1. Si un home és feble, no és un home com cal, és feble com una dona, és a dir, no té la força per fer les coses pròpies d'un home. 2. Agafes les fulles d'un <i>ayañ fam</i>. 3. Te les menges crues amb una mica del pebre <i>ndoñ</i>. 4. És així com el seu membre esdevindrà sòlid. 5. El meu pare va deixar-me en herència aquesta planta. 6. Tinc un petit hort d'aquests <i>ayañ</i>.

11.8. *Ndaba*⁴² / La fontanel·la del crani

11.8.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Minsola

1. <i>Eyòñ mòn akòn ndaba.</i> 2. <i>Wandòn abolo,</i>⁴³ <i>oman tum, obaman ai mbòn mēnyenge.</i> 3. <i>Obede a ndaba a yob.</i> 4. <i>Okar bò byaṅ te eyòñ ndaba enē tēgē vēbē.</i>	1. Quan un nadó té la fontanel·la malament. 2. Agafes el bolet anomenat <i>abolo</i>, el carbonitzes i en barreges les cendres amb oli d'ametlla de palmera. 3. Després, untes la fontanel·la del nadó amb aquest ungüent. 4. Fas aquest remei quan la fontanel·la del nadó no respira prou bé.

11.8.2. Remeiera: Nnomo Régine; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Sima; clan d'origen: *ayòñ* Enoa; veïnat: Melondo

1. <i>Sakaa elòg.</i>⁴⁴ 2. <i>Wawogo man mbòm. obum a ndoan.</i> 3. <i>Eyòñ mbom onē man ntotòm. Obede nye a ndaba, ongabab.</i>	1. L'herba <i>sakaa</i>. 2. La lligues en un paquet i l'escalfes sobre les brases. 3. Quan és tebi, l'apliques sobre el crani del nadó i li fas massatges.

11.9. *Zeyan*⁴⁵ / Migranyes

11.9.1. Remeiera: Nnaña Suzanne; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Ekoana; clan d'origen: *ayòn* Enoa; veïnat: Minsola

1. <i>Wanòn abi zeyan</i> . ⁴⁶	1. Agafes una mica de fulgurita.
2. <i>Oman kòg, ofudi a ndëg</i> .	2. La tritures i la poses dins d'un flascó.
3. <i>Ongafudi a dzoe anë nsòn</i> .	3. La fas ensumar al malalt com si fos rapè.

11.9.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo

1. <i>E vom ya zeyan evë kui, (zeyan) yakar nòmbò mëbi a ete</i> .	1. En aquells llocs on ha caigut un llamp, es forma una matèria (vitrificada) que nosaltres anomenem <i>abi zeyan</i> , «l'excrement del llamp».
2. <i>Eyòn te bandòn mëbi më zeyan mëte</i> .	2. S'agafa una mica d'aquesta matèria.
3. <i>Bëman kòg, mod te angavibi</i> .	3. Es pica i es fan ensumar les pólvores al malalt.
4. <i>Bandòn fë minsòmban ondondo</i> . ⁴⁷	4. S'agafen igualment els brots del pebrer <i>ondondo</i> .
5. <i>Bëman tsag, bëngatòndi mod a dzoe</i> .	5. S'aixafen (i es fica la pasta d'aquestes fulles en un comptagotes amb una mica d'aigua) i se n'instil·len unes gotes als narius del malalt.

11.10. *Ngòmëki* / Hemorràgia nasal

11.10.1. Remeier: ?

1. <i>Eyòn mëki makui a dzoe, eyòn te wanòn mimbòb</i> .	1. Quan a algú li surt sang del nas, agafes les fulles seques d'un bananer.
2. <i>Ofudi a mvyè, otele a di</i> .	2. Les tires dins d'una olla amb aigua i la poses al foc.
3. <i>E mod akòn ngòmëki abudubu a ete, ndugudu angakë nye a dzoe</i> .	3. Després, la persona que sagna es cobreix amb una manta al peu de l'olla i inspira pel nas el vapor calent d'aquesta decocció.
4. <i>Eyòn te wanòn ewag</i> , ⁴⁸ <i>otsig dzò, ofudi a di, angayon</i> .	4. Seguidament, agafes un tros dels tirants d'una panera i el cremes.
5. <i>Eyòn te wanòn otsida, ongafudi a dzoe</i> .	5. El malalt n'inhala el fum.

11.11. *Ekëgëbë* / Quequesa

11.11.1. Remeier: Atangana Dominique; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: Efag; veïnat: Kpwa

1. <i>Mëbala asu mòngò akòbò ekëgëbë.</i>	1. Remei per tractar el nen que quequeja.
2. <i>Onòn mëndim ya asog osoe.</i>	2. Reculls l'aigua d'un saltant de la riera.
3. <i>Ofudi mëndim mëte a nkën,⁴⁹ mòngò anganyu.</i>	3. La fiques dins d'una doble campana i el nen se la beu.
4. <i>Eyòn mòngò anyu tò emen, tò mod mfë, akudu nkën ai man ele.</i>	4. Mentre beu aquesta aigua, ell mateix o una altra persona pica la doble campana amb un bastonet de fusta.
5. <i>Mëbala mëte mëse kig asu bënyabodo.</i>	5. Aquest remei no és per a les persones grans.

11.11.2. Remeier: Zaïa Michel; llinatge major: *mvog* Ngono; llinatge menor: *mvog* Amugu; veïnat: Melondo

1. <i>Mafudi mëndim a nkën ete, mòngò anyu, mod ziñ akum nkën.</i>	1. Omplo la doble campana d'aigua i, mentre l'infant beu, algú pica sobre aquest instrument de música.
2. <i>Ngë asog anë babi, mëfudi mëndim ya asog a nkën ete.</i>	2. Si prop de casa hi ha un salt d'aigua, omplo la doble campana amb aquesta aigua.
3. <i>Eyòn ngòn yatye ndò mòngò akòbò mbëni.</i>	3. Al cap d'un mes, el nen parlarà normalment.

11.12. *Ndòg* / Sordesa

11.12.1. Remeier: Atangana Michel; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat. Melen

1. <i>Wanòn kie kofi.⁵⁰</i>	1. Agafes unes fulles d'un cafeter.
2. <i>Oman fig.</i>	2. Les ratlles.
3. <i>Obò esò.</i>	3. Fas un comptagotes de fulles.
4. <i>Onòn mbòn-menyenge, obab a ndoan, ofudi esò te a ndoan.</i>	4. Hi fiques una mica d'oli de palmera (juntament amb les fulles ratllades) i l'escalfes.
5. <i>Eyòn entoa ntotòm, otòndi nye a alò.</i>	5. Un cop tebi, n'instil·les unes gotes a l'orella del malalt.

11.13. *Ndim* / Ceguesa11.13.1. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo1. *Eyòn mod atari kòn ndim, ofad minsò-man mi mbikam.*⁵¹2. *Ofudi a esò, ofudi mēndim, otele mēlu mēbè e vom onē evovoe, tēgē dzoge e vom mvid enē.*3. *Onga nye tōndi a mis kòm esē eyòn akē bōmbò.*1. Quan una persona comença a no veure-hi, agafes els brots de l'arbre *mbikam*.

2. Els fiques (un cop ratllats) dins d'un comptagotes de fulles amb una mica d'aigua i ho deixes reposar durant un parell de dies en un lloc fresc i net.

3. Després, li fas unes instil·lacions oculars cada dia abans d'anar-se'n a dormir.

11.14. *Olada* / La rosa11.14.1. Remeiera: Memon Lucie; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Olama; veïnat: Minsola1. *Olada onē mintsān.*2. *Bakē foe elon,*⁵² *bēfudi a mēndim.*3. *Bēman tsag myan,*⁵³ *bēfudi a mvyè fufulu ai bibab bi elon.*4. *Bēkē fē nòn ofumbi bēti,*⁵⁴ *bētele a ndoan, bēngawòbò mòn.*5. *Eyòn bēman nye wòbò, eyòn te bēngasi nye a nyol āi asub ntañan.*

1. La rosa és una mena de sarna.

2. Lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *elon*, els tires dins d'una olla i la poses al foc.3. Aixafes la planta *myan* i la tires a l'olla.

4. Agafes una llimona i també la tires a l'olla; després, banyes l'infant amb el líquid d'aquesta decocció.

5. Després, li fregues tot el cos amb polvoret de talc.

11.14.2. Remeiera: Ntzama Marie; llinatge major: *mvog* Bikoe; veïnat: Mvondo1. *Eyòn mòn akòn olada, eyòn te bafoe elon,*⁵⁵ *bēfudi bibab bye a mvyè.*2. *Bētsag fē myan,*⁵⁶ *bēfudi ete, bētele a ndoan.*1. Quan un infant té la rosa, lleves uns trossos d'escorça de l'arbre *elon* i els tires dins d'una olla.2. També piques la planta *myan*, la tires a dins i poses l'olla al foc.11.15. *Mēbada* / Pian11.15.1. Remeiera: Ngonon Sabina; llinatge major: *mvog* Bekudu; llinatge menor: *mvog* Amvem; veïnat: Minsola1. *Wafoe bibab bi ovēn,*⁵⁷ *otele a ndoan.*2. *Eyòn biman tōg, eyòn te otele a si, mod anganyu, aboan fē.*1. Lleves unes escorces de l'arbre *ovēn* i les poses (dins d'una olla) al foc.

2. Quan acaba de bullir, treus l'olla del foc; el malalt beu d'aquesta decocció i se n'administra també alguna lavativa.

11.16. *Okpam* / La varicel·la

11.16.1. Remeier: Zama Vincent; llinatge major: *mvog* Bikoe; llinatge menor: *mvog* Nlomo; veïnat: Kamelon

1. <i>Elon</i>⁵⁸ <i>ele</i>. 2. <i>Elon ele yasye mēvēñ</i>. 3. <i>Wafœ bibab, otele a di, eyòñ te wawòbò mēkol e vom mēvēñ mēñē</i>. 4. <i>Elon ele yasye fē olada, yasye fē dzom enē dzoe na okpam</i>.	1. L'arbre <i>elon</i>. 2. L'arbre <i>elon</i> cura les lesions (de la pell). 3. Treus unes escorces d'aquest arbre; les fas bullir; després, rentes els peus del nen i totes aquelles parts del cos on apareixen aquestes lesions (eritemes). 4. L'<i>elon</i> cura també la rosa i totes aquelles malalties que designem amb el terme <i>okpam</i>.

NOTES:

1. *Okakada*, 11/5: cranc petit. Mot format per un redoblament incomplet del nominal *kada* (cranc) i dels prefixos de les classes nominals *o/a*, que incorporen, entre d'altres, noms de coses petites. En aquest context, *okakada* és una categoria nosogràfica que designa els còlics intestinals dels nadons.

2. *Dzom*, 7/8: cosa. En aquest context, aquest terme és emprat en el sentit de «bestiola», com un cranc petit.

3. *Nlòm*, 3/4: peix petit d'aigua dolça fàcil de confondre amb l'anguila.

4. *Odigoli*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (367).

5. *Ososòn*, 11/5: es diu de qualsevol varietat de formigues de talla molt petita; aquí el locutor es refereix a la petita formiga de color negre anomenada *solì*, com suggereix el nom de la planta enfiladissa on viu: *odigisoli*.

6. *Mēbenga*, 6: arbre formiguer. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (280).

7. *Nken*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (332).

8. Vegeu la nota 6.

9. Vegeu la nota 7.

10. *Ngòl*, 9/10: mena d'anguila.

11. L'aigua s'ha de bullir amb les escorces i la fulla de *nken*.

12. Vegeu la nota 7.

13. *Kakoa*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (247).

14. *A dzos*: ideòfon que expressa la sensació de dolor provocada per una picada molt forta.

15. *Obòl si*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (364).

16. *Ngòn ele*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (323).

17. *Asie*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (076).

18. *Engela*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).

19. *Etotonga*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (213).

20. *Myan*, 3: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).

21. *Ovèñ*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (420).

22. *Adum*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (023).

23. *Adzab*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (024).

24. *Mbañ mbazoa*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (263).

25. *Akòm*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).

26. *Etoe*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (210).

27. *Ekòn zòg*, 7/8 i 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (174).
28. *Ewome*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (224).
29. *Odag*, 11/5: categoria nosogràfica descriptiva que designa el cas d'un infant que pateix una febre molt intensa que li provoca deliris, de la qual cosa s'han format les expressions «*kòbo aně e mod akòn odag*» («parlar com una persona que pateix la malaltia *odag*») que hom diu referint-se a una persona que parla d'una manera inconsiderada.
30. *A vas*: onomatopeia que marca els batecs del cor.
31. *Nkog*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (333).
32. Vegeu la nota 15.
33. *Evoga* o *evoag*, 7/8: escombrall; hom el fa servir per practicar algunes aspersions medicamentoses.
34. *Ondondo ele*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (395).
35. *Tòmbò*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (449).
36. *Ekòn*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (172).
37. *Ondondo ndig*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (018 i 396).
38. Vegeu la nota 35.
39. *Ayañ fam*, 5/6: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (099 i 109).
40. *Ndoñ*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (313).
41. *A kperem*: ideòfon per expressar la idea de solidificació d'una cosa. En aquest context, expressa l'erecció del penis.
42. Com assenyala Tsala al seu *Dictionnaire* (p. 392), els ewondo fan remeis a la fontanel·la dels infants per accelerar-ne l'ossificació.
43. *Abolo*, 5/2: bolet. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (015).
44. *Sakaa*, 9/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (432).
45. *Zeyañ*, 9/10. Aquest mot significa: a) llamp, i b) migranya.
46. *Abi zeyañ*: literalment, «excrement / llamp», per designar la matèria vitrificada formada pel llamp que cau sobre la sorra.
47. *Ondondo*, 11/2: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).
48. *Ewag*, 7/8: corretja feta de matèries vegetals que les dones empen per transportar les paneres cilíndriques anomenades *nkoe*.
49. *Nkëri*, 3/4: instrument musical fet de ferro. Doble campana o gong, els sons s'obtenen picant l'una o l'altre amb un bastonet.
50. *Kofi*, 9/10: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (252).
51. *Mbikam*, 3/4: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (267).
52. *Elon*, 7/8: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (188).
53. Vegeu la nota 20.
54. *Ofumbi bëti*, 11/5: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (373).
55. Vegeu la nota 52.
56. Vegeu la nota 20.
57. Vegeu la nota 21.
58. Vegeu la nota 52.

16.2. EL CARNET DE RECEPTES DEL REMEIER ZAMA VINCENT: PRESENTACIÓ, REPRODUCCIÓ, TRADUCCIÓ I NOTES

Zama Vincent és l'autor d'aquest manuscrit. És un evuzok originari de la regió d'Atog-Boga, membre del llinatge Bikoe i del subllinatge Nlomo. Quan el vaig conèixer, era un *nyiamodo*, un home adult, d'uns quaranta anys més o menys, casat amb tres dones i pare de família. Havia cursat els estudis de primària en una escola de la regió. Com tants joves de l'època, un cop obtingut el certificat d'estudis primaris, se'n va anar a la ciutat de Douala, on va treballar una colla d'anys. Quan vaig arribar per primera vegada a la regió d'Atog-Boga, l'any 1963, Zama Vincent ja havia tornat al poble per instal·lar-s'hi definitivament i fer-se càrrec de la família. El seu retorn al país no va ser fàcil. L'organització del ritu *tsoo* l'any 1967 no va ser aliena a aquestes dificultats. Ho hem analitzat en el primer volum.³⁵² De moment, el que ens cal saber és que, en aquella època —i durant molts anys després encara—, Zama Vincent alternava les activitats de pagès evuzok amb la pràctica de la medicina sense fer-ne una professió. Una part important dels seus coneixements mèdics els havia rebut de la seva mare, que era considerada una bona remeiera. Zama Vincent és reconegut pel seu art de reduir les fractures i tractar un bon nombre de malalties infantils. Si bé en el seu carnet de receptes fa algunes intrusions en l'àmbit propi dels grans medecinaires (els *ngëngani*), els evuzok no el consideren com a tal, ni ell mateix tampoc. Això no obstant, les seves competències el situen més enllà d'un simple remeier ocasional. Zama Vincent és un vertader *mod mēbala* o «home dels remeis», fidel a la tradició dels avantpassats, disposat a parlar-ne i a consignar-la, quan ho va creure convenient, per escrit.

En el meu darrer viatge al Camerun, el desembre de l'any 2006, Zama Vincent era ja un vell venerable. Fou ell qui va presidir el ritu de benedicció (*evamētyè*) i d'acomiadament que els meus fills i jo vàrem rebre abans d'emprendre el viatge de retorn.

16.2.1. Presentació

Va ser gairebé per atzar que un dia Zama Vincent em va mostrar el seu carnet de receptes que, més tard, em va autoritzar a fer fotocopiar, no a Nsola, és clar, sinó a Europa, en un dels meus viatges d'anada i tornada. Durant la meua lectura d'aquell manuscrit, l'autor va donar-me moltes explicacions complementàries i fins i tot s'esforçava a buscar-me algunes de les plantes que citava en el seu manuscrit.

352. Vegeu el volum 1, capítol 10, apartat 10.2.4.

Aquest manuscrit és una simple llibreta escolar d'un model estàndard que utilitzaven els nens i les nenes de les escoles primàries de la selva camerunesa, amb les taules de multiplicar a la coberta del darrere. Conté vint-i-dues planes escrites, setze completament, quatre la meitat, i dues més escrites la meitat, però amb l'altra meitat amb esborranys de l'autor.

El contingut podria considerar-se un petit compendi de receptes farmacològiques que, segons consta en el mateix manuscrit, l'autor ha rebut de diferents remeiers. Gairebé sempre, Zama Vincent dona el nom dels seus mestres i la data d'adquisició de la nova recepta. Gràcies a aquestes informacions podem establir la taula següent:

TAULA 65
Els mestres de Zama Vincent i les receptes que n'adquirí

<i>Nom del mestre remeier</i>	<i>Receptes transmeses</i>	<i>Número de reproducció</i>	<i>Número de la recepta (RF)</i>
1. Nku Josephine	53		
2. Ntsama Joseph	5	1	1-5
3. Onana Metini	2	3	11-12
4. Atangana Ngo-Mbong	2	4	13-14
5. Marie	1	12	46
6. Ntsama Biloa	1	13	50
7. Bomba Raimond	1	13	51
8. Ngele Robert	1	13	52
9. Enyege Messi	1	16	56
10. Ntsama Etundi Albin	1	16	57
11. Cécle Eyenga	3	18	65-67
12. Nnana Josephine	1	21	75
13. Lucas M.	1	21	76
14. Ndon Joseph	1	22	77

Així, doncs, l'autor pren cura d'anotar, al terme de cada recepta, el nom del remeier que la hi va transmetre; aquest detall correspon a allò que ja he dit en un altre lloc de la necessitat de protegir-se de les sospites que poden recaure sobre un remeier d'haver arrabassat (*fadi*) el saber farmacològic d'un altre per mitjans relacionats amb el món de la nit. De tots aquests remeiers que li varen transmetre aquests coneixements farmacològics, la seva mare, Nkou Joséphine, ocupa un lloc preeminent: cinquanta-tres de les setanta-set receptes provenen del seu ensenyament. Es tracta, doncs, d'un cas típic d'adquisició d'un coneixement especialitzat per heretatge (*tiga*). La notació de les dades en què va ser efectuada la transmissió ens permet establir un període mínim de la seva durada, que va del 10 de març de 1955 al 16 de juny de 1962, poc temps abans de la mort de Nkou Josephine. Aquest llarg període de set anys, que va des del primer remei consig-

nat fins al darrer (tres receptes l'any 1955, sis l'any 1957, dues l'any 1960, trenta-dues l'any 1961 i deu l'any 1962), ens deixa entreveure la manera com s'efectua l'aprenentatge per herència: ocasionalment, probablement en el moment en què el mestre, en aquest cas la mare de Zama Vincent, aplica el remei per curar una persona, i d'una manera espaiada, potser amb més intensitat quan ja es veu a les acaballes de la vida, com sembla ser aquest cas.

Pel que fa als altres tretze remeiers, no en tinc cap informació significativa, fora que la majoria són evuzok. La presència d'aquests altres remeiers confirma la idea segons la qual entre ells es dona una veritable circulació i un vertader intercanvi de coneixements farmacològics; cap no es limita, per dir-ho així, a una sola *escola*. Entre ells, la *formació permanent* és... permanent.

El manuscrit conté setanta-quatre receptes per tractar trenta malalties diferents, una recepta per establir un diagnòstic, una recepta per a un pronòstic i, finalment, una altra per excitar la flaire dels gossos de caça. És interessant constatar que, en aquest darrer cas, Zama Vincent empra el mateix terme *mebala* (remeis) que utilitza quan es tracta de remeis per curar patologies humanes.

Un aspecte interessant d'aquest manuscrit és l'ús d'un bon nombre de noms de malalties que confirmen, d'una manera que podríem qualificar d'etnogràficament pertinent, tot allò que he dit en el capítol 4 del primer volum sobre les categories descriptives del sistema nosogràfic evuzok. Parlo de pertinença etnogràfica en el sentit que aquests noms de malaltia apareixen inscrits en aquest carnet independentment de qualsevol iniciativa o demanda exterior. Aquestes categories es troben a l'encapçalament de cada recepta. L'autor no descriu les malalties. En donar-hi un nom, l'autor —com, per altra banda, qualsevol altre locutor— no fa res més que suggerir un quadre clínic determinat. A la taula 66 presento els enunciats en ewondo, la seva traducció i la seva referència a les taules establertes al capítol 4 del primer volum sobre el sistema descriptiu.

Llevat de dos o tres casos, l'autor ens ofereix una sèrie d'enunciats nosogràfics de caire descriptiu que fan referència a la part del cos afectada per la malaltia (mames, pit, ull, fetge, baix ventre...), a alguns principis patogènics (cucs, *tsit*...), a algun dels símptomes principals de la malaltia (diarrea, plors, dolors de part...), etcètera, tal com hem analitzat al capítol 4 del volum 1. L'autor s'interessa d'una manera especial per les malalties infantils dites *fulu* i les hepàtiques i/o esplèniques atribuïdes al principi patològic *tsit*.

D'una manera general, l'estructura formal de les receptes està formada de tres parts. En la primera, el remeier inscriu les operacions preliminars que fan referència a la col·lecta dels vegetals, tot reportant-ne els noms en ewondo i precisant la part del vegetal que s'ha d'utilitzar (escorça, fulles, arrels...). En la segona, Zama Vincent consigna els detalls necessaris per a la preparació del remei. En la tercera, finalment, anota les diferents formes d'administració del remei. Com-

TAULA 66
Les malalties descrites per Zama Vincent

Enunciat	Traducció	Referència
<i>Mebala me nkogele</i>	Remeis per als dolors de part	RF 6
<i>Mebala mebe</i>	Remeis per als pits	RF 1-5
<i>Nge mebe mene abe</i>	Si els pits fan mal	RF 7-12
<i>Mebala nge mininga akan akiae</i>	Remeis per si la dona pateix d'un <i>akyaè</i>	RF 13-14
<i>Odak</i>	Deliri febril	RF 15-16
<i>Mbab mbugi</i>	Massatges per a les fractures	RF 17-19
<i>Mebala asu okon eton-nkuk</i>	Medicaments per a la malaltia <i>eton</i> del pit	RF 20-22
<i>Mebala m'ekoukou</i>	Remeis per a (la malaltia de l'ocell) <i>ekukui</i>	RF 23
<i>Nge wabebe mon nye ayiwu nge anyin</i>	Per veure si l'infant morirà o viurà (pronòstic)	RF 24
<i>Nge okon one asoe tege yem e dzom akan</i>	Si la malaltia roman amagada i no veus de què està malalta una persona (diagnòstic)	RF 25
<i>Mebala me mon nge akan mboman baloe na kos</i>	Remeis per a un nen que pateix el catarro anomenat «peix»	RF 26-28
<i>Mebala me okon esek</i>	Remeis per a la malaltia del fetge	RF 29-34
<i>Nge mongo akan minson</i>	Per si el nen té la malaltia dels cucs	RF 35-38
<i>Mebala me tsit fe</i>	Remeis per a la melsa	RF 39-42
<i>Mebala nge mon ayon</i>	Remeis per quan el nen plora molt	RF 47
<i>Okon tsit</i>	Malaltia de la melsa	RF 43-46
<i>Okon bibolo</i>	Malaltia de la podridura	RF 48-49
<i>Mebala asu ntui nge mongo akan</i>	Remeis per a la diarrea infantil	RF 50
<i>Mebala me tsit</i>	Remeis per a la melsa	RF 51-52
<i>Mebala asu mon nge andem biali. Asu etok</i>	Remeis per a l'infant que acaba de néixer.	
	Per al bany ritual	RF 53
<i>Mebala bilog</i>	Remeis per als còlics intestinals	RF 54
<i>Asie fe nge mininga akogolo abele fe evu</i>	(Aquest remei) serveix també per tractar els dolors de part quan la partera té l' <i>evu</i>	RF 55
<i>Mebala me tsit nge mod akan</i>	Remeis per a la melsa d'una persona adulta	RF 56
<i>Ekoe osok. Mebala me koe osok</i>	Tos (anomenada) del simi <i>osok</i> ; tos ferina	RF 57
<i>Nge akoe koè</i>	Per a la tos del simi <i>koe</i>	RF 58
<i>Fulu. Eyon yayem mon a nku</i>	<i>Fulu</i> . Quan (la malaltia <i>fulu</i>) encongeix el pit de l'infant	RF 59
<i>Biang Eton</i>	Medicament per a la malaltia <i>eton</i>	RF 60-62
<i>Biang miezok</i>	Medicament per a la cefalea	RF 63-64
<i>Mebala m'abye nge mininga abye anyos</i>	Remeis per als parts: quan la dona té un part darrere l'altre	RF 65-67
<i>Mboman mongo</i>	Catarro infantil	RF 68
<i>Asu mebala me tsit</i>	Per als remeis de la melsa	RF 69
<i>Esek ntsit</i>	Fetge. Melsa	RF 70
<i>Ngè dzom yalob mod alò</i>	Si quelcom mossega l'orella	RF 71
<i>Esèg. tsit</i>	Fetge, melsa	RF 72
<i>Onyang: nge mot akan a dis</i>	<i>Onyang</i> : si la persona té l'ull malalt	RF 73
<i>Nnem. Nge mot abele ki mbembe nnem</i>	Cor. Si una persona té el cor malament	RF 74
<i>Mebala mebe</i>	Remeis per als pits	RF 75
<i>Mebala me nson mininga akan abum a si</i>	Remeis per al cuc del baix ventre de la dona	RF 76

parant l'esborrany de la recepta de la reproducció 2 amb el text definitiu, hom constata que, en aquest darrer, l'autor no fa res més que introduir algunes precisions a cadascuna d'aquestes parts. De totes aquestes operacions, no n'hi ha cap que no hagi estat examinada en el capítol 8 del volum 1. Per evitar repeticions inútils, no en parlaré. Només diré que l'art farmacològic que apareix en el manuscrit és un exponent perfecte de la medicina practicada pels remeiers evuzok.

He dit que el manuscrit menciona el nom de les plantes que constitueixen l'ingredient principal d'aquestes receptes. De vegades, s'hi poden trobar algunes breus informacions sobre les seves característiques, i també els dibuixos de dinou espècies citades en el manuscrit:

TAULA 67
Les vint plantes dibuixades per Zama Vincent

Número	Nom de la planta	Reproducció	Repertori etnobotànic
1	<i>Eves kulu</i>	07	216
2	<i>Engela</i>	14	192
3	<i>Zëñ</i>	07, 14	461
4	<i>Etëñ</i>	08	207
5	<i>Ezezañ</i>	08	234
6	<i>Eyòñ</i>	08	233
7	<i>Ebub</i>	08	—
8	<i>Otugudu</i>	09	416
9	<i>Mya mi ngòmò</i>	10	304
10	<i>Myan</i>	10	305
11		11	—
12	<i>Kie lala</i>	12	249
13	<i>Ngòl</i>	14	321
14	<i>Tòmbò</i>	14	449
15	<i>Dzañ dzaña</i>	14	148
16	<i>Emie</i>	14	189
17	<i>Oyeyan</i>	15	—
18	<i>Ele</i>	18	—
19	<i>Avas</i>	18	089
20	<i>Ekulngom</i>	19	178

Zama Vincent dona el nom de setanta-quatre plantes. A la taula següent, presentem el nom ewondo d'aquestes plantes amb la referència de les reproduccions en què són citades i la del repertori etnobotànic. Un fet interessant que pot observar-se és el nombre important de plantes (cinquanta-quatre de setanta-quatre) utilitzades en una sola recepta per tractar una sola malaltia, la qual cosa suggereix un grau molt alt d'especialització pel que fa a la tria de la planta i de les propietats que hom li assigna per tractar cada malaltia en particular.

TAULA 68
Les setanta-quatre plantes citades en el manuscrit de Zama Vincent

Nom de la planta	Recepta	Repertori etnobotànic
Otazom	1	412
Ngos	2	326
Akoled	3	038
Abayag	4, 8, 16	003
Etën	5, 20	207
Bongo	6, 44	143
Zam	6	457
Eson ekòn	6	205
Abarile-zòg	7	002
Mboe mvyè	9, 52	273
Ondondon si	10	397
Abòg	12	013
Alen	12, 17	045
Dum	13	146
Nnyumnyumu	14	346
Mboba	14	270
Eyëg	15	229
Etotonga	17	213
Ekòn	17	172
Zën	17, 19	461
Engela	17, 19, 53	192
Eves kulu	17, 19	216
Nkadena	17, 18	328
Elad ekòn	19	179
Ezezan	20	234
Eyòn	21	233
Ebab	22	149
Otugudu	23	416
Nsosob	23	353
Elon	24	188
Bëyem elòg	25, 37, 72	134
Ondondo belò	26, 28	394
Mëseb (aseb)	27, 60	073
Akòm	28, 70	039
Mya mi ngòmò	29	304
Ondonda	30, 61	393
Ated	31	080
Abël	32	006
Mëndzanga-mëndzanga	33	283
Myan	34, 43, 63	305
Ekug	36, 73	176

TAULA 68 (continuació)
 Les setanta-quatre plantes citades en el manuscrit de Zama Vincent

Nom de la planta	Recepta	Repertori etnobotànic
<i>Angëg</i>	38	062
<i>Ayinda</i>	39, 46	125
<i>Evovon</i>	40	221
<i>Ebaè</i>	41	150
<i>Otu</i>	43	004
<i>Tòmbò</i>	45, 53, 62	449
<i>Kie lala</i>	42	249
<i>Aboe</i>	48	012
<i>Ayañ bibòlò</i>	49	105
<i>Asam</i>	50	071
<i>Mbubui</i>	51	278
<i>Ndori</i>	52	313
<i>Ngòl</i>	53	321
<i>Emie</i>	53	189
<i>Abòmëndzaña ndig</i>	54	018
<i>Oyeyañ</i>	54	—
<i>Ngòn</i>	32, 54, 75	322
<i>Kodogo mètòbò</i>	56	251
<i>Abañ</i>	57	001
<i>Sas elòg</i>	57	434
<i>Zizim</i>	59	463
<i>Ekui</i>	63	177
<i>Dibi elòg</i>	64	145
<i>Ele</i>	65	—
<i>Avas</i>	66	089
<i>Ekulngom</i>	68	178
<i>Angòg</i>	69	064
<i>Bidu</i>	70	137
<i>Efuful komba</i>	71	166
<i>Afan</i>	74	025
<i>Obudu</i>	75	366
<i>Nsiniñ</i>	76, 77	351
<i>Odzoe</i>	8	368

16.2.1.1. Notes sobre l'ortografia del manuscrit

L'autor escriu en la llengua ewondo, que és la llengua materna de tots els ewuzok. D'una manera general, podríem dir que utilitza l'ortografia estàndard introduïda pels alemanys i difosa sobretot per les esglésies cristianes, catòliques i protestants. Zama Vincent aprèn a escriure en ewondo pel seu propi compte, com ho fan moltes persones que han anat a l'escola i n'han seguit els cursos en francès. Si comparem l'ortografia utilitzada per Pichon i Tsala amb la del manuscrit, podem fer les observacions següents:

- a) En el text manuscrit, l'autor fa desaparèixer les consonants *n* i *m*:
 - En els nominals de la classe 4: *mibom* per *mimbòm*, *misoman* per *minsòman*, *milo* per *minlo*.
 - En els nominals de la classe 3 que fan el prefix amb *n*: *kuk* per *nkuk*, *doan* per *ndoan*, *sono* per *nsòn*.
 - En els nominals de la classe 6: *medim* per *mendim*.
 - En el nom de la classe 10: *odondo* per *ondondo*.
- b) Per altra banda, l'autor del manuscrit fa aparèixer una *n* inicial en alguns noms de la classe 9: *ntombo* per *tòmbò*, *ntsit* per *tsit*.
- c) L'autor uneix sempre la preposició de lloc *a* al complement que la segueix: *avian* per *a vian*, *adi* per *a di*, *anyol* per *a nyol*, *asi* per *a si*, *ankuk* per *a nkuk*, *akob* per *a kob*.
- d) L'autor aplica el mateix principi pel que fa als demostratius d'insistència: *evom* per *e vom*, *edzi* per *e dzi*.
- e) En el manuscrit, apareixen algunes influències de l'ortografia francesa: *nkoug* per *nkug*, *avoul* per *avul*, *foudi* per *fudi*, *n'ane* per *na anè*.
- f) L'autor transcriu el grup de consonants *ts* per *dz*: *dzik* per *tsik*, *ndzak* per *ntsak*. De vegades també escriu *dzemele* per *sēmēlē*, *medzeb* per *meseb*.
- g) Pel que fa a les vocals, l'autor del manuscrit només reconeix *a*, *e*, *i*, *o* i *u*. Ara bé, l'ortografia estàndard en reconeix vuit, encara que els signes diacrítics utilitzats pels autors no són sempre els mateixos. En comparar els diferents autors, podem establir la taula següent:

TAULA 69
Les vocals en ewondo

<i>Sistema API</i>	<i>Autor del manuscrit</i>	<i>Tsala</i>	<i>Pichon</i>	<i>Altres autors</i>	<i>Mallart</i>
e	e	e	e	e	e
ɛ	e	ē	e	è	è
ə	e	ë	ě	ě	ě
o	o	o	o	o	o
ɔ	o	o	o	o	ò
a	a	a	a	a	a
i	i	i	i	i	i
u	u	u	u	u	u

16.2.2. Reproducció, traducció i notes³⁵³

Reproducció 1

- Reballe Rebe -
- RF 1 1 Onon Odak nsom -
omañ & bum miibom (2)
- RF 2 ad onga bab erininge a Rebe
ebom alot Ke - 2 Ngos fe dzam deda
- RF 3 2 Nge Rebe mehe midzan -
Owoma Akole'anga nyu
pufulu ai odzoē -
- RF 4 3 Alayak obo fe dzam deda -
- RF 5 4 Eteng fe dzam deda -
- Joseph Ntama -
4/11/85
Ntama

353. Aquest carnet va ser reproduït i traduït al francès a Lluís MALLART, *Médecine et pharmacopée Evuzok*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1977, p. 157-209.

REMEIS PER ALS PITS³⁵⁴

RF 1: Tu prens (les fulles) d'*otazom*.³⁵⁵ Després d'haver-les escalfat (embolicades) en dos paquets³⁵⁶ sobre la brasa, les apliques als pits en forma de compreses. (Si cauen a terra algunes gotes de llet),³⁵⁷ la dona no pot passar-hi per sobre d'una gambada.³⁵⁸

RF 2: El mateix remei es pot fer amb (les fulles de) l'arbre *ngos*.³⁵⁹

RF 3: Si els pits fan picor,³⁶⁰ raspes (l'escorça de) l'arbre *akoled*³⁶¹ i la dona beu (la maceració preparada amb les seves raspadures) i un plàtan.³⁶²

RF 4: Pots fer el mateix amb l'arbre *abayag*.³⁶³

RF 5: Pots fer el mateix amb l'arbre *etën*.³⁶⁴

(receptes rebudes de) Joseph Ntsama

4.11.65

Firma de Zama Vincent

354. En aquesta presentació, no prenc en compte les diferents numeracions de l'autor. Per simplificar, segueixo les receptes farmacològiques (RF) del manuscrit amb una sola numeració. En les dues primeres receptes, l'autor no dóna cap precisió sobre l'especificitat de la malaltia. Es limita a assenyalar que es tracta d'un remei per curar els pits. En les receptes 3, 4 i 5 és més explícit.

355. En el text manuscrit (TM), l'autor escriu *odak nsom* en lloc d'*otazom*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (412).

356. En el TM, l'autor escriu *mibom* per *mimbòm*, plural de *mbòm* (classes nominals 3 i 4), que significa «paquet»; el nombre de paquets és assenyalat amb el numeral (2). Es tracta de dos paquets fets amb fulla de bananer: un per al pit dret i un altre per al pit esquerre. (Precisió de l'autor.)

357. Precisió de l'autor.

358. Aquesta idea és present en un cert nombre d'interdictes que la dona embarassada o que acaba d'infantar ha d'observar, com per exemple no passar per sobre d'una fila de formigues, no travessar una riera, no passar per sobre del suc enganxós d'un bananer...

359. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (326).

360. En el TM, l'autor escriu *midzan* per *mitsaï*, plural de *ntsaï* (classes nominals 3 i 4); designa la sarna, la tinya i en general tot allò que causa picor gairebé sempre en plural. Mot a mot el text es pot traduir d'aquesta manera: «si / pits / ells / són / picors».

361. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (038).

362. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (368).

363. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (003).

364. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).

Reproducció 2

RF 6

- 1 Nebala Ne ngokole
 Onon ~~Bikolo~~ Bongbo ai mi
 nkang ai besia beson - Odjek
 nne Zam ongene' nton - Ona
 kam a nyombo ~~atanga~~ anya -
 nyse ~~nyon~~ abum a toa ngon
 7, 8. ~~Ninkan~~ 14/6/65. ~~Ona~~
 Omani zek nsia ~~eson~~ mbo
 2 ~~Onon~~ fe nge ebe - ofudeli fe
 a nyombo ete

Nebala Ne nkogele' - abog
 abum atoa ngon momo f
 nge ki' 7 -
 Onon Bongbo, Ninkan me
 ofak mia, Ona tun Bikolo
 Odjek nne Zam ongene'
 nton. Onon nsia ekon baloe
 na Eson - Omani zek & nsia te
 Omani fe sek osoe Zam ai bab
 bi Bongbo ofudi ai Kedim
 de Nyombo, misinga are
 abum akar tele Avian
 anya -

14/6/65 u

Zoran

REMEIS PER ALS DOLORS DE PART³⁶⁵ QUAN L'EMBARÀS ARRIBA A LA VUITENA O SETENA LLUNA

RF 6: Extreus (algunes) arrels de l'arbre *bongo*,³⁶⁶ els treus la pell,³⁶⁷ talles³⁶⁸ una branca de la palmera de ràfia³⁶⁹ que sigui tendra. Agafes una banana lloca del bananer anomenat *eson*.³⁷⁰ Un cop has trinxat³⁷¹ aquesta banana lloca, les fibres de les fulles de la palmera de ràfia i les escorces de l'arbre *bongo*,³⁷² ho fiques (tot) en una ampolla³⁷³ amb aigua,³⁷⁴ la dona que està embarassada exposa (aquesta maceració) al sol i en beu.

14.6.65

Firma de Zama Vincent

365. En el TM, l'autor escriu *nkogolé* per *nkogolo*, nominal de la classe 3 que designa els dolors del part.

366. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (143).

367. En el TM, l'autor utilitza el verb *tun*, que vol dir «pelar, escorxar, treure la pell...» amb el complement *bikologo* (TM, *bikolo*), que designa la pela, la pellofa d'un vegetal i, per extensió, l'escorça potser menys dura de l'arrel o del tronc d'un arbre. De fet, una mica més avall en aquesta mateixa RF, l'autor utilitza el nominal *ebab*, que designa l'escorça més aviat dura d'un arbre.

368. En el TM, l'autor escriu *odzik* per *otsik*, segona persona del verb *tsik*, tallar.

369. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (457).

370. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (205).

371. En el TM, l'autor escriu *zek* per *sék*, trinxar.

372. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (143).

373. En el TM, l'autor escriu *nyombo* per *nlòmbò* o *nlòmbi*, nominal de la classe 3, «ampolla».

374. En el TM, l'autor escriu *medim* per *mëndim*, de la classe 6, «aigua».

Reproducció 3

- Nze kete mene abe
- RF 7 1 I ofak obande - zote eyon te waman
foi ofudi a medim anga nyu -
- RF 8 2 II Nze obeli Abayak Awom do eyon te
wa baman ai obzoi anga nyu -
- RF 9 3 III Onon mekie me Nbo-mie oman
fuk - anga nyu, betelege fe avian to
ema mozu - Nkou-josephine
- RF 10 4 IV ofada odoolon bi oman fuk eyon
te anga nyu, nge ki aman kok -
Kibi, 24 15/62
Nkou-josephine - Ntogo René
- RF 11 5 a Nintanan linement anga nyu
ai mikoke miantanan, mebe
metoa mben -
- RF 12 6 ofoe ele baloe n' ptop nge
ki na mbbe one Ngon -
obaman ai eson alen otele
adi me man toke anga nyu
adza fe eson te -
Omana Retini
28/4/56
Done

SI ELS PITS FAN MAL

RF 7: Desenterres el tubercle d'*abanile*-zòg,³⁷⁵ el peles, el poses amb aigua i (la malalta) beu (d'aquesta maceració).

RF 8: Si tens³⁷⁶ (un tros d'escorça de) l'arbre *abayag*,³⁷⁷ el raspes; després, barreges (les raspadures) amb un plàtan³⁷⁸ (dins d'un recipient amb aigua) i (la malalta) beu (d'aquesta maceració).

RF 9: Agafes les fulles de *mboe mvyè*,³⁷⁹ un cop les has ben remenat (dins d'un recipient amb aigua), la malalta en beu. Abans cal exposar (aquesta maceració) a la llum del sol. El mateix cal fer en els casos precedents.

(receptes rebudes de) Nku Josephine

RF 10: Culls la planta *ondondoni si*,³⁸⁰ un cop has acabat de remenar-la amb les mans (dins d'un recipient amb aigua), la malalta beu (d'aquesta maceració). També pots aixafar-la amb la pedra de moldre.

Kribi, 21.5.61

(recepta rebuda) de Nku Josephine i Mvogo René

RF 11: Si absorbeixes una mica de liniment³⁸¹ amb sucre³⁸² dels blancs, els pits seran guarits.

RF 12: Escorces l'arbre anomenat *abòg*³⁸³ o *mebe me ngòndò*.³⁸⁴ Barreges (unes plaques d'escorça) amb cor de palmera. Ho fiques al foc i ho fas bullir; la malalta beu (el líquid d'aquesta cocció) i es menja el cor de palmera.

(recepta rebuda de) Onana Metini 28.4.56

375. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (002).

376. Els remeiers solen guardar algunes plantes (escorces...) a casa.

377. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (003).

378. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (368).

379. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (273).

380. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (397).

381. Exemple d'adaptació d'un producte farmacèutic europeu. El liniment és una pomada antiinflamatòria i antireumàtica que l'autor del manuscrit prescriu per via oral.

382. En el TM, l'autor escriu *mikok* per *minkok*, nominal de la classe 4, canya de sucre; *minkok mintarian*: el sucre de fabricació europea.

383. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (013).

384. Literalment, «pits de noia», a causa de la forma dels seus fruits.

Reproducció 4

Rebala nge sumu-astan

akiai Nge Eou

RF 13

Onon # Dum oman' fo' eyon te
wa fude' medim onpa kar nge
buan' ai angu -

RF 14

Rebat: onon elok y'atebe a minse,
Nyurugumu y'avim ki' eyab fe
ngol ve da etoa elok ai Nainlo
mi Moba wake wa tabe asi si
ekorge nge Afar. Olan mbom
onga bab mingo a NRuk -

Atangana Ngo - rebong -
6/13/64

Hotel

amos te nge menpa be non NRou Rosy
anga zu bu -
12/13/64

REMEIS PER A LA DONA QUE PATEIX D'UN AKYAE³⁸⁵ O DE L'EVU

RF 13: Busques un *dum*³⁸⁶ i un cop has acabat d'escorçar-ne (algunes plaques) les poses (en un recipient) amb aigua; després (amb el líquid d'aquesta maceració) li administres una lavativa³⁸⁷ i li'n fas beure (una mica).

RF 14: Massatge. Culls aquella herba enfiladissa³⁸⁸ que creix a les eixides (anomenada) *nnyumnyumu*;³⁸⁹ té les fulles d'un verd fosc i s'estén com si fos una liana encara que de fet és una herba; (culls també) les fulles en fase de creixement de la planta *mboba*³⁹⁰ que s'enfila (i s'arrapa als arbres)³⁹¹ tant en els camps abandonats³⁹² com a la selva. En fas un paquet i el poses sobre les brases; després (amb les fulles) fas massatges al pit de l'infant.

(recepta rebuda d') Atangana Ngo-Mbong

6.3.64

Aquest dia vaig rebre Nku³⁹³ Rosalie, que vingué a viure aquí.

385. Sobre la noció d'*akyaè*, vegeu el volum 1, apartat 2.3.5; sobre el seu tractament ritual, vegeu també, al mateix volum, l'apartat 12.7.3. És molt possible que es tracti d'un tractament casolà després d'un part laboriós atribuït a un *akyaè*.

386. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (146).

387. En el TM, l'autor escriu *buon* per *boan*, «posar una lavativa».

388. En el TM, l'autor escriu *y'atebe* per *yatebè*; en el manuscrit poden observar-se, en efecte, algunes influències de l'ortografia francesa.

389. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (346).

390. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (270).

391. Precisió de l'autor.

392. En el TM, l'autor escriu *ekorge* per *ekodogo*, nominal de la classe 7; designa un lloc cobert de bardisses, una antiga plantació...

393. En el TM, l'autor escriu Nkou per Nku. Nota personal: Nku Rosalie és la segona esposa de l'autor del manuscrit; la nota recorda el dia de la seva arribada a Kamelon, el poble del seu marit.

Reproducció 5

- ollak*
- RF 15 1 I Nge kongo akon ollak, ope ki aa
 nkuk wabo nja aratras - eyon te wong,
 ndu ²eyet obum adi onan koke ndui
 owoho nja' aNkuk otul fe nyanyu -
- RF 16 2 II owoho obayak obaman ai mboni onellu
 owoho ny' akuk otul fe nyanyu -
 Nkou Josephine
 15/12/60

DELIRI INFANTIL³⁹⁴

RF 15: Quan un nen està molt enfebrat, delira i el seu pit respira³⁹⁵ molt ràpidament, agafes el fruit dehiscent de l'arbre *eyek*,³⁹⁶ el torres sobre la brasa i, després d'haver-lo triturat (i barrejat amb oli de palmera),³⁹⁷ li untes el pit i li fregues la llengua³⁹⁸ amb la punta del dit.

RF 16: Raspes (l'escorça d') *abayag*,³⁹⁹ barreges (les raspatures) amb oli de palmera,⁴⁰⁰ li untes el pit i li fregues la llengua amb la punta del dit.

Nku Josephine 15.12.60

394. *Odak*, categoria nosogràfica descriptiva. En el TM, l'autor diu «*nge mongo akon odak*» que, mot a mot, podem traduir de la manera següent: «si / infant / ell / està / malalt / febre», deliri infantil.

395. En el TM, l'autor escriu *wabo* en lloc de *wòbò*. Segons la regla d'acord, el prefix verbal corresponent als noms de la classe 3 (*nkuk*, en aquest cas) és *wò*, «ell (el pit) fa». He traduït «fa» per «respira».

396. Segons Raponda-Walker i Sillans (1961, p. 237), es tracta d'un arbre amb el tronc dret i l'escorça llisa, clara i molt dura. Els seus fruits dehiscent són grans, plans i membranosos, amples i allargats. És el que pot significar el terme *ndu* emprat en el TM.

397. L'ús del verb *wòbò*, «ungir», implica aquesta altra operació, tal com l'autor del TM escriu a la recepta següent.

398. En el TM, l'autor escriu *otil fe nyanyu*, que potser caldria escriure *otil fè nye a anyu*. Emprant una metonímia, l'autor escriu *anyu*, «boca», per *oyem*, «llengua».

399. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (003).

400. En aquesta recepta, l'autor diu explícitament que cal barrejar les raspatures amb oli de palmera refinat (*mewu* o *mewul*); l'expressió *wòbò mbon* vol dir «ungir, untar».

Reproducció 6

Mibala asu Hebe -
 I Mtoe ele ofia na Abote nge
 ki na Hebe one H. Bongo -
 Elisabeth Mengue anga biev amos
 Jendi 26. AVRIL 1956 a 10 HANUIT

RF 17

I Ibal mbegi. Dotononga, kie e Kon Aler
 kie zen. Kie Empella - ai enge Eve Mulu
 Eyon mot abugi ewe, non nkadan
 ai Dzakla, eyon te waman bat ewe
 osogo ai mebaka te obo fe akan - Akan
 ete wa man fudi nkadan, nge atjea
 ampe yan oyem na ai let.

RF 18

II la nkadan mbugi non Dzakla, ova awen ete
 eyon te waman nkadan man sik, non meki
 17/6 se kpeli man ofudi a Dzakla ete oke tele a Nkot

II Onon eli te. Abote fe Eson alee,
 ofe abote bibab man san ai Eson
 amia, otele ate ete for abui mu.
 ra ang nyu. Eyon te mebe mabus
 nya - Alop - Bopa ce 28. 4. 56 Jucy
 P. mana Metini.

MASSATGE⁴⁰¹ PER A LES FRACTURES⁴⁰²

RF 17: (ingredients:) l'herba *etotonga*,⁴⁰³ una fulla del bananer *ekòn*,⁴⁰⁴ una fulla de la palmera *alen*,⁴⁰⁵ una fulla de la falguera *zëñ*,⁴⁰⁶ una fulla de l'arbre *engela*⁴⁰⁷ i aquesta⁴⁰⁸ fulla d'*eves kulu*.⁴⁰⁹

Quan una persona s'ha trencat un os, agafes l'herba *nkadena*⁴¹⁰ i un termiter; un cop has unit l'os, lligues totes aquestes plantes (sobre el membre trencat) amb un embenat fet amb branquillons de bambú o de palmera; a dins d'aquest embenat, hi poses també l'herba *nkadena*; quan aquella persona senti que aquesta herba li fa picor, sabràs que es curarà.⁴¹¹

RF 18: Per reduir una fractura, agafes un termiter⁴¹² i el talles en dos trossos; després, culls l'herba *nkadan*; un cop has acabat d'esmicolar-la a trossos ben menuts, (els barreges) amb la sang de les incisions (que hauràs fet sobre el membre trencat) i poses (la pasta d'aquesta mescla) entre els dos trossos del termiter; el deixes dret fins que esdevinguin inseparables.⁴¹³

401. *Mbab*, derivat del verb *bab*, que pot designar l'acte terapèutic d'aplicar compreses fetes amb la decocció de plantes remeieres o escalfades a la vora del foc, tot fent pressió de vegades amb les mans i les plantes sobre la part del cos afectada.

402. Segons el TM i altres informacions complementàries, la reducció de fractures sol fer-se seguint el procés següent: a) elecció del remeier especialitzat, si pot ser del clan yanda, emparentat amb aquest clan betí o, almenys, havent-ne rebut d'un dels membres el saber per fer-ho; b) formulació d'un pronòstic seguint una pràctica endevinatòria; c) acord públic entre el remeier especialitzat i el malalt quan l'oracle és favorable; tractament: incisions, massatges; embenat fins a la reducció total de la fractura, i d) àpat ritual amb la família del malalt i el remeier; noves incisions...

403. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (213).

404. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (172).

405. Un folíol. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (045).

406. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (461).

407. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).

408. Vegeu el dibuix de la reproducció 7.

409. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (216). En el TM, l'autor escriu *Eve-Nkulu* per *Eves Kulu*, que literalment vol dir «os de tortuga».

410. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (328). El nom d'aquesta planta és un derivat del verb *kadan*, que vol dir «enganxar».

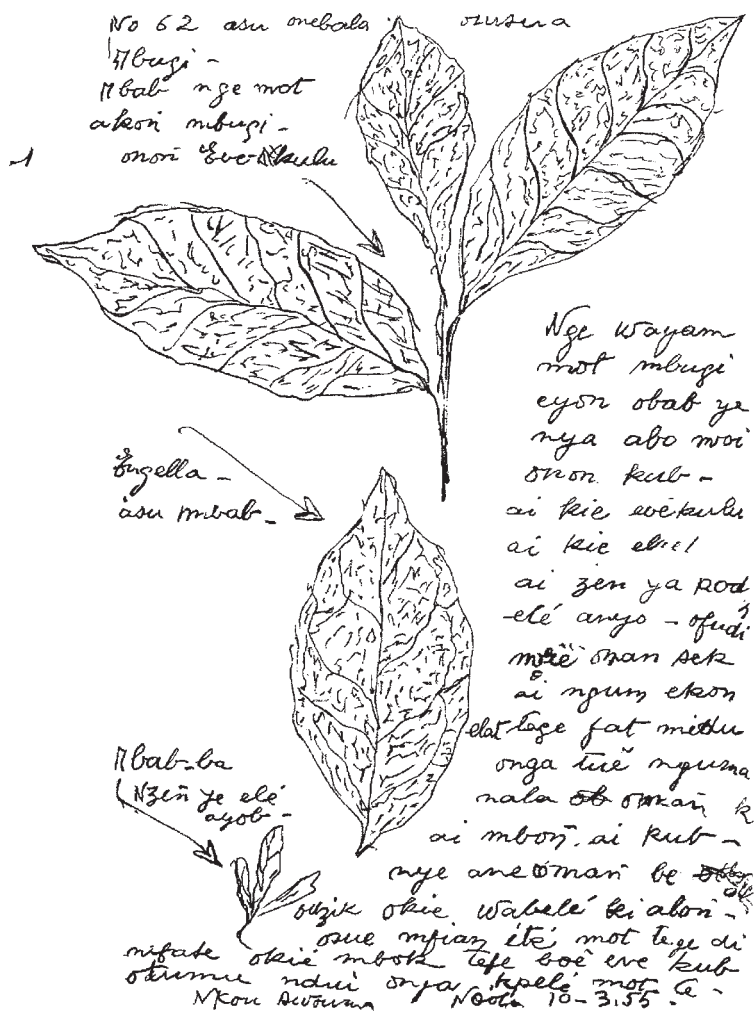
411. En el TM, l'autor escriu *ai led* per *ayiled* o *ayi led*, forma del futur del verb *led*, que vol dir «curar», però també «ser dur».

412. En el TM, l'autor escriu *dzakla* per *tsaala* (?). Es tracta d'un termiter petit i rabassut cobert amb una mena de capitell, anomenat també *ngudu*. És interessant constatar que aquest terme vol dir «romandre immòbil». Segons Tsala, el termiter *ngudu* seria el lloc que marcaria el terme de totes les transformacions susceptibles de produir-se en els éssers humans després de la seva mort: un símbol de la immobilitat total.

413. Es tracta d'una prova destinada a establir el pronòstic sobre el resultat del tractament. Si, al cap de dos dies, els dos trossos del termiter s'han solidificat, el tractament donarà bon resultat.

Reproducció 7

RF 19



SOBRE ELS REMEIS DE LA PLANA ANTERIOR: FRACTURES. MASSATGE PER TRACTAR LA PERSONA QUE PATEIX UNA FRACTURA

Agafes la planta *eves-kulu* (dibuix d'una planta amb tres fulles). La fulla d'*engela*, els massatges (dibuix d'una fulla).

Massatge: la falguera del cim dels arbres (dibuix d'una planta amb tres fulles).

Preparació de l'àpat per a la persona que s'ha trencat un os si, després d'haver-li fet els massatges, es troba bé.⁴¹⁴

RF 19: Agafes una gallina, la fulla d'*eves-kulu*, la fulla d'*engela*, la fulla de la falguera que s'enfila pel tronc de l'arbre. Tires (les plantes) ben trinxades dins d'una olla. (Agafes) un raïm sencer del bananer anomenat *elad*,⁴¹⁵ peles les bananes sense arrencar-les del raïm,⁴¹⁶ les talles a trossos petits (i els tires a l'olla). Hi afegeixes oli i la gallina. Un cop cuit, talles una fulla de bananer que no tingui cap forat, poses el guisat a sobre; el malalt no el menja des d'un sol cantó de la fulla estant; tampoc trenca els ossos de la gallina. Aquest ossos, els carbonitzes i en fas una pols que servirà per a les escarificacions.

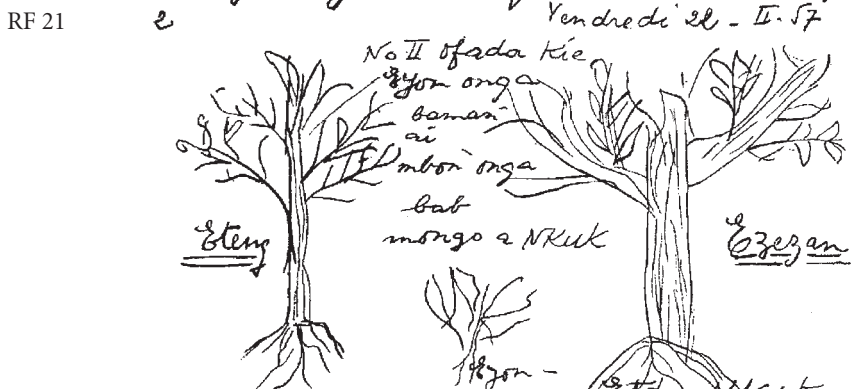
414. En el TN, l'autor escriu *mvoi* per *mvoe*, nominal invariable de la classe 9, «salut, pau...».

415. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (179); el seu nom, *elad*, és un derivat del verb *lad*, que vol dir «reunir». En tota aquesta recepta, el valor simbòlic de caràcter nominal hi és molt present.

416. També cal dir que, en la preparació d'aquest àpat ritual, hi ha una preocupació per conservar la noció d'integritat: cal agafar un raïm sencer; cal pelar les bananes sense arrencar-les del raïm. En tots dos casos, l'autor utilitza el terme *nguma*, que vol dir «sencer». Igualment haurà de tallar una fulla de bananer sense cap forat, i el malalt haurà de menjar no des d'un sol cantó, sinó des de tots els cantons, perquè l'espai sigui pres en compte d'una manera integral, com els ossos de la gallina, que no hauran de ser partits...

Reproducció 8

- RF 20 1
- No 54
- Ekon-kou ? Bongo ekon nkoung
- Onon Etenp ai Ezeran
- Ofoé bilé lité bise bibe - etele
- a mie biman tok - onga bab monga
- a nkoung - edzi evoke ofudi akolo
- onyu nya - obo fe etole otse monga
- Yendredi 22 - II - 57



- RF 22 3
- Rebala ne ekon Ekon-kou No 3
- Oman Wan Ebab
- Oman ai nfoun Ekon
- ba Obum adi onga bab nya
- nkouk - to etuk nge NKuk
- Kama Josephine Nkou
- enga ledé ma 22 - II - 57
- Ebab
-

REMEIS PER A LA MALALTIA *ETON* DEL PIT.⁴¹⁷
MALALTIA INFANTIL QUE AFECTA EL PIT^{418 419}

RF 20: Busques els arbres *etën*⁴²⁰ i *ezezan*.⁴²¹ Treus unes plaques d'escorça d'aquests dos arbres. Les tires dins d'una olla (amb aigua) i quan acabi de bullir fas unes compreses sobre el pit del nen; una part de la decocció, la poses dins d'un got i la fas beure a l'infant; amb l'altra part, li fas fer un bany de seient.

divendres 22.2.57

(dibuixos dels arbres *etën* i *ezezan*)

RF 21: Culls unes fulles de l'arbre *eyòni*⁴²² i les barreges amb oli; (amb aquest ungüent) fas massatges al pit del nen (dibuix d'una branca d'*eyòni*).

RF 22: Un cop has acabat de raspar l'escorça de l'arbre *ebab*,⁴²³ barreges (les seves raspadures) amb les pólvores⁴²⁴ vermelles de caoba; ⁴²⁵ escalfes (aquesta mescla) sobre un tros d'olla vella o sobre una pedra i fas massatges a l'infant.

La meva mare Joséphine Nku va ensenyar-me aquest remei el 22.2.57. Signat: Zama Vincent.

REMEIS PER A (LA MALALTIA DE L'OCELL) *EKUKUI*⁴²⁶

RF 23: Agafes les fulles en fase de creixement⁴²⁷ de la planta *otugudu*,⁴²⁸ les escalfes a la vora del foc i després les apliques a l'infant fent-li massatges; la planta *otugudu* té unes espines molt grosses, s'assembla a la planta *nsosob*.⁴²⁹

(dibuix)

417. Categoria descriptiva; vegeu el volum 1, apartat 4.8.

418. En el TM, l'autor escriu diverses vegades *nkoug* per *nkug*, però també escriu *nkug* sense seguir la influència de l'ortografia francesa.

419. En el TM, l'autor escriu *Bongo okon nkug* (infants / malaltia / pit). Podríem considerar que l'autor no fa res més que escriure tres mots clau per recordar que l'*eton-nkug* és una malaltia infantil que afecta el pit. També podríem pensar que l'autor no respecta la regla d'acord i escriu *akon* per *bakon*,⁴²⁸ que llavors podríem traduir per «els infants estan malalts del pit». La traducció adoptada és fidel a les dues opcions.

420. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (207).

421. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (234).

422. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (233).

423. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (149).

424. En el TM, l'autor escriu *nfoun* per *mfum* o *mfuñ*, nominal de la classe 3 que designa el resultat de l'acte de triturar, moldre o raspar, per exemple, una escorça, un tros de fusta...

425. Rasant la fusta tendra de l'arbre *mbél* (266) s'obté una substància grassa vermellova que els betí utilitzen com a pintura, com a cosmètic, i en la composició d'un bon nombre de medicaments. És el *baa* citat per l'autor.

426. Malaltia *fulu*: vegeu el volum 1, apartat 5.4.2. Vegeu text ewondo en la reproducció 9 de la pàgina 832.

427. En el TM, l'autor escriu *misoman* per *minsòman*, nominal de la classe 4.

428. En el TM, l'autor escriu *odukdu* per *otugudu*: vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (416). En el dibuix poden veure's les espines.

429. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (353), sinònim d'*eyoa fam* (232), «espina mascle».

Reproducció 9

- RF 23 1 I Kebala te'èkou Kou -
 onon misonman mi oduk du obuz,
 adi owa bat mongo, ene ai bon bida-
 | -  oduk du
 apulan ai nsosob -
 Nkou Josephine -
- RF 24 1 I Nge wa bebe mon, ne nge ai wu nge anyi
 onon misonman mi man glon, overlu eson
 ofudi medim, obo wa ebo ndodori - eyon te
 wa tondi mongo a dzoè, nge adzemele'oyem
 n'ane moi - obo adzemele'oyem si'ai wu
- RF 25 1 II Nge okon'one osoe tege jem, edzoni akon
 eyon te w'anon beyem elok, sman pit
 obaman'ambon menyenge - owa te'wa ai
 mon'wom se, to a metol eyon te okon
 wa yene -
- RF 26 1 I Kebala me mon nge akon mboman balé
 na Kos onon misonman miododo, everlu
 eson ebo ndodori - otondi nwa dzoè -
 II one fe djam non misonman meseb obo
- RF 27 2 djam deda -
- RF 28 II Owom Kut Akon obaman ai ododo minso -
 obo fe djam deda ene ema melle otondi
 mongo a dzoè ai anyu nge ene na ebani -
 11 / 7 / 64 H. Nkou J -

Si vols saber si l'infant morirà o viurà:

RF 24: Agafes les fulles en fase de creixement d'un *elon*⁴³⁰ petit; fas un comptagotes en forma de cucurull, hi fiques aigua; després d'haver-lo escalfat una mica,⁴³¹ injectes (al nen) algunes gotes al nas. Si esternuda és senyal que es posarà bé,⁴³² si no esternuda és senyal que es morirà.⁴³³

Si la malaltia roman amagada i tu no saps de què està malalt el nen:

RF 25: Agafes (la planta anomenada) herba dels que saben;⁴³⁴ un cop has acabat de ratllar-la a trossos ben menuts, la barreges amb oli de palmera; amb aquest ungüent untes tot el cos de l'infant, fins i tot els peus: llavors la malaltia es deixarà veure.

REMEIS PER A L'INFANT QUE PATEIX EL CATARRO NASAL ANOMENAT KOS⁴³⁵

RF 26: Agafes les fulles en fase de creixement⁴³⁶ d'*ondondo-belo*,⁴³⁷ enrotlles⁴³⁸ un comptagotes en forma de cucurull i l'escalfes una mica;⁴³⁹ li n'injectes unes gotes al nas.

RF 27: També pots agafar les fulles en fase de creixement de *mëseb*⁴⁴⁰ i fer la mateixa cosa.

RF 28: Raspes el tronc⁴⁴¹ de l'arbre *akòm*,⁴⁴² barreges (les raspadures) amb les fulles en fase de creixement d'*ondondo-belo*⁴⁴³ i fas la mateixa cosa que en els remeis anteriors; injectes unes gotes al nas de l'infant i a la boca si és que té la mel·la dilatada.

Nku Joséphine 11.7.61

430. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (188). Aquest arbre era utilitzat en l'ordalia més important practicada entre els betí. Potser per aquesta raó no és estrany trobar-lo en aquesta pràctica destinada a establir el pronòstic d'una malaltia.

431. En el TM, l'autor escriu *ndodon per ntòdm*, nom de la classe 3, «tebi».

432. En el TM, l'autor escriu *n'ane mvoi per na anë mvòè*.

433. En el TN, l'autor escriu *n'ai wu per na ayiwu o ayi wu*, forma del futur.

434. *Beyem elòg*; *beyem* plural de *nnem*, «el qui sap», derivat del verb *yem*, «saber, conèixer».

435. Malaltia *fulu*: vegeu el volum 1, apartat 5.4.2.

436. En el TM, l'autor escriu *misoman per minsòman*, nom de la classe 4.

437. En el TM, l'autor sembla escriure *dodo* en lloc de *ondondo-belo*. (Precisió de l'autor.)

438. En el TM, l'autor escriu *evulu* en lloc d'*ovulu* o *o vulu*, «tu enrotlles».

439. Se sobreentén que cal ficar la maceració d'aquests ingredients en el comptagotes.

440. Plural d'*aseb*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (073).

441. En el TM, l'autor escriu *kuk* per *nkukg*, nominal de la classe 3, «tronc».

442. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).

443. En el TM, l'autor escriu *ododo minso*, en lloc d'*ondondo minsòman*. (Precisió de l'autor.)

Reproducció 10

Hebala Nekon osek.

RF 29

1

I Kya-Nikomo

Ofada onisanan, mèkie, obum mbom
adi onga bab evom ene a nkouk
Eyon te fe wa wam nfun woe ota
di a nkouk. P. J. Nkon Quero
Cardi 17. II. 57



RF 30

II onon fe ndeda obum mbom eyon te wa
bab nya NKouk.

RF 31

3

III Onon atetel oto fe Bam de da -

RF 32

4

IV Onon abel ya tebe a ndzak osoe oyam
ai ntait okpen obaman ai ngon -

RF 33

5

V Onon mibo mizanga. mizanga -
oto fe Bam de da -

RF 34

6

VI onon kie mian^{te} ya bebe ve mfak onpak
orogo mbom, obum^{adi} eyon onga bab onong
a NKouk -



Nkon. Josephine!! 17/1/62

REMEIS PER A LA MALALTIA⁴⁴⁴ DEL FETGE⁴⁴⁵

RF 29: *Mya mi ngòmò*.⁴⁴⁶ Culls les (seves) fulles en fase de creixement; les escalfes dins d'un paquet a la vora del foc i fas massatges (al malalt) per tota la regió del fetge. Després, rasques (la seva escorça) i lligues les raspadures fent un embenat al voltant del pit.⁴⁴⁷

(dibuix de *mia mi ngomo*)

P. J. Nku – Signat Zama Vincent

Dimarts 19.2.57

RF 30: Agafes també (les fulles en fase de creixement d') *ondonda*,⁴⁴⁸ les escalfes dins d'un paquet i després les apliques fent massatges sobre el pit.

RF 31: Agafes les fulles en fase de creixement d'*ated*⁴⁴⁹ i fas la mateixa cosa.

RF 32: Agafes (les fulles en fase de creixement d') un *abël*⁴⁵⁰ que creix a la vora⁴⁵¹ d'un riu i les fas coure amb la carn⁴⁵² de l'antílop *okpën* barrejant-ho tot amb les granes de la carbassa *ngòn*.⁴⁵³

RF 33: Agafes les fulles que acaben de despuntar de la planta *mëndzanga* *mëndzanga*⁴⁵⁴ i fas la mateixa cosa.

RF 34: Agafes les fulles de la planta *myan*,⁴⁵⁵ la que té les fulles d'un sol cantó; en fas un paquet i l'escalfes a la vora del foc; després, les apliques en forma de massatges sobre el pit de l'infant.

Nku Joséphine, 11.7.61

444. En el TM, l'autor escriu *mebala mekon* per *mëbala me okòn*, «remeis per a la malaltia».

445. Vegeu el volum 1, apartat 4.4.

446. En el TM, l'autor escriu *Mya-Mikomo* en lloc de *mya mi ngòmò*, literalment, «pua de porc espí»; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (304).

447. En el TM, l'autor escriu *nkouk* per *nkuk*, nominal de la classe 3, «pit».

448. En el TM, l'autor escriu *odeda* per *ondonda*, nom de la classe 10.

449. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (080).

450. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (006).

451. En el TM, l'autor escriu *ndzak* per *ntsak*, nominal de la classe 3, «riba».

452. En el TM, l'autor escriu *ntsit* per *tsit*, que, en aquest context, designa la carn de l'antílop *Cephalophus melanorheus*.

453. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (322).

454. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (283).

455. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).

Reproducció 11

RF 35

1 I Nge onogo akon mison onon elok
 Dzi onan fuk onye nya -



ya nyum lzet
 ya tebe a midgen -

RF 36

II Nge Ekuk ki ofe anga nyu nya -
 17 - Nkon - 2 - 11/7/67

RF 37

1 I Nson nne' ofada bezem elok - onan
 fuk onye nya, nge one abum -
 Nge one anyol nyol, onan pik onpa si
 evom one - Nkon - 2 -

RF 38

7 * VII Nebala one Ntsit fe - onan won ANgek
 onga bab' nyun te -
 one Kpele' evom ntait te ene - onan tube

RF 39

8 VIII ofe ajinda otele' adi, onga Kar bab, nge
 si ki -

RF 40

9 IX ~~III~~ one dz am on ~~evon~~ obo fe dz am dda -

RF 41

10 X Ebrayi ofe' otile' a ndoan, obo fe dz am dda

(REMEIS PER CURAR ELS CUCS)

RF 35: Si l'infant té cucs (intestinals), agafes aquesta herba,⁴⁵⁶ la masegues amb les mans dins d'un recipient amb aigua que després fas beure a l'infant.

(Dibuix) (aquesta herba) exhala una mica⁴⁵⁷ d'olor; creix en els aiguamolls.⁴⁵⁸

(recepta rebuda de) M. Nku l'11.7.61

RF 36: També pots administrar-li una maceració preparada amb les escorces de l'arbre *ekug*.⁴⁵⁹

RF 37: (Per curar) el cuc *nsie*,⁴⁶⁰ culls l'herba dels qui saben, la masegues amb les mans dins d'un recipient amb aigua; si el cuc es troba en el ventre, li fas beure aquesta maceració; si es troba en alguna altra part del cos, la raspes i la fregues allí on es manifesta.

(recepta rebuda de) Nku J.

REMEI PER CURAR LA MELSA DILATADA EN UNA PERSONA GRAN⁴⁶¹

RF 38: (...) un cop has acabat de rascar el tronc d'un *angëg*,⁴⁶² n'escalfes les raspadures, fas unes incisions a la regió de la melsa i les fregues (amb aquestes raspadures).

RF 39: Treus unes plaques d'escorça d'un *ayinda*,⁴⁶³ les fas coure i les apliques (al malalt) en forma de compreses. Si no trobes aquest arbre...

RF 40: ...agafes un *evovon*⁴⁶⁴ i fas la mateixa cosa.

RF 41: També pots treure unes plaques d'escorça de l'arbre *ebaè*,⁴⁶⁵ les fas bullir i fas la mateixa cosa.

456. L'autor no en dóna el nom, però en fa un dibuix i n'assenyala algunes de les particularitats.

457. En el TM, l'autor escriu *dzezat* per *tsetsad* (Tsala, Pichon) o *tsëtsat* (Heepe).

458. En el TM, l'autor escriu *midzen* per *medzëñ*, de la classe 6; singular *dzëñ*, de la classe 5.

459. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).

460. L'autor és fidel a la seva transcripció ortogràfica (vegeu *supra*) i escriu *nsie*, probablement en lloc d'*esie*, que faria el plural en *bisie*, derivat del verb *sie*, que vol dir «treballar». El cuc al qual es refereix seria, doncs, un cuc «treballador»: una manera potser de qualificar l'acció sostinguda d'un principi patogènic capaç de fer que un estat de malaltia esdevingui greu o crònic. Segons aquest TM, aquest qualificatiu podria aplicar-se a qualsevol cuc i no tan sols als cucs *minnak*.

461. Vegeu el volum 1, apartat 4.4.

462. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (062).

463. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (125).

464. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (221).

465. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (150).

Reproducció 12

Kebala nge mon ayon
abui

RF 42

Nkie-élala - Ofada kie-élala
oman sike ofundi medim otundi
a Dzei ai anyu - Kardi 19. II. 57 ^{Yeu}
P. N. Josephine



Nkie-élala

Okon Ntisi

RF 43

11 II Onon otou, ofoe bibab, oman ai medim
me mian onpa yam mewot -

RF 44

12 II ofoe fe bonko, nge ki n'awam - owope
man som ofudi a mrie, Dzan da da ane
me wot -

RF 45

13 XIII Otie tomba asi oman wam ofudi a
mod eswa, onon nton okon onpa vundu
otelge a vian, eyon eve wayi wabo mo
eyon te wa vundi. avoul te onpa wobo
nya - 11 17/61

11 Nkou Josephine

RF 46

14 Onon, ofoe Ayinda ^{to} ai mian
oman dzak oteli adi, mesman
tokl, ema onga nye nya, obuba
fe 16 16/62 Maria

REMEIS PER AL NEN QUE PLORA MOLT

RF 42: L'herba de les tres fulles.⁴⁶⁶ Culls la planta anomenada de les tres fulles; un cop has acabat de ratllar-la, la deixates amb aigua i n'injectes unes gotes al nas i a la boca (del nen).

Dimarts 19.2.57
(signat) Zama Vincent
(recepta rebuda de) P. N. Joséphine
(dibuix i nom de la planta)

MALALTIA DEL PRINCIPI PATOGENIC QUE CAUSA LA DILATACIÓ DE LA MELSA⁴⁶⁷

RF 43: Busques un *abël*,⁴⁶⁸ n'agafes unes plaques d'escorça, les barreges amb la saba de *myan*⁴⁶⁹ i prepares un *mewod*.⁴⁷⁰

RF 44: També pots treure unes plaques d'escorça de l'arbre *bongo*⁴⁷¹ o bé rascar-les;⁴⁷² en aquest darrer cas, lligues les raspadures en un paquet que tires dins d'una olla i prepares també un *mewod*.

RF 45: Arrenques un *tòmbò*,⁴⁷³ quan has acabat de rascar-ne l'escorça, poses (les raspadures) en un gran recipient amb aigua; agafes un borro⁴⁷⁴ de bananer, exposes el recipient al sol i, cada vegada que vols banyar l'infant, bufes (amb el borro de bananer) i li fas un bany d'espuma.

11.7.61 (recepta rebuda de) M. Nku Joséphine

RF 46: Treus unes escorces del tronc d'*ayinda*,⁴⁷⁵ les aixafes amb morter juntament amb la planta *myan*. Ho poses al foc. Un cop ha acabat de bullir, en fas beure una part (al malalt) i amb l'altra li fas unes compreses.

(recepta rebuda de) Maria

466. En el TM, l'autor escriu *nkie-elala* per *kie lala*, de la classe nominal 9, fulla trifoliada. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (249).

467. En el TM, l'autor escriu *tsit*. Aquest terme designa l'agent patològic que causa la dilatació de la melsa. Quan aquest agent actua en una persona gran, la dilatació de la melsa rep el nom de *tsit*; quan actua en un infant, en canvi, rep el nom d'*ebëm* (vegeu el volum 1, apartat 4.4). És molt possible que, escrivint *okon tsit*, l'autor del manuscrit volgués assenyalar simplement l'agent patogènic, ja que d'una manera explícita en la RF 45 fa referència a un nen malalt. És per això que he traduït *okon tsit* per «malalties del principi patogènic *tsit* que causa la dilatació de la melsa».

468. En el TM, l'autor escriu *otu*: de fet, *otu* és el nom que es dona a les resines de certs arbres, en particular a la produïda per l'arbre *abël*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (006).

469. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305).

470. Terme desconegut.

471. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (143).

472. En el TM, l'autor escriu *n'awam* per *na awòm*.

473. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (449).

474. *Ntòn*, fulles llargues en fase de creixement formant un fus (*bourgeon terminal*, en francès).

475. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (125).

Reproducció 13

Okon Ribol -

RF 48 1 I Bìan libol nye mungo akon, onon -
minsonan miabò abum adi ngya bab, oye
fe 23 an nion ofudi a mie obo fe 23 an dala -

RF 49 II Onon ayan Ribol be fugu beboan onon
eyon te dia man Nkou 7 -
11/7/62

RF 50 1 Mibala asu ntiri, nye mungo akon
Onon fa oke wona Asam eli
nfun ofudi a medim ngya nye
mungo - 8/13/62
Ntsama Piloo - ~~Don~~
mibala mesit

RF 51 15 Onon mbubui ~~Obian~~^{um} mbop
adi okandi, ofuk mbok ngya
nye mungo, evi mbok ngya
bab nye - 16/6/62

RF 52 16 Onon mbue - avie ofak koé
dzie asi obo asopa, obaman
ai ndon otele adi, abop aton
ndodon, ngya loé mungo
adze - 14/6/62
Bomba Raimond
Nguelé Robert

~~Don~~

LA MALALTIA *BIBÒLO*⁴⁷⁶

RF 48: Remei (per curar la malaltia) *bibòlò* quan un nen està malalt. Culls les fulles en fase de creixement de l'arbre *aboe*,⁴⁷⁷ les escalfes a la vora del foc i les apliques en forma de cataplasmes; les pots també tirar dins d'una olla (fer-les bullir) i aplicar-les de la mateixa manera.

RF 49: Agafes (les fulles d') un *ayan bibòlò*,⁴⁷⁸ les esmicoles amb les mans dins l'aigua amb què administraràs després una lavativa a l'infant. Els *bibòlò* desapareixen.

(recepta rebuda de) Nku Joséphine l'11.7.61

REMEIS PER A LA DIARREA QUAN EL NEN ESTÀ MALALT

RF 50: Agafes un matxet i rasques (el tronc de) l'arbre *asam*.⁴⁷⁹ Poses les engrunes⁴⁸⁰ en un recipient amb aigua i la fas beure a l'infant.

(recepta rebuda de) Ntsama Biloa 8.3.62

REMEIS PER A LA MELSA DILATADA (D'UN INFANT)⁴⁸¹

RF 51: Agafes (les fulles de) *mbubui*⁴⁸² i les escalfes dins d'un paquet sobre les brases. El treus del foc. N'agafes una part i les esmicoles amb les mans dins l'aigua que després fas beure a l'infant; amb l'altra part, li fas massatges.

Signat: Zama Vincent

(recepta rebuda de) Bomba Raimon 16.6.62

RF 52: Busques la liana *mboe mvyè*,⁴⁸³ n'extreus el tubercle, el fas coure i hi tires pebre; el poses al foc; quan (el líquid) esdevé tebi, n'administres a l'infant unes gotes per via nasal.

(recepta rebuda de) Ngele Robert 14.6.62

Signat: Zama Vincent

476. En el TM, l'autor escriu *bibol* per *bibòlò*, nominal de la classe 2, «conjuntivitis»; derivat del verb *bòlò*, que vol dir «corrompre»; malaltia *fulu* del ventre; aquesta malaltia estableix una homologia entre la conjuntivitis i la carn podrida que es creu que la mare ha menjat durant l'embaràs; vegeu el volum 1, apartat 5.4.2.

477. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (012).

478. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (105).

479. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (071).

480. En el TM, l'autor escriu *nfum* per *mfum*, nominal de la classe 3, «pols, engruna».

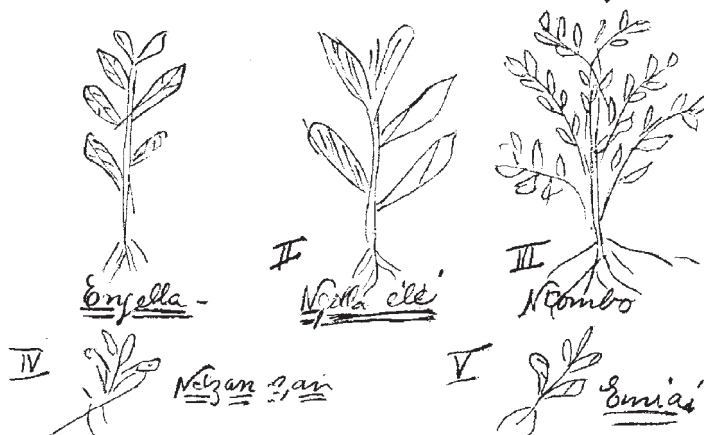
481. En el TM, l'autor escriu *mebala mesit* per *mebala me tsit*. Segons la numeració del TM, les receptes RF 51 i RF 52 són la continuació de les que figuren a la reproducció 10 (RF 29 – RF 34) i a les reproduccions 11 i 12 (RF 39 – RF 46).

482. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (278).

483. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (273).

Reproducció 14

- Hebala asu mon Nge adem byali
 Asu etop =
- RF 53
- 1 I 'etie' Engella asi onon nkam oman wam
 - 2 II 'etie' Ngella ele asi onon nkam oman wam
 - 3 III 'etie' Ntombo asi onon Nkam oman wam
 onon fe Ntombo te misoman mikie -
 ofundi etok -
 - 4 IV Onon fe Ndzan-Ndzan ofada nya oman
 sike ofundi etok -
 - 5 V Onon Eniaia oman sike ofundi etok -
 Nkan mile' mise ove wam eyon te
 wa fondi enon ndze-dzie - amuis melu
 mela (3), eyon te wa kub etok si -
 asu - Nka - eyon mon akui a zon eyon
 te bazu man waa biem bite bese
 afan - Lundi 25. II. 57 P. N. 7, 944



REMEIS PER A L'INFANT QUE ACABA⁴⁸⁴ DE NÉIXER. PER AL RECIPIENT⁴⁸⁵ (DEL BANY RITUAL)

RF 53: Arrenques un *engela*,⁴⁸⁶ n'agafes una de les arrels i la rasques; arrenques un *ngol*,⁴⁸⁷ n'agafes una de les arrels i la rasques; arrenques un *tòmbò*,⁴⁸⁸ n'agafes una de les arrels i la rasques; de l'arbre *tòmbò*, n'agafes també unes fulles en fase de creixement i les poses dins del recipient. Agafes les fulles de *ndzani-ndzani*,⁴⁸⁹ les ratlles i les poses dins del recipient; agafes la planta *emie*,⁴⁹⁰ que ratlles i poses dins del recipient. Hi poses les raspadures de les arrels (dins del mateix recipient) i el poses al peu del llit de la dona que acaba d'infantar. Cada tres dies, llences l'aigua del recipient al peu del llit.⁴⁹¹ Quan el nen fa la (primera) sortida,⁴⁹² la tires a la selva.

Dilluns 25.2.57 P. N. J.

Signat: Zama Vincent

Dibuixos de les plantes *engela*, *ngol*, *tombo*, *ndzani-ndzani* i *emie*.

484. En el TM, l'autor escriu *adem* per *andem*, verb auxiliar que assenyalava que l'acció del verb del qual depèn acaba de realitzar-se.

485. *Etòg* designa el recipient de determinats banys rituals, com per exemple el de la recepta, destinats als nadons (*dzòg mòn*), l'*etòg osoe* dels grans medecinaires per tractar certs malalts. Sobre el bany ritual dels nadons, vegeu Lluís MALLART, *Médecine et pharmacopée...*, p. 130-131.

486. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (192).

487. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (321).

488. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (449).

489. Planta a la qual l'autor atribueix el poder d'allunyar els mals esperits (derivat del verb *dzani*, que significa «desaparèixer»).

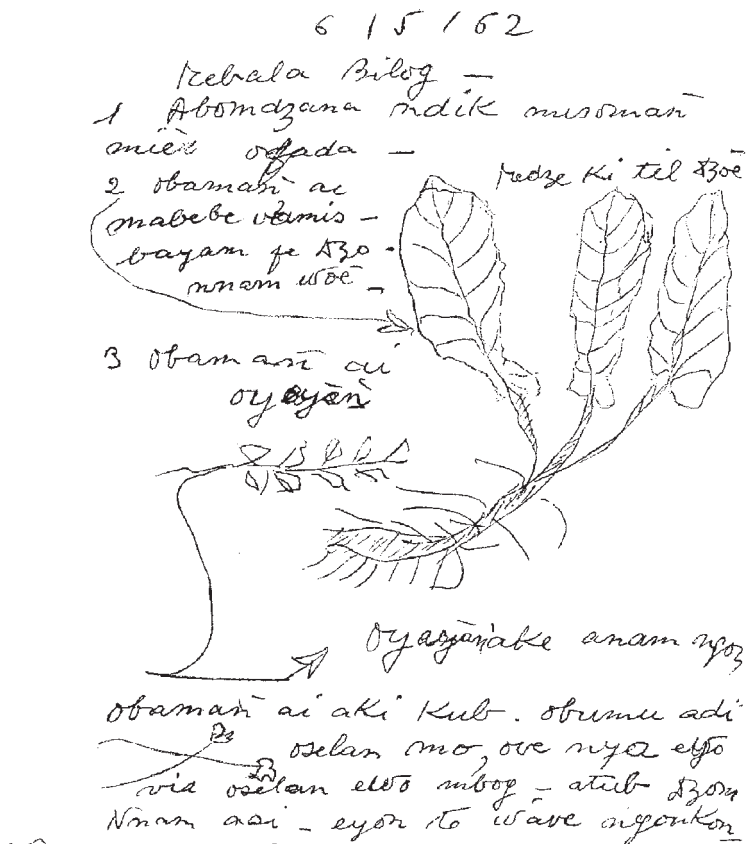
490. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (189, 047). En el TM, l'autor escriu *emiai* per *emie*.

491. L'autor ens precisa que actualment les dones llencen el contingut d'aquest recipient al clot de les deixalles en lloc de fer-ho al peu del llit. Aquest «medicament», cal renovar-lo cada tres dies.

492. Es tracta de la primera sortida ritual de l'infant. En el TM, l'autor escriu *zen* per *nsèñ*, nominal de la classe 3, «eixida, pati...».

Reproducció 15

RF 54



RF 55

No 2 asie' fe npe mininga akogelo abel
fe ~~boon~~ boon - eyon te wa fek Dzo
oman wobo amo do to fek npe mo abel
eyon te boon yadub — N-V-5 N. 7-3

REMEIS (PER TRACTAR ELS CÒLICS INTESTINALS ANOMENATS) *BILÒG*⁴⁹³

RF 54: Culls les fulles en fase de creixement de la liana *abòmëndzaña*.⁴⁹⁴ Les barreges amb... —no n'escric el nom, només la conec amb la mirada—, que sol anar (com a farciment) en aquest pastís.

(continua la recepta)

Ho barreges (tot) amb (les fulles de) la planta *oyeyañ*.⁴⁹⁵ Aquesta planta *oyeyañ* sol anar també amb els pastissos fets amb llavors de carbassa. Hi afegeixes un ou, ho fas coure tot (dins d'un paquet) sobre les brases. Un cop cuit, poses el paquet a terra i l'obres; en fas dues parts: en poses una sobre el revés⁴⁹⁶ de cada mà i les dones al malalt creuant les mans.⁴⁹⁷

(dibuix dels braços creuats)

RF 55: Aquesta planta⁴⁹⁸ també serveix per curar la dona que va de part i té l'*evu*. L'esmicoles posant les mans en un recipient amb aigua; te les rentes (amb aquesta maceració) i les hi fiques a la vagina. Llavors l'*evu* fuig.

N. V. s/c N. J.

493. Sobre aquesta categoria nosogràfica, vegeu el volum 1, apartat 4.3. La lectura del TM presenta algunes dificultats. En primer lloc, l'autor ens diu que no sap el nom de la planta de la RF 54, que només la sap identificar quan la veu i en fa un dibuix. En aquesta primera part de la recepta, Zama Vincent no és gaire explícit sobre la manera de preparar aquest remei. Només diu que aquesta planta sol emprar-se per fer un pastís (*nnam*). Un cop dibuixada la planta, segueix amb la recepta tot afegint que les fulles en fase de creixement d'aquella planta sense nom es barregen amb les fulles de la planta *oyeyañ* —que també dibuixa. En dir que aquesta planta s'empra per preparar el pastís (*nnam*) de granes de carbassa (*ngon*), l'autor deixa entendre que les fulles en fase de creixement d'aquestes dues plantes, tallades a trossos, s'afegeixen com a farciment a la pasta de granes de carbassa.

494. En el TM, l'autor escriu *abomdzana* per *abòmëndzaña*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (018).

495. Planta no catalogada en el repertori etnobotànic.

496. Precisió de l'autor.

497. En el TM, l'autor no segueix l'ordre lògic de les diferents operacions assenyalades en aquest darrer punt. Després d'escriure que cal donar el pastís amb les mans creuades, ens recorda que prèviament calia obrir el paquet (*otub dzom nnam...*) a terra (...*asi*).

498. L'autor es refereix a la planta *oyeyañ*.

Reproducció 16

- RF 56 Akon -
 onon kodogo = ketobo - oman
 1 Kòk eyon te wa tindi eom Nbit
 ene - Gungue Passi -
- RF 57 16 / III / 61 Ekoe bok
 I Kebala / mikiok bok
asu ban bongo -
 Onon minzoman mi pban eli ai
 sas, ai ntait bok, obaman ai wa
 ngei kon - oman yam anga nge
 nge - Ntoama Etoundi Abin
- RF 58 Doon
 II Nge akoi ~~akoi~~ Koe, eyon te wa
 non onadiga me Koe - th
 Emma Fredono anga lie dundi 2 / I / 61
 aboy 12 + 5 ~~ai~~ amos -
 Kon anga ka okon 4 / 3 / 61 abo onoi
 17 / III / 61 Dowu
-
- RF 59 Julu Eyon ya jem mon a Nbit
 1 Eyon te wa tie zizim asi ovonde
 2 mekie, oman sike, ~~obaman~~ ai mbo
 menyenge onpa woto ~~ai~~ mongs ai
 nyol ese -

$$N - 7 \quad \frac{5}{6} \quad N - V$$
6 15 16 2

REMEIS PER TRACTAR LA MELSA DILATADA⁴⁹⁹

RF 56: Agafes les fulles de la planta *kodogo mètòbò*.⁵⁰⁰ Un cop xafades, lligues (la pasta) sobre la regió on es manifesta la rata.

(recepta comunicada per) Enyegue Messi, el 16.3.61

LA TOS DEL SIMI ANOMENAT OSOK.⁵⁰¹ REMEIS PER TRACTAR LA TOS DEL SIMI OSOK DELS NENS PETITS

RF 57: Agafes les fulles en fase de creixement de l'arbre *abani*.⁵⁰² i de la planta *sas*;⁵⁰³ agafes la carn del simi *osok* i ho cous tot amb una salsa de granes de carbassa. Un cop cuit, en fas beure a l'infant.

(recepta comunicada per) Ntzama Etundi Albin

RF 58: Si l'infant tus com el simi *koe*,⁵⁰⁴ busques quelcom que serveixi d'aliment per a aquests simis.

(nota de l'autor) Emma Medomo va donar a llum el 2.1.61 a les 12 h i 5. El nadó va contreure aquesta malaltia el dia 4.3.61; es posà bé el dia 17.3.61.

(LA MALALTIA) *FULU*.⁵⁰⁵

RF 59: Quan (la malaltia *fulu*) oprimeix el pit de l'infant, arrenques de terra la planta *zizim*,⁵⁰⁶ en neteges les fulles; un cop has acabat de ratllar-les, les barreges amb oli fet de l'ametlla dels fruits de palmera i untes tot el cos del nen.

N. J. s/c N. V. (recepta comunicada el) 6.5.62

499. Precisió de l'autor.

500. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (251).

501. En el TM, l'autor escriu *mebala mekoe osok* en lloc de *mebala me ekoe osok*. Es tracta de la tos ferina, que els evuzok consideren una malaltia *fulu*: els crits del petit simi *Cercopithecus cephus* (*osok*) suggereixen la tos de l'infant malalt. Vegeu el volum 1, apartat 5.4.2.

502. En el TM, l'autor escriu *abang* en lloc d'*abani*. Les dues transcripcions són emprades en l'ortografia estàndard. Per a aquest arbre, vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (001).

503. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (434).

504. Una altra malaltia *fulu*; *koe*: petit simi de cua llarga. En el TM, l'autor tracta de dues entitats patològiques que tenen la tos com a símptoma principal, però que es diferencien segons s'assemblin als crits de dos simis diferents. Per tractar-les, s'empra sempre alguna cosa que estigui en relació amb aquests simis, la seva carn o quelcom que serveixi d'aliment als simis *koe* que l'autor no precisa.

505. Es tracta d'una altra categoria de malalties *fulu* anomenada *fulu nkug* (del pit): vegeu el volum 1, apartat 5.4.1.

506. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (463).

Reproducció 17

- RF 60 1 I Biang Eton onon medzeb ofudi
 edodo obaman ai mbon menyenge -
 onga yidi mingo -
- RF 61 2 II onon fe Ninko mi odeda obo fe dz
 deda -
 III onon fe Ninsoman mi tombo - obo fe
- RF 62 3 dzam deda - Nkou - 8. 11/7/69
20/11/69
-
- RF 63 1 Biang Niekok 6/5/62
 1 onon mian y'awawum alo mila
 (3) Oman dzak obaba akie,
 2 onon Bikui 11/10, 20 77
 3 Nkou elok ofudi
 4 Nge Nkou elok ozeki onon Nkou
 ekabli, obo na owope - oteli
 medim yon adoon - obo man obo
 obaimu, asisi duan - eyon te wa
 loe nya dzoe nyopole - obo fe dz
 ane esoa - onga loe ai dzo -
 Nkama V - $\frac{5}{2}$ Nkou Josephine.
- RF 64 1 One fe dzam non bibi elok obam
 ai mbon menyengue onga si nya
 alo - Nkou Josephine

REMEI PER A LA MALALTIA ETÒN⁵⁰⁷

RF 60: Agafes (les fulles de) la planta *mëseb*⁵⁰⁸ i (uns grans de) pebre;⁵⁰⁹ ho barreges tot amb oli fet de l'ametlla dels fruits de palmera i untes l'anús de l'infant amb el dit.

RF 61: També pots agafar les gemmes de la planta *ondonda*⁵¹⁰ i procedir de la mateixa manera.

RF 62: També pots agafar les fulles en fase de creixement de l'arbre *tòmbò*⁵¹¹ i procedir de la mateixa manera.

(receptes rebudes de) Nku J. l'11.7.61

REMEI PER TRACTAR UNA CEFALÈA PERSISTENT⁵¹²

RF 63: Agafes tres fulles d'un *myan*⁵¹³ en flor. Després de picar-les al morter, escalfes una fulla; agafes deu o vint granes del fruit d'*akui*,⁵¹⁴ hi afegeixes una mica de sal vegetal o, en lloc seu, sal de cavall⁵¹⁵ i ho lligues tot. Poses a bullir aigua⁵¹⁶ al foc;⁵¹⁷ fas un petit paquet i l'escalfes sobre les brases. Després, li fas injeccions nasals al vespre; li administres aquestes injeccions amb un comptagotes.⁵¹⁸

V. Ntama s/c Nkou Joséphine

RF 64: Pots agafar l'herba *dibi*,⁵¹⁹ la barreges amb oli de l'ametlla dels fruits de palmera i li fregues l'orella (amb aquest ungüent).

Nkou Joséphine

507. Vegeu el volum 1, apartat 4.8.

508. En el TM, l'autor escriu *medzeb* per *mëseb*, plural d'*aseb* (classes nominals 5/6). Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (073).

509. En el TM, *odondo* per *ondondo*; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (394).

510. En el TM, *odenda* per *ondonda*; vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (393).

511. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (449).

512. Vegeu el volum 1, capítol 4.

513. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (305). En el TM, l'autor escriu *myan y'awawum* per *myan ya wòwum*, «el *myan* que floreix».

514. Els fruits i les granes són designats amb el terme *ekui* (classes nominals 7 i 8), mentre que l'arbre rep el nom d'*akui* (classes nominals 5 i 6).

515. Extreia dels excrements d'un cavall que prové del Camerun del Nord.

516. En el TM, l'autor escriu *medim yon* per *mendim meyorì*, «aigua calenta».

517. En el TM, l'autor escriu *duan* per *ndoan* (classe nominal 9).

518. En el TM, l'autor escriu *esoa* per *esò* (classes nominals 7 i 8), comptagotes en forma d'un cucurull fet amb una fulla. Els ingredients posats en un paquet sobre les brases, un cop estovats pel foc, es desfan amb una mica d'aigua que es fica en el comptagotes.

519. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (145).

Reproducció 18

Mebala m'abie nge

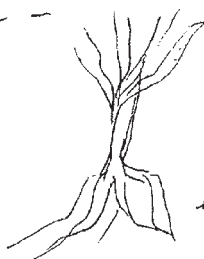
minin'g'bie' anyo -

RF 65

I Oke apan' élé ese wa yen asoson
awulgu abun eyon te wáfoe. ofudi
esoa ai medim - kininpa awobo mozi
mebals onete abog eyen nson, eyon
amaná yen, akada fe 'wobo mon ele
te akubu afie' eyen bot balot, mazon

RF 66

II Onon fe fivas obaman ai' mbon me
nyenge onpa kar wabo mowpo kon
ese atel kun abop akie bie mon
mfe - eyon te wazu ^{be}edgon
badan
mon -



elé'



avas -

18 / 4 / 61

becile byenga FOU

RF 67

Ore fe zjam tele' mebala mete a vian
kon ese atel kun abop wate kub asi - ofen
yob. - becile byenga

18 / 4 / 61

FOU

REMEIS PER AL PART QUAN LA DONA TÉ UNS EMBARASSOS MASSA SEGUITS⁵²⁰

RF 65: Vas a la selva i, de tots aquells arbres⁵²¹ que vegis poblats de moltes formigues petites, en treus unes plaques d'escorça; després, les poses en un recipient amb aigua. Cada vegada que la dona té les regles, banya el seu fill⁵²² amb aquest medicament; quan deixa de tenir-les, el banya de nou i en llença la resta a la selva, en un camí on passa la gent.

RF 66: També pots agafar l'herba *avas*,⁵²³ la barreges amb oli d'ametlla dels fruits de palmera i untes el cos del nen cada dia fins que la dona posi al món un altre fill. Després, caldrà fer allò de *fer passar* el fill.⁵²⁴

(dos dibuixos) (receptes comunicades per Cécile Eyenga) el 8.4.61

RF 67: També es poden exposar aquests remeis al sol cada dia fins que es llenci a terra en un camí.

(recepta comunicada per) Cécile Eyenga 18.4.61

520. Sobre la categoria etiològica *anyos*, que expressa la idea d'unes maternitats seguides, vegeu el volum 1, apartat 10.1.

521. El terme *ele* significa «arbre». En el TM, l'autor escriu *ele ese*, que podríem traduir literalment per «tot arbre», i que en la nostra traducció hem escrit en plural. La presència en el manuscrit d'un dibuix acompanyat de la llegenda «ele» deixaria entendre que, per a l'autor, hi hauria una espècie d'arbres que seria designada amb aquest nom genèric. No tinc cap informació que confirmi aquesta possible manera d'interpretar el text (i el dibuix). El dibuix podria representar un arbre qualsevol per oposició a una herba. Ni el diccionari de Tsala ni el de Pichon assenyalen l'existència d'una família d'arbres anomenada *ele*.

522. Es tracta de l'infant de la maternitat anterior.

523. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (089).

524. Passatge una mica fosc; semblaria una referència al ritu *ndañ món* (vegeu el volum 1, apartat 10.1).

Reproducció 19

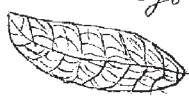
RF 68

6 / 5 / 6 2 Mboman mungo

Nge mboman'ane mungo atuk
to mungo, to nya modo.

1 Onon et mizoman' mi 3kulko,

2 obaman' ai Ngon ofudi Nkon
eyon te wa nyu nya anga go -

 N - V - $\frac{5}{2}$ N - J - J -
kie 3kulkom -

RF 69

~~Ek~~ 1 Psu mebala me Nsit

1 Eyon te wa non ele' baloe na
Angok - ofe ebab dia

ewom fe -

2 obum mkok adi ewie abun
eyon te obaba atok, ai a kuki
mungo -

3 eyon te wa Kpello' mtsit obama,

4 ai 3zida otu onga woto ewom
ove Kpelle adtsit ene, eyon te wa
tinadi guburuk - eyon te ya wa -

RF 70

~~Ek~~ - N - V - $\frac{5}{2}$ N - J -

1 Ofè, nge atui Bidan ai Akom nge
obebe mtsit Kosi ofudi tege fudi
Bon efe - anya, adza, amrus
melu meba, anga bo fe asi, oba,

N - J - $\frac{5}{2}$ N - V - Rive -

CATARRO DELS NENS

RF 68: Quan el catarro afecta el pit⁵²⁵ del nen, ja sigui d'un nen petit, ja sigui d'un nen gran, agafes les fulles en fase de creixement de la planta *ekulngom*⁵²⁶ i les barreges amb la pasta de granes de carbassa i una mica de sal. Després, li fas menjar aquest remei: el nen vomitarà.

N. V. s/c N. Joséphine
(dibuix d'un fulla de la planta *ekulngom*) (recepta rebuda) el 6.5.62

REMEIS PER A LA MELSA DILATADA

RF 69: Busques l'arbre anomenat *angòg*,⁵²⁷ li treus un tros d'escorça, la raspes; escalfes una pedra sobre les brases i quan es torna ben rogenca⁵²⁸ fas massatges amb la pedra al pit⁵²⁹ de l'infant. Després, fas unes escarificacions sobre la regió de la melsa, barreges (les raspatures d'*angòg*) amb el sutge⁵³⁰ de la resina *otu*,⁵³¹ fregues (aquesta barreja) sobre les escarificacions i finalment lligues (una part de) les raspatures (sobre aquesta part del cos): la malaltia desapareix.

N. V. s/c N. J.

(MALALTIA DEL) FETGE

RF 70: Treus unes plaques d'escorça dels arbres *bidu*⁵³² i *akòm*,⁵³³ ja sigui amb un matxet, ja sigui amb una pedra. Fas coure carn del rosegador *kosi* (amb aquestes escorces); no hi poses res més. El malalt en beu i en menja; al cap de dos dies, li administres també una lavativa (amb el líquid d'aquesta cocció).

N. V. s/c N. J. (recepta rebuda en un) somni.

525. En el TM, l'autor escriu *akuk* per a *nkug*.

526. En el TM, l'autor escriu *ekulkom* en lloc d'*ekulngom* (178).

527. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (064).

528. En el TM, l'autor escriu *evie* en lloc de *lavie*; segons la regla d'acord, el pronom verbal corresponent als noms de la classe 5 singular és *la*.

529. En el TM, l'autor escriu *kuk* en lloc de *a nkuk*, classe 3 singular: «pit».

530. En el TM, l'autor escriu *odzida* en lloc d'*otsida*, classe 11 singular: «fum».

531. Es tracta del sutge que queda al fons d'una olla quan s'hi ha cremat una mica de resina de l'arbre *abël*. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (004).

532. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (137).

533. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (039).

REPRODUCCIÓ 20

RF 71

- Nge Szon yalob mot alo -
 1 Eyon te wa non Efulul-komba
 oman sik ovulu eso;
 2 obaman ai mbon menyenge-
 obum adi otondi nya lo -
 $N-V-\frac{S}{2} N-J-$

RF 72

- Esek ntsit
 1 Onon Blyem elok, onon fe
 2 Radim mebol Kondo, omanfuk
 anga kat nyu -
 $N-J-\frac{S}{2} N-V-$ 6/5/62

RF 73

- Onyang Nge mot akon a dis -
 1 Onon mekem da me Kuk - ofat
 elok mbon onpa Tondi mot
 a dis, anrus te eyon te wa
 non elok ne dis ya kon -
 2

RF 74

- Nnem Nge mot abele' Ki mbembe Nnem
 1 ofoe Afan ele' otile' di onyu nya
 eyon te wa vobe
 $N-J-\frac{S}{2} N-V-$ 6/5/62 *Jan*

QUAN UNA COSA MOSSEGA L'ORELLA DE LA PERSONA

RF 71: En aquest cas, agafes les fulles d'*efuful komba*⁵³⁴ i les esmicoles; fas un comptagotes. Les barreges (les fulles esmicolades) amb oli fet de l'ametlla dels fruits de palmera (ho fiques dins del comptagotes), l'escalfes sobre la brasa i li n'injectes unes gotes a l'orella.⁵³⁵

N. V. s/c N. J.

HEPATITIS. MELSA DILATADA

RF 72: Agafes l'herba *bëyem elòg*,⁵³⁶ agafes també el suc del cor d'un bananer podrit,⁵³⁷ ho barreges tot amb les mans. Després, el malalt sol beure⁵³⁸ aquest líquid.

N. V. s/c N. J.

ÚLCERA A LA CÒRNIA DE L'ULL

RF 73: Quan una persona té mal a l'ull, agafes la saba⁵³⁹ de l'arbre *ekug*,⁵⁴⁰ arrenques un esqueix de mandioca amb el qual li'n fiques unes gotes a l'ull; després, li apliques una fulla sobre l'ull malalt.

(REMEI PER AL) COR

RF 74: Si el cor d'una persona no està bé, agafes unes plaques d'escorça de l'arbre *afan*,⁵⁴¹ les fas bullir i després fas beure al malalt (aquesta cocció). El cor es calmarà.

N. J. s/c N. V. 6.5.62

534. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (166).

535. En el TM, l'autor escriu *nya lo* en lloc de *nye a nlo*.

536. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (134).

537. En el TM, l'autor escriu *medim mebol kondo* en lloc de *mendim me mbolkòndo* (*mbolkòndò*, «cor podrit d'un bananer»).

538. En el TM, l'autor escriu *anga kat ny* en lloc de *angakada nyu* (*kada*, forma verbal perifràstica: «habitualment»).

539. En el TM, l'autor escriu *mekemda* en lloc de *mekemedede*, classe 6: «saba».

540. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (176).

541. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (025).

Reproducció 21

Rebala mebe -

RF 75

No 77 onon Kie oboudie ere mi-
toton, oman sek eyon te wa
baman ai ngon, oman, kot-
ofudi mkon eyon, mininganga
di mebe meton mben -

20 12 / 63

Nnang Josephine

Zou

Rebala Reson meninga
akon abum si -

RF 76

1 Onon Minkon missionin -
~~Oman~~ ^{Oman} ai Aki NKul ai med.
me mbol Kondo ofudi
a Nyombo - aspa ket buon

Bigupa 21 - 7 / 66

Lucas - R -

Zou

REMEIS PER ALS PITS⁵⁴²

RF 75 Agafes una fulla d'*obudu*⁵⁴³ que sigui tendra.⁵⁴⁴ La talles a trossos ben petits; després, els barreges amb granes de carbassa; un cop has acabat d'aixafar-ho, hi poses una mica de sal.⁵⁴⁵ En menjar (aquest pastís), els pits de la dona es curaran.

20.12.63 Nnana Josephine

REMEIS PER TRACTAR EL CUC⁵⁴⁶ DEL BAIX VENTRE DE LA DONA

RF 76: Agafes les arrels de la liana *nsinin*.⁵⁴⁷ Les barreges amb un ou i amb el suc d'un tronc de bananer podrit. Ho poses tot dins d'una ampolla; després, la dona se n'administrarà unes quantes lavatives.

Bidzuga 21.7.66 Lucas

542. Vegeu també *supra*, les reproduccions 1 i 3.

543. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (366).

544. En el TM, l'autor escriu *mitoton* en lloc de *mintòtòn*, fulles en fase de creixement.

545. Per fer-ne el pastís anomenat *nnam ngòn*.

546. L'autor escriu *mebala meson mininga* en lloc de *mebala me nsòn mininga*. El nominal *nsòn* (cuc) pertany a la classe 3; el seu plural *minsòn* pertany a la classe 4. L'autor es refereix al cuc *oviede*: vegeu el volum 1, apartat 4.3.

547. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (351).

Reproducció 22

RF 77 N°1 Kabala mensom Pwu -
 I Onon edzom babè na Ndon
 mou -
 II Onon fe Nsinu oman wòm -
 III Obaman ai medim me mbol
 Kondo, oman baman biem bi
 -bite bese oteme a ndon onga
 hoe mu Kikèri -
 Ndong - Joseph
 28 / 8 / 63
 Zouye

REMEI⁵⁴⁸ PER A LA CAÇA AMB GOS

RF 77: Agafes allò que nosaltres anomenem «cuc de gos».⁵⁴⁹ Agafes també una arrel de *nsiniñ*,⁵⁵⁰ la rasques, la barreges amb el suc d'un bananer podrit; ho barreges tot plegat ben barrejat, ho escalfes sobre les brases i de bon matí poses unes gotes d'aquest líquid als narius del gos.

548. És interessant constatar que l'autor del manuscrit utilitza la mateixa paraula *mebala*, que he traduït per «remei», quan en aquest cas es tracta no d'una recepta per curar una malaltia, sinó d'una recepta per excitar l'olfacte del gos abans d'anar de cacera.

549. Es tracta d'un insecte alat, segons ens diu l'autor.

550. Vegeu el capítol 17, repertori etnobotànic (351).

Setena part

Documents etnobotànics

17. Introducció

Els documents que em proposo presentar són el resultat d'una llarga recerca sobre el terreny que no va ser concebuda, i això cal que sigui dit, com una recerca botànica en el sentit acadèmic del terme. Com a antropòleg interessat en l'estudi del sistema mèdic d'una societat africana, vaig trobar-me confrontat a un problema important: de quina manera els evuzok organitzen i es representen l'univers vegetal, i això ben abans d'examinar la manera com se'n servien, tant des d'un punt de vista terapèutic com ritual. Aquests documents són, doncs, el resultat d'una recerca etnogràfica que es proposava reunir el màxim de dades susceptibles de retre compte del saber d'una societat en un àmbit particular: el vegetal; d'un saber vegetal, doncs, que jo em proposava examinar en si mateix sense pretendre reduir-lo, comparar-lo i menys encara confrontar-lo a la ciència botànica occidental. Una cosa, posem per cas, és verificar si les plantes utilitzades dins el marc de la farmacopea tradicional d'una societat contenen els principis actius o bioquímics que la farmacopea occidental considera eficaços o no per tractar certes malalties; una altra cosa és preguntar-se sobre quins principis cada farmacopea en un moment donat de la seva història fonamenta la pròpia concepció d'eficàcia terapèutica. La primera qüestió, tot i ésser legítima, no és a l'abast de l'antropologia; la segona és la que intenta aportar una resposta a l'estudi de les farmacopees autòctones. Els documents que presentem a les planes següents han estat recollits seguint aquesta darrera perspectiva.

Les rúbriques amb les quals presentaré aquests documents no corresponen a cap graella que hauria utilitzat en el moment de les meves enquestes sobre el terreny. Les meves dades han estat recollides en una gran diversitat de contextos i de situacions, de la boca de molts informadors, dins el marc d'altres preocupacions etnogràfiques. No va ser sinó després d'aquesta recerca oberta, intermitent però metòdica, que vaig reorganitzar les dades aplicant per a cada planta —quan

les meves dades ho permetien— la graella que presento a continuació i que seguiré en la presentació d'aquests documents:

1. Nom.
2. Identificacions científiques proposades.
4. Descripció local.
5. Usos tecnològics.
6. Usos culinaris.
7. Utilitzacions terapèutiques.
8. Utilitzacions rituals.
9. Referències en la literatura oral.
10. Valor simbòlic segons les exegesis locals.
11. Indicacions taxonòmiques.
12. Referències bibliogràfiques.

Aquesta graella proposada pel professor R. Portères i aplicada, entre d'altres estudis, en l'*Ethnobotanique Tenda* de M. P. Ferry, M. Gessain i R. Gessain, vaig adoptar-la i adaptar-la tot afegint-hi la rúbrica «descripció local», que en aquest tipus de recerques em sembla capital. Aquestes descripcions m'han aportat, en efecte, una gran quantitat de dades sobre la localització, la morfologia, el sabor, el color, l'olor... en una paraula, sobre tots aquells elements susceptibles d'indicar els trets pertinents capaços d'orientar l'elecció d'una planta ja sigui per tractar empíricament una malaltia precisa, ja sigui per elaborar un símbol de caire terapèutic.

De fet, allò que va ser concebut com un preliminar indispensable per verificar la meua hipòtesi sobre el rol de les qualitats sensibles dels vegetals en l'àmbit terapèutic, i d'aquesta manera comprendre millor les pautes essencials del saber farmacològic d'aquest poble, esdevingué un objecte en si —el conjunt d'aquests documents— que mai no he considerat acabat del tot. Cal dir també que les dades que presento —i d'una manera particular les que figuren a la rúbrica esmentada— són la traducció gairebé literal, més o menys abreujada, de les descripcions proporcionades pels mateixos evuzok. En tots els casos, aquestes dades varen ser recollides i transcrites en els meus blocs de notes directament en llengua ewondo per tal de percebre millor la manera com aquest poble ret compte del seu saber vegetal.

Seguint aquesta perspectiva he d'assenyalar també que, si bé vàrem preocupar-nos de fer un herbari⁵⁵¹ i d'obtenir una sèrie d'identificacions gràcies als ser-

551. Gràcies a la col·laboració sobre el terreny de la doctora Maria Rosa Piquer, aleshores farmacèutica de l'Hospital de la Missió Catòlica de Ngovayang.

veis del Laboratoire de Phanérogamie del Museum National d'Histoire Naturelle de París, en aquests «documents etnobotànics» m'he limitat a assenyalar les identifications proposades pels diferents autors que han investigat en aquesta regió (Tsala, Cousteix, Laburthe-Tolra, Raponda-Walker i Sillans...). Penso, per altra banda, que, en un estudi com aquest sobre el saber botànic del poble evuzok, les identifications científiques no constitueixen un element essencial: l'essencial és comprendre precisament de quina manera aquest poble organitza el seu univers vegetal, deçà o més enllà de tot el que les classificacions linneanes ens hagin pogut aportar. A més, i encara que això pugui ser interpretat com una pretensió, no voldria de cap manera proporcionar informacions que poguessin ser utilitzades per satisfer uns interessos econòmics aliens a un poble que en un temps va concebre el seu entorn vegetal com una herència rebuda dels avantpassats i que avui se'n veu desposseït a causa de les companyies forestals que, enduent-se, un a un, els exemplars més significatius de la riquesa forestal d'aquest poble, s'enduen també, tot destruint-los, aspectes majors de la seva cultura.

En referir-se a una planta determinada, els meus interlocutors no dubtaven gens a combinar les dades relacionades amb la seva morfologia amb les relacionades amb la seva localització o amb diferents usos que presentaré, dividits, seguint la graella adoptada. Dit això, altres dades compilades en aquests documents foren recollides en altres contextos més específics. Així, per exemple, les informacions que presentaré sobre les utilitzacions terapèutiques són només resums de les receptes de curació comunicades per un nombre important de remeiers i que en l'edició d'aquesta obra apareixen en la versió ewondo completa i en la traducció catalana.⁵⁵² Però la referència al món vegetal, en una societat que viu al bell mig de la selva, és tan corrent que em va ser indispensable fer un buidatge de tots els meus materials etnogràfics per extreure'n les dades que podien anar completant aquest recull.

Per altra banda, he volgut completar aquestes dades citant i resumint les aportades per altres investigadors que han treballat en el si del grup betí. D'una manera particular, vull assenyalar l'article del doctor P. J. Cousteix sobre els remeiers ewondo, els treballs de Th. Tsala sobre el ritual dels betí i els proverbis,⁵⁵³ i els estudis sobre la societat betí de Ph. Laburthe-Tolra. De tots aquests treballs he retingut les referències fetes als vegetals.

I per acabar voldria dir que aquests «documents etnobotànics», fruit com he dit d'un primer buidatge de tots els meus materials etnogràfics, foren escrits a màquina tres vegades. Després de cada una d'aquestes versions, vaig anar al

552. Vegeu el capítol 15.

553. Pel que fa als proverbis, a més a més de les dades personals, he utilitzat l'edició multicopiada de TSALA (1974).

Camerun per comentar-la i discutir-la amb els evuzok. Les correccions i els complements d'informació em conduïen a escriure'n una nova versió. Fins que arribaren els nous temps de la informàtica. Llavors, i davant de la perspectiva de la seva publicació en francès, vaig informatitzar el meu manuscrit donant a llum la quarta versió, que, respecte a l'anterior, apareixia acompanyada d'una sèrie de textos en llengua ewondo que il·lustraven a tall d'exemples les descripcions botàniques obtingudes dels evuzok. És aquesta darrera versió la que he traduït al català, tot corregint-la i afegint-hi algunes dades noves. Així per exemple, en les referències bibliogràfiques, hi he afegit les del Fons Lluís Mallart Guimerà dels materials digitalitzats que han estat dipositats a la Biblioteca Éric de Dampierre de la Universitat de París X.

Abreviacions:

HNy	Herbier National de Yaoundé
TSa	Th. Tsala, <i>Dictionnaire ewondo-français</i>
TSb	Th. Tsala, <i>Mille et un proverbes beti</i>
PLT	Philippe Laburthe-Tolra, <i>Minlaaba</i>
PJC	Pierre-Jean Cousteix, «L'art et la pharmacopée des guérisseurs ewondo»
NS	N. Surville, <i>Note sur quelques plantes médicamenteuses du Sud-Cameroun</i>
Fons LMG	< http://www.mae.u-paris10.fr/indez.html > Biblioteca Éric de Dampierre, base d'arxius

18. Repertori etnobotànic

001. *Abani*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Chlorophora excelsa*, moràcies (TSa, PLT, HK, WS i HNY).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix a la vora dels poblats (*a falag dzal*) i als camps abandonats (*bikodogo*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*abani* és un arbre molt gran (*mod ele*); el tronc és ple de rugositats; el cantó extern de l'escorça és d'un to fosc, mentre que la part interna és d'un to clar. Quan se li fa una incisió, el tronc exsuda un líquid blanc com la llet que se solidifica progressivament. L'arbre *abani* perd les fulles durant l'estació seca; el color és semblant al de les fulles de mandioca cuites (*kpem*). El fullatge dels joves *abani* és més abundós que el dels vells. Quan l'arbre és jove, les gemmes es transformen en una mena de fruites petites (agalles) que els infants es diverteixen obrint per descobrir els insectes (*ban minlo*) que hi viuen a dins.

CONSUM: Els fruits no són comestibles.

TECNOLOGIA: Antigament, l'escorça es feia servir per confeccionar les peces de roba batuda anomenada *obom*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de l'escorça obtinguda amb aigua freda s'administra per tractar les malalties que afecten els pits de la dona durant l'al·lactament. Les gemmes ben trinxades són emprades per preparar una sopa de granes de carbassa que s'administra com a remei per tractar la tos ferina anomenada *ekòè osog* o altres accessos de tos. La decocció de l'escorça és emprada per purgar els infants i per banyar-los a fi de curar algunes malalties de la pell.

UTILITZACIÓ RITUAL: Encara que l'*abani* estigui ben considerat com a arbre remeier, els evuzok no l'utilitzen en cap dels ritus diürns com l'*eva-mëtyè*.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Pel que fa a les virtuts remeieres, hom el considera pertanyent a la mateixa família que els arbres *ekug* (176) i *abud* (020).

LITERATURA ORAL: Segons la versió Koch del mite sobre l'origen de l'*evu*, aquest ésser de la selva habitava en el buit del tronc d'aquest arbre.

Endevinalla: «Pots tallar una soca, pots fer-la a trossos: podries tallar la soca d'un *aban?*» (Pots impedir que algú es faci gran?).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1972, 2B, p. 219; *Dictionnaire* Tsala, p. 19; Cousteix, 1961, p. 54; *Enigmes Beti*, p. 16 (82); Laburthe-Tolra, 1977, p. 608, 678 i 719; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.5.13; Koch, 1968, p. 88-98; Fons LMG, A-04, 002-014.

002. *Abaille-zòg*, «nyam d'elefant»

Gènere III: classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Herbari 39; *Anchomanes sp.*, aràcies.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una planta de talla gran sota la qual una persona pot amagar-se com si fos un paraigua (*aně aně nganga*). Les fulles són molt dentades (*minsalan minsalan*). La tija és espinosa. Els tubercles són molt grossos i tenen un sabor una mica acre (*man akil a anyu*) que provoca lleugeres irritacions a la boca.

CONSUM: Els tubercles d'aquesta planta no són comestibles; només els mengen els elefants, com suggereix el seu nom.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per purificar la llet de la mare, es posa en remull un tubercle d'aquesta planta; després, se li administra aquest líquid en forma de poció.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 158 i 159; Fons LMG, A-04, 016-017.

003. *Abayag*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Vernonia sp.*, compostes (PJC i HK); *Vernonia conferta* (HNY i NS); *Anthocleista vogelii* (WS, TSa i PLT).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petit arbre de flors blanques, molt petites. Floreix durant l'estació seca (als voltants del mes de febrer). Les flors són sovintejades pels (coleòpters) *ndin* que els infants solen atrapar per lligar-los les potes i escoltar el soroll del batement d'ales. Els fruits (*bon befes*: aquenis?) són molt minsos. Les fulles són molt grans. El color del tronc és clar. Quan se li practica una incisió, exsuda una saba d'un color vermellós.

CONSUM: Ni els homes ni els animals en mengen els fruits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba d'aquest arbre és aplicada sobre les ferides per accelerar-ne la cicatrització. Segons Tsala i Cousteix, les ferides tendres són

tractades amb les raspadures de la part interna de l'escorça. En cas d'una mossegada de serp, en primer lloc es fa sagnar la ferida; després, se li apliquen les raspadures de la cara interna de l'escorça d'aquest arbre, i tot seguit es cobreixen amb un tros d'escorça d'aquest mateix arbre tot lligant-la ben lligada. La blennorràgia dita «purulenta» (*mënyòlòg mëvin*) és tractada gràcies a una poció que s'obté deixant macerar les raspadures de l'escorça en un atuell amb aigua. Desfent una banana en aquesta mateixa maceració, s'obté un remei per calmar la coïssor en els pits de la dona. La pasta que s'obté aixafant les raspadures d'aquesta escorça barrejades amb pebre vermell s'aplica sobre la regió del fetge en forma de cataplasma per tractar determinades cirrosis en les persones adultes. Als nens que pateixen una esplenohepatomegàlia, se'ls administra una lavativa d'un medicament preparat amb les raspadures d'escorça de l'arbre *abayag* «mascle» (vegeu *infra*). Per calmar els deliris febrils infantils (*odag*), s'unta el pit de l'infant amb un ungüent preparat amb les raspadures d'aquest arbre barrejades amb oli de palmera. Per tractar els infants que pateixen d'una conjuntivitis (*bibòlò*), s'escalfa vora del foc un cucurull fet amb fulles que conté una mica d'aigua i unes raspadures d'escorça d'aquest mateix arbre. Amb aquest mateix cucurull, s'instil·len després unes gotes del líquid als ulls de l'infant.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre és considerat un *byan* molt potent. Els grans medecinaires (*ngëngan*) solen utilitzar-lo dins el marc del ritu *edu osoe* per tractar les persones afectades d'alguna malaltia nocturna causada per l'acció dels posseïdors d'*evu* antisocial. En una de les variants d'aquest ritual anomenada *manga*, durant la seqüència *bum* destinada a foragitar els bruixots del lloc on se celebra aquest ritual, el gran medecinaire (*ngëngan*) treu del foc un matxet roent i l'acosta al cos del malalt; després, escup sobre la fulla del matxet un glop d'una substància líquida preparada amb diverses escorces d'arbre entre les quals hi ha la de l'arbre *abayag*. Quan el líquid entra en contacte amb la fulla del matxet es desprèn una gran fumarada que embolcalla el cos del malalt. És així com, segons el gran medecinaire Bikoe Laurent, es foragiten els bruixots que assistirien a l'acte ritual per impedir el guariment del malalt. La saba d'aquest arbre o les raspadures de l'escorça són utilitzades també per fer coure el cor de l'animal sacrificat que el malalt ha de consumir al terme d'aquest ritu. En aquesta mateixa variant, el malalt és de vegades aspergit amb la sang d'aquest animal barrejada amb les raspadures de l'escorça de l'arbre *abayag*.

A la mort d'un nadó, es cava una tomba d'un metre i mig de fondària i, a la part lateral del fons, s'hi fa una petita cambra mortuòria on són dipositades les despulles. Aquesta cambra és encatificada amb fulles de l'arbre *abayag*. Per altra banda, l'escorça d'aquest arbre entra en la composició d'una maceració que s'empra en el bany ritual dels nounats.

Aquest arbre no és utilitzat, en canvi, en els ritus diürns com l'*esye* i l'*eva-mëtyè*: quan el portaveu del clan que fa d'oficiant diu als assistents d'anar a cercar una planta per barrejar-la amb la sang de la cabra que acaba de ser sacrificada, si algú, per ignorància o mala intenció, torna amb una fulla d'*abayag*, el portaveu li crida l'atenció i rebutja la fulla.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* solen distingir dues varietats d'aquest arbre: l'*abayag* «femella» (*ngal abayag*) i l'*abayag* «mascle» (*nnom abayag*), segons fructifiquin o no. El color de la fusta serveix també de criteri per distingir-los. La fusta del primer, en efecte, és d'un color blanquinós i la del segon, d'un color tirant a negre, i és per això que els *evuzok* parlen d'un *abayag* «blanc» (*efumulu abayag*) i d'un *abayag* «fosc» (*evindi abayag*). Segons algunes informacions, les tombes dels nadons s'encatifen amb les fulles de l'*abayag* que dona fruits. També es diu que l'*abayag* s'assembla molt a l'arbre *ayinda* (125) pel que fa a les fulles i a la forma del tronc («*abayag ban ayinda bafulan amu babële kye dzam deda, nkug fë dzam deda*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 132 (38); Koch, p. 37 i 204; Cousteix, 1961, p. 54; *Dictionnaire* Tsala, p. 20; Surville, 1955, p. 7; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1253, 1283 i 1595; Mallart, 1977b, p. 142, 154, 158 i 162; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.9.1, 3.9.4 i 4.4.7; Fons LMG, 04, 018-029.

004. *Abel*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

Otu: resina.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Canarium schweinfurthii*, burseràcies (TSa, TSb, PJC, WS, PLT, HNY i NS).

LOCALITZACIÓ: Creix en plena selva (*a mëfan*) i a les antigues plantacions abandonades.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre caracteritzat per l'escorça de color clar i les fissures (*anë nyol mimbañ*). Les fulles són semblants a les de l'arbre *asa* (069). Al cap de dos o tres dies d'haver practicat una incisió, el tronc secreta una resina que fa molta olor.

Eyòn okpèd nye, eyòn te nkug woe wòdzole, amvus mëlu mëbè ngë ki mëla eyòn te wòzu yen otu a nyol. Otu te bakarë bòè, binga yen mfie.

TECNOLOGIA: Antigament aquesta resina era utilitzada per fer torxes. Els missioners la feien servir com a succedani de l'encens. El nom (*otu*) significa també «tatuatge». Els betí practicaven els tatuatges amb la sutja d'aquesta resina, que cremaven sota una olla de fang. Un cop fetes les incisions sobre la pell, les fregaven amb el dit gros untat d'aquesta sutja.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per al tractament d'una esplenomegàlia en una persona gran (*tsid*), sol preparar-se un beuratge amb la saba de la planta *myan* (305) i l'escorça de l'arbre *abel*. Segons Cousteix, les escorces bullides amb aigua són aplicades com si fossin cataplasmes al voltant d'un membre fracturat.

UTILITZACIÓ RITUAL: Ritu *abanania dzal* per protegir un veïnat dels bruixots: quan els habitants temen ser víctimes de la bruixeria *mgbël*, Omgba Paul, un *ngëngan* de Minsola, proposava agafar el niu de l'ocell de l'ordre dels moixons anomenat *nkëkën* («passereau maçonn» en francès), nou fulles de l'arbre *tombò* (449), nou grans del pebre *ndon* (313), una mica de resina de l'arbre *abel* i un ou. Tots aquests ingredients són empaquetats, enterrats sota terra i coberts amb una pedra. Si els posseïdors d'*evu* antisocial s'apropen al poblat amb la intenció de practicar-hi la bruixeria, el pebre i la resina es posaran a cremar i faran explotar l'ou com si fos un projectil. Segons altres versions recollides d'altres *ngëngan*, les fulles de *tombò* són substituïdes per les escorces de l'arbre *eyen* (231) i el niu de l'ocell *nkëkën* pel de l'ocell *dugu*. Es diu que aquest ocell, quan veu una de les serps de les quals es nodreix, fa veure que està mig mort arrossegant per terra les ales. Llavors la serp se li apropa confiadament i l'ocell entra en acció per atrapar-la. D'aquí neix la dita «actuar com l'ala de l'ocell *dugu*» per indicar una bona estratègia, com la del ritu *abanania dzal*.

Antigament es feia servir la resina d'aquest arbre com si fos encens per honorar i atreure la benedicció dels avantpassats fent-la cremar dins el marc dels ritus com el *mëlan* (prop del reliquiari) o el *mevungu* (prop del paquet emblema dels medicaments, símbol principal d'aquest ritu).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Per l'olor agradable de la resina, aquest arbre és associat al món dels avantpassats; per la virtut flamejant, és considerat un arbre «calent», capaç de foragitar els bruixots.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 263; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 110 (2); Cousteix, 1961, p. 54; Tsala, 1958, p. 9-11; Tsala, 1973, p. 2-3 i 153; Laburthe-Tolra, 1977, p. 688-691, 1198, 1561, 1591 i 1594; Surville, 1955, p. 3; Mallart, 1977b, p. 180; Mallart, 1971, p. 185-189; Fons LMG, A-04, 031-035.

005. *Abël awusa*, «cola dels haussa»

Sinònim: *goro* (244)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a* / *më*)

CONREU: Aquesta varietat és sovint plantada entre els *evuzok* i els *ngoe*.

CONSUM: Les nous són comestibles, però no són emprades ni en el camp de la medicina ni en el del ritual. Es poden vendre i comprar.

006. *Abël bēti*, «cola dels betí»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Ndu abël: cadascuna de les unitats del fruit de cola; *ngën abël*, nou de cola; *mialaga*, cadascuna de les parts interiors de la nou de cola.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Kola acuminata*, esterculiàcies (TSa, WS i PJC); *C. nitida* (TSb); *Kola sp.* (PLT).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La cola dels betí és un arbre mitjà. Les fulles són petites i d'un color fosc. El «pare de les coles» —l'*abël bēti*— dóna fruits; cada fruit (*ndu*) té una nou (*ngën*) que sovint se separa en més de dues parts (*mialaga*). Aquestes nous tenen un gust amarg i, quan hom les menja, la pasta que es forma a la boca no és gens viscosa (*tëgë ai anden*). El color de les nous i de les seves parts és clar. La cola anomenada *eyabël*, al contrari, dóna unes nous rogenques i, quan hom les menja, la pasta és molt viscosa. Aquesta varietat de cola fa els fruits durant la curta temporada de pluges (*abog oyon*).

CONSUM: Els homes mengen la nou de cola mentre que les dones i els infants no la mengen, llevat que sigui administrada com a remei o prescrita en algun acte ritual. Alguns animals també solen menjar-la.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les escorces dóna un líquid viscos que alguns medecinaires administren per calmar la tos. La decocció de les fulles, quan encara són tendres, és emprada per guarir la diarrea. Segons Cousteix, l'escorça, un cop seca i triturada, és utilitzada també per tractar la diarrea. La carn de l'antílop *okpën* guisada amb granes de carbassa i amb fulles de cola és considerada un bon remei per curar algunes hepatitis. D'una manera general, hom atribueix un efecte estimulants a la nou de cola menjada crua.

UTILITZACIÓ RITUAL: Antigament, en el moment de la cerimònia d'un casament, solia recordar-se als nous esposos que no podien ni vendre ni intercanviar les nous de cola.

La nou de cola i el pebre *ndon* (313) formen part d'un conjunt generalment en sèries de nou que l'organitzador de determinats ritus ofereix a la persona que ha de dirigir-los (ritus *so*, *tsoo*, *ndziba*...). La nou de cola dividida en diverses parts i formant una sola cosa és un aliment que revesteix un caire ritual i social. El consum segueix unes normes. En la vida de cada dia, es reserva a les proves d'amistat. Quan una persona ofereix una nou de cola a una altra, ambdues es donen la mà de manera que la nou queda entre elles; en separar-les, cada persona s'enduu una part de la nou. Compartir una nou és signe d'amistat, de solidaritat i d'entesa recíproca. La cola és associada a l'ordre social. Per proclamar la seva relació amb aquest ordre i assenyalar-ne així la distància amb els bruixots, els grans terapeutes reciten la fórmula següent:

Ells donen el mal; jo el trec. Ells caminen a les fosques; jo, a ple dia. Ells ronden darrere les cases; jo entro per la porta del davant. Ells són com el pebre vermell *ondondo*; jo, com el pebre *ndon*. Ells són com la cola falsa anomenada *eyabël*; jo, com l'autèntic, l'*abël*. Ells són la carbassa; jo, la carbassera.

La nou de cola, com també el pebre *ndon*, és emprada en aquell ritu que es proposa realitzar simbòlicament la transmissió de l'*evu* del pare al fill que és a punt de néixer. El marit agafa un niu de l'ocell *nkëkën* i hi fica nou nous de cola i nou granes del pebre *ndon*. El dona a la seva esposa des de darrere seu i fent-lo passar entre les seves cames. La dona el pren. El marit mastega una nou de cola i un gra de pebre. Agafa amb els dits aquesta barreja i la posa a la boca de la dona. Ella se l'empassa. Es repeteix aquest gest nou vegades, però a la darrera és la dona qui mastega la cola i el gra de pebre i el posa a la boca del marit. Llavors, l'home escup aquesta pasta sobre el sexe de la dona tot manifestant els seus desigs sobre el caràcter (sempre de caire social) de l'*evu* del seu fill.

En una de les proves de l'antic ritu d'iniciació *so* anomenada «la collita dels fruits de cola», aquest arbre apareix oposat a l'arbre formiguer anomenat *mëbenga* (280), que és un arbre associat a la bruixeria. Si el primer suggereix les idees de repartiment, de reciprocitat i de comunicació social, el segon expressa tot el contrari. Aquella prova consisteix a dir als candidats que van a collir coles, mentre que de fet els fan enfilat al cim de l'arbre formiguer *mëbenga* tot donant-li cops de bastó per desvetllar les formigues.

La cola és emprada també en el ritu diürn *tsoo*. L'escorça entra en la composició del plat ritual anomenat *edzongo tsoo* que l'organitzador del ritu ha de menjar en una quantitat considerable. Aquest plat consisteix en una pasta preparada amb una sèrie d'escorces i de nyams ben amargs. En una altra seqüència d'aquest mateix ritu, es prepara una maceració de nous de cola, pebre i sal de potassa. Aquest líquid es fica en una mena de cucurull fet amb fulles (*esða*) per fer unes instil·lacions nasals a aquelles persones que tenen mal de cap. També és emprat per fer-ne gàrgares per calmar el mal de coll i de dents. Aquestes afeccions són considerades, en efecte, les conseqüències de la màcula contreta per l'homicidi d'un parent.

El mot *ndziba* designa, a la vegada, l'incest, les seves conseqüències (en general, un herpes genital) i el seu tractament ritual. La persona especialitzada a fer aquest ritual prepara una maceració amb la saba de la planta *myan* (305), unes nous de cola, una mica de sal i altres plantes. En fa beure una part al malalt i amb la resta li aspergeix tot el cos.

El terme *sësala* designa també les transgressions que posen en perill la relació anomenada *avu-so* que uneix els companys d'una mateixa promoció

d'iniciats al ritu *so*, les seves conseqüències generalment d'ordre patològic i el seu tractament ritual. Durant aquest ritu, el malalt ha de confessar les seves faltes davant dels companys i al peu d'una olla on es fa coure l'animal sacrificat amb una salsa de granes de carbassa i algunes plantes, entre les quals es posen les fulles d'una cola.

Segons diferents versions, la nou de cola i el pebre *ndon* (313), juntament amb alguns grans de blat de moro (242), formen part dels ingredients amb què es fan les benediccions rituals (*ntotomaama*): el cap de família, el cap de llinatge o el portaveu del clan, segons els casos, mastega aquests ingredients i n'escup una bocada sobre la cara, el clatell, les orelles i el ventre quan la filla es casa; sobre la cara i el clatell quan un fill emprèn un viatge llarg; sobre la cara i el clatell de tots els membres de la família (*nda bod*) al terme del ritu *esye* o del ritu funerari *adzo awu*; sobre la cara i el pit del mort quan aquest és una persona important i rep els adéus dels companys d'iniciació dins el marc del ritu *esani*. En aquest darrer cas, la nou de cola i el pebre *ndon* són barrejats amb els fruits *ekui* (044) i el bolet *duna* (147).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Fent un joc de paraules, hom diu que «donar una nou de cola» a una persona és com manifestar-li el desig que posseeixi tota mena de béns establint així una semblança fonètica entre el seu nom (*abël*) i la forma verbal *belë*, que significa «posseir».

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen almenys tres varietats de coles: *abël bëti*, de nous blanques i menys viscose; *eyabël*, de nous vermello-ses i viscose, i *goro* o *abël awusa*, «cola dels haussa», ja que la seva introducció en la regió del centre sud del Camerun els és atribuïda.

Abël bëti anë etam; eyabël enë etam; goro enë fë etam.

Pel que fa únicament a la nomenclatura, podria afegir-s'hi també l'arbre anomenat *abël bòngò*, «la cola dels infants», encara que no sigui pròpiament parlant un arbre de la família de les coles. Si els *evuzok* l'anomenen així és perquè els fruits són tan apreciats pels infants com ho són les nous de cola per les persones grans.

LITERATURA ORAL: La idea segons la qual l'heretatge va a les mans del parent més proper és expressada en un proverbi que diu: «Quan el camaleó mor, el llan-gardaix hereta el sac de coles». En un conte, Mbezele, la noia que el seu pare no vol prometre a ningú, la nou de cola i l'arbre *ovëni* (420) —famós per les seves virtuts màgiques— apareixen associats en una prova que el pare fa passar a tots els pretendents de la filla. D'una certa manera, aquesta prova recorda la del ritu *so* (vegeu *supra*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 22; Tsala, 1958, p. 27, 42, 53, 91 i 95; Tsala, 1973, p. 80 (3906); Cousteix, 1961, p. 54; Koch, 1968, p. 43 i 101; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 407-409; Mallart, 1977*b*, p. 41, 120, 142, 174 i 175; Mallart, 1971, p. 158-161; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.1.9; Laburthe-Tolra, 1977, p. 539, 550, 588, 614, 635, 640-641, 652, 1222, 1254, 1282, 1293, 1403, 1419 i 1423; Fons LMG, A-04, 036-052.

007. **Abël bòngò**, «cola dels infants»

Sinònim: *nsobòngò* (352)

Gènere III: classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dinophora spenneroides*, melastomatàcies (PJC, WS i NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La «cola dels infants» és una planta arbustiva anomenada així perquè els nens en mengen amb delit els fruits. Aquests fruits són petits, i groguencs quan maduren. Les fulles són petites i molt llises («*mēkie moe mēñē abod, mēñē a nyol ekòkòn*»).

CONSUM: Els homes grans no solen menjar els fruits d'aquesta planta. Són reservats a les dones i als infants, car la polpa és molt dolça. A les dones i als infants els agraden les coses dolces. Als homes, en canvi, els agrada allò que és amarg. És per aquesta raó que les dones no mengen les nous de cola.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Segons Cousteix, la maceració de les fulles és emprada per banyar els infants que tenen febre. En cas d'amenorrea, s'administra en forma de lavativa una maceració de les escorces. Les fulles, aixafades amb unes granes de carbassa, una mica de sal de cuinar i ben mesclades amb oli de palmera, serien un remei per calmar el singlot. Per calmar el mal de dents dels nens, s'aixafen els fruits o les fulles d'aquest arbre amb una mica del pebre *ndon* (313).

UTILITZACIÓ RITUAL: En una de les versions del ritu *edu osoe*, el gran medecinaire fa menjar al malalt un pastís de granes de carbassa farcit amb les fulles en fase de desenvolupament d'*abël bòngò*. Aquest plat ritual és també administrat per cicatritzar les ferides de l'*evu*. En una altra variant d'aquest ritu, quan el gran medecinaire ha de tractar una dona de les conseqüències d'un *akyaè*, prepara un pastís de llavors de carbassa farcit amb les fulles d'*abël bòngò*, *bēyem elòg* (134) i *sòdò afan* (440). Un altre gran medecinaire empra les fulles d'una varietat d'aquest arbre, anomenada *ngal abël bòngò*, per tractar el malalt víctima d'un acte de bruixeria comès per una dona posseïdora d'un *evu* antisocial. Les fulles d'*abël bòngò* entren en la composició de la medicina màgica *byañ mēlam*, que alguns caçadors fan servir per atreure els animals als paranyes. L'*abël bòngò* no és acceptat, en canvi, en els ritus diürns de benedicció com l'*eva-mētiè* i l'*esye*.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok distingeixen dues varietats d'aquest arbre, segons fructifiquin o no: el *nmom abël bòngò*, «cola mascle dels infants», i el *ngal abël bòngò*, «cola femella dels infants».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 476; Cousteix, 1961, p. 54; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 282 (4); Surville, 1955, p. 11; Fons LMG, A-04, 053-056.

008. *Abem*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Berlinia bracteosa*, cesalpiniàcies (TSa, TSb, PJC i HNY); *Berlinia* sp. (NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran que creix en els paranyes pantanosos, de tronc gros amb contraforts a la base (*abëlë minkongo a si...*). El fullatge molt espès serveix d'aixopluc. El tronc exsuda un líquid molt espès (*nkòn*), untuós i pastós com el greix (*ntiep ntiep*).

TECNOLOGIA: L'escorça entra en la composició del verí utilitzat en les fletxes de ballesta. La maceració és tòxica.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, la decocció de l'escorça té propietats purgatives i s'usa com a vermífug; es fa coure en aigua amb un parell de bananes ben madures durant molta estona. Se'n fan beure una o dues culle-rades, segons l'edat del malalt, ja que és molt tòxica. Aquest remei provoca còlics molt violents, fins al punt que les ascàrides són expulsades vives. Els abscessos són tractats amb la saba d'aquest arbre.

LITERATURA ORAL: Per recordar que sol buscar-se la companyia de les persones que hom estima, s'emptra el proverbi «l'antílop *mvin* no s'allunya dels arbres *mëbem*».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 22; Tsala, 1973, p. 141 (6214); Cousteix, 1961, p. 55; Surville, 1955, p. 4; Fons LMG, A-04, 057.

009. *Abèmodo*, literalment «cuixa d'home»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Allexis cauliflora*, violàcies (WS).

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva i a les antigues plantacions.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gros com una cama. El tronc és d'un to clar i l'escorça lleugerament arrugada i coberta de petites excrescències («*mëbig, bon byem tsatsat*»). La saba és poc abundosa i molt amarga («*anë ayol abui, mbe dzam, ayoll*»); l'escorça, la fusta i les fulles també ho són. Les fulles són grans i d'un to clar. És un arbre rar, difícil de trobar.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En parlar d'aquest arbre, un remeier diu que, en general, totes aquelles plantes que tenen un gust amarg curen les malalties del

fetge i de la melsa, especialment aquestes últimes. La seva maceració o decocció s'administra per tractar aquestes malalties. Les substàncies amargues també solen utilitzar-se per curar els cucs.

UTILITZACIÓ RITUAL: Els grans medecinaires empen aquest arbre per tractar els cucs nocturns llançats per un posseïdor d'*evu* antisocial. La decocció de les escorces, administrada en lavativa, forma part del tractament per curar les ferides causades a l'*evu* en un acte de bruixeria.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961 (*abi-mur*); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.2.5, 4.2.9 i 4.9.4; Fons LMG, A-04, 058-063.

010. *Abin*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Petersianthus macrocarpus*, lecitidàcies (LET i PLT); *Petersia viridoflora* (PJC i TSa); *Combretodendron macrocarpus* (TSb, HNY i HK).

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva, sobretot en llocs pantanosos i en antigues plantacions.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*abin* és un mal arbre a causa del gust amarg (*ayol*) i acre (*akil*) de l'escorça i de les fulles. L'escorça és molt espessa, difícil de trencar, de to clar en els arbres joves i fosc en els vells. De la soca a les branques, l'escorça apareix amb moltes fissures i arrugues, com la pell del gripau *bēba*. Aquest arbre exhala una olor molt desagradable, particularment la saba i les flors. Aquesta olor suggereix la d'una cosa que es podreix (*anyum anē dzom yaboe*). Les fulles són molt petites i tenen el mateix to que les fulles de mandioca. Les arrels d'aquest arbre són molt rodones.

Abin anē mbe ele amu anē akil ai ayol... ekob dzie enē ayol ai akil, mēkie moe mēnē fē ayol ai akil...

TECNOLOGIA: La fusta, molt dura, era emprada per fabricar l'asta de gairebé dos metres de llargada de la llança emprada en el parany per caçar elefants.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces és un remei per a la filària (*minnak*). Formen part també d'un remei per tractar l'excés de líquid amniòtic (*edib*), la malaltia *etòn a zud* i el cuc del baix ventre (*oviede*) de la dona. Segons Cousteix, la maceració de les escorces és una purga lleugera. S'administra també com a vermífug per tractar els adolescents. Aquesta mateixa maceració és emprada en forma d'aspersions o de cataplasmes sobre les regions adolorides pel reumatisme. Per tractar els edemes dels membres inferiors, els remeiers poden receptar una infusió feta amb les escorces dels arbres *abin* i *adum* (023), presa en forma d'aspersió o de poció.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les escorces d'aquest arbre són emprades pels grans terapeutes per tractar les ferides nocturnes de *mgbēl* dins el marc del ritu *edu osoe*. Pel que fa al ritu *ndongo*, Tsala descriu així l'ús d'aquest arbre:

Convaincu de la nécessité de faire le *ndongo*, l'ordonnateur organise une chasse. Les boyaux des animaux tués sont vidés dans une marmite d'eau contenant des écorces d'arbres, notamment d'*adum*, *abiñ* et *ebòm*. Il va ensuite placer la marmite dans la forêt, au pied d'un arbre, et la couvrir d'*ekob abon* (159) ou plaque de terre durcie à l'endroit où pousse le champignon *abon* (019). Ceci se fait à l'apparition de la nouvelle lune, car le *ndongo* doit se célébrer avant la lunaison suivante. Passé ce temps, l'*etòg ndongo* —c'est ainsi qu'on appelle cette marmite avec son contenu— devient périmé. On dit alors que le ver de *ndongo* a passé par-dessus bord (*etum ndongo e kes*). On veut dire par-là que les miasmes ont diminué d'intensité. Cette eau méphitique sert, dans l'un et l'autre *ndongo*, à l'aspersion des pénitents.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Pel que fa a l'olor, aquest arbre és considerat el «germà petit» de l'arbre *adum*.

LITERATURA ORAL: L'expressió ewondo *manyuu abiñ*, que literalment vol dir «fer beure (una porció d') *abiñ*», és emprada per significar la idea de «fer passar una mala estona» a algú. Alguns proverbis es refereixen a les erugues anomenades *mimbiñ*; el nom és un derivat del nom d'aquest arbre, on creixen i en consumeixen les fulles. Segons Tsala, aquesta creixença es fa durant la petita estació seca anomenada *oyon*. En el moment de la muda, deixen les fulles de l'arbre per anar-se'n al tronc, arran de terra. Llavors és fàcil col·lectar-les. Si hom deixa passar aquest moment, les erugues se'n tornen a les fulles, des d'on es deixen caure d'una en una. En aquestes circumstàncies, cal esperar llargues estones per col·lectar-ne una quantitat suficient. És a aquest fet que el proverbi es refereix quan diu: «Les erugues *mimbiñ* no són a les fulles, sinó al tronc», per expressar que l'ocasió és propícia per fer alguna cosa. Entre les erugues negres i peludes, n'hi viuen d'altres de rogenques anomenades *bëkokoa*. El proverbi «les erugues *mimbiñ* són amb les erugues *bëkokoa*» es diu quan es vol significar que hi ha estrangers en el grup.

Endevinalla: «La dona del meu pare no va mai a veure els seus parents sense maquillar-se de color vermell»: una fulla d'*abiñ* (les fulles d'aquest arbre, en efecte, prenen un color vermell quan cauen).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 106; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 214 (1); *Dictionnaire* Tsala, p. 25; Tsala, 1958, p. 96; Tsala, 1973, p. 18 (1338) i 184 (7313); *Enigmes Beti*, p. 16 (91); Mallart, 1977b, p. 111; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 3.2.5, 3.2.9 i 8.1.7; Koch, 1968, p. 157; Cousteix, 1961, p. 55; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1105 i 1144; Fons LMG, A-04, 064-071.

011. *Abodezòg*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mè*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Mammea africana*, gutíferes (WS, HK i HNY); *Omphalocarpum anocentrum* (PJC i NS).

LOCALITZACIÓ: Creix sobretot a les muntanyes, en plena selva.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Un arbre que fa goig de veure. El tronc és alt, dret i molt llis. Les escorces es trenquen fàcilment. La fusta és molt dura. El làtex viscos (*akil*) és blanc quan surt i groguenc quan se solidifica; aquest làtex és una mica amarg.

Abodezòg anë ngul abui. Anë mbëmbë ele eyòñ oyen a mis, adañ tebë a minkol. Nkug woe onë nkòn nkòn, bibab bye biabugi, binë ekes... Minson mie minë ngul...

CONSUM: Els fruits no són comestibles; els animals sí que els mengen, sobretot els elefants, com sembla suggerir el nom: *abodo*, «collir de terra»; *zòg*, «elefant».

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Hom l'empra molt en el camp de la medicina. Com tots els arbres que exsuden un suc viscos, cura les malalties que ocasionen petites nafres. La maceració o la decocció de les escorces no s'administren en forma de poció. Només s'utilitza per fer lavatives. Quan la sífilis *kòddò* toca el ventre és anomenada *nkem*. Aquest arbre les cura l'una i l'altra. També cura la sífilis endèmica (*etòn a zud*), l'excés del líquid contingut en la membrana de l'amni (*edib*) i la sarna (*mintsañ*). Per tractar totes aquestes malalties, es prepara una decocció de les escorces que s'administra en forma d'un bany de seient i de lavatives. Per curar la sarna, es renta a més a més tot el cos amb el líquid d'aquesta decocció. Segons Cousteix, la maceració de les escorces s'administra a tall d'antisèptic i en forma d'injeccions vaginals a les dones embarassades. La decocció de les escorces és emprada, finalment, per rentar i fer fregues al cap de la persona que pateix la malaltia anomenada *miezòg*. Aquesta malaltia provoca una colla de grans (*mvim*) que quan s'obren deixen unes petites nafres.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 124 i 126; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 199 (10); *Dictionnaire* Tsala, p. 26; Cousteix, 1961, p. 55; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 10.2.1; Fons LMG, A-04, 072-077.

012. *Aboe*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mè*)

Ke (9/2): nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Alchornea cordifolia*, euforbiàcies (HNY); *A. cordata* (Tsa, TSb i PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*aboe* és un arbust que creix en els terrenys de les antigues plantacions («*anë man olele bikodog*»). És una planta que embardissa que no creix sola, sinó que s'entrellaça amb altres arbres («...*atebë ki etam, akara kë*

*kilan bile bivòg a nyol...»). Les arrels són petites. Les fulles són circulars i tenen el mateix color que les fulles de mandioca. Les flors es desenvolupen en forma de raïm i es transformen en uns fruits petits de color vermell anomenats *běke* que esclaten quan maduren. Els tucans, els moixons i les tórtores els cerquen amb delit. Encara que siguin designades amb el mateix nom, se'n distingeixen dues varietats. Les fulles d'una d'elles apareixen adornades de petites taques vermelloses ja sigui al mig, ja sigui pels costats. La saba d'aquest arbust és viscosa (*akil*).*

Aboe lawum ban mēsañ, angabole abog antoa ya ewolo, amu sam dzie ndzò yabò mēsañ; engawum ban bibuma... Aboe aně mēkyàè mēbè ai dzoe da. Ayòñ da abēlē mēkie mētoa ai mēvègēlē mēki a zezan, abog zin a mbag kie. Ele te eně akil.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Alguns medecinaires evuzok preparen una sèmola de granes de carbassa farcida amb les fulles tacades de color vermell i ben trinxades per administrar-la a les dones que pateixen un excés de flux menstrual. Aquesta mateixa sèmola amanida amb uns quants grans del pebre *ndon* s'administra a la persona que pateix una blennorràgia crònica (*mbamba*). Les fulles tindrien propietats astringents. Hom les posa a la vagina de la dona en forma de tampó per absorbir les pèrdues blanques. El suc obtingut mastegant-les és un remei contra la diarrea. Hom pensa que la malaltia *bibòlò* prové del consum de carn en mal estat. Es tracta amb les fulles d'*aboe*: en primer lloc, es netegen les nafres amb una decocció d'aquestes fulles; després, s'aplica una fulla tendra sobre les nafres. Segons Cousteix, per calmar el mal de dents, s'escalfa l'escorça o les fulles dins d'una olla amb aigua. Quan bull, el malalt es fa uns banys de vapor i després es renta la boca amb el líquid de l'olla; aquest líquid té un gust acre (*akil*). La maceració de les escorces tindria propietats emètiques. Segons el mateix autor, les fulles són emprades per tractar les elefantiasis de la cama causades per la filària: es colpeja el membre malalt amb una branca espinosa. Quan la sang surt, es fica la cama dins d'un banc de sorra i se li fa un foc a sobre. Quan el dolor esdevé insuportable, se li amara la cama amb aigua freda i se li apliquen fulles d'*aboe* durant una hora.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbust és considerat una medicina (*byañ*) molt potent que té la propietat de «podrir» (*boe*), «trençar» (*bóe*) o «vèncer» (*bóe*) la paraula d'una altra persona. Per això, hom en mastega les fulles quan assisteix a una assemblea, per tal de desmuntar o desarticlar els arguments dels altres. Les dones, abans d'escampar les llavors de cacauets, les barregen amb les escorces d'*amvud* (054), *asa* (069), *andòg* (058) i els fruits d'*aboe*.

Aboe, nkòbò bod besë, laboe... Byañ nyi ndzò engabole nkòbò woe...

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Fent un joc de paraules, els evuzok estableixen una relació entre el nom d'aquest arbust i els verbs *boe*, «podrir», i *bóe*, «trencar, vèncer» (amb un canvi de to).

LITERATURA ORAL: S'empra el proverbi «l'ocell que pren el vol de matinada és el que menjarà les baies de l'*aboe*» com en català «qui primer arriba a la feina s'emporta l'eina». I també per consolar algú d'una mort prematura: el difunt serà més ben servit en el món dels morts. Quan una noia comença a rebre els amics a la seva cambra, sol dir-se també «els ocells ja piquen les baies d'*aboe*».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982*b*, 2A, p. 160; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 160 (3); *Dictionnaire* Tsala, p. 27; Tsala, 1973, p. 112 (5107); Cousteix, 1961, p. 55; Laburthe-Tolra, 1977, p. 624; Mallart, 1977*b*, p. 143, 182 i 183; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.4.2, 3.10.1 i 7.1.1; Fons LMG, A-04, 078-086.

013. *Abòg*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Mēbē mē ngòndò: «pits de noia», nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Omphalocarpum spp.*, sapotàcies.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*abòg* és un arbre mitjà que exsuda un suc lletós molt clar i molt abundós. Se'n distingeixen dues varietats (vegeu *infra*), segons fructifiqui o no. Els fruits s'assemblen als pits d'una dona i creixen al llarg del tronc durant la petita estació seca que podríem anomenar l'estació de les llàgrimes, com suggereix el nom *oyon*, que és un derivat del verb *yon*, que vol dir «plorar». Durant aquesta estació, que va del mes de juny al mes de setembre, sol caure una pluja molt fina. Es diu que durant aquesta estació és quan les dones solen quedar embarassades.

Abòg ele abēlē mēnyañ abui, mafum abui. Akada wum bibuma anē mēbē ya mininga a nkug woe. Akē ki a yob abui...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'empra per afavorir la secreció làctia ja sigui per reforçar la concentració de la llet de la mare, ja sigui per accelerar la pujada de la llet de les dides. En el primer cas, es fan coure les escorces d'aquest arbre amb un tros del cor comestible de palmera (*esòñ*); després, la dona beu el líquid d'aquesta decocció i es menja el cor de palmera. En el segon cas, es prepara una maceració de les escorces i s'exposa al sol; la dona en beurà quan el líquid s'hagi tornat ben blanc.

UTILITZACIÓ RITUAL: *Mēlan* era el nom del ritu d'iniciació al culte dels avantpassats. Entre els objectes emprats en aquest ritu, hi havia l'anomenat *nlag*

mëlan (el corn del ritu *mëlan*) que s'immergia en l'aigua d'una olla. Aquesta olla estava situada darrere la casa de la iniciació, al costat mateix de la sortida del túnel per on havien de passar els candidats. Hom hi tirava també les escorces dels arbres *asie* (076), *mbazoa* (265), *edub asie* i *abòg* (013). Amb aquest líquid es netejaven els cranis destinats als reliquiariis.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen dues varietats d'aquest arbre: el *ngal abòg* (*abòg* femella) i el *nnom abòg* (*abòg* mascle), segons fructifiquin o no.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 290; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 395 (26); Mallart, 1977b, p. 142, 158 i 159; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.12.1; Tsala, 1958, p. 76; Fons LMG, A-04, 087-092.

014. **Abòg ntañan**, «*abòg* dels blancs» (arbre de pa)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Artocarpus communis*, moràcies (LET); *A. incisa* (TSa).

ORIGEN: Introduït pels europeus, com recorda el nom. Hom l'anomena *abòg* per la semblança dels fruits amb els de l'arbre *ndzëñ*, anomenats també *abòg*.

CONSUM: Els betí no consumeixen els fruits d'aquest arbre fora d'alguns moments de penúria. Els batanga i altres pobles de la costa els mengen més correntment.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-04, 093.

015. **Abolo** (bolet)

Gènere III: classes nominals 5 i 2 (*a / bë*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet gros d'un color clar que creix en solitari.

CONSUM: Bolet no comestible.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les cendres d'aquest bolet es barregen amb oli de la nou de palmera per fer-ne un ungüent que s'aplica sobre el crani dels nadons per solidificar l'espai membranós que separa els ossos del crani, la fontanel·la, anomenada *ndaba* en ewondo.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.8.1; Fons LMG, A-04, 094.

016. **Abom**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Elaeis guineensis*, palmeres (o arecàcies) (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Palmera d'oli que es caracteritza per fer unes nous (*mbañ*) amb una closca (*ekologo*) molt dura.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *infra*, *alen* (045).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-04, 095.

017. **Abòmëndzaña elòg**, «herba *abòmëndzaña*»

Gènere III: classes nominals 5 i 6 (*a* / *më*)

De *bò*, «fer», i *dzañ*, «fer desaparèixer»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Piper umbellatum*, piperàcies (PJC i WS).

LOCALITZACIÓ: Aquesta herba creix als poblats, darrere les cases, als terrenys dels antics conreus, als camps nous i, d'una manera general, a tots els indrets frescos i ombrejats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta herba es caracteritza per les grans fulles circulars, suaus al tacte. L'olor és molt agradable i el sabor és dolç. És per això que s'empra en aquelles maceracions destinades a aspergir (purificar) la gent (vegeu *infra*).

Abëlë kie anen, yatëg a mò, etoa ngidigidigi... Anë mbembë elòg, tò a eva-mëtyè, tò a nsoban nyol... Abòmëndzaña labò mam abui... Eyòñ obi mbe dzom anë dzam woe mod, eyòñ te oman sobo mò ai mëkie moe. Abòmëndzaña lanyum mbën. Anë fë evovoe a anyu asu te ndò bakara sob mod a nyol...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: És sovint emprada com a remei. Les fulles entren en la preparació d'una maceració que s'administra per via oral, en forma d'instil·lacions i rentats externs per tractar les diferents afeccions infantils designades amb la categoria etiològica *fulu a nkug*. Una infusió de les fulles amb una mica del pebre vermell dit «dels esclaus» cura els cucs intestinals. Per tractar els desordres intestinals anomenats *bilòg*, el remeier prepara una decocció amb les escorces de l'arbre *akën* (033) vetllant de cobrir l'olla durant tota aquesta operació amb fulles d'*abòmëndzaña*. Hom les utilitza també per cobrir la pasta feta amb les fulles d'*oyanga* (425) que sol aplicar-se sobre la regió del fetge per tractar algunes afeccions hepàtiques. Per curar els casos de dilatació de la melsa en els nens, hom els instil·la als narius unes gotes d'una maceració en la qual, entre altres plantes, es posa una fulla d'*abòmëndzaña*, mentre que per tractar les persones adultes d'una afecció semblant hom frega la fulla d'aquesta mateixa planta sobre les escarificacions practicades a la part del cos afectada. La substància que es desprèn quan es rasca la part interna del peduncle d'aquesta fulla, dissolta amb aigua, és instil·lada als ulls per tractar l'úlcer de la còrnia (*onyari*). Segons Cous-teix, finalment, la tisana d'aquestes fulles s'administra per calmar els petits mals més corrents: mals de cap, angines i altres molèsties.

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan es diu que «la planta *abòmëndzaña* segueix molts camins», hom vol dir que simbòlicament és eficaç tant si s'empra en els ritus

diürns com en els nocturns; els primers, relacionats amb l'ordre clànic (o dels avantpassats) i els segons, amb el món de l'*evu*. Aquest testimoni fa referència als primers:

Jo conec les coses que pertanyen al món dels «homes importants», els nostres pares. Un dia el meu pare va agafar la planta *myan* (305) i, posant-la entre les meves mans, va dir-me: «Aquesta planta és per als sacrificis i les benediccions.» Després, agafà la planta *abòmëndzaña* i, posant-la igualment entre les meves mans, va dir-me: «Aquesta planta és per als sacrificis i les benediccions.» Després, va fer la mateixa cosa amb (una escorça de) l'arbre *nsui* (354).

A aquesta planta, en efecte, se li atribueix la virtut d'atreure tot allò que és positiu i d'allunyar, com suggereix el nom, tot allò que és negatiu.

En els ritus *eva-mëtyè*, *esye* i *sësala* hom utilitza aquesta planta juntament amb altres, totes lligades amb una fibra del fals tronc de bananer, per fer-ne una mena d'aspersori destinat a les benediccions pròpies d'aquests rituals. Es mulla aquest aspersori en el recipient en el qual s'ha recollit la sang de l'animal sacrificat i es frega sobre el cos del malalt. En el ritu *eva mëyeb*, destinat a posar terme a l'estat de viduitat, hom l'empra per purificar la persona vídua. Aquest ritu es fa de bon matí, a la sortida de les primeres clarors del dia. Les germanes o germans del difunt acompanyen el vidu o vídua a la vora d'una riera, on li purifiquen el cos fregant-lo amb diverses plantes entre les quals no manca mai l'herba *abòmëndzaña*, mentre van repetint paraules com aquestes: «Que tots els mals que acompanyaren la vostra vida de matrimoni se'n vagin riu avall.» Després, se li lliuren les eines de treball: la llança, la xarxa de caça, el matxet... si es tracta d'un home; la panera, l'aixada, la xarxa de pescar... si es tracta d'una dona, tot purificant cada un d'aquests estris amb les mateixes plantes. L'herba *abòmëndzaña* entra també en la composició d'una maceració que s'administra en forma d'instil·lació nasal en una variant del ritu *ndzi-ba* anomenada *ewoe avuman* (mort del parentiu) i que se celebra quan es descobreix que dues persones que viuen maritalment estan emparentades. Aquest ritu es proposa dissoldre simbòlicament els lligams de parentiu. La maceració d'aquesta instil·lació s'administra tant als dos cònjuges com al xai que han de sacrificar trepitjant-lo amb els peus. En un altre ritual, el que es fa en ocasió del naixement de dos germans bessons, la dona encarregada de «recollir-los» prepara una maceració amb l'herba *abòmëndzaña* i altres plantes. Després del part, aquesta dona posa els bessons en una xarxa de pesca i els remulla amb aquesta maceració, una part de la qual és conservada (i renovada periòdicament) per banyar els bessons quan estiguin malalts. El *mevungu* era un ritu exclusivament femení. Era dirigit per una dona anomenada «la mare del *mevungu*», que era la guardiana d'un paquet de medicaments que

tenia un paper ritual molt important. Aquest paquet contenia diversos elements i algunes plantes, entre les quals l'herba *abòmëndzaña*. El contingut era renovat d'una celebració a l'altra, encara que sembla ser que la composició era sempre la mateixa. Es mantenia en secret. Les dones iniciades no la coneixien. La relació més completa la dona Ngoa.

Pel que fa a l'àmbit de l'endevinació, Tsala descriu la que es fa amb les fulles de l'herba *abòmëndzaña*. Aquesta forma d'endevinació es fa generalment per als caçadors durant l'àpat ritual que solen celebrar abans d'emprendre una partida de caça (*byañ nsom*). L'endeví posa un tros de la fulla d'aquesta planta sobre els dits gros i índex de la mà esquerra i li diu: «Si el meu desig ha de complir-se, cau sobre la teva *esquena*; si no, cau sobre el teu *ventre*.» Llavors, amb la palma de la mà dreta, dona un cop ben fort sobre el tros de fulla tot dirigint envers ell una forta alenada d'aire. El tros de fulla salta arremolinant-se lleugerament i cau a terra en una posició (cara o creu) que permet llegir la resposta al desig expressat pels caçadors.

Totes les coses que estan prohibides al tacte, perquè se les considera carregades de forces negatives (els ossos humans, per exemple), poden agafar-se amb una fulla d'*abòmëndzaña* per protegir-se contra aquelles forces. Així, dins el marc d'alguns ritus nocturns, quan el gran terapeuta vol desallotjar (simbòlicament) la cavitat vaginal d'una dona de la presència de l'*evu* que obstaculitza l'expulsió del fetus, abans d'entrar en acció es frega les mans amb les fulles d'aquesta planta. Després, mima l'acció d'agafar l'*evu* entre les mans, de trencar-li les dents i d'introduir-lo de nou dintre seu, però a través de l'anús. En el ritu *edu osoe*, els grans medecinaires l'empren de dues maneres diferents: alguns la posen al foc per preparar la cerimònia anomenada *boo*, mentre que d'altres la fan entrar en la preparació d'una maceració per aspergir els malalts. En tots dos casos, es tracta d'un acte ritual destinat a tractar uns malalts víctimes de la bruixeria.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'herba *Piper umbellatum* i la liana *Piper guineense* són designades amb el mateix nom d'*abòmëndzaña*. Pel que fa a la nomenclatura, hom distingeix aquestes dues plantes afegint a aquest nom comú el terme de base *elòg* (herba) o *ndig* (liana grossa).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 33; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 348 (5); Cousteix, 1961, p. 55; Tsala, 1958, p. 25; Mallart, 1977b, p. 44, 121 i 122; Mallart, 1971, p. 363-364; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7, 3.3.4, 3.15.2, 3.15.7, 4.1.1, 4.1.7, 4.2.1 i 4.4.10; Fons LMG, A-04, 102-107.

018. *Abòmëndzaña ndig*, «liana (llenyosa) *abòmëndzaña*»

Sinònim: *ondondo ndig*, «liana pebre vermell» (396)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Piper guineense*, piperàcies (WS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La liana *abòmëndzaña* es desenvolupa per terra i s'enfila al voltant dels arbres. Els fruits, d'un to vermellós, quan són madurs són viscosos (*andem*), tenen un sabor picant (*anyan*) i desprenen una olor que s'assembla al pebre vermell (*ondondo*); d'aquí li ve l'altre nom. La saba de la tija és clara.

Abòmëndzaña ndig anē na awulu a si, awulu a yob yob, abede a bile bile... akē yaman a si... Abēlē mēndim mafum a etere; anyum anē ondondo. Bakara loe fē na ondondo ndig... Abòmëndzaña ndig lawum bibuma... Bibuma bite binyan anē ondondo... binē anē biavie... binyan bitoa fē anden... Abòmëndzaña ndig lasie eyel...

CONSUM: Els fruits poden ser emprats com un succedani del pebre cultivat.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles, ben trinxades, són emprades en les salses que acompanyen la carn i el peix. Es pensa que aquests plats tenen la virtut de reforçar la sang. Els homes masteguen les fulles per curar la impotència i la blennorràgia. La maceració de les fulles s'administra per tractar algunes formes de colitis.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (017).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982*b*, 2A, p. 33; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 347 (3); Mallart, 1977*b*, p. 143, 188 i 189; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.9.1 i 11.7.3; Fons LMG, A-04, 096-101.

019. **Abon** (nom d'una varietat de bolet)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

CONSUM: Comestible.

UTILITZACIÓ RITUAL: Vegeu *supra* (010).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-04, 108.

020. **Abud**

Sinònim: *amvud* (054)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Mvud: nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Trichoscypha acuminata* (HNY); *Trichoscypha* sp., anacardiàcies (TSa); *Trichoscypha abut* (PLT); *Trichoscypha ferruginosa* (PJC, HK i NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb un tronc cobert d'uns bonys més aviat petits (*bitud*). Quan es fa una incisió al tronc, deixa regalimar un suc blanquinós i viscos (*akil*). Les escorces tenen un sabor acre (*akil*). Les fulles (literalment, branques: *mintem*) són compostes de molts folíols (literalment, fulles: *mintem minē vē mēkie*). Fruits amb raïms grossos de color clar en néixer i aco-

lorits com les flors quan maduren. Aquest fruits són agres i dolços («*mvud enë ezëzëg fog zîn enë sañ*»).

CONSUM: Els fruits són comestibles, però deixats per a les dones i als infants.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'empra per calmar la tos i el catarro: hom n'agafa una escorça i la rosega. La pasta que en surt és molt viscosa. Tot allò que és viscos («*akil*») és bo per curar els catarrs i per cicatritzar les ferides («*dzom esë onë akil yasie tò mboma tò mëven...*»). Els arbres com l'*ekug* (176), l'*aban* (001) i l'*abud*, que deixen regalimar un suc viscos o un líquid ben abundant que no se solidifica ràpidament, serveixen per tractar els catarrs. Aquesta malaltia es caracteritza per la presència de petites ferides al coll o al fons de la llengua. Quan una substància viscosa s'enganxa sobre les ferides, aquestes se solidifiquen i el catarro desapareix. Els arbres viscosos curen també totes aquelles malalties que provoquen alguna coïssor, com l'excés de líquid àmnic (*edib*) i la sífilis (*kòdòd*). L'arbre *aban* és emprat sobretot per cicatritzar les ferides. L'*ekug* cura el catarro quan se n'administra una decocció de les escorces amb una mica de llimona.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les dones empen les escorces d'aquest arbre per preparar i fer que esdevinguin fructuoses les llavors de cacauets.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal:

L'arbre *abud* actua segons deixa entendre el seu nom. Mira bé el que vol dir. Si en el pati hi ha una gallina i jo et dic «atrapa-la!», tu agafaràs la panera *abuda* per atrapar l'aviram i la cobriràs (*budi*). Quan tu anomenes aquest arbre, la panera per atrapar l'aviram i l'acció d'atrapar-la, estàs emprant el mateix mot.

Com en el cas de la planta *obudu* (366), el nom d'aquest arbre, que suggereix la idea de «cobrir», té una connotació pejorativa, car, com recorda el proverbi, «la cosa que hom cobreix es podreix, mentre que aquella que hom exposa al sol s'asseca», al revés del proverbi català «pecat amagat, pecat perdonat». Per als betí, cobrir una cosa és amagar-la. És per això que aquest arbre no pot ser emprat en els ritus de benedicció com l'*esye* i l'*eva-mëtyè*, que impliquen exposar a la llum pública les transgressions o els conflictes que hauran originat certs estats de malaltia.

Anë akyaè etam. Ota, dzoe die bialoe na «abud»... Ngë bibëlë kub a va bi na: «Këleg dzò budi!». Bëkë bud kub te a nkoe. Ndò abud te eyòn wawog «abud», eyòn te anë hala...

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Aquest arbre té dos noms: *abud* és el més antic, *amvud* el més recent («*moe mëbè, dzom dzidzia. Bëtara bëngayole nye abud;*

bod ya ana bakara yole amvud»). Els arbres *akil*, que exsuden un suc enganxós com l'*ekug* (176), el *mëndzanga mëndzanga* (283), l'*abani* (001), l'*akèñ* (033) o l'*aboe* (012), són considerats germans. Per altra banda, tots aquells que curen les mateixes malalties també són germans.

LITERATURA ORAL: En un mite sobre l'origen de l'agricultura recollit entre els *evuzok*, l'Avantpassat mític Zamba donà un paquet de llavors a cada un dels quatre primers éssers de la creació: l'Home, el Pigmeu, el Goril·la i el Ximpanzé. El Pigmeu va perdre el paquet quan va anar a collir un rusc de mel; el Goril·la va perdre'l també quan va abandonar-lo al costat de la pista per anar a collir els fruits d'*odzòm*; una cosa semblant li va passar al Ximpanzé, que es posà en camí per anar a cercar els fruits de l'arbre *abud*. Només l'Home vetllà pel seu paquet i s'interessà llavors en el conreu del primer camp.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 279; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 61 (15); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.5.7 i 5.6.1; Laburthe-Tolra, 1977, p. 492, 624 i 641; Fons LMG, A-04, 109-114.

021. *Abuda*, moniato

Gènere III, classes nominals 5/6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ipomoea batatas*, convolvulàcies (TSa).

CONREU: Les dones cultiven aquesta planta pels seus tubercles. La planten dues vegades a l'any (febrer-abril i setembre-octubre) en una de les extremitats del camp de cacauets. Es cultiva en poca quantitat.

CONSUM: El moniato es menja bullit i cuit a la brasa, sota les cendres. No és gaire apreciat. Menjar-ne massa sovint pot provocar un augment de volum de la melsa dels infants (*ebēm*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-04, 115.

022. *Adòg*

Sinònim: *kos* (257)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Kalanchoe crenata*, crassulàcies (PJC i NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta que sol cultivar-se darrere les cases. Les fulles són espesses (*afib*). La saba té el mateix color que les fulles de mandioca.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Hom estova les fulles a la vora del foc. El suc que s'obté per pressió és instil·lat als narius dels infants que tenen el catarro anomenat *mboma kòs*; d'aquí ve el nom que també rep aquesta planta. *Mboma kòs* és una malaltia *fulu*.

UTILITZACIÓ RITUAL: És una de les plantes que entra en la maceració del bany ritual dels nadons (*dzog mòn*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 139 (2); Letouzey, 1982b, 2A, p. 46; Surville, 1955, p. 7; Cousteix, 1961, p. 55; Fons LMG, A-04, 116.

023. *Adum*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cylicodiscus gabunensis*, cesalpiniàcies (PJC i NS); *Cylicodiscus gabunensis*, mimosàcies (WS). Letouzey (1982b, 2A, p. 194) i Bouquet (1969, p. 164) classifiquen *Cylicodiscus gabunensis* en la família de les mimosàcies.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquest arbre és considerat el «germà» de l'arbre *abii* (010), car l'un i l'altre exhaleu una olor molt desagradable («*anyum abe...*; *anē ayog akil...*; *abēlē akil mbe dzam!*») i el sabor de l'escorça és molt fort. El tronc de l'arbre *adum* és espinós quan és jove, però, en fer-se vell, perd les espines. El tronc és també escamós i d'un color fosc.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces desprèn una olor molt forta i penetrant; el sabor és molt desagradable. S'empra en forma de loció i de poció contra el reumatisme (*akēñ*) i la filariosi (*minnag*). L'escorça entra igualment en la composició d'un remei que s'administra en forma de bany de seient i de lavatives per tractar la sífilis endèmica (*etòn a zud*). L'escorça entra en la composició d'un ungüent emprat en el tractament dels xancres de la lepra (*bikod bi zam*). Una infusió de les escorces d'*adum* i d'*abii* (010) mesclades s'administra en forma de poció i d'aspersió per tractar els edemes mal·leolars.

UTILITZACIÓ RITUAL: Vegeu *supra* (ritu *ndongo*).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es diu que els arbres *adum* i *abii* s'assemblen; l'*adum* és considerat el germà gran de l'*abii*, car és més alt («*adum anē ntol, anē mod ele, alod abii...*»). Els dos arbres són associats tant a nivell ritual (ritu *ndongo*) com farmacològic (reumatisme, edemes, sífilis...).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 194; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 240 (8); Tsala, 1958, p. 96; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 8.1.7 i 11.4.3; Cousteix, 1961, p. 56; Fons LMG, A-04, 117-124.

024. *Adzab*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Baillonella taxisperma*, sapotàcies (PLT, PJC, HK, WS, NS i HNY); *Baillonella djave* (TSa); *Mimusops djave* (TSb).

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva verge. Entre els evuzok, abans que les companyies forestals causessin la desforestació d'aquestes contrades, aquest arbre es podia fàcilment trobar a les selves de Nkolombok i de Melondo.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*adzab* és un gran arbre. El tronc, d'un color entre fosc i clar, presenta moltes esquerdes (*mimban mimban*); exsuda un líquid abundós i d'un to clar com la llet. Al cim, s'estenen unes grans branques. Les fulles són petites i allargades. Abans de florir, deixa caure les fulles. Els fruits carnosos tenen un to clar a l'exterior. La polpa és entre clara i colorada. A dins, s'hi troben uns grans (*ngëñ*) que embolcallen unes ametlles (*mbari*) que proporcionen una mena de mantega vegetal anomenada *mbòn adzab*.

CONSUM: La polpa dels fruits ben madurs (*bibòn bi adzab*) és comestible. L'oli que se n'extreu s'empra per cuinar.

TECNOLOGIA: Per preparar l'oli d'*adzab*, en primer lloc, es trenca la nou per extreure'n l'ametlla, que després es fa bullir dins una olla amb aigua. Al cap de poca estona, surarà una matèria grassa que serà recollida amb una cullera per conservar-la finalment en algun recipient. Amb la fusta, se'n fan tau-lons. En un altre temps, els ferrers n'utilitzaven la fusta per fer-ne carbó. La saba serveix de goma d'enganxar. Les nous són emprades com a esquer en determinats paranys. Els dansaires porten lligats sota els genolls i als turmells una mena de cascavells de cistelleria dins dels quals hi ha unes quantes granes de la fruita d'aquest arbre. L'oli d'*adzab* serveix de cosmètic.

COMERCIALIZACIÓ: En els petits mercats dels pobles de la selva, s'hi venen ampolles amb aquest oli, que és molt apreciat.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces s'administra en forma de lavatives per calmar el mal d'esquena (*mvus*). Hom aplica un ungüent compost d'oli d'*adzab*, oli de palmera i una mica de pebre vermell a l'anús dels infants afectats de sífilis endèmica (*etòn a zud*). Per tractar certs casos d'esterilitat, solen fer-se uns rentats vaginals amb una decocció de les escorces. La saba és utilitzada per tractar les nafres i calmar la coïssor causada per determinades malalties com l'excés de líquid amniòtic (hidramni). Segons Cousteix, la maceració de les escorces és emprada per netejar les lesions cutànies causades per la filariosi (*minnag mi nyol*).

LITERATURA ORAL: Segons el mite de la instal·lació dels pobles betí, bulu i fang a la regió de la selva, l'arbre *adzab* té un paper molt important. Totes les variants d'aquest mite coincideixen a narrar que, en el períple de les migracions respectives, tots aquests pobles es trobaren en una ampla vall, l'entrada de la qual quedava obstaculitzada per un gran *adzab*. Entre tots obriren un pas en el tronc i pogueren travessar-lo i arribar així a l'altre costat, on descobriren una gran esplanada que anomenaren «la plaça de les nacions» (*nsëñ meyòñ*), mentre que aquell *adzab* fou anomenat Ondzaboga (o Adzamboha), és a dir, l'*adzab* foradat. Segons algunes versions d'aquest mite, aquest arbre és associat al ferro. En la versió fang Ntumu (tradició Mitzik), l'*adzab* fou anomenat «l'arbre de la destrat». Després d'haver-lo travessat, un fang restà al peu

d'aquell arbre per forjar llances i impedir així als enemics d'arribar a aquell lloc. Segons altres versions fang (tradicions de Bué, Makoku i Oyem), els pigmeus els deixaren algunes eines de ferro per ajudar-los a foradar el tronc d'aquell *adzab*. En un cant de *mvët*, el poble ekang i el poble ntumu es discuteixen la supremacia, cada un argumentant que és els vertader descendent de l'Avantpassat mític Zamba. Aquest els sotmet a una prova. Enterra un tros de ferro al peu d'un *adzab* i els diu: «Aquell que el descobrirà serà veritablement el meu fill.» Des d'aquell dia fins avui, els ntumu i els ekang encara cerquen aquell tros de ferro. Les diferents variants d'aquest mateix mite desenvolupen el tema del pas del riu Yom (nom mític) o Sanaga (nom geogràfic) sobre el llom d'una gran serp. Segons la tradició bene, el cap d'aquest monstre es troba sota les arrels de dos arbres, l'*adzab* i l'*ebòm* (160). Segons una altra versió, els betí haurien travessat aquest riu sobre el llom d'una serp. De l'altre cantó, l'únic camí possible se situava entre un *adzab* i un *ebòm*, entre els quals un monstre engolia tots els supervivents del pas del riu. El fundador dels bene es llançà sobre ell i l'activellà amb les seves llances. Aquest gros animal els proporcionà una gran quantitat de carn i de greix. Els vells guardaren el greix en sacs: va ser l'origen de l'*avòn so*, el greix del ritu d'iniciació *so* que els candidats han de menjar per esdevenir homes adults.

L'*adzab* és presentat com un arbre dispensador de riqueses en un conte que narra la història de tres germans orfes i desgraciats. Mostrant-se en un somni, el pare d'aquests infants els diu que vagin al peu d'un *adzab*, on trobaran tres paquets, un per a cada un, que no hauran d'obrir fins que hagin tornat al poblat. Els dos germans més grans no l'obeeixen i, en obrir els paquets, tots el béns que contenien (dones, dents d'elefant, puntes de ferro...) s'esfumen per obra d'encantament. Només el germà més petit obeeix el pare i esdevé propietari de tots els béns que contenia el paquet.

En un altre conte, l'escurçó, el goril·la, un petit simi i un tucan negre són morts per un caçador de ballesta mentre es delien menjant els fruits d'*adzab*, i això per culpa del tucan negre, que, en lloc de menjar en silenci per no fer-se veure dels homes, no parava de xerrar.

L'arbre *adzab* és mencionat moltes vegades en els contes betí simplement com una figura poètica. És el cas, per exemple, de la història d'una noia que, desobeint els consells del seu pare, se'n va a pescar en un riu que serpenteja a través de la «vall dels *adzab*». Allí és engolida per un monstre, en el ventre del qual descobreix homes i dones pertanyents a poblats sencers. En matar aquell monstre, la noia deslliura totes aquelles persones, que reconeixen estar relacionades amb ella gràcies al lligam de parentiu anomenat *ndie*. En un altre conte, la tortuga construeix el seu poblat al peu d'un *adzab*, d'on haurà de fugir per culpa del lleopard.

Proverbis: «Un fruit d'*adzab* cau davant de l'elefant» (l'ocasió fa el lladre). «L'elefant que arriba primer al peu d'un *adzab* menja els fruits més madurs» (pagès matiner omple el seu graner). «Una cullera (*ekpas*) d'oli de palmera en una mà, una cullera d'oli d'*adzab* a l'altra i una mosca tse-tse (*elului*) entre els omòplats» (entre l'espasa i la paret). «L'infant que provoca una baralla al peu d'un *adzab* es pensa que en tindrà prou de pagar-ne les conseqüències amb les nous d'aquest arbre» (la imprudència mesura malament l'abast dels seus actes); la collita dels fruits d'aquest arbre, en efecte, era ocasió de conflictes entre famílies.

Endevinalles: «Una branca morta d'*adzab* ha donat nou fruits»: una tija esborrifada de cacauet. «Qui ha fet el tatuatge de l'arbre *adzab*?»: la formiga *osori*.

Algunes xilografies de les peces del joc d'*abia* representaven l'arbre *adzab*. Una de les seves divises diu: «L'*adzab* dona fruits, hom els menja. L'*adzab* dona fruits, hom els menja. Amb la seva fusta es fan taulons.»

Un gran medecinaire evuzok afegia a la cèlebre fórmula ritual «*madi madi...*» les paraules següents: «A la manera del mango, que té moltes fulles, l'*adzab* té moltes esquerdes.»

Dibuix: D'una peça d'*abia* representant un *adzab*, a Otto Reche, 1924, reproducció III (11).

Altres: a) Topònims: molts noms de lloc porten el nom d'aquest arbre o derivats seus: Nkon-Adzab, Adzab, Adzabilon, Ngom-Adzab, Nku-Medzab, Adzab-Essawo, Ondong Adzab... b) Noms individuals: Adzaba és un nom sobretot de dona que s'atribueix per celebrar la bellesa que suggereix el sabor dels fruits d'aquest arbre. També s'empra com a sobrenom (divisa, *ndan*): «Engon Zok Mebege fill de Mba, cruïlla de totes les paraules, *adzab* dret sobre el turó que tots els pobles contemplen» (cant èpic dels trobadors de *mvët*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 290; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 394; Tsala, 1973, p. 15 (1323), 17 (1332), 51 (2306) i 155 (6506); *Enigmes Beti*, p. 14 (59) i 15 (69); Heepe, 1919, p. 260-262 i 235-236; Cousteix, 1961, p. 56; Deschamps, 1962, p. 84, 85, 91 i *passim*; Alexandre i Binet, 1958, p. 15-16; Laburthe-Tolra, 1977, p. 107, 115, 221, 634, 637, 703, 714 i 1503; Mallart, 1977b, p. 12; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.5.1; Fons LMG, A-04, 125-161.

025. *Afan*

Sinònim: *owondo bëkoe*, «cacauet dels pigmeus» (423)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a* / *më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Panda oleosa*, pandanàcies (HNY i WS).

LOCALITZACIÓ: Als antics camps abandonats i a la selva verge (vegeu *infra*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*afan*, anomenat també *owondo bëkoe*, és un arbre de talla mitjana. El tronc és d'un to clar; l'escorça té poc gruix. Els fruits són rodons i s'assemblen als de l'arbre *mfo* (292), però amb una diferència: els seus grans són més allargats i aplanats.

Afan ele ngë ki na owondo Bëkoe... amu Bëkoe bakada di bibuma bye anë mbol Bëti bakada di owondo... Tò Bëkoe tò Bëti bayam mfian a ete... Afan ele anë tęgë dan bò mod ele. Ekob dzie yadan ki afib abui... Awum bibuma ngidigidigi; bibuma bye biafulan ai mfo, vë da minsò mie minë ebebam. Badi fë bia a mfian, bayam tò ai tsid, tò ai koe.

CONSUM: Els pigmeus mengen aquests grans com a succedani dels cacauets.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Hom aplica les raspadures de l'escorça a la regió del fetge per tractar la hipertròfia d'aquest òrgan. Per calmar certes crisis de folia, hom administra una decocció de l'escorça en forma de poció. El líquid d'aquesta decocció té un gust suau (*evovoe*).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Alguns evuzok parlen de dues varietats d'aquest arbre que designen amb el mateix nom: l'*afan* que creix en els camps abandonats i que és més petit, i l'*afan* que creix en plena selva, molt més gran, amb grosses arrels i contraforts.

Afan ele anë mëkyaë mëbë: e nyò osu afa a bikodog, anë abod; e nyò bè afa a mëfan, anen mod ele abui; abëlë bod mindi, mintoa minkongo...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 232; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p 342 (15); Mallart, 1977b, p. 143, 204 i 205; Fons LMG, A-05, 001-006.

026. *Afel* (de l'alemany *aphel*), guaiaber

Gènere III, classes nominals 1 i 2

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Psidium guajava*, mirtàcies (TSa, PJC, WS i HNY).

ORIGEN: Arbre fruiter introduït pels europeus.

LOCALITZACIÓ: Es troba només a la vora dels poblats i als terrenys vora cases o poblats abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre petit, ni massa gros ni massa alt; el tronc és llis (o lliscós, *asën*). Té moltes petites branques. Les fulles són molt petites. L'*afel* és un arbre viscos (akil) i els fruits contenen moltes granes.

Afel anë man ele tęgë anen, tęgë ayab. Asiki ele bëti. Atëbë ki a mëfan; atëbë vë a mgbag mal ai a bikud mënda. Awum bibuma. Bibuma bite bibëlë bòn fes abui a ete...

Anë akil abui. Mëkie moe mënë omyamnyam. Nkug woe onë asën... Asie zëzë ntui... Bibuma bye biavë nyol mod mëki.

CONSUM: Els fruits es mengen crus.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els remeiers només n'utilitzen les fulles tendres i els fruits. Quan són madurs, es mengen com a tònic, particularment quan una persona està feble a causa d'una forta diarrea. Les fulles tendres es mengen crues en cas de diarrea «simple» (*zëzë ntui*) o sanguinolenta (*ntui mëki*). Les fulles curen aquestes formes de diarrea gràcies a la seva saba viscosa (*akil*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982*b*, 2A, p. 105; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 311 (7); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.1.3 i 7.2.8; Cousteix, 1961, p. 56; Fons LMG, A-05, 007-013.

027. *Akaba*

Sinònim: *atu ntañan*, «varietat de colocàsia introduïda pels europeus»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

Lòmbò: gemmes d'*akaba*.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Xanthosoma mafaffa*, aràcies (PLT); *Xanthosoma* (TSa).

ORIGEN: Planta introduïda.

LOCALITZACIÓ: Es troba als camps.

CONREU: Es cultiva de dues maneres, ja sigui emprant el mètode de trasplantament per esqueixos, ja sigui replantant els petits tubercles. Hom pot plantar-lo durant tot l'any en el mateix camp en què es planten la mandioca i els bananers, però en els llocs on la terra és més amorosa. Pel mètode de trasplantament, hom agafa les petites tiges que creixen al voltant del tubercle. Cal vigilar que el forat no sigui massa profund.

COLLITA: Tot l'any.

CONSUM: Els tubercles es mengen cuits amb aigua o fets a la brasa. Han de bullir-se amb poca aigua i posant al fons de l'olla un plat per evitar que s'agafin. Les gemmes es trinxen per fer-les bullir amb granes de carbassa. Hom les empra igualment per preparar la salsa de cacauets. Les fulles tendres, si no es fan coure durant molta estona, causen una certa coïssor al coll. És per aquesta raó que la dona que alleta no sol menjar-ne.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, la polpa del tubercle (varietat clara, vegeu *infra*) és molt utilitzada per tractar la icterícia: el remeier rasca la polpa, la deixa macerar en un recipient amb aigua, la filtra, hi afegeix una mica de sal gemma i en fa beure un o dos gots cada dos o tres dies. Aquesta maceració provoca diarrees i vòmits molt violents.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Hom en distingeix dues varietats: l'*akaba lavin*, «*akaba fosc*», més dur que l'altra varietat, molt apreciat per les fulles tendres (*lòmbò*), que són comestibles, i també pels tubercles, que es mantenen soterrats molt de temps; i l'*akaba lafum*, «*akaba clar*», menys dur i menys apreciat, car les fulles no són comestibles i els tubercles es podreixen ràpidament sota terra, encara que es desenvolupin més ràpidament. Per les seves semblances, l'*atu* és considerat el germà de l'*akaba*.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «L'*akaba* no rega la seva tija, sinó la del veí» (la caritat mal ordenada comença per l'altre); en efecte, la llarga fulla que s'estén obliquament vers el cim de la planta deixa caure la rosada o l'aigua de la pluja sobre la tija de la planta veïna. «Dos tubercles d'*akaba* a dividir per dues persones no fan una repartició difícil»; segons Tsala, que comenta aquest proverbí, Ebode Mala i el seu germà Ona Nkoa, quan eren encara infants, van rebre dos tubercles d'*akaba* igual de grossos. El primer va menjar molt de pressa la seva part i tot seguit demanà al seu germà un tros del seu. Ona Nkoa rebutjà contestant-li aquesta frase esdevinguda proverbial.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 395; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 97 (20) i (21); *Dictionnaire* Tsala, p. 36; Tsala, 1973, p. 76 (3805) i 86 (4306); Cousteix, 1961, p. 56; Mallart, 1977b, p. 127; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.11.1; Fons LMG, A-05, 015-018.

028. *Akaba lafum*, «*akaba clar*»

Vegeu *supra* (027)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

029. *Akaba lavin*, «*akaba fosc*»

Vegeu *supra* (027)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

030. *Akadag*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

De *kadag*, «espès»

LOCALITZACIÓ: Creix en plena selva.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre amb un tronc llis i d'un to clar. Hom l'anomena *akadag* perquè és un arbre molt difícil d'abatre. El cor de la fusta és molt dur. Els llenyataires no poden fer-ne saltar ni una sola estella.

Atebē a mēfan ete. Mbol anē aye na mod abae ele te bēngayole nye «akadag ele»: minson mie minē nkeled nkeled a nnem ete, tēgē soge emvabega... Anē mod ele... Nkug woe onē anē wōfum, osiki biwòs, onē nkon nkon...

UTILITZACIÓ RITUAL: Els grans medecinaires l'empren per tractar els malalts víctimes de la bruixeria anomenada *kòñ*. Quan la força bruixa del *kòñ* atrapa una persona en les seves extremitats, el gran medecinaire agafa un tros d'escorça d'aquest arbre, la torra sobre les brases i la redueix a pols. Després, practica unes incisions al cos del malalt i les frega amb aquesta pols.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'*akadag* s'assembla a l'arbre *mfani* (289).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 019-020.

031. *Akag ele*, «arbre *akag*»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Duboscia macrocarpa*, tiliàcies (TSa, PLT, PJC, HK, WS i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre curt i gros amb un gran brancatge i amb moltes fulles petites. El fruit presenta diverses arestes.

Anē ele abim ziñ adañ ki a yob; anē anen tsetsat... Akag abēlē abui mēkie; mēkie moe mēnē onyamnyam. Nkug woe obēlē mintem mintem... Awum bibuma bitoa minkòñ minkòñ.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'administra una maceració de l'escorça en forma de poció per tractar l'excés de líquid àmnic (*edib*).

UTILITZACIÓ RITUAL: L'escorça entra en la composició de l'àpat ritual *edzongo* d'una de les variants del ritu *tsoo*. Els fang del Gabon i de la Guinea Equatorial atribueixen a aquest arbre el poder de resoldre els conflictes: quan una persona ha entrat en conflicte amb una altra i no vol que el problema s'agregui, agafa un fruit d'*akag* i cada vegada que veu el seu enemic diu el nom d'aquest arbre. Els evuzok pensen que aquest arbre té el poder de diferir els judicis. L'utilitzen també per allunyar els bruixots: hom en talla un dels fruits en quatre parts i les llença vers les quatre direccions del poblat.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: *Duboscia macrocarpa* i *Duboscia sp.* (vegeu *infra* 032) són designats amb el mateix nom.

LITERATURA ORAL: Els evuzok diuen «jo sóc un *akag*» per significar que un té una gran família. En efecte, aquest arbre és comparat a una família nombrosa per les moltes branques que té. Per referir-se a una persona que deixa per a un altre dia el que podria fer avui sol dir-se: «*Akag, akag, akag anē biabò na...*»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 127-128; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 416 (9); *Dictionnaire* Tsala, p. 36; Tsala, 1958, p. 92-93; Mallart, 1977b, p. 188; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1; Guinea, 1947, p. 74; Fons LMG, A-05, 021-028.

032. *Akag ndig*, «liana *akag*»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a* / *mè*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Acacia viridiflora*, tiliàcies (PJC i NS).

LOCALITZACIÓ: Creix a les petites valls i als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta liana creix arran de terra i s'enfila al voltant dels arbres. Les fulles són molt petites. En tallar-les, deixen sortir una saba molt clara i refrescant.

CONSUM: Quan hom es troba en plena selva, beu la saba d'aquesta liana per fer-se passar la set.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles amb una mica de pebre s'administra en forma de poció per tractar algunes malalties del fetsge. En cas de conjuntivitis, se n'instil·len unes gotes de la saba als ulls. Segons Cousteix, una infusió de les fulles calma les gastràlgies de l'anquilostomiasi. En cas d'icterícia, hom desfà les fulles amb aigua per fer-ne una pasta; es decanta i amb el líquid es prepara una salsa amb granes de carbassa que es fa menjar al malalt cada dia fins que estigui curat.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta liana entra en la composició de la maceració destinada al bany ritual dels bessons. Hom la fa servir igualment en el ritu *ebug son* (l'enfonsament de la tomba). Tsala el descriu així:

Quand dans les dix jours suivant l'enterrement, le tertre tombal s'affaissait en se détachant des rebords de la fosse, on concluait que celui qui y était enterré possédait un *evu*, lequel, en tant que principe préternaturel, ne pouvant être enfermé dans la tombe, en était sorti en la brisant. Il fallait, pour se préserver de ses activités malfaisantes, refermer l'issue avec des cérémonies appropriées. C'est aux notables qu'incombait ce devoir. Ils malaxaient dans l'eau des feuilles de deux herbes appelées *obòlsi* (364) et *akag ndig*, de façon à obtenir un liquide mucilagineux. Ils en arrosaient la tombe, remaniaient la terre par-dessus et la tassaient comme pour l'enterrement.

Entre els *evuzok*, si quan es cava una tomba es troben dificultats (pedres, terra rocosa...), hom hi llença una medecina preparada amb les mateixes plantes citades per Tsala i una de tercera anomenada *nlòd* (337) per tal d'estovar la terra. Els obstacles trobats s'interpreten com un signe de descontentament del difunt envers els membres de la seva família.

VALOR SIMBÒLIC: En general, aquesta liana es considera benèfica, portadora de bona sort (*ndig mvòm*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 56; Tsala, 1958, p. 111-112; Fons LMG, A-05, 029-032.

033. *Akëñ*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Akëñ, «habilitat, astut, sagaç...»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Morinda lucida*, rubiàcies (PJC, WS i HNY).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix a les vores dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre bastant alt i molt frondós (*anë ntud*). L'escorça es trenca fàcilment quan hom vol treure-la del tronc amb un matxet; és per aquesta raó que sol treure's a cops de pedra («...*asu te bëkarë tui ai ngog*»). És difícil separar-la, ja que està molt adherida al tronc («*bibab bye bialad ai nkug ele abui*»). L'escorça i les fulles són molt amargues (*ayol*) i viscloses (*akil*). La maceració de les escorces s'assembla a la que s'obté amb l'arbre *ovëñ* (420), i el seu to és entre fosc i clar.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan bigues careneres (*mbon*) i morters.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració preparada amb les escorces i els fruits d'*odzòm* (371) s'administra en forma de poció per tractar la malaltia *edib* (hidramni). Per curar la icterícia, s'estoven les fulles d'aquest arbre sobre les brases, després es deixaten amb els dits dins d'un recipient amb aigua i s'administra el líquid en forma de poció. La decocció de les escorces es considera un bon remei per tractar els trastorns intestinals designats amb el terme *bilòg*. Aquesta decocció pren un to fosc com el dels excrements de la persona que pateix aquests trastorns. Segons les diferents versions, els remeiers afegeixen a aquesta decocció una fulla d'*abòmëndzaña* (017), una pedra o el tros d'una estora de foliols de palmera que serveix per cobrir les teulades. La malaltia anomenada *bilòg* és sovint atribuïda a l'acció d'un verí que algunes dones posarien en el plat del marit o dels amants. Per tractar aquesta malaltia, el medecinaire ha de fer saltar un tros d'escorça d'aquest arbre, de bon matí, en dejú i abans d'haver-se rentat.

UTILITZACIÓ RITUAL: Només els grans medecinaires i els que «coneixen les coses» (*bëyem mam*) poden utilitzar eficaçment aquest arbre. Quan aquests darrers han de presidir el ritu *esye*, la vigília en prenen uns trossos d'escorça, en masteguen una mica i quan se'n van a dormir posen la resta entre el cap i el coixí. L'endemà s'ho fiquen a la butxaca o dins d'un sac. D'aquesta manera pensen que la seva paraula esdevindrà capaç de convèncer l'auditori. Aquesta escorça entra igualment en la composició del bany ritual del nadó (*dzog môn*) per tal que esdevingui un home assenyat. L'*evu akëñ* és aquell que s'atribueix a les persones dotades de certes capacitats de caire positiu o social.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: L'arbre *akëñ* fa que l'home esdevingui hàbil. Aquest nom significa, en efecte, «hàbil, destre, manyós». Els evu-

zok atribueixen a aquest arbre una dimensió positiva. «És un arbre», diuen, «que no mata la gent, la cura, expulsa els seus mals i els fa molt destres.»

LITERATURA ORAL: Un proverbi diu: «Si et perds pel camí rascaràs el tronc d'un *akēñ*», cosa que vol dir que quan una persona oblida quelcom es veu obligada a escorcollar la seva memòria.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 366 (41); Cousteix, 1961, p. 56; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.7, 3.15.2, 3.15.3, 3.15.4, 3.15.6, 3.15.7 i 4.4.12; *Dictionnaire* Tsala, p. 38; Fons LMG, A-05, 033-036.

034. **Akenges ndig**, «liana *akenges*»: *Strychnos aculeata*, loganiàcies
Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Mēkenges: nom del fruit.

LOCALITZACIÓ: Selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana grossa amb propietats tòxiques. Els seus grossos fruits són molt apreciats pels elefants.

TECNOLOGIA: La closca dels fruits és emprada per les dones per triturar el pebre i fer-ne els pans de mango. Aquest estri és anomenat *awom*. Els pinyols són emprats com a piscicida en la pesca *ngom*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per curar els cucs intestinals, se'n fan beure al malalt unes gotes de la saba.

ALTRES: Hom diu que els elefants es tracten els cucs intestinals amb els fruits d'aquesta liana.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 038.

035. **Akò**, *Raphia sp.*, palmeres (o arecàcies)
Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*akò* és menys espinós que la palmera *zam* (457).

CONSUM: La saba és una beguda molt apreciada anomenada *mēyòg akò* (vi d'*akò*). Per extreure aquesta beguda hom fa unes incisions a la part superior del tronc sense abatre'l i amb un embut fet d'escorça es recull la saba dins d'una carbassa.

TECNOLOGIA: El tronc, un cop buidat, serveix per fabricar els tambors alts anomenats *mbè*.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Quan els evuzok parlen dels palmers no empren mai el terme de classe *ele* designant «arbre». En ewondo no hi ha cap terme amb el qual es puguin designar d'una manera general totes les palmeres. Això no impedeix que les considerin unes plantes que tenen unes característiques especials. En distingeixen tres famílies (*ayòñ*): la família dels *alen*, formada per l'*alen* pròpiament dit (045) (*Elaeis guineensis*), *nseglen* (348), *abom* (016)

i *avele* (093); els cocoters *mvondo* (301) i, finalment, la família dels *zam*, formada pel *zam* pròpiament dit (*Raphia vinifera*) (457), *akò*, *angende* (063) i *andiñ* (055).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 039.

036. *Akoe*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

LITERATURA ORAL: S'usa l'expressió *ekum akoe* (soca d'un *akoe* abatut) per parlar d'algú que ha mort sense deixar descendència. Hom dóna una connotació negativa a aquest arbre, ja que, quan hom l'abat, no en surt cap rebrot. *Akoe* vol dir «egoista».

037. *Akòg* (bolet)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

CONSUM: Bolet comestible, però prohibit a les persones que tenen la pell clara (*bivèle bi bod*), car es diu que causa pigues (*mēfiè*) a la pell.

038. *Akoled*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ficus exasperata*, moràcies (TSa, PLT i WS).

LOCALITZACIÓ: Creix als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre bastant gran, però no gaire gruixut. Les fulles són rasposes i causen una forta coïssor quan es freguen sobre el cos. Per servir-se'n, els remeiers rasquen directament sobre l'escorça, car és difícil de separar-la del tronc.

TECNOLOGIA: Els nens de les escoles n'empren les fulles per netejar la pissarra i les dones per netejar els estris de cuina.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb les raspadures de l'escorça i una banana es prepara una maceració per calmar la coïssor dels pits de la dona que alleta el fill. La decocció d'aquestes raspadures barrejades amb uns grans de pebre és un remei per calmar la tos. Per tractar la tos ferina (*osog*), hom prepara una sèmola de granes de carbassa farcida amb les fulles en fase de desenvolupament ben trinxades d'aquest arbre, de la planta *ebugebòn* (161) i d'uns quants trossos de la pell del simi *osog* (*Cercopithecus cephus*). Alguns medecins substitueixen les fulles d'*ebugebòn* per les fulles d'una urticàcia anomenada *sas* (434). Per tractar la tuberculosi, d'altres remeiers preparen un plat semblant fet amb carn del petit mamífer rosegador de la família dels cricètids (*Cricetus sp.*) anomenat *kosi*, afegint-hi pebre vermell. El malalt ha de menjar aquest plat ben calent. Una maceració de les fulles amb les també rasposes de la planta anomenada *oyem zë* (427), una mica de pebre de Gui-

nea i de sal s'administra en forma de poció per tractar les malalties relacionades amb la melsa en les persones adultes (*zëzë tsid*). La maceració de les raspadures s'administra com a vomitiu.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles d'aquest arbre entren en la composició d'una medecina màgica (*byan*) per obtenir una bona captura de peixos en la pesca anomenada *alam*.

LITERATURA ORAL: En un conte recollit entre els evuzok, una dona vella es transforma en un *akoled*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 041-047.

039. *Akòm*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Terminalia superba*, combretàcies (PLT, PJC, HK, WS, NS i HNY); *T. altissima* (TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix en terres fèrtils i als llocs on es fan molt bé els cultius dels horts familiars.

Atëbë fë e vom si yatëg ngë ki na e vom bidi biavu... Anë ele yavu bidi e vom etëlä... Anë mbëmbë ele... Anë akyäë etam na adiñ ki tebë a si dzongo...

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*akòm* és un arbre gran. El tronc és clar. L'escorça és minsa. El cim està format per quatre o cinc branques. Les fulles són petites. En la base del tronc, apareixen uns grans contraforts que li donen l'aparença d'una casa amb diverses cambres. La maceració de l'escorça és entre fosca i clara, i suau (*evovoe*) al paladar.

Anë mod ele, anen fë abui... Bibab bye besiki afib, binë oleleb... Nkug woe wòfum... Abëlä mindi minë a yob... minë anë bitun bi nda... Abëlä mintem mila ngë menyì. Mëkie moe mëñë onyanyam...

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan taulons.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça entra en la preparació d'una decocció que s'administra en forma de poció a les dones que pateixen la malaltia *edib* (excés de líquid amniòtic). Aquesta mateixa decocció s'administra també en forma de poció per tractar la blennorràgia dita «senzilla» (*zëzë menyòlòg*), la sífilis (*kòdòdò*) i el mal d'esquena (*mvus*). Per tractar la icterícia, es fan coure les escorces d'*akòm* i de l'arbre *bidu* (137) amb la carn del petit mamífer rosegador anomenat *kosi*. El malalt menja una part d'aquest plat; una part del líquid d'aquesta decocció s'administra en forma de lavatives. L'escorça d'aquest arbre entra igualment en la preparació d'una decocció per tractar els infants que pateixen la malaltia anomenada *etòn a zud*. Les raspadures de

l'escorça s'empren per cicatritzar les ferides. També entren en la preparació d'una maceració que s'administra en forma d'instil·lacions nasals als infants que pateixen el catarro anomenat *mboman kòs*. En cas de menorràgia, s'aconsella a les dones de prendre un bany de seient amb la decoció de les escorces d'aquest arbre. Segons Cousteix, la maceració de les escorces és una purga violenta amb efectes immediats, però breus. Alguns remeiers evuzok rebutgen aquest procediment. Segons ells, les plantes que tenen la propietat de purgar són les amargues i l'arbre *akòm* és considerat un arbre suau, dolç. Això no obstant, hom pot utilitzar-lo en una purga per suavitzar una maceració massa amarga.

UTILITZACIÓ RITUAL: Després d'un part, sol posar-se la placenta entre els contraforts d'aquest arbre per tal que la dona pugui infantar de nou. No s'enterra. Enterrar la placenta podria impedir altres maternitats.

Eyònì mininga abyè ya, bakara dzogè esog a zañ mindi ngě ki na a atin akòm na mbie mininga ayi bò evovoe, aterě fě bye mòn mfě amu akòm aně ele ntotomaama... Bakara dzogè esog a mindi mi akòm, tęgě dzeb dzò amu ngě badzeb dzò nala, abyè amana...

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: La gent estableix una certa homologia fonètica entre el nom d'aquest arbre i els termes *kòm* (sempre, molt de temps...) i *kom* (fabricar, crear, adobar...) tot fent jocs de paraules com, per exemple, «l'arbre *akòm* prolonga la vida (*kom*) del país» o bé «l'arbre *akòm* edifica (*kom*) el país».

Interpretació exegetica de base substancial: L'*akòm* és considerat un arbre que aporta la prosperitat, el benestar, la fecunditat... pel fet de créixer en una terra fèrtil. Hom l'anomena «l'arbre de totes les benediccions» (*ele ntotomaama*). Forma part de la categoria d'arbres suaus (*ele evovoe*).

LITERATURA ORAL: La divisa de la peça del joc d'*abia* diu: «L'arbre *akòm* creix sobre una terra fèrtil; l'arbre *akòm* creix sobre una terra fèrtil, fèrtil per als conreus de l'hort familiar.»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 113; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 122-123; Koch, 1968, p. 100; Cousteix, 1961, p. 57; *Dictionnaire* Tsala, p. 41; Mallart, 1977b, p. 124, 126, 172, 173, 200 i 201; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 3.8.2, 8.1.3, 10.1.4 i 11.5.2; Heepe, 1919, p. 94 (29); Fons LMG, A-05, 048-055.

040. *Akon nkòl*, «liana *akon*»

Sinònim: *nkòl ya so*, «liana del (ritu) *so*»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Mucuna pruriens*, papilionàcies (TSa, TSb i PLT).

LOCALITZACIÓ: Creix als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petita liana (herbàcia) que es desplega arran de terra en els camps d'antics cultius. La tija i les fulles són cobertes d'uns pèls (*mimvòg mimvòg*) que causen una forta coïssor (*yañi*) a la pell, una coïssor que recorda la de l'eruga urticant anomenada *elob*.

Akon nkòl aně man nkòl, awulu a si si a bikodogo. Měkie moe mayañ a nyol, mafulan ai mēkie mē akolod... Aně nkòl ai mimvòd mimvòd tò a nkòl tò a mēkie. Aně mbe dzom... Akon aně man elòg ai nkòl nkòl, abělē mintsañ mintsañ... Těgě kara nòn nye asu ntotomaama... Aně mbe dzom... Aně nkòl ya so...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La sopa de granes de carbassa mesclades amb fulles tendres ben trinxades d'aquesta liana s'administra per calmar la tos dels infants. Les fulles d'aquesta liana deixen de causar la sensació de cremor quan es couen durant molta estona. En els parts fets a casa, solen fregar-se les fulles d'aquesta liana sobre el ventre de la partera per tal d'accelerar l'expulsió de l'infant. També es freguen sobre el cos d'una persona que agonitza per establir un pronòstic: si la coïssor fa reaccionar el malalt, és senyal que encara es pot fer alguna cosa per salvar-lo.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta liana era utilitzada en el ritu d'iniciació a l'edat adulta anomenat *so*. Es lligava al coll dels candidats per mesurar si eren capaços de suportar la coïssor que causava i mostrar així que podien ser uns bons guerrers. Les bajoques d'aquesta liana triturades amb oli de palmera i una banana dolça entraven en la composició del plat ritual anomenat «el greix de l'antílop *so*». El soterrani que els candidats al *so* havien de travessar abans d'arribar al terme de la seva iniciació estava encatifat d'aquestes bajoques i d'altres plantes urticants. Les fulles d'aquesta liana no són admeses en ritus com l'*esye* i l'*eva-mětyè*. Es rebutgen perquè «escalfen el cos» de les persones. Els bruixots o posseïdors d'*evu* antisocial, en canvi, les empren com si fossin «llances» del món de la nit o per preparar algunes medecines màgiques (*byañ*) per enverinar els adversaris.

VALOR SIMBOLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Es considera una planta amb connotacions negatives a causa de la coïssor provocada pel suc dels seus pèls. Es considera també una planta «calenta» (*ayon*), ja que, en contacte amb l'home, provoca una sensació anàloga a la cremada anomenada en ewondo *esobog*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Tu que sacseges el fullatge de la planta *ewon* (226), gosaràs sacsejar també el de la liana *akon*?» (la impunitat pot fer-te atrevit). Quan

una persona parla sense parar, hom pot adreçar-li aquesta dita: «Parles com si t'haguessin omplert el cos de pèls de gratar (de la liana *akon*)», o, com es diu en català, «xerres pels colzes».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 257; *Dictionnaire* Tsala, p. 42; Tsala, 1973, p. 162 (6720); Laburthe-Tolra, 1977, p. 1195, 1404, 1455, 1458, 1460 i 1466; Fons LMG, A-05, 056-059.

041. *Akondog*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

Mëkondog: nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Nauclea diderrichii*, rubiàcies (HNY, HK i PLT); *Sarcocephalus trillensii*, rubiàcies (TSa, PJC, WS i NS).

LOCALITZACIÓ: Creix en terrenys pantanosos i ombrejats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre, de tronc dret, escorça espessa i d'un to clar. La saba, que no és gaire abundosa, té una mica de color.

Anë mod ele... Adañ tebë a bilòbi ai e vom onë edzindzin... Nkug woe wòfum, onë nkon nkon... Bibab bye binë ntip ntip... Mëkemendë moe mësiki abui, mavie tsetsat...

TECNOLOGIA: La fusta serveix per fer estaques, llates i portes.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: El líquid que es prepara amb les escorces té una mica de color i un gust molt suau (*evovoe abui*); és un bon calmant. La decocció de les escorces amb les fulles de la planta *zelna* s'administra en forma de poció per tractar el «cuc del baix ventre» de les dones (*oviede*). Segons Cousteix, la decocció de l'escorça sola és emprada per netejar la pell en cas de xarampió.

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan una dona que encara dóna el pit esdevé de nou encinta (*anyos*), ha de banyar el fill amb una maceració de les escorces d'aquest arbre després d'haver-la exposat una bona estona al sol. És amb aquest mateix líquid que han de purificar-se els pares que han transgredit la llei que prohibeix tenir relacions sexuals abans del deslletament (*ndañ*). S'empra també per purificar la persona envers la qual s'ha llançat una maledicció. En aquest cas, es renta la cara i fa alguns gargarismes amb el líquid d'aquesta maceració. L'escorça d'aquest arbre s'empra en la seqüència del ritu *so* anomenada *etsa bile*, que consisteix a ablanir una sèrie de plantes que han de servir per purificar els candidats. En aquest mateix ritu, hom pot substituir l'arbre *elolòm* (187) per un *akondog* en la seqüència anomenada *ndzòm so*. I finalment, si es volen tenir bons somnis, s'aconsella posar un tros d'escorça d'aquest arbre sota el coixí.

VALOR SIMBÒLIC: L'*akondog* és tingut per un arbre dolç o suau (*evovoe*) capaç d'aportar suavitat, bon caràcter i tranquil·litat.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 317; *Dictionnaire* Tsala, p. 42; Tsala, 1958, p. 44-45; Koch, 1968, p. 99; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.7.3; Fons LMG, A-05, 060-073.

042. **Akpaa**, *Tetrapleura tetraptera*, mimosàcies

Sinònim: *sakaa*

Vegeu *infra* (431)

043. **Akúa**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Biwue: nom dels coleòpters que viuen en el tronc.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pandanus candelabrum*, pandanàcies (TSa, TSb, PLT, WS i HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix en terrenys pantanosos.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre no gaire alt. Tot el seu cos és cobert de petites espines. Les fulles són molt llargues. Les branques es corben cap amunt.

Anē ele anē flawa, tēgē kē a yob abui... mēkie moe mēnē ayab... afa a bilōbi a mēfan oyab... Abēlē ban biyōda a nyol esē... Mintem mie miavudubu a yob...

TECNOLOGIA: Les fulles són emprades pels artesans per fabricar sacs i catifes per dormir (*ekali mēkua*).

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Desemboscar un búfal magre de les mates on creixen les pandanàcies *akúa*», en el sentit de provocar un enemic indefens: la provocació es deu al fet que el tronc i les fulles d'aquest arbre són coberts de moltes espines.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 413 i 415; Tsala, 1973, p. 109 (4810); *Dictionnaire* Tsala, p. 43; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 342-343; Fons LMG, A-05, 076.

044. **Akui**

Ekui: nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Xilopia aethiopica*, anonàcies (PLT, PJC, WS i NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit, ni massa gros ni massa alt, amb moltes branques. Fa els fruits en raïms (*mēsari*). Els fruits contenen unes granes petites que tenen gust de pebre.

CONSUM: Les granes són emprades com un succedani del pebre.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan bigues careneres (*mbon*) i cabirons (*ntuan*) per a la construcció de les cases. La pell de l'escorça s'assembla a la de l'ar-

bre *evoe* (219 i 220): s'utilitza per fabricar les corretges (*ewòdag*) que serveixen per portar les paneres cilíndriques anomenades *nkoe*. La fusta és emprada per fabricar les astes de les llances i la peça, llarga aproximadament d'un metre, amb el disparador al mig de les ballestes (*mfan*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar el cuc *nyo*, tingut com el causant de la urticària, es prepara una poció amb la saba de les fulles de la planta *myan* (305) mesclades amb les fulles de la liana *nyo* (310) i unes granes del fruit de l'arbre *akui*. Amb aquestes mateixes granes i la saba de *myan* (305) es prepara una maceració que s'administra en forma d'instil·lacions nasals per tractar la cefalàlgia anomenada *miezòg*. Segons Cousteix, la decocció dels fruits s'empra glopejant-la per calmar el mal de queixal.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 15-16; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 72 (34); *Dictionnaire* Tsala, p. 183; Cousteix, 1961, p. 63; Mallart, 1977b, p. 194-195; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.11.2; Fons LMG, A-05, 077-082.

045. *Alen*, palmera d'oli

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Edzòda alen, rebrot de palmera; *ngan alen*, palmera jove; *etenga alen*, palmera bastant gran que comença ja a fructificar; *mfon alen*, palmera gran amb el tronc llis, net; *ekudan alen*, palmera gran amb el tronc brut ple d'arestes (*bibobòn*); *nkog alen*, tronc de palmera que jau a terra; *esòn alen*, cor (brot format de fulles tendres comestibles) de palmera; *ebobòn alen*, arestes del tronc de palmera; *ntem alen*, branca (o fulla) de palmera; *kie alen*, fulla (o folíol) de palmera; *nkòn alen*, nervi central del folíol de palmera; *sud alen*, borro de palmera; *ebobom alen*, tija embeinadora d'una branca de palmera; *etòri*, nou de palmera i, per extensió, raïm de nous de palmera; *ekañ etòn*, raïm de nous de palmera; *nlo etòn*, cim del raïm; *biyòda bi etòn*, espines del raïm; *soe bitòn*, nou separada del raïm de palmera; *mbañ etòn*, cor de la nou de palmera; *esug*, polpa de la nou de palmera; *mvin alen*, nou verda de palmera; *mbòn*, flor mascle de palmera; *ntòn alen*, rebrot de palmera; *zòn*, oli no refinat de palmera; *mbòn mēnyengē*, oli de la nou de palmera; *mbon mēwul*, oli extret de la polpa de les nous de palmera; *mēyog mē alen*, vi (saba fermentada) de palmera; *nlo mēyog*, saba nova o vi nou de palmera; *ebongo alen*, saba vella o vi vell de palmera; *foe alen*, larva comestible que viu en els troncs de la palmera; *etsòdè bitòn*, lloc on s'extreu l'oli de palmera.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Elaeis guineensis*, palmàcies (TSa, TSb, PLT i WS).

LOCALITZACIÓ: La palmera d'oli creix als antics conreus i a la selva. No cal cultivar-la, creix espontàniament.

CONSUM: El cor de palmera és comestible. De la polpa dels fruits, se n'extreu l'oli. Es tallen uns quants raïms (*kpē etòn*) amb els fruits ben madurs. Dos o tres

dies després, els fruits comencen a caure; es treuen els que no han caigut, es netegen i es fan bullir en una olla gran. Un cop bullits, s'aixafen en un morter separant la polpa (*esug*) de les granes (*mbari etòni*). Després, es transporta la polpa dels fruits a la vora d'un riu i es posa sobre una pedra plana. Aquest indret rep el nom d'*etsòè bitòni*, car és aquí on s'extreu l'oli brut anomenat *zòni*. Sobre la pedra, s'hi fa un cercle amb fang. S'hi aboca la polpa al bell mig. Una dona porta aigua del riu i l'aboca en el cercle mentre que una altra n'extreu l'oli trepitjant la polpa amb els dits dels peus o de les mans. «A l'oli no li agrada el fred», diuen les dones. Així, l'oli sura sobre l'aigua i pot recollir-se fàcilment amb un plat o un estri qualsevol. Després, aquest oli es fa coure una o dues vegades per tal d'obtenir que exhali una olor menys forta. És així com s'obté l'oli anomenat *mbòn mēwul*, d'un color vermellós i d'un sabor agradable, que les dones empren per cuinar. L'oli extret dels cors de les granes, anomenat *mbòn mēnyengē*, no és gaire utilitzat per cuinar. Es fa servir com a cosmètic i per preparar alguns medicaments. Aquest oli té un to més fosc i l'olor no és gaire apreciada.

Les ametlles tendres també solen menjar-se. L'extracció del vi de palmera és un treball masculí. S'abat en primer lloc la palmera i es deixa estesa a terra uns quants dies. Després, es tallen les branques i es neteja el tronc (*fom alen*). S'escapça en punta la base del tronc. La saba es recull a través d'una mena d'embut fet d'escorça (*esòda*) per on degota vers un recipient, una carbassa o una garrafa. El propietari escapça cada dia una mica la base del tronc. L'expressió *makē sele mēyog* (literalment, «vaig a escapar —la palmera per extreure'n— el vi») designa l'acte de recollir el vi de palmera. Aquesta operació sol fer-se dos cops al dia, de bon matí i en caure la tarda. El vi esdevé més embriagador posant al fons del recipient l'escorça d'alguns arbres, com el *bidu* (137), l'*awum* (098)... La consumició del vi de palmera és un acte social que sol fer-se en companyia d'altres persones; la consumició en solitari és associada a l'embriaguesa. De les cendres d'un cert nombre de vegetals, entre els quals la palmera, en un altre temps els betí n'extreien la sal.

TECNOLOGIA: Els nervis dels folíols serveixen per fer els espantamosques (*akpaa*), que són també un signe d'autoritat. Amb els folíols es confeccionen les paneres (*nted*) per transportar l'aviram. El peduncle dels raïms es fa servir com a pinzell (*ewas*) per emblanquinar les parets amb l'argila blanca (*fem*) desfeta amb aigua. El residu de la polpa un cop espremuda per extreure'n l'oli serveix d'encenall per encendre el foc. El tronc es buida per fabricar els tambors llargs anomenats *mbe*.

COMERCIALITZACIÓ: En els petits mercats dels poblats de la selva, les dones hi solen vendre al detall ampolles d'oli de palmera. Entre els evuzok, aquest oli no és

fabricat en quantitat suficient per comercialitzar-lo a l'engròs, com fan per exemple els bassà. Durant l'estació morta, quan la dona va curta de diners per comprar una mica de sabó o de petroli, trenca les nous dels fruits de palmera per vendre les ametlles als comerciants.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per reforçar la concentració de la llet de la mare, es fa bullir el cor de palmera amb les escorces de l'arbre *abòg* (013): la mare es beu el líquid d'aquesta decocció i es menja al mateix temps el cor de palmera. La maceració de les escorces de l'arbre *mfol* (293) i del cor de palmera és un remei contra el fel sobreixit o icterícia. Per accelerar la secreció làctia es fan fumigacions als pits de la dona fent cremar les flors mascles de la palmera. El vi de palmera barrejat amb raspadures de l'arbre *akēn* (033) és un remei per tractar els desordres intestinals identificats amb el terme *bilòg*. L'oli de les ametlles de palmera és emprat com a excipient en la composició d'un cert nombre de medicaments. Els folíols entren en la composició d'una mena de cataplasma per reduir les fractures. El fruit vermell de palmera, cru, sol menjar-se com a preventiu contra les mossegades de serp.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Tsala, en la seqüència de la fase final del ritu d'iniciació *so* anomenada *etum ndzòm* (nom que rep la cabra que ha de ser engreixada durant el temps que dura el ritu), el mestre de cerimònies aspergeix els candidats amb una maceració feta amb una sèrie d'escorces tot recitant la fórmula següent:

Mentre jo donava l'esquena a la palmera *alen* i contemplava l'arbre *ebe* (152), el meu gos va morir i el llangardaix (*nka*, *Varanus niloticus*) s'escapà. Que el (ritu) *so* sigui tranquil. Que el *so* sigui tranquil. Que el *so* sigui pacífic. Que el *so* sigui pacífic. Jo deslligo, jo deslligo, jo deslligo; jo allibero, jo allibero, jo allibero, i jo dono l'ordre que tot vagi per bon camí sense tornar enrere. Que tot vagi per bon camí, sense tornar enrere.

En el ritu *tsoo*, la palmera entra en la composició del plat ritual anomenat *edzongo tsoo* i del líquid destinat a aspergir les persones que han de ser purificades. L'escorça entra igualment en la composició de la medecina del *tsoo* (*bile bi tsoo*), que consisteix en una sèrie d'escorces embolicades en uns petits paquets d'una dotzena de centímetres de llarg i cuites dins d'una olla que conté també saba de la planta *myan* (305), una mica de pebre i la planta *mēnge* (284); aquesta infusió s'administra per curar els mals de coll, que són una de les conseqüències de les transgressions pròpies del *tsoo*. Un *ngēngan* evuzok, Mba Owona, iniciat a la dansa als esperits, explica que en la fase final de la seva iniciació, en ser proclamat gran medecinaire, la mestra d'iniciació va fer-lo pujar tot dansant al cim d'una palmera. Al terme del tractament dels malalts víctimes de la bruixeria, aquest mateix gran medeci-

naire enterra sota una palmera una medecina (*abanàia*) per tal que els efectes del tractament siguin durables.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (035).

LITERATURA ORAL: Podem presentar les endevinalles, proverbis, divises personals... segons la part o el producte de la palmera citats en aquests elements de la literatura oral betí:

La palmera (*alen*). Endevinalla: «En el poblat del meu pare hi ha un arbre que no deixa caure mai una fulla»: la palmera. Divisa (*ndan*): «Una gran palmera que tothom pot veure.»

La tija d'una branca de palmera (*ebobom*) i el raïm (*etòni*). Proverbis: «Bum la tija, pum el raïm» (la ruïna del protector és la ruïna del protegit). «Sense la tija, on es recolzaria el raïm?» (allò que sembla poc productiu té, malgrat tot, utilitat).

El raïm (*ekan*). Proverbis: «El raïm de nous de palmera ha caigut en el clot de les deixalles» (la situació és complicada). «Si el teu amic et pica amb una pua de porc espí, pica'l amb una espina del raïm de nous de palmera; si et dona un cop amb el rotang espinós *nlon*, t'hi tornes amb un cop del rotang *eka*» (ull per ull, dent per dent, o cal que el càstig sigui proporcionat a la falta).

La nou de palmera separada del raïm (*soe bitòni*). Endevinalles: «La tires al foc i no s'apaga»: la nou de palmera. «Dos ocellets vénen del nord de la selva: l'un té moltes plomes a les ales, l'altre té moltes plomes a la cua; l'un té el bec vermell, l'altre també»: la nou de palmera.

La nou verda (*mvin*): «Fer com el gat d'Algàlia amb les nous de palmera» (abandonar la presa a l'ombra).

La polpa (*esug*). Proverbi: «En els fruits de palmera hi ha la polpa, hi ha la grana» (n'hi ha per donar i per vendre).

L'oli de palmera (*mbòn mewul*). Proverbis: «Una cullera (*ekpas*) d'oli de palmera en una mà, una cullera d'oli d'*adzab* en l'altra i una mosca tse-tse (*elului*) entre els omòplats» (entre l'espasa i la paret). «Quan una persona matussera et porta una carbassa d'oli de palmera, guarda un tros de pa de mandioca» (la persona previsor sap treure avantatges de les febleses dels altres).

Salses: *a*) amb oli de la polpa de les nous aixafades i remenades i encara calentes dins l'aigua (*esug*), i *b*) amb oli de palmera extret de la polpa de les nous i ja refredades (*zòni*). Proverbis: «Em treus el plat amb el teu puré de nous de palmera, n'he menjat només la mantega» (les teves sospites no tenen cap fonament). «En la mantega de palmera feta pels infants sempre hi trobaràs alguna brossa» (l'obra d'un maldestre es veu de lluny).

El vi de palmera (*mëyòg më alen*). Proverbis: «Encara que el vi sigui agre, l'home no tira mai la carbassa a terra» i «la carbassa s'omple gota a

gota» (amb perseverança s'arriba a terme de qualsevol projecte). «Si t'abstens del vi de palmera, deixaràs també de travessar-lo per sobre el tronc?» (no cal portar un principi fins a les últimes conseqüències).

La sal (*akpaa*) extreta de les cendres de la palmera d'oli. Proverbi: «El teu pot de cendres salines acabarà per perdre el gust» (la felicitat sempre té una fi).

Les palmes (*mëbui*). Proverbi: «No és l'hoste qui decideix quan han de tallar-se les palmes per fer les paneres» (l'hoste no decideix el moment de la seva marxa).

Conte: Un home pren per muller una dona que posa al món molts infants. Tots moren a causa dels actes de bruixeria de la mare del marit d'aquesta dona. Aquesta vegada, la dona està de nou encinta i se'n va a parir a casa de la germana del marit. Dóna a llum una nena. La germana del marit s'encarrega d'afaiçonar-li l'*evu*. Agafa una palma d'una palmera d'oli i la posa sobre el cap de l'infant. Sobre la palma hi fa venir un tucà (*onguñ*), que n'esdevindrà l'animal protector. Quan la nena és ja gran, la mare del seu marit intenta de nou actuar contra ella. Un tucà apareix sobre les branques d'una palmera i la salva. El marit descobreix finalment els actes de bruixeria de la seva mare, la mata i en fa dos trossos.

DIBUIX: Es pot veure una peça d'*abia* representant una palmera d'oli a S. Delarozzière i G. Luc, *Études Camerounaises*, núm 49-50 (setembre-desembre 1955), p. 40 (200).

TOPONÍMIA: El plural d'*alen*, *mëlen*, és emprat sovint com a nom de lloc entre els *evuzok*. El poblat de Melen es troba entre Akom i Ngongo i és habitat per algunes famílies dels llinatges *mvog* Nlomo i *mvog* Mba.

ALTRES: Els ocells teixidors anomenats *ngiae* (*Hiphantornis cucullatus*) construeixen els nius sobre les branques de la palmera d'oli. La seva presència és considerada una premonició de bon auguri, riquesa i prosperitat. Està prohibit tocar-los o fer-los fora. Els *evuzok* pensen que els difunts poden retornar entre els seus familiars sota la forma d'un ocell.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 408; Raponda-Walker i Sillans, 1961, 333-336; Tsala, 1958, p. 56-57 i 91; Tsala, 1973, p. 17 (1332), 17 (1333), 18 (1335), 21 (1350), 50 (2301), 78 (3901), 95 (4425), 100 (4516), 168 (6910), 180 (7222), 182 (7301), 186 (7328), 190 (7503) i 192 (7517); *Enigmes Beti*, p. 6-7 (12), 8-9 (19), 10-11 (30) i 10-11 (41); Fons LMG, A-05, 085-097.

046. *Alen ele*, «arbre palmera»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a* / *më*)

TECNOLOGIA: La fusta serveix per a la carcassa de les construccions.

047. *Alò mvu*, «orella de gos»

Sinònim: *emie*

Vegeu *infra* (189)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Emilia coccinea*, compostes (LET); *Emilia sagittata*, compostes (PJC: *alò mvu*, sinònim d'*emie*). Per a WS, *alò mvu*: *Emilia sagittata*. Per a NS, *alò mvu* (*Emilia sagittata*) seria una planta diferent d'*emie*.

LOCALITZACIÓ: Aquesta herba creix als antics conreus. Li agrada viure en llocs frescos i humits.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Emie*, anomenada també *alò mvu*, és una herba petita (*man elòg*) amb unes fulles (llises i carneses) que s'assemblen a les orelles d'un gos. Quan hom les masega amb les mans, desprenen un líquid d'un color verdós. Aquest líquid és refrescant (*evovoe*) i una mica amarg (*man ayol*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquesta herba és molt utilitzada en la farmacopea betí. Entre els medecinaires, està prescrit que, en ser utilitzada, sigui designada amb el nom d'*emie* i no amb el d'*alò mvu*, per raó de l'exegesi que fan del primer d'aquests dos noms (vegeu *infra*). Per accelerar la secreció làctia, es premen les fulles i després s'aplica la pasta que s'obté sobre els pits de la dona; al cap d'una estona es treu aquesta pasta, s'espera el pas d'un ocell i es llença vers la direcció cap on dirigeix el vol. Quan es creu que la llet de la mare conté algunes impureses, se li fa beure una maceració preparada amb les fulles d'aquesta herba. El líquid d'aquesta maceració és molt refrescant (*evovoe*). En cas de conjuntivitis, hom esprem la saba d'aquestes fulles als ulls del malalt. La maceració s'administra en forma d'instil·lacions oculars per tractar la filària de l'ull (*minnag mi dis*). En cas d'icterícia o fel sobreixit, aquesta mateixa maceració s'administra en forma de poció i d'instil·lacions als ulls i sobre totes les articulacions del cos. Per tractar la diarrea, s'administra en forma de poció i de lavatives. Quan un infant té un accés molt fort de febre, se li remulla tot el cos amb una maceració d'aquestes fulles.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta herba és tinguda per molt eficaç dins el marc dels ritus diürns; portadora de benediccions; es fa servir en els ritus *eva-mëtyè*, *esye* i *sësala* per confeccionar l'aspersori amb el qual s'ha d'aspergir el malalt. En el ritu *eva mëyeb*, destinat a posar fi a l'estat de viduïtat, aquesta herba es fa servir per purificar el viudo o la vídua. També forma part de la recepta destinada a preparar el bany ritual dels bessons, del *paquet* de medecines que presideix el ritu *mëvungu* i d'una de les variants (*dzog môn*) del bany ritual dels nadons. Segons Tsala, l'antic ritu *ndongo osoe* estava reservat a les dones que volien esdevenir mares i que creien que una màcula, personal o hereditària, les havia fet estèrils. A la vora d'un riu se celebrava una cerimònia de

purificació (*osoe*, «riu»). Es creia que l'aigua s'enduia totes les màcules riu avall. La pesca en aquest riu quedava prohibida fins que una de les dones presents donés a llum. El dia del naixement de l'infant, l'organitzador del ritu fixava la data en què es llevaria aquella prohibició amb una pesca col·lectiva. Per a aquest dia, es preparava un plat fet de granes de carbassa (322), fulles de les plantes *nkadena* (328), *mfëg zoa* (290) i *alò mvu*, sal i pebre. Totes les persones que volguessin menjar els peixos capturats en aquesta partida de pesca, prèviament havien de menjar una mica d'aquest plat de granes de carbassa per tal d'evitar que les conseqüències de les faltes comeses per aquelles dones caiguessin de nou sobre elles. Pel que fa als ritus nocturns en relació amb el món de la bruixeria, aquesta herba és emprada per alguns grans medecinaires per tractar els casos dels *cucs llançats* pels posseïdors d'*evu* antisocial contra els no-posseïdors d'*evu*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: Un dels noms d'aquesta herba, *emie*, és relacionat amb la forma verbal *mias*, que vol dir «semar, tirar a terra, deixar anar...»; és per això que, mitjançant un joc de paraules, se li atribueix la propietat de «deixar anar» o «desprendre's» de tot allò que és dolent.

Interpretació exegètica de base substancial: Les raons que s'invoquen per justificar que aquesta planta és ben acceptada en tots els ritus diürns de benedicció o de purificació són les següents: en primer lloc, perquè és una planta «tendra» (*ntëg*), probablement a causa de la textura carnosa de les fulles; en segon lloc, perquè és inclosa en la categoria de plantes «fresques o suaus» (*evovoe*). Aquesta planta, en efecte, creix en terrenys ombrívols i humits, la saba és refrescant i la maceració de les fulles és apta per «calmar» la crisi de febre d'un infant. És per totes aquestes raons que hom la considera una bona herba (*mbëmbë elòg*), una planta que aporta el benestar i la bona sort (*elòg yalad mvòm*) i que és capaç de reconciliar els homes entre ells (*elòg yalad bod*). En cap cas aquesta planta herbàcia pot causar el mal, ni realment ni simbòlicament. És important assenyalar que sovint és associada (dins el marc dels ritus esmentats) amb les plantes *nkadena* (328), *abòmëndzaña* (017), *fiè* (238), *akag ndig* (032), *myan mfag mfag* (305)...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 96-98; Mallart, 1977b, p. 186-187; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.12.3, 3.1.4, 4.7.11 i 7.1.12; Fons LMG, A-05, 098, i A-08, 058-067.

048. *Alò ngoe*, «orella de porc»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Com assenyala el nom, les fulles d'aquesta planta són sem-

blants a l'orella del porc. Cultivada en els camps nous on acaben de ser cremats els troncs d'arbre abatuts (*bididiga*).

CONSUM: Les fulles són fumades com a sucedani de les fulles de tabac pels evuzok, però més encara pels pigmeus.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 099.

049. *Alog nkòg* (bolet)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

LOCALITZACIÓ: Aquest bolet es fa sobre els vells troncs d'arbre caiguts a terra (*nkòg*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de barret arrodonit i de color fosc; creix en grup.

CONSUM: No comestible, verinós.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 104.

050. *Alog nkòl*, «liana alog»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dioscorea bulbifera*, dioscoreàcies (Tsa); una varietat de nyam.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*alog* és una liana herbàcia que s'estén sobre el sòl i, quan troba una tija, se li enrotlla al voltant. Els «fruits» (bulbils) són molt rugosos, semblants al cos d'una tortuga.

CONSUM: Els bulbils són comestibles. Es mengen bullits. Els germans que es porten pocs anys (*bòn bē anyos*) no poden menjar-ne. Si un en menja, la seva mort pot causar ràpidament la mort del germà. Si en una família tres germans es porten poc temps, el gran i el més petit poden menjar-ne; l'altre, no.

UTILITZACIÓ RITUAL: Tsala descriu un antic ritu d'aquests pobles que s'anomenava precisament *alog* i que estava centrat en aquesta varietat de nyam. Aquest ritu tenia per finalitat defensar els seus adeptes contra l'acció dels posseïdors d'*evu* antisocial. En un racó del poblat, s'hi preparava un parterre. A casa del mestre d'iniciació, s'hi feia un forat, i un altre a cada sortida del camí. En aquests forats, com també en el parterre, s'hi posava un bulb d'aquesta varietat de nyam i un bocí d'*evu*. Els candidats passaven moltes proves. L'emblema del ritu consistia en un corn d'antílop (*nlag alog*) que havien de portar tots aquells que volien posar-se sota la protecció d'aquesta varietat de nyam. Durant la iniciació, dins d'aquest corn s'hi ficava un bocí d'*evu*, una bajoca de la liana *akon*, un tros de la varietat del nyam *alog* i un pessic de raspadures vermelles de l'arbre *mbël* (266). Es tancava el corn amb un tap fet amb la medul·la de la palma de ràfia. Hom enrogia la part exterior del tap tot fixant-hi unes plomes vermelles de lloro (*tamba kos*). Avui encara aquestes plomes són tingudes per un símbol ritual protector contra els bruixots. Si la fer-

mentació de tots aquests elements del corn disparava sorollosament vers l'exterior aquell tap, el seu propietari s'exclamava dient: «*eboo!*» (maleït sia!). La conclusió era que un bruixot l'havia volgut atacar i que l'*alog* havia reaccionat matant-lo (simbòlicament) amb aquella detonació. Els iniciats a aquest ritu tenien prohibit menjar els bulbils d'aquesta varietat de nyam i de passar-hi per sobre. Tsala acaba la descripció dient que si, en una família, morien diversos membres en un breu lapse de temps, es treia la conclusió que algun d'ells havia intentat actuar contra un iniciat a aquest ritu, i era per aquesta raó que havien mort sense cap resistència, «com cauen els bulbils d'*alog* a la més mínima sotragada».

VALOR SIMBÒLIC: El fet que els «fruits» o bulbils d'aquesta varietat de nyam caiquin a la més mínima sotragada apareix relacionat amb les conseqüències que acompanyen aquella violació alimentària que apunta els germans que no es porten gaires anys, i amb les que afecten els membres de la família d'un bruixot que s'atreveix a actuar contra els iniciats al ritu *alog*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 402-403; Tsala, 1958, p. 61-63; Fons LMG, A-05, 105-109.

051. *Alòmba*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Mitragyna stipulosa*, rubiàcies (PLT).

LOCALITZACIÓ: Als antics conreus, a la selva i a les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre amb un tronc clar i lleugerament arrugat (*biwos tsetsad*) que, quan hom el toca, desprèn una pols molt fina (*mvunga*). En fer una incisió al tronc, s'escola un líquid de color. Quan les escorces es posen en remull, se n'obté un líquid de color i refrescant (*evovoe*). Les fulles són grans (*bibobòg*) i tenen el mateix color que les fulles cuites de mandioca.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fabriquen morters (*ntsòbi*), tambors llargs i amb membrana (*mbè*), curts sense membrana i de crida (*nkul*), cabirons (*ntuan*) i culleres (*tog*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces s'administra en forma de poció i de lavatives per eliminar el cuc *nyo* causant de la urticària, per tractar la filària (*minnag*), la malaltia *edib* i el mal d'esquena.

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan es diu d'un infant o d'una persona adulta que «fa molt soroll» (*bingongom*), es prepara una maceració amb les escorces d'aquest arbre i se li aspergeix tot el cos amb aquest líquid per tal de calmar-lo o, més exactament, per «refrescar-lo» (*vòbi*). És per una raó semblant, és a dir, per obtenir que un nounat esdevingui una persona «calma», que les escorces entren en la composició del bany ritual dels nadons (*dzog mòn*). L'*alòmba* era utilitzat en el ritu d'iniciació *so*. L'escorça entrava en la composició de la

maceració que servia per aspergir els nous iniciats. En aquest mateix ritu, el *ndzom* era un tronc d'arbre sobre el qual els neòfits havien de dansar. L'arbre elegit podia ser un *alòmba* o un *elolòm* (187).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Aquest arbre, que creix en indrets frescos i humits i la maceració de les escorces del qual proporciona un líquid suau i refrescant, és inclòs en la categoria dels arbres anomenats *evovoe*, donadors de calma, tranquil·litat i pau social i, per aquest fet, relacionats amb l'ordre establert pels avantpassats.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'arbre *elolòm* és considerat el germà de l'arbre *alòmba*; l'un i l'altre pertanyen al mateix clan (*ayòñ da*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 44-45; Mallart, 1977b, p. 111; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 3.2.1 i 3.11.3; Houseman, 1976, p. 78, 98 i següents; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1384, 1388-1389, 1402 i 1411; Fons LMG, A-05, 110-114.

052. **Amuñ ekòn**, varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Vegeu *infra* (172)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

053. **Amvon** (bolet)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet gran d'un color clar que es fa en grup.

CONSUM: Comestible; sol preparar-se amb una salsa de cacauets o de mango.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 116.

054. **Amvud**

Sinònim: *abud*

Vegeu *supra* (020)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

055. **Andin**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de palmera de ràfia (TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix a la gran selva.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petita palmera; els fruits són semblants als de la palmera *zam*.

Anē zam, atebē a mēfan etere. Anē etun, tēgē kē ayab. Awum bibuma anē zam.

TECNOLOGIA: Amb la tija, antigament se'n fabricaven les flautes *ndin*. Avui s'empra encara per fer les fletxes de ballesta.

UTILITZACIONS RITUALS I TERAPÈUTIQUES: Amb un cordill, es lliga un tros de la tija al voltant de la cintura dels infants per facilitar-los el creixement i protegir-los de contreure les malalties dites *fulu*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-5, 120.

056. *Andindin*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

LITERATURA ORAL: Aquest arbre és esmentat en el proverbi següent: «L'arbre *andindin* perdona la palmera de ràfia, però la palmera de ràfia no perdona l'arbre *andindin*» (a la persona desagraïda, no li fa res buscar raons contra els seus veïns). Aquest proverbi és citat a propòsit d'aquella persona que cerca de mica en mica suplantar aquell que l'ha acollit: hostes vingueren que de casa ens trageren. L'arbre *andindin*, com la palmera de ràfia, creix en terrenys pantanosos. Quan les palmeres de ràfia creixen al seu voltant, acaben per ofegar-lo. Els fruits són semblants als de l'arbre *akondog* (041).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1973, p. 82-83 (4105); Fons LMG, A-05, 121.

057. *Anditig*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: De la família dels pteridòfits (TSa).

LOCALITZACIÓ: Aquesta falguera, anomenada també «falguera mascle» (*nnom zēñ*), es fa a la vora dels rius, en espais rocosos i a les petites valls.

TECNOLOGIA: La tija buida es fa servir com una palla per xuclar begudes. Els nens la fan servir també com a sarbatana (*ntòñ afig*) per matar mosques o els insectes dípters anomenats *ofib*, més petits que els mosquits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es treu la pell de la tija d'aquesta planta, es talla a trossos ben petits i es posen dins d'una conca amb aigua. El líquid d'aquesta maceració és lliscós (*anden*) i suau (*evovoe*) i s'administra en forma de poció per calmar la tos.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 51; Fons LMG, A-05, 122.

058. *Andòg bēti*, «*andòg* dels betí» (mango salvatge)

Sinònim: *andòg afan*, «*andòg* de la selva»

Gènere II, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Ndòg: nom del fruit (mango).

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Irvingia gabonensis*, irvingiàcies (TSa, HK, WS i HNY).

CONSUM: Amb les ametlles dels fruits, les dones preparen les salses de mango. S'a-gafen els fruits ja madurs que encatifen el sòl. Es treu la polpa i es talla l'ametlla de la grana en dos trossos. Es deixa assecar i s'aixafa amb el morter o sobre

una pedra. Amb la pasta, se'n fan una mena de pans que es conserven molt bé. Cada vegada que es vol fer una salsa per acompanyar la carn o el peix se n'agafa una mica. La salsa preparada amb aquest pa de mango és molt gelatinosa.

TECNOLOGIA: La fusta és utilitzada per fer l'armadura de la construcció de les cases i per fabricar l'arc (*ndila*) de la ballesta (*mfan*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Durant els primers mesos d'un embaràs, el marit té l'obligació de «nodrir» l'infant, és a dir, de mantenir relacions sexuals amb la seva muller d'una manera regular, car es pensa que l'esperma contribueix a la formació del fetus. Quan, per una raó qualsevol, s'ha d'absentar, la dona ha de seguir un règim alimentari adaptat per tal de substituir d'alguna manera la funció de l'esperma en la gestació de l'infant. Els medicaments i els aliments aconsellats es caracteritzen per tenir un aspecte viscos com el de la salsa de mango.

UTILITZACIÓ RITUAL: El ritu *ndañ mòn* (el pas de l'infant) està relacionat amb el costum que prohibeix mantenir relacions sexuals amb una dona mentre cria. Es fa en cas de transgressió d'aquest costum i quan es decideix reprendre-les després del desmamament de l'infant. En tots dos casos, els pares es purifiquen els òrgans sexuals amb el líquid d'una maceració d'escorces d'*andòg* (segons totes les versions) i d'*ewome* (224) (només segons algunes versions). Una part d'aquesta maceració s'administra en forma de lavativa a l'infant que després farà de cos en un forat cavat per a aquesta circumstància a l'entrada de la casa. El ritu *eful bidi* (mescla de llavors) consisteix a mesclar les llavors amb les escorces d'alguns arbres per tal d'obtenir una bona germinació; entre aquests arbres, no hi pot mancar el mango salvatge. Segons Tsala, l'escorça d'aquest mateix arbre s'empra en la seqüència del ritu *so* dedicada a la confessió dels candidats. A cada declaració d'una falta, el mestre d'iniciació es treu del sarró una escorça, la mulla en l'olla dels medicaments, la passa davant del musell de la cabra, s'aixeca i la llença a la selva. Després d'un part, la placenta pot posar-se al peu d'un mango salvatge per invocar que aquell infantament no sigui el darrer. Segons alguns grans terapeutes, les raspadures del tronc són emprades en el ritu *edu osose* per tractar els malalts víctimes de la bruixeria *mgbël*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: El fullam molt dens d'aquest arbre, l'abundància dels fruits, caiguts a terra i que resisteixen la putrefacció, o la textura gelatinosa de la decocció de les escorces i de les salses preparades amb els pans de les granes dels fruits, són elements que permeten relacionar aquest arbre amb el tema de la fecunditat.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok distingeixen tres varietats d'*andòg*: a) l'*andòg ngoe*, «el mango dels senglars»; b) l'*andòg ntañan*, «el mango dels

europèus», i c) l'*andòg bëti* o *andòg afan*, «el mango dels betí» o «el mango de la selva».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 207-208; Letouzey, 1983, 2B, p. 261; Tsala, 1958, p. 57 i 103; Koch, 1968, p. 101, 129 i 157; Laburthe-Tolra, 1977, p. 16, 624 i 1356; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.8.2; Fons LMG, A-05, 123-131.

059. ***Andòg ngoe***, «*andòg dels senglars*»

Gènere II, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Se l'anomena així perquè els fruits d'aquest arbre són molt apreciats pels porcs salvatges o senglars (*ngoe afan*).

UTILITZACIÓ RITUAL: L'escorça entra en la composició d'una medecina (*byañ*) destinada a fer eficaç el parany instal·lat en un riu (*alam*) per agafar peixos.

060. ***Andòg ntañan***, «*andòg dels europeus*» (mango cultivat)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Mangifera indica*, anacardiàcies (TSa, PJC i WS).

ORIGEN: Arbre introduït pels europeus, com recorda el seu nom.

CONSUM: El fruit comestible és molt apreciat.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces és emprada per tractar la infecció de les genives (*tsid mëki*). El líquid d'aquesta decocció té un gust acre («*mëndim mëte mëñë akil a anyu*»). Segons Cousteix, aquesta decocció s'usa en forma de gargarismes per tractar les angines. En cas de disenteria, s'aconsella beure una tisana freda preparada amb les escorces d'aquest arbre mesclades amb les de l'arbre *ewome* (224).

061. ***Angañ***

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre es troba a la gran selva i al voltant dels poblats, on antigament hi havia el costum de plantar-lo.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És germà de l'arbre *abud* (020); de totes maneres, quan se'n talla el tronc, no deixa exsudar cap líquid com fa l'arbre *abud*. L'escorça no és gens sòlida. Té poques branques. Les fulles són semblants a les de l'arbre *abud* i els fruits als de la cola. Els fruits, l'escorça i les fulles tenen un gust amarg. El remei que sol preparar-se amb aquest arbre en forma de maceracions o de decoccions produeix un líquid molt viscos i amarg.

Anë manyañ amvud. Abëlä ki mëkemendë. Ekob dzie esiki afib. Abëlä ki abui mintem. Mëkie moe mafulan ai amvud. Abëlä bibuma anë abël ele. Bibuma bitë binë ayol mbe dzam! Anë akil ai ayol abui. Angañ ele atebë a mëfan ai mgbag mal. Bëmvamba bëka-regë bë a mal...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces en forma de poció barrejada amb uns quants talls d'ananàs (458) (per suavitzar-ne l'amargor) és un remei molt eficaç per tractar la inflamació de la melsa dels adults i dels infants. És considerat també un eficaç antiverí.

Akaman ai nsu: obò tëgë ter wu avol... Asie biluluma ai mam me nsu... Asie fë tsid mbe dzam!

UTILITZACIÓ RITUAL: El consum dels fruits es considera un remei molt eficaç per protegir-se dels *cucs* que els posseïdors d'*evu* antisocial llencen contra la gent. Els pigmeus en foraden un tros d'escorça i l'enfilen amb un cordill al voltant de la cintura dels infants per protegir-los contra els bruixots.

Eyòn wadi ebuma dzie okaman ai biluluma na bëyem bakara lum bod...

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Considerat germà de l'*abud* (020).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 134-136.

062. *Angëg*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

Ngëg: nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ongokea gore*, olacàcies (TSa, TSb, PJC, WS i HNY).

LOCALITZACIÓ: Dificil de trobar pels voltants del país evuzok. Fàcil de trobar al peu de la muntanya *abòg*, on viuen els pigmeus de la regió d'Atog-Boga.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*angëg* és un gran arbre amb una escorça clara com la cendra, molt espessa (*afib*). Els fruits de color són semblants, per la talla, als fruits anomenats *kome* de l'arbre *ewome* (224): contenen una grana (*nsò*) molt oleaginosa.

Anë anen abui... anë fë dzeman abui amu tëgë dan yen a vom esë... Batsig fë mimbòn... Ele te yafum a nkug... bibab bye binë afib... awum bibuma... bibuma bye bavie... Bibuma binë anë kome, biabëlë nsò a nnem etere... Minsò mite miabëlë mbon...

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan cabirons. Les granes serveixen d'esquer en les trampes *ekudi* que s'instal·len per caçar porcs espí (*ngom*), hàmsters (*kosi*), esquirols (*mvog* i *osen*) i els petits mamífers rosegadors *mveb*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Si en néixer l'infant és massa gras, se'n dedueix que durant la vida intrauterina s'hauria empassat l'esperma d'aquelles relacions sexuals que la mare hauria mantingut després del sisè o setè mes de l'em-

baràs. Les conseqüències d'aquest fet són designades per la categoria nosogràfica *fulu a nkug*. Per tractar-les, la mare del nounat rasca el tronc de l'arbre *angëg*, en mastega les raspadores i les escup sobre el pit de l'infant. És anant de ventre que el nen eliminarà aquella esperma. Cousteix precisa que aquest arbre és molt tòxic. Segons ell, se'n treu un tros petit de l'escorça i quan es mastega es vigila bé de no empassar-se la saliva. S'escup i es frega sobre el ventre dels infants que pateixen restrenyiment (aquest desordre intestinal és una de les conseqüències de la malaltia *fulu a nkug*). Per purgar un nadó, sobretot quan la mare comença a criar-lo, la mare es frega els pits amb raspadores d'aquest arbre. Per tractar l'esplenomegàlia i algunes afecions hepàtiques, es frega la regió afectada amb la pols d'una escorça carbonitzada d'aquest arbre.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre entra en la composició d'una medecina (*byan*) per fer eficaç el parany construït en un riu per agafar peixos (*alam*).

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Si algú et diu “agafa'm el fruit d'*angëg*” (esqueix per a la trampa *ekudi*) mentre instal·lo la trampa, aniràs a vendre ja els hèmsters?» (cal saber mesurar les responsabilitats).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 239 i 244; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 316 i 317 (7); Tsala, 1973, p. 38 (1625); *Dictionnaire* Tsala, p. 53; Mallart, 1977b, p. 143, 178 i 179; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.1 i 2.1.11; Cousteix, 1961, p. 58; Fons LMG, A-05, 137-144.

063. *Angende*, varietat de palmera de ràfia
Vegeu *infra* (457)

064. *Angòg*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Albizia zygia*, mimosàcies (WS); *Albizia brownii* (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la inflamació de la melsa en una persona adulta, es freguen les raspadores de l'escorça d'aquest arbre sobre les escarificacions practicades a la regió de la melsa. Una decocció de les escorces aplicada en forma d'aspersions a la cara serveix per reanimar una persona que s'ha desmaiat. Quan un home és impotent, la seva dona li prepara un pastís de granes de carbassa (*nnam ngòn*) mesclat amb un ou i farcit amb fulles d'aquest arbre. El marit es menja aquest pastís i es lliga una tija d'aquesta planta amb una liana al voltant de la cintura, de manera que li pengi sobre el penis. Si els ossos del crani d'un nadó (fontanel·la) tarden a solidificar-se, la mare aixafa les fulles d'aquest arbre sobre una pedra afegint-hi una mica de sal vegetal

(obtinguda de les cendres de palmera), ho deixa macerar en un recipient amb aigua i després fa beure cada dia a l'infant una mica d'aquesta preparació.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 54; Cousteix, 1961, p. 58; Mallart, 1977b, p. 153, 198 i 199; Fons LMG, A-05, 145-148.

065. **Angòngi nkòl**, «liana angòngi», *Cissus* sp., vitàcies

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana es troba als indrets embardissats dels camps i de la selva, però sobretot als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: La liana *angòngi* es desplega arran de terra i s'enfila entre les bardisses. El contacte amb aquesta liana és molt desagradable a causa dels pèls. És molt fàcil de trencar. Els fruits, molt petits i acolorits, fan bo de veure; són tòxics.

Anē nkòl, awulu a si si mintud mintud tò a mēfub tò a mēfan adan fē a bikodogo... Abēlē ban bibuma biviegē. Bibuma bitē biayen a mbēñ a mis abui... Binē nsu... Angòngi nkòl abēlē mintsan abui... Anē nkòl wòbugi kes kes kes... Babugi nkòl te bitun bitun babaman ai ngom, eyòñ te basu a osoe, kòs angawu...

TECNOLOGIA: S'empra com a verí en les partides de pesca anomenades *ngom*. Per preparar-lo, es trosseja aquesta liana i es mescla amb les fulles de la planta *ngom*, i s'aixafa tot sobre una pedra afegint-hi la varietat de pebre vermell anomenada *ondondo bëlo*; després, es tira a l'aigua del riu.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'aixafen dos o tres trossos d'aquesta liana i la pasta que queda s'aplica en forma de cataplasma supuratiu sobre l'abscess (*ekel*). Abans, però, es neteja l'abscess amb unes gotes de la saba de l'arbre *ekug* (176). Aquesta liana s'empra també per tractar la blennorràgia dita purulenta (*menyòlòg ai mevin*) i per accelerar la cicatrització de les ferides.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta liana es considera una mala medecina en mans dels posseïdors d'*evu* antisocial. No pot utilitzar-se en els ritus diürns com l'*evamētyè* i el *sēsala*. Està prohibit a les dones que tenen la menstruació de tocar aquesta liana, així com de participar en la partida de pesca anomenada *ngom*, car la seva presència provocaria la fugida dels peixos.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.9.1 i 3.9.6; Fons LMG, A-05, 153-157.

066. **Angòngò**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Antrocaryon klaineanum*, anacardiàcies (TSa, HK, WS i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*angòngò* és un gran arbre de tronc clar. Les grosses arrels serpentegen sobre terra a nivell de la base, sense contraforts. Fructifica durant l'estació seca. El fruit és de color. L'escorça d'aquest arbre deixa regalimar una substància molt viscosa (*ele akil*).

Anë mod ele... Nkug wòfum... Mindi mie miawulu a tin a si. Abëlë ki min-kongo, mindi minë a yob. Awum bibuma abog esep. Bod bakara di bibuma, binë ezëzëg, bivòg bintoa sañ. Bibuma biavie...

CONSUM: Els fruits aciduls són comestibles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça d'aquest arbre entra en la composició d'un remei per tractar l'excés de volum de la melsa en un infant (*ebëm emina*). Per curar la blennorràgia simple, s'exposa a la llum del sol una maceració de les escorces que després el malalt beu tot sovint. La decocció de les escorces s'administra als infants per calmar la tos. Per curar els catarros, a aquesta decocció s'hi afegeix la saba de la planta *myan* (305) i una mica de sal; s'administra en forma de poció. Aquest arbre és emprat també per tractar el «cuc del baix ventre de la dona» (*nsòñ oviede*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Ngoa, les raspadures de l'escorça d'aquest arbre entren en la composició del líquid que s'administra en forma d'instil·lacions nasals a les persones culpables d'una relació il·lícita. Aquesta medecina s'administra dins el marc del ritu *ewoe avuman* (mort del parentiu), que es proposa fer desaparèixer els lligams de parentiu existents entre dues persones que viuen en una situació d'incest.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 54; Letouzey, 1983, 2B, p. 278; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 57 (2); Ngoa, 1968, p. 188; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.8.4, 5.5.9 i 5.8.1; Fons LMG, A-05, 149-151.

067. *Angòngò ondondo*, «*angòngò* pebre»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

CONREU: Es planta darrere les cases o als marges dels camps.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Els fruits i les fulles d'aquest arbust són semblants als de l'arbre *angòngò* (066).

Bëngayole angòngò ondondo amu lafulan ai angòngò ele yatebë a afan...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Cura el cuc del baix ventre. Se li atribueixen propietats purgatives.

CONSUM: Els fruits tenen gust de pebre vermell, com recorda el seu nom. S'utilitza com a condiment.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-05, 152.

068. *Anguñ*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pistia stratiotes*, aràcies (WS; vegeu també LET); liliàcia aquàtica (TSa); de la família de les pontederiàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta viu als aiguamolls (*etetag*). És rara al país evuzok, i més comuna a la regió de Mvenge.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles són un remei per tractar el catarro (*mboma*). S'esmicolen i es prepara una sopa amb grumolls feta amb granes de carbas-sa (*nsa ngon*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 58; Fons LMG, A-05, 159.

069. *Asa*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Etode: nom del fruit madur; *sa*, nom del fruit verd.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dacryodes edulis*, burseràcies (HNY, PLT i LM); *Pachylobus edulis* (TSa, TSb, PJC, NS i WS).

LOCALITZACIÓ: Creix al voltant dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre no gaire gran, però amb moltes branques. Les fulles són petites. El tronc i les fulles exhalen olor de resina. Molt apreciat pels fruits, que són comestibles. Quan són verds, són de color (rosa); quan són madurs, tenen un to fosc (color violeta); els uns tenen un gust suau (*vòbi*), els altres són agres (*sañ*); els uns tenen greix (*mbòn*), els altres, no.

Asa anē mbēmbē ele amu badi dò... Eyòñ bibuma bingēlē bisoson biavie, eyòñ bintoa ewolo bingavin... Anē ele yakē ki a yob... Abēlē mēkie onyenyam... Abēlē abui min-tem... Tò mēkie moe, tò nkug woe banyum a otu. Mēsa mēvòg miavòbi, ma mēvòg mēnē sañ, ma mēvòg mēbēlē mbon, ma mēvòg tēgē ai mbon...

CONSUM: Els fruits es mengen bullits o cuits sobre les brases.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fabriquen morters (*ndzòbi*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la diarrea, es fa empassar al malalt una mica de les raspadures de l'escorça d'aquest arbre. Aquestes raspadures tenen un sabor acre (*akil a anyu*). En cas de mal de queixal, es fa glopejar una mace-ració preparada amb les escorces.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'arbre *asa* està relacionat amb la impuresa causada per la mort violenta d'un parent i amb el ritu *tsoo* destinat a purificar-la. És per això que se n'empra l'escorça en les seqüències d'aquest ritu anomenades *etsa bile* (per a la preparació del plat ritual *edzongo tsoo*) i *bile bi tsoo* (per a la purificació del culpable i de la seva família). En el ritu *eful bidi*, les dones

mesclen les llavors amb les escorces de l'arbre *asa* abans d'anar al camp a sembrar-les.

LITERATURA ORAL: Tsala cita tres proverbis que fan menció d'aquest arbre: una persona furtiva descoberta en collir els fruits d'*asa* a cops de pedra va contestar al seu propietari: «Estic caçant lloros.» Aquest darrer li contestà amb aquesta frase esdevinguda proverbial: «Cull, cull els fruits d'*asa* i no diguis que estàs caçant lloros», cosa que vol dir que, quan algú és enxampat fent alguna cosa que no està bé, és millor reconèixer la falta. Segon proverbí: «Quan acabes de menjar els fruits d'*asa* que pertanyen a un altre, dius que són agres» (el malagraït sempre cerca excuses per no haver de donar les gràcies). Tercer proverbí: «Dos pillards anaren a collir fruits d'*asa*» (tan murri l'un com l'altre), que Tsala comenta així:

Per collir els fruits d'*asa* és millor ser dues persones: l'una puja i llença els fruits a terra, mentre que l'altra, al peu de l'arbre, els recull a mesura que l'altre els tira, i en fa un piló. Si no fos així, els fruits podrien perdre's entre l'herba que creix al peu de l'arbre. Un conte diu que dos homes anaren a collir els fruits de *sa*. El que va pujar al cim de l'arbre, per enganyar el seu company, se n'amagà una part a la butxaca. El que era a sota va fer el mateix. Quan es partiren el piló, l'un i l'altre es trobaren amb la mateixa quantitat.

Una variant d'aquest conte és donada per Heepe. En un cant del ritu *so* recollit per Pius Otu (a Laburthe-Tolra, 1977), els candidats mencionaven aquest arbre. Els nous iniciats, en efecte, anaven a ensordir les seves mares bufant els corns i fent ressonar els cascavells, o cridant a les seves orelles a mitja nit. Si les mares no oferien cap obsequi als nous iniciats, es posaven a cantar l'anticançó de bressol següent:

Mare, no fa gaire temps jo et deia:
Owe, owe o
 Podrà un infant esdevenir *mvon* (neòfit)?
Owe, owe o
 Un gos, pot anar-se'n tot sol?
Owe, owe o
 Amic meu, l'infant deixa la seva mare.
Owe, owe o
 Amic meu, l'infant diu adéu a la seva mare.
Owe, owe o
 Com el lloro diu adéu a l'arbre *asa*.
Owe, owe o
 Com el lloro diu adéu a la palmera.
Owe, owe o

Que els corns ressonin: *kpe, kpe, kpe!*
 Que els cascavells ens facin saltironejar: *sëgës, sëg, sëg, sëg!*

Laburthe-Tolra recorda aquesta història sobre els orígens dels emveng:

Ebede-Medza, pare d'Owono Ngataba, va engendrar, entre els seus altres fills, una filla, Obono Azëgë, de la mateixa mare que el seu fill Azëgë Ova. Ebede esposà aquesta filla amb Efala Ezë Mba, un emveng de Yaoundé. Posaren al món tres nois. En el seu poblat hi havia un *asa* i tothom sap que els seus fruits són molt apreciats pels betí. Els infants s'obstinaven a voler-los collir abans que fossin madurs. Fou per aquesta raó que el seu pare va prohibir-los formalment de pujar a aquell arbre. Els fills varen desobeir-lo. Un dia, el pare, que portava la llança a la mà, va descobrir-los al cim d'aquell *asa*. Furiós, els escridassà dient: «Ara veureu!» I tirà la llança amb la sola intenció d'espantar-los, però amb tan mala sort que va clavar-se en un d'ells; els altres, espordits, fugiren corrent. El fill tocat per aquella llança va morir. La mare va fugir amb els altres dos fills i es van refugiar a l'altre cantó del Nyong, al límit de l'imperi Manzé, on vivien els seus germans. «He viscut una gran tragèdia en el meu matrimoni. Vinc aquí perquè els meus fills no morin a causa del *tsoo*.»

ALTRES: Parentiu: entre l'oncle matern (*nyandomo*) i el fill de la seva germana (*man kal*) existeix una relació de jocositat, una de les característiques de la qual consisteix a oferir al nebot tot allò que és dolent, inútil o que està en mal estat. És per aquesta raó que tots els *asa* que donen fruits dolents són anomenats *mësa më ban kal* (els fruits del *sa* dels nebots). D'altra banda, el nebot gaudeix d'una llibertat molt gran a casa de l'oncle i ningú pot oposar-se als capricis del fill de la germana. La por d'atrapar el *tsoo* prohibeix encara que només sigui pegar-li. De fet, se li atribueixen poders malèfics. Per aquesta raó, es prohibeix al nebot de pujar als arbres del *matriclan* i d'una manera particular al cim de l'arbre *asa*, per por que deixin de fructificar («*man kal tëgë bed a bile biawum abë bënyandomo boe...*»). De la mateixa manera, si hom vol que un arbre estèril esdevingui productiu, és suficient demanar al nebot de pujar al cim de l'arbre i menjar-hi una mica de mandioca cuita i macerada amb aigua (*medu më mbon*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 263; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 113 (6); Cousteix, 1961, p. 58; *Dictionnaire* Tsala, p. 56 i 552; Tsala, 1958, p. 91; Tsala, 1973, p. 15 (1324), 149 (6336) i 154 (6425); Heepe, 1919, p. 218-220; Laburthe-Tolra, 1977, p. 367, 395, 436, 452, 589, 624, 641-642, 663, 784, 1284 i 1551-1552; Mallart, 1977b, p. 41; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.1.8; Ngoa, 1968, p. 203-206; Fons LMG, A-06, 001-011.

070. *Asa onguñ*, «asa del tucà»Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

DESCRIPCIÓ LOCAL I INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Segons Tsala, l'*asa onguñ* seria el nom de *Canarium schweinfurthii*, l'*abel* (004) dels betí. Segons els evuzok, no es tractaria del mateix arbre («*abel ai asa onguñ bēsikik ele dzia*»). Afirmen que aquests arbres no són semblants ni per les fulles, ni per la saba; s'assemblen només per l'olor que exhalen. L'*abel* destil·la una saba molt abundosa (la resina *otu*), mentre que l'*asa onguñ* en dona molt poca. Aquest arbre s'assembla més aviat a l'arbre *asa* (*afulan ai asa*). No és un gran arbre (*asiki mod ele*). Fa uns fruits semblants a l'*asa*, però són més petits. Hom l'anomena *asa onguñ* perquè els tucans se'l mengen amb delit.

CONSUM: Els fruits són comestibles, però només en mengen els nens.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 56; Fons LMG, A-06, 012.

071. *Asam*

Sinònim: *ebebega Zamba*, «planta de Zamba» (154)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Emvieg, ezeñ, noms del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Uapaca staudtii*, euforbiàcies (LM, WS i HK); *Uapaca gabonensis* (TSb).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre es fa a les voreres dels rius. Quan creix a la selva és anomenat *ebèbè Zamba* i quan creix a la vora dels poblats, *asam*.

Asam ele latebē a mintsag mi osoe... anē mintem abui fō anē na aloñ nda, aloñ nda... Eyōñ asam ele angabē atelē a afan oyab baloe na «ebèbè Zamba»; eyōñ angazu tebē a zeñ a yob, bēngaloe na «asam ele».

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre amb un tronc entre fosc i clar que es caracteritza per les arrels aèries. Els fruits són petits. L'*asam* és un arbre dolç. Exhala una olor agradable que recorda la de l'arbre *asa* (069) o potser millor encara la de l'arbre *ebab* (149).

Asam ele anē anen abui. Angabē moe mebē... Asam ele abō mindi abui a yob... Nkug woe onē anē wōvin anē wōvie...

CONSUM: Els fruits són molt dolços i comestibles, però són sobretot les dones i els infants qui en mengen.

TECNOLOGIA: La fusta proporciona un carbó que era molt apreciat pels antics ferrers. Avui s'emptra per escalfar les planxes.

UTILITZACIÓ RITUAL: En una de les seqüències del ritu *ewoe avuman* (mort del parentiu), es cobreix el cos dels amants incestuosos amb les raspadures de

l'escorça d'*asam*. L'escorça entra igualment en la composició d'un remei propi del ritu *tsoo* per tractar el mal de gola. Pel que fa als ritus nocturns, les raspadures són emprades en el ritu *edu osoe* per tractar els malalts víctimes dels bruixots. Segons algunes informacions, en un altre temps, aquest arbre tenia un gran prestigi en el camp de la medicina (vegeu *infra*). Les arrels eren emprades per fregar-se les dents quan una persona volia «trencar» o desarticular els arguments dels seus enemics.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Fent un joc de paraules, es diu que l'arbre *asam* té la força d'«humiliar» l'enemic (*sáma*, *sámela*). Els evuzok diuen que en un altre temps, aquest arbre, que era anomenat «la planta de Zamba», era molt potent i les persones iniciades en els seus secrets l'empraven en la composició de moltes medecines. Però les seves virtuts excepcionals foren conegudes de molta gent, la qual cosa provocà la pèrdua progressiva de les seves propietats remeieres. Fou llavors quan va ser designat amb l'altre nom d'*asam*, que vol dir «humiliat» o, potser més exactament, «desproveït, mancat de» (derivat del verb *sáma*). Aquests dos noms són encara emprats avui: el primer per designar aquest mateix arbre quan creix a la selva i el segon, per designar-lo quan creix a la vora dels poblats.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els arbres *asam* i *ebab* són considerats germans.

LITERATURA ORAL: La doble designació d'aquest arbre ha pres la forma d'un pro-
verbi que diu: «L'arbre que a la selva era anomenat “la planta de Zamba”, a la vora del poblament s'anomena “l'humiliat”», la qual cosa vol dir que la familiaritat engendra de vegades el cansament o el menyspreu. Una endevinalla planteja la qüestió: «A la selva hi ha una casa tancada amb nou claus»: l'arbre *asam*. En efecte, aquest arbre és comparat a una casa tancada amb pany i forrellat (les arrels aèries): impossible d'atènyer-ne el tronc sense tallar-ne algunes. En un conte, una bruixa troba la mort entre les arrels d'*asam*. Pel que fa a la llengua, l'expressió *fug ezeni* (o *emvien*) (remenar els fruits de l'arbre *asam*) recorda la persona que actua sense escrúpols.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 178-180; *Dictionnaire* Tsala, p. 57, 193 i 235; Tsala, 1958, p. 91; Tsala, 1973, p. 136 (5805); Koch, 1968, p. 52 i 99; Mallart, 1977b, p. 143, 182 i 183; Mallart, 1981, p. 230-248; Ngoa, 1968, p. 191; Aranzadi, 1962, p. 222 (459); Fons LMG, A-06, 013-021.

072. *Asas*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Macaranga sp.*, euforbiàcies (PJC); *Macaranga buri-folia* (HNY); *Macaranga speciosa* (PLT); *Bridelia speciosa* (TSa); *Bridelia atroviridis* (HK).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*asas* és un arbre petit amb un tronc molt espinós. Les espines són molt perilloses. Hom en distingeix dues varietats si es té en compte el color de l'escorça: els *asas* que tenen l'escorça clara i els *asas* que tenen l'escorça fosca. Els fruits són petits. El tronc deixa regalimar un suc viscos d'un to vermell clar.

CONSUM: Els fruits no són comestibles. Els ocells, i especialment els lloros, se'ls mengen amb delit.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces, que pren un to de color, s'administra per lluitar contra la diarrea sanguinolenta. Les fulles entren en la composició d'un remei per curar les afeccions designades amb la categoria nosogràfica *fulu a nkug*. Les fulles en fase de desenvolupament escalfades vora del foc, estovades i després ben deixatades, constitueixen un remei per tractar la blennorràgia i la taquicàrdia. Aquest remei s'administra en forma de lavatives. La decocció de l'escorça és emprada per netejar les lesions cutànies provocades per la filària.

Asas ele lavie, asie ntui mëki. Mafœ bibab, mëtele a ndoan, mëfudi a fom, onga-voan a abum. Omana tòg tòg mëndim mavie man tzëzat.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre no és emprat en els ritus diürns com l'*eva-mëtyè* o el *sësala*. S'utilitza, en canvi, en els ritus nocturns com l'*edu osoe* per expulsar els *cucs llençats* pels bruixots. Hom l'empra igualment per protegir els poblats contra els atacs d'aquests últims.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: La forma verbal *sas* significa «netejar, treure una cosa d'una revolada». Gràcies a un joc de paraules, s'atribueix a aquest arbre el poder de fer sortir ràpidament els cossos estranys (els cucs, per exemple) llençats pels bruixots en el cos del malalt. Per extensió, hom li atribueix també la propietat de fer desaparèixer els cucs de l'orina (elements patogènics que causa la blennorràgia), les lesions cutànies causades pels cucs *minnag* (la filària) i l'esperma absorbida pel fetus durant la gestació (*fulu a nkug*).

Interpretació exegetica de base substancial: El tret espinós del tronc fa d'aquest arbre una arma perillosa (*byañ*) tant en les mans dels bruixots com en les dels contrabruixots. És a causa d'aquest tret que l'*asas* no és utilitzat en els ritus diürns i es considera un «mal arbre» (*mbe ele*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 160; Koch, 1968, p. 103; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1199; *Dictionnaire* Tsala, p. 57; Mallart, 1977b, p. 61-62 i 192-193; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7 i 6.1.2; Cousteix, 1961, p. 58; Fons LMG, A-06, 022-025.

073. **Aseb** (designat més correntment en plural: *mëseb*)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ocimum viride*, labiades (TSa, TSb i PJC); *Ocimum sp.* (PLT); *Ocimum basiliscum* (WS).

LOCALITZACIÓ: Creix al voltant dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta arbustiva («*mëseb mëñë anë mbubui: tò anë man ele, tò anë elòg...*»). Semblant a la planta *mbubui* (278). Les fulles tenen un to clar (color verd clar); les flors, també (blanques). Exhala una olor molt forta («*mëseb manyum abui...*»).

CONSUM: Les fulles odoríferes s'empren per cuinar com a succedani del pebre, sobretot en la preparació de determinades carns com les de be, de cabra i de porc domèstic, i també d'alguns peixos. Alguns plats de caràcter ritual es condimenten amb aquestes fulles.

Mëseb mëñë na oyam bidi, ofudi mëseb, oyam mvu, ofudi mëseb... Eyòn abum akòn, onòn mëseb, omanë tzaag, ofudi ondondo-bëlo, ofudi a fom, ongavoan...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles d'*aseb* entren en la composició de les instil·lacions nasals que s'administren al nounat per lluitar contra les conseqüències associades a la categoria etiològica *fulu a nkug*. S'empren també en forma d'instil·lacions nasals per tractar la tos senzilla, el catarro nasal infantil i la bronquitis aguda. Per curar la malaltia *etòn*, les fulles es mesclen amb grans del pebre vermell dit «dels esclaus» —*ondondo bëlo* (394)— i, en forma de tampó, s'introdueix a l'anus de l'infant per una dona vella que ja hagi arribat a la menopausa. Una maceració de les fulles s'administra en forma de lavativa a les persones que tenen gasos intestinals sonors i pudents. D'una manera general, les fulles d'*aseb* són considerades molt potents per fer desaparèixer les males olors. Segons Cousteix, les fulles deixatades d'aquesta planta s'empren en forma de poció i lavatives com a tònic, febrífug i calmant dels còlics. Crues i mesclades amb una mica de sal, pebre i aigua proporcionen una poció amb efectes violents per tractar l'hèrnia estrangulada.

Mëseb mëñë na masie akòn asë ai mënyum mëšë...

UTILITZACIÓ RITUAL: Segurament és a causa de la forta olor de les fulles que aquesta planta no és ben rebuda en els ritus diürns com l'*eva-mëtyè*, *esye* i *sësala*. S'empra, en canvi, en l'àpat que clou la instal·lació d'una parella a la seva nova casa. Per a aquest àpat, es cou un pollastre i una gallina amb fulles d'*aseb*. Quan els crits del mussol es deixen sentir darrere una casa, es cremen fulles d'*aseb* amb granes de palmera per foragitar-lo.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «En el lloc d'un poblat abandonat d'un notable, sempre s'hi troben fulles de *mëseb*» (és fàcil reconèixer l'origen noble d'una persona). En un altre temps, recorda Tsala, cada dona en plantava uns quants brots al voltant de casa seva. Una persona important casada amb moltes dones podia estar segura que trobaria aquesta planta en el lloc del seu antic poblat abandonat.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 212 (12); Cousteix, 1961, p. 58; *Dictionnaire* Tsala, p. 58; Tsala, 1973, p. 28 (1424); Ngoa, 1968, p. 223; Laburthe-Tolra, 1977, p. 635 i 1228; Mallart, 1977b, p. 142, 172, 173, 194 i 195; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7, 5.5.9, 5.10.1, 8.1.1, 8.1.2 i 8.1.5; Surville, 1955, p. 10; Fons LMG, A-06, 027-042.

074. *Aseb fiè*, «*aseb* de la selva»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Hoslundia opposita*, labiades (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar una hèrnia estrangulada, s'aplica en forma de cataplasma un grapat de fulles d'*aseb* estovades al foc; amb les mateixes fulles, es prepara una maceració que s'administra en forma de poció i de lavatives.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles d'aquest arbust entren en la composició del líquid que s'administra en forma d'instil·lació nasal a la parella d'una unió incestuosa dins el marc del ritu *ewoe avuman* (mort del parentiu).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 58; Ngoa, 1968, p. 188; Fons LMG, 06, 043.

075. *Asëñ*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

Mboe asëñ: nom del brot terminal encara embolcallat en l'estípula vermella que el protegeix.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Musaga cecropioides*, moràcies (WS, HK, PLT, LM i HNY); *Musanga smithii* (PJC, TSa i TSb).

LOCALITZACIÓ: Creix als conreus abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre mitjà, ni massa gros ni massa alt. Creix sobre unes arrels que s'enfonsen a terra i surten a l'exterior en forma de xanques. El tronc és d'un to clar (gris). L'escorça rep el nom d'*ekologo* (pell, escorça aparentment sense ritidoma). Quan se li lleva aquesta pell, el tronc de l'arbre apareix molt lliscós (*asen abui*). L'*asëñ* té moltes branques; les fulles són molt grans, d'un to entre clar i fosc i d'una forma que recorda un paraigua (*ngan-ga*). La maceració d'aquestes fulles dóna un líquid d'una textura semblant a

la saliva (*anden*), i viscos (*akil*) la de les escorces. Aquest arbre fa un líquid aquós molt abundant. Si a les sis del matí hom en talla una de les arrels de la base, a les deu de la nit n'haurà recollit una gran quantitat. Aquest líquid és suau i refrescant (*evovoe*). La fusta és tendra (*ebubud*) i fràgil (*ekes*). Els fruits són aplanats i, quan són madurs, són molt apreciats per determinats animals com el gat d'Algàlia, el petit antílop gris (*okpën*), els coloms verds i altres ocells com el turac (*kunün*).

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fabriquen els tambors amb membranes *ngòm* i *mbè*, els bastons (*mbas*) per fer ressonar els tambors de crida sense membranes (*nkul*), les petites piragües (*mbongo*), les tanques (*ongola*), etcètera. Amb la soca i algunes arrels, antigament es fabricava una mena de seient o gandula d'una sola peça anomenat *mvende* i, amb la fusta, es fabricaven també les flautes *abëg* i les càpsules per protegir el penis (*fende*). Els fruits d'aquest arbre són emprats com a esquer per a la pesca, particularment per atreure els peixos anomenats *evoe*. L'escorça dels joves *asën* servia per confeccionar les cordes per teixir les xarxes de pesca.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan una dona està embarassada per primera vegada i el seu entorn, sobretot femení, considera que la seva pelvis és massa estreta i que això pot causar-li complicacions en el moment del part, com a mesura preventiva se li administren unes quantes lavatives amb una decocció de les fulles d'*asën* mesclades amb escorces de l'arbre *efog* (165). A la textura lliscosa d'aquesta decocció, se li atribueix la propietat de facilitar l'expulsió del fetus. El líquid aquós de les arrels és emprat ja sigui per provocar la pujada de la llet materna, ja sigui per purificar-la de certes impureses. L'escorça crua o macerada amb aigua es recomana per calmar el catarro. Per tractar algunes afeccions cardíaques, s'agafen els borrons terminals sedosos i de color vermell (*mboe asën*), es posen en un recipient amb aigua i se'ls afegeix una brasa. Aquesta maceració, d'un to vermellós, és lliscosa i refrescant. La importància d'aquest arbre com a calmant és assenyalada per Cousteix: per calmar les palpitations se n'administra una infusió de les flors. La saba s'administra en forma de poció a les persones que tartamudegen. Per tractar una persona excessivament nerviosa, amb una fulla de bananer que serveix d'embolcall es fa un paquet de fulles joves d'*asën*, s'estoven a la vora del foc i després s'emmatxuquen amb els dits i es desfan en un recipient amb aigua. Aquest líquid s'administra diverses vegades al dia. Aquesta mateixa preparació serveix per calmar els vòmits. La propietat *akil* d'aquest arbre permet que sigui emprat per calmar la tos, parar la diarrea i cicatritzar les ferides. Amb les escorces de l'*asën* mascle (vegeu *infra*) i uns terrossos de sucre (o, a falta de sucre d'importació, una mica de suc de canya de sucre), es prepara una decocció que s'administra per reforçar la sang d'una persona que se sent dèbil.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el ritu *edu osoe*, un gran medecinaire evuzok empra les fulles d'*asëñ* en la composició d'una mena de cataplasma que aplica sobre el pit dels malalts víctimes d'una ferida de l'*evu*. En una variant d'aquest mateix ritu anomenada *manga*, un altre gran medecinaire evuzok n'utilitza les raspadures de l'escorça en la preparació d'un remei per tractar els malalts víctimes dels bruixots. Les fulles formen part d'una medecina (*byañ*) per fer potent el parany destinat a atrapar peixos (*alam*). Quan una persona ha de travessar un tros de selva habitada per elefants, se li aconsella de posar-se a la butxaca un borro terminal, vermell i sedós (*mboe asëñ*), d'aquest arbre. Amb aquesta medecina, es pensa que la persona passarà desapercebuda dels elefants. Pel que fa als ritus diürns, l'arbre *asëñ* s'empra en el ritu *tsoo*. Segons Tsala, els antics candidats al ritu *mëlan* d'iniciació al culte dels avantpassats s'asseien sobre un tronc abatut d'*asëñ* per consumir-hi les arrels de l'arbrust *engela* (192) mirant cara a cara el sol.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquest arbre es posa en relació amb la forma verbal *sëñ*, que significa «disminuir»: l'arbre *asëñ*, es dirà, disminueix el dolor, la gravetat d'una malaltia, la força dels bruixots...

Interpretació exegetica de base substancial: La textura tendra, sedosa, suau, lliscosa i refrescant d'aquest arbre li dona una dimensió benèfica.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok distingeixen dues varietats d'*asëñ*: el «mascle», que no dona fruits i té una fusta més dura (*nnom asëñ*), i el «femella», que sí que en dona i té la fusta més tendra (*ngal asëñ*).

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Els turacs de plomatge blau només acaben d'enfilarse en un *asëñ* i les noies comencen ja a repartir-se'n les pennes» (com en el conte de la lletera). «Un *asëñ* no en fa caure un altre» (dues forces iguals, però oposades, no van enlloc). «Un *asëñ* pot fer caure un *odu*» (com David contra Goliath, un feble pot guanyar-ne un de més fort); la fusta de l'arbre *odu*, en efecte, és molt més dura que la de l'arbre *asëñ*. «Menysprearàs la selva per culpa dels *asëñ*?» (no portar massa enllà les teves conclusions). «Els *asëñ* tenen un tronc molt bonic quan es veuen de lluny» (la distància amaga moltes coses).

Endevinalla: «Una dona del meu pare ben cisellada»: una fulla d'*asëñ* (referència a les fulles palmades).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 220; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 300; *Dictionnaire* Tsala, p. 58; Tsala, 1958, p. 70; Tsala, 1973, p. 6 (1116), 161 (6712 i 6714), 186 (7329) i 194 (7602); Koch, 1968, p. 102 i 160; Cousteix, 1961, p. 59; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1402, 1439 i 1487; *Enigmes Beti*, p. 86; Mallart, 1977b, p. 31, 109 i 128; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.6.2, 6.1.5 i 6.1.7; Fons LMG, A-06, 044-057.

076. *Asie*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Entandrophragma cylindricum*, meliàcies (HK, WS, HNY i LM); *E. Utile* (PLT i PJC).

LOCALITZACIÓ: Es troba en plena selva.

Mod ele mbe dzam! Atebē a mēfan... Atebē a mēfan... Afum a nkug... Abēlē bod mintem. Akar sig mēbam a ete...

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre molt gran amb petits contraforts (peus a la base que no s'enlairen gaire, «*man minkon mindi*»). El tronc és entre clar i de color, cobert d'esquerdes o cicatrius («*nkug woe onē mimbañ mimbañ*»). L'escorça és espessa (*afib*) i secreta una substància viscosa (*akil*). Les branques són grosses. Floreix («*akara sam, awum fē bibuma*») i dona fruits. Els fruits, no gaire grans, són com unes càpsules anguloses («*bibuma bitoa minkongo min-kongo*») que s'obren a l'estació seca (*abog aseb*).

TECNOLOGIA: La fusta serveix per fer mobles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les escorces entren en la composició d'una decocció que s'administra a les dones embarassades per tractar la malaltia *edib*. Aquesta mateixa decocció, tèbia, és utilitzada en forma de bany de seient per tractar l'esplenomegàlia i la sífilis endèmica dels infants (*etòn a zud*), com a bany de boca quan una dent belluga i per tractar els furúncols. La mateixa decocció, encara calenta i mesclada amb saba de la planta *myan* (305) i una mica de sal, s'administra per calmar la tos i (sense la saba de *myan*) per tractar el catarro. L'escorça d'*asie* entra també en la composició d'un remei contra les palpitations. L'escorça és utilitzada, finalment, per tractar la diarrea. El líquid de la decocció de les escorces d'aquest arbre té un to entre clar i de color (rosa) i té una textura una mica viscosa (*akil*).

UTILITZACIÓ RITUAL: L'escorça d'*asie* és emprada en la seqüència *etsa bile* (la malaxació de plantes) del ritu *so*. Aquesta seqüència té lloc al costat de la casa principal de l'organitzador del ritu; el recipient que conté les escorces d'aquest arbre (entre d'altres) és enterrat al lloc on ha de construir-se la casa del ritual d'iniciació. En el ritu d'instal·lació d'una parella en la seva nova casa, la cerimònia s'acaba aspergint els esposos amb una maceració d'escorces de l'arbre *asie*. Quan antigament en un poblat es construïa la casa comuna anomenada *abaa*, es procedia a la celebració del ritu *abanaria dzal* (protecció del poblat), anomenat també *mvi mvog* (el pal del llinatge), que tenia per finalitat obtenir la prosperitat per a tots els habitants del poblat. En aquest ritu, es feia un foc a l'entrada de la casa comuna en el qual es cremaven una sèrie de plantes, entre les quals no mancaven les escorces d'*asie*. Una cerimònia semblant és descrita per Tsala referint-se al ritu *mvelkua*:

La finalitat d'aquest ritu consisteix a protegir els individus i els poblats recomanats. La iniciació es fa sempre durant la nit. En el pati del cap del poblat, a dintre de la seva casa i sobre tots els camins que hi menen, hom hi cava un clot en el qual es posa una partícula d'*eves oso* (o *evu*), unes flors de *costus*, unes tavelles de pèsols de gratar, uns quants nius de formigues tremoloses (*kam*), uns quants nius de formigues groguenques (*kel*) i escorces d'*asie* i d'*elolòm* (187). Tots aquests clots es cobreixen amb terra. Sobre el del pati, s'hi fa un gran foc. La gent canta i dansa, voltant entorn seu, del vespre a l'albada. De tant en tant, s'alimenta el foc amb la resta dels elements enterrats. Els dansaires cansats s'asseuen. Descansen, mengen i beuen, mentre que d'altres es mantenen infatigables dansant. A la matinada, s'apaga el foc. Es llencen les cendres sobre tots els clots per dissimular-ne l'existència. Les restes del menjar també.

L'*asie* forma part dels arbres emprats en el ritu *tsoo*. En el ritu *ewoe avu-man* (mort del parentiu), les raspadures d'aquest arbre s'administren crues als dos parents incestuosos. En un altre temps, quan el marit se n'havia d'anar de viatge, agafava un tros d'escorça i el feia assecar a la vora del foc. El dia de la marxa, la muller rascava l'escorça sobre el cap del marit per desitjar-li un bon viatge. En el ritu *mèlan* d'iniciació al culte dels avantpassats, en un recipient especial (*etòg*) es feien macerar els cranis que es lliuraven als iniciats. La maceració es feia amb una sèrie d'escorces, com per exemple la de l'arbre *asie*. Pel que fa als mengisa, aquest arbre entra a formar part d'un ritual de fecunditat que és una variant del ritu *evuzok abanana abum* (protegir el ventre). Cap al sisè mes de l'embaràs, s'enterra una medecina feta de pèls, cabells i ungles de la dona embarassada al peu d'un tendre bananer. Tot seguit, se li frega el ventre amb una decocció d'escorces d'*asie* i se li demana d'anar a purificar-se els òrgans sexuals amb el líquid d'aquesta mateixa decocció.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: S'estableix una relació entre el nom d'aquest arbre i la forma verbal *sie*, que vol dir «suscitar, infondre...», tot dient, per exemple, «l'*asie* infon la bona sort o la prosperitat al país».

Interpretació exegetica de base substancial: Per la seva majestat i alguns dels seus trets (vegeu *supra*), l'*asie* es considera un arbre que forma part de la categoria *evovoe* (suau, refrescant...), associat per aquest fet a l'ordre i a la pau social.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 267; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 285; Cousteix, 1961, p. 59; *Dictionnaire* Tsala, p. 58; Tsala, 1958, p. 44, 63, 76 i 91; Ngoa, 1968, p. 188 i 224; Laburthe-Tolra, 1977, p. 436, 1337 i 1578; Mallart, 1977b, p. 111; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 1.8.1, 4.2.6, 5.5.10, 5.8.3, 8.1.3 i 11.3.2; M.-P. de Thé, 1970, p. 87-90; Fons LMG, A-06, 058-066.

077. *Asol*

Varietat de nyam coneguda entre els ewondo pel seu nom ngumba, *andia*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dioscorea* sp., dioscoreàcies (PLT); *Dioscorea dimetorum* (TSb); *Dioscorea tryphylla* (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*asol* és una planta amb moltes branques que s'estén com una liana. La tija és espinosa. Els tubercles (nyams) són subterranis, encara que de vegades alguns surten a flor de terra. Una mica amargs, però comestibles («*asol anē bidi bi si*»).

CONREU: Per cultivar-los, es planta un aspre (*ntona*) sobre un piló de terra (*abom*) per sostenir els planters.

CONSUM: Se'n fan coure els tubercles amb la pell. Són la base de les provisions de viatge.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Si, després del part, la partera té dolors causats pels espasmes de l'úter (*eyome*), s'esmicolen unes fulles tendres d'*asol* en un recipient amb aigua i després un membre de la família (el fill o la filla de la germana del seu marit) des de la teulada de la casa llença un raig d'aquesta maceració sobre el ventre de la dona. Per facilitar la supuració d'un abscess, se li practica una incisió amb una fulla de canya de sucre i tot seguit se li posa a sobre un pessic de raspadures de la polpa del tubercle d'aquesta planta. Per tractar la blennorràgia, hom dona a beure una suspensió de la polpa desfeta en aigua d'aquest tubercle.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els ewozok distingeixen dues varietats d'*asol*: l'*asol lafum* i l'*asol lavie*, segons que la pell del tubercle sigui clara o de color.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Anar-se'n sense un nyam *asol* al sac» (anar-se'n a l'imprevist). «Reprovem el nyam *asol*, reprovem les perdus» (la culpa és de l'un i de l'altre, car de vegades els nyams *asol* surten a flor de terra i les perdus ho aprofiten per picotejar-los); o una altra versió: «Reprovem el nyam *asol*, reprovem el porc espí.» «En un grup de tres persones sempre hi ha un pelanyams» (en tota forma de societat hi ha un ordre jeràrquic); quan un cert nombre d'homes emprèn un viatge, sempre serà el menys distingit qui pelarà els nyams per als altres i estarà al seu servei. Un rol semblant al del pelacanyes català.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 151 (5); *Dictionnaire* Tsala, p. 60; Tsala, 1973, p. 16 (1327), 23 (1413) i 43 (2103); Laburthe-Tolra, 1977, p. 1550; Mallart, 1977b, p. 128; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.10.3; Fons LMG, A-06, 067-070.

078. **Asom**, varietat de palmera d'oliVegeu *infra* (093)Sinònim: *avele*Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Elaeis guineensis tenera*, palmeres (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Palmera d'oli: la closca de les granes és molt tendra i es pot trencar fàcilment amb les dents.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (035).079. **Ataag**Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Hypodaphnis zenkeri*, lauràcies (HNY, PLT i WS); *Beilschmeida* sp. (PJC).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre es fa als antics conreus i en alguns llocs de selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre suau. Les escorces i la saba són molt suaus (*evovoe*). Els fruits tenen la forma i la talla d'un ou de gallina.UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles amb aigua fresca s'administra en forma de poció per calmar els mals de ventre i, d'una manera particular, els còlics intestinals que reben el nom de *bilòg*. Aquesta maceració que regalima com la saliva (*anden*) és refrescant.

UTILITZACIÓ RITUAL: La maceració de les escorces s'administra en forma de poció per tractar els malalts que no han estat víctimes de la bruixeria, però que han transgredit un interdicte.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquest arbre es considera un derivat del verb *taag*, que vol dir «alegrar-se». Així, fent un joc de paraules, es diu que l'*ataag* dona la joia a aquell que l'utilitza com a remei.

Interpretació exegetica de base substancial: La textura suau d'aquest arbre li dona una dimensió positiva i el posa en relació amb la pau i l'ordre social.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 213 (4); *Dictionnaire* Tsala, p. 61; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1261; Fons LMG, A-06, 073.080. **Ated ele**, «arbre ated»Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Vernonia* sp., compostes (TSb, HNY i LM).

LOCALITZACIÓ: Sol plantar-se als límits de les plantacions de cacau i als voltants dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ated* és un arbust petit (*man olele*) amb fulles i escorça molt amargues.

Anë man ele... Ated anë man olele... Anë ayol abui... Bininga bakarë yam tò tsid tò koe ai mëkie moe.

CONSUM: Les fulles són comestibles; es cuinen amb carn i peix.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Se'n fa una tisana amb les fulles o es mengen crues contra els còlics, els cucs intestinals i la filària. S'empra també per tractar diferents afeccions hepàtiques.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'arbre, l'herba i la liana herbàcia designats amb aquest mateix nom són considerats plantes germanes (*binë bëbanyañ*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 62; Cousteix, 1961, p. 59; Letouzey, 1983, 2B, p. 329; Mallart, 1977b, p. 174.

081. **Ated elòg**, «herba ated»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Herba petita d'un gust molt amarg.

Anë man elòg... Anë ayol... Bininga bakara yam bidi a ete... bayam mfiañ... Ated elòg anë mbën asu bidi... Asam vë nsaman tęgë ai bibuma...

CONSUM: Les fulles són molt apreciades per cuinar. Es mengen com a verdura (*zom*) i amb salses.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (080).

082. **Ated nkòl**, «liana herbàcia ated»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / më*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Vernonia amygdalena*, compostes (o asteràcies) (PJC i NS); *Vernonia sp.* (TSb).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles d'aquesta liana són petites i tenen un sabor molt amarg.

Anë ayol abui... Abëlä mëkie mënë ebobog.

CONSUM: Les fulles poden menjar-se, però s'empren sobretot com a remei.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Per buidar un absccés (*ekël*), cal preparar una pasta amb les fulles ben trinxades de la liana *ated*, se li aplica a sobre i després s'hi fan algunes incisions per fer sortir el pus. Per calmar una crisi de bogeria, es desfan les fulles amb aigua i es fa beure aquesta maceració al malalt; aquest tractament provoca uns vòmits molt forts i una diarrea molt violenta al pacient, que l'esgota i el calma.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Les llagostes que han decidit menjar-se les fulles d'*ated* no en deuen témer l'amargor» (no hi ha roses sense espines).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (080).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 59; *Dictionnaire Tsala*, p. 62; Tsala, 1973, p. 15 (1322); Fons LMG, A-06, 076.

083. **Atodan**, varietat de *Musa sapientium*, musàcies

Sinònim: *odzoe mvog Fuda*, «bananer del llinatge Fuda» (370)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

ORIGEN: Es diu que aquesta varietat de bananers va ser introduïda a Yaoundé per membres del llinatge ewondo Fuda, com recorda el seu nom. Entre els evuzok, es designa sobretot amb el nom d'*atodan*.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les bananes són curtes, una mica fosques i molt perfumades.

CONSUM: És la banana més apreciada i consumida entre els ewondo.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: *Odzoe* és un terme genèric amb el qual són designats tots els bananers que fan bananes dolces. Els evuzok en distingeixen almenys quatre varietats: *odzoe bëti* (369), *atodan* (083), *tiko* (445), originari del Camerun de parla anglesa, i *bibañ bi bio* (135), introduït pels membres del grup ngumba.

084. **Atom**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Tom: Nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dacryodes macrophylla*, burseràcies (HNY i WS); *Entandophragma candollei*, meliàcies (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Tronc més o menys gros. Escorça d'un to clar. Les arrels s'assemblen a les de l'arbre *ebab* (149). L'olor recorda la dels arbres *ebab* i *asa* (069). Les fulles són també semblants a les de l'arbre *asa*. Els fruits, d'un color negre quan són madurs i d'un color verd quan encara no són prou fets, són comestibles. La saba és de color vermell.

Atom anë ele abim ziñ. Nkug woe wòfum. Mindi mie miafulan ai ebab. Anyum dzie afulan fë ai ebab ai asa... Mëkie moe mafulan fë ai asa...

CONREU: Sol plantar-se a la vora dels poblats.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La fruita es consumeix crua per reforçar la sang.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, A-07, 066.

085. **Atondo**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Harungana madagascariensis*, hipericàcies (HNY i PJC); *Vismia guineensis* (NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb moltes branques i fulles. El tronc és d'un color fosc. Fa uns fruits petits i de color. Quan li fas una incisió, el tronc desprèn un líquid viscos i molt amarg. Aquest líquid té el color de la sang, encara que una mica més clar. Un cop l'arbre mor, el tronc és poblat dels tèrmits anomenats *sugëbem*.

Anë man ele. Abëlë mëkie ai mintem. Nkug woe onë anë wavin anë wavie. Abëlë mëkemendë mavie, mënë fë akil ai ayol mbe dzam! Atondo anë akyae etam. Asie abui mam... Alad mëven amu anë akil... Awum bon bibuma bëtoa anë bavie...

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan cabirons i peus de llit.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça d'aquest arbre entra en la composició d'un remei per tractar la malaltia *edib*. Per curar la icterícia (*zon*), es fa menjar al malalt un pastís de granes de carbassa cuit amb oli de palmera, una mica de sal i fulles tendres (*minlo*) ben trinxades d'*atondo*. La icterícia es tracta també fent beure la saba d'aquest arbre barrejada amb una mica del líquid extret de la canya de sucre, o bé administrant al malalt una infusió de les fulles d'aquest arbre diverses vegades al dia. Al caràcter viscos d'aquest líquid, se li atribueix la propietat d'accelerar la cicatrització de les ferides i d'aturar la diarrea sanguinolenta. Segons Cousteix, la saba vermella d'aquest arbre és utilitzada per tractar les lesions cutànies de la filària.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles de l'extremitat de la branca s'empren en el ritu *edu osoe* per tractar les ferides invisibles de l'*evu*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquest arbre es posa en relació amb la forma verbal *tondo*, que designa l'acció d'ajudar algú a carregar-li un paquet o de posar un aspre a un bananer per sostenir-lo. De la mateixa manera que es diu *matondo wa* (jo t'ajudo), també es diu d'aquest arbre que «ajuda les persones».

Interpretació exegetica de base substancial: El caràcter viscos de la saba que deixa regalimar aquest arbre li dona una dimensió benèfica. Se li atribueix la propietat de cicatritzar les ferides, és a dir, d'ajuntar (*lad*) allò que està separat, d'unir els homes entre ells (*alad bod*). Es diu que aquest arbre dona la felicitat als homes («*tondo anë ele mvòm*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 619; Cousteix, 1961, p. 59; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 204 (1); Mallart, 1977b, p. 111; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 4.7.3 i 4.7.5; Fons LMG. A-06, 080-085.

086. *Atu*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Lòmbò atu: nom de les fulles en fase de desenvolupament; *nkomba atu* o *nnyia atu*: nom del tubercle més gros; *mvoda atu*: petit tubercle de certes plantes, especialment de l'*atu*.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Colocasia esculenta*, aràcies (TSb); *Colocasia antiquorum* (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Es diu que les fulles d'aquesta planta s'assemblen a un para-sol capgirat, de manera que l'aigua de pluja hi queda estancada. Els tubercles d'aquesta planta són pilosos.

Mèkie mētu mēñe añe nganga na mēndim makadē tembē a ete.

CONREU: Aquesta planta és cultivada en línia seguint la vorera del camp de cacauets, però vigilant que les fulles no facin ombra als cacauets. L'*atu* i els cacauets es planten al mateix temps. L'*akaba* (027) ha anat substituint l'*atu*.

CONSUM: Els tubercles es mengen cuits al foc o sobre la brasa. Es couen amb pell, després d'haver-ne tret els pèls. Es mengen cuits amb una mica de sal i pebre. Les fulles en fase de creixement són comestibles. Es mengen com a verdura. A l'antílop *zib* li agrada menjar-ne els tubercles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan es diu que la malaltia d'una dona s'assembla a l'antílop *zib* (cas d'hemorràgies uterines durant l'embaràs), se li dona a beure l'aigua estancada en les fulles d'aquesta planta. Aquesta aigua es fa beure també a les persones que tartamudegen. Els tubercles entren en la composició d'un remei per tractar la malaltia *fulu* anomenada *ebēm emina* (afecció hepàtica). També s'empren per fer supurar els abscessos anomenats *bikokoa*: es practiquen unes quantes incisions al voltant de l'abscés i es cobreixen amb les raspadures d'aquest tubercle.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'*atu* és considerat el germà de l'*akaba*.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Si la terra és dura, els *atu* tornen al poblat» (hom renuncia a portar a terme un projecte quan les condicions no són favorables). «Mba Mana i Ndzie Mana es van barallar per un lluc d'*atu*» (barallar-se per res, per una cosa insignificant).

Endevinalles: «Un elefant es podreix darrere la casa»: un *atu* gegant (tradicionalment les dones planten bananers i algunes hortalisses; en aquest indret que serveix per llençar les deixalles, les hortalisses creixen molt bé). «El vell posa en fila els seus néts al lloc on es tiren les deixalles»: els *atu* (és amb els *atu* més grossos de l'any anterior que es preparen els camps de l'any).

PARENTIU: Quan dues persones que pertanyen a dos llinatges diferents (*mvog*) tenen els mateixos avantpassats com a resultat d'un matrimoni per intercanvi (*alug mvòl*) entre els seus parents, sol dir-se que aquestes persones han estat engendrades d'un mateix bulb d'*atu* («*bi wa bingabyali abye mvoda atu*»). És el cas dels dos autors de *Jaunde Texte*, Charles Atangana i el seu nebot Paul Messi, emparentats gràcies a un matrimoni d'aquest tipus. Com escriu Charles Atangana a Paul Messi:

El meu pare es va casar amb la germana del teu, que és la meva mare, i el teu pare va casar-se amb la filla del meu, que és la teva mare; tu i jo, doncs, hem estat engendrats pel mateix bulb d'*atu*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 64; Tsala, 1973, p. 76 (3805), 80 (3908), 86 (4306) i 178 (7212); Aranzadi, 1962, p. 213 (434) i 214 (435); Laburthe-Tolra, 1977, p. 516; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.3.2 i 2.9.1; Heepe, 1919, p. 213; Fons LMG, A-06, 086-089.

087. *Atug nkòl*

Sinònim: *mbikòl* (268)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mè*)

Derivat del verb *tug*, «fregar»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Entada gigas*, mimosàcies (PLT); liana coberta d'escames molt fines (TSa).

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana es desenvolupa al costat dels aiguamolls i als conreus abandonats.

TECNOLOGIA: Aquesta liana serveix per fer cordes i lligams. Es fa servir també per fer baixar els taüts al fons de les tombes i per lligar les tanques i l'entramat de les parets.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta liana era emprada en el ritu d'iniciació *so*. Segons Tsala, hom se'n servia en la seqüència anomenada *etsa bile*:

Al banc dels acusats, instal·lat al costat del clot, s'asseu el penitent. Als seus peus hi ha la cabra sacrificada. Dos homes drets, l'un a la dreta i l'altre a l'esquerra, agafen amb la mà, per sobre del cap, dues extremitats de la liana anomenada *mbikòl*, que representen un mascle i una femella. Cada un agafa amb la mà dreta el cap de la liana mascle i, amb la mà esquerra, el cap de la liana femella, tot formant una X el punt d'intersecció de la qual es troba sobre el cap del penitent. Estiren com ho farien dos serradors. La pols que es desprèn cau sobre el penitent.

Una utilització semblant ha estat observada en el ritu *ewoe avuman* (mort al parentiu). En aquest ritu, els culpables d'una relació incestuosa,

asseguts sobre unes fulles de bananer, es miren de fit a fit amb les cames obertes. L'oficiant els dóna un tros de la liana *mbikòl* que sigui didima (*mfa-lada mbikòl*); l'agafen per una extremitat. Un cop han separat cada una de les meitats, les mantenen ben agafades formant una creu i mentre van fregant una meitat contra l'altra van declarant les seves faltes, fins i tot aquelles que no tenen res a veure amb la seva situació incestuosa. Segons la versió Onana del ritu *so*, aquesta liana era emprada en una seqüència que consistia a abatre l'arbre anomenat *ndzòm*: els iniciats encarregats d'abatre'l aixafen una extremitat d'aquesta liana per fer-ne una mena d'escombrall servint-se del qual aspergeixen la soca amb el líquid d'una medecina.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 64; Tsala, 1958, p. 44; Laburthe-Tolra, 1969, p. 11; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1409-1410; Houseman, 1976, p. 67-69; Ngoa, 1968, p. 188; Fons LMG, A-06, 090.

088. *Atui*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Piptadeniastrum africanum*, mimosàcies (HNY, TSa, HK, PJC i PLT).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*atui* és un gran arbre. El tronc és clar. A la base, hi apareixen unes grosses arrels (contraforts) cantelludes. Les fulles són petites. La saba desprèn una olor desagradable, com de peix.

Mod ele... Afum a nkug... Abēlē minkongo mendi. Mēkie moe mēnē onyemnaym. Mēndim moe manyum abe... Mēnyum mēnē ané die.

TECNOLOGIA: S'empra per preparar el verí de les fletxes de ballesta.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Se li atribueix la propietat d'expulsar tota mena de brutícia del cos. Per això s'utilitza per fer sortir les impureses de l'orina quan una persona té blennorràgia; del fetge, quan pateix una cirrosi, i de l'esperma, quan les impureses causen la impotència sexual. Aquest tractament de l'esperma és confirmat per Laburthe-Tolra en una recepta per tractar la impotència recollida per ell: s'agafa l'escorça de l'arbre *atui* i s'aixafa juntament amb arrels d'una palmera. Amb la decocció, el malalt s'administra una lavativa. Els seus excrements apareixeran com barrejats amb una substància blanquinosa que hom considerarà com si fos esperma retinguda durant molt de temps. D'una manera general, aquest arbre és tingut per molt eficaç per curar totes les afeccions esplèniques i hepàtiques. En cas d'estrenyiment, s'administra una decocció de l'escorça. La decocció de l'arrel administrada en forma de lavativa és una purga molt violenta. La dosi ha de ser molt feble. La utilització d'aquest arbre en el camp de la medicina exigeix moltes pre-

caucions. És molt tòxic. Si no es respecta la dosi, pot causar-se la mort d'una persona. La decocció de les escorces té un gust molt fort i fa vomitar aquelles persones que tenen un «cor feble».

Asie mvit mēnyòlòg... Asie esëg mēndim amu anë ele yava mod mvit. Asòb fë mēyom... Eyòñ mod abëlë mēyom ai mintsan, asie fë, ava mvit mēyom... Akara sie tsid mbe dzam! Tò a mbonnom tò a mbongal.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació de base nominal: Es diu d'aquest arbre que té la propietat de llevar (*va*) la brutícia (*mvid*). Cal dir que la forma verbal *tui*, de la qual el nom d'aquest arbre és un derivat, designa una sèrie d'accions com escopir, treure el fum per la boca, tenir diarrea... que tenen en comú el fet d'expulsar alguna cosa del cos humà. D'altra banda, cal assenyalar que la forma nominal *atui* pertany a la classe nominal 5, que reuneix noms abstractes que expressen la qualitat o la propietat d'un ésser animat. Així, doncs, el nom d'aquest arbre suggereix les propietats que se li atribueixen.

LENGUA: El nom d'aquest arbre és emprat en algunes expressions del llenguatge corrent, com per exemple quan hom es burla d'un garrell que camina tocant-se els garrons dient-li: «Els teus peus s'assemblen als contraforts d'un *atui*.» Igualment, quan una persona parla pels descosits, se li pot dir: «Parles com si t'haguessin donat una purga d'*atui*.» En efecte, hom considera que la persona que xerra massa fa sortir totes les paraules del ventre (seu de les paraules secretes) seguint l'exemple de la persona que pren una purga d'*atui*.

Wakòbò abui anë baboan atui... Mëkol mēnë wa minkongo mi atui...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 64; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1253-1254; Surville, 1955, p. 12; Cousteix, 1961, p. 59; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.4.1 i 4.5.1; Fons LMG, A-06, 091-098.

089. *Ava, avas*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Solenostemon* sp., labiades (o lamiàcies) (WS i LM); *Plectranthus* (TSa).

LOCALITZACIÓ: Planta cultivada als poblats i als camps on s'han collit ja els cacauets (*a bindi*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petita planta herbàcia que exhala bona olor, com de ceba. Les flors són molt petites i d'un color clar. És una planta tendra (*anë elòg atëg*), en particular les fulles.

CONSUM: Les fulles són comestibles. Solen barrejar-se amb les fulles de mandioca per preparar el plat anomenat *kpēm*, o amb altres verdures designades amb el nom de *zom*.

Aval kie dzie ofudi a bidī, anganyum anē «oignon».

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles amb una mica de pebre s'administra per via oral per curar els cucs «simples». Aquesta mateixa maceració és un remei per tractar les afeccions esplèniques i hepàtiques. Per tractar aquestes últimes, es prepara una pasta d'aquestes fulles amb una mica de pebre i s'aplica sobre la regió del fete i de la melsa.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles d'aquesta planta són emprades en els ritus *ban mōn* (fixar l'infant) que hom fa quan una dona té els embarassos molt seguits; en aquest cas, s'administra a l'infant de la primera maternitat una purga preparada amb una maceració d'aigua freda, un bastó de mandioca i fulles d'aquesta planta. També es pot untar el cos de l'infant amb un ungüent que s'obté barrejant unes fulles ben trinxades d'*avas* amb oli de palmera. La planta *avas* és acceptada en els ritus de benedicció com l'*eva-mētyè*, l'*esye* i el *sēsala* («*anē elòg ntotomaama...*»). Se li atribueix el poder d'allunyar els bruixots de la proximitat dels poblats. És per aquesta raó que de vegades hom la guarda a la vora de la porta de les cases.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Es diu d'aquesta planta que és tendra (*atēg*) i suau (*evovoe*). És per aquesta raó que hom la considera portadora de felicitat (*elòg mvòm*). També es diu que als bruixots no els n'agrada l'olor.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 365; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 213 (14); Mallart, 1977b, p. 143, 196 i 197; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.6.1, 3.3.11 i 4.2.13; Ngoa, 1968, p. 44; Fons LMG, A-06, 099-109.

090. *Ava si*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Aelonathus lamborayi*, labiades (o lamiàcies) (WS).

LOCALITZACIÓ: Aquesta herba es desenvolupa als camps embardissats i als antics camps de cacauets (*binda*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles amb granes de pebre s'administra en forma de beguda per lluitar contra la tuberculosi.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 110-112.

091. *Avam* (bolet)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

CONSUM: Comestible.

092. *Avëgë*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Trema guineensis*, ulmàcies (LM, NS i PJC); *Trema orientalis* (HNY); arbrissó de fusta lleugera (TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix als conreus abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*avëgë* és un arbre petit, no gaire alt. El tronc és clar. A la part superior, allí on les branques s'han assecat, hom pot observar-hi uns forats petits (*mëtòg mëtòg*). Les fulles són petites i escabroses, semblants a les de l'arbre *akoled* (038). La fusta es trenca fàcilment («*avëgë asiki adid, anë kes abui*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça entra en la composició d'un remei per tractar l'excés de líquid amniòtic (*edib*). Per tractar determinades afeccions hepàtiques, es fan coure les fulles al costat del foc en un paquet de fulles de bananer, que després s'aplica sobre la regió del fetge. La maceració de les fulles és un remei per calmar els còlics. Quan un infant tarda a donar els primers passos, o bé pateix paràlisi de les cames, es fan coure les fulles en fase de desenvolupament d'aquest arbre i s'estoven dins d'un paquet a la vora del foc; després, se li apliquen en forma de massatges a les cames. Per obtenir aquests mateixos resultats, algunes persones pengen a l'entrada de la casa un paquet amb fulles d'aquest arbre.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre és evocat en la versió donada per Tsala sobre el ritu *mëlan* d'iniciació al culte dels avantpassats (seqüència *minsili mëlan*, «qüestions del *mëlan*»):

Presentant un tros de liana a tots els neòfits, un iniciat els pregunta: «Què és això?» Ningú contesta. La mateixa persona pren de nou la paraula i diu: «Aquesta liana s'anomena *folzòg* (241). Si respecteu el *mëlan*, si sabeu honorar-lo, sereu com aquesta liana que té una saba molt abundosa.» Després, els ensenya un tros de fusta seca. «Quin nom donaríeu a aquest arbre?», els diu. Aquesta vegada tampoc contesta ningú. «Aquest arbre», diu ell mateix, «s'anomena *avëgë* (arbrissó tendre d'una fusta que s'asseca molt de pressa i esdevé molt lleuger). Si, al contrari, menyspreu el *mëlan*, si us en burleu, us assecareu com la fusta d'aquest arbre.»

Un gran medecinaire evuzok fa servir les fulles d'aquest arbre en la preparació d'una medecina per aspergir els malalts víctimes de la bruixeria, quan els bruixots han llençat la punta d'una llança al pit del malalt en el món invisible de la nit. Una part de la medecina s'administra per via oral.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 60; Tsala, 1958, p. 71; *Dictionnaire* Tsala, p. 65; Mallart, 1977b, p. 111; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 4.4.1, 4.4.5 i 4.4.8; Fons LMG, A-06, 114-119.

093. **Avele**, *Elaeis guineensis tenera*, varietat de palmera d'oli
Sinònim: *asom* (078)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

094. **Avem elòg**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

LOCALITZACIÓ: Aquesta herba creix abundantment als camps on acaben de fer la collita de cacauets (*a binda owondo*), a les plantacions de cacau i als camps antigament conreats. No li agrada créixer en llocs assolellats (*tēgē diñ ndu-gudu*), sinó més aviat en llocs frescos (*adiñ evovoe*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una planta herbàcia que creix molt de pressa. Les fulles són suaus al tacte (*a bōd bōd*). A l'estació seca, perd les fulles («*eyōñ abog eseb akui, angabobalan, tēgē vē mēkie...*»).

CONSUM: Perquè els nens creixin ràpidament, es posen fulles d'aquesta planta en el puré de fulles de mandioca i en les sopes destinades a nodrir els nens.

UTILITZACIÓ RITUAL: En els casos d'esterilitat secundària designats amb el terme *edzawòs*, sol preparar-se una pasta feta amb granes de carbassa i farcida amb gambes (*bēsina*), un ou de gallina i les fulles trinxades d'aquesta planta. La dona estèril es menja aquest pastís amb el seu marit.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquesta planta sol posar-se en relació amb la forma verbal *vem*, que significa «créixer bé» i que ha donat el nom de *vem vem* a la *medecina* destinada a fer fructificar abundantment els cultius dels camps.

Interpretació exegetica de base substancial: El creixement ràpid d'aquesta herba permet posar-la en relació amb el tema de la fecunditat: el seu desenvolupament en llocs frescos (*evovoe*) fa que se li doni una dimensió benèfica.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.9.1; Fons LMG, A-06, 120-122.

095. **Avom ndig**

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Landolphia manni*, apocinàcies (TSb); *Landolphia spp.* (HK, PJC i NS).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins (*a mēfan*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*avom* és una liana llarga que creix a la selva densa (*mëfan mëfan*). Les fulles són peludes. Fa uns fruits grossos com els de la liana *aken-ges* (034). Els simis en mengen la polpa i les granes. Aquesta liana secreta un líquid clar que es coagula proporcionant el cautxú (*ndamba*).

CONSUM: Els fruits són comestibles; tenen una sabor agra (*sari*) i dolça (*ezëzëg*).

TECNOLOGIA: Amb la saba, se'n fan gomes d'enganxar.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan un caçador es fereix amb una fletxa enverinada, s'unta la ferida amb una mescla del làtex d'*avom* i de la saba d'*ekug* (176). Per tractar la filària *loa-loa*, s'instil·len als ulls les gotes d'una maceració preparada amb aigua i les raspadures de l'escorça d'aquesta liana. Per tractar algunes crisis de bogeria, s'administra al malalt una poció preparada amb les raspadures del cantó intern de l'escorça mesclades amb fulles de la planta *myan* (305). Aquest remei és destinat a calmar el cor del malalt (algunes crisis de bogeria són associades al cor).

UTILITZACIÓ RITUAL: S'atribueix als bruixots la preparació d'una medecina feta amb l'escorça d'aquesta liana, que posarien al vi de palmera per causar la mort del propietari de la palmera.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Portar el cadàver com el collidor dels fruits de la liana *avom*» (ser castigat per culpa d'un altre o, com es diu en català, carregar-li el mort). Tsala resumeix amb aquestes paraules el conte del qual s'ha tret aquest proverbi:

Aquesta liana fa uns fruits molt grossos que són comestibles. Un dia, un home va anar a collir-ne. S'enfilà al cim d'un arbre que creixia en un lloc molt embardissat que cobria el sòl. Feia caure els fruits a mesura que els anava collint. No gaire lluny, un home dreçava paranyes acompanyat d'un noi. Per desgràcia, va matar accidentalment el seu petit acompanyant. D'amagat, va portar el cadàver sota les bardisses, al peu de l'arbre cobert per la liana *avom*. Es quedà a poca distància. En caure una fruita, s'exclamà («Ai, em moro!») i s'amagà. Espantat, el malaurat collidor, angoixat, davallà ràpidament de l'arbre per veure el que havia passat. I va descobrir el cadàver del pobre noi. Creient-lo mort a causa d'un dels fruits que havia collit, el va agafar en braços i va anar a acusar-se d'aquest homicidi involuntari.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 305; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 83 (27); Cousteix, 1961, p. 60; Surville, 1955, p. 3; *Dictionnaire* Tsala, p. 68; Tsala, 1973, p. 198 (7708); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.1.5 i 6.2.1; Fons LMG, A-06, 120-122.

096. *Awono*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a /më*)

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix als antics camps de cultiu, a la selva densa i a la vora dels aguamolls.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*awono* és un arbre mitjà. A la base, s'hi observen rugositats (*biwòs*) i com uns bonyes petits (*ban bitud*). El color del tronc és clar, lleugerament acolorit. L'escorça és lleugera («*ekob dzie eně eveves*»). La fusta és molt dura («*ele dzie eně adid mbe dzam!*»). Quan hom hi practica una incisió, surt un líquid acolorit i molt viscos (*akil abui*). Les fulles són petites i molt nombroses. L'*awono* és un arbre molt frondós (*ezigili*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan es belluga una dent, es renta la boca glopejant una maceració obtinguda amb l'escorça.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'escorça d'aquest arbre forma part de les plantes que s'empren en el bany ritual (*etòg mòn*) dels nadons. També s'agafen les raspadures d'aquesta escorça per fer el bany ritual dels bessons. Per altra banda, quan un d'ells té un accés de febre, s'emptra aquesta mateixa maceració per banyar-los tots dos.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquest arbre es posa en relació amb la forma verbal *won*, que significa «fortificar-se, endurir-se», i amb el seu derivat *wono*, que vol dir «ser sòlid». Per això sol dir-se que «l'arbre *awono* fortifica (*won*) la gent».

Interpretació exegetica de base substancial: La fusta dura, per una banda, i el làtex que se solidifica ràpidament, per l'altra, són característiques pròpies d'aquest arbre que permeten relacionar-lo amb la noció de força. Diguem encara que el verb *won* significa «solidificar-se, coagular-se...».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 130-132.

097. ***Awu osòn*** (literalment, «es mor de vergonya»)

Sinònim: *olunu* (391)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Mimosa pudica*, mimosàcies (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Hom diu d'aquesta herba (sensitiva) que abaixa el cap, s'amaga i es mor de vergonya com les persones, com suggereix el seu nom.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles, ben aixafades dins d'un recipient amb aigua amb una mica de sal i pebre vermell, formen una poció contra la blennorràgia.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 197; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 243 (14); Cousteix, 1961, p. 60; Fons LMG, A-06, 134.

098. ***Awum ndig***, «liana *awum*»

Sinònims: *bye bi koe* (144), «urpes de lloro»; *minyia mi kabad* (296), «intestins de cabra»

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Sembla que el terme *awum* és d'origen bakoko. Manllevat pels evuzok, és així com solen designar aquesta liana. Els altres dos noms, coneguts però menys utilitzats, serien d'origen ewondo.

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana es desenvolupa a les barrancades de la selva densa (*mbibiñ*), a la vora de les rieres i als antics camps de cultiu.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*awum* és una liana llenyosa que es recargola com els budells d'una cabra. El tronc és nuós i cobert d'espines, que s'assemblen a les urpes del lloro gris. El cim d'aquesta liana s'assembla a una mata («*mfag ya yob akē bō mintud*»), mentre que a la base es cargola i es recargola sobre el sòl. La saba és refrescant (*evovoe*). La maceració de l'escorça té un sabor més aviat acre (*akil*).

CONSUM: L'escorça s'empra per fer el vi de palmera una mica més embriagador.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb aquesta liana solen tractar-se les malalties infantils que porten el nom de *fulu nkug*. En cas d'una sífilis endèmica (*etòn a zud*), s'aplica una pasta feta amb les fulles d'aquesta liana a l'anús de l'infant. La saba calma els mals de ventre.

REFERÈNCIES TAXONÒMIQUES: Per algunes de les seves semblances, es diu que les lianes *awum* i *mbon awum* (276) són germanes, filles dels mateixos pare i mare, i que la liana *nsiniñ* (351) n'és el germanastre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 133.

099. *Ayañ* (en general)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Nota: En francès, aquest terme sol traduir-se per «oignon». De fet, designa una sèrie de plantes herbàcies pertanyents a famílies botàniques diferents que es caracteritzen per les parts subterrànies, que es presenten com a rizomes, bulbs o tubercles. Els betí distingeixen moltes classes d'*ayañ*. Pel que fa a la nomenclatura, cada classe es designa afegint a aquest terme genèric un determinant que suggereix la funció simbòlica que se li atribueix. Encara que la diversitat d'aquestes funcions no deixa de relacionar-se amb les funcions atribuïdes a l'*evu*, ni amb les que s'articulen amb les entitats anomenades *nkug* i que ja he estudiat al primer volum d'aquesta obra, em limito aquí a presentar aquest conjunt de plantes per ordre alfabètic aportant les dades que precisament ens han permès posar en evidència aquelles correlacions i articulacions.

100. *Ayañ a yob*, «*ayañ* de les altures»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquest *ayañ* creix damunt dels troncs i de les branques dels arbres. Les fulles són llargues, espesses (*afib*) i de color clar.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles d'aquest *ayañ*, soles o barrejades amb les de

l'arbre *engela* (192) i estovades pel foc, constitueixen un remei per combatre el cuc *asomena*, que provoca la pneumònia.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta entra en la composició de la instil·lació nasal que s'administra a la parella d'una unió incestuosa dins el marc del ritu *ewoe avuman*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 188; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.13.1; Fons LMG, A-06, 135-184.

101. *Ayañ abye*, «*ayañ* de la fertilitat»

CONREU: Les persones que estan en possessió d'aquest *ayañ* el cultiven en jardins secrets.

DESCRIPCIÓ LOCAL: S'assembla a l'*ayañ bibòlò* (105).

UTILITZACIÓ RITUAL: Es pot obtenir aquest *ayañ* o bé per herència (transmès per l'oncle patern, però sobretot per l'oncle matern), o bé per la simple demanda a algú que el posseeix. La recerca d'un posseïdor d'aquest *ayañ* es fa sovint a través de l'oncle matern. Quan una dona estèril vol esdevenir fecunda, s'adreça a una persona que posseeix aquesta medecina. Aquesta persona, en una nit de lluna plena, talla dues fulles d'un *ayañ* de la fertilitat, les capola i en fa el farciment d'un pastís de granes de carbassa. Després, ho posa tot dins d'una fulla de bananer i ho fa coure al foc. Un cop cuit, la dona es menja aquesta pasta i tot seguit penja la fulla que l'embolicava en un angle del sostre de la casa. Per als mangises, la dona que vol ser fecunda mastega les fulles d'aquest *ayañ* barrejades amb el pebre *ndon* (313); després, amb el seu marit, es menja un pastís de granes de carbassa. Per curar l'esterilitat secundària anomenada *edzawòs*, que sanciona la transgressió de la llei que prohibeix les relacions sexuals durant el període d'al·letament, s'envia la dona a pescar uns peixos petits amb escames amb els quals es prepara tot seguit una pasta de granes de carbassa aparellada amb algunes granes del pebre *ndon* i farcida d'una picada de fulles d'aquesta planta i algunes raspadures d'escorça de l'arbre *ovèn* (420). Aquesta pasta, també han de menjar-la junts els dos esposos. La fulla de bananer amb què s'ha embolicat aquesta pasta ha d'amagar-se tot seguit en un lloc secret de la selva. Quan l'esterilitat secundària és atribuïda al furt de la placenta (de la maternitat precedent) pels bruixots, la dona menja el mateix tipus de pasta afegint-hi uns ous covats. La fulla del paquet també s'ha d'amagar a la selva.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es diu que aquest *ayañ* s'assembla a l'*ayañ bibòlò* i a l'*ayañ bòn vë fam* (105 i 106).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 1337; M.-P. de Thé, 1970, p. 97-90; Mallart, 1977b, p. 124; Fons LMG, A-06, 135-184.

102. **Ayañ akòg**, «ayañ de la roca»

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'escalfen les fulles d'aquest *ayañ*, s'enrotllen i es practiquen massatges damunt l'abscess anomenat *ekël akòg*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Ngoa, aquest *ayañ* és utilitzat sobretot pels grans medecinaires:

El *ngëngan* és l'únic mestre i guardià del país. A ell li toca plantar i prendre cura de totes les plantes destinades a assegurar l'estabilitat i la defensa del país contra els atacs exteriors. Aquestes plantes són sobretot els (...) *mëyañ* (sing. *ayañ*). Una d'entre elles fa el paper de tanca, d'una tanca rociosa que envolta el país i el converteix en inexpugnable. Aquesta planta s'anomena naturalment *akòg* (roc), ja que es transforma efectivament en una cadena contínua de muntanyes rocioses en cas d'atacs d'ordre preternatural contra el país.

En parlar d'«ordre preternatural», Ngoa es refereix sense cap dubte al món nocturn de *mgbël*, en el qual els posseïdors d'*evu* antisocial poden topar amb els contrabruixots com els *ngëngan*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 64; Fons LMG, A-06, 135-184.

103. **Ayañ akuma**, «ayañ de les riqueses»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles d'aquest *ayañ* són molt petites; s'assemblen a les de l'*ayañ ntañan* (117).

Ayañ akuma anë ban mëkie onyamnyam anë «oignon».

UTILITZACIÓ RITUAL: Com assenyala el seu nom, aquest *ayañ* té el poder de proporcionar tota classe de béns al seu posseïdor.

Ayañ a bëtara basò, ayañ akuma na abi akuma abui...

Sovint és gràcies a la mediació de l'oncle matern que pot adquirir-se o ser-hi iniciat. Mba Owona explica el cas d'un home que va morir per no haver respectat la prohibició que implicava la possessió del seu *ayañ akuma*, car, com recorda un proverbi, «un bon *byañ* és impensable sense un greu interdicte».

LITERATURA ORAL: El proverbi «Mba Manga i Ndzie Manga es van discutir per un brot de taro (086)» és comentat per Hubert Onana en aquests termes:

Mba Manga i Ndzie Manga eren dues joves mengisa casades en dos clans diferents. Les tradicions situen l'una a l'origen dels ewondo i l'altra a la dels bene. Abans de la seva mort, el pare d'aquestes noies va procedir al repartiment dels béns. Per a

Mba Manga i Ndzie Manga sols va haver-hi un brot d'*ayan*, una planta famosa pel fet d'aportar la riquesa a aquell que la fa créixer a casa seva. Es va sobreentendre que Ndzie Manga plantaria l'*ayan* a casa seva i en donaria un rebrot a la seva germana. Al cap d'uns mesos, Mba Manga va anar a veure la seva germana (per demanar-li el brot d'*ayan*), que no va estar-se de raons i volia fer-li creure que la planta s'havia mort. Mba Manga, furiosa, li va dir: «Queda't amb aquest brot de taro», anomenant així, per menyspreu, la planta de la sort que refusava donar-li. A partir d'aquell moment no es van veure mai més. Els seus descendents, els ewondo i els bene, conservaren aquests sentiments d'hostilitat i, oblidant el seu origen comú, es van fent contínuament la guerra.

Segons algunes tradicions bene, Ndzie Manga va acabar per robar aquell *ayan* amb el qual rentava els seus fills, Owono Kode i Baana (aquesta darrera era una noia), d'on van sortir els bene.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 108, 295, 299 i 436; Tsala, 1973, p. 80 (3908); Fons LMG, A-06, 135-184.

104. *Ayan bëyem*, «*ayan* dels vidents»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Elaeophorbium drupifera*, euforbiàcies (JWF).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Barrejat amb oli, el làtex d'aquesta planta s'utilitza per fer instil·lacions als ulls. Els fang l'utilitzaven abans amb els esclaus i els presos de guerra per deformar-los la visió i així fer-los més tranquils i més dòcils.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons J. W. Fernández, els fang utilitzaven l'*ayan bëyem* en el culte dels avantpassats quan la planta *alan* —*engela* (192) en ewondo— tardava a fer efecte. Llavors, els glòbuls oculars eren acariciats amb una ploma, que provenia de la cua d'un lloro vermell, amarada d'aquest làtex. El làtex actuava damunt els nervis òptics. I era sota l'efecte de l'acció d'aquesta planta de virtuts psicodèliques com es creia que els iniciats empenien un viatge al país dels morts.

LITERATURA ORAL: En un mite fang que narra l'origen de la planta *eboga* (*Taberanthia iboga*), quan la dona d'un pigmeu fou iniciada al consum d'aquesta planta, de sobte la mosca que sol volar als ulls dels homes, *olarazen* (*oledëzen*, en ewondo), volà als seus ulls, li van caure unes llàgrimes i no va veure res. Segons la interpretació de J. W. Fernández, quan aquesta petita mosca vola a l'ull d'algú és per advertir-lo que és a punt d'equivocar-se de camí. La intervenció d'aquesta mosca en la narració fa pensar en la frega dels glòbuls oculars amb el làtex d'*ayan bëyem*. És necessari agafar el camí just quan hom va al país dels morts. *Oledëzen* vol dir literalment «ensenyar (*ledë*) el camí (*zen*)». Que aquesta petita mosca estigui en relació amb la visió del món dels morts, ho prova la creença betí segons la qual els difunts poden tornar-se

invisibles als ulls dels no-iniciats tirant a qualsevol ull indiscret una d'aquestes mosques. És per això, escriu Tsala, que, quan un ewondo rep alguna cosa a l'ull, immediatament fa mitja volta per no veure passar uns difunts davant seu i tot seguit es desfà de l'insecte que, sense motiu per romandre dins de l'ull, se'n va.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: J. W. Fernández, 1974, p. 225-229; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 166 (29); Tsala, 1958, p. 15; Fons LMG, A-06, 135-184.

105. **Ayañ bibòlò**, «ayañ de les coses podrides»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Culcasia scandens*, aràcies (WS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'ayañ de la putrefacció és una liana de fulles petites, una mica allargades i molt llises.

Ayañ bibòlò abělē kie tēgē dan anen ngē ayab. Anē nyol ngon ngon...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es diu que el nen s'assembla a la carn putrefacta (*mòn avu bibòlò*) quan té lesions de la pell amb butllofes que supuren. En aquest cas, es fan macerar les fulles d'aquest ayañ en una conca amb aigua i s'administra la maceració en forma de lavatives. Aquesta malaltia es creu que s'agafa quan la mare ha menjat carn podrida durant l'embaràs.

UTILITZACIÓ RITUAL: Per saber el nombre de nens que una dona posarà al món, s'enterra una mica de carn podrida i, en aquest mateix lloc, s'hi planta un ayañ bibòlò. S'estableix una relació entre el nombre de rizomes (*mēkoe*: tubercles, bulbs i arrels comestibles) damunt dels quals creix aquest ayañ i el nombre d'infants que tindrà la dona.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (101) i *infra* (106).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 95 (11); Mallart, 1977b, p. 65, 104 i 140; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.10.1; Fons LMG, A-06, 135-184.

106. **Ayañ bòn vë fam**, «ayañ dels infants mascles»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles d'aquest ayañ són molt petites (*bitun bitun*); el color és el mateix que el de les fulles de mandioca. Les flors són petites.

Anē akyàè etam. Abělē ban mēkie bitun bitun. Mēkie mēnē abot; mētoa nyol anē kpem. Bēsam boe bēnē fē abot.

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan un home vol que la seva dona només tingui nois, agafa una fulla d'aquest ayañ i la mastega. Ha de fer-ho durant el temps en què manté relacions sexuals amb la dona. Durant aquest temps, marit i muller

no poden tenir relacions sexuals amb altres persones. També es pot fer de la manera següent: en una nit de lluna plena, la dona trenca un ou fresc per sobre d'aquest *ayañ*, al costat del qual es renta tot seguit el cos. D'aquesta manera, posarà al món nois i no noies. A vegades es dona el cas que, quan una dona abandona el marit, s'enduu aquesta planta.

Babò na eyòñ wayi na mininga abye bòn vë fam, eyòñ te onòñ man kie ongakara nyali; eyòñ nyò-ngal antoaya nsila, eyòñ te angabye bòn vë fam. Bemvamba bengavë mvende: abòk wadi dò tēgē bar toñ bininga bēfē.

Ayañ abye te anē na eyòñ ngòn etye ya, mfifie aki kub, wakē ai wò, mininga woe aboe a ayañ te etere, afudi mēndib a esoa... angawòbò a nyol... angawòbò, awòbògo... angabulu bye vë fam tēgē dan bye mininga.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 135-184.

107. ***Ayañ bòdmii***, «*ayañ* que gira els ulls»

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ayañ bòdmii* de vegades creix amb tres fulles i de vegades amb dues, l'una caient (*dzòmdò*) d'un cantó i l'altra de l'altre. Aquest *ayañ* produeix uns tubercles bastant grossos.

UTILITZACIÓ RITUAL: Tsala considera aquest *ayañ* una planta malèfica i esterilitzadora que s'empra en els encanteris:

Per als encanteris oficials, per exemple el que es fa contra un tirà, els bruixots actuen plegats. Es reuneixen amb els notables del país en plena selva. Denuncien públicament el mal que fa el tirà i decideixen que mereix la mort pel bé comú i per la pau general. L'encomanen als mals esperits i, tot pronunciant fórmules condemnatòries, sacrifiquen una cabra. N'agafen el cap, dins el qual introdueixen deixes del tirà, com algunes de les matèries de les seves secrecions; el posen dins d'una olla amb escorces d'arbre i altres ingredients i després ho enterren tot. Per damunt d'aquest lloc, hi planten un *ayañ bòdmii*.

Segons Ngoa, aquest *ayañ*:

Serveix per maleir, destruir i afeblir algú, però de mica en mica. Els seus efectes es manifesten de diverses maneres: plantacions amb collites magres; una persona que s'afebleix i es consumeix lentament sense saber-ne la raó... Per obtenir aquests resultats, el *ngëngan* no ha de fer res més que un acte, un petit gest: fer caure una de les rares fulles d'aquesta planta (a penes en té tres) en direcció al camp o a la casa on viu l'home que es vol debilitar. De totes maneres, cal precisar que el *ngëngan* no provoca aquests desastres per voluntat pròpia, sinó en nom de tota la societat, i només envers aquelles persones que s'han marginat del cos social deliberadament amb crims o ruptures de prohibicions de manera repetida i mai reparats.

Per altra banda, el *ngëngan* també empra el *bòdmii* per curar el país d'una epidèmia qualsevol: en aquest cas, cal fer caure tota la planta del cantó del clan estranger sobre el qual es proposa transferir l'epidèmia.

Els informadors evuzok insisteixen en el caràcter esterilitzant i malèfic d'aquest *ayan*, en el sentit que té el poder de reduir completament els enemics o bé d'impedir que el país prosperi, beneficiant només qui és capaç de manipular-lo:

E bod bēbēlē mēyan me bòdmii bēnē bod bayi ki na nnam okē osu...

Quan una persona vol fer que els camps o les plantacions d'algú esdevinguin improductius, enterra al peu del seu *ayan* *bòdmii* algunes mostres dels productes que s'hi cultiven. Després, s'adreça a aquesta planta amb imprecacions que els informadors evuzok resumeixen així:

Ayan bòdmii! Fes el teu treball sense pietat. Que en tal no pugui veure mai més la prosperitat damunt aquesta terra.

Sense designar-lo amb la paraula *bòdmii*, Koch —parlant dels bikele i dels badjué— esmenta un *ayan* al qual aquests pobles atribueixen la mateixa funció simbòlica.

Segons Mba Owona, algunes dones utilitzarien l'*ayan* *bòdmii* per comunicar l'*akyaè* a les nenes.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 30; Ngoa, 1968, p. 64; Koch, 1968, p. 92; Fons LMG, A-06, 135-184.

108. *Ayan esob nyol*, «*ayan* del bany (ritual) del cos»

UTILITZACIÓ RITUAL: Com assenyala el seu nom, aquest *ayan* és emprat pels grans medecinaires en el ritu *esob nyol* (bany del cos), anomenat també *edu osoe* (immersió en el riu). Aquest ritu és destinat al tractament de les malalties en relació amb la bruixeria. En una variant d'aquest ritu —el *manga*—, el *ngëngan* Bikoe Laurent procedeix a l'ordalia següent: fa netejar el lloc on creixen uns *ayan*. El malalt porta una gallina. Es posa una conca amb aigua a prop dels *ayan*. El gran terapeuta agafa la gallina, la mulla amb l'aigua i ruixa el malalt colpejant-li tot el cos amb la gallina. Durant l'aspersió, recita la fórmula cèlebre: «Jo no t'he pas robat.» Després, posa la gallina sobre el cap del malalt. Si alça el vol, és senyal que el malalt no és un bruixot; si es queda arrapada, és senyal del contrari. En la versió tradicional d'aquest ritu, el *ngëngan* condueix el malalt al peu d'un *eyen* (231) al voltant del qual hi ha plantats alguns *ayan*. És aquí on el gran terapeuta qüestiona el malalt sobre

els seus somnis, les relacions amb els veïns i amb els membres de la seva família, el lloc i les circumstàncies de l'aparició de la malaltia, etcètera. D'aquesta manera busca obtenir del malalt unes confessions que li permetin descobrir si el malalt és o no és un bruixot i actuar en conseqüència amb el tractament ritual adequat a la interpretació etiològica de la seva malaltia. Després de les confessions, si es considera que el malalt té una malaltia en relació amb el món nocturn dels bruixots, el gran terapeuta procedeix a aspergir-li el cos amb la maceració d'algunes plantes, entre les quals es troben les fulles d'aquesta varietat d'*ayañ*; en el líquid d'aquesta maceració, també hi ha la sang de l'animal (cabra, gallina, segons el cas) sacrificat per aquest motiu.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 104; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1079 i 1261; Mallart, 1981, p. 200; Fons LMG, A-06, 135-184.

109. *Ayañ fam*, «*ayañ* mascle o de la virilitat»

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ayañ* mascle s'assembla a l'*ayañ* de les coses podrides. Les fulles són petites i una mica allargades. La saba és refrescant i lleugerament amarga.

Ayañ fam lafulan ai ayañ bibòlò. Kie dzie enë abot, tò ban bindondòn... Eyòn fam enë eyel, bakara fadi kie dzie, bavë mod te, angakara nyali, amin mëndim, eyòn te antoa fam... Mëndim moe mënë evovoe... mënë ayol tsetsat.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Com suggereix el seu nom, aquest *ayañ* es considera molt eficaç per combatre la impotència (*eyël*). Com per a la majoria d'aquests *ayañ*, hom el planta en secret i es transmet de pare a fill o d'oncle matern a nebot. La persona que posseeix aquest *ayañ* pot transmetre'l també a altres persones. Segons Cousteix, per tractar la impotència, l'home en menja les fulles crues juntament amb granes del pebre *ndon*. Aquest tractament és confirmat pels terapeutes evuzok. De totes maneres, segons alguns d'aquests terapeutes, el tractament comprèn tres pràctiques diferents: a) consum: el malalt mastega les fulles d'aquesta planta juntament amb una cola i nou granes del pebre *ndon* i s'ho empassa tot; b) rentats externs: el malalt es renta els òrgans sexuals amb una maceració preparada amb les fulles d'aquest *ayañ*, i c) rentats interns: el malalt s'administra una lavativa amb el líquid d'aquesta mateixa maceració. Els efectes solen considerar-se immediats. Un gran terapeuta evuzok compara aquest *ayañ* a una llima (*nyos*) capaç d'afilar bé les eines.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 60; Ombolo, 1974, p. 228-229; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1255; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.7.5; Fons LMG, A-06, 135-184.

110. *Ayañ lakom afub*, «*ayañ* que fa prosperar el camp»

UTILITZACIÓ RITUAL: Laburthe-Tolra escriu que fins i tot un cultiu únicament femení com el dels cacauets pot dependre de l'*ayañ* que pertany al cap de família o *mod dzal*:

(El cap de família) trasplantarà la planta (*ayañ*) que ha crescut a l'entrada del seu *abaa* (sala de recepció) per plantar-la en el camp a conrear, al peu d'una soca, en un clot en què s'havien ficat els ous del peix anomenat *mvon* (un acantopterigis), famós com el mateix *ayañ* per la seva capacitat de reproducció (...). Després dels primers treballs, les dones escampaven sobre els camps de cacauets trossos de nous de palmera; abans de la collita, calia protegir el camp de les rates de bosc (*mëkui*); les dones paraven aleshores uns paranys per atrapar-les i, quan n'havien agafat una vintena, se les menjaven amb unes quantes granes de cacauets, que representaven les primícies de la nova collita. Després, els cranis de les rates emboïcats amb fulles de bananer es posaven al peu de la soca on s'havia plantat l'*ayañ* de la fertilitat.

Segons aquest testimoni, l'*ayañ* de la fertilitat (Laburthe-Tolra no dona el terme en ewondo) juga un paper benèfic. Els *evuzok* estableixen una relació entre l'*ayañ lakom afub* i el seu doble, un *nkug* simbolitzat per una serp que arrabassaria les bones collites dels camps dels altres per transferir-les al camp del propietari d'aquest *ayañ*. Per això aquest *ayañ* és considerat més perillós i més malèfic que l'*ayañ bòdmii*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 624-625; Fons LMG, A-06, 135-184.

111. *Ayañ minkug*, «*ayañ* dels esperits protectors»

UTILITZACIÓ RITUAL: Cada *ngëngan* o gran terapeuta posseeix els seus *ayañ* que presideixen el ritu *edu osoe* per curar els malalts víctimes dels bruixots. Mba Owona explica en quines circumstàncies havia rebut del seu esperit protector (*nkug*) l'*ayañ* que presideix la seva «dansa als esperits» (nova versió del ritu *edu osoe*). En la fase final de la seva iniciació, Mba Owona és capbussat en una riera on pacta una aliança amb el seu esperit protector:

Llavors (el *nkug*) va agafar una planta anomenada *ayari*, que encara guardo, i me la va donar tot dient-me: «Si guardes aquesta planta, sabràs que nosaltres estarem en tu per sempre... Vés i planta-la! Ella serà el símbol (*sic*) que jo seré sempre en tu. Aquest *ayañ* és l'*ayañ* dels esperits i només serveix per fer el remei.» Quan faig la dansa, protegeix el lloc on dansem, car en aquest país hi ha molts bruixots. Si algú ve, no per mirar com faig la dansa, sinó amb la intenció de fer un acte de bruixeria, aquesta planta el deturarà, els esperits impediran que ho faci. Si no poseïs aquesta planta, només tindria uns quants esperits i, quan marxés amb ells, el lloc de la dan-

sa quedaria buit, sense cap esperit per protegir-lo dels bruixots. L'*ayan* dels esperits és per a això. Aquell *ayan* el vaig portar aquí i el vaig plantar al bosc de darrere la casa. És per això que està prohibit de tenir relacions sexuals amb una dona en aquest indret, sobretot de dia.

En el relat sobre la seva iniciació, Mba Owona explica encara que de tornada del fons del riu va presentar aquest *ayan* a la seva mestra d'iniciació. Uns dies més tard, en una gran festa celebrada per presentar el nou gran medecinaire, tots els grans medecinaires allí presents van menjar d'un plat molt calent preparat amb diverses plantes, entre les quals hi havia les fulles d'aquell *ayan*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra* (vol. 1), apartat 12.3.8; Fons LMG, A-06, 135-184.

112. *Ayan mvòm*, «*ayan* boa»

113. *Ayan ngam*, «*ayan* migale» (o de l'endevinació)

Literalment, *ngam* designa la migale.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest *ayan* té un paper molt important dins el marc de les pràctiques d'endevinació del poble betí. Encara que les tècniques emprades no siguin sempre les mateixes (es mastega i s'escup damunt l'*ayan* ja sigui un bocí del bolet *dunu* (147), ja sigui unes granes del pebre *ndoñ*, ja sigui nous de palmera o grans de blat de moro...; s'utilitzen materials diferents, ja sigui les pues del porc espí, ja sigui unes plaques de llargada desigual, ja sigui uns petits trossos de ràfia) i, en conseqüència, el codi d'interpretació també sigui diferent (s'interpreta la resposta de l'*ayan* seguint el principi de cara o creu, d'adherència o no-adherència, de camí lliure o camí obstruït...), l'endevinaire s'adreça sempre a l'*ayan*: el consulta (*bede ayan*), l'invoca (*yomolo ayan*), el beneeix escopint sobre la tija (*sa atin ayan*)... per tal d'obtenir resposta a les qüestions plantejades. Tots els caps de família (*mod dzal*) posseeixen abans un *ayan ngam* que consultaven per als afers importants (viatges, caça, malaltia...).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 22; Guillemin, 1948, p. 72; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1167-1168.

114. *Ayan nnam*, «*ayan* del país»

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ayan nnam* s'assembla a l'*ayan bibòlò*; té moltes fulles.

UTILITZACIÓ RITUAL: A aquest *ayan* se li atribueix una important funció protectora en relació amb el país on estan implantades les unitats genealògiques maximal o *ayòñ*. És en aquests termes que un *ngëngan* evuzok parla d'aquest *ayan*:

L'*ayañ* del país és un excel·lent *ayañ*, car vetlla per tot el país per tal de protegir-lo de totes les desgràcies que podrien afligir-lo. Va ser plantat a les fronteres del país, com aquí a casa nostra se l'ha plantat a la frontera que ens separa dels bassà. Se'l planta en un lloc secret, conegut únicament per aquell que té la responsabilitat de guardar el país (el *nnòni nnam* o *zomoloo*): és ell qui vetlla perquè aquest lloc estigui sempre net. El guardià del país invoca aquest *ayañ* perquè el país visqui en pau.

Ayañ nnam lakala nnam asu bëyen ai bininga balug... Ayañ nnam anë mbëmbë ayañ ndò lakala nnam, nnam tęgë foian... Eyòñ babe, babe dò nnyia nnam anë mënë ai Mvele, eyòñ te makë be a nnyia asolo anë mbean na lasòbò, mod tęgë yen. E mod anë nyamodo mvyë ya nnam, abëlë nnam, nye ayen... E mod abëlë esye te, nye akala dò, akë kòm dò, wayen na eyòñ akë voe na abò tęgë tebë ai mvit. Nala anë na wakogelan na nnam wòbò mfuban, nnam wòbò mvoè...

Ngoa explica que l'*ayañ nnam* és el vertader mestre del país. Quan hom se li acosta, cal adoptar una actitud de respecte, de submissió absoluta. Hom cau de genolls a terra, s'asseu i avança fins als peus del mestre. Per a separar-se'n, cal arrossegar-se per terra una desena de metres, agenollar-se i finalment posar-se dempeus. Alguns evuzok diuen que aquest *ayañ* fa que els forasters s'integrin bé al país. Quan algú pren muller, rep un foraster o agafa un servidor (abans un esclau), si el grup està content amb la seva presència i desitja que es quedi, el *guardià del país* agafa un tros de roba que pertanyi a aquestes persones i l'enterra al peu de l'*ayañ*. Si aquestes persones volen abandonar el país, l'*ayañ* farà que la temptativa fracassi sempre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 65; Fons LMG, A-06, 135-184.

115. *Ayañ nsom*, «*ayañ* per a la caça»

UTILITZACIÓ RITUAL: Els evuzok parlen d'un petit *ayañ* que tindria el poder d'atreure els animals en les partides de caça que es fan amb gossos (*nsom mvu*). Segons Laburthe-Tolra, alguns caçadors estarien en possessió d'un *nkug* (esperit protector) que es transmetria en forma d'un *ayañ*. Quan el seu propietari volia activar-lo, s'acostava a aquest *ayañ* mastegant trossos de nou de cola, granes de pebre i d'*akui* (044) i ho escopia tot damunt l'*ayañ* preguntant-li que es despertés. Després de la preparació d'un *byañ* per a la caça, el *nkug* prenia la forma d'un porc salvatge, anava a buscar els altres porcs salvatges a la selva, els guiava fins al parany i desapareixia. En la preparació d'una medecina per fer eficaç la pesca de riu amb paranys (*olam*), també s'utilitzen les fulles d'un *ayañ*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 614.

116. *Ayañ nsu*, «*ayañ* (anti)metzina»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Crinum alveolens*, amaril·lidàcies (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, se n'utilitzen les fulles crues per prevenir i curar els emmetzinaments sense perjudicar-ne la causa (emmetzinament normal o per bruixeria). Les fulles poden ser consumides en collir-les o desfer-les amb aigua i beure'n la maceració.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 60; Laburthe-Tolra, 1977, p. 125.

117. *Ayañ ntañan*, «*ayañ* dels blancs»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Allium capa*, liliàcies (PJC).

ORIGEN: Els evuzok consideren que aquesta planta fou introduïda pels europeus.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas de cataracta, es frega un tros de la tija d'aquesta planta sobre les parpelles tancades.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 60.

118. *Ayañ nyo*, «*ayañ* serp»

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta classe d'*ayañ* està en relació amb un *nkug* serp. La serp apareix com el doble de l'*ayañ*, de manera que entre l'un i l'altra s'estableix una certa identificació. Heus aquí el testimoni d'un evuzok:

Quan algú vol la mort del país, busca posseir aquell *ayañ* que, de fet, és una serp sota la forma d'un *ayañ*. Quan un home orina o una dona té les regles, la serp agafa l'orina o la sang menstrual. D'aquesta manera l'home esdevindrà impotent i la dona estèril.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 135-184.

119. *Ayañ obam*, «*ayañ* esparver»

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ayañ* esparver té les fulles petites, clares i fosques.

Ayañ obam anë ban mëkie. Bakë bayen nyol anë yafum anë yavin dzam deda.

UTILITZACIÓ RITUAL: Els evuzok pensen que el doble (animal) d'un *ayañ* té tants petits com rebrots té l'*ayañ*. La persona que posseeix un *ayañ* esparver pot ordenar a aquest ocell d'enviar tots el seus petits per arrabassar els pollets d'una persona. El propietari d'aquest tipus d'*ayañ* se suposa que és un brui-xot posseïdor d'un *evu mëtom* (o de la dolenteria).

Ayañ obam anë fë abe! Anë na eyòn obe ya dò, obe dò anë va, ngë obe anë va, obam ai etere okelë bi kub a Bipindi, okelë bi kub a vom si vom ka, nala onë na abe! Wasogolo abe. Kub yabi yabili a nnam vë ebibili, kub tęgë tòbò... Mëyañ më obam makë fò vë evu, e mod abò mëtom...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 135-184.

120. *Ayañ so*, «*ayañ* del ritu *so*»

UTILITZACIÓ RITUAL: Al final de la seqüència *etsa bile* (tritració de les escorces) del ritu d'iniciació anomenat *so*, s'enterra l'olla que s'ha utilitzat per a l'aspersió dels neòfits en el lloc on s'ha de construir la casa d'iniciació; al damunt, s'hi planta l'*ayañ* dit del *so* per protegir aquest lloc dels bruixots.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 44; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1405.

121. *Ayañ tsoo*, «*ayañ* del ritu *tsoo*»

UTILITZACIÓ RITUAL: En la fase final del ritu *tsoo*, el *tsig tsoo* o jutge d'aquest ritu, juntament amb els principals membres de la família organitzadora, planta darrere la casa del cap d'aquesta família un *ayañ* dit del *tsoo*. En un *tsoo* observat entre els evuzok, l'*ayañ* que fou plantat al moment de la celebració va ser trasplantat uns anys més tard al lloc del nou poblat que la família va construir.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 96; Mallart, *supra* (vol. 1), apartat 10.2.4.10.

122. *Ayañ wòda*, «*ayañ* ximpanzé»

UTILITZACIÓ RITUAL: El doble (*nkug*) d'aquest *ayañ* és un ximpanzé que hom pensa que ajuda el seu propietari a caçar molts animals.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 65.

123. *Ayañ zam*, «*ayañ* (per curar) la lepra»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Crinum sp.*, amaril·lidàcies (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, les fulles d'aquest *ayañ*, triturades i cuites sota la cendra, formen el farciment d'un pastís de granes de carbassa que el leprós ha de menjar regularment com a tractament per guarir la malaltia. També serveix per prevenir-ne l'aparició entre els membres de l'entorn del malalt.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 60; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1255.

124. *Ayañ zë*, «*ayañ* lleopard»

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest *ayañ* és tingut per un *ayañ* antisocial amb motiu del lligam que s'estableix entre ell i els lleopards, que, de fet, són considerats el doble d'aquesta planta. Aquests lleopards són el resultat d'un procés de transformació. Es pensa que els bruixots en possessió d'aquest *ayañ* solen enterrar al peu de la tija d'aquesta planta ossos humans. Quan els petits mamífers

rosegadors anomenats *fo* s'hi apropen per rosegar aquests ossos, es transformen en lleopards que el propietari de l'*ayan* utilitza per infondre la por.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-06, 135-184.

125. *Ayinda*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Anthocleista* sp., loganiàcies (LM, herbari 5).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ayinda* és un arbre que no té grans dimensions. El tronc és clar i cobert d'espines. La saba és d'un color clar, una mica amarga, però no gaire, i una mica enganxosa, però tampoc no gaire. Per la consistència, s'assembla al vi de palmera. Les fulles d'*ayinda* són molt grans i allargades.

Adañ ki anen, tò adañ ki a yob abui. Nkug woe wòfum. Ayinda abēlē biyoa. Abēlē mēndim mafum; mēndim mēte mēnē ayog (tò mfañ ayòg asiki, tò mfañ akil asiki), abi tzetat anē mbòl mēyog... Anē kie anen atoa fē ayab tò mintem mie miabēlē biyoa... Ayinda lasie abui mam. Anē mbēmbē ele.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquest arbre és utilitzat en medicina. La decocció de les escorces s'aplica en cataplasmes per tractar la inflamació de la melsa. Per curar aquesta malaltia, també es pot administrar en forma de poció afegint-hi una mica de la saba de la planta *myan* (305) (per endolcir el gust amarg d'aquesta decocció). L'escorça d'aquest arbre entra en la composició d'un remei per curar la malaltia *edib*. Les raspatures barrejades amb vi de palmera constitueixen un remei que s'administra en forma de poció per curar la filària dita del cos i també per combatre el cuc *nyo* que provoca la urticària.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'*ayinda* entra en la composició d'una medecina per fer eficaç el parany de pesca *olam*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 111, 178-179 i 180-181; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 3.11.1, 4.7.2 i 4.7.7; Fons LMG, A-06, 185-199.

126. *Ayos*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / mē*)

Nyos, nom de l'eruga que es desenvolupa sobre les fulles d'aquesta planta.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Triplochiton scleroxylon*, esterculiàcies (TSb, HK, PJC i HNY).

TECNOLOGIA: La fusta és bona per cremar. Les plaques de l'escorça servien abans per fer les parets de les cases.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb la maceració de les escorces, es renten les pàpules, que provoquen una coïssor anàloga a la que fan les ortigues.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «L'arbre enganxat a l'arbre *ayos* no triga a encendre's» (un s'exposa a ésser tractat com qui ha escollit per company). «Admiració d'un tronc d'*ayos*» (admiració d'un objecte del qual s'ignoren els defectes).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 360 i 1300; Cousteix, 1961, p. 60; Tsala, 1973, p. 8 (120) i 142 (6220); *Dictionnaire* Tsala, p. 75; Fons LMG, A-06, 200.

127. **Azan̄ elòg**, planta paràsita de les carbasses

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a* / *më*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta herbàcia que es desenvolupa damunt les carbasses; és per això que hom l'anomena *azan̄*, que vol dir «al bell mig».

128. **Azib ekòn**, «bananer *azib*», varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Vegeu *infra*, *ekòn* (172)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a* / *më*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bananer en què la tija, les fulles i les bananes són de color fosc.

129. **Azòn̄**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

Zòn̄: nom del fruit (petites albergínies o tomàquets africans).

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Solanum ovigerum*, solanàcies (TSa i TSb).

CONREU: Es cultiva als camps de cacauets. Després de la collita d'aquests últims, els *zòn̄* es deixen encara una mica perquè acabin de madurar.

CONSUM: Els fruits es preparen amb la pasta de cacauets i de mandioca dolça, sense remullar. Es tira la mandioca i fruits d'*azòn̄* dins d'una olla, però separats per una fulla. Es tapa l'olla i es deixa bullir. Un cop cuit, es treu del foc i es pelen els fruits d'*azòn̄*. Es posa de nou aigua dins de l'olla i es fa bullir; després, s'hi tira la pasta de cacauets, sal i una mica de pebre i es remena ben remenat; s'hi afegeixen els fruits d'*azòn̄*. Quan tot està ben cuit, s'hi afegeix oli de palmera. Aquest puré, que s'anomena *efidig zòn̄*, se serveix amb la mandioca bullida. Els fruits d'*azòn̄* entren en la preparació de les fulles de mandioca (*kpëm*). També es poden fer bullir amb sal, pebre i una mica d'escorça de l'arbre *olòm* (390) i menjar-se aquest brou acompanyat de mandioca bullida. El *mëndim zòn̄* és una beguda calenta que es pren amb el suc d'aquests fruits barrejat amb aigua, una mica de pebre i unes fulles de la planta aromàtica *osanga* (407). Aquesta beguda es considera un estimulants i un remei contra el fred.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, les fulles ben aixafades al morter s'entenen damunt les ferides per desinfectar-les. La decocció d'aquestes fulles i

dels fruits quan encara són verds s'administra en forma de poció per calmar la febre. Les fulles curen la tos.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Preguntes si cal posar els fruits de la planta *azòni* al puré de fulles de mandioca?» (qüestionar l'evidència).

Endevinalles: «Se la posa dreta, se la sacseja»: una tija d'*azòni*. «Ben negra sota la tija de *zòni*»: la bruixeria dels infants.

Contes: En un conte evuzok, una vella transforma una tija d'*azòni* en un arbre *dum* (146) amb l'ajuda del seu talismà (*abub*). En molts contes es dona el cas que, quan una persona ofereix menjar (carn, puré de fulles de mandioca...) i un got de la beguda feta amb el suc dels fruits d'aquesta planta (*mëndim zòni*), el protagonista rebutja el menjar i només accepta beure d'aquesta beguda. En una variant del tema sobre «la impossible restitució», quan la noia troba la seva mare al país dels morts, aquesta li dona a beure un got d'aquesta beguda.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 79; *Enigmes Beti*, p. 14 (70) i 17 (83); Tsala, 1973, p. 176 (7134); Fons LMG, A-06, 202-203.

130. *Azòni kombe*

Sinònims: *biyoa bingen tem* (142), «les branques són plenes d'espines»; *ozozòni kombe* (429), «petit *azòni* dels kombe»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Solanum torvum*, solanàcies (PJC i NS); solanàcies (TSa).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta creix a la vora dels camins i als antics camps cultivats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*azòni kombe* és una planta eriçada d'espines. Les flors tenen la forma d'una estrella de cinc puntes. Les seves petites baies són agrupades en raïms. La saba d'aquesta planta té el mateix color que les fulles de mandioca. Els fruits tenen un sabor amarg. Les fulles joves tenen un gust com de pebre vermell.

TECNOLOGIA: Aquesta planta entra en la composició del verí per a les fletxes.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles joves d'aquesta planta solen aplicar-se sobre les nafres. En cas d'una ferida, s'hi aboquen unes gotes de la saba de les fulles en fase de desenvolupament per tal que pari de sangnar. S'aixafen unes quantes baies i la pasta s'aplica a les picades de serp. En aquest mateix cas, es fan menjar els fruits i les fulles crus. En cas de reumatisme articular, hom fa unes escarificacions a les regions del cos inflades i adolorides i les fricciona amb la saba de les baies. La maceració de les fulles és un remei per calmar el dolor causat pel cuc *asomena*.

Anë mèbala. Asie mèven. Oman sig minsoman mie, eyòni te watondi mëndim moe a aven... Mëndim moe mënë enyañ... mënë ai nyol anë kpem... Asie mèven mbe dzam! Anë mbe elòg. Abèlè biyoo biyoo. Tègè kara fudi a ntotomaama.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta no és acceptada en els ritus diürns com l'*esye*, l'*eva-mëtyè* i el *sësala*, a causa de les espines. Hom pensa, al contrari, que són utilitzades pels bruixots en les guerres nocturnes de *mgbël*. Quan, en una guerra d'aquest gènere, un bruixot és portador d'aquesta planta, les espines es desprenen com si fossin les llances que es projecten contra els adversaris. Els grans medecinaires, per la seva banda, la utilitzen per tractar els «mals donats» o provocats pels *cucs* o les *llances* que tiren els bruixots. Per altra banda, quan una persona és presa del *kòni* (la bruixeria de la costa), el gran medecinaire li practica unes escarificacions als braços, a les cames i al pit que després fricciona amb les pólvores preparades amb escorça carbonitzada de l'arbre *ntom* (357) i fulles d'*azòni kombe*. Segons Cousteix, aquests cucs nocturns es tracten de la manera següent: el gran medecinaire es menja quatre baies d'aquesta planta i en dóna vuit al malalt, la qual cosa forma part del tractament intern. Després, mentre mastega grans del pebre *ndoni*, practica algunes escarificacions a la regió del cos que fa més mal al malalt. Escup el pebre sobre la seva mà, hi afegeix una mica de sal (extreta de la potassa de certs vegetals) i unes fulles d'*akol* —*akoled* (038)—; després, ho aplica tot sobre les escarificacions.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 60-61; *Dictionnaire* Tsala, p. 75, 470 i 551; Mallart, 1981, p. 117; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.13.4; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1043, 1109, 1145, 1146, 1194 i 1195; Rapon-da-Walker i Sillans, 1961, p. 406 (19); Fons LMG, A-06, 204-207.

131. *Bani*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dioscorea bulbifera venenosa*, dioscoreàcies (PJC i LM).

CONSUM: El tubercle d'aquesta planta no és comestible. Els bulbs, crus, són un verí violent. Té un sabor molt amarg.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, els bulbs bullits amb aigua s'administren contra els cucs intestinals. Crus, són aixafats i aplicats sobre els abscessos per fer-ne sortir el pus.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el ritu *tsoo*, els tubercles d'aquesta planta són aixafats juntament amb altres plantes de sabor amarg per preparar el plat anomenat *edzongo tsoo*, i també el líquid que ha de servir per purificar les persones per a les quals se celebra aquest ritu.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: El *bani* s'assembla una mica a l'*alog nkòl* (050), però, a diferència d'aquest, no és comestible. És per aquesta raó que no es cultiva.

Baŋ aně etam, akaba aně fě etam. Baŋ afulan ai alòg. Baŋ badi ki dzò, alòg ndò bakare di. Baŋ aně ayol mbe abui. Bininga babè ki (alòg ndò bakar bè).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 82; Tsala, 1958, p. 91; Cous-teix, 1961, p. 61; Mallart, 1977b, p. 41 i 53; Fons LMG, A-07, 001-003.

132. *Banga*

Sinònims: *elòg nnam* «planta del país»; *osig mèkom, otis...* entre d'altres, car, en efecte, el nom és poc utilitzat en la vida de cada dia i és substituït per altres més o menys secrets (*nkòbò ndimba*) o més o menys convencionals

Gènere V, classe nominal 9

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cannabis indica* (TSa); *Cannabis sativa*, cannabàcies (PLT); *Chanvre indien* (TSa i PLT).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta herbàcia no es troba en estat espontani. Es cultiva en secret, en petits cultius curosament dissimulats als camps, a les plantacions de cacau o en altres indrets coneguts només pels seus propietaris.

CONSUM: Com el seu cultiu, el fet de fumar les fulles d'aquesta planta està envoltat de certes precaucions.

TECNOLOGIA: Sol dir-se que aquesta planta és un bon mitjà per lluitar contra la podridura dels cacauers. És per aquesta raó que les seves fulles solen barrejar-se amb els productes químics fitosanitaris per tractar les malures dels cacauers.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la filària del cos, se n'empren les fulles aixafades i barrejades amb oli d'ametlla de palmera; el malalt, després d'haver-se banyat, s'unta tot el cos amb aquest ungüent.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons algunes indicacions, semblaria que els candidats a ser iniciats a les funcions de *ngěngan*, en alguns moments importants de la iniciació fumen les fulles d'aquesta planta.

LITERATURA ORAL: Un conte recollit a Melondo explica l'origen d'aquesta planta entre els humans: un home mor i deixa set fills que, en fer-se grans, esdevenen molt rics, tots menys un, el fill petit. Una nit, aquest veu el seu pare en un somni durant el qual li diu que esdevindrà més ric i poderós que els seus germans si segueix els seus consells. Per a això haurà de desenterrar els seus ossos de la tomba on reposen, els haurà de calcinar i, un cop ben triturrats, haurà de llençar-ne la pols en un camp que prèviament haurà eixerimat. El fill segueix els consells del pare. Al cap d'un temps, veu créixer els brots d'una planta desconeguda que exhala una olor molt agradable. Aquesta planta, que, diu el conte, s'assemblava a la planta *nyada* (360), era *banga*.

En un relat fang transcrit per l'antropòleg americà J. W. Fernández sobre l'origen de la planta *eboga* (*Tabernantha iboga*), aquesta ix dels quatre

cantons de la selva després d'haver-hi enterrat uns ossos humans. Algunes plantes psicodèliques com l'*eboga*, l'*alan* dels fang —coneguda amb el nom d'*engela* (192) entre els betí—, l'*ayañ bëyem* (104) i el *banga* tenen un paper important dins el marc dels ritus d'iniciació, del culte dels avantpassats i del Bwiti dels fang.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 84; J. W. Fernández, 1974, p. 228-231; Laburthe-Tolra, 1977, p. 374 i 521; Mallart, 1992, p. 21 i següents; Fons LMG, A-07, 004.

133. *Bembe*

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *bembe* és un gran arbre actualment molt difícil de trobar. El tronc s'assembla al de l'arbre *akoled* (038), i també l'escorça (*ekologo*). Les fulles són petites (*onyenyan*), encara que una mica més grans que les d'*akoled* i, en tot cas, no tan rasposes. L'escorça té un gust semblant al del pebre vermell (*enyan*).

Anë mod ele adzeman abui. Afulan a nkug ai akoled ele, anë manyañ woe tò a bikologo bye biafulan ai nye. Mëndim moe mënë anë mavie. Ebab dzie enyan tzëtzat. Kie dzie enë onyenyan anë kie akoled vë kie dzie yavol ki anë kie ya akoled.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar les afeccions esplèniques i hepàtiques, hom n'aixafa les escorces juntament amb les de l'arbre *olelañ* (387), uns quants grans del pebre *ndon* i uns fruits de l'arbre *esog* (201). En un sol grapat (*kuban*), se li posa a la boca del malalt, dues vegades per dia. La decocció de les escorces, un cop refredada, s'administra a les parteres que tenen dolors forts causats per espasmes de l'úter (*eyome*). Les escorces d'aquest arbre són també un remei per curar el *cuc* anomenat *nyo*.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'arbre *bembe* es considera el germà de l'arbre *akoled*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.10.5; Fons LMG, A-07, 005-007.

134. *Bëyem elòg*, «herba dels savis»

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (*n* / *bë*)

El nominal *bëyem* és un derivat del verb «saber». És amb aquest terme que són designades aquelles persones que posseeixen un saber que emana de l'*evu*: els bruixots, els grans medecinaires *ngëngan*, els homes de les medecines (*mod byañ* o *mbibyan*), els endevinaires (*mod ngam*) i molts altres.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Clerodendron melanocrater*, verbenàcies (WS, PLT i LM); *C. splendens* (PJC).

LOCALITZACIÓ: Planta bastant comuna als patis dels poblats i a la vora dels camps.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta (arbusc sarmentós) s'enfonsa sòlidament a terra («*yaman a fib*»); la base de la tija és molt forta («*entoa a si aled*»), mentre que per l'altra extremitat es desenvolupa com una liana («...*a yob yawulu ai nkòl*»). Les fulles són bastant grans (*ebëbëg*) i amples (*efofog*). Els fruits són unes drupes (literalment, *mëfes*, granes) de color fosc i amb una cua (*ekoga*: aquest terme pot designar la base d'un fruit, el calze i el peduncle) de color.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas d'una presència anormal de líquid amniòtic (*edib*) en una partera, s'unta tot el cos del nadó amb un ungüent preparat amb oli d'ametlla de palmera i fulles de *bëyem elòg*. Una maceració d'aquestes fulles amb les arrels d'un bananer s'administra en forma de lavativa a l'infant que pateix la malaltia *fulu* anomenada *koe ebëm* (augment del volum de la melsa amb caquèxia). Les fulles de *bëyem elòg* entren igualment en la composició d'un remei per tractar una altra malaltia *fulu* anomenada *ebëm emina* (augment del volum del fetge). En general, aquesta planta és emprada per molts terapeutes en totes les afeccions esplèniques i hepàtiques ja sigui en forma de poció, ja sigui fregant-les sobre les escarificacions practicades a la regió del fetge o de la melsa. També es considera un remei molt eficaç per tractar el *cuc* de l'orina (blennorràgia), el *cuc* del baix ventre (*oviede*, diverses alteracions del cicle menstrual), i, finalment, els *cucs minnag*, que causen la filària dita del cos. Un ungüent preparat amb oli d'ametlla de palmera, fulles de *bëyem elòg* i fulles de *dibi elòg* (145) és emprat per tractar la cefalea anomenada *miezòg*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Com per a l'arbre *ovën* (420), anomenat també i d'una manera semblant «l'arbre dels savis», es diu que aquesta herba té «molts camins». Com el seu nom suggereix, aquesta planta és l'herba dels bruixots, però també dels contrabruixots (*ngëngan*). En el camp de les pràctiques rituals, no és acceptada ni emprada en ritus com l'*esye*, el *tsoo* o l'*eva-mëtyè*. Al contrari, ocupa un lloc preferent en tots els ritus i/o medecines relacionats amb el món de l'*evu*. Alguns grans medecinaires la consideren la seva «planta masclé», la que «dirigeix totes les altres plantes», la més eficaç en tot cas de la seva farmacopea ritual. Quan el mestre «obre les mans» (ritu *ntuban wò*) d'un nou endevinaire o d'un futur *ngëngan* per fer-les útils, li fa unes escarificacions que després frega amb fulles de la planta «dels savis». En un part complicat atribuït a l'acció de l'*evu* que, instal·lat a la vagina de la dona, impedeix la sortida del nadó, el *ngëngan* es frega les mans amb les fulles d'aquesta planta per evitar de ser *mossegat* per l'*evu*. En el ritu *edu osoe*, els grans medecinaires solen utilitzar-la per tractar les ferides de l'*evu*, els cucs donats o llençats pels bruixots, així com les conseqüències del pacte *akyaè* establert

entre una dona i el seu *evu*. En aquests casos, les fulles ben trinxades d'aquesta planta serveixen per farcir la pasta feta amb les granes de carbassa (*nnam ngòn*) a la qual se solen afegir com a farciment altres ingredients com el cor de la gallina sacrificada dins el marc d'aquest ritu. De vegades, hom prepara una maceració de les fulles d'aquesta planta mesclades amb la clara d'un ou. Una part d'aquesta maceració s'usa per aspergir el malalt; l'altra, per ser administrada en forma de poció. En una de les versions per tractar el cas d'una dona víctima d'un *akyaè*, el *ngèngan* prepara una pasta de granes de carbassa farcida amb les fulles de *bëyem elòg* i d'*abël bòngò* (007) i a continuació en fa menjar una mica a la gallina o a la cabra del sacrifici, segons els casos; si l'animal rebutja menjar-ne, és senyal que la dona continuarà amb el seu *akyaè*; si, al contrari, l'animal en menja, això serà interpretat com la transferència de l'*akyaè* sobre l'animal i, per tant, la curació esdevindrà possible. Considerant-la la medecina per excel·lència (*byan*) dels posseïdors d'*evu*, es diu que aquesta planta és utilitzada per aquests últims quan es dirigeixen al món de la nit per tal de protegir-se dels adversaris. En efecte, hom atribueix a les fulles de *bëyem elòg* la propietat d'obrir-se formant una mena d'escut protector.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 61; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1198 i 1231; Mallart, 1977b, p. 45, 48, 112, 121, 170, 171, 176, 177, 202 i 203; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 2.3.1, 2.9.1, 4.2.2 i 4.4.5; Fons LMG, A-07, 008-013.

135. **Biban bi bio**, varietat de *Musa sapientium*, musàcies

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

ORIGEN: Els *evuzok* afirmen que aquest bananer fou introduït per algú que venia de la regió dels *ngumba*.

136. **Bibòlò**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Nota: *Bibòlò* és el nom comercial d'aquest arbre, que, pel que sembla, ha substituït el seu vertader nom *ewondo*. És així com apareix al *Dictionnaire Ewondo-Français* de Tsala i a l'article de Cousteix sobre la farmacopea dels remeiers *ewondo*. Els vells *evuzok* afirmen que *bibòlò* no és un nom betí i que el seu nom vertader és *ekob*. Aquest nom és un derivat del verb *kobe*, que significa «desprendre's», referència probable al seu ritidoma, que s'exfolia en petites escames.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Lovoa trichilioides*, meliàcies (HNY i LET); *L. klei-neana* (PJC i NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *bibòlò* és un gran arbre. El tronc és d'un color fosc i desprèn un líquid espès (*nkon*) que se solidifica molt ràpidament.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan taulons.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Segons Cousteix, les fulles estovades al foc en un paquet de fulles de bananer són aplicades en forma de cataplasma als infants que presenten un cas de dispnea (*ekukui*). Hom pot administrar-los també una lavativa amb una solució obtinguda esmicolant dins d'una conca amb aigua les fulles estovades prèviament sobre el foc. La maceració de les escorces és un remei per netejar les erupcions cutànies; es fa servir igualment per tractar els abscessos (*ekël*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 268; Cousteix, 1961, p. 61; *Dictionnaire Tsala*, p. 94.

137. *Bidu*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Sacoglottis gabonensis*, humiriàcies (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un gran arbre. El tronc és irregular, rugós; les rugositats (*bitud*) són més llargues que amples (*mbongo*). El tronc d'aquest arbre és clar quan és jove, i de color quan esdevé adult. Quan hom el toca o en lleva l'escorça, es desprèn una mena de polsim com la cendra. L'escorça és molt espessa (*afib*) i té un to de color a la part interna. Les arrels són més aviat planes i allargades. Quan se li fa una incisió, desprèn un líquid de color. Aquest arbre té unes branques molt grosses; les fulles són petites.

Anë mod ele. Akë oyab abui. Nkug woe eyòñ angene mòngò wòfum; eyòñ anë nya-modo angavie a nkug. Anë anë asub: eyòñ onamba nye ngë ki na ofoe ekogolo dzie a yob yasulan byem anë mëtso... Ekob dzie a nnem anë afib abui... ekob dzie yaviege... Nkug woe osiki nkon nkon, eyòñ ziñ abëlë bitud, eyòñ ziñ atoa mimbongo. Abëlë mëkemendë maviege. Mënë akil... mësikik ayol... Mëkie moe mënë abod abod. Abële bod mintem...

TECNOLOGIA: L'escorça és emprada per preparar el vi de palmera.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: S'aspergeix el cos de l'infant malalt de l'afecció hepàtica anomenada *ebëm emina* amb el líquid viscos (*akil*) que s'obté de la decocció de les escorces. Per tractar la icterícia, es fan bullir les escorces amb carn del rosegador *kosi*: una part d'aquest brou s'administra sota la forma de lavativa; l'altra, en forma de poció. Les escorces són utilitzades també per curar el mal d'esquena.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 148; Mallart, 1977b, p. 200-201; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.9.1; Fons LMG, A-07, 014-017.

138. *Bikoko biyoga* (bolet)

LOCALITZACIÓ: Es desenvolupa sobre els troncs morts dels arbres ajaguts per terra.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de barret gros, d'un to clar, comestible; no és dolç.
 CONSUM: Aquest bolet es prepara amb oli de la polpa de les nous de palmera (*esug*), amb salsa de cacauets o amb salsa dels fruits de mango.
 REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-07, 021.

139. ***Bikòn ayolo***

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de mandioca: *Manihot sp.*, euforbiàcies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta varietat de mandioca és molt dolça. Hom l'anomena així perquè és més dolça (*evovoe*) que el bananer (*ekòn*, en singular). De fet, *ayolo* vol dir «molt amarg».

CONSUM: Comestible. S'empra per fer els bastons de mandioca (*ebobolo*).

CONREU: Es planta el mes de març.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 97; Fons LMG, A-07, 022.

140. ***Bikpebö***

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de cacauets, llavors grosses fàcils d'espellifar: *Arachis hypogaea* (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les llavors d'aquesta varietat de cacauets són més grosses que les dels cacauets anomenats *owondo* (422).

CONREU: Se sembren dues vegades a l'any, durant l'estació seca (*eseb*) i la de petites pluges (*oyon*). Calen dos mesos perquè donin fruit.

141. ***Biyie*** (bolet)

LOCALITZACIÓ: Creix formant grups molt compactes sobre els vells troncs d'arbre ajaguts a terra.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet lliscós (*asen*) i de color fosc.

CONSUM: Aquest bolet es prepara amb oli de la polpa de les nous de palmera (*esug*), amb salsa de cacauets o amb salsa dels fruits de mango.

UTILITZACIÓ RITUAL: Es fa servir en el bany ritual (*dzog mòn*) dels nadons.

LITERATURA ORAL: En les faules, sovint es presenta la tortuga menjant un plat d'aquesta varietat de bolets.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-07, 025.

142. ***Biyoa bingen tem***

Sinònims: *azòn kombe* (130) i *ozozòn kombe* (429).

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

143. *Bongo*

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (- / *bè*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Fagara macrophylla*, rutàcies (TSb i PJC); *Fagara spp.* (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Els evuzok diuen que hi ha dues varietats (*mëkyaè*) de *bongo*: la primera es caracteritza per la presència de petites espines sobre el tronc i una fusta molt dura, mentre que en la segona les espines són molt grosses i la fusta menys dura. Les dues varietats d'aquest arbre donen uns petits fruits (baies) que contenen una grana molt petita d'un color com el de la tinta. L'escorça té un sabor picant.

Anë mod ele. Bënë mëkyaè mëbè: e nyo osu abëlë ban biyoa onyamnyam atoa aled abui; e nyo bè abëlë biyoa binë anen. Minson mie miadañ ki aled abui. Bësë basam ban besam betoa abod. Bënë nyol tindi. Bibab bye binë eyeyan a oyem.

TECNOLOGIA: Amb la varietat de *bongo* que té la fusta menys dura, se'n fabriquen taulons i tam-tams (*nkul*). L'escorça serveix per enverinar les aigües del riu on vol practicar-se la pesca *ngom*. Es fan servir també per preparar el verí per a les fletxes de ballesta.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles en fase de creixement del *bongo* de fusta dura serveixen per curar els abscessos del pit de la dona (*mbebè*). Les escorces i les arrels de l'altra varietat entren en la composició del remei que la dona embarassada beu a partir del setè o vuitè mes de l'embaràs per tal de fer menys dolorós el part. Aquest remei, a més a més de l'arbre *bongo*, té com a altres ingredients les fulles d'una branca tendra de la palmera de ràfia *zam* (457) i una banana lloca del bananer *esoñ* (205). S'introdueix tot dins d'una ampolla amb aigua i s'exposa al sol. La decocció de les escorces d'aquest mateix arbre o de les raspadores barrejades amb la saba de la planta *myan* (305) s'administra com a poció per tractar el *cuc* del baix ventre anomenat *oviede* (trastorns del cicle menstrual), i també per curar la malaltia *tsid* (afeccions hepàtiques i esplèniques). Les escorces entren igualment en la composició d'un remei per curar la malaltia *fulu* anomenada *ebëm emina* (melsa inflamada en un nadó). Segons Cousteix, les arrels del *bongo* de fusta dura són emprades, crues o en forma d'infusió, per tractar la impotència sexual (*eyel*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Es diu que els bruixots empren les espines d'aquest arbre a tall de llances per ferir l'*evu* dels seus adversaris. Cap de les dues varietats és emprada en els rituals diürns.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «T'abraces a qualsevol arbre, com t'ho fas quan t'abraces a un *bongo*?» (sense una mica de seny les coses poden anar molt malament).

«La vellesa és com les espines de l'arbre *bongo*: ho fas tot per evitar-les i te'n claves una» (hi ha proves que són inevitables); en efecte, quan l'arbre *bongo* (probablement el *Fagara heitzii*) es fa gran, les espines cauen a terra i hom pot fàcilment clavar-se'n una. «L'arbre *bongo* no ataca ningú» (però si algú el toca en sortirà malparat). Després d'haver vençut o avergonyit algú, hom pot dir: «L'he posat contra un *bongo*.»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 256; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 381-382; Cousteix, 1961, p. 61; Tsala, 1973, p. 103 (4609) i 167 (6906); Mallart, 1077b, p. 142, 156-157 i 180-181; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.7.5, 4.2.11 i 4.9.2; Fons LMG, A-07, 027-035.

144. **Bye bi koe**, «urpes del lloro gris»

Sinònim: *awum ndig*

Vegeu *supra* (098)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*dz / bi*)

145. **Dibi elòg**, «herba de la foscor»

Gènere III, classe nominal 3

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Adenostema sp.*, compostes (PJC, NS i PLT).

LOCALITZACIÓ: Aquesta herba creix als aiguamolls, a la vora dels rius i a les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: La cara exterior (*mvus*) de les fulles d'aquesta planta és de color; la cara interior (*abum*) és fosca. Quan s'estoven amb aigua, s'obté un líquid fosc semblant al color de la tinta; aquest líquid és viscos i amarg.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, les fulles trinxades i mesclades amb oli de palmera donen un ungüent que sol aplicar-se a les ferides i, sobretot, a les cremades. S'instil·la la saba de les fulles als narius i als ulls d'un infant refredat. Hom les empra igualment per curar les nafres poc profundes que apareixen a les cames. L'ungüent preparat amb oli de palmera i les fulles d'aquesta planta s'empra també per tractar la cefalea anomenada *miezòg*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Entre els evuzok, aquesta herba és utilitzada pels posseïdors d'*evu*, que li atribueixen una eficàcia relacionada amb el món de la nit. Les fulles mesclades amb la pols vermella de l'arbre *mbël* (266) constitueixen un remei que s'administra en forma de poció a la dona que ha deixat de tenir la menstruació després d'haver criat el seu fill. En general, és el gran medecinaire *ngëngan* qui prepara i administra aquest remei. Segons algunes versions, el *dibi elòg* entra també en la composició del bany ritual *edu osoe* administrat per alguns *ngëngan* per tractar certes malalties relacionades amb el món de la nit (cucs llençats, ferides de l'*evu*...). Aquesta planta és considerada una medecina (*byan*) que permet a aquells que saben servir-se'n de

desaparèixer i tornar-se invisibles als ulls dels seus adversaris. En tant que *byañ*, pot ser utilitzada tant pels posseïdors d'*evu* negatiu com positiu, tant pels bruixots com pels contrabruixots. Els caçadors la fan servir en la preparació de la medecina *byañ mēlam* per tornar invisibles els paranys als ulls dels animals. Una dona *evuzok* parlava d'aquesta planta amb les paraules següents:

Aquesta planta que et dono es diu *dibi* i, com diu el seu nom, barra el pas als enemics. Mira-la bé. Si un dia el país s'alça contra tu, aniràs a buscar aquesta planta i li arrencaràs les fulles. Faràs un clot al mig del camí i les hi colgaràs. Tots els qui vinguin per fer-te mal o, simplement, per buscar-te raons, quan arribin allí on hauràs colgat aquesta planta s'aturaran, tornaran enrere i et deixaran en pau. La planta de la qual podria dir-se que és la «medecina per excel·lència» és aquesta, l'anomenada *dibi*, el «món de la nit» en persona! Si colgues aquesta planta a l'entrada de casa teva, allí on vius, al peu del turó, tal com t'he dit, si un dia el mateix cap dels *evuzok* o un grup d'altres persones es confabulen contra tu i es diuen «anem a fastiguejar en tal», quan arribin allà on hi ha enterrada la planta *dibi* s'aturaran i giraran cua... Va ser aquesta mateixa planta la que va causar la perdició dels blancs. Quan el nostre poble va maleir-los, anaren a enterrar-la pertot arreu, a la cruïlla de tots els camins, per barrar-los el pas i aconseguir que se n'anessin definitivament i així poguéssim tornar a ser «negres» com les fulles d'aquesta planta. Allò que va causar-vos la perdició, que va causar la perdició dels blancs, va ser precisament aquesta planta. La planta *dibi* que et dono és la «medecina» per excel·lència! (...enē byañ ben!).

Les dones la utilitzen per protegir els camps contra els bruixots que cerquen fer-los improductius. Segons Ngoa, la planta *dibi* forma part dels ingredients emprats en el bany ritual per tractar els casos de *ndziba*. Segons els *evuzok*, no s'empra mai en els rituals diürns de benedicció o de purificació com són els ritus *eva-mētyè* o *esye*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Els *evuzok* estableixen una relació entre el nom d'aquesta planta, que vol dir «fosc», i el verb *dib* (amb un to baix-alt), que significa «tancar», tot assenyalant així la propietat que se li atribueix de «tancar» o de «barrar» el camí dels adversaris, d'una malaltia o d'un infortuni. L'«herba de la fosc» és, en efecte, una planta que fa «invisibles» o fa «desaparèixer» tota mena de perills.

Interpretació exegetica de base substancial: Les fulles, d'un verd fosc d'un cantó i violeta de l'altre, li donen un to negrós que permet associar-la amb el món de la nit.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 61-62; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1199 i 1261; Mallart, 1977b, p. 30 i 194-195; Mallart, 1981, p. 362-363; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.10.1; Fons LMG, A-07, 036-041; Ngoa, 1968, p. 188.

146. *Dum*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*d/m*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ceiba pentandra*, bombacàcies (TSa, TSb, PLT, PJC, HK, WS i HN).

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *dum* és un gran arbre. Per l'alçada, és semblant a l'arbre *asie* (076), encara que, ben mirat, hom no el considera el seu germà. El tronc i les branques són coberts de petites espines, a la base quan encara és jove, a les branques quan ja és vell. L'escorça és d'un to clar. Les fulles són petites. Les arrels són molt grans (contraforts molt amples) i formen com cambres d'una casa. La saba és clara, abundosa i refrescant.

Dum anë mod ele, lafulan ai asie ele vë da bësikik babenyañ... Anë anen alod abui bile... Dum abëlë bod mindi mitoa anë bitun bi nda... Abëlë biyooa tò a nkug tò a mintem... Kie dzie enë onyenyam. Abëlë mëndim. Mëndim moe mënë anë mafum... Nkug woe wòfum fë... Mëndim moe mënë evovoe...

TECNOLOGIA: Antigament, amb l'escorça es fabricava una mena de roba (*obom*) d'ús exclusivament masculí. Segons Ngoa, la llenya estava prohibida per encendre el foc en l'ús domèstic. També es diu que no és combustible, ja que conté molta aigua.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les escorces entren en la composició d'una decocció que s'administra per via oral i sota la forma de lavatives a les persones que pateixen una diarrea «simple». Segons Cousteix, el *dum* entra en la composició d'un remei per tractar alguns casos de bogeria: es prepara una maceració amb les fulles d'un *dum* que sigui tendre i s'administra sota la forma d'una poció diverses vegades al dia. Aquest arbre és utilitzat com un remei tònic. Serveix igualment per tractar la icterícia (*zon*), així com les conseqüències de les maternitats massa seguides (*anyos*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Després d'un part, hom pot escollir un arbre *dum* per posar entre els seus contraforts la placenta per tal que la partera pugui infantar de nou. Antigament, el cadàver d'una persona distingida o d'un gran iniciat (un endevinaire, un *ngëngan*...) era exposat entre els contraforts d'alguns grans arbres, entre els quals Laburthe-Tolra assenyala l'arbre *dum*. Segons el mateix autor, aquest costum existent entre els betí del sud del riu Nyong s'hauria estès sobretot vers l'est. En tot cas, entre els evuzok, aquesta pràctica no és desconeguda. Es diu que el cadàver de l'avi de Metiñi Joachin de Melondo (*mvog* Ngono) fou exposat al peu d'un *dum* i desaparegué poques hores després, com sol dir-se en aquests casos. L'associació d'aquest arbre amb el món dels morts es troba igualment entre els bikele i els fang. Entre els primers, quan la fama del difunt no s'havia estès per tot el grup, sinó que se circums-

crivia als límits de la pròpia família, els seus l'enterraven i plantaven un *dum* sobre la tomba. Entre els fang, es posava un brot d'aquest arbre amb les ofrenes fetes als avantpassats. Entre els betí, aquest arbre també és associat als rituals de la naixença, particularment al ritu *dzok mòn* o bany ritual dels nadons: una placa de l'escorça es posa en l'aigua destinada a aquest bany per tal que l'infant «es faci gran i esdevingui un home fort i prestigiós». Segons Atangana (a Heepe, 1919), el *dum* apareix entre els arbres emprats en la seqüència *etsa bile* del ritu d'iniciació *so*. Però aquest arbre no és solament utilitzat en els ritus en relació amb l'ordre social. Com assenyala un *evuzok*, «el *dum* és un arbre útil tant per als posseïdors d'*evu* antisocial com per als grans medecinaires *ngëngani*. Cura tant les malalties del dia com les de la nit». Així, segons algunes versions, els *ngëngani* el fan servir en el ritu *edu osoe* per tractar les dones víctimes d'un *akyaè*, els uns administrant en forma de poció i de lavativa una maceració de les seves escorces, els altres utilitzant-ne les fulles en fase de creixement com a farciment en els pastissos fets amb les llavors de carbassa que solen fer-se menjar a les dones víctimes d'un *akyaè*.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «L'arbre *dum* mor per culpa dels corcs» (petita causa, grans efectes). «Un cul petit que pretén eixugar-se amb l'arbre *dum*» (una ambició desmesurada; estirar més el braç que la màniga).

Endevinalla: «El milà toca el tambor sobre la branca d'un *dum*»: la fulla tremolosa d'un bananer.

Divisa: «Allà on hi ha un *dum* hi ha bones collites.»

Conte: En un conte, una bruixa transforma una hortalissa —*zom* (467)— en un *dum*.

TOPONÍMIA: Un bon nombre de noms de lloc de la regió habitada pels betí porta el nom d'aquest arbre.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquest arbre és relacionat amb *duma*, que vol dir «glòria», «honor», «prestigi». Per això sol dir-se que «l'arbre *dum* dona (*avë duma*) prestigi al país». Igualment, quan hom posa una placa d'escorça d'aquest arbre dins del recipient destinat al bany ritual dels nadons, formula el desig que l'infant esdevingui un home important (*abi duma*) fent el mateix joc de paraules.

Interpretació exegetica de base substancial: El caràcter majestuós d'aquest arbre, els seus amples contraforts, la qualitat de la terra on creix, la seva saba refrescant o els fruits que quan s'esberlen deixen escapar una mena de cotó sedós són trets suficients per fer-lo un arbre *evovoe*, benèfic, associat a l'ordre social instaurat pels avantpassats. «El *dum*», deia un *evuzok*, «és un bon arbre, ja que dona la vida a la gent.»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES; Letouzey, 1982*b*, 2B, p. 140; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 106; Koch, 1968, p. 36-37, 102, 217 i 223; Laburthe-Tolra, 1977, p. 678, 719, 1222, 1299 i 1402; Cousteix, 1961, p. 62; Heepe, 1919, p. 94 (29); *Dictionnaire* Tsala, p. 129; Tsala, 1973, p. 183 (7308) i 188 (7415); Ngoa, 1968, p. 224; *Enigmes Beti*, p. 16 (78); Mallart, 1977*b*, p. 142 i 160-161; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.1.4; Fons LMG, A-07, 042-055.

147. *Dunu* o *duna* (bolet)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*d/m*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet gros i espès, comestible. Té un sabor tirant a dolç.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Guillemin i Tsala, per fer l'endevinació amb la planta *ayan* cal, en primer lloc, *desvetllar-la*: en tallar-ne les fulles arran de terra, el consultant li dona tres cops dient-li: «Desvetlla't!», i tot seguit escup sobre la planta una barreja feta del pebre *ndoñ* (313) i del bolet *dunu* tot dient-li encara: «Pare meu! respon-me bé el que et preguntaré.» Segons Ngoa, en l'oracle a través de la migale hom en «desvetlla» en primer lloc el cau. El consultant mastega un fruit de l'arbre *tòmbò* (449), unes granes del pebre *ndoñ* i el bolet *dunu*. En una de les versions del ritu d'iniciació *so*, aquest bolet és emprat en la composició de l'anomenat «greix del *so*» que els candidats han de menjar; també ho és en la menja destinada a engreixar la cabra anomenada *etum ndzom* o *kabat oyono*. Pel que fa als ritus funeraris, antigament s'utilitzava en primer lloc en les ofrenes als avantpassats posades sobre l'*anag*, que era una mena d'altar situat al costat de la tomba. Després, en una de les fases de la cerimònia *esana* que es feia en ocasió de la mort d'un notable, els vells i els iniciats al *so* anaven a beneir el difunt que jeia sota la veranda. Per fer-ho, es revestien d'ornaments guerrers. Entonaven el cant del *so*. Dansaven l'*esani*. Mentre anaven mastegant granes del pebre *ndoñ*, un fruit de cola (006), una síliqua (044) i el bolet *duna*, s'apropaven fins al mort a qui, un a un, beneïen escopint la bocada d'aquesta mescla sobre la cara i el pit per tal de donar-li força per fer el darrer viatge. Segons Ngoa, en aquesta mateixa cerimònia, els vells escopien una bocada de la mateixa natura (*ndoñ*, cola i *duna*) sobre les temples dels fills del difunt que, segons els signes donats per una ordalia, tinguessin un «cos dolent» per haver pres part en la seva mort. Escopint sobre ells se'ls purificava i se'ls refermava (*wondo*) en el bé i la prosperitat. Segons la versió d'Essomba, aquest bolet s'empra per preparar l'àpat ritual destinat a tractar les dones víctimes d'un *akyaè*.

LITERATURA ORAL: En un mite sobre l'origen de la planta *eboga* i les seves propietats psicodèliques recollit per James W. Fernández entre els fang, aquesta planta és esmentada juntament amb el bolet *duna* (nom fang). La planta

eboga és associada a la comunicació entre els vius i els morts, com també sembla ser-ho aquest bolet.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 1093, 1168, 1282 1293, 1331 i 1460; Ngoa, 1968, p. 74 i 83; *Dictionnaire* Tsala, p. 129; Tsala, 1958, p. 22; Fernández, 1974, p. 229; Essomba Luc, document dactilografiat, p. 19; Fons LMG, A-07, 056-057.

148. *Dzañ dzaña*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*dz / m*)

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta creix en els indrets on s'han collit els cacauets i als voltants de les plantacions de cacau i dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una herba petita, una mica espigada, que fa bonic de veure. Les fulles són molt petites.

Anë mbembë elòg a mis. Atebë a bindi, atebë fë a mëfalag më kaka a si. Anë man elòg, atoa man ondonon. Abëlë bon befes ai bon mëkie onyenyam.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles s'empren per tractar els abscessos (*bikoko*) i la inflamació dels ganglis inguinals (*mbib*). Amb aquesta herba, es prepara també un remei que s'administra en forma d'instil·lacions nasals per saber si un infant pateix o no la malaltia *fulu ngom*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les raspadures d'aquesta herba entren en la composició d'una variant del bany ritual (*dzok mòn*) destinat als nadons; se li atribueix la propietat d'expulsar els mals esperits que podrien atacar l'infant, i també la de protegir-lo de les malalties *fulu*. En la iniciació d'un *ngëngañ*, el mestre «forada» la mà (ritu *ntuban wò*) del deixeble practicant-li unes escarificacions que després frega amb una pols feta amb les cendres d'una sèrie de plantes entre les quals, en alguna versió, hom hi troba *dzañ dzaña*. Segons la pròpia exegesi d'un *ngëngañ*, aquesta planta tindria la virtut de fer perdurable el saber rebut durant la iniciació. En el ritu *abanaña dzal* per protegir un nou poblat i donar-li la màxima prosperitat, antigament es procedia al ritu anomenat *mvi-mvog* (el pal del llinatge): s'encenia un foc en el qual es feien cremar les herbes *fië* (238), *dzañ dzaña* i les escorces de l'arbre *asie* (076) i al mateix temps es plantava un *otombo* (415) al pati de la casa.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquesta herba és associat al verb *dzañ*, que vol dir «desaparèixer». L'ideòfon *a dzañ* expressa la idea d'una cosa «completament desapareguda». És per aquesta raó que s'atribueix a aquesta planta la propietat de «fer desaparèixer» una malaltia o un mal esperit, i també la d'allunyar la bona sort, per això aquesta planta no és admesa en els ritus de benedicció:

*Asiki mbëmbë elòg asu ntotomaama amu yë na eyòn wawog «dzañ dzaña», wad-
zañ fò sod... tëgë ai dzom! (...) Dzañ dzaña anë elòg etsidan akòn asë... Tëgë kara fudi
a eva-mëtiè...*

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 41 i 313; Fons LMG, A-07, 058-062.

149. *Ebab*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Santiria trimera*, burseràcies (PLT, JPC i HNY);
Santiria Balsamifera (HK); *Pachylobus trimera* (WS).

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva, sobretot a la vora dels rius; de vegades, es troba també als camps antigament cultivats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un gran arbre amb un tronc clar i llis, diferent de molts altres arbres a causa de les seves arrels aèries. Per les arrels, l'escorça, les fulles, l'alçada, l'amplària i l'olor, s'assembla a l'arbre *asam* (071). És per això que se'ls considera germans. També s'assembla a l'arbre *atom* (084) a causa dels fruits i del tronc, però no per les arrels; i a l'arbre *asa* (069) per les fulles i l'escorça, que tenen una olor balsàmica (*otu*) molt semblant. L'arbre *ebab* dona uns fruits d'un to fosc quan són madurs.

*Ebab enë mod ele, yafum a nkug, enë nkon nkon... aselan ai abui bile amu yë na
mindì mie minë minkon a yob etere abui... abëlë fë mindì mite abui. Ebab ele yadani
tebë a mgbag asoe abog ziñ atebë a bikodok ai a mëfan etc...; afulan ai asam ele... Bënë
babanyañ... bafulan tò a mindì, tò a nyol, tò a mëkie... tò a mintye, tò a abim... Ebab
yawum bibuma; eyòn bintoa biwola bibuma bye biavin... Bod badi bia, tò tsid ya mëfan
yadi. E vom atebë wayen minkil mi tsid yasò di bibuma bye... Ebab ele yafulan fë ai
atom ele tò a bibuma tò a nkug; baselan a mindì. Yafulan fë ai asa ele tò a mëkie tò a
enyum; bibab bye biafulan fë ai asa... bianyum anë otu...*

CONSUM: Els fruits són comestibles. Els animals de la selva també se'ls mengen. Al
peu d'aquests arbres, poden descobrir-s'hi petjades d'animals.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça reduïda a pols i barrejada amb la pols verme-
lla de l'arbre *mbël* (266) és aplicada sobre el pit de l'infant que pateix la
malaltia anomenada *eton nkug*. Es mengen els fruits per reforçar la sang.
La maceració de les escorces dona un líquid que té el mateix color i després la
mateixa olor que la maceració de les escorces de l'arbre *atom* (084).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 263; Mallart, 1977b, p. 299;
Fons LMG, A-07, 063-072.

150. *Ebaè*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pentaclethra macrophylla*, mimosàcies (TSa, PJC, HK, WS i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre bastant gran, molt ramificat; les escorces són molt espesses i desprenen una substància viscosa. Les fulles són petites. Els fruits (bajoques) contenen unes granes grosses. Quan les bajoques maduren, s'obren i fan sortir disparades les granes fent un soroll com el de les ballestes. Aquestes granes són molt amargues.

Adan̄ ki anen tò a yob adan̄ ki kë. Tò anē mod ele abui tēgē dan̄ kë a yob abui. Nkug woe onē anē wòvin. Bibab bye binē mfim abui, binē fē akil... Kie dzie enē onyen-yam. Ebaè ele ebēlē abui mintem... yawum bibuma, bibuma bite biabēlē fes etoa a nnem ete. Eyòñ bibole wawok a keññ... anē mod awoa mfan.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decoció de les escorces s'administra en forma d'aspiracions per tractar l'afecció hepàtica *ebēm emina* dels infants. Els adults que pateixen una cirrosi (*esēg*) o paludisme (*tsid mēki*) prenen aquesta mateixa decocció en forma de poció i de lavatives. Les granes torrades es fan menjar a les persones adultes que pateixen una inflamació de la melsa (*tsid*) i com a remei preventiu contra les picades de serp. Abans d'anar cap a la selva, hom es frega la planta dels peus amb aquestes granes. L'olor faria fugir les serps.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons els evuzok, els seus veïns bassà lligarien una bajoca d'aquest arbre amb un tros de la liana *angòngi* (065) al voltant del tronc de certs arbres (pruneres, palmeres...) per protegir-los dels lladregots que, d'aquesta manera, serien atacats per un «cuc que els doblegaria l'esquena» (*kul mvus*).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: Les bajoques que s'obren d'una manera sorollosa són considerades simbòlicament una arma —una ballesta— que en les mans d'un posseïdor d'*evu* li serviria per llençar els *cucs*, tant per defensar-se com per atacar.

LITERATURA ORAL: Una endevinalla fang compara igualment el soroll (assenyalat amb l'onomatopeia *a keññ* en ewondo) amb el de la ballesta: «A la selva hi ha un arbre que dispara la ballesta tot sol»: l'arbre *ebaè*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 195; Cousteix, 1961, p. 62; Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 244; Mallart, 1977b, p. 69, 119 i 308; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.9.1, 4.2.4 i 4.4.8; Aranzadi, 1962, p. 223 (461); Koch, 1968, p. 101, 142 i 157; Fons LMG, A-07, 073-079.

151. **Ebañ ekòn**, varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bananer de bananes grosses d'un color clar. Sol plantar-se darrere les cases i als camps.

ALTRES: Amb les fibres del fals tronc dels bananers, se'n fan cordills. És potser per això que aquest bananer rep el nom d'*ebañ*, terme que designa l'acció de lligar, derivat de la forma verbal *bañ*, «lligar». El matrimoni de dos germans d'una família amb dues germanes d'una altra es designa fent referència a aquest bananer: *alug atin bibañ* (matrimoni / soca / bananers *ebañ*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 152; Fons LMG, A-07, 080.

152. **Ebè**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cordia platythyrsa*, boraginàcies (TSa, TSb, PLT, PJC, WS i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit (o mitjà) amb un tronc rugós. Exsuda una substància no gaire abundosa i d'un color negrós. El cantó intern de l'escorça és fosc. Les fulles són més aviat allargades. La fusta és lleugera.

Anë ebobog ele. Abëlë ban mëkemendë. Mëkemendë moe mënë anë mavin. Eyòn ofoe nkug woe, bibab biavin a nnem etere. Mëkie moe mënë atetem. Nyol dzie onë anë mavin anë mafum. Nkug woe onë biwos biwos.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fabriquen els tambors curts (*ngòm*) i llargs (*mbè*) i també els tam-tams (*nkul*). Amb els *ebè* que són encara joves (*mintotom*) es fabriquen cordes i corretges (*ewoag*) per transportar les paneres.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces s'administra en forma de poció per calmar els espasmes de l'úter d'una partera (*eyome* o *tsid abum*). La mateixa decocció s'administra en forma de compreses o de lavatives per tractar el cuc *mma*, causant del dolor ciàtic. També cura el mal de cap. Segons Cousteix, una infusió de les escorces s'administra en forma de poció per tractar les dismenorrees i, en forma de gargarismes, contra el mal de dents. La maceració de les escorces és un remei contra les uretritis.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'arbre *ebè* és evocat en una fórmula transcrita per Tsala que el mestre d'iniciació del ritu *so* pronunciava després d'haver purificat els candidats; vegeu *supra* (045), utilitzacions rituals. Segons Laburthe-Tolra, aquesta fórmula faria al·lusió al primer drama que es va produir després d'haver travessat el riu Sanaga: intentant tocar d'un cop de llança el varà enfilat sobre un *ebè*, un dels fills de Nè Bodo la va clavar al cos del seu gos preferit. Aquest accident el va fer morir de pena. En una variant del ritu *tsoo*,

les escorces d'aquest arbre entren en la composició de la mescla que es fa en l'*etsa bile* i que han de servir per al plat *edzongo tsoo* i per a la purificació dels crims de sang comesos en contreure la falta del *tsoo*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «L'arbre *ebè* que s'inclina deixa un brot» (el desig de posteritat és legítim); aquest proverbi es pot citar quan un home vol manifestar el seu desig de deixar un successor que sigui de la seva sang.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 443, 1261, 1271 i 1282; Cousteix, 1961, p. 62; *Dictionnaire* Tsala, p. 153; Tsala, 1958, p. 57 i 93; Tsala, 1973, p. 67 (3401); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.14.2 i 4.10.4; Fons LMG, A-07, 088.

153. *Ebebañ*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Creix als antics camps de conreu.

Ebebañ ele yafa a bikodogo, tëgë tebë a mëfan...

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre mitjà amb un tronc clar quan és jove. Una mica bonyegut a la part alta del tronc. Amb moltes branques. Les fulles són petites. La fusta és dura, semblant a la de l'arbre *ewome* (224). L'escorça és molt flexible.

Ebebañ ele enë abim ziñ tëgë dan nen abui. Nkug woe wòfum, obëlë ban bitud mfag a yob. Ebëlë mintem abui. Kie dzie enë abòd ngë ki na onyenyam... Nkug woe onë aled abui anë ewome ele, obëlë ki mimfañ bibab; bibab bye binë aleb leb leb...

TECNOLOGIA: Amb els *ebebañ* joves, se'n fan pals per a la construcció de cases.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb les fulles d'aquest arbre mesclades amb altres plantes es prepara una maceració que s'administra a l'infant que pateix les conseqüències del *fulu nkug*. Una part d'aquest remei s'administra en forma de poció; l'altra es reserva per banyar l'infant i per instil·lar-li'n unes gotes als narius. L'*ebebañ* és tingut per un arbre de la categoria *evovoe*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7; Fons LMG, A-07, 089-090.

154. *Ebebega Zamba*, «planta de Zamba»

Sinònim: *asam ele*

Vegeu *supra* (071)

155. **Ebiebelan**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta que es menja com a verdura; es planta quan les dones sembren els cacauets.

CONSUM: Sol preparar-se amb una salsa i altres verdures com l'*edinda* (162) i el *ndzie* (318), però també es pot preparar sola amb alguna salsa.

Anë zom. Bakara yam ai mfian fufulu ai edinda ai ndzie. Onë dzam yam mfyani ai nye men etam. Bakara bè afub abog bakara bè owondo.

156. **Ebobod** (bolet)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

157. **Ebobodo esan**

Vegeu *infra* (197)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

158. **Ebòdi** (varietat de rotang)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Es desenvolupa a la selva verge.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Varietat de rotang (*nlòñ*).

TECNOLOGIA: És emprat en cistelleria.

159. **Ebòm bēti**, «*ebòm* dels beti o autòcton»

Sinònim: *ebòm afan*, «*ebòm* de la selva»

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Anonidium mannii*, anonàcies (HNY); *Annona muricata* (PJC).

LOCALITZACIÓ: L'*ebòm* del país creix a la selva verge.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre mitjà no gaire gran. Les fulles són una mica allargades. Les escorces són suaus i una mica viscloses. Els fruits són grans i coberts de petites espines; la polpa, sucosa i dolça; conté unes granes petites.

Ebòm bēti yafa a mēfan etere. Enë ebobog ele, tēgē dan anen. Ebēlē mēkie ban bindondōñ. Asie edib ai bibab bye. Bibab bye binē anë evovoe bitoa fē anë man akil. Bibuma bye bibēlē mēndim abui mētoa ezēzēg. Awum bibuma binē anen, bibēle ban biyoa a nyol, bibēlē mvud. Mvud te etoa ezēzēg; ban befes betoa abod abod... Enë ele ai abui ngul. Tara angakar me na bengakare bō ndongo ai dzò.

CONSUM: Fruit comestible.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les escorces entren en la composició d'un remei per tractar l'excés de líquid àmnic (*edib*). Les fulles tendres es masteguen crues en cas de diarrea i en forma d'infusió per curar els refredats.

UTILITZACIÓ RITUAL: Hom el considera un arbre molt potent. Segons alguns informadors evuzok, antigament era utilitzat en el ritu *ndongo*. Tsala n'assenyala l'ús en aquest ritu (sense precisar si es tracta d'un *ebòm bëti* o d'un *ebòm ntaïan*) per preparar la mescla que servia per aspergir els candidats.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok distingeixen dues varietats d'*ebòm*: l'*ebòm bëti*, originari del país i que hom troba a la selva densa i humida, i l'*ebòm ntaïan* (160), introduït pels europeus i que sol plantar-se als horts de darrere de les cases.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 96; Mallart, 1977b, p. 189; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1; Cousteix, 1961, p. 62; Fons LMG, A-07, 097-106.

160. *Ebòm ntaïan*, «*ebòm* dels europeus», guanàbana

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Sabsaba: nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Annona muricata*, anonàcies (TSa, TSb, PLT, JPC, HK, WS, NS i HNY); *Annona mannii* (?) (PJC).

LOCALITZACIÓ: Es planta darrere les cases.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb moltes branques. Els fruits són grossos i coberts d'espines («*bibuma bye bintoa ai biyoo a ntol...*»). La polpa (*mvud*) és molt dolça.

CONSUM: Els fruits són comestibles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els fruits, crus, solen menjar-se ja sigui per reforçar la sang, ja sigui com a somnífer («*bibuma bye biavë mëki, biabò fë na okë oyoo abui...*»). Es fan menjar a les dones que acaben de parir. Una infusió de les fulles s'administra igualment contra els insomnis. Per calmar el dolor que causa la filària (*minnag mi nyol*), es prepara una decocció de les fulles i el malalt es fa un bany de vapor; després, s'aspergeix amb aquesta mateixa decocció per tal que el cos li quedi ben lleuger. Es diu que aquest remei és com el *fenergan*. La mateixa decocció s'administra per tractar l'esplenomegàlia palúdica (*tsid mëki*). Segons Tsala, els betí en beuen la decocció de les flors i de les fulles tendres per calmar la tos.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió Onana (a Laburthe-Tolra, 1977), les escorces són utilitzades en el ritu *edu osoe* per tractar les dones víctimes d'un *akyaè* i altres malalties relacionades amb la bruixeria. Segons Tsala, l'*ebòm* formava part de les plantes utilitzades en les cerimònies del ritu d'iniciació *so* destinades a purificar els candidats. Cap d'aquests dos autors precisa si es tracta de l'*ebòm bëti* o de l'*ebòm ntaïan*, encara que la identificació que en donen és la que correspon a aquesta última.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 107, 1092, 1107, 1137 i 1503; Cousteix, 1961, p. 43 i 62; Tsala, 1958, p. 44; *Dictionnaire* Tsala, p. 159 i 554.

161. **Ebugebòñ** (de *bug*, «trencar», i *abòñ*, «nus»)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Planta amb nusos a la tija (TSa); *Cissus spp.*, vitàcies (herbari 31).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta creix als aiguamolls i al voltant dels rius.

Eně elòg etebé a bilòbi a mgbak osoe.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una herba petita amb unes fulles bastant grans cobertes de pèls molt petits (fulles vellutades). La tija és nuosa («*nkug woe oně mēbòñ mēbòñ*») i molt fràgil («*oně kes abui*»).

TECNOLOGIA: Les fulles eren emprades com a paper higiènic per als nens petits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar els infants que pateixen les malalties respiratòries conegudes amb el nom d'*ekòè osog* i *ekòè osen*, es prepara un pastís amb les ametlles de les llavors de carbassa farcit amb les fulles en fase de desenvolupament d'aquesta herba.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.5.3; Fons LMG, A-07, 107-110.

162. **Edinda**, «menja de la casa»

Sinònim: *nnýia zom*

Vegeu *infra* (344)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

De *di*, «menjar», i *nda*, «casa»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta és anomenada *nnýia zom* perquè hom la considera una varietat de verdura (*zom*) de qualitat superior (*nnýia*) a totes les altres.

CONREU: Les petites granes se sembren als camps de cacauets barrejant-les abans amb una mica de fang.

163. **Edusie**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Entandrophragma candollei*, meliàcies (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquest arbre és de la mateixa família que l'*asie* (076). Són molt semblants, encara que la fusta de l'*edusie* sigui més rogenca («*minson mie miavie!*»).

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió de Tsala, aquest arbre té un paper important en la fase final del ritu *tsou*:

El penitent (la persona contaminada per la sang vessada d'un parent), amb un raïm de nous de palmera sobre el cap, dona voltes a la plaça. De tant en tant, se li tiren sobre el cos nius de les formigues *eson*, que el pessiguen. Després, se'n va selva endins acompanyat de tots els assistents, al peu d'un arbre anomenat *edusie*, els voltants del qual han estat ben netejats. El penitent posa el raïm de nous a terra, es lliga al coll un pollastre i una gallina i dona nou voltes corrent al voltant de l'arbre. La seva família roman amb ell. Després de córrer, s'asseuen tots i mengen crues les nous que han dut. Tots els residus són recollits i en fan un piló. Els penitents es tallen les ungles, un floc de cabells de davant i de darrere, i si és possible uns quants pèls del pubis. Tot plegat és enterrat al peu de l'arbre amb els residus de les nous de palmera. Hom hi planta unes quantes liliàcies a sobre. Per assegurar-se que el ritu farà efecte, s'agafa una placa d'escorça de l'arbre i es tira a terra. Es presumeix que tot serà perfecte si l'escorça cau sobre la cara interna.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 90; Fons LMG, A-07, 114-116.

164. *Efobolo*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Tetrorchidium didymostemon*, euforbiàcies (PJC, WS i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb un tronc clar i amb moltes petites branques («*aně man ele, tēgě dañ kě a yob abui... abēlē abui bon mintem... afum a nkug...*»). L'escorça és minsa («*bikologo bye bině olelab*»). Secreta una gran quantitat de saba («*abēlē mēndim abui...*»). Aquesta saba és clara i exhala una olor molt desagradable («*mēndim moe manyum abe*»). L'*efobolo* fa una pudor com de peix («*efobolo yanyum die...*»).

TECNOLOGIA: La fusta és bona per a la construcció. Resisteix bé els tèrmits. Se'n fabriquen cabirons.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: A la dona que va de part, se li administra una maceració d'escorces per accelerar la sortida de l'infant. Aquest arbre és molt utilitzat per a la composició del remei anomenat *mkpei* per tractar (o prevenir) les malalties infantils designades amb la categoria etiològica *fulu a nkug*: es fa beure a l'infant una cullerada de la saba d'aquest arbre i se li instil·len unes gotes sobre les ungles; es prepara també una maceració amb les raspadures de l'escorça i se li tiren unes gotes a cada una de les diferents articulacions del cos; després, se'l purga amb la resta. L'escorça d'aquest arbre entra també en la composició del bany ritual dels nadons (*dzòg món*) per prevenir-los contra les malalties *fulu avu dzom*. S'empra també per fer rentats vaginals

per tractar les malalties del baix ventre de la dona atribuïdes al cuc *oviede*. Segons Cousteix, l'infant que pateix una afecció esplènica (palúdica generalment) és tractat amb una decocció de les escorces que també serveix de remei per curar la filària (*minnag*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Per tractar el mal de cap *nocturn* atribuït a la bruixeria, s'aixafen unes plaques d'aquesta escorça; es desfà amb aigua fresca la pasta que se n'obté i després es renta el cap del malalt. Per raó de la seva mala olor, aquest arbre no és utilitzat en els ritus de benedicció.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 62; *Dictionnaire* Tsala, p. 168; Mallart, 1977b, p. 119 i 125; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.3, 2.1.6, 2.1.10, 3.7.1 i 3.7.6; Fons LMG, A-07, 117-124.

165. *Efog*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cola lateritia*, esterculiàcies (HNY); *Cola cordipha* (TSa i PJC); *Cola caricifolia* (WS).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix a la selva densa, a les petites valls i al costat dels rierols.

DESCRIPCIÓ LOCAL: El tronc d'*efog* és clar. Les escorces són flexibles. La saba és greixosa, untuosa i suau al tacte. Les fulles són grans i arrodonides. Els fruits són de color i contenen unes granes que s'assemblen a les dels arbres *evoe* (219) i *abël* (006).

Efok ele yatebe a mēfan etere, tò a mbak mal... Abēlē bod mēkie. Nkug woe wōfum. Mēkie moe mēnē anen, mētoa ngidigidigi. Abēle mēkemedē mētoa anē avōñ, mētoa fē asen. Bibab bye binē nkip... Bibuma bye biavie. Bibēlē minsò a nnem etere. Minsò mite miafugulan anē ngañ. Mēndim moe mēnē anden... Anden atoa evovoe eyōñ mafudi a mēndim...

CONSUM: Els lloros i els simis es mengen aquests fruits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan l'escorça es deixa en remull, s'obté un líquid gelatinós i lliscós al qual s'atribueix la virtut de fer lliscar l'infant en el moment del part. Aquest líquid s'emptra en els parts laboriosos, com per exemple en el cas d'una malformació de la pelvis (*nlad*: quan el camí de la dona és molt estret), però també en el primer part. La maceració de les escorces s'administra en forma de poció o de lavatives per tractar la quantitat anormal de líquid amniòtic (*edib*). La saba diluïda amb aigua proporciona un líquid molt suau (*evovoe*), considerat un bon remei per curar la tos tant dels adults com dels infants. Amb les raspadures de l'escorça i les restes dels fruits que els simis deixen per terra al peu d'aquest mateix arbre, sol preparar-se un remei per tractar la tos anomenada precisament «la tos del simi».

osog) (*ekòè osog*). Per calmar un accés de febre en un infant, se li remulla tot el cos amb una maceració de les escorces. Segons Cousteix, quan un nadó que encara mama té una diarrea que s'atribueix al mal estat de la llet de la mare, s'apliquen a la dona una mena de cataplasmes sobre els pits amb una decocció de les escorces. Després, en beu una tassa cada dia durant uns quants dies. Per calmar el mal de cap, es fan fregues amb una maceració freda de les escorces.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen dues varietats d'aquest arbre: el *nnom efog* (l'*efog* mascle), que no floreix ni dóna fruits, i el *ngal efog* (l'*efog* femella), que floreix i dóna fruits.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 168; Cousteix, 1961, p. 62; Mallart, 1977b, p. 109 i 124, Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.7, 2.5.4 i 2.6.1; Fons LMG, A-07, 125-130.

166. *Efuful komba*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Erythrococca* sp., euforbiàcies (HNY i HK); *Erythrococca africana* (PJC).

LOCALITZACIÓ: Arbust que creix a la selva densa, als camps antigament cultivats i a les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquest petit arbust té un germà, el *nditig* (311). S'assemblen per les fulles, tot i que les d'*efuful komba* són una mica més grans; també s'assemblen pel tronc, per bé que el de *nditig* és una mica més gran.

Anë olele, man olele. Atebë a mëfan. Abëlä manyañ, bafulan, nye anë nditig. Ebug dzia, mëkie moe mëñë man anen alod e ma më nditig, minkug miaban mëšë mafulan fë, vë ebug dzia nditig enë ebebëg, alod nye...

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Un cop s'ha reventat un abscess, se li posa a sobre una fulla d'aquest arbre per facilitar la sortida del pus i de la sang. Per curar una otitis, se'n raspen les fulles, es mesclen amb oli d'ametlla de la nou de palmera, s'escalfa sobre les brases i s'instil·la a l'orella amb un comptagotes. Es fa el mateix remei per tractar la malaltia anomenada *ngoan*. Segons Cousteix, les mares que crien se'n mengen les fulles en forma de puré i se'n beuen la saba per purificar la llet.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: El verb *fúlu* designa burlar-se o prendre el pèl a algú per tal, afegia un *evuzok*, d'humiliar-lo o anorrear-lo; així, la planta *efufulu efulu mod: abò mod zëzë mod*. Per això, fent un joc de paraules, s'atribueix a aquest arbre la propietat de «reduir la malaltia al no-res».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 63; *Dictionnaire* Tsala, p. 170 i 258; Mallart, 1977b, p. 202 i 203; Fons LMG, A-07, 131-133.

167. **Eka**, nom d'una varietat de rotang

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Nkana o *nkaan*, cor comestible de l'extremitat d'aquest rotang.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ancistrophyllum secundiflorum*, palmàcies (TSb); arecàcies.

LOCALITZACIÓ: A la selva densa i als antics cultius.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*eka* és el rei dels rotang («*nkukuma minlòn misè*»). És una varietat de rotang (*nlòn*) espinós i amb una saba molt abundosa. L'extrem de les fulles es perllonga (en flagels) uns quants metres («*minlo mie myanan a yob a yob*») arrapant-se als arbres dels voltants. La part terminal del rotang rep el nom de *nkaan* i és comestible.

CONSUM: Hom en beu la saba, però en petites quantitats, ja que beure'n en excés provoca cucs al ventre. Els jugadors de la lluita *mësiñ* menjaven el cor comestible d'aquest rotang per tal de guanyar la partida. Es menja cuit sobre les brases.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: El cor (*nkana* o *nkaan*) cuit sobre les brases és un remei contra els cucs intestinals i els mals de ventre; cru serveix per tractar les ferides oculars. La saba és emprada per curar la filària de l'ull (*minnag mi dis*).

TECNOLOGIA: Aquest rotang és molt utilitzat en l'art de la cistelleria, ja sigui per fabricar paneres («*nkoe, nkun, dzad, mënyumëdaria...*»), ja sigui per fabricar trampes per atrapar peix (*kulep, eya...*). Per preparar aquest rotang i fer que esdevingui útil en cistelleria i en altres tasques, se'l talla a la selva, se'l fen d'un extrem a l'altre, es talla a trossos (*sal eka*) i, finalment, es rasquen tots (*woñ eka*) per deixar-los ben polits.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Proximitat de la gemma de la palmera *eka*» (es diu d'allò que aparentment sembla molt fàcil); segons Tsala, *nkana* o *nkaan* designa la part terminal comestible d'aquesta palmera que creix arrapant-se a les altres. Per collir-la, cal estirar ben fort tota la tija. I sol passar que la gemma, que sembla estar ben a la vora, es resisteix a la tracció a causa de les circumval·lacions que fa la planta. «Si el teu amic et pica amb la pua d'un porc espí, t'hi tornes amb un raïm de palmera; si et pega amb un rotang comú, t'hi tornes amb un cop de la palmera *eka*» (la resposta ha de ser sempre proporcionada a l'atac: ull per ull, dent per dent?).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 170; Tsala, 1973, p. 179 (7218) i 192 (7517); Fons LMG, A-07, 134-135.

168. *Eka mintede*

Eka: gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Mintede: gènere II, classe 3 i 4 (*n / mi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta enfiladissa (*nkòl*) amb espines en forma de ganxos.

UTILITZACIÓ RITUAL: Es pengen les espines sobre les portes de les cases per protegir-les dels bruixots.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: L'*eka mintede* pertany a la mateixa família que la planta *nsesali* (350).

169. *Ekangi*

Sinònim: *okangi* (376)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Paspalum sp.*, gramínies (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, quan a un nونات li costa fer el primer crit o respira malament, hom prem sobre els seus narius una pasta feta amb arrels d'aquesta planta, de la planta *kakoa* (247) i d'un bananer.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 63; Fons LMG, A-07, 136.

170. *Ekò*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Es troba a la selva. No li agraden els aiguamolls, sinó els llocs secs.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre mitjà amb una escorça molt espessa i dura, difícil de trencar (*nkib*). La pell d'aquest arbre (l'escorça) no s'adhereix a la fusta. És fàcil de treure-la.

TECNOLOGIA: Antigament se n'emprava l'escorça per fer les parets de les cases. Encara es fa servir avui per fabricar els carcaixos (*nkòb*) per guardar-hi les fletxes de ballesta o per tancar la barrera de la trampa *alam* per pescar peixos al riu.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 176; Fons LMG, A-07, 137.

171. *Ekòdò*, nyam

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Ekan ekòdò, esqueix de nyam.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dioscorea sp.*, dioscoreàcies (PLT i TSa).

CONREU: Aquesta varietat de nyam es planta dues vegades a l'any, durant els mesos de febrer, març i abril en primer lloc i els mesos de setembre, octubre i novembre després.

COLLITA: Tot l'any.

CONSUM: Els seus tubercles són molt apreciats.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Vetllar com el llangardaix vetlla el graner de nyams» (treballar per res): els betí han pogut observar que cada vegada que s'obria la

porta del graner de nyams s'hi trobava un llangardaix que semblava vigilar la collita. Els llangardaixos no es mengen els nyams. Així s'arribà a la conclusió que treballaven per res. «Serp de nyams»: «Aquest conflicte és una serp de nyams» (la solució del conflicte comportarà sacrificis per a totes les parts en litigi). «Els nyams d'Awònò» (llarga digressió): un tal Awònò tenia un ull estrany: cada vegada que li preguntaven què hi tenia, contestava parlant de nyams, és a dir, fugia d'estudi...

Motiu que sol donar-se al fill de la germana (*mankal*). «Serp dels nyams que torna quan a penes ha marxat»: aquest motiu il·lustra un aspecte particular del comportament sorneguer i vindicatiu que s'atribueix al fill de la germana. Vol dir que el *mankal* és un personatge que està sempre disposat a mossegar, com la serp instal·lada en un piló de nyams, que hom creu que fuig quan de fet només fa una volta per poder mossegar millor.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 177; Tsala, 1973, p. 26 (1415), 86 (4311) i 1252 (6414); Fons LMG, A-07, 138-139.

172. *Ekòn*, *Musa paradisiaca*, musàcies

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Endom ekòn, gran rebrot de bananer; *mòñan ekòn*, brot de bananer; *mbolkòndò*, podridura del cor de bananer; *evuvui ekòn*, banda seca del tronc de bananer; *kòn ekòn*, fibra del tronc (fals) de bananer; *akemende ekòn*, suc del bananer; *akil ekòn*, suc viscos del bananer; *ntoneña ekòn*, gros pecíol del bananer; *nsag ekòn*, raïm del bananer; *ndu ekòn*, banana; *abin ekòn*, flor del bananer; *okie*, fulla de grans dimensions, especialment la del bananer; *mbòb*, fulla seca de bananer; *nsia*, banana lloca.

LOCALITZACIÓ: Es planten darrere les cases i als horts.

CONREU: Es planten els brots o els rebrots.

CONSUM: La varietat d'aquesta musàcia constitueix un aliment de base en aquestes contrades africanes. Les bananes, bullides i concassades fins a formar una pasta anomenada *ntuba*, es mengen per acompanyar les salses.

TECNOLOGIA: El nervi mitjà de les fulles, buidat, servia en altres temps de tub per a les grans pipes anomenades *abòrì*. Les fulles verdes són emprades a tall de plats, estovalles o tapadores per cobrir les olles quan són al foc o els plats amb els aliments ja preparats. Les fulles emprades com a tapadores reben el nom d'*eyalaga* o *eyaliga* (de *yali*, «cobrir»). Se'n fan servir les fulles seques per embolicar un a un els ous i protegir-los lligant-los després en raïms de cinc o sis unitats. Pel que fa a la cuina i a la medicina, un tros de fulla verda es fa servir per embolicar algunes menges o medecines a fi d'escalfar-les sobre les brases o fer-les coure al bany maria. Si el paquet pren una forma arrodonida, és anomenat *dzom*, i *mbòm* si pren una forma més aviat plana i

allargada. Tot servint-se d'una punta de bambú, hom fixa una gran fulla de bananer sobre el cap per protegir-se de la pluja. L'*ebui* era una grossa tofa feta de fibres de bananer (ou de ràfia), tenyides de vermell, blanc i negre, que les dones portaven antigament darrere les anques com si fos una cua de cavall. Aquest abillament femení servia perquè les dones s'empolainessin a les tardes, després de les feines del camp i culinàries, i els dies de festa. Fora d'aquests moments, portaven unes tofes de fulles de bananer anomenades *mëndzag* si eren tendres i *mimbòb* si eren seques. Aquestes fulles eren també utilitzades en cistelleria per fabricar el cistell anomenat *kila* dins el qual el jutge posava les peces del joc d'*abia*. Per lligar els bastons de mandioca (*ebòbòlò*), les dones fan servir les fibres extretes ja sigui del tronc de bananer, ja sigui de la tija de la planta anomenada *nden* (308). En l'àmbit musical, els infants fabriquen encara avui uns xilòfons en què les barres de fusta que serveixen de tecles reposen sobre dos troncs de bananer. Antigament, un xilòfon d'aquest gènere era emprat en el ritu *mēlan* d'iniciació al culte dels avantpassats. En les sessions musicals dels trobadors de *mvēt*, els homes i dones que l'acompanyen imprimeixen el ritme picant amb dos trossos de bambú un tronc de bananer estès a terra.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En un altre temps, les dones parien darrere la casa (*a falag*), al peu d'un bananer. Amb una banana assecada, passada pel foc i reduïda a pols, es cura la caiguda del cordó umbilical. Per facilitar aquesta caiguda, s'aplica sobre la ferida una pasta preparada amb la pell d'una banana bullida. La flor (*abin ekòn*) torrada, reduïda a pols i desfeta amb aigua tèbia, és un remei contra l'otitis (*nsòmi*) que s'administra en forma d'instil·lacions a l'orella dels infants. Amb el líquid que s'obté desfent una banana lloca amb aigua, es renten els ulls de l'infant que pateix una conjuntivitis granulosa. La banana feta a la brasa entra en la composició dels remeis per curar la diarrea, els cucs intestinals i determinades afeccions pulmonars. Es barreja una banana lloca amb les fulles d'un *ayan* per calmar les crisis de bogeria. Amb la podridura d'un bananer i oli de palmera es prepara un ungüent per calmar el deliri febril (*odag*) i per solidificar la fontanel·la d'un nadó. Per netejar una nafra, es posa la podridura del cor d'un bananer sobre una pedra, s'escalfa sobre les brases i després s'aplica a la nafra. Les ferides d'una circumcisió es tracten amb les raspadures d'una banana crua. És així també com són tractades les ferides acabades de fer. Per curar la impotència sexual (*eyel*), es parteix en dos trossos una banana, entremig s'hi posen les raspadures de l'escorça de l'arbre *tòmbò* (449), i el malalt se la menja.

UTILITZACIÓ RITUAL: De vegades, el cordó umbilical és enterrat al peu d'un bananer. Quan cau el cordó, es guarda fins que l'infant fa la sortida ritual de la casa. Aquest dia, la mare agafa el cordó i l'enterra al peu d'un bananer, que

rebrà el nom d'*ekòn ngòb* (el bananer del cordó umbilical). Quan el seu raïm de bananes haurà madurat, el farà caure a cops de bastó. Després, farà coure totes les bananes per a un àpat estrictament familiar (*nda bod*), en què hauran de menjar-se-les completament, sense que en quedi cap per a l'endemà.

Quan mor un home casat, les germanes del difunt, que són designades amb el terme *ongòngòn*, fan seguir una sèrie de proves a les vídues de la família. L'endemà de l'enterrament, cada vídua, l'una darrere l'altra, ha de donar un tomb al pati corrent i portant sobre les espatlles un bananer sense raïm, deixant arrossegat les fulles per terra. Mentre corre, les *ongòngòn* intenten aturar-la o fer-la caure estirant les fulles o trepitjant-les. Quan mor una dona casada, el viudo i els seus germans són sotmesos a una prova semblant. En tots dos casos, la prova s'acaba quan la vídua o el viudo «paguen» allò que se'ls demana de donar: una gallina, diners... A l'enterrament d'un nat mort, o de pocs dies, s'aconsella a la mare que no plori dient-li que l'infant li «tornarà» al seu ventre. Per això els infants morts en aquestes circumstàncies reben el nom de *nlodo zen*, que podríem traduir per «el passant» (*lodo*, «passar», i *zen*, «camí»). Aquesta idea és representada i fins i tot mimada en el moment de l'enterrament d'aquests infants. Un cop cavada la tomba, la mare s'hi posa a sobre amb les cames separades i agafant una llança amb la mà dreta. Els homes de la família li passen el cadàver de l'infant entre les cames tot fent-lo davallar al fons de la tomba. Després, posen al voltant del cos de la dona una banda seca de bananer (*evuvui*) en bandolera, com aquella amb què es transporta un infant, però en lloc seu hi lliguen un tros del cor del tronc d'un bananer. Es pensa que, gràcies a l'eficàcia d'aquests gestos, aquell infant retornarà, assegurant així a la mare l'esdeveniment d'un proper embaràs. L'acte de tallar d'un sol cop de matxet el fals tronc d'un bananer era una ordalia que formava part de diversos rituals. En el ritu *ngas*, reeixir en aquest gest era senyal que aquell ritu causaria efecte. En altres casos, era senyal de no haver participat en un acte de bruixeria. Una ordalia semblant tingué lloc en el ritu *tsoo* de Zama Vincent (vegeu el volum 1, apartat 10.2.4). En el ritu d'iniciació *so*, després de la darrera prova, el candidat havia de tallar d'un sol cop un bananer per estar segur que el ritu s'havia acomplert perfectament. En aquest mateix ritu, el bananer era emprat en diverses seqüències. En la dansa sobre el tronc de l'arbre iniciàtic anomenat *ndzom*, el primer dels candidats (*asuzoa*) abat d'un sol cop el rebrot de bananer (*moñan*) amb què colpeja després el *ndzom* sobre el qual ha de dansar (vegeu *infra*, proverbis). L'entusiasme que provoca la dansa de tots els candidats es tradueix en les ofrenes: els homes es precipiten cridant als horts dels voltants per arrencar bananers i tubercles i posar-los després al peu de l'arbre iniciàtic. Una de les proves d'aquest ritu, anomenada *endegele abin*

(càstig dels testicles), consisteix a lligar al voltant de la cintura de cada candidat un gran tros del tronc d'un bananer amb el qual haurà de dansar fent-lo balancejar entre les cames. Si un candidat moria durant el recés a la selva, el dia de la «sortida», un dels seus companys sortia amb un tronc de bananer a les espatlles i el posava als peus de la seva mare dient-li: «El teu fill, aquí el tens. Ja no hi és.» Durant la vida en el camp d'iniciació (*esam*), tots els candidats vestien un *ebui* (tapall femení) fet amb les fibres internes del tronc de bananer. Un altre empolainament dels candidats consistia en les barbes postisses de color blanc fetes amb les fibres tretes del tronc de bananer.

En el ritual matrimonial, quan es beneeix la jove esposa (*eva-mëtyè*), se li lliura un tros del cor d'un bananer lligat pels dos extrems amb un tros de la banda seca del seu fals tronc (*evuvui*) que la jove esposa revesteix en bandolera (vegeu el ritu *nlodo zen*).

L'*abanaia bikòn*, ritu per protegir un camp d'aquesta varietat de bananers, és una variant del ritu *abanaia afub* (ritu per protegir l'hort). En el primer, les dones enterren al peu d'un bananer una medecina protectora seguint diferents receptes o versions.

En l'antiga ordalia (de l'arbre) *elon* (188), les boles fetes amb l'escorça d'aquest arbre tòxic havien de ser empassades per l'acusat, la innocència del qual era demostrada si reeixia a perbocar-les sense que el verí fes el seu efecte mortal.

Les bananes d'aquesta varietat de bananer entren molt sovint en la preparació d'àpats rituals. Les deixalles d'aquests àpats, així com les fulles de bananer que han servit per tapar-los (*eyalega*), es divideixen en dos pilons i es llencen a les dues extremitats del camí que passa pel poblat (ritus *tsoo*, *sësala...*). En alguns casos, quan un infant està malalt, es posa sobre el camí una fulla de bananer dividida en dos trossos per tal que els vianants s'enduguin la malaltia de l'infant.

Pel que fa a l'àmbit de les interdiccions, està prohibit a la dona embarassada de tallar la flor d'un raïm de bananes per por del suc que en surt. Una dona embarassada, en efecte, té prohibit caminar per sobre d'aquest suc, car això podria causar una otitis (*nsòmi*) a l'infant.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Li agrada estar sol quan té una panera plena de bananes» (quan la fortuna és bona). «Desvetllem-nos! El mandrós d'avui només menjarà una banana» (qui no treballa no menja; tal faràs tal trobaràs; qui la fa que la pagui). «A la dona només li agrada l'home a l'ombra del bananer» (la dona prefereix més l'amant que el marit). «L'oposant és apreciat quan serveix d'aspre d'un bananer, però esdevé llenya per al foc quan el bananer ha estat abatut.» «En un bell clar de lluna, no hi haurà gens d'ombra al peu dels

bananers» (hi ha molta feina per fer, no forcem la natura). «L'elefant es menja les bananes i torna d'on ha vingut» (tota efervescència acaba per esvair-se). «Amb un moviment de llavis ha abatut un esquifit raïm de bananes» (signe de resignació). «Si no haguéssim trobat una gallina entre els bananers, amb quina carn hauríem cuit les bananes?» (feliç accident que ens ha alliberat d'un mal pas). «A punt d'anar a plantar bananes al reialme dels morts» (trobar-se a dos passos de la mort). «Colpejar l'arbre *ndzom* amb un rebrot de bananer» (donar bon exemple).

Endevinalles: «Raïm de bananes, muller d'Abuda»: la gallina cova els seus ous (*abuda* és el nom que es dona al cistell que serveix per guardar els pollets; de la forma verbal *budi*, «cobrir»). «En aquesta selva hi ha un animal sense ni una gota de sang»: una banana lloca; o la variant *ntumu* (fang): «el meu pare talla un cap sense que es vessi una sola gota de sang»: una banana lloca. «Bananer en un vessant de la muntanya, si no té formigues, té vespes»: les noies de les cases d'un home políginic, si no són xerraires, son mentideres. Altres endevinalles *ntumu-fang*: «Planto una cosa a terra i en surten cinc»: el bananer. «Una banana lligada amb les fulles seques d'un bananer»: un vell afectuós amb els seus néts.

Cants: En una de les variants del cant del ritu *mevungu* transcrita per Tsala, es troben una sèrie de referències a aquesta varietat de bananer. Dit això, cal afegir també que el nom d'aquest bananer essent sinònim d'una menja qualsevol, és sovint esmentat en els contes i els cants improvisats.

Divisa personal: «Els bananers de darrere la casa honoren el poblat» (*«bikòn bi falag bialugu dzal»*).

Parentiu: En una família, el germà i la germana formen una mena de parella que els *evuzok* designen metafòricament com «el bananer i el seu aspre» (*ekòn ai evalak*), car és amb el dot que el pare rep del casament de la filla que pot pagar el del casament del fill.

Representació gràfica: Peces del joc d'*abia* representant un raïm de bananes a *Études Camerounaises*, núm. 49-50 (201).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els betí distingeixen diverses varietats d'*ekòn*: *amun ekòn*, *azib ekòn*, *eban ekòn*, *elad ekòn*, *eson ekòn*, *mboe ekòn*, *obel ekòn*, *osesa ekòn*, *zoa ekòn*, *osen ekòn* i *asanda ekòn*...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 180; Tsala, 1958, p. 49, 51, 53, 60, 66, 67, 94, 97, 104 i 105; Tsala, 1973, p. 14 (1316 i 1317), 60 (3111), 143 (6229), 144 (6304), 165 (6811), 193 (7526) i 196 (7614); Laburthe-Tolra, 1969, p. 16-17, 56-57 i 64-65; Nekes, 1911, p. 4, 6, 7 i 9; Atangana, 1942, p. 153; Bertaut, 1935, p. 4, 14 i 16; *Enigmes Beti*, p. 9 (15), 13 (52) i 16 (85); Aranzadi, 1962, p. 82 (118) i 211 (426 i 428); Ngoa, 1968, p. 174-175; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1768 i 1884; Mallart, 1977b, p. 122, 132, 164, 165 i

219; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.7.2, 2.7.3, 2.8.1, 3.3.9, 3.3.10, 4.2.6, 5.9.1, 7.1.2 i 11.7.2; Fons LMG, A-07, 143-178.

173. *Ekòñ*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Trichoscypha arborea*, anacardiàcies (HNY); *Trichoscypha sp.* (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre, semblant, per les fulles i el tronc, a l'arbre *abud* o *amvud* (020), encara que el tronc és més gros i més alt. L'escorça és entre clara i de color i secreta un suc blanc com la llet, molt semblant en aquest aspecte a l'arbre *abud*. Sobre el tronc, s'hi fan en raïms molt grossos uns fruits molt vermellosos que esdevenen foscos quan maduren. Pel que fa als fruits, s'assembla a l'arbre *atom* (084).

CONSUM: La polpa del fruit és comestible; al peu d'aquest arbre es poden descobrir les petjades dels animals que mengen aquests fruits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Una decocció de les escorces s'administra en forma de poció quan els pits de la dona la fan patir. En cas de diarrea, se'n fan menjar els fruits torrats tres vegades al dia. Crus, es consideren un remei que reforça la sang. Les escorces són també un remei contra la malaltia anomenada *eton*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Després d'haver clavat una llança en el tronc d'aquest arbre, el medecinaire n'agafa una placa d'escorça i prepara un remei per tractar la cessació definitiva del cicle menstrual de la dona.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: Pel seu làtex, aquest arbre és associat a la llet materna i pels seus fruits vermellosos, a la sang.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Hom el considera el germà gran de l'arbre *abud* (020).

LITERATURA ORAL: Quan algú fa una comparació sense gaire pes, se li pot dir: «Confons els fruits d'*ekòñ* amb els d'*amvud* (o *abud*).»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 180; Cousteix, 1961, p. 63; Letouzey, 1983, 2B, p. 279; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.2.1 i 1.11.7; Fons LMG, A-08, 001-005.

174. *Ekòn zòg*, «bananer dels elefants»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Canna indica*, cannàcies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran planta herbàcia (*elòg*) amb unes fulles grans i flors vermelloses. Els fruits (o càpsules) contenen unes granes petites de color negre semblants a les petites peces de vidre per fer collarets o braçalets (*nsanga*).

TECNOLOGIA: Amb les granes, se'n fan rosaris.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb les fulles estovades a la vora del foc es tracten els reumatismes i el mal d'esquena.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-08, 006-009.

175. *Ekoog*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Panicum plicatum*, gramínies (TSb i PJC); *Setaria megaphylla* (PLT).

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Cousteix, aquesta herba entra en la composició d'un remei per tractar les conseqüències del *tsoo* (incest, suïcidi, mort violenta d'un parent...). Amb aquesta herba es fan fregues per tractar l'herpes genital anomenat *ndziba*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «A l'anada *a wos* (un soroll), a la tornada *a wos* (el mateix soroll)»: *a wos* és una onomatopeia que tradueix el soroll d'una cosa que en frega una altra. Quan els senders de la selva no estan ben netejats, fàcilment són coberts per les herbes altes. Sigui quina sigui la direcció que segueixi el caminant, es veurà obligat a obrir-se camí separant les herbes amb la mà. És a aquestes herbes, que s'inclinen primer d'una banda i després d'una altra, que el proverbi es refereix per associar-les a les persones de poc caràcter, que viuen a la mercè dels altres, que es giren a tots els vents, com es diria en català.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 63; *Dictionnaire* Tsala, p. 178; Tsala, 1973, p. 91 (4405); Laburthe-Tolra, 1977, p. 580; Fons LMG, A-07, 140.

176. *Ekug*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Alstonia boonei*, apocinàcies (HNY, PLT i HK); *Alstonia congensis* (WS, TSa, TSb, PJC i NS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un gran arbre d'un gust amarg com la quinina. El tronc presenta petites canals o estries de dalt a baix (*ban minkongo*). L'escorça exsuda un suc d'un to clar molt abundós. Aquest arbre floreix, però no dona fruits. La fusta és clara i les fulles, molt petites.

Ekug enë mod ele... Ekug enë ayol, esikig akil... Ekug yasaman vë nsaman tęgë wum bibuma... Ekug ebëlë mëkemendë abui mafum...

TECNOLOGIA: La fusta és utilitzada per fer culleres, plats, pipes, braçalets i collarets. Antigament servia per esculpir les màscares del ritu *ngi*, les figures que representaven els esperits *minkug* i l'estàtua que representava els avantpassats (*ngun*) del ritu *mëlan*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquest arbre, que rep el nom de «quinina dels avant-passats» o «quinina indígena», és considerat, en efecte, un remei eficaç contra el paludisme. En els casos de crisis convulsives degudes a una esplenomegàlia infantil, es transporta l'infant al peu d'un *ekug*, es fa una incisió al tronc de l'arbre i amb la saba es banya el cos de l'infant i se li'n fa beure una mica. Segons altres remeiers, per tractar una esplenomegàlia infantil s'administra a l'infant una maceració d'escorces d'*ekug* i després se li fan unes instil·lacions nasals amb una mica de la saba mesclada amb una mica de pebre. Hom pot fer-li també un bany amb la maceració de les escorces barrejades amb les fulles de la planta *abòmëndzania* (017). La maceració de les escorces és igualment administrada en forma de poció per tractar l'esplenomegàlia dels adults. Aquest mateix remei s'administra per tractar els cucs intestinals dels infants i dels adults. Per a la blennorràgia, es fa escalfar al sol el líquid d'aquesta mateixa maceració. La decocció de les escorces s'administra en forma de poció per tractar la tos dels infants i dels adults. Per prevenir el paludisme, hom pren una infusió d'escorces d'*ekug* mesclades amb escorces de l'arbre *mfol* (293) i fulles de la planta *mëndzanga mëndzanga* (283). La infusió d'escorces d'*ekug* s'administra com a galactogen. El làtex és emprat com a contraverí per neutralitzar l'acció de l'estrofant (*ene*). Els caçadors haurien observat que els simis ferits amb una fletxa enverinada amb estrofant, si arribaven a escapar-se i a refugiar-se al peu d'un *ekug* per mastegar-ne les fulles, s'alliberaven de la mort. Per aquesta raó, un simi sota aquest arbre no esdevindrà el blanc de cap caçador. És potser també per aquesta raó que, en cas d'enverinament, hom en beu la saba. Igualment, si una persona és ferida accidentalment per una fletxa emmetzinada, hom li fregarà la ferida amb la saba d'*ekug*, després d'haver-la netejat. En cas d'una mossegada de serp, es procedeix de la mateixa manera. Segons Cousteix, la decocció de les escorces (mesclades amb les fulles de *mëndzanga mëndzanga*, segons una versió evuzok) tindria propietats abortives. La saba és emprada per tractar l'úlcer de la còrnia de l'ull. A nivell nosològic, els evuzok designen alguns casos d'amenorrea amb la perífrasi que podria traduir-se dient: «El cicle menstrual de la dona s'assembla al cicle de floració de l'arbre *ekug*.»

UTILITZACIÓ RITUAL: En el ritu *so*, el tapall (*ebui*) era fixat al darrere amb un tros de fusta de l'arbre *ekug*. En aquest mateix ritu, els candidats anaven adornats o disfressats amb falses perles, falses dents de lleopard, falsos braçalets d'ivori i falses espases i llances fetes amb la fusta blanca d'aquest arbre.

En el camp de les interdiccions, està prohibit a les dones de fer foc amb la fusta d'aquest arbre.

LITERATURA ORAL: L'arbre *ekug* pot ser substituït per l'arbre *abiñ* (010) en l'expressió de caire proverbial «fer beure una maceració d'*abiñ* (o d'*ekug*)», en el sentit de fer passar una mala estona a algú.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 306; *Dictionnaire* Tsala, p. 183; Tsala, 1958, p. 75; Tsala, 1973, p. 100 (4519); Cousteix, 1961, p. 63-64; Laburthe-Tolra, 1969, p. 64; Laburthe-Tolra, 1977, p. 106, 1222, 1482, 1487, 1578 i 1604; Ngoa, 1968, p. 224; Solher, 1944, p. 87-89; Mallart, 1977b, p. 143, 176, 177, 204 i 205; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.11.8, 2.3.2, 3.3.1, 3.3.7, 3.3.12, 3.8.8, 4.1.4, 4.1.7, 4.1.9, 4.2.10, 5.5.2 i 7.2.7; Fons LMG, A-08, 010-016.

177. **Ekui**

Vegeu *supra* (044)

Nota: *ekui* és el nom de l'arbre *akui*. De totes maneres, Tsala i Cousteix sembla que designen l'arbre amb el nom d'*ekui*.

178. **Ekulngom**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

De *kul*, «rascar», i *ngom*, «porc espí»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Lavigeria macrocarpa*, icacinàcies (LM).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta creix a la selva verge.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Ekulngom* és una planta lianoide i arbustiva («*anë nkol; anë man olele...*») que dona uns tubercles molt («*abële koe a si*») semblants al moniato (*abuda*), però encara més grossos. La polpa és blanca.

CONSUM: Tubercle salvatge; aliment molt buscat pels porcs espins, com suggereix el seu nom: *kul* significa «rascar», evocant potser la idea de «furgar», i *ngom*, «porc espí».

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquest tubercle entra en la composició d'un remei per tractar la malaltia *ebëm emina* (esplenomegàlia infantil). Per curar els catarros dels infants, se'n prepara una decocció de les fulles en fase de creixement mesclades amb granes de carbassa i una mica de sal; aquesta preparació fa que l'infant vomiti.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 198 i 199; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.9.1; Fons LMG, A-08, 017-019.

179. **Elad ekòn**, «bananer de l'aliança», varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

De *lad*, «reunir»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les bananes tenen un to clar.

CONSUM: El pollastre preparat amb una salsa d'ametlla de les granes de carbassa (*nsangòn*) amb oli de palmera sol ser acompanyat amb aquesta varietat de bananes. Aquest plat, que és molt apreciat pels betí, rep el nom de «cua de lloro» (*zut kos*) fent al·lusió al color vermell de la salsa que rep de l'oli de pal-

mera. Sol dir-se que és una banana que atipa molt («*eyòñ wadi elad ekòn tēgē wog ozan...*»); és bona per la consistència i el sabor.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta varietat de bananer és emprada tant dins el marc de certs ritus diürns com en alguns ritus nocturns. En aquests darrers, és utilitzat tant pels *ngëngan* com pels posseïdors d'*evu* antisocial. Aquest bananer és associat a la idea d'unió física i/o moral, raó per la qual, per exemple, els remeiers serveixen aquestes bananes en els àpats rituals que acompanyen el tractament per reduir (operació que els betí designen amb el verb *lad*, «soldar») una fractura. Hom les serveix igualment en l'àpat del ritu *abanaña dzal* per protegir els membres d'un poblat contra aquelles persones que es proposin ser motiu de discòrdia entre el veïnat. En tots aquests casos, se cercaran les bananes que formin parella (dídimes, *mvag elad ekòn*). Segons algunes versions, en el ritu *edu osoe* el *ngëngan* fa servir aquesta varietat de bananes en l'àpat ritual que ofereix al malalt per tal de cicatritzar (*lad*) les ferides de l'*evu*. Però, si bé aquest bananer és una medecina molt potent en mans dels *ngëngan*, també ho és en mans dels bruixots. En efecte, quan, en el món de la nit, els bruixots esquarteren el cos d'una víctima, l'ajeuven sobre una fulla de bananer i després n'encolen tots els membres amb el suc viscos que secreta aquesta varietat de bananer. «L'endemà», sol dir-se, «la gent veu un home ben normal (en el món de les realitats visibles), però de fet és un home mort» («...amvus te, kikidigi, wayen mod awulu mvôè, nde antoa nwuan...»).

Baloe nya elad ekòn amu yalad abui byem, yalad bod, yalad akon ya nyol bod... E ben enë fë eyòñ wayen ekòn elad (el raïm), e ben yalede dzom ziñ a mis: mesañ moe mayen mënë nladan vë nladan; ngum woe onë mindu nladan vë nladan. Dzom te ben-gayole na elad ekòn.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: *Elad* és un derivat de la forma verbal *lad*, que significa «cosir, reunir, soldar». Així, per exemple, es diu que «el bananer *elad* cus (cicatritza) les ferides del món de la nit» («*elad ekòn yalad mënë mē mgbël*»), o bé que hom l'anomena així perquè té la propietat «d'unir (*lad*) moltes coses»: les persones, les ferides, les famílies...

Interpretació exegetica de base substancial: Quan una persona contempla aquest bananer, veu que la seva manera de ser correspon al seu nom: les bananes estan molt juntes, formen parella...

ALTRES: El plat fet amb aquestes bananes i una gallina preparada amb una salsa de granes de carbassa era antigament un plat molt apreciat, que formava part de les compensacions matrimonials. Oferir un plat d'aquestes bananes era una manera de proposar a algú un pacte d'amistat durable.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 536, 1093, 1107, 1417 i 1595; Ngoa, 1968, p. 139 i 144; Mallart, 1977b, p. 166 i 167; Mallart, 1971, p. 353 i 367; Fons LMG, A-08, 022-028.

180. **Elad elòg**, «herba de cosir»

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

De *lad*, «reunir», i *elòg*, «herba»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Begonia* sp., begoniàcies (LM i PJC).

UTILITZACIÓ RITUAL: A aquesta herba, se li atribueix la propietat de *cicatritzar* les *ferides de l'evu*. Segons Cousteix, les seves fulles aixafades amb les de *dibi elòg* (145), unes granes del pebre de *ndon* i una mica de sal es consumeixen amb uns trossos de cargol per tractar aquestes mateixes *ferides*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Com en el cas de la varietat de bananer *elad* (179), hom diu que aquesta herba *cicatritza* les ferides de l'*evu* fent un joc de paraules entre el seu nom i l'eficàcia simbòlica que se li atribueix.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 64; Fons LMG, A-08, 020-021.

181. **Elan**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Autranella congolensis*, sapotàcies (PLT i OR); *Mimusepse congolensis* (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre semblant a l'*adzab* (024).

TECNOLOGIA: Amb les closques de les nous dels fruits, se'n fan les xilografies de les peces del joc d'*abia*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Reche, 1924, p. 4; Fons LMG, A-08, 045.

182. **Ele bëyem**, «arbre dels savis»

Sinònims: *nnom ele* (341), *esingan* (199) i *ovëñ* (420)

Vegeu infra (420)

Ele, gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Bëyem, gènere II, classes nominals 1 i 2 (*n / bë*)

De *yem*, «saber»

183. **Ele mëvëñ**, «arbre de les ferides»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Jatropha curcas*, euforbiàcies (WS i HNY).

ORIGEN: Arbre introduït pels europeus.

Ele zin engasò ai mintañan enë dzoe na ele mëvëñ.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba d'aquesta planta s'aplica per accelerar la cicatrització de les ferides. El làtex causa la sensació d'una cremada; és perillós per als ulls. Les granes del fruit són emprades per provocar vòmits. Es poden menjar cuites o crues. Es diu que treuen tots els racons del ventre. De totes maneres, cal ser molt prudent i respectar-ne la dosi.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-08, 047-048.

184. *Elelanga*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Derivat de lañan, «perseverar»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Es diu que a aquesta planta herbàcia li agrada estar en contacte amb l'aigua. Creix als aiguamolls. El moviment que li dona l'aigua li imprimeix un saltironejar gairebé permanent.

Elelanga enë elòg yadzem a mëndim a yob... Yadin mëndim... yawòbò... yatag... yadzem... Elelanga elòg yatòbò a bilòbi...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es carbonitzen les fulles d'aquesta planta juntament amb un insecte anomenat *ndzan* (una mena de libèl·lula o d'espiadimonis); les cendres es freguen sobre les escarificacions practicades en els genolls i altres articulacions per fer que l'infant aprengui a caminar ben aviat. Cal assenyalar que aquesta mena d'espiadimonis ronda sempre pels voltants de la planta *elelanga*.

LLENGUA: Quan un estranger es complau a viure al país on ha estat acollit, la gent pot comparar-lo metafòricament a aquesta planta de la qual sol dir-se que sempre està contenta, ja que dansa contínuament.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-08, 046, i D-80, 009.

185. *Elelenge*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Portulaca oleracea*, portulacàcies (TSa).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta herbàcia creix al voltant de les rieres i a la vora dels poblats. Les fulles s'assemblen a les de la planta *esani* (197).

Enë elòg yawulu anë nkòl, mèkie moe makë mafulan ai esani. Atebe a ntsaa bilò-bi, tò a mëfan, tò a mal. Mèkie moe bakara di a mfiàn ai kos ai tsid.

CONSUM: Les fulles són comestibles: es mengen en salses per acompanyar el peix o la carn.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, D-80, 010.

186. *Eloe*

Sinònim: *zëg mvele* (460)

Probablement l'*ayañ bëyem* dels fang (104)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Elaeophoria drupifera*, euforbiàcies (PJC, HNY).

LOCALITZACIÓ: Sol plantar-se als patis o darrere de les cases.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre espinós amb làtex blanc molt tòxic les branques del qual formen angles sortints o arestes espinoses (cactiforme).

TECNOLOGIA: La saba és emprada per emmetzinar els rius a fi d'efectuar-hi la pesca *ngòm*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba és utilitzada en aplicacions locals per accelerar la caiguda del cordó umbilical. Per tractar la cirrosi amb ascites (*esëg mën-dim*), es fa menjar al malalt un pastís de granes de carbassa amb unes gotes de la saba d'aquesta planta. Afegint-hi unes gotes més de la saba de l'arbre *ekug* (176), aquest mateix remei es considera un purgant molt eficaç.

UTILITZACIÓ RITUAL: En una de les fórmules per protegir els camps contra els brui-xots i els mals esperits (*abanaña afub*), les dones col·loquen sota terra unes gotes de la saba d'aquesta planta. Segons la versió de Tsala, el paquet de la mestra d'iniciació del ritu *mevungu* conté uns trossos d'aquesta planta cactiforme. L'altre nom, *zëg mvele*, fa referència a la medecina màgica dels bakoko, un grup veí que els evuzok i els beti en general designen amb el nom de *mvelë*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 64 i 79; Tsala, 1958, p. 65; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.5.2; Fons LMG, A-08, 049.

187. *Elolòm*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (e / bi)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Hallea stipulosa*, rubiàcies (LET); *Mitragina stipulosa* (HNY); *Mitragina macrophylla* (PJC); *Mitragyna ciliata* (NS).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix a la vora dels aiguamolls i al costat del riu. Als indrets on creix, sol haver-hi poca vegetació als voltants.

Atebë a bilòbi ai a mintsag mi osoe. E vom atebë tò bilòg tò bile biadañ ki tebë a etere abui.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre. El tronc és molt llis i d'un color clar com la cendra. L'escorça deixa sortir un suc viscos, però poc abundant.

Anë mod ele, afumu a nkug... nkug woe onë nkon nkon...; anë manyañ. Alomba amu ban ai nye bafulan tò a mëkie tò a nkug tò a ntie tò a ekob... Bibab bye biabò man akil tëgë dan abui... Anë evovoe ele mbe dzam...

- TECNOLOGIA:** La fusta serveix per a la construcció de les cases: se'n fan cabirons.
- UTILITZACIONS TERAPÈUTIQUES:** La decocció de les escorces és una poció que s'administra per tonificar el cor. Les escorces entren en la preparació d'un remei per resoldre els problemes creats per l'accés de líquid àmnic (*edib*). Se li atribueixen també propietats febrífugues: amb la maceració de les escorces s'aspergeix el cos d'un infant enfebrat.
- UTILITZACIÓ RITUAL:** L'escorça entra en la composició del bany ritual (*dzog mòn*) dels nounats. Les escorces, igual que les del seu «germà» *alomba*, entraven en l'*etsa bile* del ritu d'iniciació so per purificar els candidats. Un d'aquests dos arbres podia ser escollit per fer-ne l'arbre iniciàtic, el *ndzom so*, sobre el qual dansaven els candidats. La maceració de l'escorça és també utilitzada per tractar els casos dels embarassos molt seguits (*anyos*), en forma de bany i de lavatives que s'administren al nen de la primera maternitat. I si el nen té diarrea, se li fa beure, a més a més, una mica d'aquesta maceració.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació etiològica de base substancial: Es diu que és un arbre suau i refrescant (*evovoe*) perquè les escorces són llises i creix en indrets humits i frescos.

- INDICACIONS TAXONÒMIQUES:** Per les fulles, el tronc, l'escorça i la talla, hom el considera el «germà» de l'arbre *alòmba* (051).
- REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES:** Letouzey, 1983, 2B, p. 318 (*Mitragyna stipulosa*); Cousteix, 1961, p. 64; *Dictionnaire* Tsala, p. 188; Tsala, 1958, p. 44, 45 i 69; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1384, 1388-1389, 1402 i 1411; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1 i 1.5.6; Fons LMG, A-08, 050-057.

188. *Elon*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

- IDENTIFICACIONS PROPOSADES:** *Erythrophloeum ivorense*, cesalpiniàcies (HNY); *Erythrophloeum guineense* (TSa, PJC, HK i WS); *Erythrophloeum suaveolens* (PLT, HNY).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre es troba sobretot a la selva densa.

- DESCRIPCIÓ LOCAL:** Gran arbre amb branques grosses. El tronc és rugós i d'un to entre clar i fosc (gris cendrós). L'escorça d'un tall de color (vermellós) deixa exsudar un suc viscos d'un to fosc (vermellós) que conté un verí molt potent. Sota aquest arbre, no s'hi fa cap cultiu llevat de l'ananàs (458), el qual, per aquest fet, és considerat una planta del món de la nit.

Elon enë mbe ele... Elon enë mod ele, yatebe a mëfan mëfan. Nkug woe onë biwos biwos. Abële bod mintem. Mëkemendë moe mavin anë mbol bibab bivio a nmem etere. Nkug woe onë anë yafum anë yavin. Mëkemendë moe mënë akil mbe dzam, mënë fë nsu...

TECNOLOGIA: Antigament, de la fusta d'aquest arbre, els ferrers en feien carbó per alimentar les fornals. La fusta estava prohibida en els focs de caire domèstic.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces és emprada per rentar les úlceres de la planta del peu. Aquesta mateixa decocció serveix per curar el xarampió (*olada*), la varicel·la (*okpam*) i altres malalties de la pell. Una infusió de les escorces s'utilitza per rentar les mans i els peus de la persona que pateix ulceracions d'origen leprós. En cas de reumatisme, es posen escorces calentes d'aquest arbre sobre el llit i el malalt s'hi ajeu a sobre. L'escorça es fa servir igualment per rentar les pots dels animals de peu partit.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'*elon* és considerat un mal arbre. Antigament, l'escorça era utilitzada en l'ordalia més important entre els betí, anomenada *elon*. I és precisament amb aquest nom que és designada qualsevol altra forma d'ordalia, encara que no es faci amb l'escorça d'aquest arbre. Per distingir-les, aquest nom rep un determinant que en precisa l'especificitat. L'*elon* pròpiament dit estava reservat a les acusacions d'haver causat la mort a algú per mitjans relacionats amb el món de la nit. Segons Tsala, cada persona, home o dona, sense cap límit d'edat, podia sotmetre's a aquesta prova ja fos lliurement, ja fos empès per la decisió del clan. Només en quedaven exemptes les que no tenien ple ús de raó, les dones embarassades i les mares que criaven un nadó. El dia de la prova es feien saltar a cops de pedra uns trossos d'escorça d'aquest arbre que, per portar-los al poblat, eren embolicats amb fulles de la falguera *zēn* (461). Llavors s'aixafaven les escorces juntament amb dues bananes lloques sobre una pedra fins a fer-ne quatre boles grosses com la punta d'un dit (*mintuba me elon*). L'acusat se les empassava. Segons Tsala, mentre se les empassava, el jutge li posava les mans sobre el cap dient aquestes paraules:

O *elon*, tu que te'n vas al ventre d'Y, sigues vertader! Si és ell qui ha matat Z, queda't dins el seu ventre! Si, al contrari, ha estat objecte d'una calúmnia, vine, que et vomiti!

Si l'acusat vomitava, la seva innocència era demostrada; si es moria, era tingut per culpable. Aquesta ordalia solia practicar-se quan moria alguna persona important: la mort exigia explicacions.

La desaparició d'aquesta ordalia no impedeix que l'*elon* mantingui el prestigi de ser l'arbre capaç de jutjar els afers relacionats amb la vida i la mort. És potser per aquesta raó que encara avui és utilitzat per saber si un malalt greu es morirà o no: s'agafen les fulles en fase de creixement d'un jove *elon*, es raspen i es desfan en una conca amb aigua; després, se'n tiren unes gotes als narius del malalt: si esternuda, és senyal que encara viurà; si no

reacciona, és senyal que morirà. Si en un camp es troba un *elon*, se li solen fer algunes ofrenes perquè deixi créixer les plantes cultivades al seu entorn.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: L'*elon* és considerat un mal arbre a causa de la seva propietat tòxica. Hom l'anomena *ele mëyem*, «l'arbre de les inculpacions» (sobretot en matèria de bruixeria). El terme *ayem* (plural, *mëyem*) amb què es designen aquest tipus d'acusacions és un derivat de la forma verbal *yem*, que significa «saber, conèixer», cosa que suggereix la relació entre el fet d'inculpar algú de bruixot i aquesta ordalia que permet escatir-ne la culpabilitat o la innocència. L'*elon* és anomenat també «l'arbre de les malediccions» (*ele biyòg*), car la seva sentència cau com una maledicció sobre el culpable. Per la seva relació amb la bruixeria, aquest arbre no és acceptat en els ritus com l'*esye* o l'*eva-mëtyè*.

LITERATURA ORAL: Tsala recorda les expressions següents: a) «*mod te anë elon ebedë a ngòg*» (aquest home és com l'escorça d'*elon* sobre una pedra de moldre) per designar «un home terrible», i b) «*ku a si elon elon*» (caure estès a terra sota l'efecte de la prova d'*elon*) per designar el cas d'una «persona que mor sobtadament».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 181; *Dictionnaire* Tsala, p. 188-189; Tsala, 1958, p. 31-34 i 57; Laburthe-Tolra, 1977, p. 61, 592, 604-605, 655, 802, 1051, 1061, 1171-1173, 1177, 1222, 1282-1284, 1287-1289, 1411, 1571 i 1620; Cousteix, 1961, p. 65; Ngoa, 1968, p. 224; Mallart, 1977b, p. 88, 142, 170 i 171; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.4.7, 11.16.1, 11.14.1 i 11.14.2; Fons LMG, A-08, 029-044.

189. *Emie*

Sinònim: *alò mvu*

Vegeu *supra* (047)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

190. *Ene*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Strophanthus sarmentosus gratus*, apocinàcies (HK); *Strophanthus gratus* (PLT); *Strophanthus hispidus* (PJC i TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Grossa liana.

TECNOLOGIA: S'utilitza per preparar el verí de les fletxes de ballesta. L'antídot del verí d'*ene* seria l'arbre *ekug* (176) i el cerumen humà, que s'aplica sobre la ferida emmetzinada. Tots els artesans que fabriquen ballestes i els caçadors que empren aquest giny saben preparar el verí de les fletxes i el seu antídot.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, els fruits d'aquesta planta, mesclats amb altres vegetals com per exemple l'*azòn kombe* (130), són emprats per tractar les afeccions de cor i les cirrosi hepàtiques. La substància excipient d'aquesta mescla és l'oli de palmera amb una mica de sal vegetal extreta de les cendres de la palmera de ràfia.

UTILITZACIÓ RITUAL: Per fer que un camp esdevingui improductiu, s'hi planta un *byañ* compost principalment d'una fletxa emmetzinada.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 197; Cousteix, 1961, p. 64-65; Laburthe-Tolra, 1977, p. 658, 738 i 1578; Fons LMG, A-08, 069-070.

191. *Engakom*

Sinònim: *mëbenga* (280)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Ngakom, nom que es dona a la família de formigues que viu en aquest arbre (*Sima spinoda*).

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Barteria fistulosa*, passifloràcies (HNY, PLT, WS i LM); *Barteria sauyoxii* (PJC i WS).

LOCALITZACIÓ I DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquest arbre amb les branques buides és habitat per unes formigues que causen unes pessigades molt doloroses. Creix tot sol. Es creu que les seves formigues fan que cap altra forma de vegetació creixi al seu voltant.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per calmar els dolors deguts als espasmes de l'úter (*eyome*) després d'un part, es fa un rentat vaginal a la partera amb la decocció de les escorces d'aquest arbre. Per tractar els còlics intestinals (*okekada*) d'un nadó, se li administra en forma de lavativa una decocció preparada, entre altres ingredients, amb les escorces de *mëbenga*. Afegint a aquesta decocció uns quants grans del pebre *ndon*, s'obté un remei per tractar les uretritis d'origen blennorràgic. La decocció de les escorces és emprada també per calmar el mal de queixal. Aquesta mateixa decocció amb una mica de saba de la canya de sucre o, en lloc seu, alguns terrossos de sucre, és utilitzada com a remei tònic. De totes maneres, si la persona que pren aquest remei posseeix l'*evu*, pot ser-li contraproductiu.

UTILITZACIÓ RITUAL: En la prova anomenada «la collita de coles» del ritu *so*, s'obliga els candidats a enfil·lar-se al cim d'un arbre per collir-hi nous de cola; de fet, l'arbre assenyalat no és una cola, sinó un *mëbenga* o *engakom*, un arbre formiguer. Per fer caminar un infant, se li prepara un *byañ* anomenat *byañ dulu mòngò* (medicina / viatge / infant), que consisteix a administrar-li unes quantes lavatives amb la decocció d'escorces d'aquest arbre, cada dos dies, fins que es posi a caminar. Laburthe-Tolra dona un *byañ* per a la pesca: si els pescadors esqueren la llinya amb les petites formigues blanques de

l'arbre formiguer que, un cop adultes, esdevenen molt perilloses, poden facilitar la tasca d'un *ngeŋgaŋ* que assecarà un tros d'escorça de l'arbre *engakom*, la carbonitzarà i la reduirà a pols. Aquesta pols serà inoculada al pescador fent-li un tatuatge entre el dit gros i l'índex de la mà dreta. A partir d'aquell moment, els peixos picaran l'ham amb molta força —amb la mateixa força amb què ho fan les formigues de l'arbre *engakom*. Segons algunes versions dels pescadors i caçadors *evuzok*, l'escorça d'aquest arbre entra en la composició d'uns *byaŋ* per obtenir que els seus paranys específics (*alam* per als peixos, *mëlan* per als animals salvatges) esdevinguin eficaços.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: Les branques buides, habitades per formigues agressives, així com el fet assenyalat pels *evuzok* i segons el qual aquest arbre sol créixer en solitari sense que cap altra forma de vegetació es desenvolupi pels seus voltants, són trets essencials que permeten associar-lo amb la bruixeria: «L'*evu* de l'esterilitat», diu un *evuzok*, «és com l'arbre *mëbenga*, car allí on creix no n'hi ha cap més. Aquest *evu* és també com el bolet *tòlòŋ*, que es fa tot sol. Aquells que posseeixen l'*evu* de l'esterilitat o l'*evu* de l'arbre *mëbenga* són uns individualistes.»

VIDA SOCIAL: Antigament, les dones acusades d'adulteri es castigaven lligant-les a aquest arbre.

LITERATURA ORAL: L'expressió «*matoa engakom (nge ki na mëbenga) a yob*» (estic enfilat sobre un *engakom*, o sobre un *mëbenga*) expressa la perversitat del locutor. En una cantafaula transcrita per Eno Belinga sobre el tema de la *restitució impossible* d'un objecte, una madrastra que no ha pogut atrapar unes granotes ordena a la seva fillastra que vagi al fons del riu per cercar-les. La història és entrellaçada amb els cants de la filla:

Oh, madrastra, madrastra, madrastra, em moriré.

Slem!

Oh, madrastra, madrastra, madrastra, em moriré.

Slem!

Madrastra, em dius que hi vagi,
que vagi a buscar la granota.

Slem!

La granota no és aquí,
és molt lluny!

Slem!

Està enfilada a l'arbre *mëbenga*.

M'ofego... em moro...

Serà per culpa teva!

Durant la celebració del ritu *ngi*, es cantava una cançó en la qual s'explicaven les prohibicions a què estaven sotmesos els candidats:

Oh, tu, elefant, agafa't bé a la dent.
Si vas a la guerra dels bruixots, moriràs.
Oh, tu...
Si de dia et lliures a la perversió, moriràs...
Si doblegues els genolls, moriràs...
Si contemples la lluna, moriràs...
Si veus una serp a la selva i l'anomenes «serp»...
et posaràs malalt.
Anomena-la «liana de la selva».
Si veus un arbre formiguer, anomena'l «*mëbenga*».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 198; Tsala, 1958, p. 78-79 i 52-53; Eno Belinga, 1965, p. 74-85; Laburthe-Tolra, 1977, 55, 619, 1196, 1199, 1419, 1423, 1428 i 1552; Mallart, 1981, p. 57-59; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.10.2 i 11.1.3; Laburthe-Tolra, 1969, p. 20 i 24; Bertaut, 1935, p. 9; Atangana, 1942, p. 154; Cousteix, 1961, p. 65; Fons LMG, A-08, 071-081.

192. *Engela*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Alan, mëlan, en llengua fang.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Alchornea floribunda*, euforbiàcies (PLT, PJC, HK, WS, LM i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petit arbust amb poques branques; les fulles creixen a les extremitats. La tija és flexible, difícil de trencar. Les arrels són nombroses i molt petites. Les raspadures de l'escorça deixades amb aigua es transformen en un líquid espumós.

Enë man ele... Asiki tò anen, to ayab... Abëlë ki mintem abui... Mëkie moe mafa a man nkug woe. Dzom yabëlë abui: ban minkañ... Ele dzie enë nkib...

TECNOLOGIA: Les arrels es fan servir com a raspall de dents; es diu que les deixen molt blanques («*afumu mesoñ abui...*»). Es diu menys que l'operació matinal de rentar-se les dents també serveix per entonar-se una mica...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquest arbre entra en la composició d'un remei per tractar les malalties relacionades amb la categoria etiològica *fulu nkug*. Amb les fulles, soles o mesclades amb les d'un *ayan a yob* (100) i escalfades sobre les brases, es fan massatges al pit de la persona que té una pulmonia (*asomena*).

La maceració de les fulles acabades de fer s'administra per tractar la disenteria o la diarrea anomenada «simple» (*ntui mēki* o *zēzē ntui*). Aquesta maceració és refrescant (*evovoe*). Les fulles mesclades amb les de la liana *ngoe* (334) i desfetes amb aigua són una poció contra els còlics intestinals. Les fulles entren també en la composició d'un remei per tractar el reumatisme (*akari*). Per reduir una fractura, s'apliquen sobre el membre trencat diverses plantes, entre les quals l'anomenada *engela*; totes aquestes plantes són lligades amb un embenat fet amb trossos de bambú. Un cop curat, es prepara la menja d'una gallina guisada amb una salsa feta amb un trinxat de fulles de diverses plantes, entre les quals no poden manca les d'*engela*.

UTILITZACIÓ RITUAL: El ritu d'iniciació al culte dels avantpassats és designat entre els betí amb el nom fang (*mēlan*, plural d'*alan*) d'aquesta planta. Segons la versió de Tsala, durant aquest ritu els candidats n'han de mastegar les raspadures de l'escorça mirant fixament el sol fins a caure desmaiats. Es diu que aquesta planta els condueix al món dels morts. És aquesta mateixa planta la que els fang prenien en la cerimònia que consistia a presentar els cranis dels avantpassats conservats en els reliquiariis (*bieri*) fets d'escorça als nouiniciats que n'assumirien la responsabilitat. En el bany ritual dels nadons (*dzog mōn*), s'hi posen les raspadures de les arrels d'aquest arbust per fer que l'infant esdevingui *viu* com un *engela*. Es diu que els grans medecinaires solen rentar-se les dents amb aquesta planta per mantenir *viu* el seu saber. Aquest arbust entra, finalment, en la composició d'un *byañ* (*byañ mēlam*) per protegir els paranyes dels caçadors.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: Es diu d'aquest arbust que «calma», «consola» (*voli*) la vida de la gent i també que és un arbust «viu» o «alegre» (*nkēkēlan*).

Engela enē mebēmbē ele asu yavoli enyīn mod... Bod bakar fudi engela a dzòg mōn na mōn abò nkēkelan. Engela ele enē nala (nkēkēlan)...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 161; *Dictionnaire* Tsala, p. 198; Tsala, 1958, p. 70; Mallart, 1977b, p. 140, 186 i 187; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7.4, 3.13.1.2, 3.13.2.1, 7.1.6.1, 7.2.9.1 i 11.4.1.2; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1107 i 1589; Cousteix, 1961, p. 65; Fons LMG, A-08, 089-096.

193. *Engokòm*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Myriantus arboreus*, moràcies (HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix als conreus abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquest arbre té moltes branques i moltes arrels. Pel que fa a les fulles i a les arrels, s'assembla a l'arbre *asēñ* (075). Les fulles són grans i cada una es presenta com si fossin tres o quatre fulles (són fulles digitals). El tronc és clar i molt llis. Fa uns fruits grossos (infructescències) com els de l'arbre *abòg* (013) compostos de diversos fruits (fruits poligonals). La pell és rugosa (globulosa).

Engokòm enē ele yabēlē abui mintem ai abui minkañ... yafulan ai asēñ a minkañ ai mēkie... Mēkie moe mēnē anen... Nkug woe wōfum, onē nkon nkon... Awum bibuma, bibuma bye binē anē abòg (013), bon bibuma bakuli ebuma dzia, nyol ebuma enē awos. Bod badi mvud. Bibuma bite binē ezēzēg...

CONSUM: La polpa dels fruits és comestible. Alguns animals com el lloro gris (*kòs*) solen menjar-la. Una etimologia popular estableix una relació entre aquest arbre i el verb *komi*, que designa «picotejar». En observar que el lloro gris es delecta amb aquests fruits, els agafa amb el bec, en xucla la polpa i després se n'empassa o n'escup les granes. S'hauria dit «*kòs ngò komi*» (heus aquí el lloro que picoteja), dita de la qual hauria quedat el nom *engokòm*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les escorces d'aquest arbre són utilitzades per tractar l'hèrnia estrangulada (*ntindi oyon*) i el testicle ectòpic o la falta de migració testicular («*mòn abyali ai mbañ abin mbog*»: *ngom* o *mòn avu ngom*). En tots dos casos es procedeix de la mateixa manera. Es fan bullir les escorces d'*engokòm* dins d'una olla. Es fa un llaç escorredor (*zud-fumu*) amb la liana *obudu* (366) i es tira a l'olla juntament amb les escorces d'*engokòm*. Un cop ha bullit, es desfà el llaç i el malalt es pren una lavativa amb el líquid d'aquesta decocció.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 200; Letouzey, 1983, 2B, p. 229; Fons LMG, A-08, 082-088.

194. *Engon*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Creix lluny, a la selva.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre amb grosses arrels i moltes branques. Les fulles són petites i els fruits són del mateix color que les fulles. La fusta és molt dura. Els fruits també: quan cauen a terra no es trenquen.

Enē ele anen, ebēlē bod mindi ai abui mintem, etoa ayab abui; kie dzie etoa abod; awum bibuma bitoa a nyol anē kie dzie. So ai mvin tsid mimbia mbò badi bibuma bie...

CONSUM: Els fruits no són comestibles. Els antílops *so* i *mvin* i altres animals de peu partit se'ls mengen amb delit.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per reforçar la dent que es belluga, se'n fa glopejar una decocció de les escorces.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el moment d'emprendre una tasca difícil, com per exemple en un altre temps en el moment d'anar a la guerra, es preparava un *byañ* que consistia a carbonitzar unes plaques d'escorça d'aquest arbre, triturar-les i posar una mica de la pols que se n'obtenia a la boca del guerrer per tal que fes front amb èxit als adversaris.

A bētara bēkaregē nōn bita, eyōn mod akē a bita akē dzēn nye a afan afan. Eyōn ayen, eyōn te anōn nye, eyōn te amana nye tum ndui, ndui te afudi a anyu...

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: La duresa de la fusta és associada a la idea de força.

Ele dzi maledē wa dzō andem a mis, anē engon. Eyōn wakē toban ai bod bēvōg, watōbō aled anē ndzō. E dzom esē mod akad wa yatobe a tom, tēgē woge. Nkōbō wōwoge mbog vē nyō wa... Awum bibuma aled aled, aku a si... a tom! Tēgē bole...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-08, 098-105.

195. *Engon*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de nyam: *Dioscorea sp.*, dioscoreàcies (TSa).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Aquesta planta pertany al mateix clan (*ayōn*) que els nyams *bikōdō* (171). Les fulles són molt semblants a les de la planta *nsesali* (350).

196. *Enyuma*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de nyam de color violeta: *Dioscorea spp.*, dioscoreàcies (TSa).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Del mateix clan que els nyams *bikōdō* (171).

197. *Esan* o *ebobodo esan*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

De *san*, «àcid»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Hibiscus sp.*, malvàcies (HK i PJC).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok en distingeixen almenys tres varietats (*mëkyaè*): *a) esan ben* (*esan* pròpiament dit): és una planta herbàcia (*elòg*) que per la tija, les fulles i els fruits és molt semblant a la planta *etetam* (208). La tija i les fulles d'aquesta varietat d'*esan* tenen un to de color; *b) esan* (to alt): és una herba petita (*man elòg*) i molt ramificada («*abëlë abui ban min-tem*»): aquestes dues plantes de vegades són anomenades *ebobodo esan* i *esan mëngonga*; *c) ovandi esan* (de *vandi*, «desplegar-se»): planta herbàcia (*elòg*) que s'estén («*akë yaman a si si*») sobre el sòl com una petita liana herbàcia («*atoa anë man nkòl*»); les fulles són petites i tenen menys color, d'un to entre clar i de color (419). Totes aquestes plantes tenen un sabor àcid.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: La maceració i la decocció d'aquestes plantes donen un líquid vermellós i àcid. Des d'un punt de vista terapèutic, s'utilitzen indifereentment. La decocció de les fulles de qualsevol es considera un remei molt prestigiós per reforçar la sang, afegint-hi sempre una mica de saba de la canya de sucre o alguns terrossos de sucre europeu o industrial (*nkog ntañan*). La maceració o la decocció de les fulles amb una mica de sal és un remei per calmar la tos. En cas de diarrea, es pot administrar una maceració de fulles d'*esan* afegint-hi una mica de sal.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-08, 108-113.

198. *Esan* o *esan mëngonga*

Vegeu *supra* (197)

199. *Esingan*

Sinònims: *nnom ele* (341), *ele bëyem* (182) i *ovëñ* (420)

Vegeu *infra* (420)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Compost de *si*, «espantar», i *ngan*, «medecina màgica»

200. *Esob*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Bridelia micrantha*, euforbiàcies (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre mitjà. Fusta molt dura.

TECNOLOGIA: L'escorça s'empra per fer fermentar el vi de palmera.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Segons Cousteix, la maceració de les escorces s'administra en forma de lavativa per tractar els còlics intestinals. Per tractar aquesta mateixa malaltia, es pot beure la saba de les fulles amb una mica d'aigua. Per tractar la infecunditat d'una dona, se li posa a la vagina la pols obtinguda de les fulles d'aquest arbre un cop assecades i triturades.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 208; Cousteix, 1961, p. 67; Fons LMG, A-08, 115.

201. *Esog*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Garcinia sp.*, gutíferes (o clusiàcies) (HNY i PLT); *Garcinia pinnetata* (TSa i PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'arbre *esog* dona uns fruits molt amargs, més que (l'escorça de) l'arbre *ekug* (176). Les escorces són molt espesses (*afib*) i amargues. L'*e-sog* exsuda un suc viscos (*akil*) d'un to clar. Les fulles són també d'un to clar.

Esog yawum bibuma. Bibuma bite binë ayol abui, alod ekug. Tò bibab bye binë ayol. Esog yabëlë mëkemendë, mëkemendë mëte mafum, ma mënë akil... bibab bye binto ya afib...

TECNOLOGIA: L'escorça es fa servir per fer fermentar el vi de palmera («*bibab bye biakara fudi a mëyok tò alen tò akò...*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els fruits crus es mengen per tractar els cucs intestinals i per calmar la tos. Segons Cousteix, es mengen amb una mica del pebre *ndon* per calmar també la tos i tractar la impotència. Aquest arbre és considerat l'equivalent local de la quinina.

ALTRES: A aquest arbre, se li atribueix la força d'anorrear (*boe*) les propietats dels medicaments europeus («*ebuma ya esog yakada boe mëbala mintanian mëšë...*»). També s'empra com a antídote.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 209; Cousteix, 1961, p. 66; Laburthe-Tolra, 1977, p. 639 i 1254; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.3.2/1 i 5.5.1/1; Fons LMG, A-08, 116-119.

202. *Esòmbö*

Vegeu *infra* (442)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles són petites i allargades. Els *evuzok* cultiven aquesta planta.

CONSUM: Les fulles es fan servir per fumar.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Hom la considera una varietat del tabac anomenat *taa* (442).

203. *Esòmbö ele*

Sinònim: *ngos* o *ngoe*

Vegeu *infra* (326)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Heisteria zimmereri*, olacàcies (LM).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb moltes branques. Les branques joves tenen molts nusos. L'escorça deixa sortir un suc molt clar, molt abundós i d'un sabor molt amarg. Les fulles són llargues i amples.

Anë ele abëlë mëkemendë abui. Esòmbò nge ki na ngos ele yafumu a nkug. Yadañ kig mod ele abui, ebëlë abui mintem; ban mintem mie miabëlë ban mëbòn abui. Esòmbò ele ebëlë mëkemendë mafumu abui; mëkemendë mëte mënë ayol... Mëkie moe mënë ayab ai anen. Bakada bò mimbòda mi mfan ai mintetòn mintem mie...

TECNOLOGIA: Amb la pell de les branques joves, se'n fan cordills (*singa*), cordes per a l'arc de ballesta (*mbòda mfan*) i fils per a les xarxes de pescar o caçar.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA Amb les fulles tendres d'aquest arbre, se'n fan dos paquets que s'escalfen sobre la brasa; després, s'apliquen als pits de la dona en forma de cataplasmes ja sigui per accelerar-li la pujada de la llet, ja sigui per calmar-los en cas que li facin molta picor. La decocció de les escorces barrejades amb les de l'arbre *ayinda* (125) s'administra en forma de poció per tractar el cuc *nyo*, al qual s'atribueix la urticària. Per tractar la cirrosi hepàtica, es fan fregues sobre la regió del fetge amb fulles d'aquest arbre escalfades sobre la brasa.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 429 i 435; Mallart, 1977b, p. 142 i 154-155; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.11.1 i 4.4.4; Fons LMG, A-08, 120.

204. *Eson*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Nsoni, nom de la part tendra i comestible d'aquestes gramínies; *nkenge*, tija seca d'*eson*.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pennisetum purpureum*, gramínies (o poàcies) (TSa, TSb, PLT i PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una herbàcia que creix com una canya de sucre. El peu és anomenat *atin ngonga* (peu / generació), ja que presenta molts brots i rebrots.

Eson enë elòg yanañ anë nkog.

CONSUM: És una planta comestible que sol preparar-se com un plat de verdura amb fulles de mandioca (*kpēm*) o acompanyada amb salsa de cacauets.

Bakara dzò di; minson mie mingadzaa; bininga bayam ai kpem... Bod ya Ewon-do a nkie bakara di abui... E mod angadi atin eson angabé ntegan... Bod bakpegele bò... E nyò adi atin eson asëki fam...

TECNOLOGIA: Per fer un tatuatge, l'especialista dibuixava en primer lloc el motiu sobre el cos de la persona amb un pinzell fet amb les inflorescències d'aquesta planta.

UTILITZACIÓ RITUAL: Entre les diferents pràctiques d'endevinació que tenen la migale com a referent, n'hi ha una de molt senzilla que pot fer-se en qualsevol moment del dia. S'agafen dues fulles de canya de sucre o d'aquesta planta i se'ls fa un nus per l'extremitat que s'introdueix al cau de la migale tot dient: «Oh, migale, si tal cosa ha de passar, estira aquestes fulles dins del cau; si no, deixa-les estar...»

Antigament es feia un ritu *so* més senzill que s'anomenava *so atin eson* (el *so* del brot d'*eson*). Quan es procedia a l'elecció dels candidats, es deixaven de banda els nens massa petits dient: «Vosaltres us quedareu al poblat, on menjareu brots d'*eson*.» Per als evuzok, el *so* del brot d'*eson* era la iniciació que un noi seguia allí on el seu pare havia esposat moltes dones (el país dels seus oncles materns). Seguint la mateixa lògica, quan un home esposava diverses dones d'un mateix *mvog* o llinatge, aquest matrimoni era anomenat «matrimoni d'un brot d'*eson*» (*alug atin eson*). Els nebots que es feien iniciar al país (clan o llinatge) dels seus oncles materns s'estalviaven una gran part del ritu. El seu *so* consistia a rebolcar-se sobre una catifa de fulles i pèls urticants (*Mucuna pruriens*) i passar tres dies aïllats en una casa. Els «menjadors de brots d'*eson*» (els iniciats al *so* reduït) rebien un estatus menys prestigiós que els «menjadors del greix de l'antílop *so*».

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: El fet que aquesta planta creixi donant molts brots i rebrots permet crear la imatge d'un matrimoni entre un home amb diverses dones originàries d'un mateix *mvog* o llinatge: es casa amb un brot d'*eson* (la primera dona) i els seus rebrots (les germanes, en sentit ampli, de la muller).

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Ningú menja els llegums d'*eson* sense trencar-se l'esquena treballant» (no hi ha rosa sense espines). «Si vols menjar llegums tendres d'*eson*, hauràs d'incendiar la sabana» (qui vol aconseguir un fi ha d'emprar els mitjans apropiats; qui no sembla no cull). «A la tija seca d'*eson* no li queda cap més remei que anar-se'n al foc» (saber retirar-se a temps); aquest proverbi era adreçat a un jugador (del joc anomenat *nyen*) que, no tenint ja més fitxes (nous de palmera) per continuar jugant, s'entossudia a continuar.

Mites: En un mite sobre l'origen del ritu d'iniciació *so*, aquesta planta apareix com l'emblema dels patiments del caçador i el símbol de tot allò que era prohibit.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 210, 479 i 446; Tsala, 1958, p. 10, 21, 47 i 51; Tsala, 1973, p. 15 (1321), 24 (1408) i 102 (4603); Laburthe-Tolra, 1977, p. 1162, 1462-1463, 1476-1478, 1503-1504 i 1523; Houseman, 1976, p. 171-172; Fons LMG, A-08, 126-130.

205. **Esoñ ekòn**, varietat de *Musa paradisiaca*, moràcies

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

CONREU: Varietat de bananer molt cultivada entre els ewondo. Sol plantar-se darrere les cases.

CONSUM: Les bananes són molt apreciades per cuinar.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un bananer molt esvelt que fa uns raïms molt grossos. Cada raïm presenta molts penjolls de bananes.

Esoñ ekòn eně ayab abui a yob, yawum bod bikòn bitoa ayab abui. Baloe esoñ amu asoñ bod... Akyae ekòn te abělě abui mindu ai abui mesañ. Nnye aně mfi abui: ebug osu: badi nye; ebug ebè: babò ai nye mēbala.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per evitar els dolors de part (*nkogolo*), cap al setè o vuitè mes de l'embaràs es dona a beure a la dona una maceració feta amb una banana lloca. A aquesta varietat de bananer se li atribueix la propietat d'ablanir la regió vaginal de la dona.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquesta varietat de bananer es posa en relació amb el verb *soñ*, que designa l'acció d'agafar un objecte allunyat o d'enfil·lar-se per abastar una cosa. És per això que aquest bananer (*ekòn*) rep el nom d'*esoñ*, ja que permet enfil·lar-se (sobrepasar) per damunt dels altres («*baloe esoñ amu yasoñ bod*»).

LLENGUA: L'expressió «*kele tebe a esoñ a si*» (quedar-se sota del bananer *esoñ*) és emprada en el sentit de «tu mateix, pitjor per a tu».

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra* (172).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 142 i 156-157; Fons LMG, A-08, 131-135.

206. **Esug** (bolet)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Varietat de bolets que es fa sobre els troncs d'arbre.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *infra* (453).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 211.

207. **Etěñ**

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pycnanthus angolensis*, miristicàcies (HK, WS i HNY); *Pycnantus kombo* (PJC).

LOCALITZACIÓ: Es troba a les petites valls i als antics camps de cultiu.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*etěñ* és un arbre alt i gros. El tronc és una mica rugós i té un to entre clar i de color. L'escorça és espessa i exsuda un líquid viscos també d'un to entre clar i de color. És un arbre amb moltes branques.

Etèn enè mod ele. Yabëlè bon biwos a nkug. Enè ayab abui, anen fè abui. Yatebe a mēboñ, e vom si yavu bidi... Nkug woe onè anè yafum anè yavie... Yabëlè mēkemendë abui mēnè anè mafum anè mavie... Mēkemendë masie mēven, mēne akil... Bibab bye binè afib...

TECNOLOGIA: La fusta s'utilitza per fer taulons.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces mesclades amb les de l'arbre *mya mi ngòmò* (304) s'administra en forma de poció i de lavatives per tractar l'excés de líquid àmnic (*edib*). Quan a una dona li fan mal els pits, se li administra una poció del líquid d'una decocció o d'una maceració de les escorces d'aquest arbre. Si la dona sent picor als pits, es desfan les raspadures de l'escorça d'aquest arbre juntament amb una banana lloca en un recipient amb aigua i després la dona beu d'aquesta maceració. La decocció de les escorces s'administra en forma de poció per tractar la blennorràgia purulenta (*menyòlòg mēvin*). Quan una persona té un accés de febre, se l'aspergeix amb una decocció d'aquestes escorces. El líquid d'aquesta decocció és viscos (*akil*) i té una mica de color. Amb les raspadures i una mica de pebre vermell, es prepara una pasta que s'embena al pit d'una persona adulta que pateix una inflamació de la melsa. La decocció de les escorces amb una mica de sal s'administra en forma de poció per tractar la grip anomenada *sugubikum*. La mateixa decocció es considera un bon remei per tractar l'*etòn* anal. La saba d'aquest arbre és emprada per cicatritzar les ferides. La infecció bucal (*metsetsa*) d'un nadó es tracta passant una mica de la saba amb sal a la boca tot administrant al mateix temps una decocció de les escorces en forma de poció. L'escorça aixafada i mesclada amb la saba de la planta *myan* (305) és un remei contra els còlics intestinals (*bilòg*). Si, després del part, el nadó presenta irregularitats en el ritme respiratori, es desfà en un recipient amb aigua el petit termiter buit anomenat *elabeg* i tot seguit s'aplica la pasta que s'obté sobre el pit de l'infant en forma de cataplasma.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre és emprat pels *ngèngan* en el ritu *edu osoe*: amb les raspadures desfetes amb aigua s'aspergeixen els malalts víctimes de bruixeria.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 19; Mallart, 1977b, p. 113, 142, 154, 155, 168 i 169; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.5, 3.9.5, 5.10.1, 8.1.3, 8.1.4, 8.1.6 i 8.1.7; Cousteix, 1961, p. 66; *Dictionnaire* Tsala, p. 214; Fons LMG, A-08, 137-148.

208. *Etetam*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Hibiscus esculentus*, malvàcies (TSa, TSb, PLT i PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Hom l'anomena *etetam* (*etam*, «sol») perquè la tija creix sense branques, amb les fulles i els fruits... Els fruits i les fulles són comestibles.

Abëlë ki mintem, abëlë vë mëkie ai bibuma...

CONREU: Les dones en fan assecar els fruits al sol per guardar-ne les granes fins al moment de sembrar-les. Se sembren al mateix temps que els cacauets.

COLLITA: Encara que els cacauets i l'*etetam* creixin al mateix temps i al mateix lloc, les dones fan la collita dels fruits d'*etetam* un mes més tard.

CONSUM: Per cuinar els fruits d'*etetam*, en primer lloc es treuen les granes, després es tallen en petits trossos quadrats i finalment s'emboliquen amb una fulla de bananer i es fan coure al bany maria, sense deixar-los gaire estona al foc. Al mateix temps, es prepara una sopa de cacauets amb cargols, carn o peix. Quan aquesta sopa està llesta, s'hi afegeixen els fruits d'*etetam*. També poden coure's amb una salsa de mango salvatge o amb una altra feta amb l'oli de la polpa de nous de palmera (*esug*). La salsa d'*etetam* és regalimosa («*mfiàn wosen a anyu, ngë kig onë ane anden a anyu...*»). Les fulles també són comestibles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan el marit d'una dona embarassada ha d'absentar-se, la dona haurà de seguir un règim alimentari especial per tal de substituir d'alguna manera l'esperma que ha de «nodrir» el fetus durant la gestació. Per això se li aconsellarà de menjar salses regalimoses i molt calentes, com les fetes amb els fruits d'*etetam* i de mango salvatge.

UTILITZACIÓ RITUAL: La partera ha d'abstenir-se de menjar les fulles d'aquesta planta, car se li podria igualir la llet i causar pruija al coll del nadó. Quan els homes van de caça, han d'abstenir-se de menjar aquestes salses regalimoses per evitar que els animals *llisquin* (passin de llarg) dels parany.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: S'estableix una analogia entre la consistència lliscosa i mucilaginosa de les salses preparades amb els fruits d'aquesta planta, l'esperma i el fet que els animals salvatges s'esmunyen (llisquen) dels parany.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els betí distingeixen dues varietats d'*etetam* comestible: l'una, que dona uns fruits grossos, curts i de forma gairebé cònica (*etetam*), i l'altra, que fa uns fruits estrets i llargs que recorden els corns d'un antílop, fet pel qual rep el nom de *nlag mvòndò* (corn del gran antílop *mvòndò*). A aquestes dues varietats, cal afegir-hi l'*etetam Zameyo* (209), no comestible.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «L'*etetam* és una cosa, el cotó (*sud*) n'és una altra i el corn de l'antílop *mvòndò* n'és encara una altra» (semblants, però no iguals).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982*b*, 2A, p. 142; Laburthe-Tolra, 1977, p. 626; *Dictionnaire* Tsala, p. 214; Tsala, 1973, p. 181 (7230); Mallart, 1977*b*, p. 101-102; Fons LMG, A-08, 149-151.

209. ***Etetam Zameyo***, «*etetam* de Zameyo»

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

CONSUM: Hibisc salvatge, planta no comestible.

LITERATURA ORAL: Segons Tsala, Zameyo Mebenga seria el nom del cap de les ànimes dels morts. Dit això, semblaria que aquest personatge pertany més al món imaginari dels contes i les cantafables que no pas a l'antiga mitologia dels pobles fang i betí, com semblen demostrar-ho les faules transcrits per Heepe.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 214 i 699; Heepe, 1919, p. 111-112 i 220-221.

210. ***Etoe***

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Conopharyngia crasa*, apocinàcies (HNY i TSb); *Conopharyngia longiflora* (PJC).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre petit que fa uns fruits d'un to clar agrupats de dos en dos («*ezanda dzie ebèlè bibuma bibè...*»), molt difícils de despendre's. Les fulles són grans. La saba, d'un to clar i d'una consistència viscosa, rep el nom de *ndoan mëndib* (aigua de foc) i des d'un punt de vista terapèutic sol comparar-se a la tintura de iode dels europeus.

CONSUM: Els animals es mengen aquests fruits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de nou fulles no foradades s'administra en forma de poció i de lavatives per tractar la malaltia del cuc *oyon* (inflamació dels testicles). Les fulles, soles o mesclades amb les fulles d'*ekòn zòg* (174), escalfades a la brasa dins d'un paquet, s'apliquen a l'esquena per calmar el dolor. Les arrels macerades amb aigua donen un líquid que s'instil·la als narius per calmar el mal de cap. Aquesta mateixa maceració s'empra com a remei per tractar l'elefantiasi del peu. La saba serveix per cicatritzar les ferides. Les raspadures de l'interior de la pell dels fruits són emprades per tractar la cirrosi hepàtica.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles són emprades per embolcallar l'infant nat mort, seguint el ritu de l'enterrament d'un *nlodo zen*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: Els raïms formats de dos fruits agrupats es posen metafòricament en relació amb els testicles.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «L'antílop *okpeñ* es va florir (textualment: se li van assecar els peus) esperant que caiguessin els fruits d'*etoe*» (perdre el temps esperant l'impossible, car, en efecte, els fruits d'aquest arbre és difícil que caiguin).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 216; Tsala, 1973, p. 189 (7417); Cousteix, 1961, p. 66; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.5.4/1, 3.14.1 i 11.5.3/2; Fons LMG, A-08, 152-157.

211. *Etog* (bolet)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Aquest bolet es fa sobretot a les terres remogudes per les formigues anomenades *mintoto*.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de barret ample que creix tot sol.

CONSUM: Bolet comestible; es prepara amb salses de cacauet i de mango salvatge o amb oli de polpa de nou de palmera. Bolet molt apreciat.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-08, 158.

212. *Etotob nkòl*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

El nom d'aquesta liana és un derivat del verb *tob*, que significa «fer sortir butllofes».

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Urera cordifolia*, urticàcies (LM i herbari 55).

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana herbàcia creix a prop dels poblats, als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Etotob* és una liana herbàcia que s'enfila pels troncs dels arbres i penyes amunt. Les fulles són llargues (*bibobog*) i tallants (*evol*). Fa uns fruits d'un to de color. La tija i les fulles provoquen una pruija intensa («*enë mint-saŋ abui*»); el seu contacte causa la sensació d'una cremada («*ngë edig wa, nyol engayan abui...*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb les fulles i una mica de pebre vermell, es prepara una pasta que s'aplica a la part inferior del pit per tractar les afeccions esplèniques i hepàtiques dels adults i dels infants. Per fer més fàcil un part, quan els dolors són molt forts, se'n desfan les fulles en un recipient amb aigua i s'administra a la partera una lavativa amb aquest líquid.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta és rebutjada en els ritus diürns com l'*evamëtyè* i l'*esye*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: És per la pruija que causa aquesta planta que no és acceptada en els ritus diürns de benedicció: «*tëgë kada nòñ asu ntotomaama...; adig wa... anë abe! anë ayòk!*»

Interpretació exegètica de base nominal: El nom d'aquesta planta sugereix quelcom que molesta i que causa butllofes a la pell.

ALTRES: Les fulles d'aquesta planta solen fregar-se a les dents dels gossos de caça perquè puguin atrapar bé les preses.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 221 i 230; *Dictionnaire Tsala*, p. 217; Mallart, 1977b, p. 120, Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.9.3; Fons LMG, A-8, 159-162.

213. *Etotonga*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Creix a les vores de les rieres i a les petites valls ombrejades.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*etotonga* és una planta herbàcia amb fulles llargues i amples.

Hi ha tres varietats d'*etotonga* («*etotonga enë mēkyāè mela...*»): dues són plantes nuoses («*bibè bibelē mēbōn...*») semblants a la canya de sucre (*nkog*); l'altra no té nusos i produeix uns tubercles com els de la planta *akaba* (027) («*...e di evòg tēgē ai mēbōn, abēlē mēkoe anē makaba*»). Totes aquestes plantes es caracteritzen per tenir uns pèls que causen una pruija molt intensa («*bi bēsē binē mintsān mbe dzam!*»). També secreten un líquid viscos molt abundant («*...bi besē biabēlē mēndim mēnē anden, mintoa mintsān... ngē makui a nyol, ongayan nyol vom te...*») que causa una picor molt viva.

TECNOLOGIA: Amb la saba d'aquesta planta i la d'estrofant (190) es prepara el verí de les fletxes de ballesta («*mēndim moe makara nan ene ete...*»). Les fulles serveixen per embolicar i conservar millor les fulles de tabac.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'escalfa una mica de la saba per instil·lar-la a les orelles de la persona que pateix un dolor facial atribuït a l'acció del *cuc* anomenat *ngoan* (centcames). Les fulles entren en la composició d'un remei que s'aplica sota la forma d'un cataplasma per tractar certes formes de reumatisme. També són emprades en les compreses que s'apliquen per reduir les fractures. Si quan es tracta una fractura aquesta planta no causa picor, vol dir que la reducció no es farà gaire de pressa.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons les versions de Ngoa i Tsala, aquesta planta entra en la composició del paquet de medicaments del ritu *mevungu*. Les fulles ben trinxades s'utilitzen també en la preparació d'una medecina (*byān mēlam*) que el paranyer fa per atreure els animals.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *supra*, ibídem.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire Tsala*, p. 218; Mallart, 1977b, p. 164 i 165; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.12/1 i 11.4.1/3; Fons LMG, A-8, 165-167.

214. *Etub*

Gènere IV, classes nominals 7/8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Treculia africana*, moràcies (HNY, PJC i PLT).

LOCALITZACIÓ: Creix als camps antigament cultivats i als aiguamolls.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*etub* és un arbre petit. Les fulles són amples i allargades.

Sobre el tronc i les branques apareixen uns fruits molt grossos (de deu a dotze quilograms) com els de l'arbre *abòg* (013), d'un to com el de les fulles de mandioca. Sobre la pell d'aquests fruits, hi apareixen unes *coses petites* com espines, però que no piquen. El tronc exsuda una saba blanquinosa semblant a la llet, una mica viscosa.

Edub enë man ele adan kig anen... Yafa a bikodogo...; Abëlë mēkie mētoa ayab, mētoa fē anen. Awum bod bibuma anen anë abog ele... Nnye awum bibuma a nkug ai a zayan mintem binë anen anen... Nyol bibuma binë anë kpēm... A nyol ebuma ebëlë bon biyem bitoa anë biyoa vë da tēgë luman... Abëlë mēndim mēfumu... Mēndim mēnë anë mēnyan, mēndim mēnë man akil...

CONSUM: Les granes i els fruits són comestibles. Se'n fa un puré anomenat *mfian etub*.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan mànecs per a diverses eines.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça és un remei contra les picades de serp. Segons Cousteix, les excrescències llenyoses, tòxiques, que creixen sobre el tronc serveixen per preparar una solució per tractar la lepra (*zam*). Les escorces són utilitzades per tractar els pits de la dona i l'excés de líquid àmnic (*edib*). La persona que pateix una blennorràgia s'administra lavatives amb la decocció de les escorces d'aquest arbre.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons una informació donada per Laburthe-Tolra, en la celebració del ritu femení *mevungu* la dona que executava el paper de «mare del *mevungu*» es lligava un fruit ben gros d'aquest arbre per sobre del sexe, mentre que les dones que assistien al ritu feien broma exclamant: «Quin clítoris més imponent que té la nostra mare!»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 219; Cousteix, 1961, p. 67; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1563; Fons LMG, A-8, 168.

215. *Etungi*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

TECNOLOGIA: Amb els fruits d'aquest arbre, assecats i buidats, se'n fan recipients per a diversos usos (*ekpas*).

216. *Eves kulu*, «os de tortuga», *Trema orientalis*, ulmàcies

Eves: Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva i als camps antigament cultivats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Eves kulu* és un arbust amb moltes branques i branquillons.

Les fulles són petites i minses. Fa uns petits fruits que, quan són verds, tenen

el mateix color que les fulles de mandioca i, quan són madurs, prenen un to de color. Hom l'anomena «os de tortuga» perquè la fusta és molt dura.

Adañ kig anen abui... Atebë a mēfan tò a bikodogo. Abëlë bon mēkie onyenyam ai abui bon mintem. Abëlë fë bon bibuma. Eyòñ bënë ekenges enë anë nyol kpēm, eyòñ bintoa ya biwolo bintoa anë bavië... Baloe eves-kulu amu anë aled abui; alad fë bives...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles es fan servir en forma de compreses per reduir les fractures; també entren en el plat que es prepara a la fi del tractament.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 217; Mallart, 1977b, p. 164-165; Fons LMG, A-8, 169.

217. *Evie*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Corynanthus pachyceras*, rubiàcies (PLT).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La infusió de les fulles calma els còlics intestinals. Segons Bouquet, a la regió de Mayombe (Congo), les escorces són utilitzades com a excitant per mantenir-se desvetllat. En llengua ewondo, el nom d'aquesta planta designa l'estat de qui no pot dormir. També s'utilitza per preparar alguns antidòts.

UTILITZACIÓ RITUAL: Per protegir-se dels bruixots, solen mastegar-se'n les fulles.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 223; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1197 i 1232; Bouquet, 1969, p. 208 i 215.

218. *Evivie* (bolet)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

219. *Evoe bëti*, «evoe dels betí»

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

220. *Evoe ntañan*, «evoe dels blancs»

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

INDICACIONS TAXONÒMIQUES I DESCRIPCIÓ LOCAL: Els evuzok distingeixen dues varietats d'*evoe* («enë mēkyàè mēbè»): l'*evoe* dels betí i l'*evoe* dels blancs. Aquesta última s'anomena així perquè els fruits tenen un color clar com la pell dels blancs («bibuma bitoa mfuban anë ekob ntañan...»). L'*evoe* dels betí és un arbre bastant gran (*ebebeg ele*) que creix a la selva, a les petites valls (*bon mbibin*) i als indrets rocosos. Aquesta altra varietat d'*evoe* té unes fulles clares («mēkie moe mēfumu...») que es presenten en forma de tres (fulla pal-

matilobada), el tronc bonyegut («*abëlë bitud a nkug*»), i en els bonys apareixen els fruits anomenats *bivoe* («...*bitud bite biawum bibuma baloe na bivoe...*»).

CONSUM: Els fruits són comestibles i tenen un gust suau.

TECNOLOGIA: Amb l'escorça, se'n fan les xarxes de pescar (*mvunda*) i caçar (*avot*), i també les corretges (*ewoag*) per transportar les paneres (*nkoe*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per calmar la tos, es prepara una maceració amb les raspadures de l'*evoe* dels blancs. Aquesta maceració és regalimosa (*nden*).

UTILITZACIÓ RITUAL: En la pràctica ritual *abanaña abum* per protegir una dona embarassada, se li lliga la medecina protectora en un paquet (*ngid*) al voltant de la cintura. La corda és feta amb l'escorça d'aquest arbre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 223; Mallart, 1977b, p. 107; Fons LMG, A-8, 178-181.

221. *Evovon*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Spathodea campanulata*, bignoniàcies (TSa, PJC, WS i HNY).

LOCALITZACIÓ: Es troba als camps abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre mitjà d'un tronc de color clar. Té moltes branques petites. Les fulles són minses. Les flors tenen un to de color (vermell). Els fruits (fol·licles) són petits i allargats (fusiformes). La fusta és lleugera (*eveves*). Quan se li practica una incisió al tronc, deixa sortir una saba d'un color clar i sense cap olor. L'aparició de les flors assenyalava l'arribada de l'estació seca (*aseb*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb la decocció de les escorces, s'aspergeix el cos de l'infant que pateix l'afecció esplènica anomenada *ebëm emina*. Es fan coure les escorces i s'apliquen en forma de compreses als adults que pateixen una afecció esplènica o hepàtica. Les raspadures ben seques de l'escorça serveixen per netejar les ferides obertes, calmar la tos i tractar la diarrea.

UTILITZACIÓ RITUAL: Els guerrers d'altre temps s'enduïen una placa de l'escorça d'aquest arbre per defensar-se dels enemics. Igualment, en un procés, les parts en litigi podien posar-se una placa d'aquesta escorça dins del sac per guanyar el procés. Entre les escorces emprades en els ritus *so* i *tsoo* (seqüència *etsa bile*), hi ha les escorces d'*evovon*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: En el llenguatge popular, s'estableix una aproximació entre el nom d'aquest arbre i el verb *voan*, que significa «oblidar». És per això que aquest arbre era considerat «l'arbre dels conflictes» (*ele mädzo*), car se li atribuïa el poder de fer oblidar completament els termes dels litigis: *avoan dzam evovoan*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 353; *Dictionnaire* Tsala, p. 224; Cousteix, 1961, p. 67; Mallart, 1977b, p. 178 i 179; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.9.1; Fons LMG, A-8, 182-189.

222. *Evula*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Vitex grandifolia*, verbenàcies (HNY, PJC i NS).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, se'n fa una maceració de les escorces per tractar les cefalàlgies.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons el gran medecinaire Mba Owona, l'arbre *evula* té el mateix poder (*sic*) que l'arbre *eyen* (231). És per aquesta raó que fa el ritu *edu osoe* al peu d'un *evula* quan es troba fora del seu medi natural, especialment a la regió on viuen els mvele.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Hom no maleeix un elefant al peu d'un *evula*» (hom no critica una persona en presència dels seus amics); l'*evula* és l'arbre preferit dels elefants.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 225; Tsala, 1973, p. 141 (6215); Cousteix, 1961, p. 67; Fons LMG, A-8, 190.

223. *Ewoled*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Ewoled, nom de l'eruga processional que viu en aquest arbre.

LOCALITZACIÓ: Creix als camps abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre petit; el tronc és llis i d'un to clar; les fulles són aspres i tallants. La fusta és lleugera com la de l'arbre *asèn* (075). El tronc és espinós. La pell no és gaire gruixuda.

Anë man ele... atebë a bikodogo... afumu a nkug... abëlë bon mëkie onyenyam... Nkug woe onë nkon nkon... Ele dzie esikig adid, enë oveves anë asèn ele... Mëkie moe mëñë biwòs biwos, mëvol...

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan cabirons per a la construcció de les cases cuina.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles s'administra en forma de poció per tractar la blennorràgia i determinades anomalies del cicle menstrual de la dona atribuïdes al cuc *oviede*. Quan un infant tarda a fer els primers passos, s'agafen unes fulles d'aquest arbre i s'emboliquen fent un paquet amb una fulla de bananer. Es deixa el paquet tota la nit a l'entrada de la casa. L'endemà es freguen les cames de l'infant amb aquestes fulles:

Akara sie «dulu bòngò» eyòn mòngò tégè wulu avol: onòn mēkie moe, owog mbom, oboe a mbe yob; eyòn te kikirigi wabab bibok, eyòn te mòngò angawulu. Babò nala amu bavèg na (ewoled) enè oveves, tégè bò adid, ndò dzom te bēngayem na akara sie mimbobok mi bòn.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Els evuzok estableixen una aproximació entre el nom d'aquest arbust i la forma verbal *wólo*, que significa «enfortir». Així, per exemple, diuen que l'arbust *ewoled* dona forces al malalt («*ewoled olele yawolo mod...*»).

Interpretació exegetica de base substancial: S'estableix una relació entre el caràcter lleuger de la fusta i els problemes de motricitat i locomoció dels infants.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire Tsala*, p. 227.

224. *Ewome*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

Kome, nom del fruit (drupa).

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Coula edulis*, olacàcies (TSa, TSb, PLT, PJC, WS i HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre mitjà amb moltes branques. La fusta és molt dura (*adid*). Els fruits s'anomenen *kome*. El tronc és rugós («*nkug onē anē biwòs*»). Quan se li fa una incisió, deixa sortir un suc clar que s'enfosqueix i s'endureix ràpidament. La saba d'aquest arbre és molt viscosa («*anē akil abui*»). Quan s'abat un *ewome*, la fusta apareix d'un color vermellós («*eyòn obae ewome, eyòn te nkug woe onē anē wòvie a zoñ, otoa fē aled abui*»).

CONSUM: Els fruits són comestibles. Es mengen crus i cuits.

TECNOLOGIA: La fusta serveix per fer estakes que s'empren com a elements verticals (*mvi*) per a la construcció, sobretot per a les parets de les cases bastides amb el sistema dit de *poto-poto* (estakes, llates i fang).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces administrada en forma de poció és un remei per tractar la blennorràgia «simple» (*zēzē mēnyòlòg*) i la diarrea (*zēzē ntui*); la mateixa decocció administrada en forma de lavativa és un remei per tractar la diarrea sanguinolenta (*ntui mēki*) i el mal d'esquena (*okon mvus*); en cas de mal de queixal, se'n fa glopejar una mica. La saba, que és molt viscosa (*akil*), s'emptra per cicatritzar les nafres i les ferides.

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan un infant pateix una malaltia relacionada amb la categoria etiològica *ndan* (lligada a la norma que prohibeix als pares tenir relacions sexuals abans del deslletament de l'infant), es fan bullir unes plaques

d'escorça d'aquest arbre amb les de l'arbre *andòg ntañan* (060). Es purga l'infant amb el líquid d'aquesta decocció. Els excrements s'enterren a l'entrada de la casa.

Les raspadures d'escorça d'aquest arbre entren en la preparació de les pólvores que s'empren per fregar les escarificacions fetes sobre el cos del paranyer (*byañ mēlam*). Tradicionalment, es preparaven les tombes posant-hi al fons unes estaques d'*ewome* encatifades de fulles de l'arbre *abayag* (003).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquest arbre, *ewome*, és relacionat amb el verb *wome*, que significa «enrobustir-se».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 228; Letouzey, 1983, 2B, p. 238; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.8.2, 7.1.5, 7.2.5, 11.5.4 i 3.8.7; Fons LMG, A-8, 197-205.

225. *Ewomo*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles s'administra en forma de poció per calmar la tos dels adults i dels infants.

UTILITZACIÓ RITUAL: La maceració destinada a aspergir el malalt dins el marc del ritu *ndziba* està preparada amb les fulles d'*ewomo*, la saba de la planta *myan* (305), la pasta de nous de cola (006) i una mica de sal vegetal.

Anë mbëñ asu ntotomaama amu anë elòg mvòm...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 105; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.5.5; Fons LMG, A-8, 206-207.

226. *Ewon*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ipomoea muricata* (TSc); *Calonyctum aculeatum* (TSb i PJC), convolvulàcies (TSb, PJC i TSc).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, s'aplica una infusió de les fulles sobre els pits de les dones per accelerar la pujada de la llet. Aquesta mateixa infusió, amb pebre vermell o sense, s'administra en forma de poció per calmar els còlics intestinals. També s'administra en forma de lavatives als infants que tenen restrenyiment.

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan els candidats al ritu *mēlan* d'iniciació als avantpassats queien desmaiats després d'haver mastegat les arrels o les raspadures de l'arbre *engela* (192), se'ls reanimava fent-los prendre una mica de la saba d'aquesta planta en forma d'injeccions nasals.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Tu que sacseges el fullatge d'*ewoñ*, sacsejaràs també el de la planta *akon?* (040)» (l'exempció de càstig et fa més atrevit).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 228; Tsala, 1973, p. 162 (6720); Tsala, 1958, p. 70; Cousteix, 1961, p. 68; Fons LMG, A-8, 208.

227. *Ewui*, varietat de palmera

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Borassus flabellifer*, palmeres (TSb); *Borassus aethiopum*, palmeres (TSc).

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Morir com la soca d'un *borassus*, sense cap brot» (morir sense descendència).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 230; Tsala, 1973, p. 68 (3402); Fons LMG, A-8, 209.

228. *Eyabël*, cola
Vegeu *supra* (006)

229. *Eyëg*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pachyelasma tessmannii*, cesalpiniàcies (HNY, LM i TSc).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix selva endins, lluny dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre amb el tronc d'un to fosc. Els fruits s'assemblen als de la planta *sakaa* (432). Fa una olor molt desagradable, com de podrit.

Eyëg enë mod ele., yatebë a mëfan oyab. Nkug woe onë anë wavin. Awum bibuma, biafulan ai bibuma bi saka. Basu bibuma bite a ngom. Bibuma bi eyëg binë nsu...

TECNOLOGIA: Els fruits són tòxics. S'empren per emmetzinar el riu amb l'objectiu de fer-hi la pesca anomenada *ngom*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb les tavelles (*ndu*) d'aquest arbre carbonitzades, triturades i mesclades amb oli de palmera, es prepara un remei que s'aplica al pit de l'infant per tractar els casos de febre acompanyada de deliris (*odag*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre és considerat un *byañ* molt potent per lluitar contra la bruixeria. Alguns grans medecinaires l'empren dins el marc del ritu *edu osoe* per guarir la dona de les conseqüències del pacte *akyaë* entre ella i el seu *evu*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «L'olor de l'arbre *eyëg* no se sent a la seva soca» (l'autoritat es fa sentir sovint més a fora que a dins de casa).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 231; Tsala, 1973, p. 47 (2128); Cousteix, 1961, p. 68; Laburthe-Tolra, 1977, p. 629, 1091 i 1136; Mallart, 1977b, p. 142, 162 i 163; Fons LMG, A-8, 211-216.

230. *Eyele zom nkòl*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Momordica foetida*, cucurbitàcies (PJC i TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix sobretot als camps on s'ha fet la collita (*binda*) de cacauets, dels tubercles *akaba* (027) o de les carabasses *ngòn* (322).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles d'aquesta liana herbàcia desprenen una olor molt desagradable. Els fruits eriçats d'espines són acolorits per dins.

Eyele zom enë nkòl, yafa a bindi, yakui a bindi. Mëkie moe menyum abe. Yawum bibuma... biabëlë bon biyòda. Bibuma bite biviege a nnem etere (biviege anë zoñ...).

CONSUM: Les fulles són comestibles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquesta planta es considera un bon remei per tractar la icterícia (*zoñ*): amb les fulles es prepara un col·liri aquós; també entren en la preparació d'un plat de carn o peix que es dona al malalt.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 232; Cousteix, 1961, p. 68; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.7.8 i 4.7.9; Fons LMG, A-8, 217-220.

231. *Eyen*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Distemonanthus benthamianus*, cesalpiniàcies (HNY, PLT, LM, HK i WS).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un gran arbre, amb el tronc acolorit a la part superior i clar a la base; apareix cobert d'un escames que s'assemblen a les escates epidèrmiques del pangolí. Aquestes escames cauen durant l'estació seca. Grosses branques i fulles petites. Les raspadures són molt seques («*mfum woe onë nkod nkod*»).

Mod ele... Nkug woe wòvie mfag a yob, mfag a si yafum. Atebë a mëfan. Basig mabam ai mimbom. Abëlë bod mintem. Mëkie moe mënë onyamnyam. Bikodogo binë anë bibë bi ka.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan taulons i cabirons. Les branques no s'empren per encendre el foc domèstic per por d'agafar la lepra.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça entra en la composició d'un remei contra la lepra. Les pólvores de l'escorça es fiquen a la vagina de les dones que corren el perill d'avortar i després se'ls fa prendre una suspensió d'aquestes pólvores en aigua.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre és considerat un *byañ* molt potent per lluitar contra la bruixeria. En una de les variants del ritu *abanaña dzal*, s'enterren uns trossos de l'escorça juntament amb el niu de l'ocell *dugu* i una mica de resina de l'arbre *abel* (004) dins d'un forat per protegir un poblat de l'acció dels bruixots. Els cruixits del pal mestre de la casa eren interpretats com el signe de l'arribada d'un bruixot al poblat. Per foragitar-lo, el cap de casa sortia a fora bufant el seu corn i proferint amenaces contra el bruixot. Si els cruixits continuaven i a fora es feien sentir al mateix temps els crits de certs ocells nocturns com els mussols (*akuñ*), el cap de casa prenia llavors les pomes d'aquest ocell i unes plaques de l'arbre *eyen* que guardava en el seu sac i encenent-ho tot sortia de nou a fora mostrant als quatre cantons del poblat aquest *byañ* per tal de foragitar els bruixots. En la variant *manga* del ritu *edu osoe*, el *ngëngan* Bikoe Laurent de Mvondo preparava una maceració amb les raspadures d'escorça dels arbres *eyon* (233), *eyen* i *mbazoa* (265). Després d'haver arroentat un matxet, escopia un glop d'aquesta maceració sobre la fulla provocant una fumarada que embolcallava el cos del malalt. Aquesta cerimònia terapèutica es feia al pati de la casa del gran medecinaire i, segons la seva pròpia exegesi, tenia per finalitat foragitar els bruixots que haurien vingut per fer fracassar aquella temptativa de guariment. És al peu d'aquest arbre on sol fer-se l'*etòg* del ritu *ndu osoe*. El *ngëngan* posa un recipient amb aigua (l'*etòg*) al peu de l'arbre i, sol amb el malalt, procedeix al seu interrogatori; cada vegada que el malalt confessa alguna cosa que el gran medecinaire considera un acte de bruixeria, posa una placa d'escorça dins del recipient. Segons Tsala, l'ordalia *kodendo* podia fer-se al peu d'aquest arbre. L'endevinaire tirava unes quantes granes de les tavelles de la lleguminosa *kodendo* (250) en un recipient amb aigua i la remenava ben bé: si s'aturaven davant del malalt, era senyal que encara li quedava alguna cosa a dir. Segons Tessmann, els fang feien mastegar un tros d'escorça d'*eyen* a la persona que s'iniciava a exercir les funcions d'endevinaire. Els *evuzok*, en efecte, solen relacionar aquest arbre amb el do de la visió. Segons la versió Ngoa, l'escorça d'aquest arbre entrava també en la composició del paquet del ritu *mevungu*. En un altre temps, els guerrers s'untaven el cos amb un ungüent fet amb oli mesclat amb raspadures d'*eyen*. Pel que fa a l'àmbit dels interdictes, la seva fusta estava prohibida per fer focs domèstics. També estava prohibit abatre

aquest arbre, per por de contreure la lepra. Segons una informació donada per Laburthe-Tolra, el lluitador de *mesin* que no volia caure prenia la força precisament d'aquest arbre que els vells betí no s'atrevien a abatre: de bon matí anava a la selva al peu d'un *eyen*, mastegava unes quantes grans de pebre de Guinea i escopia sobre el tronc de l'arbre; després, amb el matxet, feia saltar el tros d'escorça sobre el qual havia anat a parar l'escopinada. Si queia de panxa a terra (la cara interna de l'escorça, *bubudu*), l'agafava; si no, la deixava i començava de nou l'operació fins a aconseguir que una escorça caigués en la posició bona (*kayala*), i llavors se l'endua. En començar la lluita, d'amagat, en mastegava un tros amb uns grans de pebre de Guinea; sense empassar-s'ho, ho escopia tot a les mans i, fregant-les l'una amb l'altra, intentava tot seguit tocar els genolls de l'adversari amb una mà i tot seguit amb l'altra, per tal que la força de l'arbre *eyen* li fes perdre l'equilibri i en provoqués la caiguda.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: D'aquest arbre, es diu que veu moltes coses («*ele te eyen abui mam*»), establint així una aproximació entre el seu nom i el verb *yen*, que significa «veure».

Interpretació exegetica de base substancial: Les plaques vermelloses de l'escorça suggereixen les lesions a la pell.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 180; *Dictionnaire* Tsala, p. 232; Tsala, 1958, p. 37 i 104; Cousteix, 1961, p. 68; Ngoa, 1968, p. 224; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1164 i 1222; Mallart, 1977b, p. 55; Fons LMG, A-8, 222-232; Tessmann (citat a Laburthe-Tolra, 1977, p. 709-710).

232. *Eyoo fam*, «espina mascle»

Sinònims: *nsosob* (353)

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dalbergia hostilis*, papilionàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Creix als indrets pantanosos i als aiguamolls.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*eyoo fam* és una liana amb espines llargues que té una saba molt abundant i una mica viscosa. Les gemmes tenen un to acolorit. Les fulles presenten uns petits pèls al pecíol.

Eyoo fam ngě ki nsosob eně nkol abělě biyoo ayab ntie a wò... Minsòman mie mia-vie. Kie dzie yabělě bon mimvòt e vom yatelě. Atebě a bilobi. Abělě mēkemendě abui a mēkie moe, mēnē man akil...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: El líquid que s'obté macerant les raspadures de l'escorça s'instil·la amb un cucurull als narius de la persona que pateix una

pneumònia. El remeier practica després unes escarificacions a la regió temporal, sobre la qual aplica unes fulles aixafades d'*eyoa fam*. Amb aquestes fulles es tracta també el mal de queixal.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió d'un *ngëŋgaŋ* evuzok, quan en el ritu *edu osoe* ha de tractar una dona víctima d'un bruixot, empra la liana *eyoa* masculina, mentre que quan ha de tractar un home víctima d'una bruixa, empra l'arbre *ngal abël bòngò* (007) (la cola femella dels infants).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 205; Cousteix, 1961, p. 68; Fons LMG A-8, 236-237.

233. *Eyòn*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Eribroma oblongum*, esterculiàcies (HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Gran arbre amb branques petites; els fruits són molt durs: s'esberlen a l'estació seca i les granes s'escampen per terra. El tronc, que és d'un to clar, presenta contraforts a la base; si hom hi fa una incisió, exsuda un líquid no gaire abundant.

Anë mod ele. Abëlë bon mintem. Atebë a mëfan. Awum bibuma. Bibuma bite binë aled abui amu biabole abòg eseb, eyòn te bifes biakui a si. Abële mëndim tęgë dan abui. Nkug woe wòfum. Abëlë minkongo mindi...

TECNOLOGIA: Antigament, amb l'escorça batuda, se'n feien una mena de panys de roba anomenats *obom*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar les conseqüències de la categoria etiològica *etòn nkug*, es mesclen les fulles d'un arbre jove amb oli de palmera i s'aplica en forma d'ungüent sobre el pit de l'infant. Les raspadures de l'escorça entren en la composició d'un remei per tractar l'excés de líquid amniòtic (*edib*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Les raspadures de l'escorça s'empren en la variant *manga* del ritu *edu osoe* (en la seqüència destinada a foragitar els bruixots del lloc on es fa el ritual).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1982b, 2A, p. 134; Mallart, 1977b, p. 168 i 169; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1; Fons LMG, A-8, 238-241.

234. *Ezezan*

Gènere IV, classes nominals 7 i 8 (*e / bi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ricinodendron heudelotii*, euforbiàcies (HNY, PLT i LM); *Ricinodendron africana* (PJC).

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva i als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*ezezan* és un arbre gran amb moltes branques. Les fulles s'assemblen a una estrella (fulles compostes digitals de tres a cinc folíols). La fusta és tendra. Els fruits (drupes) són rodons. La saba és abundosa i molt viscosa.

Ezezan enë mod ele. Yatebë a mēfan tò ai bikodogo. Anë mod ele, abëlë abui min-tem. Mëkie moe mënë mivegelë anë otitie. Nkug woe osiki aled. Yawum bibuma bitoa avivimili... Badi minso mie ai mfiañ...

CONSUM: Les granes són comestibles. Es torren per preparar una salsa com la que es fa amb els cacauets.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les escorces entren en la composició d'una decocció que s'aplica en forma de compreses a l'infant que pateix la malaltia *etòn nkug*. En cas de còlics intestinals, se'n fa beure una infusió de les escorces.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «L'antílop *so* no menja entre dos *ezezan*» (cal ser conseqüent amb la decisió presa).

ALTRES: Els pinyols d'aquest fruit serveixen de peó en el joc anomenat *songo*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 235; Tsala, 1973, p. 173 (7118); Cousteix, 1961, p. 68; Laburthe-Tolra, 1977, p. 712 i 1215; Mallart, 1977b, p. 168 i 169; Fons LMG, A-8, 242-248.

235. *Fëb*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta herba entra en la preparació del pastís de llavors de carbassa (*nnam ngòn*) que es fa menjar a un infant dins el marc del ritu *nkoman mòn* per afaïçonar-li l'*evu* donant-li una dimensió positiva (*evu akuma, evu bisie...*). Segons Ngoa, aquesta planta es fa servir en el ritu *esani*. L'*esani* és una dansa que s'executa quan mor una persona important; és també una ordalia destinada a escodrinyar si algun dels fills del difunt hauria pres part en la seva mort per mitjans secrets. Quan la gent arriba per assistir a la celebració del ritu, el fill gran es posa dret i s'enfila en bandolera un pollastre i una corona d'ortigues anomenades *sas esani* (435). Portant amb una mà una fulla d'aquesta ortiga i amb l'altra una fulla de la planta *fëb*, se'n va a trobar els seus hostes, s'atura a mig camí i, brandant les dues fulles, intenta dissuadir de seguir endavant tots els malintencionats; després, es posa a dansar l'*esani* i convida els hostes a fer amb ell uns passos d'aquesta dansa abans d'anar-se'n a seure.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: En una de les versions evuzok del ritu *nkoman mòn*, el locutor posa en relació la planta *fëb* emprada en aquest

acte ritual amb la forma verbal *fëb*, que vol dir «fer ràpidament una cosa» («*akë nòn feb elòg na akuma asë ya nnam azu a dzal die, afëb yafëbëlë*»: agafa la planta *feb* per tal que les riqueses del país li vinguin ràpidament de tots cantons).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 80; Mallart, 1981, p. 63. Per a la música de la dansa *esani*: Fons LMG, CD àudio 3.8.1; Fons LMG, A-09, 002.

236. **Fedeg** (bolet)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

237. **Fiè ele**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre creix en plena selva i a les antigues terres cultivades.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre bastant gran semblant a l'*engokòm* (193) pel que fa a les branques, les fulles, i pel color clar del tronc. Els fruits, que són esfèrics, contenen unes granes petites.

Anë ebebeg ele. Afulan ai engokòm tò a mintem tò a mëkie, afum fë nkug anë engokòm. Awum bibuma bitoa ngidigidiga. Bibuma bite bibëlë fes a nnem etc.

CONSUM: Les granes solen reduir-se a pólvores, que s'ensumen com si fossin rapè.

Fes te bakara kòg a nsòn... bakara baman ai nsòn... bengavib.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per calmar el mal de cap, s'aspira un pessic de les pólvores que s'obtenen amb les granes d'aquest arbre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 006.

238. **Fiè elòg**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Fleurya* sp., urticàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Creix al voltant dels poblats.

Anë man elòg ya tebe a mal... Bakara bè a mal. Abëlë ban mëkie. Tara angakad ma na elòg te yakara sie e bod minnem minë mfufulan. Anë man elòg ai nkol nkol, atebë a si, awulu ki a si...

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petita planta herbàcia enfiladissa («*man elòg ai nkòl nkòl*»). Les fulles són molt petites.

CONSUM: Les fulles són comestibles: es mengen cuites amb carn o peix.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar les palpitations, s'estoven en un paquet les fulles d'aquesta planta, es mesclen amb una mica d'oli i, agafant-les amb els

dits, es fan menjar al malalt. Segons Cousteix, les fulles es poden coure igualment sobre la cendra juntament amb les de la planta *ngulkun* (327) i després, amb una mica d'oli de palmera i de sal, es fan menjar al malalt que pateix palpitations. La maceració de les fulles s'administra per calmar les persones que s'exciten molt de pressa («*elòg te yakar sie e bod minnem minë mfufulan*»). El testimoni evuzok parla literalment de les «persones que tenen un cor» (*minnem*, plural de *nnem*, cor), les quals qualifica de *mfufulan*. Segons el diccionari Tsala, aquest mot té dos sentits molt propers: designa, d'una banda, la persona que actua sense discerniment, i, d'altra banda, la persona desequilibrada o esbojarrada. El líquid d'aquesta maceració és molt refrescant.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta, juntament amb altres, era cremada al peu de la nova casa de reunions del poblat (*abaa*) quan se celebrava el ritu *abanania dzal* o *mvi mvog* per protegir-la. En el ritu (*eva mëyeb*) per llevar el dol d'un viudo o d'una viuda, s'emptra aquesta planta per protegir-los i purificar-los. Segons Tsala, durant el temps que dura l'estat de viduïtat d'una dona, el marit difunt pot fer-la tornar folla o pot fer que els seus camps esdevinguin improductius.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 248; Tsala, 1958, p. 105; Cousteix, 1961, p. 69; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 6.1.6; Fons LMG, A-09, 005-006.

239. *Fofò* o *fofòlo*

Gènere V, classes nominals 9 i 2

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Carica papaya*, caricàcies (PJC i TSA).

CONSUM: Fruit comestible.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la blennorràgia, s'administra una lavativa amb el líquid de la decocció de les arrels triturades d'aquest arbre. La saba s'administra com a remei vermífug. Triturant el fruit verd, s'obté una pasta que s'administra per augmentar la secreció de la llet materna. Amb les raspadures de l'escorça es prepara un remei per aturar els vòmits. Amb les fulles i algunes rodanxes de llimona es prepara una maceració per tractar la filariosi (*minnag mi nyol*). Segons Cousteix, la polpa bullida d'una papaia verda amb una mica de sal vegetal (*nku elòg*) és un remei per combatre la tos. En cas de reumatisme, es masteguen les fulles tendres o es practiquen aspersions i cataplasmes amb una decocció de les fulles.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok en distingeixen dues varietats: la *fofò* mascle i la *fofò* femella, segons que facin fruits o no.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 251; Cousteix, 1961, p. 69.

240. *Fòlòn*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Amaranthus sp.*, amarantàcies (TSa).

CONSUM: Les fulles es mengen com un plat de verdura; de totes maneres, els evuzok procuren no menjar-ne durant l'estació seca quan es troben a casa dels seus veïns bakoko, per por de ser víctimes d'un *cuc* de bruixeria.

LITERATURA ORAL: «Créixer com la planta *fòlòn*»: es diu d'un nen espigat o que ha fet una bona creixença.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Aquesta planta pertany a la categoria *zom* (467), terme amb el qual es designen totes aquelles plantes que es mengen com a verdura.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 253 i 373; Fons LMG, 09, 007.

241. *Fòlzòg*

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bě*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cissus sp.*, vitàcies (PLT); *Cissus tetracera* (TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix en plena selva i als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana que deixa regalimar una saba molt abundosa quan se'n talla la tija.

CONSUM: La saba d'aquesta liana fa passar la set.

TECNOLOGIA: Amb aquesta liana, se'n fan fregalls per rentar els plats: hom en talla un tros d'un metre més o menys i el pica amb un bastó o una pedra. Amb la massa fibrosa es fa una bola, es fa bullir i després es deixa al sol perquè s'assequi.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta liana tenia un paper molt important en el ritu d'iniciació *so*. En primer lloc, en la seqüència anomenada *etsa bile* (malaxació de les escorces), una dona pica sobre una pedra les escorces d'arbre que es tiren després dins d'una olla amb uns trossos de la liana. Aquest recipient, que conté a més a més la sang d'un boc, és anomenat *abin so* (els testicles de l'antílop *so*). De fet, segons algunes informacions, tots els homes adults del llinatge de l'organitzador d'aquest ritu d'iniciació hi posaven una mica de la pròpia esperma. Després, anaven a colgar-lo en el lloc on havia de construir-se la casa dels neòfits, tot posant al voltant d'aquest recipient unes quantes lianes *fòlzòg*. En la seqüència d'aquest mateix ritu anomenada *edudu mëyan ai mvom* (arrossegar les serps verdes i la boa), els neòfits, en lloc de serps, eren obligats a estirar rotangs i lianes *fòlzòg* sense cap matxet a la mà, i eren objecte de diverses vexacions o bromes pesades. Quan els neòfits acabaven de transportar aquesta liana, la posaven al voltant de la casa d'iniciació donant-hi diverses voltes. Segons Tessmann, Stoll, Laburthe-Tolra, Houseman i d'altres, aquest lloc, l'*esam* del *so*, representava un vertader aparell

genèsic: l'olla o la carbassa dividida en dos compartiments com si fossin els «testicles de l'antílop *so*», el «greix del *so*» barrejat amb l'esperma dels organitzadors, la liana *fòlzòg* eixint com un conducte eferent i acabant enrotllant-se al voltant de l'arbre iniciàtic anomenat *ndzom* —vegeu (051) i (187)—... Tots aquests elements permeten ser interpretats com el fal·lus d'un aparell sexual gegant.

Segons una versió donada per Laburthe-Tolra, aquesta liana s'utilitzava en la preparació d'un *byañ* (probablement d'un *abanaña*) de fertilitat. Per fer créixer els nyams, s'omplia d'aigua un recipient en el qual, després d'haver-les masegat, es deixaven macerar les herbes *ongongono* (402) i *fe* (segurament es tracta de la planta *fèb*), tot afegint-hi quatre o cinc trossos de la liana *fòlzòg*. Amb aquesta mateixa liana es feia també un aspersori: els nyams plantats eren aspergits amb aquesta maceració, mentre que el recipient es deixava al mig del camp després d'haver plantat al seu voltant les herbes *ongongono* (402) i *fe* (*fèb*) (235). Cada vegada que les dones anaven al camp feien una nova aspersió.

En la pesca col·lectiva anomenada *ngom*, una liana *fòlzòg* és tensada de banda a banda de la riera per tal d'impedir simbòlicament la fugida dels peixos.

Segons Tsala, en el ritu d'iniciació *mèlan* al culte dels avantpassats, aquesta liana, d'una saba abundosa, apareix contraposada a l'arbre *avëgë* (092), la fusta del qual s'asseca molt ràpidament.

Pel que fa a l'àmbit dels interdictes, la dona embarassada no pot passar per sobre d'aquesta liana ni tallar-la en dos trossos, ja que aquests gestos podrien causar-li un avortament.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Pel que fa al nom d'aquesta liana, s'han proposat les etimologies següents: *fòl*, fal·lus, i *zòg*, elefant; *fol*, escorriment, i *zòg*, elefant. En el ritu *so*, aquesta liana és designada metafòricament *mvom* (boa), nom que de vegades es dóna també a aquest mateix ritu d'iniciació. El greix de l'antílop *so* i el de la boa s'associen a l'esperma, associació que permet establir una homologia amb la liana *fòlzòg*, que els betí es representen com el conducte espermàtic que uneix els testicles (la cassola o la carbassa) amb el fal·lus (l'arbre iniciàtic *ndzom*), conjunt genèsic d'ordre simbòlic gràcies al qual els neòfits esdevenen uns homes complets. Al nord del riu Nyong, aquesta liana es designa amb el nom d'*okombod*, «el faedor (*komb*) d'homes (*bod*)».

Interpretació exegetica de base substancial: L'abundosa saba d'aquesta liana s'associa a l'esperma, a la fecundació dels camps i a la naixença d'un home nou (ritu iniciàtic).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 253; Tsala, 1958, p. 43, 51 i 71; Laburthe-Tolra, 1977, p. 624, 1405, 1423-1427, 1431, 1496, 1520 i 1538; Laburthe-Tolra, 1969, p. 22 i 34; Bertaut, 1935, p. 9 i 10; Houseman, 1976, p. 138-144; Stoll, 1955, p. 160; Fons LMG, A-09, 008-009.

242. **Fon**, *Zea mays*, gramínies

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

Dis fon, gra de blat de moro; *abam fon*, panotxa de blat de moro en formació; *mbom fon*, panotxa de blat de moro ja formada; *mkpël fon*, panotxa de blat de moro feta al caliu; *kiaga fon*, gra de blat de moro torrat; *nkeleg*, panotxa de blat de moro desgranada; *nkod fon*, blat de moro sec; *nkeled fon*, blat de moro dur; *zel fon*, conjunt d'estils que formen una mena de tofa (estigma) de les panotxes de blat de moro.

CONREU: El blat de moro se sembra dues vegades a l'any, durant els mesos de febrer i març i durant els mesos d'agost i setembre. Se sembra a les voreres dels camps de cacauets o de carbasseres colgant els grans en clots.

COLLITA: Les collites es fan al principi de la petita estació seca (mes de juny) i als mesos de desembre i gener. La dona a qui el blat de moro li creix més de pressa que el de les altres rep les felicitacions de la gent del poblat. Amb les primícies de la collita prepara una sopa per a la família, els veïns i els amics.

CONSUM: Els principals plats a base de blat de moro són els següents:

Nsog: És el nom que es dóna a la sopa o al puré de blat de moro tendre que es prepara el dia de la primera collita. Aquest dia, quan la dona torna del camp, presenta al marit la panera amb les primeres panotxes de la collita. Tothom la felicita amb cants i amb els crits de joia anomenats *eyenga*. Amb les panotxes tendres, la dona prepara tot seguit el plat *nsog*: ratlla el blat de moro, el tira dins d'una olla amb aigua calenta, hi afegeix una mica de sal, una cullerada d'oli de palmera i una mica d'*olòm* (390) com a condiment per donar-hi gust d'all, i després ho remena tot amb una cullera perquè no s'agafi fins que quedi ben cuit. Quan està a punt, crida el marit i li ofereix el *nsog*. El marit crida tota la família i els veïns. Tots mengen formant un cercle i servint-se de la mateixa cassola. Els infants tenen prohibit escurar-ne el fons, per por de quedar calbs.

Sanga: És un plat a base de blat de moro tendre i verdures. Després d'haver fet bullir unes nous de palmera en una cassola i d'haver-les trencat, es tornen a tirar dins d'una olla més gran en la qual es posa la verdura tallada a trossos petits, el blat de moro desgranat, unes quantes panotxes sence-res, una mica de pebre vermell i un tros d'escorça de l'arbre *olòm* (390).

Sa fon: És una sopa que es prepara amb grans de blat de moro secs. Es desgranen unes quantes panotxes i es deixen en remull tota la nit. L'endemà,

es fan bullir una bona estona amb aigua salada. Després, s'hi afegeix una mica de pasta de cacauets, de pebre vermell i d'oli de palmera. També es pot mesclar tot amb fulles de mandioca.

Ekomba: És una mena de pastís preparat amb una mescla de blat de moro i de cacauets en quantitats iguals. S'aixafa tot i, a la pasta així obtinguda, s'hi afegeix una mica de sal i unes quantes gambes. S'embolica la pasta amb una fulla de bananer i es fa bullir en una cassola durant una bona estona. Un cop cuita, es guarda fins l'endemà, que es menja acompanyada de bastons de mandioca o de bananes.

Finiiri: Pastís de blat de moro tendre.

Ekuda o *mgbed*: Puré de blat de moro tendre. És un plat que avui a penes es fa. Segons Tsala, antigament era un dels plats que als betí més els agradava menjar plegats. Es feia coure en una gran cassola. Es menjava a l'aire lliure amb culleres de fusta (*tòg*) mentre encara fumejava; alguns preferien esperar per escurar-ne sobretot els costats (vegeu *infra*, proverbi).

Es mengen els grans de la panotxa bullida o feta al caliu sobre les cendres.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La infecció bucal infantil anomenada *metsa* es tracta netejant la boca del nadó amb les pólvores d'una panotxa de blat de moro desgranada, carbonitzada i triturada.

UTILITZACIÓ RITUAL: De vegades, els grans de blat de moro s'empren en els ritus de benedicció com en l'*eva-mětyè* d'un matrimoni o d'un acomiadament: els pares de la noia masteguen grans de pebre *ndoñ* juntament amb grans de blat de moro sec, i tot seguit escupen aquesta barreja a la cara, les orelles i el clatell de la noia desitjant-li tota mena de felicitats. L'ordalia *okpal* rep el nom de *di fono*, «gra de blat de moro», quan s'emptra un gra d'aquesta planta en lloc d'un ullal d'escurçó o d'una flor d'*ondondon si* (397). En aquest cas, es posa un gra de blat de moro sota una parpella. Si cau sense trigar gaire, el consultant és declarat innocent, i culpable en cas contrari.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen les varietats de blat de moro següents: a) *okoa minnomo*, blat de moro de gra blanc i molt tou; b) *měki fon*, blat de moro de gra roig (*měki*, «sang»), dur i que no creix, i que s'emptra sobretot en medicina; c) *sa fon*, panotxa amb grans molt atapeïts, petits i d'un color fosc, i d) *zòlò fon*, blat de moro amb grans de colors diferents.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «L'hoste amb presses només menja blat de moro torrat» (les presses no són mai bones); en la tradició betí, a la persona de pas se li ofereix sempre un àpat; si l'hoste va amb presses i no deixa temps per preparar-lo, es quedarà només amb alguna panotxa o alguns grans de cacauets torrats. En un altre proverbi que té el mateix sentit, se substitueix *nneñ* (hoste) *věvėgě* (amb presses) per *tsatsatsa* (es diu de la persona que sempre va amb presses). «Men-

jar el puré de blat de moro (*mgbed*) escurant els costats de la cassola» (no anar al dret de la qüestió o, com podríem dir en català, no anar de dret al gra). «Ningú no sap quines són les panotxes de blat de moro que proporcionaran les llavors» (ningú no sap el futur de les coses). «El perquè de la mort de les carbasses ha estat preguntat al blat de moro» (les primeres sospites recauen sobre els veïns); les carbasseres i el blat de moro solen ser cultivats en un mateix camp; quan les carbasseres no agafen prou bé, es diu que el blat de moro les ha ofegat. «Els petits ocells no desenterren els esqueixos de canya de sucre, sinó els brots de blat de moro» (hom no lluita contra un adversari més fort). «Camp de blat de moro: cada panotxa porta la seva barba» (lloc on tothom vol manar); referència al conjunt d'estils que formen l'estigma de cada panotxa suggerint la barba d'una persona o, com en català, tants caps tants barrets. «La persona adulta no obre la panotxa de blat de moro al camp per veure si ja està feta» (l'home experimentat no actua a les palpentes). «Com gat i gos, blat de moro i foc, foc i aigua» (enemics l'un de l'altre; eterns rivals). «Encara que tinguis tot el blat de moro del món, acabarà per assecar-se» (tot apogeu té el seu ocàs). «El desdentat s'ha cruspit tot el prestatge de blat de moro sec» (aquell que menys t'ho penses és qui te la fa). «Lema del blat de moro: separats a les panotxes, junts a la farina» (algunes circumstàncies obliguen les persones a viure juntes).

Conte: Heepe transcriu un conte en el qual el fill petit, mentre els seus germans són de viatge, es menja tot el camp de blat de moro.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 254; Tsala, 1958, p. 36; Tsala, 1973, p. 16 (1328 i 1329), 17 (1330), 26 (1416), 27 (1417 i 1422), 47 (2131), 49 (2205), 147 (6328), 165 (6812), 180 (7220) i 193 (7521); Ngoa, 1968, p. 174; Laburthe-Tolra, 1977, p. 599 i 627; Fons LMG, A-09, 010-014; Heepe, 1919, p. 224-225.

243. **Fula nkòl**, de la família de les cucurbitàcies

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bě*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana herbàcia; les fulles són més aviat fosques i s'assemblen a les de la liana *ndeg* (de la família de les cucurbitàcies); aquestes dues lianes són també semblants pel que fa a l'olor de les fulles. Les flors són de color. Els fruits tenen moltes taques. Les llavors són més grosses que les de les altres famílies. Amb aquesta varietat de carbassera, se'n fan les petites plantacions anomenades *ekpag*.

Fula eně nkòl, kie dzie eně aně yavin...; yafulan ai mēkie mē ndeg, yanyum fě aně mēkie mē ndeg... yabò sam, etoa aně yavie... Fula yavě mēndek mētom mētom...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 015.

244. **Goro**, cola
Vegeu *supra* (005)

245. **Kaa**

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / bē)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dichostemma glaucescens*, euforbiàcies (HNY).

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Tsala, que fa referència a aquesta planta, *kaa* és un arbust d'una escorça molt minsa que exsuda un suc blanc i amarg. El terme *bēkaa*, plural de *kaa*, designa una ordalia en la qual el verí és preparat amb l'escorça de les arrels d'aquest arbust. S'escorça l'arrel, s'aixafen les plaques extretes i es posen a macerar en un recipient amb aigua neta; després, es fa beure aquest líquid a la persona sotmesa a aquesta ordalia i tot seguit comença a donar voltes pel pati. Al cap d'una estona, se'l fa orinar en un forat. Si no és capaç de fer-ho d'una manera significativa, se'l proclama culpable, i innocent en cas contrari.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 35.

246. **Kaka**, *Theobroma cacao*, esterculiàcies

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / bē)

UTILITZACIÓ RITUAL: El cacau ha estat integrat en l'àmbit simbòlic i ritual. Les fulles són acceptades en els ritus de benedicció i de purificació com l'*evamētyè* i l'*esye*. Aquesta planta és associada a la riquesa i a la prosperitat.

247. **Kakoa**

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / bē)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Milletia* sp., papilionàcies (PJC); *Milletia mannii* (HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix als voltants dels poblats i als camps antigament cultivats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit, ni massa alt ni massa voluminós. Al tronc, d'un to clar, s'hi fan petites arrugues. La saba no és gaire abundosa. Les flors són clares i desprenen una bona olor; els fruits tenen un to de color i no són comestibles. Floreix a la petita estació seca. Les fulles són una mica allargades i tenen un to clar, com les del bananer *ekòn* (172).

Anē ebebeg ele, tēgē dān anen, tēgē dān ayab... Nkug woe wafum... Abēlē ban biwos... Atebē a mgbag dzal... Abēlē ki mēkemendē, abēlē mēndim tzetsat. Akara vē besamena ai bon bibuma. Bibuma bye biavie. Badi ki mbia. Akara wum abog oyon... Mēkie moe mafum anē kie ekon, mēnē fē man ayab... Bakara tun ekob dzie eyōn mōn abyali ya, batindi a wō ai akol. E mininga avē byali mōn nnye akara bō nala.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Considerat un bon arbre en el camp de la medicina. Les arrels entren en la composició d'un remei: es premen als narius d'un nounat quan tarda a fer el primer crit o respira amb dificultat. En cas d'una mossegada de serp, es neteja la ferida i s'hi aplica una fulla de bananer amb petits forats sobre la qual s'estén una pasta feta amb les fulles de *kakoa* aixafades i amb algunes granes del pebre negre *ndon*. Es tapa tot amb una fulla sencera de *kakoa* i es lliga ben lligat. Després, s'acosta el membre ferit a la vora del foc per activar l'acció del medicament. En aquests casos, es pot també aplicar una placa d'escorça tendra sobre la ferida. La pasta de les fulles crues és una purga violenta i perillosa si se'n pren una dosi massa elevada. Aquest arbre s'empra també per provocar l'expulsió de l'esperma que, segons es creu, l'infant ha absorbit en el ventre de la mare quan els pares han mantingut relacions sexuals després del sisè o setè mes d'embaràs, i així mateix per prevenir les conseqüències que poden seguir-se'n i que els evuzok designen amb la categoria etiològica *fulu nkug*. En aquest darrer cas, es fan macerar les raspadures de l'escorça d'aquest arbre en un recipient amb aigua, després s'instil·len unes gotes d'aquest líquid sobre les ungles dels peus i de les mans del nadó, sobre la fontanel·la, a la boca i sobre totes les extremitats i articulacions del cos. De vegades, es banya l'infant en un recipient que conté una maceració de les raspadures de *kakoa*. Igualment s'administra una lavativa al nadó amb la decocció de les escorces. La mare del nadó fa un cinyell amb l'escorça d'aquest arbre i el lliga entorn de la cintura i dels punys del nadó per protegir-lo de les malalties considerades contagioses, com ara l'epilèpsia (*kanda*) i d'altres. Les crisis convulsives degudes al paludisme (*koe ebēm*) poden considerar-se conseqüència d'haver omès de lligar aquest cinyell al nadó. Per altra banda, les escorces d'aquest arbre entren en la composició d'un remei que s'administra als infants en forma de lavativa quan pateixen els còlics intestinals designats amb el terme *okakada*. En cas de cefalea (*miezòg*), s'apliquen unes compreses al cap amb la decocció de les escorces.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 268; Cousteix, 1961, p. 69; Mallart, 1977b, p. 132; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 2.1.2, 2.1.6, 2.1.12 i 11.1.7; Fons LMG, D-80, 015.

248. *Kelenkelen*

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bě*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Amaranthus spinosa*, amarantàcies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una planta comestible; les fulles es mengen amb una salsa de cacauets. Sol cultivar-se juntament amb els cacauets i la mandioca en els llocs que han estat cremats (*edidiga*). Les fulles són una mica viscoses (*man andem*).

UTILITZACIÓ RITUAL: El gran medecinaire Mba Owona designa amb aquest terme una pràctica amb la qual es proposa verificar l'evolució del tractament fet als seus malalts.

249. **Kie lala**, «fulla de tres»

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

LOCALITZACIÓ: Creix als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana herbàcia que s'enfila sobre les bardisses; les fulles, molt petites i minses, estan formades de tres (foliols); quan es raspen, deixen escapar una saba del mateix color que les fulles de mandioca.

Anë nkòl wòfa a bikodogo. Abëlë kie ela mbol afë kie ela vom mbog. Akar bed a mintud mintud... Eyòn osig kie eyòn te mëndim moe mënë anë kpëm. Anyum kig abe... Mëkie moe mënë abod, mëtoa fë eveves...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per calmar els plors d'un infant, es fiquen algunes raspadures de les fulles i una mica d'aigua dins d'un cucurull, s'escalfa sobre les brases i se n'instil·len unes gotes als narius i a la boca de l'infant.

UTILITZACIÓ RITUAL: Amb una maceració de les fulles, es renta la cara de les persones solteres i malaurades (*nwowuda mod*) perquè trobin el camí que els condueixi al matrimoni. El mateix remei s'aplica per calmar una persona després d'un malson.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 180-181 i 242; Fons LMG, A-09, 023-026.

250. **Kodendo**

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / bë)

LOCALITZACIÓ: Es troba selva endins i als antics conreus.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb el tronc d'un to clar. Les fulles, una mica allargades, s'assemblen a les de l'arbre *ekòb*. Els fruits s'assemblen als de l'arbre *ebaè* (150).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Segons el *Dictionnaire* de Tsala, aquest arbre seria una lleguminosa, el fruit en llegum del qual conté uns grans negres semblants als de l'arbre *ebaè*, establint així la mateixa comparació que els evuzok.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 285; Fons LMG, D-80, 016.

251. **Kodogo mëtòbò**

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / bë)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Loranthus* sp., lorantàcies (PJC i TSa); *Loranthus gabonensis* (WS); *Viscum decurrens* (TSb).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta és com una liana llenyosa que viu arrapada als arbres. Hom l'anomena *kodogo mètòbò* («surt, jo em quedo»), car un cop ben instal·lada al tronc de l'arbre, l'arbre s'asseca... Les fulles són una mica dures. Fa uns fruits petits que, quan són madurs, agafen un cert to de color.

Kodogo-mètòbò anë man ndig yafulan ai ele. Yatòbò a bile... yababa ai ele. Anë dzoe na «kodogo-mètòbò» amu ye na eyòñ atòbo ya ai ele, ele te engakod, dzom te ndzò baloe na «kodogo-mètòbò». Mëkie moe mënë man aled. Akara wum ban bibuma, eyòñ bintoa ewolo bingavie. Anon ndò ladi bibuma, mod tęgë di.

CONSUM: Els fruits no són comestibles; només se'ls mengen els ocells.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la inflamació de la melsa dels infants, es lliga sobre aquesta regió del cos una mena de cataplasma fet amb les fulles ben aixafades d'aquesta planta. En cas d'una afecció hepàtica, el malalt pren una poció preparada amb una maceració feta amb aigua fresca, les fulles en fase de desenvolupament d'aquesta planta paràsita i unes gotes de suc de llimona. Les cendres d'aquesta planta es freguen sobre les ferides per accelerar-ne la cicatrització.

UTILITZACIÓ RITUAL: En la seqüència *bom* del ritu *edu osoe* (variant *manga*), el gran medecinaire Bikoe Laurent empra aquesta planta per preparar un líquid del qual després escup un glop sobre un matxet rogenc pel foc, que apropa al cos del malalt per tal d'embolcallar-lo de la fumarada que desprendre. Segons la seva exegesi, amb aquest gest es proposa foragitar els bruixots que ronden per aquell indret. Els paranyers freguen les fulles d'aquesta planta al llaç escorredor (*ekoe*) dels seus paranys per atrapar millor els animals (*byañ mēlam*). Aquesta mateixa planta entra en la composició d'un *byañ* semblant destinat a donar més eficàcia al parany (*alam*) per atrapar peixos de riu. Quan un home estima una dona i no vol separar-se'n, prepara un *byañ ayas* que consisteix a ficar unes raspadores de les fulles d'aquesta planta dins d'un cucurull amb algunes gotes de la pròpia orina, que després s'instil·larà sobre el penis. La dona s'avindrà a mantenir relacions sexuals amb ell. Viuran plegats durant molt temps com la planta *kodogo mètòbò*, que viu ben arrapada al seu arbre («*batòbò kom anë mbol kodogo mètòbò akara lad ai ele*»).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: El nom d'aquesta planta, que en tradueix la manera de ser parasitària (correspondència entre la interpretació de base nominal i la de base substancial), evoca d'una manera metafòrica l'eficàcia que se li atribueix: fa fora la malaaurança i instal·la la benaurança; és a la vegada una planta que exorcitza (que expulsa) i una planta que *adorcitza* (que incorpora).

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «La planta *kodogo mètòbò* envaeix una branca d'arbre» (un préstec pot esdevenir una donació involuntària); aquest proverbi pot emprar-se a propòsit d'uns estrangers que obtenen un terreny manllevat, l'exploten i després en fan fora els propietaris; també es diu d'una segona dona que a poc a poc pren el lloc de la primera. Hostes vingueren i de casa ens tragueren, diríem en català.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 285; Tsala, 1973, p. 83 (4204); Cousteix, 1961, p. 70; Mallart, 1977b, p. 190-191; Mallart, 1981, p. 205; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1253; Fons LMG, A-09, 027-032.

252. *Kofi*, *Coffea sp.*, rubiàcies

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

CONREU: Els evuzok cultiven el cafè, però a escala molt reduïda.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan una persona té una crisi de paludisme (*tsid mēki*), es fan bullir unes quantes fulles tendres de cafè. El malalt en beu mig got. Després, es cobreix amb una manta per sobre d'una olla d'aigua calenta per fer-se un bany de vapor. La decocció de les fulles s'administra com a purgant. Per tractar la sordesa, es raspen unes quantes fulles de cafè, es fiquen les raspadores dintre d'un comptagotes amb una mica d'oli d'ametlla de palmer, s'escalfa el comptagotes sobre les brases i se n'instil·len unes gotes a les orelles.

UTILITZACIÓ RITUAL: Com el cacau, el cafè ha estat integrat en l'àmbit simbòlic i ritual: és associat a la riquesa i a la prosperitat.

253. *Kolad*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Achyranthes aspera*, amarantàcies (LM i herbari 52).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petita planta herbàcia (*elòg*). Les fulles, d'un to clar, són molt petites («*kie dzie yafum, eně abod*»). Les flors (acompanyades de bràctees i bractèoles), que formen una espiga, s'adhereixen fàcilment al vestit i al cos dels vianants («*akara kadan ai eye amu abělē ban befes...*»). Els petits fruits esdevenen foscos quan maduren («*bibuma bye biavin eyòñ entoaya biwolo*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas de diarrea sanguinolenta (*ntui mēki*), s'administra al malalt una poció preparada amb les flors de *kolad*, tres nous de palmera ben aixafades i una mica de sal.

UTILITZACIÓ RITUAL: Es considera una planta benèfica, acceptada en els ritus de benedicció i de purificació com l'*eva-mētyè* i l'*esye* («*ané mbēmbe elòg asu ntotoma-ama...*»). Per preparar la seqüència *bum* del ritu *edu osoe* (variant *manga*), el gran medecinaire Bikoe Laurent encén un foc per fer-hi tornar roents els matxets que ha de fer servir dins el marc de la seqüència *bum*; per preparar aquest

foc, en el punt on convergeixen tots els tions, hi posa tres fulles de la planta *abòmëndzaña* (017), sobre les quals posa alguns trossos de la planta *kolad*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: La propietat que té aquesta planta d'enganxar-se al cos i als vestits serveix per evocar metafòricament les idees d'unir-se (*lad*), adherir-se (*kadan*)...

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es diu d'aquesta planta que pertany a la mateixa família que l'*owondo Bèkon* (424), ja que ambdues es caracteritzen per posseir aquesta propietat d'adherir-se.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.2.1/2.5; Fons LMG, A-09, 034-036.

254. **Kombe**, *Aframomum* spp., zingiberàcies

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bě*)

Bison, nom del fruit (com els fruits de la planta *odzòm*); *ngekembe*, nom ritual donat a la tija.

DESCRIPCIÓ LOCAL: La planta *kombe* s'assembla (per l'alçada de la tija) a un petit arbre... Les fulles són allargades. Les flors semblen sortir directament de terra. Els fruits són una mica foscos quan són verds i prenen un to de color (vermellós) quan són madurs. De vegades, són designats amb el nom *mvoñòlò* (303). Els fruits d'aquesta planta s'assemblen als d'*odzòm* (371).

Kombe yafulan ai ele vē da... kie dzie eně ayab... yakare fê sam a si etere, eyòñ te yakara veñan ai bibuma, bibuma bite biavini, tēgē dan vin abui. Abòg bintoa ya biwo-lo bingavie, ndò bialoe na «mvoñòlò».

CONSUM: Els fruits d'aquesta planta no són utilitzats com a condiment a la cuina de cada dia. Es diu que és l'aliment dels goril·les.

TECNOLOGIA: Antigament es feien assecar les tiges d'aquesta planta al canyís instal·lat sobre el foc. Seques, es feien servir com a torxes. Encara es fan servir avui per encendre el foc als camps després de ser eixermats.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els fruits d'aquesta planta entren en la composició d'un remei per tractar els cucs intestinals i l'*etòn anal*. Crus, es mengen per tractar el restrenyiment.

UTILITZACIÓ RITUAL: La tija d'aquesta planta —com la de les plantes *myan* (305), *odzòm* (371) i *mvoñòlò* (303)— amb les fulles arrencades i tallada per la part tuberosa de la base s'emptra com si fos una llança en la dansa guerrera *esani*. En un altre temps, els betí executaven simulacres de combats amb aquestes tiges després d'una gran victòria o d'haver caçat un animal prestigiós com podia ser el lleopard... En el ritu *mevungu*, les tiges seques es feien servir

com a torxes. En la desfilada final del ritu *mëlan*, en què es transportaven els reliquiaris amb els cranis dels avantpassats, els candidats anaven darrere dels iniciats recolzant-se cada un d'ells en una tija de *kombe*, car els primers apareixien com si fossin malalts, esguerrats, els uns cecs, els altres manxols, coixejant, seguint amb dificultats... Era per aquesta raó que necessitaven el *nge-kembe* per tenir un punt de suport.

LITERATURA ORAL: En una variant del mite sobre el pas dels betí pel riu Sanaga, l'Avantpassat dels mangisa, Aso Abanda, colpejà les aigües del riu amb el seu *ngekembe* fent-ne sortir l'arc de Sant Martí que, sobre l'aigua, es convertí en una boa que va fer de pont d'un cantó a l'altre del riu.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Malgrat les semblances, i el fet que de vegades els fruits de *kombe* siguin anomenats amb el mateix nom que els fruits d'*odzòm* (*bikui*), els evuzok consideren el *kombe*, l'*odzòm* i el *mvoñòlò* tres plantes diferents («*kombe enë etam*, *odzòm onë etam*, *mvoñòlò onë fë etam*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 289 i 421; Stoll, 1955, p. 163; Laburthe-Tolra, 1977, p. 220, 223, 968, 1209 i 1591; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.3.8; Fons LMG, A-09, 038-040.

255. *Koñ*

Sinònim: *mënge mëmana*

Vegeu *infra* (285)

256. *Kòndò* (bolet)

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

CONSUM: Bolet comestible, però no gaire gustós.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Dir que *kòndò* és un bon bolet» (apreciar el que no és apreciable o enganyar-se a causa d'una vaga semblança).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala: p. 292; Tsala, 1973, p. 16 (1326).

257. *Kos*

Sinònim: *adòg*

Vegeu *supra* (022)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

258. *Kpède mëlem*

Sinònim: *abuda*

Vegeu *supra* (021)

ALTRES: Antigament, quan algú rebia un hoste i li oferia un plat d'*abuda* (moniatos) cuïts amb una sèmola o salsa de cacauets (*nnam owondo*), si a l'hoste li

agradava, feia un compliment dient «*makpë mëlem*», en el sentit d'«heus aquí un àpat excel·lent» o «quina sorpresa!».

259. ***Kumkuma*** (bolet)

Sinònim: *via nnam*, «el bolet del país» (454)

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

LOCALITZACIÓ: Bolet de grans dimensions, rar al país evuzok.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Tsala, es mesclen les pólvores d'aquest bolet amb les llavors per afavorir-ne una bona germinació.

VIDA SOCIAL: Cal ser un bon amic de la família per rebre un tros d'aquest bolet.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 303; Fons LMG, A-09, 043.

260. ***Kuza***

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Luffa cylindrica*, cucurbitàcies (TSa).

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana herbàcia (*nkòl*) es desenvolupa als llocs d'antics conreus.

TECNOLOGIA: Les fibres de la polpa dels fruits formen una massa esponjosa que s'empra per rentar-se i per fer la vaixella.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: El nom d'aquesta planta és utilitzat d'una manera general per designar tota mena de fregalls d'origen vegetal, encara que s'obtinguin d'altres lianes.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 304; Zenker, 1895 (citat a Laburthe-Tolra, 1970, p. 52-53); Fons LMG, A-09, 044.

261. ***Landa***

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Erythroxylum mannii*, eritroxilàcies (HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran, la saba del qual és com la sang.

Anë mod ele. Atebë a mëfan. Anë ele mëki...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba és utilitzada per netejar les úlceres degudes a la filariosi.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 308; Cousteix, 1961, p. 70; Fons LMG, A-09, 045.

262. ***Mbaba zëñ***, varietat de falguera (*zëñ*) (461)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m* / *mi*)

Derivat de *baba*, «adherir-se»

263. *Mbañ mbazoa*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Strombosia glancexeus*, olacàcies (TSa); *Strombosia postulata* (*mbañ mbazoa afum*); *Strombosia grandifolia* (*mbañ mbazoa avie*) (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran («*anë ele ai ayab abui a yob*»). Les branques no són gaire grosses («*tëgë dan anen a mintem*»). La fusta és molt dura («*anë aled abui*»), molt semblant a la de l'arbre *ewome* (224). El tronc és d'un to entre clar i fosc i cobert de petites escates («*abële ban bibas*»). Les fulles són petites («*mëkie moe mënë abod, tëgë dan anen abui...*»). Els fruits són molt buscats pels tucans.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan estaques (*mvi*) per a la construcció de les cases i travesses (*akon*) per a la construcció dels ponts.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les plaques de l'escorça entren en la composició d'un remei per curar l'*etòn* anal i entren també en la preparació d'una decocció que s'administra en forma de lavatives per tractar el mal d'esquena (*mvui*). Es diu que els arbres de fusta dura com el *mbañ mbazoa*, l'*ewome*, l'*okoga* (380) i l'*atui* (088) curen el mal d'esquena.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 244; *Dictionnaire* Tsala, p. 327; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 8.1.3 i 11.5.1; Fons LMG, A-09, 047-052, i D-80, 020.

264. *Mbanga*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Afzelia sp.*, cesalpiniàcies (TSa).

LOCALITZACIÓ: Es troba selva endins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre gran. Les arrels s'adhereixen a la soca (contraforts) sense tenir una gran alçada. El tronc és rugós i d'un to entre clar i fosc. Les branques són grosses. Les fulles s'assemblen a les dels arbres *eyen* (231) i *edusie* (163).

Anë nda-bod eyen ai edusie. Anë mod ele. Mindi mie miakadan a atin a si, tëgë bed a yob ele. Nkug woe onë ban biwos biwos, onë fë anë yafum anë yavin. Abële bod mintem. Mëkie moe mafulan ai mëkie eyen ai edusie...

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan taulons.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Pertany a la mateixa família que els arbres *eyen* (231) i *edusie* (163).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 327; Fons LMG, D-80, 020.

265. *Mbazoa*

Gènere II, classes nominals 1 i 2 (*m / bē*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Strombosia scheffteri*, olacàcies (HNY); *Strombosiosis zenkerii* (PLT).

DESCRIPCIÓ LOCAL I INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok diuen que els arbres *mban mbazoa* i *mbazoa* són dos arbres diferents («*mbazoa anē etam, mban mbazoa anē etam...*») encara que s'assemblin. La fusta de *mban mbazoa* seria més dura. El tronc pot romandre molt de temps en contacte amb l'aigua sense podrir-se.

UTILITZACIÓ RITUAL: En la seqüència *bom* del ritu *edu osoe* (variant *manga*) celebrat pel gran medecinaire Bikoe Laurent, aquest se serveix de les raspadures de l'escorça d'aquest arbre per preparar una maceració de la qual escup un glop sobre un matxet enrogit pel foc per tal d'allunyar els bruixots que s'atreïssin a apropar-se al lloc on es fa el ritu. L'escorça d'aquest arbre es posava també dins del recipient ritual del ritu *mēlan* d'iniciació al culte dels avantpassats. Amb el líquid d'aquest recipient, es maceraven els cranis dels morts destinats als reliquiariis d'aquest culte, i també els corns que protegien a partir d'aquell moment els nouiniciats.

En la seqüència anomenada *etun ndzom* del ritu d'iniciació *so*, l'escorça d'aquest arbre era emprada en el moment de la declaració de faltes dels candidats.

LITERATURA ORAL: «Dos cargols *mēkug* (de closca petita) han fet caure un *mbazoa*» (les petites forces ben unides poden obtenir grans resultats).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 57 i 76; Tsala, 1973, p. 159 (6610); Fons LMG, D-80, 020.

266. *Mbēl*

Sinònims: *ele mēki*, «arbre de sang»; *ele enguñ*, «arbre de l'orgull», i *esil*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

Baa, nom de l'ungüent preparat amb les raspadures del tronc.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pterocarpus soyauxii*, papilionàcies (TSa, TSb, PLT, HK, WS i HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *mbēl* és un gran arbre que té una fusta vermella molt resistent. Quan se li fa una incisió al tronc, deixa sortir una resina de color vermell; és per aquesta raó que hom l'anomena també *ele mēki*, l'arbre de sang.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, que resisteix fàcilment la podridura, se'n fabriquen taulons (*abam*), tam-tams (*nkul*), tambors membranòfons curts (*ngòm*) i alts (*mbè*), xilòfons (*mēndzan*), morters (*ntsòbi*), plats (*bisoa*), culleres (*mētog*), piragües (*efunga*)... Amb la fusta tendra rascada s'obtenen unes pólvores vermelles (*baa*) que tradicionalment s'empraven ja fos com a pintura

per pintar roba d'escorça batuda i objectes de fusta, ja fos com a cosmètic. En un altre temps, homes i dones s'untaven amb aquest cosmètic perfumat, després de la toaleta de la tarda, per les festes i celebracions rituals. Era un aspecte important de l'empolainament de les persones importants, dels guerrers i de les parteres. Generalment aquest cosmètic era preparat per les dones.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces s'administra en forma de lavatives en cas d'hemorràgies uterines (*zib*). La mateixa decocció en forma de poció s'administra per tractar la disenteria (*ntui mēki*). Les escorces entren en un remei per guarir l'*etòn* anal. Per tractar determinades afeccions de la pell, com l'aparició de les petites taques vermelloses del xarampió (*olada*), s'ungeix el cos del malalt amb una maceració obtinguda amb les raspadores d'aquest arbre. La partera unta el seu cos i el del nadó amb el cosmètic *baa* per protegir l'infant del perill de contreure alguna infecció de la pell (*mintsañ*). En cas d'una inflamació dels pits, s'ungeixen amb una pasta composta de l'ungüent *baa* i de l'argila blanca *fem*. Amb les pólvores d'aquest arbre i la planta *dibi elòg* (145) es prepara una poció que s'administra per tractar les maternitats molt espaiades (*azòk*).

UTILITZACIÓ RITUAL: El coloret o l'afait de color vermell obtingut d'aquest arbre ha estat tradicionalment molt utilitzat dins el marc dels rituals.

Ritu *so*: En la seqüència *mēyene* (derivat del verb *yene*, «fer-se veure») de presentació dels candidats, tots eren ungits amb aquest cosmètic per les mares i altres dones darrere les cases cuina. En la festa *ndzom* (seqüència consagrada a l'arbre que rep aquest nom), tots els candidats eren igualment ungits amb aquesta substància vermella pels padrins i altres iniciats darrere el camp d'iniciació (*esam*). En la fase final del ritu, el dia de la festa anomenada precisament «del cosmètic *baa*», els candidats eren ungits amb aquest cosmètic públicament i per tothom. En la darrera fase del ritual, els candidats, pintats en un principi de color blanc, feien desaparèixer progressivament aquest color del seu cos per donar pas, també progressivament, al color vermell d'aquest cosmètic, completant-lo el dia de la festa.

Ritu *mēlan*: En la seqüència *edi mēlan* (la menja de la planta *alan*), els candidats, desmaiats pels efectes d'aquesta planta al·lucinògena, eren transportats darrere el perímetre destinat als candidats (*esam*) on, després d'haver emprès el viatge al país dels morts, eren ungits amb aquest cosmètic vermell. En aquest mateix ritu, els cranis dels avantpassats, un cop purificats, eren guardats dins dels reliquiàries en forma de caps cilíndriques (*bieri*) sobre les quals hi havia unes escultures pintades molt sovint amb aquesta pintura vermella anomenada *baa*.

Ritu *mevungu*: El paquet emblema d'aquest ritual femení contenia raspadores del tronc d'aquest arbre.

Ritu *alog*: L'emblema del mestre d'iniciació consistia en una carbassa que contenia diferents ingredients, entre els quals hi havia també unes raspadures del tronc d'aquest mateix arbre juntament amb un tros d'*evu*.

Ritus funeraris: Per saber si una persona havia mort posseint l'*evu*, es procedia a una mena d'autòpsia (*etub mbim*). Els especialistes obrien el ventre del cadàver. Si hi descobrien alguna cosa que identifiuessin amb l'*evu*, ho extirpaven i ho feien assecar al foc mentre hi feien caure a sobre unes gotes d'un (fals) tronc de bananer en estat de putrefacció (*mbolkòndo*). Un cop acabada l'operació, els vells es repartien aquell element anatòmic considerat l'*evu* del difunt. Cada u el guardava curosament dins d'una carbassa que contenia pólvores vermelles de l'arbre *mbël*. Antigament, els cossos dels difunts eren ungits amb oli de palmera i pólvores vermelles d'aquest arbre. Els nebots uterins d'un difunt assistien a l'enterrament empolainats com si anessin a la guerra cobrint-se el cos amb carbó vegetal, argila blanca i pólvores vermelles de *mbël*. Al terme de la cerimònia de llevar el dol (*ekuli akus*), es frega el cos de les vídues amb oli de palmera i pólvores d'aquest arbre.

Ritu de fecunditat: Per fer que una dona esdevingui fèrtil, el gran metgeinaire li recepta una lavativa feta amb una decocció de les escorces d'aquest arbre.

Byañ mēlam: Un tros d'*evu* (vegeu *supra*) mesclat amb una mica de *baa* entra en la composició d'un *byañ* per fer que el seu propietari esdevingui un bon paranyer.

Ritus antibruixeria: Es diu que si en el moment en què un home i una dona mantenen relacions sexuals ella es posa a tossir, l'accés de tos és el signe d'un acte de bruixeria. En aquest cas, l'home es veurà afectat de la malaltia pulmonar anomenada *ekòè fam*, la tos mascle. Per tractar-la, es fan coure unes escorces de *mbël* i després el malalt pren unes lavatives amb el líquid d'aquesta decocció i en pren també una part en forma de poció. En general, els banys i les uncions amb aquest ungüent són considerats mitjans per protegir-se contra els posseïdors d'*evu* antisocial.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: El color vermell d'aquest arbre permet associar-lo simbòlicament a l'ordre social i, en conseqüència, a la contrabruixeria. D'una manera més precisa, és associat a la sang i a la vida.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Fer lluir amb pólvores vermelles de *mbël* els pals de les llances» (estar d'acord amb els arguments de l'orador). «Abatre un *mbël*: sang a la destal, sang a l'arbre» (victòria pírrica). «Camí sembrat de pólvores vermelles, camí de l'ogre *emomodo*» (no és or tot el que lluu).

Endevinalla: «La dona del meu pare no anirà mai a visitar la seva família sense maquillar-se amb pólvores de color vermell»: una fulla de l'arbre *abiñ*.

Faula: La Tortuga i el Lleopard es posaren d'acord per matar les mares respectives. La Tortuga havia de matar-la riu amunt; el Lleopard, riu avall, on vivien. Però la Tortuga, com de costum, enganyà el Lleopard: va fonyar les pólvores de *mbël* amb l'aigua del riu deixant anar tota la pasta riu avall. Quan va pensar que l'aigua enrogida arribava al poblat del Lleopard, va pregar a la seva mare que fes un crit. Llavors, el Lleopard matà la seva mare.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok el consideren el germà gran de tots els arbres que «tenen sang».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 329-330; Tsala, 1958, p. 43, 62, 65, 74 i 111; Tsala, 1973, p. 83 (4319), 161 (6711) i 169 (6919); *Enigmes Beti*, p. 18 (91); Laburthe-Tolra, 1977, p. 526, 540, 758, 984, 1073, 1090, 1123, 1135-1136, 1187, 1279, 1281, 1312, 1384-1387, 1393, 1412, 1425, 1432, 1438, 1446, 1485-1486, 1498, 1513, 1519, 1579, 1590-1591 i 1593-1594; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.3.1, 5.1.1, 7.2.2 i 8.1.7; Houseman, 1976, p. 221-225; Fons LMG, A-09, 053-064.

267. *Mbikam*

Nom compost de *mbi(l)*, «cau», i *kam*, formigues petites i molt bellugadisses que fan els nius sota les fulles d'aquest arbre

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Newbouldia laevis*, bignoniàcies (PJC i HNY).

LOCALITZACIÓ: Pot trobar-se al voltant dels poblats i de les cases per prendre la fresca.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit de tronc dret. Les fulles són solides. Les flors tenen un to clar (rosa). El tronc sol estar poblat de formigues molt petites (*ososòn*) que no pessiguen gaire. Les formigues bellugadisses *kam* viuen a les fulles. Aquestes formigues pessiguen molt fort. N'hi ha dues classes: unes de negres i unes altres de vermelles. El líquid de la maceració de les escorces és molt amarg.

Asiki mod ele... anë ebebeg ele, anañ vë anañ a yob... Mëkie moe mënë afib. Aka-ra sam bon besaman bafumu. Awum fë bibuma.. Asosòn lawulu a nkug woe... Mbi-kam: kam yatòbò fë a mëkie moe abui. Kam yadigan abui. Asosòn lakara dig abim ziri tęgë dañ abui. Kam enë mëyòn mëbè: e nyi yavin; e nyi enë yavie.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, aquest arbre és emprat per curar la tos del *tsoo* i sobretot per curar els esputs sanguinolents que l'acompanyen:

les escorces aixafades es mesclen amb una mica de saba de la planta *myan* (305), sal i pebre vermell. Es prepara una poció que s'administra en dosis molt febles, ja que és molt amarga. Els vells a punt de perdre les dents solen glopejar una decocció preparada amb les escorces d'aquest arbre. Quan una persona comença a perdre la vista, se li fan unes instil·lacions oculars amb el líquid d'una maceració de les fulles en fase de creixement d'aquest arbre. La decocció de les escorces s'administra en forma de lavatives per tractar la malaltia del baix ventre de la dona (*oviede*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Entre les plantes emprades en l'episodi *etsa bile* del ritu *so*, els autors citen l'arbre *mbikam*. També apareix en la llista de les plantes emprades en la seqüència que porta el mateix nom del ritu *tsoo*. En acabar aquest ritu, es planta un *ayan tsoo* amb un brot de l'arbre *mbikam* sobre el clot on han estat enterrades les deixalles (restes de plantes...) del medicament del *tsoo*. Aquestes plantes seran més tard trasplantades al lloc on l'organitzador del ritu construirà la seva nova casa. Aquest arbre és associat a la construcció dels nous poblats. Quan un home vol construir el seu propi llogaret, el seu pare, tot ensenyant-li el terreny per a la nova construcció, hi planta un brot de *mbikam* dient-li: «Construeix aquí el teu llogaret, jo et dono el teu *mvog*.»

Ngè esòa abyè wa eyòn ayi na wakè loñ dzal doe, eyòn te atsig etun ele (Mbikam)
akè ai wa na wakè loñ, eyòn te abe a nsèn, angadzo na: «loña mu, mavè mvok otòbò...».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p, 332; Tsala, 1958, p. 44, 91, 94 i 95; Cousteix, 1961, p. 70; Mallart, 1977b, p. 41; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.13.1; Fons LMG, A-09, 065-073.

268. *Mbikòl ndig*

Sinònim: *atug*

Vegeu *supra* (087)

269. *Mbinda nkog*, «canya de sucre *mbinda*»

Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m* / *bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de canya de sucre *Saccharum* sp., gramínies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta varietat de canya de sucre és més corrent fora del país evuzok, entre els enoa per exemple. L'escorça és d'un to fosc («*nyol dzie yavin*»). La saba és molt dolça.

UTILITZACIÓ RITUAL: La saba d'aquesta canya de sucre entra en la composició del líquid per a les instil·lacions nasals que es fan a la parella d'una unió incestuosa dins el marc del ritu *ewoe avuman* (mort del parentiu).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Vegeu *infra*, *nkog* (333).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 333; Ngoa, 1968, p. 188; Fons LMG, A-10, 009.

270. *Mboba nkòl*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Mboba* és una liana herbàcia que s'enfila al voltant dels arbres.

La tija és plena de petites espines. Quan es talla, deixa sortir una saba de color (vermellosa). Les fulles són grans i un cop desenvolupades prenen un to de color (rosades). Creix com la planta *akaba* (027). Les fulles en fase de creixement són comestibles. Tant la tija com les fulles provoquen una certa pruija. Quan li treus la pell, la mà et pica.

Mboba onë nkòl yakara baba ai ele... Abëlë ban biyoa tzetad. Abëlë mëkemendë. Mëkemendë mëné anë mavie. Mëkie moe mëné anen anen. Eyòn mëntoa ya ewolo abui mëngavie. Awum anë akaba, avë lombo. Mëkie moe mëné mintsan, tò a nkòl ben. Eyòn watin eyòn te mò mëngabò mintsan...

TECNOLOGIA: Amb aquesta liana es fan lligams i cordills que s'empren en la construcció de les cases i en la fabricació de paranys i aparells d'ormeig com el *kulep* i l'*eya*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per curar les afeccions pulmonars atribuïdes al cuc *asomena*, es fa una frega amb les fulles d'aquesta liana ablanides a la vora del foc.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles tendres del borró terminal d'aquesta liana entren en la composició d'un remei per tractar la dona que pateix les conseqüències d'un pacte amb el seu *evu* (*akyaè*). Les fulles d'aquesta liana no són acceptades en els ritus de benedicció i de purificació com l'*eva-mëtyè* i l'*esye*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 160-161; Fons LMG, A-22, 038-039.

271. *Mbòdò*

Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m / bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Impatiens* sp., balsaminàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta herbàcia creix a prop dels aiguamolls i de vegades també sobre les roques («*atebë a bilòbi eyòn zin a mekom a yob*»).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La tija és nuosa (*mëbòrñ mëbòrñ*). Les flors són entre clares i de color i pengen (del pedicel) com si fossin arracades.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els *evuzok* diuen que només les dones ja grans saben emprar aquesta planta. La fan servir sobretot per tractar les malalties del baix ventre de les dones atribuïdes al cuc *oviede*: aixafen la planta amb la pedra de

moldre i hi afegeixen una mica de saba de la planta *myan* (305) i de sal; amb aquesta pasta medicamentosa, en fan fregues a la vagina de la dona. Segons Laburthe-Tolra, amb aquesta planta es tracten les afeccions hepàtiques: les fulles es posen dins d'un paquet que s'escalfa vora del foc abans de macerar-les amb aigua tèbia; després, s'administra aquest líquid en forma de poció.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: La malaltia *oviede* és de vegades designada amb el nom d'aquesta planta. Algunes dones parlen d'aquesta malaltia dient «*dzom yabodo a abum...*» per designar alguna cosa (*dzom*) que estava (*bodo*) el ventre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 334; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1977; Letouzey, 1982b, 2A, p. 60.

272. *Mboe ekòn*

Vegeu supra (172)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de bananer *Musa paradisiaca*, musàcies (TSa).

273. *Mboe mvyè nkòl*

Sinònim: *wòg wògo*, «crac, crac!» (455)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cissus adenocaulis*, ampelidàcies o vitàcies (WS); de la família de les ampelidàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana creix als conreus abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana herbàcia que s'estén arran de terra i s'enfila al voltant dels troncs dels arbres. Se l'anomena *wòg wògo* perquè quan li toques les fulles fan soroll. Les fulles són rugoses i una mica tallants. Les flors són grogues. El tubercle s'assembla al de les plantes *ekulngom* (178) i *abuda* (021).

Anë nkòl yatebë a bikodog, yawulu a si, yabed fë a yob... Bakara nye loe «wog wogo» amu ye na eyòn onamba nye mëkie moe madun, mavol fë tsetsat a mò. Mëkie moe mëñë awos...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es maseguen les fulles en una conca amb aigua i s'administra aquest líquid en forma de poció per tractar la blennorràgia purulenta (*mënyòlòg mëvin*). La maceració de les fulles es deixa al sol i després s'administra en forma de poció per tractar els pits de la dona. Aquesta maceració és regalimosa (*anden*), té un gust amarg i és molt forta («*abi mod mbe dzam!*»). Segons Cousteix, la maceració de les escorces, administrada en forma de lavativa, és una purga violenta que s'utilitza com a depuratiu i també

per reduir les hèrnies estrangulades. Per tractar la melsa inflamada dels infants (*tsid mòngò* o *ebèm*), es fa coure el tubercle d'aquesta planta amb una mica del pebre negre *ndorì* (313) i amb el líquid es fan instil·lacions nasals. Per tractar la impotència masculina (*ekom*) atribuïda a la coagulació de l'esperma o a la presència d'algunes impureses, es fan coure uns quants tubercles d'aquesta planta tallats a trossos ben petits (*asoga*); després, s'administra el líquid d'aquesta cocció en forma de lavativa. Es diu que aquesta planta és tan eficaç com l'arbre *atui* (088).

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió Ngoa, aquesta planta forma part del paquet ritual del ritu *mevungu*. No s'utilitza mai en ritus de benedicció com l'*evamëtyè* o l'*esye*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Es diu que aquesta planta «ho trenca tot: costelles, cassoles...». *Mboe* és un derivat del verb *boe*, que significa «trencar»; *mvye*, cassola; *mvye*, tòrax.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 70; Mallart, 1977b, p. 158-159 i 184-185; Ngoa, 1985, p. 246.

274. *Mbòl*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cissus pendula*, vitàcies (TSb); *Cissus Gilletii* (WS).

CONSUM: Amb les fulles d'aquesta liana es prepara una salsa molt viscosa que sol menjar-se amb sèmola de blat de moro (*ekes*) o de mandioca. Aquesta salsa és designada amb el mateix nom de la planta.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió Atangana, en la seqüència *etsa bile* del ritu *so*, la liana *fòlzòg* (241) és substituïda per la liana *mbòl*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Preparar una salsa de *mbòl* en veure que la coesposa prepara una sèmola de blat de moro» (fer castells de vent, fer-se il·lusions...). Segons Tsala, aquest proverbi és tret d'un conte en el qual una dona, veient que la seva coesposa preparava una sèmola de blat de moro, va creure que en rebria una part i es posà a preparar la salsa feta amb les fulles de *mbòl* per acompanyar-la. En no rebre res, va haver de llençar-la.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: El caràcter viscos de aquesta salsa fa que probablement la liana sigui associada a l'esperma, cosa que n'explicaria la utilització en el ritu *so* en lloc de la liana *fòlzòg*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Atangana, 1942, p. 149-157; Houseman, 1976, p. 80; Tsala, 1973, p. 65 (3209).

275. **Mboñ**

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Manihot esculenta*, euforbiàcies (PLT); *Manihot utilissima* (TSa, TSb i PJC).

CONSUM: La cuina a base de mandioca és molt variada:

Kpëm: Puré preparat amb les fulles tendres en fase de desenvolupament (*minlo mi mboñ*) i oli de palmera, amanit amb raspadures d'escorça de l'arbre *olòm* (390) i una mica de pebre vermell. Aquest plat, que en un altre temps es reservava per als temps de penúria, ha esdevingut un plat quotidià del règim culinari actual. El terme *kpëm* és emprat, per altra banda, per referir-se al color verd de determinades plantes.

Mimbege mi mboñ: Tubercles de mandioca no gaire cuits, sense cap condiment. Molt apreciats si es mengen per acompanyar el puré de cacauets. Si la mandioca és suau, pot bullir-se sense posar-la prèviament en remull; si és amarga, cal posar-los en remull a la vora d'una riera durant un parell o tres de dies.

Ebobòlò: Barreta de pasta de mandioca de forma prima i allargada (bastó de mandioca). Per preparar-la, es trien uns tubercles que no siguin gaire madurs. Es pelen, es tallen a trossos ben petits, es posen dins de diverses paneres i s'immergeixen en un riu, dos dies si la mandioca és suau i tres o quatre si és amarga. Cada família té un indret reservat al riu més proper per portar a terme aquesta operació. Un cop la mandioca s'ha estovat i l'aigua n'ha eliminat la toxicitat, es porten els cistells al poblat. En general, es tracta d'un treball comunitari en el qual participen tres o quatre dones. Les operacions següents són aquestes: en primer lloc, es busca un bon nombre de fulles tendres de la planta *nken* (332) amb les quals s'emboliquen els bastons després d'haver-los assecat a la vora del foc; al mateix temps, es busca també l'arbust *nden* (308) o la tija d'un bananer per extreure'n les fibres que han de servir per lligar els bastons. Mentre una o dues dones aixafen la mandioca sobre una pedra, les altres emboliquen la pasta i lliguen els bastons. Quan se'n tenen trenta o quaranta, es posen en una olla amb aigua i es fan coure al bany maria, i es repeteixen les mateixes operacions més o menys vegades segons les circumstàncies. La dona que ha aportat la mandioca en donarà una certa quantitat a les dones que l'han ajudat. Els bastons de mandioca poden conservar-se una setmana. Solen preparar-se quan algú ha d'anar-se'n de viatge o en ocasió d'alguna festa. Per menjar-los, es deslliguen, es treu la fulla i se suquen com si fos un mos de pa.

Medas: De la mandioca estovada a l'aigua, se'n separa una mica que, sense aixafar-la, es fa coure al bany maria en paquets de fulles de bananer. Aquesta forma de preparar la mandioca és reservada als membres de la famí-

lia que per l'edat, però sobretot per l'estat de les dents, no poden menjar els bastons perquè són massa durs. Si la dona prepara aquest plat per a la seva mare o per a la seva sogra, l'hi ofereix tot sol; si el prepara per al seu pare o per al seu sogre, ha d'oferir-li al mateix temps un plat de *kpēm* (vegeu *supra*). La dona que oblida aquest petit detall és considerada desconixedora dels costums del país.

Nkonda: Aquest plat, que s'anomena també *mbakoa* o *azogodo*, és una mena de sèmola de mandioca: es ratlla el tubercle, s'aixafa i s'hi afegeix una mica de pebre vermell, un polsim de sal, uns quants crancs de riu, una cullerada d'oli de palmera i una mica de pasta de cacauet. Es posa tot en un paquet de fulla de bananer i es fa coure dins d'una olla amb aigua.

Vuvu: Sèmola de mandioca vulgarment anomenada cuscús. S'agafen uns quants tubercles de mandioca i, un cop ben macerats amb aigua, s'aixafen i se'n fan unes boles que es deixen assecar sobre un encanyissat. Quan es vol preparar, es treu la part fumada de l'exterior de la bola, s'aixafa amb la mà de morter i es passa pel sedàs per obtenir-ne una sèmola. Es posa aigua al foc i, quan bull, s'hi tira la sèmola i es tapa l'olla. Aquesta sèmola sol servir-se barrejada amb una salsa de cacauets o de mango salvatge.

Medua mē mbon: Mandioca cuïta macerada amb aigua. Quan les dones van al camp, solen emportar-se uns quants tubercles de mandioca bullits que posen en remull en una riera per fer una queixalada quan es té mal de cor.

TECNOLOGIA: Amb aquest tubercle s'obté una mena de midó (*tas*) que es fa servir per planxar la roba: es pela el tubercle, es ratlla i es barreja amb aigua, es filtra la pasta obtinguda amb un tros de roba que fa de sedàs i es fa assecar al sol fins que s'obté el midó. En un altre temps, les fulles d'aquesta planta s'empraven com a ornament femení per cobrir el darrere (*mëndòda*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas d'una cremada, s'aplica sobre la ferida una fulla de mandioca assecada sobre l'encanyissat (on sol guardar-se) i aixafada amb la pedra de moldre. Per tractar el cuc *oyorì*, es fa beure al malalt una maceració preparada amb les raspadures d'un esqueix de mandioca. El suc extret dels tubercles s'instil·la als ulls per tractar la conjuntivitis i el pas d'una filària per l'ull (*minnak mi dis*). Per curar el cuc *nyò*, es fa beure una maceració preparada amb un tubercle de mandioca ratllat.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les branques d'aquesta planta (*mēbui mē mbon*) estan associades a l'acte ritual que consisteix a *desvetllar* i *afaiçonar* l'*evu* d'un infant quan aquest acte és acomplert per un bruixot que vol convertir en antisocial l'*evu* de l'infant. Segons algunes informacions, la falguera *zēñ* (461) hauria reemplaçat les branques de mandioca. Si es creu que una persona ha passat una nit en el món de les ànimes dels morts, en desvetllar-se, se l'ha de copejar amb una branca d'aquesta planta.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els betí distingeixen diverses varietats de mandioca: *afobo mboñ* (suau); *atangana-ntsama*, *asula* (amarga); *beleñe* (suau); *bikon ayolo* (molt suau); *akoa-esama* (molt suau); *emvebe* (molt amarga); *ntol Bikoa* (amarga). Cal assenyalar que el nom de les diferents varietats de mandioca canvien d'un lloc a l'altre dins del mateix país betí. Sovint reben noms de persona. Així, per exemple, els evuzok Zama Vincent i Baala Joseph varen portar de Ngonfeme, un poblat que es troba a la vora de Ngonmedzab, una varietat de mandioca. Allí aquesta varietat era anomenada *mbudu minnomo* (fins i tot els vells en mengen), car es tracta d'una varietat molt suau al gust i tova al tacte. En portar-la i plantar-la al seu poblat, Zama Vincent va donar-li el seu propi nom, *Zama mboñ*, la mandioca de Zama. A Mvenge, una altra varietat va rebre el nom d'un pastor protestant, Akoa Esama. En el seu diccionari, Tsala assenyala l'existència d'una mandioca que porta el nom del qui fou cap superior dels ewondo, Atangana Ntzama. El nom d'aquesta mandioca és desconegut entre els evuzok. Els més coneguts són *Ndongo* (nom de persona), *Ntol Bikoa* (idem), *bikon ayolo*, *emvebe*...

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Tu poses les coses per amanir, jo la mandioca, i ens ho partim» (l'ajuda ha de ser mútua). «La mandioca no és amarga a la boca d'altri» (hom no se'n sent del mal de l'altre). «Quan vegis que una persona maldestra porta una carbassa d'oli de palmera, guarda't un tros de bastó de mandioca» (l'home previsor sap treure profit de les febleses dels altres); veient la carbassa en males mans, comenta Tsala, i endevinant que aniria a parar per terra, al murri li falta temps per cercar un bastó de mandioca per xopar-ne l'oli un cop l'accident s'hagi produït. «Si veus un vell amb un tros de mandioca cuit sobre la cendra a la mà, sabràs que la fam s'estén pel país» (alguns indicis permeten presumir quelcom amb fonament). «El capgròs es va morir de fam sobre una panera de mandioca» (l'egoisme rep el seu càstig); el capgròs és un ésser egoista, mort de gana: un dia es va quedar adormit sense saber-ho sobre una panera plena de mandioca i ningú no li va voler dir res perquè ningú el tenia com a amic i s'hi va morir. «Em preguntes si he de posar albergínies al puré de fulles de mandioca?» (una qüestió inútil). «La serp ha hagut d'empassar-se la mandioca que hi havia al ventre de la rata salvatge» (no hi ha roses sense espines).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 336-337; Tsala, 1973, p. 13 (1312 i 1315), 17 (1333), 111 (4818), 160 (6629), 176 (7134) i 193 (7522); Cousteix, 1961, p. 71; Mallart, 1981, p. 92 i 96; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.5.2.

276. *Mboñ awum ndig*Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

LOCALITZACIÓ: Creix als camps abandonats i a la vora dels rius.

...e nyò mbog afa a bikodogo ai mintsag mi osoe, baloe na mboñ awum amu anë
tëgë ai bye; bikolog anë nye a awum, dzam te baloe na mboñ awum...

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'escorça d'aquesta liana s'assembla a la de la liana *awum* (098), mentre que les fulles fan pensar més aviat en les de la planta *mboñ* (275), raó per la qual ha rebut el nom compost.

Anë ndik... Bakara fudi bibab bye a mëyòk; mëkie moe mafulan ai mëkie më mboñ.

CONSUM: Les escorces són emprades per fer fermentar el vi de palmera.

277. *Mbonda*Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m / bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Staudtia stipitata*, miristicàcies (HNY); *Staudtia stipitata* (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran, alt i dret («anë mod ele, anen fë abui»), que exsuda un líquid (vermell) com la sang, molt viscos (akil). Els fruits tenen la closca d'un color clar (verd) i les granes (*fes*) són de color (vermell).

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fan les ballestes (*mfan*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per calmar la tos, se'n rosega l'escorça crua o se'n beu una maceració de les escorces.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es diu que aquest arbre és el germà de l'arbre *mbël* (266).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 71; *Dictionnaire* Tsala, p. 337; Letouzey, 1982b, 2A, p. 20 i 24.

278. *Mbubui*Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Microglossa afzelii*, compostes (WS, PJC i LM).

LOCALITZACIÓ: Es troba als antics conreus i als camps en què fa poc temps s'han fet les collites (*binda*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta subarbustiva o sufruticosa és descrita com la mata que estén les branques com si fossin lianes; es diu que és com un arbust (*anë anë man ele*), com una liana herbàcia (*anë anë man nkòl*), com una herba (*anë anë elòg*) o com una herba lianoide (*anë elòg nkòl*). Les flors són d'un to clar (*sam yafumu*) i les fulles d'un verd clar. La saba és una mica amarga

i del color de les fulles de mandioca. La tija és habitada per les formigues anomenades *fufui*. Aquesta planta desprèn una olor especial, com la que s'atribueix als bruixots.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan un infant pateix una inflamació de la melsa i té febre, se li fan unes instil·lacions nasals amb un medicament preparat amb les arrels d'aquesta planta. També se li poden aplicar unes compreses fetes amb les fulles estovades al foc i administrar-li una poció obtinguda amb la maceració de les fulles. La saba de les fulles lleugerament estovades sobre les brases o de les arrels s'espren sobre els ulls adolorits. La maceració de les tiges tendres calma la tos. Les fulles estovades al foc solen menjar-se crues com a vermífug. Les arrels entren en un tractament de la lepra. Aquesta planta es considera perillosa, de manera que les dosis prescrites solen ser molt petites.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Aquesta planta és associada al món de la bruixeria a causa de la seva mala olor («*mod mgbël anyum anë mbubui elòg*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 71; Mallart, 1977b, p. 184-185; Fons LMG, A-09, 096-099; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.1.1.

279. *Mëbeg*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ricinus communis*, euforbiàcies (TSa, a *beg*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Creix a les antigues plantacions. Les fulles són molt retallades («*mëkie moe mënë minsalan minsalan*»). Els fruits, agrupats formant uns raïms petits («*bibuma bitoa ban mësän*»), s'esberlen quan són madurs i projecten enfora les granes («*eyòn bibuma biman wolobo, eyòn te bingayelë*»).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: *Mëbeg* és una categoria especial d'arbre («*mëbeg mënë nguma ele etam*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles solen menjar-se com a remei per resoldre problemes digestius: es fan coure amb les verdures anomenades *zom* («*eyòn bayam zom bënë fò fudi a etere; bafudi mëkie moe mënë minsalan minsalan...*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 87; Fons LMG, D-79, 014-015.

280. *Mëbenga*

Sinònim: *engakom*

Vegeu *supra* (191)

281. *Mëki fon*, «blat de moro (de grans roigs com la) sang», varietat de *Zea mays*, gramínies

282. *Mëkol më dulu*, «herba dels peus que viatgen»Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / m*)IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Oldenlandia* sp., rubiàcies (herbari 63).

LOCALITZACIÓ: Creix als camps abandonats i pels voltants dels poblats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Herba petita que s'estén arran de terra com una liana herbàcia («*anë man elòg antoa fë nkòl*»). Les fulles són molt petites («*mëkie moe mënë ban biyem*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb aquesta herba es prepara un remei perquè els infants facin els primers passos.

UTILITZACIÓ RITUAL: Entra en la composició d'un *byañ* dit *ayas* que sol preparar-se quan un home vol fugir (matrimoni per rapte) amb una dona a qui ha seduït o a qui vol esposar (*abom*): es ratlla aquesta herba i es fica en un cucurull amb una mica d'aigua. Quan surt el sol, l'home i la dona es fan unes instil·lacions oculars tot mirant el sol. Després, es fa coure un pastís de granes de carbassa (*nnam ngòn*) farcit amb unes quantes fulles trinxades d'aquesta mateixa planta. Un cop ben cuit, s'ha de menjar darrere la casa posant el pastís sobre el cap. En un altre context, s'emptra aquesta planta per atreure la gent a assistir a reunions, festes o altres manifestacions socials.VALOR SIMBÒLIC: Se li atribueix el poder d'atreure gent, riqueses... En aquest sentit, es compara a la planta *fëb* (235).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 107, i D-80, 024.

283. *Mëndzanga mëndzanga*Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m / bë*)IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Rauvolfia vomitoria*, apocinàcies (HNY, PJC, LM i WS).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbust amb moltes branques. Les flors són petites i d'un to clar; fa uns fruits petits (baies) d'un to com les fulles de mandioca quan són verds i d'un color vermell quan són madurs. Als ocells els agrada picotejar-los. Aquest arbust exsuda un suc viscos molt abundant, blanc i molt amarg. L'escorça, els fruits i les fulles tenen també un gust amarg. El tronc és llis, sense espines ni rugositats, i d'un to clar. Les fulles no són gaire grans.

Anë man ele, abëlä abui mintem. Awum ban bibuma bintoa nyol anë kpëm...; eyòn bimana nen, eyòn biwolobo ya, eyòn te bingavie...; bikob bye tò bibuma bye tò mëkie moe mënë ayol abui mbe dzam! Nkuk woe onë nkon nkon...

TECNOLOGIA: Està prohibit emprar-ne la fusta com a llenya a les famílies amb nens petits, car hom pensa que el fum pot causar el paludisme, que es manifesta amb crisis convulsives (*koe ebëm*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Entre els evuzok, aquest arbust és molt utilitzat per tractar les afeccions hepàtiques i esplèniques que, d'una manera general, designen amb el terme *tsid*. Per tractar la inflamació de la melsa dels nadons i dels nens petits (*ebēm*), se'ls fan massatges per tot el cos amb les fulles d'aquest arbust estovades sobre les brases; se'ls administren igualment algunes instil·lacions oculars amb una maceració freda de les raspadures obtingudes de les arrels o bé amb una poció feta amb la maceració de les raspadures de l'escorça. En cas de cirrosi (*esëg*), de paludisme (*tsid mēki*) o de la inflamació de la melsa infantil anomenada *ebēm emina*, es fan els mateixos massatges al malalt. Aquest mateix remei s'administra als infants afectats de les malalties designades amb el nom de *fulu* del pit. Per altra banda, una infusió de les escorces o de les raspadures de les arrels barrejades amb saba de canya de sucre és una purga molt violenta que s'administra per eliminar els cucs intestinals (*minsòn mi abum*). Per tractar una hèrnia estrangulada, s'administra una maceració de les escorces. La decocció de les escorces s'administra en forma de poció durant uns quants dies per calmar el dolor que causa la colitis. Per tractar les picades de serp o d'aranya, s'escampa sobre la ferida una pasta feta amb les arrels d'aquest arbre; després, es fa beure a l'afectat una mica de la saba de les arrels ben espremudes. També es poden cobrir aquestes picades amb una placa d'escorça d'aquest arbust. Una infusió de la polpa de l'arrel s'administra per tractar la lepra. La decocció de les escorces amb suc de llimona s'administra en forma de poció per calmar la tos. Amb la maceració i la decocció de les escorces d'aquest arbre s'obté un líquid molt amarg, la qual cosa fa que sigui considerat de la mateixa família que l'arbre *ekug* (176). S'aconsella administrar aquest remei en petites dosis: es diu que una dosi massa forta faria posar el malalt fora de si (*asòg*). Els fruits crus es mengen per tractar el paludisme (*tsid mēki*). Aquests fruits es mengen com a succedani de la quinina.

UTILITZACIÓ RITUAL: Dins el marc del ritu *osoe*, un *ngëngan* evuzok empra aquesta planta per descobrir quina olor fa el seu malalt i conèixer així si és un bruixot o no.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 351; Cousteix, 1961, p. 71; Letouzey, 1983, 2B, p. 306; Mallart, 1977b, p. 174-175; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.4, 2.9.1, 4.1.2, 4.1.3, 4.1.4, 4.1.10 i 4.1.1.1; Fons LMG, A-09, 108-114.

284. *Mënge*

Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m* / *bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Euphorbia lateriflora*, euforbiàcies (TSb); de la família de les euforbiàcies (TSa).

UTILITZACIÓ RITUAL: En el ritu *ewoe avuman* (mort del parentiu), la parella incestuosa rep una benedicció preparada amb una maceració de l'herba *mënge*. Segons Ngoa, aquesta herba és molt fràgil, de manera que qualsevol persona pot fer-la a trossos amb les mans. Aquesta purificació o bany ritual serveix per prevenir la mort precoç que afecta els fills nascuts de relacions il·lícites. Els ewondo diuen que aquests infants «es trenquen quan encara són verds» (*bëtsigi bike*), una dita que evoca la fragilitat d'aquesta planta. No és tampoc estrany que aquesta planta sigui emprada en el ritu *tsoo* (seqüència *bile bi tsoo*) com a medicament per tractar les diferents afeccions pulmonars, entre d'altres, considerades conseqüències d'un incest i/o d'una mort amb sang.

LITERATURA ORAL:

Endevinalla: «L'herba *mënge* que creix en un vessant de la muntanya ignora el que passa a l'altre»: els neòfits ignoren els secrets dels iniciats.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 179 i 351; Tsala, 1973, p. 133 (5704); Tsala, 1958, p. 91, 93 i 94; Ngoa, 1968, p. 190 i 191.

285. *Mënge mëmana*

Sinònim: *korì*

Vegeu *supra* (255)

Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m / bë*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre de talla mitjana amb el tronc cobert de petites rugositats. Les fulles són bastant grans, espesses i d'un color fosc. L'escorça és també fosca a la part externa i de color a la part interna. És un arbre que desprèn una flaire molt desagradable, sobretot els fruits, que piquen molt (*enyan abui*). Els fruits tenen el mateix color que les fulles de mandioca quan són verds i apareixen amb un to clar quan són madurs. Aquest arbre és tòxic i hom el considera un arbre «calent» (*anë ayon abui*).

TECNOLOGIA: Les fulles tallades en forma de triangle es fan servir com a aletes de les fletxes de ballesta. Per preparar el verí d'aquestes fletxes, es mesclen les raspadures de l'escorça d'aquest arbre amb estrofant (*ene*). Els fruits són emprats com a esquer en els paranyes anomenats *ekudi*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar els cucs intestinals, es fa menjar cru un tall de la fruita d'aquest arbre. En cas d'esplenomegàlia (*tsid mbo ngal*), es posa una capa de sorra sobre el terra de la casa per preparar-hi un foc a sobre. Quan la sorra està ben calenta, es retiren la resta dels tions i la cendra. Es cobreix aquest lloc amb algunes fulles sobre les quals s'estén un grapat de raspadures de l'arbre *mënge mëmana*. El malalt s'hi ajeu a sobre, la part afectada per la malaltia tocant a terra. Per curar el mal de cap, s'ensumen les raspadures de l'escorça. Aquest arbre és considerat un bon remei tant per als homes com per als animals. Es diu que aquests últims en cullen els fruits per curar-se.

VALOR SIMBÒLIC: Aquest arbre és considerat un mal arbre (*anë mbe ele*) pel que fa a la seva utilització dins el marc dels ritus *diürns*. Per altra banda, però, hom el considera un arbre molt potent («*abēlē ngul mbe dzam!; ele te enē mfi abui, alod abui bile bēfē...*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 115-120.

286. *Měseb*

Vegeu *supra*, *aseb* (073)

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / m*)

287. *Mětòb*

Gènere III, classes nominals 5 i 6 (*a / m*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Voandzeia subterranea*, papilionàcies (o fabàcies) (TSa).

CONREU: Planta cultivable; sol sembrar-se al mateix temps que els cacauets.

CONSUM: Amb els grans ben triturats, es prepara una pasta anomenada *nnam mětob*. Quan aquesta pasta es prepara al bany maria, és anomenada *ekoko*. El terme *ndòbò* expressa la sensació que causa una menja greixosa. Entre les que embafen d'aquesta manera, Ngoa assenyala la pasta de *mětob*, farcida de carn i cuita amb oli d'*adzab*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 355 i 400; Ngoa, 1968, p. 68-69; Fons LMG, A-09, 123.

288. *Měvini*, *Diospyros crassiflora*, ebenàcies

Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m / bē*)

TECNOLOGIA: La fusta, de color negre (de *vini*, ennegrir), es fa servir per fabricar pipes, pintes i altres objectes.

289. *Mfañ*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dialium pachyphyllum*, cesalpiniàcies (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre de fusta molt dura semblant a la de l'arbre *akadag* (030).

290. *Mfěg zoa*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ageratum sp.*, compostes (o asteràcies) (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, una infusió de les fulles administrada en forma de lavativa tindria propietats analgèsiques. Les fulles entren també en la composició d'un remei per tractar la blennorràgia de les dones, així com la dismenorrea (cuc *oviede*). També es fa servir per curar la melsa inflamada.

UTILITZACIÓ RITUAL: El *ndongo* era un ritu de fecunditat. Segons la descripció feta per Tsala, la pesca al riu on s'havia celebrat aquest ritu quedava prohibida

fins que una de les dones que hi havia participat donés a llum. Llavors es fixava el dia de la pesca que aixecaria l'entredit. Totes aquelles persones que volien menjar els peixos capturats en aquesta partida de pesca sense atreure les impureses que el ritu *ndongo* es proposava llevar de les dones havien de menjar un plat ritual que consistia en un pastís de llavors de carbassa farcit amb les fulles de *mfëg zoa*, entre d'altres ingredients.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 97 i 98; Cousteix, 1961, p. 72; Fons LMG, A-09, 126.

291. *Mfeneñ*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

Ngëg: nom del fruit; *nko*, nom del fruit acabat de collir.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Desplatsia supericarpa*, tiliàcies (TSb); de la família de les tiliàcies (TSa); *Desplatsia sp.* (PLT).

LOCALITZACIÓ: Creix als llocs pantanosos.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre petit amb moltes branques. El tronc és clar. Creix en grup i fa unes fruites grosses.

TECNOLOGIA: Els fruits, grossos i rodons, serveixen d'objectiu al joc de l'atzagaia.

Segons els *evuzok*, aquest joc, anomenat també *ngëg* (nom que hom dona també al fruit d'aquest arbre), seria d'origen pigmeu i consisteix a formar dos camps, cada participant armant-se d'un bastó acabat en punta. Un dels camps fa rodar un d'aquest fruits envers l'altre, el qual intenta tocar-lo clavant-li les seves atzagaies. El camp que llença el fruit diu a l'altre «*afia*», mentre que l'altre contesta «*abede*» per assenyalar que està a punt.

UTILITZACIÓ RITUAL: En una de les versions del ritu *ndan mòn* per prevenir les conseqüències nefastes d'unes relacions sexuals prematures entre esposos (abans del deslletament d'un nadó), hom parteix en dues meitats un fruit d'aquest arbre i en una s'hi posen una sèrie d'ingredients. Es fica en un clot fet a l'entrada de la casa. El nen anirà de ventre en aquest lloc. Després, es tapparà tot. Amb aquest acte ritual, es vol que l'infant no sigui víctima de les conseqüències d'unes relacions sexuals prematures. Entre els ingredients del paquet de medecines protectores del ritu *mevungu*, s'hi troben les escorces d'aquest arbre. Segons Laburthe-Tolra, aquest arbre tindria la virtut de bloquejar els atacs dels posseïdors d'*evu* enemics i de contagiar als atacants uns embotornaments per tot el cos —semblants als del fruit— que es transformarien en abscessos.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 33, 34, 361 i 447; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1559; Zenker, 1895 (citat a Laburthe-Tolra, 1970, p. 70 i 71); Fons LMG, A-09, 127-129.

292. **Mfo ele**

Vegeu *supra* (025)

293. **Mfol**

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*m / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Enantia chlorantha*, anonàcies (HNY, WS, PLT, HK i PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre de talla mitjana. L'escorça és d'un to fosc a l'exterior i groguenc a l'interior («*ekob dzie yavin, a nnem etere yaviege...*»). El gust és amarg. Els fruits són de color quan maduren.

TECNOLOGIA: La fusta s'utilitza per fabricar els xilòfons (*mëndzan*), les ballestes (*mfan*), les potes dels llits o els bastons plans en forma d'espàtules (*mbëb*) emprats per les cuineres. Les plaques de l'escorça eren emprades antigament per fer les parets i les portes de les cases.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la cirrosi (*esëg*), es lliguen les raspadures de l'escorça a la regió del fetge o bé s'administra en forma de poció una maceració de les raspadures mesclades amb la saba de la canya de sucre. Aquest arbre és molt utilitzat per tractar el fel sobreeixit o la icterícia (*zoñ*) administrant ja sigui una maceració de les escorces soles o mesclades amb un tros del cor de palmera, en forma de poció, ja sigui una decocció de les escorces, senceres o picades, en forma de lavativa. La decocció de les escorces amb les de l'arbre *dum* (146) s'administra per tractar la diarrea «simple» (*zëzë ntui*). Una tisana de les escorces és un col·liri contra les conjuntivitis purulentes. L'escorça picada s'empra com una pomada per cicatritzar les ferides. La maceració de les escorces cura els reumatismes. Les pólvores obtingudes triturant les escorces d'aquest arbre s'apliquen sobre les ferides i les nafres.

UTILITZACIÓ RITUAL: Alguns *ngëngan* l'utilitzen en el marc de l'*edu osoe* per tractar els malalts víctimes dels bruixots. Està prohibit emprar-ne la fusta al foc domèstic.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 362; Laburthe-Tolra, 1977, 583-585, 1092, 1107, 1138 i 1222; Ngoa, 1968, p. 224; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.4.1, 4.4.8, 4.7.4, 4.7.6, 4.7.8, 4.7.10 i 7.1.4; Fons LMG, A-09, 130-136.

294. **Mfufulu** (bolet)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de talla petita, comestible i d'un color fosc que creix en els troncs vells de palmera.

295. **Minkònò**

Vegeu *infra* (422)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: És una varietat de cacauets de granes groguenques: *Arachis sp.*, papilionàcies (TSa).

296. **Minyia mi kabad**, «budells de cabra»

Sinònims: *awum ndig* (098) i *bye bi koe* (144)

297. **Misabege**

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de *Saccharum sp.*, gramínies (o poàcies).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta varietat de canya de sucre és molla i molt dolça; la saba és abundosa.

298. **Mvanda**

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit, molt dur.

TECNOLOGIA: La fusta s'emptra per fer pals per a les construccions.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 380.

299. **Mvindi**, varietat de *Saccharum sp.*, gramínies (o poàcies)

Gènere I, classes nominals 1 i 2 (*m / bë*)

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta canya de sucre d'escorça de color negre (el nom és un derivat del verb *vindi*, ennegrir) en un altre temps estava prohibida als no-iniciats al ritu *so*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 58; Fons LMG, A-09, 159.

300. **Mvoñ**

Sinònim: *osalmgba* (405)

LOCALITZACIÓ: Creix prop dels veïnats i a les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta herba sol créixer en llocs molt embardissats (*mvid*).

La tija i les fulles estan cobertes de pèls que causen una pruija intensa (*mintsan*).

Elòg te enë eyòñ etele vom, vom te ontoa mvid abui... Eyòñ elòg te yabali wò, mint-san mingakui... enë mintsan a tin ai a mëkie...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan una persona sent fred i no es troba bé, fa bullir dins d'una olla les plantes *osanga* (407) i *mvoñ* juntament amb unes quantes fulles seques de bananer (*mimbòb*). Quan la decoció bull, el malalt es cobreix amb una manta al peu de l'olla i es fa un bany de vapor.

TECNOLOGIA: Amb aquesta herba, un cop seca, se'n fan màrfegues.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 160-162.

301. **Mvondo**, cocoter

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cocos nucifera*, palmera (TSa).

CONSUM: L'albumen del fruit es beu quan encara és líquid i es menja sobretot quan és tendre.

TECNOLOGIA: L'albumen proporciona la copra. L'any 1963 la closca del fruit era emprada encara com a vas per beure, sobretot el vi de palmera. Els nervis dels folíols serveixen per fer els escombralls.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les raspadures del tronc s'administra per tractar la diarrea «simple» (*zëzë ntui*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 163.

302. **Mvondo ngodo**, varietat de *Saccharum sp.*, gramínies (o poàcies)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Canya de sucre d'escorça clara, molt dura i poc sucosa.

CONSUM: No és comestible.

303. **Mvonìlò**, *Aframomum sp.*, zingiberàcies

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

CONSUM: Els grans dels fruits són aromàtics i utilitzats com a condiment. Es fan assecar a l'enreixat que hi ha sobre el foc de les cuines. Quan es vol amanir una salsa, primerament es torren aquests grans sobre la brasa i després es triuren. Les salses així amanides són molt apreciades. Es diu que aquestes granes desprenen una flaire seca (*ziñ*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: És una planta medicinal.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 387; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.3.8 i 8.1.3.

304. **Mya mi ngòmò**

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Caloncoba glauca*, flacourtiàcies (WS i HK); *Caloncoba welwitschii* (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit amb molts rebrots (*abui bifala*) i moltes fulles. El tronc és clar. Creix a la vora del riu, als antics conreus i als espais oberts o aclarits. És un arbre fruiter. Quan els fruits s'obren, hom hi troba tres granes («*okë kab bifes bila*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces s'administra ja sigui en forma de poció, ja sigui en forma de lavativa per tractar la malaltia *edib* (excés de líquid àmnic). A la dona que pateix dels pits, se li fa beure una maceració de les raspadures de l'escorça. En cas d'una cirrosi o d'una afecció hepàtica designada amb el terme *esëg*, es lliga sobre la regió del fetge un grapat de raspadures de l'escorça; poden fer-se també massatges en aquesta regió del cos amb fulles tendres estovades a la brasa.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.5 i 1.11.1; Fons LMG, A-09, 142-147.

305. *Myan*

Gènere II, classe nominal 1

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Costus afer*, zingiberàcies (PJC i NS); *Costus lucasianus* (TSa, WS i PLT).

DESCRIPCIÓ LOCAL I INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen dues classes de *myan*: el *myan*, simplement, l'anomenat *nyia myan*, i el *myan mfag mfag*. Aquesta distinció es basa en la disposició de les fulles. Es diu que el *nyia myan* és una planta que té les fulles molt llargues i disposades sobre tots els cantons de la tija («*kie dzie enë mimfag misë*»). Les flors són d'un to clar. La saba té un gust una mica agre (*sari*). La saba dels fruits també. Aquesta planta creix als camps abandonats. Les fulles de *myan mfag mfag* estan disposades al contrari, sobre un sol cantó de la tija («*kie dzie enë mfag mbog*» o bé «*kie dzie enë mfag mfag*»). La saba és tan abundosa com la de la canya de sucre i les fulles són suaus (*evovoe*) al tacte.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es pot afirmar que, d'una manera general, la varietat de *myan* anomenada *mfag mfag* és l'escollida dins el marc dels ritus relacionats amb l'ordre diürn (*eva-mëtyë, esye...*), mentre que la varietat designada simplement amb el nom de *myan* és emprada sobretot en el camp de la medicina: per tractar el cuc *nyò* (urticària), sol administrar-se una poció preparada amb la saba de *nyia myan* barrejada amb la de la liana *nyò* (310). Sol també afegir-se una mica de la saba de *nyia myan* a determinats remeis destinats a tractar la inflamació de la melsa dels infants (*ebëm*) o dels adults (*tsid*), les afeccions hepàtiques (*esëg*), i també per calmar la tos acompanyada d'esternuts. Les fulles entren en la composició d'una maceració per calmar certes crisis de folia. Per tractar el reumatisme (*akan*), solen fer-se massatges amb les fulles de *myan* estovades a la vora del foc. Per tractar algunes dermatosis com el xarampió (*olada*), se'n freguen les fulles per tot el cos. Amb l'escorça de l'arbre *etën* (207) i la saba de *myan* es prepara una poció per calmar els mals de ventre (*bilòg*). Les fulles de la planta *mbòdò* (271) aixafades juntament amb les de la planta *myan* formen un remei per tractar el cuc *oviede* del baix ventre de la dona. Les fulles tendres d'un *myan* florit entren en la composició d'un remei per tractar una cefalea rebel (*miezòg*). La saba entra en la preparació d'un remei per a les palpitations.

UTILITZACIÓ RITUAL: Per tractar o prevenir les conseqüències patològiques relacionades amb la categoria etiològica *fulu* del pit, sol fer-se a l'infant un bany i unes instil·lacions nasals amb un líquid obtingut amb la maceració d'un cert nombre de plantes entre les quals les diferents variants d'aquest tracta-

ment assenyalen l'ús de la planta *myan mfag mfag*. Aquest *myan* té un paper molt important en tots els ritus de benedicció i de purificació a càrrec dels llinatges. És el símbol per excel·lència de l'ordre establert pels avantpassats i l'arma més eficaç per actuar en contra dels posseïdors d'*evu* antisocial. Aquesta planta és utilitzada en totes les formes d'*eva-mëtyè* (abans d'emprendre una partida de caça o un viatge llarg, abans de celebrar una aliança matrimonial...): la persona o les persones que presideixen el ritu agafen una tija de la varietat de *myan* anomenada *mfag mfag*, en masteguen un tros i tot seguit l'escupen cap a la selva tot dient: «Heus aquí el mal que foragitem cap a la selva»; després, en masteguen un altre tros i escopint sobre el front de la persona que rep aquesta benedicció s'exclamen: «Heus aquí tot el bé que volem que t'acompanyi durant el teu viatge.»

En el ritu *ndziba*, es banya el cos del malalt amb una maceració preparada amb la saba dels rebrots de la planta *myan* (*mintom mi myan*). També en beu una mica. En el ritu *tsoo*, es fan coure uns paquets petits (*bile bi tsoo*) que contenen les escorces pròpies d'aquest ritu dins d'una olla amb saba de la planta *myan*.

En el ritu *alog* celebrat antigament, es posava un tros d'aquesta planta als dos costats d'un foc davant el qual els candidats eren sotmesos a una mena d'ordalia.

La tija de la planta *myan* es fa servir com si fos una llança (*ngekembe*) en les danses del ritu funerari *esani*.

En l'antic ritu d'iniciació *so*, quan els candidats sortien del pas subterrani que constituïa la prova suprema, es rebolcaven per terra per apaivagar el dolor que causaven les mossegades de les formigues que trobaven al seu pas, mentre els padrins prenen una tija de *myan*, la mastegaven i n'escopien la saba sobre el cos dels nouiniciats.

En el ritu *esye*, es purifica el malalt i la seva família d'una manera semblant.

Dins el marc dels ritus nocturns, la planta *myan mfag mfag* és utilitzada en el ritu *edu osoe* quan el *ngëngan* ha de tractar les malalties anomenades precisament *mfag mfag* causades pels posseïdors d'*evu* antisocial a aquelles persones que no en tenen. Segons una versió *evuzok*, aquesta planta entra en la composició d'un *byan ayas* destinat a obtenir les gràcies d'una dona.

...*odugan fë kë nòn man myan, man myan te abëlë kie mfag mbog, kie dzie enë mfag mfag na. Eyòn te wandòn man myan te osò fë ai nye, oman fë kòg, ofudi a mboi mu...*

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: La planta *myan*, anomenada *mfag mfag* perquè té les fulles disposades en un sol cantó de la tija o d'una

manera alterna formant hèlice, sol relacionar-se amb la persona nascuda sense *evu* i per aquest fet és tractada de *mfag mfag*, car només coneix les coses d'un sol cantó, el diürn. És per això que aquesta planta juga un paper molt important en aquell camp que es defineix per oposició al món de l'*evu*.

Interpretació exegètica de base substancial: La planta *myan* és considerada una planta *evovoe* a causa de la saba refrescant i del caràcter suau al tacte de les fulles.

LITERATURA ORAL:

Endevinalla: «A la selva hi ha un animal que té cent pells»: la planta *myan*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 369; Cousteix, 1961, p. 47, 48, 62, 66 i 72; Tsala, 1958, p. 62, 63, 91, 102, 106 i 107; *Enigmes Beti*, p. 12 (43); Letouzey, 1983, 2B, p. 381; Mallart, 1977b, p. 49, 174-175 i 180-181; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7, 3.11.2, 4.2.11, 4.9.2, 5.5.8, 5.5.10, 5.8.1, 6.2.1, 11.4.1 i 2.1.7; Fons LMG, A-09, 148-153.

306. *Ndamba ele*

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (*n / bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Funtumia elastica*, apocinàcies (HNY, TSa i HK).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran. El tronc és llis. Les fulles són grans. Les flors són d'un to clar. És un arbre fruiter. La saba és clara, viscosa i d'un gust amarg.

Ané mod ele... Akë a yob abui... Anë fë anen... Nkuk woe onë nkon nkon... Kie dzie ené fë anen yakara vë sam... Sam te yafum, yawum fë bibuma. Abëlë mëkemendë; mëkemendë mëte mafum, mënë fë akil, mënë fë ayol... Bakara lad byem a etere...

TECNOLOGIA: Amb el làtex, se'n fan encolats.

UTILITZACIÓ RITUAL: Si una dona embarassada passa per sobre del tronc d'aquest arbre caigut a terra, el seu infant corre el perill de patir alguna anomalia pigmentària de la pell (vitiligen). Aquesta patologia rep el nom de l'arbre i pertany a la categoria de les malalties *fulu*: l'infant s'assembla a una cosa.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Per la saba (cautxú), aquest arbre s'assembla a la liana que porta el seu mateix nom (307).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Els *evuzok* estableixen una semblança entre les taques de l'escorça d'aquest arbre i la manca de pigmentació dels nens.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 393; Mallart, 1977b, p. 65; Fons LMG, A-09, 165-168.

307. **Ndamba ndig**, *Landolphia sp.*, apocinàcies

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (*n / bē*)

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: A causa del làtex (*mēkemendē*), aquesta liana s'assembla a l'arbre *ndamba* (306).

308. **Nden**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

Okoe: nom de la fulla.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Sarcophrynium sp.*, marantàcies (TSa).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta es troba a la selva i als llocs dels conreus abandonats. No li agrada créixer en llocs pantanosos; li agrada, en canvi, desenvolupar-se sobre la terra ferma.

Atebē a afan, atebē fē a bikodogo. Adin̄ ki elōbi, adin̄ e vom enē aled.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Nden* és un arbre petit (planta herbàcia). El tronc (tija) rep el nom de *nden*, mentre que la fulla és designada amb el nom d'*okoe*. Cada planta té una sola fulla. El tronc és curt i d'un to fosc. La fulla és gran. Aquesta planta fa uns fruits d'un to fosc quan són verds i de color quan maduren. La tija és lliscosa, sense arrugues ni espines.

Nden enē man ele: nkug woe onē abod abod, kie dzie enē anen... Nden ele: okie woe onē okoe... Nden enē mod mbog, kie dzia... Nkug woe yavin... yawum bibum, bibuma bite biavin, eyōn bintoa ya biwolo, bingavie... Nkug woe yasende, onē nsò nsò, tēgē ai biwos, tēgē ai biyoa... Bod badi ki bibuma bye...

TECNOLOGIA: La fulla es fa servir per fer uns paquets rodons anomenats *dzom* destinats a embolicar medicaments, aliments..., així com a cobrir les cabanes mig improvisades (*ebem*) que es fan a la selva per protegir-se. Amb la tija, se'n fan els cordills amb els quals es lliguen els paquets com els que contenen els bastons de pasta de mandioca (*bibòlò*). Els cistellers empren aquesta planta per teixir les catifes (*okali*), les nanses per fer la pesca (*eyas*), els cistells per transportar l'aviram (*nkoe nden*) i altres estris.

UTILITZACIÓ RITUAL: La fulla d'aquesta planta era emprada per fer el paquet de medecines que constituïa l'emblema de determinats ritus com el d'iniciació *so*, que el seu organitzador penjava d'una manera ostentosa a casa seva, i el ritu *mevungu*, que la mestra d'iniciació penjava també al sostre de casa seva. Segons Tsala, l'emblema del ritu *mevungu* consistia en un paquet fet amb diverses capes de fulles de la planta *nden*, dintre del qual es guardaven els medicaments (escorces, fulles...) propis d'aquest ritu. Quan la comunitat femenina volia descobrir l'autor d'un mal per castigar-lo, s'adreçava a la

mestra d'iniciació del *mevungu*, la qual despenjava aquell paquet emblema i, mostrant-lo a tothom, invocava venjança contra el culpable mentre el colpejava amb un bastó.

LITERATURA ORAL:

Endevinalles: «Se'l colpeja, es fa sentir»: la fulla *okoe*; es tracta probablement d'una referència al paper d'aquesta fulla en el ritu *mevungu*. En la literatura oral dels fang de la Guinea es troben algunes endevinalles que fan referència a algunes particularitats morfològiques d'aquesta planta: «A la selva hi ha un arbre que només té una branca»: la planta *nden*. O bé: «A la selva hi ha un arbre que només té una fulla»: la planta *nden*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 396 i 521; Tsala, 1958, p. 44 i 65; *Enigmes Beti*, p. 12 (51); Aranzadi, 1962, p. 268-269; Fons LMG, A-09, 169-173.

309. **Ndig minsòn**, «liana (per curar) els cucs»

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva verge (*a fud afan...*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una gran liana que serpenteja per terra i s'enfila al cim dels arbres. El tronc és ple de petites rugositats. Les fulles són allargades (*ayab*), sòlides (*aled*) i lliscoses («*mëkie mëte masende fë*»). Quan es talla, en surt una saba (*mëndib*) abundosa i refrescant.

CONSUM: Quan hom es troba a la selva, sol beure d'aquesta saba per refrescar-se.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Com recorda el seu nom, la saba d'aquesta liana és considerada un remei excel·lent per tractar els cucs intestinals. Per eliminar aquests cucs (*ascaris*), es rasca l'escorça i es barregen les raspadures amb la pasta de bananes anomenada *ntuban ekòn*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.3.6, 3.3.9 i 3.3.10; Fons LMG, A-09, 174-178.

310. **Ndig nyo**, «liana (que cura) la urticària»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Passiflora sp.*, passifloràcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins i de vegades es troba també als camps abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: La liana llenyosa *nyo* serpenteja per terra i s'enfila als arbres.

La tija té molts nusos (*mëbòñi*) i presenta unes asperitats (*méton*) o unes protuberàncies en forma de bonyets petits (*bitud*). Hom l'anomena *nyo* perquè a la superfície de la tija apareixen unes plaques com pàpules que recorden les que provoca la urticària («*bëngayole ndig nyò amu nyol dzie anë mëbig mëbig...*»). *Nyo* és també el nom amb què es designa un cuc que circula per tot el cos i, quan mossega el cor, provoca una gran pruija acompanyada de vòmits. Llavors es diu que la persona està malalta a causa del cuc *nyo*. La saba d'aquesta liana és una mica viscosa i no és gaire abundant.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas d'urticària, s'aixafen les fulles d'aquesta liana juntament amb una tija de la planta *myan* (305), unes quantes granes del pebre *ndoñ* (313) i alguns fruits de l'arbre *akui* (044) i s'administra al malalt el líquid obtingut. Segons Cousteix, aquesta preparació pot fer-se afegint-hi escorces de l'arbre *etën* (207).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.11.2 i 3.11.4; Cousteix, 1961, p. 73; Fons LMG, A-09, 180.

311. *Nditig*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Lasianthera africana*, icacinàcies (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'arbust *nditig* és considerat el germà de l'*efuful komba* (166).

El tronc és llis i les fulles, molt petites. És una planta amarga i viscosa.

TECNOLOGIA: S'empra per fabricar la trampa *ekede* per caçar mones.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les raspadures de l'escorça diluïdes amb aigua són un remei per tractar diferents afeccions oculars. El *ngëngan* Mba Owona l'empra quan considera que els seus malalts estan una mica febles: cada matí els en fa beure una maceració de les fulles.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 181.

312. *Ndol o ndoe*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Acanthus montanus*, acantàcies (PJC i PLT).

LOCALITZACIÓ: Creix als voltants dels veïnats, a les plantacions de cacau i als espais oberts.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una herba petita. Les fulles són espinoses («*biyoa bye binë a kie...*»). Els fruits tenen un to vermellós. No són comestibles («*bod badi ki...*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, quan una dona embarassada corre el risc d'avortar, s'aixafen les fulles d'aquesta planta en un morter juntament amb alguns grans del pebre *ndoñ* (313) i una mica de sal vegetal; després, es dilueix la pasta obtinguda en una conca amb aigua. Aquesta maceració calma els dolors de la partera i atura les contraccions. La maceració de les fulles s'administra en forma de lavativa als infants que tenen restrenyiment. Quan el restrenyiment de les persones grans s'atribueix a l'acció dels *bilòg*, se'ls fa menjar un pastís de llavors de carbassa (*nnam ngòn*) farcit amb fulles trinxades de *ndol*. Un remei semblant s'administra a la persona que vomita.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles d'aquesta planta són considerades una arma amb la qual els bruixots fereixen l'*evu* dels seus adversaris en el món de la nit. Els *ngëngan* l'utilitzen per tractar les malalties relacionades amb la vida sexual de l'home i atribuïdes al fet que l'*evu* de la dona s'hauria *assegut* sobre el penis del marit en el moment de tenir relacions sexuals.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Aquesta planta és associada a la bruixeria pel caràcter espinós de les fulles. És per aquesta raó que no és acceptada en els ritus de benedicció i purificació com l'*esye* i l'*eva-mëtyè*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 72; *Dictionnaire* Tsala, p. 401; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1090, 1123 i 1135-1136; Mallart, 1981, p. 117; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.15.1; Fons LMG, A-09, 182-184.

313. *Ndon*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Aframomum melegueta*, zingiberàcies (TSa i WS); *Aframomum spp.* (PLT, NS i PJC).

CONSUM: Les granes, d'un to fosc i d'un gust picant, contingudes en les baies d'aquesta planta són poc utilitzades com a condiment a la cuina de cada dia dels evuzok, llevat del cas en què hom vol cuinar una carn molt picant. Aquestes granes són, en canvi, molt utilitzades en el camp de la medicina i del ritual. Es diu que el pebre *ndon* té un sabor més picant (*enyan*) que el pebre *ondondo* (394).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les granes de *ndon* entren en la composició de molts remeis. Per tractar l'esterilitat atribuïda a la transgressió *edzawòs*, es prepara un pastís de llavors de carbassa (*nnam ngòn*) farcit amb les fulles trinxades d'un *ayañ abye* (101), les raspatures de l'escorça de l'arbre *ovèñ* (420) i unes quantes granes de *ndon*. Per prevenir les malalties en relació amb la categoria etiològica *fulu* del pit, les granes d'aquest pebre es barregen amb les raspatures de l'arrel de l'arbre *ngòl* (321) en una maceració que s'administra en forma d'instil·lacions nasals. Aquestes granes entren també en la preparació de molts remeis per tractar les malalties atribuïdes als cucs. Per curar els cucs *minnag* que causen la filària, les granes de *ndon* es barregen amb les plantes *ondondoñ si* (397) i *okulu bifes* (385) i es freguen sobre les escarificacions fetes sobre el cos del malalt. Per tractar el cuc de l'orina (*nsòñ mënyòlòg*) que causa la blennorràgia acompanyada de pus, es fa beure una maceració preparada amb les fulles de l'herba *ngande* i unes granes d'aquest pebre. Quan es considera que la blennorràgia és crònica i rep llavors el nom de *mbamba*, es posen unes granes d'aquest pebre en una decocció feta amb les fulles d'*aboe* (012), que s'administra en forma de poció. Per calmar la pruija que causa el verm *nyo*, es fa beure al malalt la saba extreta de les fulles de la liana que porta aquest mateix nom, juntament amb la de la planta *myan* (305) i el suc dels fruits d'*akui* (044), tot ben barrejat amb uns quants grans d'aquest pebre. Per tractar el cuc *asomena* que provoca certes afeccions pulmonars, es fa servir el mateix remei destinat a tractar els cucs *minnag* o bé, en lloc seu,

s'administra una maceració en forma de poció preparada amb les fulles de l'herba *ava-si* i alguns grans del pebre *ndon*. Per lluitar encara contra aquests cucs, es poden afegir unes granes d'aquest pebre a la pasta de carbassa farcida amb fulles de la planta *sas* (434). Les granes del pebre *ndon* es fan servir per tractar les afeccions esplèniques, mentre que el pebre *ondondo* sol utilitzar-se més aviat per tractar les afeccions hepàtiques quan el tractament consisteix a fer una mena de cataplasmes a la regió del fetge. Al contrari, el terapeuta utilitza el pebre *ndon* (o *ondondo*) quan es tracta de fer menjar al malalt d'una afecció hepàtica (*esëg*) un pastís de pasta de granes de carbassa farcit amb les fulles de la planta *esari* (197). Pel que fa a les afeccions esplèniques, s'empra aquest pebre en els medicaments destinats a tractar la inflamació de la melsa dels infants (*ebëm emina*), així com la de les persones adultes (*tsid mbò ngal*). Finalment, en cas d'impotència, se'n mengen crues algunes granes o bé es concassen dues sèries de nou granes juntament amb una arrel d'ova (418) que després es fa macerar en una conca amb aigua. Amb el líquid així obtingut es fan algunes instil·lacions als narius del malalt.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el camp del ritual, el número nou rep una significació especial. En el ritu *so*, l'organitzador havia de preparar diversos objectes (animals, plantes...) en sèries de nou, entre els quals no podien faltar nou baies del pebre *ndon*. Un *ngëngan* evuzok explica així el simbolisme d'aquest número: «Quan preparo un *byañ*, ja sigui per tenir fills, ja sigui per reeixir a la caça, si hi poso quatre granes de *ndon*, el beneficiari tindrà quatre fills en el primer cas i quatre animals en el segon; si hi poso nou granes, n'obtindrà dues vegades nou, ja sigui de fills, ja sigui d'animals. Amb deu granes, al contrari, el *byañ* esdevindrà ineficaç.» Alguns exemples de l'ús ritual d'aquesta planta:

Quan una persona segueix l'aprenentatge de la pràctica de la medicina, el mestre, en mostrar-li tal o tal planta, agafa nou fulles de l'arbre *tòmbò* (449), nou granes del pebre *ndon* i una mica de sal. Ho mastega tot i escup sobre el front del candidat dient-li paraules com aquestes: «No oblidis mai el nom d'aquesta planta.»

Durant l'embaràs, quan els pares volen comunicar un *evu* al seu fill, el marit busca el niu de l'ocell *nkëkëñ*. Agafa nou coles i nou granes del pebre *ndon* i ho posa a dins. Dóna el niu a la dona pel seu darrere passant-lo entre les cames. Després, l'home agafa una cola i una grana de *ndon*. Ho mastega tot. Finalment, posa la pasta a la boca de la dona perquè se l'empassi. Aquest acte ritual haurà de fer-se nou vegades, cada dos dies.

Segons algunes versions, abans de la caiguda del cordó umbilical se celebra el ritu destinat a *desvetllar* l'*evu* de l'infant (*mvalan evu*). Dret sobre el prestatge de la cuina que serveix de graner, l'home encarregat del ritu agafa l'infant en braços, mastega un tros d'escorça de l'arbre *nsui* i nou granes

del pebre *ndon*; ho escup sobre el front i els ulls de l'infant i li posa un bocí d'aquesta pasta a la boca.

En una variant del ritu *abanaia dzal* per protegir un veïnat contra els bruixots, es posen nou fulles de l'arbre *tombò* (449), nou granes del pebre *ndon*, un ou i una mica de la resina *otu* dins d'un niu de l'ocell *nkëkën* i s'enterra tot a l'entrada del veïnat.

Segons les variants evuzok, en la composició de molts *byan* apareix d'una manera constant la utilització d'una sèrie de nou granes de *ndon*. Així, per exemple, en el *byan mëlam* per donar eficàcia als paranyes dels caçadors; en els *byan alam* per als paranyes dreçats als rius per atrapar peixos; en els *byan esog* per recuperar la placenta robada per algun bruixot; en els *byan dulu* per tenir un bon viatge; en el *byan mëson* per curar un mal de dents...

Per desvetllar i obtenir respostes, l'endevinaire (*mod ngam*) escup sobre la tija del seu *ayan* (099 i 113) un bocí de la pasta formada en mastegar unes granes de *ndon* juntament amb grans de blat de moro i un tall del bolet *dunu* (147).

En la substància que s'instil·la als narius dels culpables d'una relació incestuosa durant la celebració del ritu *ewoe avuman* (mort del parentiu), s'hi posen unes granes del pebre *ndon*.

En l'*eva-mëtyè* que se celebra en el moment d'una aliança matrimonial o en l'acomiadament d'una persona, els responsables del ritual masteguen granes de *ndon* i de blat de moro sec que després escupen sobre la cara i el clatell de la persona que rep la benedicció o se'n va de viatge.

Les granes d'aquesta classe de pebre entren també en la composició de molts remeis que s'administren dins el marc del ritu *edu osoe* per tractar les ferides de l'*evu*, els *cucs llançats* pels bruixots... En el moment d'un part distòcic atribuït a l'acció de l'*evu* que dificulta l'expulsió del fetus, el gran terapeuta practica unes escarificacions a la regió vaginal de la partera que després frega amb la planta *tsama tsama* (451) i granes de *ndon*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: Al gust picant associat a la calor i al caràcter aromàtic d'aquesta planta se li atribueix la propietat d'excitar i desvetllar les coses de caire positiu.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 383; *Dictionnaire* Tsala, p. 403; Tsala, 1958, p. 22, 27 i 42; Cousteix, 1961, p. 64, 65, 72 i 77; Laburthe-Tolra, 1977, p. 539, 614, 635, 710, 971, 1168, 1198, 1208, 1255, 1282, 1293, 1337 i 1345; Mallart, 1977b, p. 30, 121, 124, 130 i 184-185; Mallart, 1981, p. 97 i 163; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.9.2, 2.1.5, 2.9.1, 3.2.10, 3.9.7, 3.10.1, 3.11.2, 3.12.2, 3.13.1, 3.13.2, 3.13.6, 4.1.4, 4.1.5, 4.2.15, 4.4.5 i 11.7.5; Fons LMG, A-09, 187-193.

314. **Ndòn ekòn**, varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies
Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

315. **Ndongo**, varietat de mandioca
Vegeu *supra* (275)

316. **Ndudu nkòl**, «liana que atreu»
Gènere V, classes nominals 9 i 2 (*n / bē*)
Ndudu, derivat de *dudu*, «estirar» o «atreure»

DESCRIPCIÓ LOCAL I INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok solen distingir dues varietats de *ndudu*: la primera fa una mena de fruits que contenen una mica d'aire (*evundu*) i tres granes petites (*befes*) d'un color clar. L'altra varietat té unes fulles que són molt suaus al tacte (*ebubud*) i molt tendres.

Ndudu onē mēkyāē mēbē: e nyò anē nkol, yawum bibuma, bibuma bitoa evundu a nnem etere... A nnem etere ebēlē ban be fes bila bafumu... Ndudu te yasie dulu mōn, yadudu bēyēn ai abui mam... enē mbēmēbē elōg: yadudu mimbēn mi mam. Akyāē afē abēlē mēkie mētoa ebubud ai ntegan ntegan. Asie fē dulu mōn.

Jocs: Els infants es diverteixen fent esclatar l'aire d'aquests fruits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: El líquid d'una maceració amb aigua fresca de les fulles d'aquesta planta s'administra en forma de lavativa per fer caminar l'infant que encara no ha fet els primers passos.

UTILITZACIÓ RITUAL: Si hom desitja aplegar una gran concurrència en el moment d'una festa o d'una assemblea, cal proveir-se d'un tros de la tija, d'un fruit o d'una fulla d'aquesta liana. Les dues varietats poden ser acceptades en els ritus de benedicció o de purificació. Quan un home se'n va de viatge, la seva dona li pot preparar una medecina perquè les coses li vagin bé: li prepara un pastís de granes de carbassa farcit amb uns brots de la liana *ndudu*. Aquesta medecina és anomenada *vem vem*; el verb *fem* significa «ésser luxuriós». Aquesta mateixa liana és emprada en una medecina destinada a fer fèrtils els camps, així com en la medecina *ayas* per atreure els encants d'una dona. Segons la variant descrita per Tsala, la liana *ndudu* seria emprada en el ritu *tsoo*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: El terme *ndudu* és un derivat del verb *dudu*, que significa «atreure». És per aquesta raó que se li atribueix el poder d'*atreure* les persones, les riqueses...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 93; Fons LMG, A-09, 194-195.

317. *Ndzën*Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)*Abòg / mēbòg*, nom de la fruita.IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cucurbita maxima*, cucurbitàcies (TSb).

CONREU: Planta cultivable.

DESCRIPCIÓ LOCAL I INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Aquesta planta és sovint designada pel nom que es dóna al seu fruit, *abòg bēti* —per oposició a *abòg ntañan* (014). És una liana herbàcia. Hom en planta les granes. Les fulles reben el nom de *mindzën*. Des d'un punt de vista culinari, aquestes fulles són considerades una varietat de *zom*.

CONSUM: Les fulles tendres d'aquesta planta es mengen com a verdura; els fruits, comestibles, es conserven bastant de temps i es preparen de diverses maneres.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «La liana *ndzën* pren posició: travessa el reguerol per entrar al camp d'un altre» (ningú ha d'actuar fora de les seves competències). «La carbassera avança deixant els seus fruits» (els fets passen, els records romanen).

Endevinalles: «L'elefant deixa les petjades de les seves potes»: la carbassera (*ndzën*) se'n va i deixa darrere seu els fruits (*mēbòg*). «Una de les dones del meu pare s'ha enfilat sobre una bardissa per administrar-se una lavativa»: la fruita *abòg*. «Vés a l'hort i trobaràs carbasseres»: vés a la festa i veuràs gent ben vestida.

Contes: Un tema freqüent de la literatura betí és aquell que narra el cas d'una dona que abans de morir deixa als seus fills un camp de carbasseres. Un dia, van a collir-ne els fruits. De tornada, en el moment que travessen un riu molt gran anomenat Yom, les carbasses cauen a l'aigua. Intenten atrapar-les, però el corrent se'ls enduu al món dels morts, on es retroben amb la seva mare.

LLENGUA: L'expressió *boe mēbòg*, que literalment vol dir «esberlar els fruits anomenats *abòg*», és emprada per expressar la idea de dir una cosa tal com és, la crua veritat (potser en català es diria: «més clar, l'aigua»).REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 408; Tsala, 1973, p. 27 (1418 i 1419); *Enigmes Beti*, p. 10 i 12; Fons LMG, A-09, 196-198.318. *Ndzie*

CONSUM: Les fulles d'aquesta planta es mengen cuites.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Varietat de *zom*.319. *Ngende mbòe*IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Stipularia africana*, rubiàcies (HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix a la vora dels rierols i a les valls de la selva verge.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les flors i els fruits vermells d'aquest arbre estan lligats a una corda molt llarga d'un color també vermell. Els fruits s'assemblen als de l'arbre *akui* (044) («*bibuma bite biafulan ai bibuma bikui, ebug dzia bi biviege...*»).

Makë nòn ngende mbòe ele, matsig nkòl, manòn e dzom enë abim, mafœ fë nkug ele, mabaman ai nkòl...

CONSUM: Els nens se'n mengen els fruits. També solen menjar-se'ls els esposos que voldrien tenir un fill de sexe masculí.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els fruits d'aquest arbre curen els refredats dels nens i la tos dels adults. També curen les hemorroides.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 199-200.

320. *Ngœ*, *Heisteria zimmereri*, olacàcies

Sinònims: *ngos* (326) i *esòmbo* (203)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

321. *Ngòl*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *ngòl* és un arbre petit que, per les fulles, l'altura i la grossor del tronc, s'assembla a l'arbre *engela* (192), encara que aquest sigui una mica més alt. L'arrel és molt grossa. Se l'anomena *ngòl* perquè el tronc i les fulles són lliscosos (*asen*) com el silur *ngòl*.

Anë man ele. Mëkie moe mäfulan ai engela tò a mintye tò a abim, vë da engele ele yalod nye. Abëlä vë nkañ anen mbok. Baloe na ngòl ele amu nkug woe ai mëkie moe mënë asen anë ngòl kòs.

UTILITZACIÓ RITUAL: Els brots i les raspadures de l'arrel s'empren en la composició dels banys rituals dels nadons (*dzog mòn*) per prevenir les malalties *fulu nkug*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.5 i 2.1.9; Fons LMG, A-09, 203.

322. *Ngòn*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

Nom del fruit: *akòndòg* o *akòndòn ngòn*; nom d'un camp de *ngòn* conreat durant l'estació seca: *eseb ngòn*.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cucumeropsis mannii*, cucurbitàcies (PLT); *Cucumeropsis edulis* (TSa, TSb i PJC).

ORIGEN (mític): A la regió d'Atog-Boga, es diu que va ser un evuzok, Bikoe bi Ngoyogo, qui va introduir aquesta planta per obra de bruixeria. Segons altres informacions complementàries, els bruixots evuzok haurien robat aquesta planta als seus veïns, els enoa.

CONREU: El mes de gener es conrea el camp de carbasseres per fer-ne la sembra per març i abril. La collita sol fer-se a final de setembre. El cultiu d'aquesta planta és associat als cultius del blat de moro, dels bananers, dels nyams com l'*asol* (077) i l'*engon* (195) i d'altres hortalisses (*zom*). La sembra i la collita són treballs femenins.

COLLITA: En créixer, les llavors fan una planta que pren la forma d'una corda que es bifurca i s'anomena *minkòl mi ngòn* (les cordes de la carbassa). Aquestes cordes originen els fruits. En primer lloc, fan unes flors de color que es transformen després en unes fruites molt grosses que contenen una gran quantitat de granes. Quan aquelles cordes s'assequen, es cullen els fruits, s'apilonen i s'esberlen, i es deixen allí tres o quatre dies. Després, es posen a l'aigua per netejar-los. Les granes buides suren, mentre que les altres romanen als fons. S'agafen aquestes últimes i es transporten al veïnat. Un cop a casa, es barregen amb aigua i una mica de terra vermella i s'estenen al pati a terra per deixar-les assecar amb la calor del sol. Les granes s'espellogen (*tae ngòn*) abans de preparar-les segons les diferents receptes.

Bakara bè fes. Fes te engafa, engabò minkòl bialoe na «minkòl mi ngòn». Eyòn te minkòl mite miawum... miatari vë sam. Sam te eviege, engabò bibuma... Eyòn bibuma bianen ya, bingavë fes a nnem etere. Fes te etoa abui. Eyòn minkòl mimanea kod., bēngakōe bibuma bite. Ndò hm bëman koan bia, bëngaboe, bëngadzoge mēlu mila a si, ngē menyī... Amvus hala bëngatōe... Eyòn te bazu ai bia, bëngasob ai mēndim... E nyi enē evoe engayēn a yob; e nyi enē etere, bëngakē ai dzò a dzal...

CONSUM: Un dels plats més prestigiosos de la cuina betí és, sense cap dubte, l'anomenat *nnam ngòn*. Es dona el nom de *nnam* a qualsevol vianda cuita dins d'un paquet de fulles al bany maria o sobre les brases. El *nnam ngòn* és un pastís preparat amb llavors de carbassa, espellogades i picades, i amanit amb sal i pebre. Aquest pastís pot farcir-se amb bolets, herbes, trossos de carn fumada o de peix, i, especialment, amb crustacis de riu. *Nsa ngòn* és també un terme culinari que designa la salsa o sopa feta amb granes de carbassa amb grumolls. *Nkon ngòn* és el nom que es dona a una mena de sèmola de llavors de carbassa cuita igualment dins d'un paquet de fulles. Aquesta sèmola és apreciada quan es presenta acompanyada de bastons de mandioca. *Nnam kas* és el nom que rep el pastís de granes de carbassa (*nnam ngòn*) molt gran que la sogra sol oferir al gendre quan va de visita a casa seva.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els plats *nnam ngòn* i *nsa ngòn*, farcits o barrejats respectivament amb plantes remeieres, són sovint preparats amb finalitats terapèutiques. Semblaria que la sopa *nsa ngòn* és prescrita sobretot en el camp de la medicina corrent, mentre que el pastís de llavors de carbassa *nnam ngòn* s'administra dins el marc de certs ritus en relació amb el tema de la fecunditat. Així, per exemple, el medecinaire l'administra en el tractament de l'amenorrea («*eyòñ mininga adibi ekug*»), en les malalties atribuïdes al líquid amniòtic (*edib*) i en els casos d'esterilitat relacionats amb la transgressió de l'interdicte *edzawòs*. En aquests tres casos, les granes de carbassa es farceixen amb determinades plantes remeieres i trossos de gambes. La sopa *nsa ngòn*, que de vegades esdevé una mena de brou de carn, es prepara amb oli de palmera, granes de carbassa i plantes remeieres trinxades, i s'amaneix amb sal i pebre. Aquest brou s'administra per tractar els pits de la dona, per obtenir una millor qualitat de la llet, per guarir les malalties *fulu* (*odzoe* i *osen*), la filària del cos (*minnag mi nyol*), la blennorràgia crònica (*mbamba*), el cuc *asomena* que causa determinades afeccions pulmonars, les afeccions hepàtiques com el fel sobreixit (*zori*), així com la tos i altres afeccions de les vies respiratòries designades amb el terme *mboma*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Les llavors de carbassa, preparades especialment en forma del pastís *nnam ngòn*, tenen un lloc molt rellevant en l'àmbit del ritual ja sigui com una simple ofrena, ja sigui com una menja terapèutica. En tots els casos, aquesta menja sembla articular-se amb les idees de fecunditat i de prosperitat. D'un pastís a l'altre, allò que és diferent és el valor simbòlic de les plantes i dels altres ingredients que s'empren per farcir-los o adobar-los, entre els quals cal assenyalar les gambes de talla molt petita anomenades *mëndzanga* i els ous de gallina, associats al tema de la fecunditat. Entre els ritus en els quals aquest pastís ha tingut i continua tenint un lloc especial, poden assenyalar-se els següents:

En acabar la celebració del ritu *mëlan* d'iniciació al culte dels avantpassats, cada candidat oferia al mestre d'iniciació un pastís de pasta de cacauets (*nnam owondo*) i un altre de pasta de granes de carbassa ben farcides amb trossos de carn o de peix.

En una de les variants del ritu *tsoo*, publicada per Tsala, entre les coses que el mestre del ritu demana a l'organitzador que porti en la fase final hi ha una menja preparada amb pasta de cacauets i granes de carbassa cuïta en un mateix paquet, tot i que les dues pastes han d'estar separades per una fulla. Aquesta menja és designada amb el nom de *nnam yob ban si* (pastís del cel i de la terra).

Abans d'aixecar la interdicció que requeia sobre el riu on s'havia celebrat el ritu *ndongo*, totes les dones que volien menjar els peixos de la pesca

sense veure's afligides per les impureses que les aigües del riu precisament havien d'endur-se'n era indispensable que mengessin un pastís de granes de carbassa farcit amb herbes trinxades.

En molts casos, es regalen granes de carbassa (crues, guardades com a llavors): quan una dona es casa, per tal que pugui plantar-les al camp del poble del seu marit; quan s'aixeca el dol d'una viuda, perquè pugui sembrar-les en un hort acabat de conrear; l'any 2006, mitjançant un amic que hi viatjava des del Camerun, s'enviava un paquet d'aquestes llavors a un parent camerunès resident a Barcelona. El mateix pot dir-se dels pastissos cuits al bany maria i preparats quan la núvia arriba a casa del marit: la mare de la núvia ofereix als esposos un gran pastís de llavors de carbassa, que els nuvis es menjaran sols. En aquesta ocasió també, el gendre oferirà als pares de la núvia un àpat compost de les bananes *elad ekòn* (179) i un pollastre preparat amb la salsa anomenada *zud kos* feta a base de granes de carbassa. Quan un jove visita una noia per obtenir-ne les gràcies, si ella li ofereix una sopa de cacauets (fàcil de preparar), no caldrà que es faci gaires il·lusions; si, en canvi, li ofereix la sopa *nsa* preparada amb les granes de carbassa, que exigeix un treball minuciós, serà senyal que la noia acull favorablement les intencions del pretendent.

En el ritu *edu osoe* per guarir ja sigui les ferides de l'*evu* i els cucs nocturns, ja sigui les conseqüències d'un *akyaè* en una dona, un cop acabada l'aspersió del malalt, el medecinaire li fa menjar un *nnam ngòn* farcit amb un trinxat de determinades plantes i el cor fet a bocins de l'animal sacrificat. En la variant *manga* d'aquest ritu, tots els assistents tenen l'obligació de menjar d'aquest pastís. En aquesta mateixa variant, la fulla que serveix per embolicar la pasta es guarda dins d'una ampolla que més tard es traslladarà al veïnat de la persona malalta per tal de protegir-la contra els bruixots (*abanaia dzal*). Segons algunes altres variants, aquesta fulla és enterrada al peu d'un bananer o bé en el cau del llangardaix *ebamkogo*. En alguns casos, el fet que la pasta quedi «crua» o «cuita» serveix de prova per decidir si el *ngëngari* acceptarà o no tractar el client. Quan una dona es troba sota la influència d'un *akyaè*, el *ngëngari* li prepara un pastís de llavors de carbassa. Quan creu que la cocció està llesta, n'agafa un bocí i el dona a menjar a un gos. Si el gos se'l menja, vol dir que el terapeuta pot tractar la dona; si el rebutja, el terapeuta l'acomiarà per por de ser ell mateix víctima de l'*evu* de la dona. En el primer cas, i seguint sempre la mateixa versió, la dona haurà de menjar nou pastissos d'aquesta pasta farcida de nou plantes *nocturnes* durant nou dies seguits.

Segons una altra versió, una prova semblant es porta a terme quan una dona pateix amenorrea.

Per tractar alguns casos d'esterilitat, el gran medecinaire prepara un *byañ* a base d'un *nnam ngòn* farcit amb una fulla trinxada d'un *ayañ abye* (101). Després, la fulla que serveix per embolicar la pasta del pastís serà exposada sobre el sostre de la casa de la dona.

L'esterilitat secundària pot ser atribuïda al furt de la placenta del part anterior (posada al peu de determinats arbres) a càrrec dels bruixots. En aquest cas, la dona estèril haurà de menjar un pastís de pasta de carbassa farcit de la fulla d'un *ayañ abye*, les raspadures del tronc de l'arbre *ovèn* (420), nou granes del pebre negre *ndoñ* (313) i un ou covat. Després, la dona amagarà la fulla del paquet en un lloc secret de la selva.

Quan un home se'n va de viatge, la dona pot preparar-li un *nnam ngòn* que el marit anirà menjant mentre ella l'acompanya fins al primer rierol. Després, la dona guardarà la fulla del paquet sota el llit, fins que torni.

La preparació d'un pastís de pasta de carbassa és també assenyalada en el ritu *nkoman mòn* per donar la pròpia especificitat a l'*evu* d'un infant i en el *byañ* anomenat *abutukudu* per obtenir una bona caça.

Tement ésser destituït de les seves funcions, el primer cap superior dels *evuzok* demanà a Elizabeth Edu que el protegís contra els projectes de l'Administració colonial. A aquest efecte, li va preparar un *nnam ngòn* farcit d'un ou, nou granes del pebre negre *ndoñ* i una fulla d'*ayañ*.

En el relat sobre la seva iniciació, Bikoe Laurent explica que en un somni va rebre la visita d'un dels seus avantpassats que portava un paquet entre les mans i li digué: «Obre la boca!» Mentre l'obria, l'avantpassat deslligà aquell paquet, agafà un bocí de la pasta de granes de carbassa que hi havia a dins, l'hi posà a la boca i li digué: «Fes el *byañ* (el *byañ manga*) i cura la gent!» L'aparició dels avantpassats que lliuren al seu elegit un paquet de *nnam ngòn* és un tema freqüent en aquesta classe de relats.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Si vols allò que hi ha dins de la pasta, fica-hi el dit» (cal ser decidit per portar a terme una cosa; «cal anar al dret», diríem en català); aquesta pasta de cacauets o de granes de carbassa farcida amb trossos de carn o de peix es menja amb la mà i cal enfonsar-hi el dit per trobar el farciment. «Preguntar al blat de moro la causa de la mort de la carbassera» (les primeres sospites planen sempre sobre el veïnat); quan les carbasseres no agafen prou bé, sol dir-se que han estat ofegades pel blat de moro. «Les carbasseres es desprenen de les granes dolentes» (la comunitat sap desprendre's dels seus membres sense futur); en el moment de la fructificació té lloc la primera tria i els fruits sense granes cauen a terra; després, en el moment de netejar les granes, s'opera una altra selecció i les granes buides suren, mentre que les bones romanen al fons. «El qui té les ungles llargues no espellofa les llavors de carbassa» (la sort

no afavoreix sempre qui podria assolir-la millor). «Una grana de carbassa només és forta amb les altres granes (per fer-ne la pasta)» (la unió fa la força).

Endevinalles: «Una de les dones del meu pare ha parit al cim d'una bardissa»: la carbassa. «Totes les dones del meu pare estan prenyades»: les carbasses.

Cants rituals: En la versió transcrita per Tsala dels cants dels ritus *mevungu* i *ngas*, hom hi troba diverses referències a la pasta de llavors de carbassa. Les mateixes referències són molt freqüents en els contes i en els cants improvisats de les vetllades.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: La forma rodona del fruit d'aquesta planta i la gran quantitat de granes que conté semblen ser els elements que permeten posar-la en relació amb els temes de la fecunditat, com, per altra banda, s'esdevé en moltes altres societats africanes.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 433; Tsala, 1958, p. 66, 68, 74, 93 i 105; Tsala, 1973, p. 13 (1313), 27 (1417, 1420 i 1421), 45 (2117) i 73 (3602); *Enigmes Beti*, p. 8 (27) i 12 (47); Laburthe-Tolra, 1977, p. 470, 508, 536, 540, 598, 621-623, 626-627, 631-634, 643, 746, 970, 1093, 1107, 1216-1217, 1317, 1401, 1413, 1566 i 1616-1617; Mallart, 1977*b*, p. 47, 91, 112, 124, 174-175, 188-189 i 206-207; Mallart, 1981, p. 191 i 212; Ngoa, 1968, p. 139-145; Fons LMG, A-09, 210-221.

323. *Ngòn ele*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Klainedoxa gabonensis*, irvingiàcies (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *ngòn* és un arbre gran amb un tronc d'un to clar; les arrels són molt grosses i la base s'eixampla formant uns contraforts importants («*ebëlë bod mindi, bëbëlë minkongo...*»). Les escorces estan impregnades d'un suc viscos («*bibab bye binë akil*»). La fusta crema molt bé («*abëlë ayòn abui*»). Aquest arbre fa uns fruits semblants als del mango *andòg ngoe* (059). Els antílops *so* i *mvin* cerquen aquests fruits amb delit.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan una dent es belluga, es fa que hom es renti la boca amb una decocció de les escorces d'aquest arbre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.3.1; Fons LMG, A-09, 222-223.

324. *Ngòn ndig*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta liana, que creix a les valls de la selva, apareix com una corda que s'enfila pels arbres i s'arrapa a les roques. La tija és llisa i la saba és

refrescant; hom sol beure'n quan es troba a la selva lluny d'algun rierol. Les fulles són petites.

Atebë a mēboñ ai a mēfan... Anë nkol yabed a bile bile yakë yaman fë a mēkom... Abëlë mëndim mēntoa evovoe. Nkòl woe onë nkon nkon... Mëkie moe mënë abod abod... Anë mëndim manyu eyòñ odzëñ dzò a afan ngë osoe osiki.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba d'aquesta liana s'empra per tractar la filària de l'ull (*minnag mi dis*) i les ferides oculars. Una maceració de les fulles s'administra per curar els còlics intestinals anomenats *bilòg*. Per tractar el catarro infantil designat amb el terme *ekòè kos*, se'n maseguen les fulles, es fiquen en un comptagotes amb una mica d'aigua i se'n fan instil·lacions nasals a l'infant.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.7.1; Fons LMG, A-09, 224-226.

325. **Ngòn Ngola**, «noia de Yaoundé», varietat de *Manihot sp.*, euforbiàcies

326. **Ngos**, *Heisteria zimmereri*, olacàcies

Sinònims: *esòmbò* (203) i *ngoe* (320)

327. **Ngulkun**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariable)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Fleurya aestuans*, urticàcies (herbari 43); *Laportea sp.* (PLT).

LOCALITZACIÓ: Creix prop dels clots de deixalles, com assenyala el seu nom format de *ngul* (força) i *akun* (clot de les deixes).

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Ngulkun* és una planta herbàcia («*anë man elòg*») d'un metre d'alçada més o menys. Les flors són molt nombroses («*abëlë abui mësam*»). Tant les fulles com els peciols (*nkënëñ*) són coberts de pèls («*ban mimvod tzetzat*»).

CONSUM: Les fulles cuites són comestibles.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar un panadís (*etitia*), s'aplica sobre la punta del dit una mica de puré fet amb fulles d'aquesta planta o amb una fulla escalfada. Per tractar les palpitations, es fan coure les fulles juntament amb les de la planta *fìe* (238).

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles en fase de creixement d'aquesta planta ben trinxades entren en la preparació de la pasta de granes de carbassa que alguns *ngëngan* solen administrar per tractar el cas de la dona víctima d'un *akyaè*. Aquest mateix farciment és emprat en un pastís semblant que es fa tastar a un infant dins el marc del ritu destinat a *afaiçonar-li l'evu* (*nkoman mòn*).

VALOR SIMBÒLIC: Hom la considera una bona planta que pot ser utilitzada en els ritus de benedicció.

Interpretació exegetica de base substancial: El fet que aquesta planta es desenvolupi abundantament vora dels llocs on es llencen les deixes permet relacionar-la amb la idea de prosperitat. En referir-se al ritu *nkoman mòn*, un informador evuzok afirma que «s'agafa la planta *ngulkun* perquè la família (o el poble) d'aquest infant creixi i es desenvolupi com aquesta planta». Per altra banda, en els contes aquest clot apareix com un lloc adequat per entrar en relació amb el món dels esperits dels morts.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es considera que pertany a la mateixa família que la planta *avem* (094), que precisament és un derivat del verb *vem*, que vol dir «créixer abundantament». També es considera una planta comestible de la categoria *zom* (467).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 437; Cousteix, 1961, p. 69 i 73; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1215; Fons LMG, A-09, 232-235.

328. *Nkadena*

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta herbàcia, que creix com una corda, es desenvolupa sobretot als camps abandonats, a la vora dels veïnats i dels camins i a les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Nkadena* s'assembla a l'herba anomenada *sòdò* (439), encara que mantenen certes diferències. Es diferencien sobretot pel fet que *nkadena* té les fulles i els pecíols (*minkënën*) coberts de petits pèls, mentre que, pel que fa a l'herba *sòdò*, la tija i les fulles són llises, sense pèls («*sòdò elòg enë nyol ai mëkie tëgë ai mimvod, enë asen*»), encara que per la forma de la tija i de les fulles pot dir-se que són semblants («*mëkie maban ai minkug miabam minë aval da...*»). Els pèls de *nkadena* són suaus, no causen cap mena de picor i s'adhereixen a la pell.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'empra per tractar la filària dita del cos (*minnag mi nyol*). Els adolescents, nens i nenes, es freguen les celles i el pubis amb les fulles d'aquesta planta per fer-hi créixer pèls en abundància. Hom la fa servir també en el tractament de les fractures i del mal de cap *nocturn*.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el ritu anomenat *ntub wò* (perforació de la mà), el mestre medecinaire frega les escarificacions practicades a la mà del deixeble amb una pols preparada amb diverses plantes, entre les quals es troba *nkadena*. A la boca de la trampa *alam* per atrapar peixos de riu, s'hi lliga un paquet amb diverses plantes entre les quals hi ha també *nkadena*. En l'antic ritu *ndongo*, les fulles d'aquesta planta entraven en el farciment del pastís de granes de carbassa que les dones havien de menjar abans d'inaugurar la partida de pesca que assenyalava la fi de la seva interdicció. En el desaparegut ritu *ngi*, els

candidats es fregaven tot el cos amb fulles d'aquesta planta per esdevenir invulnerables. En general, aquesta planta és ben acceptada en els ritus de benedicció i purificació com l'*eva-mëtyë* i l'*esye*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: Els *evuzok* solen posar en relació el nom d'aquesta planta amb el verb *kadan*, que vol dir «ser adherent». És la propietat que, en efecte, s'atribueix a aquesta planta, sobretot a nivell simbòlic. Es diu que *nkadena* «adhereix» les medecines a les mans d'aquell que rep l'ensenyament (vegeu *supra*, ritu *ntub wò*), que fa que no s'oblidi allò que un aprenent de medecinaire ha après, o encara que té la capacitat d'unir la gent («*nkadena yalad bod*»)...

Interpretació exegètica de base substancial: El nom d'aquesta planta, així com les propietats d'ordre simbòlic que se li atribueixen, està en relació amb els seus pèls, que s'adhereixen amb suavitat als vestits o a la pell sense causar gens de picor.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Des d'un punt de vista simbòlic, es diu que aquesta planta pertany tant al món de la nit com al del dia. Des d'un punt de vista morfològic, hom la considera germana de la planta *sòdò*.

Anë elòg alu, atoa fë elòg ai amos. Abëlä manyan baloe na sòdò elòg. Vë da sòdò enë etam, nkadena anë etam.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 78 i 79; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1212-1213, 1231 i 1616; Mallart, 1977b, p. 164-165; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.2.7; Fons LMG, A-09, 236-240.

329. *Nkam ndig*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

De *kam*, «envescar» i, per extensió, «dreçar un parany»

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Nkam* és una gran liana llenyosa que s'enfila pels arbres. La tija és d'un to clar i, quan hom la talla, desprèn una saba molt espessa.

Nkam onë mod ndig abed a bile bivög, afumu a nkug. Onë mëkyäë mëbë: nkam ai ekekam. Mfak nkam bakpëd wò eyòñ te mëndim mëkui mëntoa afib, bod bakara kam anòn a ete...

TECNOLOGIA: Els *evuzok* utilitzen la saba d'aquesta liana com a vesc per dreçar els paranyes d'ocells.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es parla de dues varietats: *nkam* i *ekekam*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-09, 241.

330. *Nkaniela*

Sinònim: *nwoa nkan*, «caçador de pintades» (nom antic)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pseudospondias microcarpa*, anacardiàcies (NS i PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre bastant gran; de l'escorça, en surt una petita quantitat de saba d'un color vermellós. Els vells l'anomenaven el «caçador de pintades» perquè anaven a amagar-s'hi per caçar les gallinàcies *nkan* i *mvem*, que tenen el costum d'anar al peu d'aquest arbre per menjar-ne els fruits.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Arbre reconegut per les seves propietats vermífuges i purgatives. El líquid obtingut concassant l'escorça, juntament amb un tros de canya de sucre, es considera una purga eficaç que cal beure en dejú per tractar diverses afeccions intestinals. L'escorça macerada amb aigua, una mica de saba de *myan* (305) i vi de palmera constitueix una poció amb propietats purgatives i vermífuges. Si es diu d'una persona que «té un excés de líquid al cos» o que «té cucs», se li prepara una menja que consisteix en un puré de fulles de mandioca amanit amb les raspadures de l'arrel d'aquest arbre. Cal menjar-se aquest plat quan la lluna creix o decreix, mai una nit de lluna plena, car llavors no causaria efecte. Aquest arbre entra també en la composició d'un remei per tractar l'excés de líquid àmnic de la dona.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es diu que aquest arbre s'assembla a l'arbre *avëgë* (092) per les fulles i pel tronc.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 442; Cousteix, 1961, p. 73; Mallart, 1977b, p. 110; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1; Fons LMG, A-09, 246-247.

331. *Nkembe*, varietat de *Saccharum sp.*, gramínies (o poàcies)

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (*n / bë*)

332. *Nken*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Sarcophrynium brachystachys*, marantàcies (TSb: *emvial*).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta herbàcia, que creix amb moltes tiges a la base, es troba als conreus abandonats i al costat de les rieres.

Afa abui mëtin, atebë a bikodogo ai mintsak mi osoe...

TECNOLOGIA: Les dones n'empren les fulles per embolicar els bastons de mandioca.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar els còlics intestinals d'un nadó (*okekada*), es prepara una decocció amb la tija i la fulla d'aquesta planta i se li administra una lavativa. En cas d'una picada de serp o d'un enverinament a causa d'u-

na fletxa de ballesta, se'n fa mastegar la tija. Aquesta planta entra també en la composició d'un remei per tractar el cuc *oviede* que actua en el baix ventre de la dona.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta entra en la composició d'algunes variants del bany ritual destinat als bessons. S'empra també en una mena d'ordalia per saber si una dona és infidel en el seu matrimoni: se l'obliga a mastegar un tros de la tija; si orina ràpidament, és senyal que és innocent, i culpable en cas contrari.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Un gros elefant jau sobre la planta *nken*: com fer-ho per canviar-lo de posició?» (un problema complicat acaba de ser exposat, ara cal trobar-hi la solució).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 386-389; *Dictionnaire* Tsala, p. 193 i 445; Tsala, 1973, p. 86 (4310); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.7.2, 11.1.4, 11.1.5 i 3.7.2; Fons LMG, A-10, 001-004.

333. *Nkog*, canya de sucre

Mbun nkog: nom de la flor.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Saccharum officinarum*, gramínies (TSb, HK i PLT).

CONSUM: Es rosega la canya de sucre i se'n xucla el suc per calmar la set, però sobretot per treure el ventre de pena entre els infants. Forma part de la categoria d'aliments dolços (*ezëzëg*) reservats a les dones i als infants.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba de la canya de sucre s'empra per calmar la tos i els vòmits dels nadons. Aquesta saba mesclada amb la de la liana anomenada «dels cucs» és un remei per tractar els cucs intestinals dels adults. En cas de cirrosi (*esëg*), es barregen les raspadures del tronc de l'arbre *mfol* (293) amb la saba de la canya de sucre i s'administra en forma de poció. Una poció semblant, però preparada amb les raspadures d'escorça de l'arbre *atondo* (085), s'administra per tractar el fel sobreixit (*zoni*). El suc obtingut concassant les escorces de *nsangomo* (347) i la canya de sucre s'utilitza per calmar les palpitations. Per calmar el deliri infantil (*odag*) d'un infant, se li fan massatges per tot el cos amb una espàtula o un escombrall amarat amb el líquid d'una maceració preparada amb les fulles de la canya de sucre, soles o amb l'herba *obòl si* (364).

UTILITZACIÓ RITUAL: Les fulles de vora tallant de la canya de sucre són concebudes com les armes que els posseïdors d'*evu* antisocial empren per ferir l'*evu* dels adversaris en el món de la nit. Aquestes fulles no entren mai en els banys de benedicció i purificació diürns com l'*eva-mëtyè* o l'*esye*.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen diferents varietats de canya de sucre que anomenen amb un nom propi acompanyat del terme genèric *nkog*,

com per exemple: *mbinda nkog*, *eson ekog*, *mvondo nkog*, *misabege nkog*, *ondo-mo kos nkog*, *sala nkog*, *ngiae nkog*, *mvindi ya avin nkog*, *nkembe nkog*, *zòg nkog*...

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Aquell que es nega a anar a tallar canyes de sucre, al matí dóna com a excusa la fresca i la rosada i, al migdia, la calor i la picor» (l'home poc servicial sempre trobarà excuses; són les «excuses del mal pagador», que es diria en català). «Els qui desenterren les llavors no desenterren els brots de la canya de sucre, sinó tan sols els llucs de blat de moro» (hom no ataca un enemic més fort que un mateix). «Els hostes no distingeixen les canyes de sucre del femer» (hom és fàcilment cec en terra estrangera); les canyes de sucre del femer creixen de pressa i tenen molt bon aspecte, però són poc sucoses, la qual cosa no impedeix que els estrangers se les mengin.

El sucre importat és anomenat *nkog ntañan*, literalment «la canya de sucre dels blancs».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 409; Tsala, 1973, p. 2 (1104), 27-28 (1422), 94 (4420), 105 (4617) i 140 (6201); Mallart, 1977b, p. 129; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.3.6, 4.4.8, 4.7.5, 6.1.6, 11.6.1 i 11.6.2; Fons LMG, A-10, 005-010.

334. *Nkòl ngoe*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Jateorhiza macrantha*, menispermàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Aquesta liana herbàcia creix a les plantacions abandonades.

DESCRIPCIÓ LOCAL: La tija i les fulles d'aquesta liana són cobertes de pèls. Les fulles són bastant grans. Aquesta liana produeix uns tubercles que tenen un cert to de color. La saba és una mica regalimosa i d'un to entre clar i fosc.

Nkòl ngoe obélé mimvod tò a mëkie tò a nkòl woe. Mëkie moe mënë bibobòg. Nkòl ngoe obélé mëkoe mintoa anë mavie. Yafa a minnom bikodogo... obélé mëndim mënë anë anden... mënë anë yafum anë yavie...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per obtenir la pujada de la llet materna, la partera sol lligar-se un tros d'aquesta liana al voltant dels pits. La maceració de les fulles s'administra en forma de poció per tractar les palpitations. Per calmar els còlics intestinals, es beu una maceració preparada amb les fulles d'aquesta liana barrejades amb les de l'arbre *engela* (192). En cas de picada de serp, hom lliga un tros d'aquesta liana als braços i a les cames de l'afectat. Una pasta preparada amb els tubercles és emprada per fer madurar els abscessos.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el terreny dels interdictes, la dona embarassada pot tenir un avortament si passa per sobre d'aquesta liana sense haver-la tallat abans. Els iniciats a l'antic ritu d'iniciació *so* podien lluir l'*ekad so*, una mena de corona feta amb aquesta planta enfiladissa.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 73; Tsala, 1958, p. 58; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 6.1.3; Fons LMG, A-10, 011-014.

335. *Nkulngui*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Cnestis ferruginea*, connaràcies (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La saba de la tija d'aquesta planta enfiladissa es beu en forma de poció per calmar la tos.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 460; Cousteix, 1961, p. 73.

336. *Nlag mvòndo*, «corn de l'antílop *mvondo*», planta comestible
Vegeu *supra* (208)

337. *Nlòd*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: De la família de les solanàcies (TSb i PJC).

LOCALITZACIÓ: La planta *nlòd* creix als indrets frescos (*evovoe*) i clars (*engëgeñ*) com les plantacions de cacau. No creix ni a la selva ni als camps abandonats, ni tampoc a la vora dels veïnats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Nlòd* és una planta enfiladissa que es desenvolupa com una corda («*anë man elòg ai nkòl*»). Les fulles estan formades de tres lòbuls («*kie dzie enë anë kie lala*»). Les flors són clares. No fa mala olor. Quan es desfà amb aigua, s'obté un líquid lliscós com la bava d'un cargol.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas d'un excés de líquid àmnic (*edib*), es prepara un pastís de granes de carbassa farcit amb les fulles de diverses plantes, entre les quals sol assenyalar-se la planta *nlòd*. La llevadora masega les fulles amb les mans abans de començar a explorar la posició de l'infant dins el ventre de la mare. Segons Cousteix, una maceració de les fulles s'empra en forma de poció i d'aspersió per calmar la febre. La decocció és una poció contra els dolors propis d'una dismenorrea. Una maceració de les fulles s'empra en forma de banys oculars contra la conjuntivitis. Quan el «camí massa estret» de la dona (*pelvis obtecta*) fa el part difícil, la llevadora fa uns rentats vaginals amb una maceració semblant. Amb aquesta maceració s'obté un líquid lliscós que serveix per aclarir la veu.

UTILITZACIÓ RITUAL: La planta *nlòd* es considera molt eficaç dins el marc dels ritus diürns com l'*esye*, l'*eva-mëtyè*, el *tsoo* i l'*asoe akui*. És admesa en els banys rituals propis d'aquests ritus.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Alguns aspectes relacionats amb l'eficàcia d'aquesta planta estan relacionats amb el seu nom, un derivat del verb *lod*, que vol dir «passar».

Interpretació exegetica de base substancial: Aquesta planta pertany a la categoria de les plantes *evovoe* (suaus, dolces, refrescants...), car creix en indrets «frescos», la maceració de les fulles és «refrescant» (calma la febre) i fa que les persones esdevinguin «calmes» i de caràcter «suau» (no violent). La textura viscosa d'aquest líquid suggereix les mateixes idees.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 464; Cousteix, 1961, p. 73; Mallart, 1977b, p. 112 i 118; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.2; Fons LMG, A-10, 019-022.

338. *Nlòm* (bolet)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de cama llarga i d'un to clar. Creix en grup a la selva.

CONSUM: Es menja amb salsa de cacauets, de mango salvatge, o amb una salsa feta amb l'oli extret de la polpa de les nous de palmera (*esug*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 465; Fons LMG, A-10, 023.

339. *Nlom ndig*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Paulinia pinnata*, sapindàcies (HNY).

TECNOLOGIA: És una liana llenyosa molt sòlida i flexible («*onë aled abui ai nkib*») que s'empra per fer cinturons per enfilar-se als arbres (*mbian*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'empra en el tractament de les fractures.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 465; Fons LMG, A-10, 023.

340. *Nlòn*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Eremospatha* spp., especialment *E. Macrocarpa*, palmeres (o arecàcies) (TSb i LET); *Calamus secundi florus* (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La liana *nlòn* es desenvolupa a la selva verge serpentejant per terra i enfilant-se pels arbres. És una liana espinosa.

TECNOLOGIA: L'escorça serveix per fer lligams. S'empra molt en la construcció de les cases. És també molt utilitzada en el camp de la cistelleria. Es fa servir com a raspall de les dents.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'escorça d'aquesta liana s'empra per preparar el *ngid* (petit objecte ritual) destinat a protegir la dona embarassada contra els bruixots (*abanania abum*).

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «A falta de cacera, tallarem lianes» (és el que hi ha!). «La mort no té la llargària de la liana *nlòn*» (la mort és sempre instantània).

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base substancial: Les espines d'aquesta liana són concebudes com a armes que poden ser emprades contra els bruixots.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 465; Tsala, 1973, p. 32 (1601), 112 (5104) i 192 (7517); Mallart, 1977b, p. 106; Fons LMG, A-10, 024-025.

341. **Nnom ele**, «arbre mascle»

Sinònims: *esingan* (199), *ele bëyem* (182) i *ovën* (420)

Vegeu *infra* (420)

342. **Nnom zen**, «falguera mascle»

Sinònim: *anditig* (057)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

343. **Nnyia ekòdò**

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: Varietat de nyam *Dioscorea* sp., dioscoreàcies (TSa).

344. **Nnyia zom**

Sinònim: *edinda*

Vegeu *supra* (162)

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

345. **Nnyumnyumu ele**

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

De *nyum*, «sentir una olor»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit que creix als llocs pantanosos. Les branques són petites. Les fulles són petites i una mica allargades. L'olor és desagradable («*anyum mëtud abui*»). És per aquesta raó que hom l'anomena «l'arbre pudent» o «l'arbre que put».

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Amb les fulles escalfades en un paquet es fan massatges per tractar el cuc que «doblega el cos», llençat molt sovint pels bruixots. El mateix tractament es fa per curar la filària dita «del cos» (*minnag mi nyol*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 072-080.

346. **Nnyumnyumu elòg**

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

LOCALITZACIÓ: Planta que es desenvolupa com una liana herbàcia; creix a la vora dels patis, als camps i a les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta pren la forma d'una petita liana, però que no va gaire lluny («*anë anë man ndig vë da tęgë kë ayab abui...*»); també podria

dir-se que és com una planta herbàcia («*anë anë elòg...*»). Aquesta planta és coberta de petites espines. Exhala una mica d'olor, però no gaire.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles s'administra en forma de poció per tractar els cucs intestinals, el cuc anomenat *nyo* (que causa una coïssor semblant a la de les ortigues) i els restrenyiments atribuïts als agents patogènics anomenats *bilòg*. Per tractar les afeccions esplèniques i hepàtiques, es fan massatges amb les fulles escalfades sobre les brases.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta no és acceptada en els ritus diürns com l'*esye* i l'*eva-mëtyè*. S'empra, en canvi, en el tractament ritual dels parts difícils atribuïts a l'acció de l'*evu* de la partera (*akyaè*). També s'utilitza en el tractament de les malalties atribuïdes a la bruixeria del *kòñ*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 160-161; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.1.8 i 4.4.3.

347. *Nsangomo*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Allanblackia floribunda*, gutíferes (HK i HNY); *Allanblackia parsiflora* (PJC); *Allanblackia klainei* (NS).

LOCALITZACIÓ: Aquest arbre es troba a la selva i als antics camps abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: No és un arbre gaire alt, però té, en canvi, moltes branques. Dóna uns fruits grossos, una mica allargats i molt carnosos. L'embrió d'aquests fruits s'assembla al del fruit de l'arbre *abël* (cola) (006). El tronc és d'un to entre clar i fosc. Quan se'n lleva l'escorça, el tronc deixa regalimar una saba viscosa semblant pel que fa al color a la de l'arbre *abël*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de l'escorça amb una mica de saba de la planta *myan* (305) i una mica de sal és un remei per tractar la tos. Per reforçar la sang d'una persona anèmica, se li fa beure el líquid obtingut d'una decocció de les escorces amb una mica de sucre o de saba de la canya de sucre. Aquest mateix remei s'administra per tractar el cor quan es considera que està feble o que no té gaire sang. També s'administra en els casos de disenteria (*ntui mëki*) per donar forces al malalt. Els homes prenen la pols de l'escorça barrejada amb grans del pebre *ndòn* (313) per lluitar contra la impotència sexual.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 74; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.5.8 i 6.1.6; Fons LMG, A-10, 028-032.

348. *Nseglen*, varietat de palmera d'oli

Vegeu *supra* (045 i 035)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Elaeis guineensis* var *virescens*, palmeres (TSa).

UTILITZACIÓ RITUAL: Els fruits verds, que prenen un to clar (grogueuc) quan maduren, entren en la preparació d'una medecina per obtenir els favors de les noies (*byañ ayas*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 471; Fons LMG, A-10, 033.

349. *Nsël*

Sinònim: *sël*

Vegeu *infra* (436)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

350. *Nsesali*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

Mot format per un redoblament del verb *sal*, «tallar»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Smilax kraussiana*, esmilacàcies (herbari 25).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta, que es desenvolupa com una liana herbàcia (*nkòl*), té unes espines que s'assemblen a les de l'arbre *bongo* (143), mentre que les fulles s'assemblen a les del nyam *engorì* (195). Sol créixer als antics camps cultivats, s'estén per terra i s'enfila per sobre de la vegetació del seu entorn. La saba és una mica viscosa.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es fa servir per cicatritzar les ferides. Per tractar la pneumònia provocada pel cuc *asomena*, es practiquen una sèrie d'escarificacions sobre el pit del malalt que després es freguen amb la pasta que s'obté ratllant les fulles d'aquesta planta amb grans del pebre *ndòn* (313).

UTILITZACIÓ RITUAL: Amb aquesta liana es prepara un petit objecte protector anomenat *ngid* que, en aquest cas, es destina a defensar una dona embarassada contra l'acció dels bruixots (*abanaña abum*). Aquesta planta no sol acceptar-se en els ritus de benedicció o de purificació com l'*esye* i l'*eva-mëtyè*.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: El nom d'aquesta planta es posa en relació amb totes aquelles operacions que suggereixen la idea de «tallar» alguna cosa.

Interpretació exegetica de base substancial: El caràcter espinós d'aquesta liana fa que sigui considerada una planta perillosa i que, simbòlicament, es posi més en relació amb el món de la nit que amb el del dia.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Es diu que pertany al mateix clan (*ayorì*) que la planta *eka mintede* (168), que és també una planta coberta d'espines.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Letouzey, 1983, 2B, p. 394; Mallart, 1977b, p. 106; Fons LMG, A-10, 035-038.

351. *Nsinin*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Acacia pennata*, mimosàcies (HNY, WS i PJC).

LOCALITZACIÓ: Es desenvolupa a la vora de les rieres i als indrets pantanosos.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Per les espines, la liana *nsinin* s'assembla a la liana *nsesali* (350); és una planta coberta d'espines («*dzom te onë biyoo biyoo: ban bikie a mie mie...*») que són com unes puntes semblants a les pues còrnies del porc espí. Les fulles (bipinnades) són petites i molt fines, i solen adormir-se quan cau la nit. Aquesta liana forma uns embardissats molt espessos («*nsinin onë mintud anë nda...*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: L'escorça, juntament amb la de l'arbre *ebaè* (150), s'empra per preparar una mena de vacuna contra els enverinaments. Les raspadures de les arrels entren en la composició d'un remei que s'administra en forma de rentat vaginal per tractar el cuc *oviede*. La maceració de les fulles s'administra en forma de poció per aturar la disenteria o la diarrea sangui-nolenta (*ntui mëki*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Quan un home vol endur-se una dona de la casa dels seus pares, fa un foc amb les fulles d'aquesta planta per adormir-los (*byan abom*). Aquesta planta no és acceptada en els ritus diürns.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base substancial: A les fulles sensibles d'aquesta planta, que «s'adormen quan cau la nit», se'ls atribueix la propietat de fer dormir els pares de la noia i és per aquesta raó que s'empra en la composició del *byan abom* i, molt probablement per aquesta mateixa raó, en aquell altre remei que s'administra als gossos de caça perquè les preses s'adormin i es deixin atrapar fàcilment. Com les altres plantes espinoses, aquesta liana no és acceptada en els ritus diürns.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Pel caràcter sensible de les fulles, aquesta liana es compara a la planta *awu osòñ* (097). Per altres aspectes morfològics, es diu també que s'assembla a la liana *minyia mi kabad* (296).

ALTRES: Amb les raspadures de l'arrel d'aquesta planta barrejades amb el suc d'un bananer podrit es prepara un medicament per als gossos de caça que s'instil·la per via nasal.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 74; Mallart, 1977b, p. 206-209; Fons LMG, A-10, 039-044.

352. *Nsobòngò*

Sinònim: *abël bòngò*

Vegeu *supra* (007)

353. *Nsosob*

Sinònim: *eyoa fam*

Vegeu *supra* (232)

354. *Nsui*

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (*n / bë*)

UTILITZACIÓ RITUAL: Semblaria que, en un altre temps, aquest arbre tingué un paper molt important en aquest àmbit. En el seu *Dictionnaire*, Tsala escriu que «els bruixots posen la seva olla màgica al seu peu». En el seu article «Mœurs et coutumes des Ewondo», aquest mateix autor considera l'arbre *nsui* com «l'arbre per excel·lència dels bruixots», al peu del qual el gran medecinaire procedia a la purificació del cos dels malalts dins el marc del ritu *edu osoe* i fregava la cara de tots aquells que anaven a la guerra per protegir-los de les bales dels enemics. Entre els *evuzok*, es parla poc d'aquest arbre i s'ensenya encara menys (cosa que podria explicar per què cap autor no en dóna la identificació científica). Va ser envoltat de moltes precaucions que algú va ensenyar-me'n un tros d'escorça i me'n comunicà algunes de les utilitzacions:

Els nostres avantpassats rebien la força d'aquest arbre, del qual avui, entre nosaltres, només en queden dos exemplars. S'emprava, en primer lloc, per protegir els veïnats: es carbonitzava l'herba *osim* (411) juntament amb una escorça de l'arbre *nsui*, després se'n feia una pols que es tirava dins d'una olla en la qual es feien bullir unes bananes que fossin dídimes, acompanyades d'una salsa. Tots els membres de la família havien de menjar d'aquest plat. Després, es feia un clot a l'entrada o a dins de la casa. En el clot, s'hi enterrava una placa d'escorça de l'arbre *nsui*. Era d'aquesta manera com es protegia un veïnat contra els bruixots. Abans d'anar a la guerra, els nostres avantpassats es posaven un tros d'escorça d'aquest arbre dins del sac per mastegar-la de tant en tant i esdevenir així invulnerables a les bales enemigues. També solien rascar-ne el tronc i barrejar les raspadures amb una mica d'oli per fer un ungüent amb el qual s'ungien tot el cos per protegir-se de qualsevol mal. Els animals salvatges tenen el costum de rebolcar-se en el fang i de netejar-se després fregant-se el cos amb força contra el tronc d'un *nsui* per tal de rebre d'aquest arbre el poder de la immortalitat. Als nostres avantpassats, els admirava la força d'aquest arbre. És per aquesta raó que l'empraven també per afaïonar els nadons: des dels primers signes d'un embaràs, s'agafava una escorça de *nsui* i es guardava a casa. Si la dona donava a llum un noi, se l'afaiçonava amb aquest arbre: se li administrava una decocció de les escorces en forma de lavativa. Després, el nadó era transportat a un camí on anava de ventre i allí mateix s'enterraven els excrements. L'arbre *nsui* deixa traspuar allí on creix una mena de substància oliosa que només aquelles persones que gaudeixen d'un vertader poder són capaces de descobrir. Quan els nostres avantpassats volien afaïonar un infant (vegeu *supra*), el pare i els seus germans raspaven una escorça de *nsui*; el pare es ficava a la boca una part d'aquestes raspadures i es posava l'altra sobre el front, que després fregava amb el front de l'infant mentre

li escopia per donar-li la benedicció. Els germans del pare feien el mateix. Quan una noia es casava, la seva mare donava una escorça de *nsui* al gendre, que aquest cremava per tal que res no fes mal a aquell matrimoni...

Segons aquest mateix informador, el seu pare, en designar-lo successor, li va lliurar un tros d'escorça d'aquest arbre:

El meu pare va assegurar-me sobre els genolls i em digué: «Vull donar-te la meua benedicció.» Agafà una escorça de *nsui* i me la donà (*akalan ma*) tot dient-me: «Et dono el meu llinatge...»; després, agafà un ganivet i em practicà unes escarificacions sobre la llengua i els colzes, que tot seguit fregà amb la pols d'escorça d'aquest arbre.

Les raspadures d'aquest arbre s'esmenten encara avui en la composició del *byañ ayas*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 480; Tsala, 1958, p. 36, 104 i 112; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1198; Fons LMG, A-10, 034.

355. *Nsusum*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

UTILITZACIÓ RITUAL: Es diu que aquest arbre és molt difícil de trobar al país *evuzok*. Des d'un punt de vista simbòlic o ritual, es considera un arbre de les «persones grans». Es diu també que, antigament, amb els seus fruits s'obtenia una mena de vi dolç. Alguns *ngèngan* *evuzok* l'utilitzen per tractar els malalts víctimes del bruixot del *kòni*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 054-057.

356. *Ntol Bikoa*, varietat de *Manihot sp.*, euforbiàcies

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

CONSUM: Varietat de mandioca amarga, les fulles de la qual no són comestibles.

357. *Ntom*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pachypodanthium staudtii*, anonàcies (HNY i WS); *Pachypodanthium confine* (PJC i TSa).

LOCALITZACIÓ: Es troba a la selva verge.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran, molt alt. L'escorça és molt espessa. El tronc s'assembla al de l'arbre *etèn* (207). El color és d'un to entre clar i pujat, i la fusta és clara. Les fulles són petites. Fa uns fruits de color (baies) que contenen unes granes molt dures. Tant els fruits com l'escorça desprenen una olor agradable.

Anë mod ele ayab a yob mbe dzam! Atebë a mëfan ete. Bikologo bye binë afib. Nkug woe yafulan ai etën. Nyol dzie enë anë yafum anë yavie. Minson minë anë miafum. Mëkie moe mënë onyamnyam. Bibuma bye biavie... Ban fes bëntoa aled...

CONSUM: Els animals se'n mengen els fruits. És per això que fàcilment hom en troba les petjades al peu d'aquest arbre.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció calenta de les escorces s'administra en forma de poció i d'aspersió per tractar la filària del cos (*minnag mi nyol*), la blennorràgia crònica (*mbamba*), la cirrosi (*esëg*), determinades afeccions pulmonars o de les vies respiratòries, la sífilis i les afeccions de la pell causades pel cuc *nyo*. Segons Cousteix, per tractar el reumatisme s'administra en forma de poció, d'aspersió i de cataplasmes una tisana feta amb les escorces. Una infusió de les escorces juntament amb les de l'arbre *mfol* (293) s'administra com un remei per vigoritzar el cor.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre era emprat en el ritu *so* (*etsa bile*). Les escorces s'utilitzen igualment en la composició del medicament del *tsoo*. Dins el marc ritual per tractar les malalties nocturnes, les escorces d'aquest arbre entren en la composició d'unes pólvores destinades a fregar les escarificacions fetes al malalt víctima de la bruixeria *kòni*.

TECNOLOGIA: La fusta s'empra en la construcció de les portes de les cases.

LLENGUA: Quan el germà petit es baralla amb el germà gran, pot dir-li: «Encara que siguis més gran que un *ntom*, et planto cara.»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 486, Tsala, 1958, p. 44 i 91; Cousteix, 1961, p. 74; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.2.2, 3.2.6, 3.10.2, 4.4.1, 5.9.2 i 10.1.2; Fons LMG, A-10, 059-066.

358. *Ntsam zoa*

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un arbre important (*mfan*), amb moltes branques i rebrots («*abëlë abui mintem ai abui bòn*»). No creix sol, sinó amb altres de la mateixa espècie («*e vom afa, e nyò atebé, e nyò atebë, e nyò atebé...*»). La base del tronc és molt gran. El tronc té un to de color. Quan practiques una incisió al tronc, en surt una saba d'un to de color i una mica lliscosa.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces, de propietats galactògenes, s'administra en forma de poció per tractar la llet de la mare. També cura els mals de ventre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 067.

359. *Nwoa nkan*

Sinònim: *nkañela*

Vegeu *supra* (330)

Gènere II, classes nominals 3 i 4 (*n / mi*)

360. *Nyada*

Sinònims: *okpadi* (384), *ondonda* (393)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ageratum conyzoides*, compostes (PJC, herbari 65 i NS).

LOCALITZACIÓ: Es troba als veïnats i als espais airejats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta herba (*elòg*) és coberta d'uns pèls petits (*ban mimvòd*); les flors són petites, tenen un to clar i exhalen una mica d'olor.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la filària dita de l'ull (*minnag mi dis*), s'ins-til·len als ulls unes gotes de la maceració de les fulles. Per tractar la filària dita del cos (*minnag mi nyol*), el malalt beu una maceració d'aquestes mateixes fulles amb una mica del pebre *ondondo bëlo* (394). La maceració de les fulles soles és també un remei per tractar els cucs intestinals que s'administra en forma de poció i de lavatives. Quan una persona pateix els còlics intestinals anomenats *bilòg*, es freguen les fulles d'aquesta planta sobre el ventre. Per tractar les afeccions hepàtiques tant dels adults (*tsid*) com dels infants (*ebëm*), es prepara una pasta de fulles de *nyada* i d'algunes granes del pebre *ondondo* i se subjecta amb una bena al voltant del pit. En cas de la sífilis endèmica anomenada *etòn*, s'unta l'anús de l'infant malalt amb una pasta feta igualment amb les fulles d'aquesta planta i una mica de pebre. Per guarir una cefalea persistent (*miezòg*), es prepara una decocció amb una sèrie de plantes entre les quals hi ha les fulles de *nyada*; després, amb el líquid d'aquesta decocció, es fan unes compreses sobre el cap del malalt. En cas de dismenorrea, les fulles d'aquesta planta es barregen amb les de *kolonguos*, *ovuda*, *bëyem elòg* (134) i una mica d'oli de palmera i se'n fan fregues al ventre de la dona. Les fulles senceres serveixen per netejar la llengua dels nadons després de mamar. Ben capolades, s'estenen sobre les ferides. També es fan servir per fregar les picades dels insectes.

LITERATURA ORAL: Vegeu *supra* (132).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els informadors evuzok semblen estar d'acord a afirmar que *nyada*, *okpadi* i *ondanda* designen la mateixa planta («*elòg dzidzia, mëfala mëbè tò mila; nye etam abëlë moe mila...*»). Els dos primers serien noms ewondo; el tercer, d'origen bulu. De fet, els evuzok empren els tres noms.

VALOR SIMBÒLIC: Es diu que *nyada* és una bona herba (*mbëmbë elòg*), una «herba de veritat» (*anë bebela elòg*), una planta portadora de felicitat («*eyòn wakë dulu wayi yen mam më mvòm...*»). Es diu també que és una planta que calma (*vòli mod*) els ànims de la gent i els fa amables en el tracte (*evovoe*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 74; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.2.8, 3.3.3, 3.3.5, 3.15.1, 3.15.3 i 4.2.14; Fons LMG, A-10, 068-070.

361. *Nyama ndig*

IDENTIFICACIONS PROPOSADAES: De la família de les apocinàcies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La liana *nyama* té una saba molt abundosa d'un to entre clar i fosc. La saba que roman a l'exterior, sobre la tija, es coagula com el cautxú.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, la saba d'aquesta planta s'utilitza per facilitar la cicatrització de les ferides. La pasta obtinguda amb les raspadores de la part interna de l'escorça barrejades amb una mica de la saba d'aquesta liana s'estén sobre els grans causats pel pian.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Hom la considera la germana de la liana *avom* (095).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 495; Cousteix, 1961, p. 74.

362. *Obel ekòn*, varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Vegeu *supra* (172)

363. *Obetoe ndig*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les raspadores de la part inferior de la tija es fan servir per preparar el líquid d'una instil·lació (*nlòè*) que s'administra als infants que pateixen una inflamació de la melsa (*ebëm*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.1.6; Fons LMG, A-10, 083-084.

364. *Obòl si*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADAES: *Sida veronicifolia*, malvàcies (PJC).

LOCALITZACIÓ: Aquesta planta s'escampa als voltants dels veïnats i de les plantacions de cacau.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*obòl si* és una planta enfiladissa. Les fulles són petites i una mica rodones. Fa unes flors petites i d'un to clar.

Obòl si onë elòg, obëlä nkòl, wawulu a si si... Anë anë nkòl...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles s'administra en forma de poció i/o de lavativa als infants o als adults que pateixen un restrenyiment atribuït al principis patogènics anomenats *bilòg*. La maceració de les fulles s'administra també en forma d'aspersió per calmar la febre infantil, i en forma de poció per tractar el mal de coll.

UTILITZACIÓ RITUAL: Després de l'enterrament d'una persona, els membres de la família del difunt es banyen al riu i es renten tot el cos amb una maceració d'aquesta planta per treure's de sobre tots els perills de tornar-se boig («awo-

dan mod ava mēkudu). En el ritu *ebug sòñ* (enfonsament de la tomba), que es fa quan hom creu que l'*evu* d'una persona morta ha sortit de la tomba fent-la malbé, es prepara una maceració amb les fulles d'*obòl si* i d'*akag ndig* (032) per tal d'obtenir-ne un líquid viscos. Després, s'aspergeix la tomba amb aquest líquid i s'arreglen les destrosses. En el ritu *mēlan* d'iniciació al culte dels avantpassats, els candidats, després d'haver menjat la planta *enge-la* (192), eren conduïts darrere la casa d'iniciació on eren reanimats rentant-los la cara i els ulls amb aigua barrejada amb pebre, suc de llimona verda i la saba de les plantes *obol-si* i *ewoñ* (226). Quan una dona convocava les altres dones per celebrar el ritu *mevungu*, agafava les fulles de les plantes *obol-si*, *etetam* (208) i *etotonga* (213) i les dividia en dues parts. Una part es posava en el paquet emblema d'aquest ritu al qual, deixat a terra, se li donaven cops de bastó dient: «Si sóc culpable de tal cosa, que aquest paquet faci que caigui malalta o em porti al país dels morts.» L'altra part era macerada en una conca amb aigua amb la qual s'aspergia la casa i tot el veïnat; després, les deixes de les herbes eren escampades pel voltant dels camins que menaven al veïnat. La planta *obòl si* és acceptada en els ritus diürns com l'*esye* i l'*eva-mētyè*.

VALOR SIMBÒLIC: Hom la considera una planta benèfica i purificadora, portadora de pau i de frescor; pertany a la categoria de les plantes *evovoe*, com les plantes *myan* (305), *nlòd* (337), *emie* (189)...

Interpretació exegetica de base substancial: La maceració d'aquestes fulles produeix un líquid viscos, suau i refrescant.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 513; Tsala, 1958, p. 65, 70 i 112; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1590; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.2.1; Fons LMG, A-10, 087-090.

365. *Obud*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Paspalum conjugatum*, gramínies (TSa, TSb, PJC i WS).

LOCALITZACIÓ: Creix a les antigues plantacions, als veïnats abandonats i a la voreira dels camins.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*obud* és una herba petita (*man elòg*) amb unes fulles en forma de llança («*bitoa bindondòn*; *man ayab*») el contacte amb les quals causa una pruija molt forta («*abēlē abui mintsaiñ*»). Les inflorescències (*ban besam*) tenen un to clar. Quan hom camina per una pista on creix aquesta planta, les inflorescències s'adhereixen fàcilment a les cames del vianant, sobretot de bon matí, quan encara estan amarades de rosada (*eboa*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles tendres d'*obud* són un remei per curar la diarrea (*ntui*). Segons Cousteix, es prepara un paquet amb les fulles tendres

d'aquesta planta, s'escalfen a la vora del foc, després es maceren amb aigua i s'obté així una poció contra la disenteria amèbica.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'*obud* és una de les plantes que s'empren en el tractament ritual *ndan* per protegir l'infant (*ban mòn*) de les conseqüències que poden afligir-lo quan els pares han mantingut relacions sexuals abans del deslletament. Entra també en la composició del remei amb el qual els pares han de purificar-se els òrgans sexuals abans de començar de nou les relacions sexuals.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Els evuzok diuen que el nom d'aquesta planta suggereix moltes coses, per això es posa en relació amb el verb *budi*, que significa «cobrir», i amb *budubu*, que vol dir «ajeure's de boca terrosa» o «sense cap ni peus», «sense ordre ni concert». Per això es diu que la planta *obud* no és gens eficaç dins el marc dels ritus de benedicció, ja que *ebudubu biem*, és a dir, posa les coses en un gran desordre (sense ordre ni concert). El nom d'aquesta planta suggereix expressions com *ebudubu ma mod* (un home sense cap ni peus), *ebudubu osoe* (romandre ajagut sobre el llit d'un riu) o *ebudubu man kòs* (estar ajagut com un peix) per designar una persona d'un caràcter complicat, difícil de catalogar. Hom diu, per altra banda, que aquesta planta és anomenada *obud* perquè cobreix altres plantes («*akara budi bilòg bivòg*). El nom recorda la catifa que cobreix el cim de la teulada i que hom anomena *obúd* (amb un canvi de to), i també el mamífer rosegador *obud* (amb el mateix to que el nom de la planta), que té el cau als indrets espessos i embardissats. Per als evuzok, la idea de «cobrir» té sovint una connotació negativa: «La cosa que hom cobreix es podreix, la que s'exposa a la llum del sol s'asseca.» L'expressió *abudu mod nkuda* (cobrir algú amb un sac) serveix per designar aquella persona que és capaç de fer el mal sense que ningú se n'adoni.

Interpretació exegetica de base substancial: Es diu que, en el món de la nit, els bruixots empenen aquestes fulles en forma de llança com si fossin armes.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Admirar l'herba *obud* a l'entrada d'un veïnat abandonat» (extasiar-se massa aviat); no és precisament a l'entrada del veïnat on podrà contemplar-se'n l'abundor.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 513-514; Tsala, 1973, p. 31 (1515); Cousteix, 1961, p. 74-75.

366. *Obudu nkòl*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva verge i als indrets pantanosos.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*obudu* és una planta enfiladissa (*anë nkòl*) que s'assembla a la liana *mboba* (270): com aquesta, l'*obudu* s'enfila pels arbres («*abed a bile anë mboba*»); el seu contacte causa una pruija molt forta («*atoa mintsari abui*»).

TECNOLOGIA: Amb la tija molt fibrosa d'aquesta liana es fan cordes per fabricar alguns ormeigs de pesca com les nanses (*eya* i *kulep*) i la xarxa de pescar en forma de culler que es lliga a l'extremitat d'una tija de ràfia (*ekongò*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles en fase de desenvolupament d'aquesta planta, concassades, s'utilitzen com a farciment del pastís de granes de carbassa que es fa menjar a les dones que pateixen un excés de líquid amniòtic (*edib*). També s'empren en una salsa preparada amb granes de carbassa amb grumolls (*nsa ngòn*) per tractar determinades afeccions dels pits de la dona. Per a les afeccions hepàtiques (*esëg*), es treu la pell de la tija d'aquesta liana i s'escalfa dins d'un paquet de fulles de bananer. Després, es posa en un conca amb aigua, es remena ben remenat i s'instil·len unes gotes d'aquest líquid als narius del malalt.

UTILITZACIÓ RITUAL: La liana *obudu* s'emptra quan es pensa que una partera és víctima d'un *akyaè* que li fa difícil el part, com ho mostra aquest testimoni d'un *ngërigani* evuzok:

Quan una dona que va de part és víctima d'un *akyaè* i la seva situació es considera molt greu, llavors agafo la planta *obudu*, la desfaiç amb aigua i li faig fregues al ventre. La planta *obudu* té el poder d'allunyar l'*evu*. Quan frego el ventre de la dona amb aquesta planta, el mal esperit diu: «Oh, oh, oh!» Fuig i deixa el camí lliure...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.2 i 4.4.11; Fons LMG, A-10, 091-098.

367. *Odigsoli*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

De *digi*, «picar, mossegar», i *solì*, petita formiga de color negre

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta enfiladissa («*man elòg te abëlë man nkòl*») habitada per unes formigues petites.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquesta planta es fa servir per tractar els còlics intestinals (*okekada*) dels nadons i per calmar-los els plors.

UTILITZACIÓ RITUAL: En l'antic ritu d'iniciació *so*, els candidats eren lligats amb aquesta liana per constatar fins a quin punt eren capaços de suportar les mossegades de les formigues. També forma part dels ingredients del paquet emblema del ritu *mevungu*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 246-247; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.1.2; Fons LMG, A-10, 099-102.

368. *Odzoe*, bananer

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Musa sapientium*, musàcies (TSa, TSb i WS).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les raspadures d'escorça de l'arbre *abayag* (003) desfeites en una conca amb aigua juntament amb una banana dolça constitueixen un remei que s'administra en forma de poció per tractar els pits de la dona. Quan una persona s'ha trencat un os, el terapeuta busca el petit termiter anomenat *ngudu* i un rebrot de bananer. Al mateix temps, prepara una pasta amb un os de ximpanzé concassat, les fulles de la planta *nkadena* (328) i una mica de pebre. El remeier practica una sèrie d'escarificacions al membre que té l'os trencat. Després, talla en dos trossos el termiter i els ajunta de nou enganxant-los amb aquella pasta, barrejada a més a més amb la sang de les escarificacions. El remeier agafa el termiter. Un nen agafa un rebrot del bananer *odzoe*. Se'n van cap a la selva acompanyats de la família del malalt. El terapeuta posa el termiter a terra al costat del rebrot de bananer. Si dos o tres dies més tard les dues parts del termiter apareixen solidificades, és senyal d'un pronòstic favorable pel que fa a la reducció de la fractura. El nom d'aquest termiter vol dir precisament «romandre immòbil». Per tractar les afeccions esplèniques dels adults (*tsid*), s'agafa el rebrot d'un bananer dolç, s'escalfa sobre les flames i després se l'unta d'una pasta que s'obté picant les fulles de la planta *bëyem elòg* (134) i una mica de pebre. Amb aquest rebrot es frega el pit del malalt. Amb les arrels del bananer autòcton i les fulles de *bëyem elòg* es prepara una medecina que s'administra sota la forma de poció i de lavativa en cas de presència de moviments convulsius provocats per una crisi de paludisme (*koe ebëm*) en un infant; després d'administrar aquest remei, se li lliga la fibra d'un (fals) tronc de bananer al voltant de la cintura. La flor d'un raïm de bananes dolces entra en la composició d'una recepta per tractar *etòn a zud* (sífilis endèmica).

UTILITZACIÓ RITUAL: És al peu d'un *odzoe bëti* on es pot celebrar també el bany ritual del ritu *edu osoe* destinat a obtenir la confessió d'un malalt sobre la seva possible participació en actes de bruixeria. Segons algunes informacions, antigament es delimitava un espai amb quatre (falsos) troncs de bananer a l'interior del qual es posava l'olla amb els medicaments necessaris per rentar el cos del malalt un cop acabada la confessió.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Parlar com un solter que penja un raïm de bananes dolces» (parlar a tort i a dret); el solter guarda amb zel el seu raïm de bananes i troba mil raons per no oferir-ne als seus veïns. «Si la banana dolça es queda al pap, hi ha un bruixot a casa» (alguns fets són reveladors); no hi ha res més fàcil que menjar una banana dolça: si no tira coll avall, és un mal signe. «La

persona desdentada que vol cridar l'atenció es fa aixafar fins i tot les bananes dolces» (les ganes de fer-se veure condueixen a fer el ridícul).

Expressions: «T'has empassat una banana dolça, oi?» (estàs embarassada, oi?).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok distingeixen diverses varietats de bananers de fruits dolços: l'*odzoe bëti* (el bananer dolç dels betí o el bananer dolç autòcton, de bananes curtes); el *tiko*, que es diu que és originari de l'antic Camerun de parla anglesa; l'*atodan* o *odzoe mvog Fuda* (bananer dolç del llinatge Fuda), que fa una banana curta, una mica fosca i molt perfumada, i, finalment, el *bibañ bi bio*, que, segons es diu, fou introduït pels ngumba. Totes aquestes varietats són cultivades entre els evuzok. *Odzoe* és el terme genèric amb què es designen tots els bananers dolços.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1973, p. 53 (2403), 120-121 (5404) i 188 (7414); Mallart, 1977b, p. 158-159; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.2.2, 8.1.3 i 2.3.1; Fons LMG, A-10, 103-106.

369. ***Odzoe bëti***, varietat de *Musa sapientium*, musàcies
Vegeu *supra* (368)

370. ***Odzoe mvog Fuda***, varietat de *Musa sapientium*, musàcies
Vegeu *supra* (368)

371. ***Odzòm***

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

Eson: nom del fruit.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Aframomum melegueta*, zingiberàcies (PJC); *Amomum melegueta* (TSa); *Aframomum giganteum* (TSb); *Aframomum spp.* (PLT).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles en fase de creixement d'aquesta planta, capolades, entren en la composició com a farciment del pastís de granes de carbassa que es fa menjar a la dona que pateix d'un excés de líquid amniòtic (*edib*). Per tractar aquesta mateixa malaltia, es prepara una maceració de diverses escorces amb les granes del fruit d'*odzòm* o bé es fan bullir les escorces de l'arbre *akëñ* (033) amb les granes d'aquest mateix fruit. L'arrel, aixafada i barrejada amb aigua i una mica de potassa (*nku elòg*), proporciona un líquid que s'instil·la amb un comptagotes als narius dels infants refredats. També es pot preparar una maceració amb els brots terminals i llargs d'aquesta planta escalfats sobre les brases i masegats amb les mans dins d'una conca amb aigua per tractar de la mateixa manera els infants refredats. En el cas d'un refredat molt fort i agut (*tsetse*), s'administren per via nasal unes gotes

d'un líquid preparat amb una maceració d'aquestes fulles, però sense escalfar-les prèviament. La saba de l'arrel s'instil·la als ulls en cas de cataracta o d'una úlcera de la còrnia (*onyari*).

UTILITZACIÓ RITUAL: La tija d'aquesta planta s'empra a tall de llança en les danses funeràries del ritual *esani*. En el moment de la instal·lació d'una parella en una casa nova, es prepara un àpat amb un gall i una gallina acompanyats d'una salsa amanida amb espècies com *odzòm* o *mëseb* (073), que exhalen una olor agradable. Segons una versió, hom tira aquesta planta a «l'olla de la mare novella» (*mvyè dzie*) que conté una gran quantitat d'aigua calenta amb la qual s'aspergeix el cos de la mare després del part.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Un boig amb fruits d'*odzòm*» (un home completament boig); portar un collar de granes del fruit d'*odzòm* com si fossin dents de lleopard equival a no estar bé del cap. «Un infant no forada mai dos cops seguits el timbal d'*odzòm*» (mai s'ensopega dues vegades amb la mateixa pedra); el timbal d'*odzòm* era una prova de mal gust infligida als infants per aquells que ja l'havien passat. «El camaleó s'aferrissa a un *odzòm* sec» (un esforç inútil); si el camaleó puja sobre un *odzòm* és per xuclar-ne el suc.

Endevinalla: «Un clar de lluna brilla en el bosquet d'*odzòm*»: un be blanc.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 516; Tsala, 1973, p. 7 (1120), 103 (4610) i 156 (6508); *Enigmes Beti*, p. 6 (2); Cousteix, 1961, p. 75; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1107, 1209, 1285 i 1342; Ngoa, 1968, p. 80 i 223; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 1.5.2, 1.5.7, 5.5.9 i 5.8.2; Fons LMG, A-10, 107-110.

372. *Ofie*

Gènere III, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Tephrosia toxica*, lleguminoses (Tsa i PLT); *Tephrosia venenosa*, papilionàcies (PJC); *Tephrosia vogelii*, papilionàcies (HK). Designada sovint amb el nom de *ngom* (vegeu *infra*).

CONREU: Aquesta planta és cultivada per les dones als camps de cacauets, de bananers i fins i tot, de vegades, sola, en camps destinats únicament al seu conreu. Se'n sembren les granes. No creix gaire de pressa, però un cop s'han collit els cacauets creix ràpidament com un arbust.

TECNOLOGIA: L'*ofie* és una de les plantes piscicides que més empren els evuzok i és per aquesta raó que, de vegades, hom l'anomena també amb el terme *ngom* (dels) betí. El terme *ngom* significa: *a*) la partida de pesca al verí en la qual s'empra, entre d'altres, la planta *ofie*; *b*) el mateix verí, i *c*) totes les plantes conegudes per les seves propietats ictiotòxiques. Per fer una partida de la

pesca al verí, cal disposar d'una gran quantitat d'*ofie*. El *ngom* és una pesca col·lectiva. Cal que hi hagi acord entre un bon nombre de persones (o famílies) perquè cada una hi contribueixi amb la seva producció d'*ofie* fins a reunir-ne entre deu i quinze paneres (*nkoe*). Els homes, les dones i els infants participen en aquesta pesca. De totes maneres, queda prohibida a les dones que han estat «raptades» (*abòm*) pels amants o, en tot cas, aquestes dones no poden travessar el riu durant les operacions. Per preparar el verí, s'aixafen les fulles d'*ofie* sobre una roca a la vora del riu, juntament amb unes quantes escorces dels arbres *bongo* (143) i *elon* (188) i unes granes del pebre *ondondo bëlò* (394). Abans d'enverinar les aigües del riu, es lliga un tros de la liana *fòlzòg* (241) d'una banda a l'altra del riu per tal d'aturar els peixos que, estimulats per l'olor del pebre, volguessin sortir i empassar-se l'aigua enverinada. Després, tothom entra dins de la riera per atrapar els peixos. El producte de la captura és distribuït entre tots els participants. El verí pot preparar-se també amb altres plantes: *eyëg* (229), *akenges ndig* (034), *okokola* (381) i *zëg mvele* (460), i poden utilitzar-se soles sense les escorces dels arbres *bongo* i *elon*. Cal dir que hi ha un altre tipus de pesca, anomenada també *ngom*, que és reservada exclusivament a les dones. Per altra banda, el terme *ngom* és emprat per designar totes les formes de pesca al verí, i també per designar totes les plantes que s'utilitzen en aquestes partides de pesca.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar el cuc *asomena*, es fa coure un pastís de granes de carbassa farcit amb gambes i un trinxat de fulles tendres d'*ofie*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta no és acceptada en els ritus diürns de benedicció o de purificació.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 430; Fons LMG, A-10, 111.

373. *Ofumbi bëti*, «llimoner dels betí» o «llimoner autòcton»

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Citrus limon*, rutàcies (TSa i PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: El llimoner dit dels betí o autòcton és utilitzat com a antivomitiu i contra el reumatisme. S'instil·len algunes gotes del suc del fruit per netejar els ulls dels nadons. Es fa el mateix tractament per curar la conjuntivitis granulosa (*nkam*). La decocció de les escorces de l'arbre *ekug* (176) amb una llimona ben capolada és un remei per calmar la tos. Per tractar la grip anomenada *sugubikum*, s'escalfa una llimona sobre les brases i se n'instil·len unes gotes de la saba al nas. La decocció de l'escorça de l'arbre *elon* (188), la saba de *myan* (305) i una mica de suc de llimona s'administra sota la forma d'un rentat per tractar el xarampió (*olada*). La pasta que s'obté quan s'aixafen les fulles de l'arbust *angoge* i una mica de suc de llimona s'aplica sobre les pústules causades pel pian.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 75; *Dictionnaire* Tsala, p. 517; Mallart, 1977b, p. 130; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 5.5.2, 5.10.1 i 11.14.1; Fons LMG, A-10, 112-113.

374. **Ofumbi ekabili**, «llimoner de cavall» (aranger gran)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Citrus decumana*, rutàcies (TSa).

375. **Ofumbi ntañan**, «llimoner dels blancs» (taronger)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Citrus amantium*, rutàcies (TSa).

376. **Okangi**

Sinònim: *ekangi*

Vegeu *supra* (169)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

377. **Okas**

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Dichrostachys cinerea*, mimosàcies (HNY i PLT); *Dichrostachys glomerata* (PJC i TSb).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Petit arbre espinós.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Reconciliació a l'okas» (reconciliació a mitges); l'okas és un arbust espinós. Segons Tsala, que comenta aquest proverbi, les espines d'aquest arbust costen molt d'arrencar completament. En treure'n una, sempre en queda un tros a punt de ferir-te. És per això que es fa molt difícil posar una branca ben ajustada al costat de l'altra.

ALTRES: Les branques espinoses d'aquest arbust servien per envoltar els cadàvers dels leprosos abans de ser enterrats, a fi d'evitar el contagi.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 519; Tsala, 1973, p. 87 (4314); Cousteix, 1961, p. 75; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1977; Fons LMG, A-10, 116.

378. **Okoa minnomo**, varietat de *Zea mays*, gramínies

Vegeu *supra* (242)

379. **Okòg ndig**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Gnetum buchholzianum*, gnetàcies (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'okòg és una liana que es desenvolupa als antics conreus i a la selva. La saba és poc abundosa («...obēlē ki mēkemendē tò mfañ mēndim»). Les fulles tenen un to fosc («mēkie moe mēnē anē mavin»).

CONSUM: Les fulles són comestibles. Es mengen amb una salsa de granes de carbassa o de cacauets, acompanyada de carn o peix. Aquesta salsa és una mica lliscosa (*man andem*) i una mica amarga (*man ayol*). Aquest plat el preparen sobretot els bassà i els eton.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta salsa es considera un bon remei per als mals de ventre, i també per reforçar un cos afeblit per la malaltia.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 521; Fons LMG, A-10, 118-119.

380. *Okoga*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Lophira alata*, ocnàcies (HNY); *azobe* (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*okoga* és un dels grans arbres de la selva amb una fusta molt dura comparable a l'arbre *mbani mbazoa* (263). Aquests arbres poden romandre molt de temps a l'aigua sense podrir-se.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fabriquen bigues (*mimbòn*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 521 i 570; Fons LMG, A-10, 120.

381. *Okokola*, planta piscicida

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta herba és tòxica; creix a la vora de les rieres i als antics camps abandonats.

TECNOLOGIA: És emprada com a verí per a la pesca *ngom*; vegeu *supra* (372).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració s'utilitza sota la forma de rentats vaginals per tractar el cuc del baix ventre de la dona (*oviede*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 121.

382. *Okòman*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Trachyphrinium braunianum*, marantàcies (TSb).

LOCALITZACIÓ: Creix als conreus abandonats i als terrenys pantanosos. Les fulles s'assemblen a les de la planta *nsël* (349 i 436).

TECNOLOGIA: Amb la tija d'aquesta planta es fabrica el cercle de la xarxa de pesca anomenada *tan nkadag*. Amb l'escorça, se'n fan els sacs que serveixen per portar medicaments. Amb les fulles, se'n fan els comptagotes anomenats *esò* per practicar instil·lacions als ulls o als narius.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la filària dita de l'ull (*minnag mi dis*), se n'instil·len unes gotes de la saba als ulls.

UTILITZACIÓ RITUAL: Antigament es feien mastegar les arrels ben netes d'aquesta planta amb les de la planta *nken* (332) a la dona acusada de ser infidel al

marit: si després de mastegar-les tenia necessitat d'orinar, era senyal que era innocent; en el cas contrari, se la declarava culpable.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Remenes la planta *okòman* quan al seu peu s'hi ajeu un antílop» (la manca d'atenció pot fer perdre una oportunitat).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 94; Tsala, 1973, p. 178 (7206); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.1.3; Fons LMG, A-10, 122.

383. *Okòñ*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Triumfetta cordifolia*, tiliàcies (TSb); *Triumfetta* sp., (PLT, PJC i TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*okòñ* és un arbre petit, un arbust suau al tacte (*ebubud*), difícil de trencar (*tëgë bugi*). N'hi ha dues classes: una que té les fulles grosses i no floreix i l'altra que les té petites i fa flors de color. De vegades, la primera és anomenada *okòñ* mascle (*nnom okòñ*) i l'altra, *okòñ* femella (*ngal okòñ*).

TECNOLOGIA: Amb l'escorça fibrosa de l'*okòñ* mascle es fabriquen cordes i cordills, com per exemple la corda grossa que voreja la xarxa de caça (*mingul mi avod*), la xarxa de pesca anomenada *tan*, els tirants per transportar les paneres *nkoe*... Per fabricar una corda, se'n lleven uns quants trossos d'escorça i es parteixen separant la part interna de l'externa. Amb els trossos de la part interna, se'n fa un munt i es deixen assecar. En cal una bona quantitat per fabricar una corda. Un cop secs, s'agafen els trossos i s'enrotllen dos a dos pressionant amb força el palmell de la mà sobre una cama. Les fulles d'*okòñ* femella es fan servir com a paper higiènic.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La primera varietat d'aquesta planta s'empra per donar agilitat al cos i combatre l'anquilosament. Es pensa que el paludisme (*tsid mëki*), el cansament, les fractures i altres malalties fan que les venes es tornin rígides («*minsis miayemele mod*»). En aquest cas, es fan massatges per tot el cos amb les fulles d'aquesta planta per fer que les venes esdevinguin més suaus o flexibles. Segons Laburthe-Tolra, antigament s'emprava un fil d'*okòñ* per cosir el ventre després d'haver practicat les autòpsies per saber si una persona posseïa o no l'*evu*. Segons Cousteix, la maceració de l'arrel d'aquesta planta aixafada juntament amb la de la mandioca s'administra per calmar els nervis d'una persona i fer que pugui dormir.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Ningú no parla del seu sac quan està teixit amb fibres d'*okòñ*, sinó només quan ho està amb fibres d'ananàs» (tothom busca fer-se l'important). «La comuna només rep tots els honors quan les fulles d'*okòñ* han fet el seu servei.»

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 552; Tsala, 1973, p. 4 (1111); Cousteix, 1961, p. 75; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1072, 1096 i 1140; Mallart, 1977b, p. 106-107; Fons LMG, A-10, 125-128.

384. *Okpadi*

Sinònims: *nyada* i *ondonda*

Vegeu *supra* (360)

385. *Okulu bifes*

Sinònim: *olada minsono* (386)

Aparellament marginal: classes nominals 11 i 2 (o / bē)

De *kulu*, «fer sortir», i *bifes*, «estelles»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Euphorbia hirta*, euforbiàcies (PJC i TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix al voltant de les cases.

DESCRIPCIÓ LOCAL: *Okulu bifes* és una herba petita. La saba és viscosa i una mica amarga.

Okulu bifes onë man elòg, wakara tebë a minsën minsën ai a falag falag... obëlä ban mëkie ai ban mintem... obëlä mëkemendë mafumu. Okulu bifes onë mbembë elòg, wasie ntui mëki... onë akil önë fë man ayol... wakulu biyòda bialum mod ngë bikanga a nyol ete...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles d'aquesta herba estovades sobre les brases s'apliquen a la part del cos on ha penetrat sota la pell una espina o una estella per tal de fer-la sortir, com assenyala el seu nom. S'empren també per fer caure una dent que belluga. En cas de diarrea, s'administra en forma de poció la decocció de les fulles concassades a la pedra. Les fulles entren també en la composició d'un remei per tractar les afeccions pulmonars causades pel cuc *asomena*: es fan unes escarificacions en el cos del malalt i després es freguen amb una pasta feta amb diverses herbes entre les quals no manca l'*okulu bifes*. Per calmar els espasmes de l'úter (*tsid abum a si o eyome*), es practiquen unes escarificacions al baix ventre i es freguen també amb una pasta preparada amb les plantes *okulu bifes* i *oven bivòdo* (421).

VALOR SIMBÒLIC: Hom la considera una bona herba, ja que «lleva del cos tot allò que li pot fer mal». Es diu també que és una herba que «treballa el dia i la nit».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 624; Cousteix, 1961, p. 70 i 75; Mallart, 1977b, p. 129; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.2.10 i 3.13.1; Fons LMG, A-10, 132-134.

386. **Olada minsono**

Sinònim: *okulu bifés*

Vegeu *supra* (385)

De *lad*, «cosir», i *minson*, plural de *nson*, «carn»

387. **Olelan**

Sinònim: *ondondo ele* (395)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Drypetes gossweileri*, euforbiàcies (HNY); *Drypetes sp.* (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Creix a la selva. És un arbre molt desagradable (literalment, sever: *anë ayòg abui*), ja que les escorces exhaleu una olor picant (*enyañ*) com el pebre *ondondo*, com recorda el seu altre nom.

TECNOLOGIA: Les granes dels fruits d'aquest arbre es posen dins d'uns petits cistells fets d'esparteria que es lliquen als turmells dels dansaires com si fossin cascavells.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces és un remei per tractar les afeccions esplèniques dels adults (*tsid*). En cas d'impotència (*eyel*), se'n masteguen les arrels crues. Les arrels entren igualment en la composició d'un remei per tractar l'afecció hepàtica *ebëm emina* dels nens.

UTILITZACIÓ RITUAL: En el *byañ* destinat a fer eficaç el parany per pescar anomenat *alam*, es mastega un tros d'escorça d'aquest arbre amb uns grans del pebre *ndorñ* i s'escup la pasta que es forma a la boca riu amunt. Segons Raponda-Walker i Sillans, l'escorça i els fruits d'aquest arbre tindrien la propietat d'anestesià els peixos.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Laburthe-Tolra, 1977, p. 703; Zenker, 1895 (citat a Laburthe-Tolra, 1970, p. 87); Raponda-Walker i Sillans, 1961, p. 165; Mallart, 1981, p. 165; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.4.8, 4.2.8 i 11.7.1; Fons LMG, A-10, 140-141.

388. **Oles**, *Oryza sp.*, gramínies (arròs)

389. **Olo etoe**

De *lod*, «superar», i *etoe*, nom d'un arbre.

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*olo etoe* s'assembla molt a l'arbre *etoe*, però és més petit («*atoa man ele*, *anë man dzom*»); les fulles, els fruits, la saba i el sabor s'assemblen a l'arbre *etoe* (210).

...*abëlë mëkie miafulan ai etoe, tò mëkemendë, tò bon bibuma. Bakar loe nye olo etoe amu na abod alod etoe. Anë ayol. Akar sie ebëm.*

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'empra per tractar la melsa dels nens.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 142.

390. *Olòm*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Scorodophloeus zenkeri*, cesalpiniàcies (HNY).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*olòm* és un arbre bastant gran (*ebëbëg ele*) que es troba a la gran selva (*a mëfan*). El tronc té un to clar, i el to de les flors és també clar. L'arbre exhala una olor molt forta semblant a l'all.

CONSUM: L'escorça, molt olorosa, s'utilitza com a condiment: es raspa, s'aixafa a la pedra i s'amaneixen determinades menges.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les escorces s'administra en forma de poció per tractar la urticària provocada pel cuc *nyò*. També s'empra l'escorça en un remei per curar els cucs intestinals.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquest arbre no és acceptat en els ritus de benedicció i purificació com l'*eva-mëtyè* i l'*esye*.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Fas pudor d'*olòm*» (donar indicis d'una cosa). «La teva família fa pudor d'*olòm*» (es diu d'una família que ha perdut les seves persones importants).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 527; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.3.8; Fons LMG, A-10, 143-146.

391. *Olunu*

Sinònim: *awu osòn* (097)

Aparellament marginal, classes nominals 11 i 2 (o / bë)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Mimosa pudica*, mimosàcies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles d'aquesta herba *es repleguen* o *s'enfaden* quan hom les toca. El nom és un derivat del verb *lunu*, que vol dir «enfadar-se». La modèstia (púdica) dels uns esdevé irritació (*olun*) per als altres...

392. *Omani*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Desbordesia insignis*, irvingiàcies (TSa); *Desbordesia oblonga* (HK).

393. *Ondonda*

Sinònims: *nyada* (360) i *okpadi* (384)

Aparellament marginal, classes nominals 11 i 2 (o / bë)

394. *Ondondo*

Aparellament marginal: classes nominals 11 i 2 (o / bē)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Capiscum annuum*, solanàcies (TSa i PJC); *Capiscum frutescens* (TSb i HK); *Capiscum sp.* (PLT).

CONREU: El pebre *ondondo* es cultiva a la vora de les cases a qualsevol moment de l'any. Els fruits que es reserven per ser cultivats es guarden a la cuina fins que comencen a germinar. També poden sembrar-se les granes, però aquest procediment és més llarg.

CONSUM: El pebre és un condiment indispensable en la cuina evuzok. El pebrer (o el pebre) és anomenat indiferentment *ondondo bëti* (el pebrer o el pebre dels betí, en el sentit d'autòcton) i *ondondo bëlò* (el pebrer o el pebre dels esclaus). Segons algunes informacions, el pebre betí seria de fet el dels esclaus, car aquests tenien prohibit menjar el «vertader pebre», el que els vells anomenaven *ekolo ngongo*. Semblaria que aquest darrer seria una mica menys picant (*asikig enyañ abui*) i més perfumat (*anyum mbëñ*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: El pebre *ondondo* entra en la composició de molts remeis. S'empra en la maceració de la planta *nyada* (360) que s'administra en forma de poció i de rentat corporal per tractar la filària dita del cos. Per als cucs intestinals, es fa beure una maceració de les fulles d'*abòmëndzaña* (017) amb una mica d'aquest pebre. També entra en la composició d'unes pólvores que es freguen sobre les escarificacions practicades per combatre el cuc *ngoan* o centcames. Si, després del part, la dona sent un dolor molt viu degut als espasmes de l'úter (*eyome* o *tsid abum a si*), se li practiquen unes escarificacions a la regió del baix ventre que es freguen després amb les herbes *ovëñ bivòdo* (421) i *olada minsono* (386) barrejades amb una mica del pebre *ondondo*. Per tractar la cirrosi, s'aplica a la regió del fetge una pasta obtinguda amb les escorces d'*abayag* (003) i aquest pebre, o bé concassant les fulles de *bëyem elòg* (134) juntament amb granes del pebre *ondondo*. En cas d'una afecció pulmonar causada pel cuc *asomena*, es fa coure la carn del rosegador anomenat *kosi* amb la part interna de les escorces de l'arbre *akolèd* (038) i aquesta varietat de pebre. Per tractar la malaltia *fulu* anomenada «tos de peix», es fan unes instil·lacions als narius de l'infant amb un solució obtinguda amb les fulles tendres del pebrer *ondondo*. Segons Cousteix, per fer desaparèixer la cicatriu d'una ferida, es frega amb les fulles tendres d'aquest pebrer. Quan l'espera d'un part s'allarga massa, es fa beure a la dona una beguda preparada amb granes concassades del pebre *ondondo*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Sempre es té un brot de pebrer darrere casa» (qui no s'espavila és perquè no vol).

Contes: En un dels temes sobre el monstre *emomodo*, la nena, engolida per aquest ésser, se n'allibera juntament amb totes les persones que, engoli-

des com ella, reconeixen pertànyer a la seva mateixa família; per sortir de dins del monstre, l'esventra posant una bona quantitat del pebre *ondondo* a cada una de les ferides. En el tema sobre la restitució impossible, la nena òrfena torna del país dels morts on havia anat per recuperar la carbassa que havia trencat. En tornar, la nena porta una carbassa nova i una tija del pebrer *ondondo*. És a causa d'aquest pebrer que la seva madrastra veurà la mort com a càstig per haver exigit a la fillastra tornar-li sencera la carbassa que se li havia trencat.

Fórmula ritual: En una de les versions de la invocació *madi madi...*, el *ngëngan* es compara ell mateix amb el pebre *ndon* oposant-se als bruixots, que serien com el pebre *ondodo*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 529; Tsala, 1958, p. 27; Tsala, 1973, p. 28 (1423); Cousteix, 1961, p. 75; Mallart, 1977b, p. 172-173; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.6, 3.2.8, 3.3.4, 3.12.2, 3.13.5, 4.4.5, 4.4.7, 4.10.1, 8.1.1 i 8.1.7; Fons LMG, A-10, 150-151.

395. *Ondondo ele*

Sinònim: *olelan*

Vegeu *supra* (387)

396. *Ondondo ndig*

Sinònim: *abòmëndzàna ndig* (018)

Vegeu *supra* (018)

397. *Ondondon si*, «petit pebre *ndon* de terra»

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

Mot format pel redoblament de *ndon*, varietat de pebre, i *si*, «terra»

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Spilanthes acmella*, compostes (PJC, WS i NS); petit pebre de terra (TSa).

CONSUM: Les flors i les fulles d'aquesta herba tenen un sabor lleugerament picant; s'empra com a condiment.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquesta herba s'utilitza com a analgèsic per calmar el mal de cap i el mal de dents. Juntament amb *okulu bifes* (385) i uns grans de pebre *ndon* (313), aquest compost es frega sobre les escarificacions epidèrmiques practicades per tractar l'afecció pulmonar atribuïda al cuc *asomena* i per curar els «cucs que es belluguen per tot el cos». És utilitzada també per tractar els pits de la dona. Segons Cousteix, aquesta herba serveix per preparar una mena de vacuna contra el verí.

UTILITZACIÓ RITUAL: Alguns *ngëngan* l'utilitzen dins el marc del bany ritual *edu osoe*, particularment per tractar les malalties provocades per la bruixeria *kon*:

en aquest cas, el *ngëngan* practica unes escarificacions que després frega amb unes pólvores obtingudes amb la carbonització d'aquesta herba juntament amb *zeñ* (461), *ozozòñ kombe* (429) i les escorces de l'arbre *ntom* (357). La persona que se'n va de viatge és aconsellada de mastegar les fulles d'*ondondòñ si* amb nou grans del pebre *ndoñ* (313) per tal de prevenir aquelles malalties que es manifesten en primer lloc pel cap i després en tot el cos (i que sovint poden ser interpretades com a malalties donades pels bruixots). Les fulles d'aquesta herba amb nou grans del pebre *ndoñ* formen un *byañ*, que es creu que dóna força per superar els adversaris. En l'ordalia *okpal*, la flor d'aquesta planta pot substituir la dent d'escurçó. Aquesta planta és acceptada en els ritus de benedicció i de purificació.

VALOR SIMBÒLIC: L'*ondondòñ si* es considera una planta benèfica («*ondondòñ si osiki e dzom yawoe mod, onë mbëmbë dzom, mbëmbë elòg...*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 529; Tsala, 1958, p. 35; Cous-teix, 1961, p. 76; Mallart, 1977b, p. 158-159; Mallart, *supra*, documents far-macològics, 3.2.10 i 3.13.1; Fons LMG, A-10, 156-159.

398. **Ondzombe**

CONSUM: Les fulles allargades d'aquesta planta s'empren com a succedani del tabac. Els evuzok no la cultiven.

399. **Ongo** (bolet)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

CONSUM: Bolet d'un to clar molt estimat.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 530; Fons LMG, A-10, 164.

400. **Ongol si** (bolet)

401. **Ongòñ**, «anguila»

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: La tija d'aquesta planta herbàcia és lliscosa com la pell d'una anguila, raó per la qual se l'anomena amb aquest nom.

Ongòñ elòg onë asende anë mbol ongòñ kos...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan un infant és bellugadís (com una anguila), es cull aquesta planta, es desfà en una conca amb aigua i se li administra una lavativa.

Eyòñ mòñ animan abui ofad ongòñ elòg, oman fug, eyòñ te oboan nye...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 166-167.

402. *Ongongono*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Aerva lanata*, amarantàcies (PLT).

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons Laburthe-Tolra, aquesta herba és associada al tema de la fecunditat. S'empra per preparar una medecina que es penja a la vora dels camps per atreure els porcs senglars vers el tancat circular construït al voltant dels camps de mandioca. Per fer créixer els nyams, hom els aspergeix amb una mescla en la qual hi ha aquesta planta. Els iniciats al ritu *mevungu* tenen el poder de comunicar la seva força a una corona teixida amb la planta *ongongono* que es posa a la vora d'un camp, sobre un arbre fruiter o a l'entrada d'una casa.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 65; Laburthe-Tolra, 1977, p. 614, 624 i 1570.

403. *Onyañ*, «taca a l'ull»

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Oxalis sp.*, oxalidàcies (PJC).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La solució preparada amb la saba de les fulles d'aquesta planta herbàcia i amb una mica de sal de potassa s'instil·la als ulls per tractar l'úlcera de l'ull anomenada *onyañ*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 76.

404. *Onye*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Garcinia sp.*, gutíferes (o clusiàcies) (WS, HK i HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix a les muntanyes i a la selva verge. També es troba a la vora dels veïnats, on sovint es planten per assenyalar els límits dels camps.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un gran arbre, molt alt, amb un tronc que s'assembla al de l'arbre *ntom* (357). Té moltes branques i les fulles són petites, fosques d'un cantó i clares de l'altre. Quan se li fa una incisió, l'escorça deixa sortir una saba d'un to entre clar i de color (grogüenc) que se solidifica ràpidament. Aquest arbre fa uns fruits grossos i rodons. Quan encara són verds, el seu color és com el de les fulles de mandioca; quan són madurs, prenen un to de color (*bingavie*) vermellós (*a zon*). La polpa és agra (*san*); tenen tres o quatre granes d'un gust molt amarg. Els fruits s'assemblen als de l'arbre *esog* (201), tant pel sabor com pel color.

COMERÇ: Els fruits es venen als mercats.

CONSUM: Les granes són comestibles com les coles. Les plaques de l'escorça es fan servir per fermentar el vi de palmera.

TECNOLOGIA: La fusta serveix per construir els arcs de ballesta.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Es mengen les granes del fruit d'aquest arbre (de vegades amb una mica de sucre) per combatre el cansament (*edudu*) i per tractar la filària (*minnag*). En cas d'enverinament, es mengen crues les escorces i les granes del fruit.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 168-172.

405. **Osalmgba**

Sinònim: *mvoñ*

Vegeu *supra* (300)

406. **Osañ**

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Solanum nigrum*, solanàcies (TSb).

CONSUM: Les fulles d'aquesta planta són comestibles. Es mengen cuites.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Mentre es mengen les fulles d'*osañ*, se'n comenta el gust amarg» (no hi ha roses sense espines).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1972, p. 193 (7524); Fons LMG, A-10, 173.

407. **Osanga**

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Andropogon nardus*, gramínies (TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta aromàtica.

CONREU: Es cultiva a la vora de les cases.

CONSUM: Les fulles s'empren com a condiment per cuinar la carn del porc espí o del senglar. Les fulles serveixen per fer infusions amb aigua calenta.

TECNOLOGIA: Es cremen les fulles per allunyar els mosquits; es freguen les mans per perfumar-les; s'empren també per preparar la potassa o sal del país.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: La infusió de les fulles d'aquesta planta s'administra en forma de tisana per calmar la tos i tractar el fel sobreeixit i el paludisme.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.7.8 i 5.5.11; Fons LMG, A-10, 174-176.

408. **Oseñ ekòn**, varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Vegeu *supra* (172)

409. **Osesa ekòn**, varietat de *Musa paradisiaca*, musàcies

Vegeu *supra* (172)

410. **Osie** (bolet)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de talla petita d'un to clar i d'un sabor ensucrat. Sol créixer en grups molt compactes (*ezogodo*).

CONSUM: Es mengen amb una salsa de cacauets o de mango salvatge.

LITERATURA ORAL:

Endevinalla: «Ocellets que vénen del nord de la selva, l'un només té pomes, l'altre nou potes»: el bolet *osie*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Enigmes Beti*, p. 10 (40); Fons LMG, A-10, 180.

411. **Osim**

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ocimum canum*, labiàcies (TSa i PJC); *Ocimum basilicum* (TSb); *Ocimum sp.* (PLT).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Herba cultivada a la vora dels veïnats, aromàtica. Les fulles són petites. Les flors són molt petites i d'un to clar.

CONSUM: Aquesta planta s'utilitza com a condiment (*ekidiga*), sobretot en la preparació del peix i de les carns com la de la llúdria *abañ*, que exhalen una olor molt forta (*banyum die*). També es fa servir per preparar sopes i salses espeses a base de bananes lloques (*mfug nsia*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'utilitza per tractar el mal de cap i les inflamacions a l'orella dels nens (*fulu nsòmi*).

UTILITZACIÓ RITUAL: L'herba *osim* no és acceptada en els ritus de benedicció. És considerada un *byañ*. Alguns *ngëñgañ* la utilitzen en el tractament ritual dels malalts víctimes de la bruixeria *koñ* i en la composició d'un *byañ* per protegir els veïnats contra l'acció dels bruixots. En aquest darrer cas, es fan bullir unes quantes bananes que siguin dídimes (*mvag lada ekòn*) i es fan coure amb una salsa en la qual es posen les raspadures de l'escorça de l'arbre *nsui* (354) i unes fulles d'*osim*. Tots els membres del veïnat han de menjar d'aquest plat.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «La planta *osim* no és un remei (*byañ*) indispensable per menjar un plat de verdures acompanyades d'una bona salsa» (es diu d'una cosa que no és condició *sine qua non*).

ALTRES: Es freguen les cames dels lluitadors de *mësiñ* per excitar-los i vèncer el contrari.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 76; Tsala, 1973, p. 14 (1318); Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.7.2; Fons LMG, A-10, 181-183.

412. **Otazom**, «mira (*ota*), sóc una verdura (*zom*)»

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta herbàcia enfiladissa no gaire gran. Les fulles són petites i tenen un gust amarg. La saba és també amarga.

Elòg te eně man nkòl...; eně ayol abui biaboan bòn, biawòdan fé bòn eyòn bawog ndugudu...; esiki akil. Otazom yakara sam... mèkie moe mèně fě ayol, tò mëndim moe mèně ayol, mèně fě onyenyam... Biadi nye...

CONSUM: Les fulles són comestibles. S'utilitzen per preparar tisanes.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquesta planta entra en la composició d'un remei per tractar les afeccions designades amb el terme *fulu nkug* (categoria etiològica) que poden tenir els nadons: s'estoven les fulles sobre les brases, es maseguen amb les mans dins d'una conca amb aigua i després s'instil·len unes gotes d'aquest líquid als narius del nadó i amb la resta se li aspergeix tot el cos. La maceració de les fulles amb aigua freda s'empra en forma d'aspersió per calmar la febre dels nens. Les fulles estovades sobre les brases s'apliquen en forma de compreses sobre els pits de la dona quan li fan mal i en forma de massatges per tractar les afeccions esplèniques i hepàtiques dels adults (*tsid mbonnom, tsid mbongal, zòn...*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 156-157; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.7; Fons LMG, A-10, 184-185.

413. *Otògebison*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*otògebison* és una planta arbustiva molt ramificada («*oně mětín abui aně bile ai dzoe na “zole”, ele ziñ bialoe nala...*») que creix als indrets pantanosos i als camps abandonats, allí on es desenvolupen les palmeres de ràfia *akò* (035).

TECNOLOGIA: Les tiges d'aquesta planta es cremen a la vora de les palmeres de ràfia (*akò* i *zam*) per tal que donin més de pressa el vi.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan la llet de la mare és molt líquida, se li prepara una salsa de granes de carbassa acompanyada de les inflorescències d'aquesta planta. Aquesta planta es fa servir en el tractament de les malalties *fulu nkug*. Amb les fulles en fase de desenvolupament es prepara una salsa de granes de carbassa per tractar el fel sobreeixit (*zon*). Amb la part tendra de la tija es prepara un remei per tractar el catarro dels nens (*mboma*) i, d'una manera especial, aquell que es considera una malaltia *fulu* (*kòs*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-10, 186-189.

414. *Otomba otomba ndig*

O potser *tòmbò tòmbò ndig* (450)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*otomba otomba* és una liana molt llarga que s'enfila al voltant dels troncs d'arbre fent arrels que es dirigeixen cap al sòl per absorbir-ne l'ai-

gua. La tija es ramifica molt. Les fulles són grans. La saba és clara. Els fruits contenen unes granes petites com la dels cacauets, que fan les delícies dels ocells. Aquesta liana s'assembla a la liana paràsita *kodogo mètòbò* (251); s'arrapa a un arbre, però no el perjudica com és el cas de *kodogo mètòbò*: l'arbre i la liana moren junts.

Onë mod ndig wafulan ai nkañ. Ebug dzia wabed ele, wadi ele mfag nkug; eyòñ akui ya a yob, eyòñ te akë bò tin. Eyòñ te alom minkañ mie a si na mizu vibì mëndim ya si. Minkañ mite mingavibi ya mëndim, a mvus hala tin dzie engakab mintem abui. Abélë mēkie mēñē anen, tēgē bò ayab, mēñē afib abui...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Es fa servir aquesta liana en el tractament de la malaltia *etòn* (*etòn nkug* i *etòn a zud*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-11, 098-100.

415. *Otombo* o *otomba*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ficus sp.*, moràcies (PJC, PLT i HNY); *Ficus thonningii* (TSb).

TECNOLOGIA: L'escorça d'aquest arbre era utilitzada en un altre temps per confeccionar la roba vegetal anomenada *obom*. Zenker (1895; citat a Laburthe-Tolra, 1970) i Balleyder (1946) donen unes bones descripcions sobre la seva fabricació.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, la infusió de les fulles s'administra en forma de cataplasmes o d'aspersions per tractar les fractures i les luxacions, així com el paludisme dels infants.

UTILITZACIÓ RITUAL: Antigament es plantava un *otombo* als veïnats, al costat de la casa dels homes (*abaa*). Segons Ngoa, aquest arbre era el símbol de la dignitat, de la grandesa i fins i tot de l'excel·lència del cap d'un *nda bod*: tenir al costat de l'*abaa* un *otombo* significava que el seu propietari era una persona important. El mateix passava entre els *evuzok*: si un pare agafava un rebrot d'*otombo* i el posava en el lloc on el seu fill es proposava construir la seva casa, era mostrar públicament aquell que el succeiria. En donar-li el rebrot d'*otombo* li deia: «*Mavë wa mvog!*», és a dir, «et dono el llinatge (o el veïnat)». Antigament, aquest arbre solia plantar-se també al costat de les tombes dels notables. Segons la versió de Tsala del ritu *so*, l'escorça d'aquest arbre era emprada en la seqüència *etsa bile* en la qual es barrejaven les plantes que servien per purificar els candidats i consagrar el lloc on es construiria la casa dels novicis.

LITERATURA ORAL: L'expressió *otomba nnam* (el ficus del país) serveix per designar un gran personatge.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Ngoa, 1968, p. 44; Tsala, 1973, p. 43 (2104); Tsala, 1958, p. 44; Zenker, 1895 (citat a Laburthe-Tolra, 1970, p. 51); Balleyder, 1946: Arxius del Museu de l'Home; Laburthe-Tolra, 1977, p. 436, 545-546, 590, 628, 678, 719, 988, 1198, 1299 i 1327; Cousteix, 1961, p. 76; Fons LMG, A-10, 190-192.

416. *Otugudu ndig*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana llenyosa espinosa. S'assembla a la liana *nsosob* (350). Les espines poden fer molt mal (*atugudu a nyol*).

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Les fulles d'aquesta liana estovades sobre les brases són emprades en forma d'apòsit vaginal per tractar les pèrdues blanques (*mèn-dib*). Les fulles tendres escalfades al foc són també utilitzades en forma de compreses per tractar els infants malalts de dispnea (*ekukui*).

VALOR SIMBÒLIC: Des d'un punt de vista simbòlic, aquesta liana és considerada negativament a causa de les espines.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 76; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.4.1; Fons LMG, A-10, 193-196.

417. *Otungi*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Polyalthia suaveolens*, anonàcies (HNY, HK, PLT i WS); *Polyalthia sp.* (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre d'escorça olorosa. La fusta és sòlida.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, se'n fabriquen les ballestes i se'n treuen cabirons i altres materials per a la construcció de les cases.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: Segons Cousteix, amb el líquid de la decocció de les fulles es fan fregues per calmar el dolor causat pel reumatisme.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió Tsala de l'antic ritu d'iniciació *so*, en la seqüència *etsa bile* (la mescla de plantes) es planten a la vora de la casa dels homes (*abaa*) dos troncs d'arbres fullats, generalment dos *otungi*. Entre aquests dos troncs, una dona s'asseu en un escambell al peu d'una olla amb aigua i amb la sang d'una cabra sacrificada. La dona concassa una a una determinades escorces i les va tirant a l'olla. Amb aquest líquid, el mestre d'iniciació aspergeix el cos dels neòfits. En la seqüència *etum ndzòm* d'aquest mateix ritu, els neòfits han de fer la confessió de les seves faltes. A cada declaració d'una falta, el mestre d'iniciació treu del seu sarró un tros d'escorça, el mulla amb el líquid de l'olla i després el fica a la gola de la cabra designada amb el nom d'*etum ndzòm*, que ha estat encebada especialment per a aquest ritu. Entre aquestes escorces, Tsala assenyala la de l'arbre *otun-*

gi. En l'operació destinada a preparar les plantes del ritu *tsoo*, hi apareix l'escorça d'aquest mateix arbre. Aquestes escorces són concassades per un grup de dones del llinatge contaminat per les faltes pròpies del *tso* i destinades a preparar la menja *edzongo tsoo* per tractar les conseqüències (tuberculosi, esterilitat...) relacionades amb les faltes del *tsoo* i purificar tots els membres del llinatge. En el ritu *ndongo*, destinat a esborrar la màcula contreta a causa d'un incest, el mestre del ritu escolta la confessió dels culpables assegut sobre un capitell fet amb fusta de l'arbre *otungi*. En una altra categoria de ritus (nocturns), les fulles d'aquest arbre es fan servir per preparar la medicina (*byari*) per fer eficaços els paranyes a peixos (*alam*) dels rius. Els *ngëngari* fan servir les escorces en el bany ritual del ritu *edu osoe* per als malalts víctimes dels bruixots (ferides de l'*evu*, cucs nocturns, *akyaè*...). Segons R. Bureau, en el ritu Bwiti dels fang l'*otungi* representa la placenta del naixement de l'iniciat: en plantar-lo, es fan desaparèixer totes les impureses del nadó. Al costat de l'arbre, s'enterra una bola de resina amb algunes matèries desacreditades (retalls d'ungles, cabells...). El sacrifici que acompanya la plantació d'un *otungi* és concebut pels fang com una garantia contra l'acció de l'*evu* dels bruixots.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 76; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1092-1093, 1105 i 1107; Tsala, 1958, p. 43, 57, 91 i 97; Bureau, 1972, p. 80 i 224-225; Mallart, 1977b, p. 41; Fons LMG, A-10, 197-203.

418. *Ova*

Sinònim: *fafolo* (entre els ewondo)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Scleria boivinii*, ciperàcies (PLT); *Scleria ovigera* (PJC i TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta enfiladissa és considerada un «matxet del món de la nit» (*fa mgběl*) o la «llança dels esperits dels morts» (*akòñ bēkon*), a causa de la tija d'arestes afilades i de les fulles tallants.

TECNOLOGIA: S'empra per extreure'n la potassa.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, les fulles tendres d'aquesta planta, crues, constitueixen un remei contra la impotència sexual. Segons Laburthe-Tolra, per tractar-la, s'agafa en primer lloc l'escorça d'*atui* (088), es concassa amb les arrels de palmera i amb el líquid de la decocció el malalt s'administra una lavativa que, segons es diu, faria que en les matèries fecals aparegués barrejada l'esperma retinguda durant massa temps. Després, s'arrenca una arrel d'*ova*, es concassa juntament amb nou granes del pebre *ndon* i es fa macerar en una conca amb aigua; amb el líquid d'aquesta maceració es fan instil·lacions nasals al malalt. Els *evuzok* preparen una macera-

ció d'aigua freda amb les fulles d'aquesta planta i l'administren en forma de poció en cas d'una blennorràgia simple.

VALOR SIMBÒLIC: Aquesta planta és considerada un *byañ* molt potent en mans dels bruixots. És concebuda com una arma que empren per ferir l'*evu* dels adversaris en el món de la nit. La seva dimensió antisocial és molt marcada. És per aquesta raó que els *ngëngan* diuen que no la utilitzen mai per por de causar la mort a algú («*tëgë fudi a byañ amu yë na awoe mod...*»).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 76; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1216, 1233 i 1255; Mallart, 1981, p. 117; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.8.4; Fons LMG, A-10, 204-206.

419. **Ovandi esañ**, *Dissotis rotundifolia*, melastomàcies
Vegeu *supra* (197)

420. **Ovëñ**

Sinònims: *nnom ele* (341), *ele bëyem* (182) i *esingan* (199)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Guibourtia tessmannii*, *cesalpiniàcies* (PLT, HK, PJC, LM i WS).

LOCALITZACIÓ: L'arbre *ovëñ* creix en plena selva en estat d'isolació.

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un dels grans arbres de la selva o, en tot cas, el més prestigiós.

Té uns grans contraforts. La fusta és d'un to vermellós. És un arbre *akil*, encara que la consistència de la saba és semblant a la del vi de palmera. L'arbre *ovëñ* és el primer (*nnom ele*) de tots els arbres o l'arbre mascle, el més noble (*ntomba ele*), el cap (*nkukuma bile bisë*), aquell que governa tots els altres arbres (*adzoë bile bisë*), tots els arbres de la selva («*adzoë bile bisë ya afam*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Els *evuzok* afirmen que l'arbre *ovëñ* cura totes les malalties («*anë mébala mëšë*»). De fet, no es fa servir per resoldre qualsevol problema de salut, encara que entri en el tractament de moltes malalties: inflamació de la melsa dels adults (*tsid*), pian (*mëbada*), afeccions hepàtiques (*esëg*), sífilis (*kòdòdò*), reumatisme (*akan*), esterilitat de la dona atribuïda a l'acció del cuc *oviede* o a la transgressió de la norma designada amb el nom d'*edzawòs*, blennorràgia simple (*mënyòlòg*) o crònica (*mbamba*), abundància de fluid àmnic (*edib*)... Segons Cousteix, aquest arbre també és utilitzat per prevenir els avortaments i per tractar la lepra. L'arbre *ovëñ* s'empra sol o mesclat amb altres plantes. En general, se'n fan bullir les escorces i el líquid de la decocció s'administra en forma de poció, de lavatives, de rentats externs (vaginals, banys de seient, fregues...).

UTILITZACIÓ RITUAL: L'*ovëñ* té un paper molt important en els ritus relacionats amb l'*evu* i, en primer lloc, en els destinats a *afaiçonar* (*koman evu*) aquest principi en els infants. Referint-se als fang, Lavignotte escrivia l'any 1936

que, en la celebració d'aquest ritu, s'immergia l'infant completament despullat en una mena de bassa preparada amb alguns (falsos) troncs de bananer i en la qual es posaven escorces de diferents arbres com la de l'arbre *ovëñ*. Les escorces d'aquest arbre, deia aquest autor, simbolitzen prestigi i riquesa i n'han d'aportar a l'infant. Les paraules que se li dirigien eren significatives: «Glòria, riqueses, coratge, infantar i multiplicar-se.» Els testimonis recollits⁵⁵⁴ entre els evuzok confirmen el paper d'aquest arbre dins el marc d'aquest mateix ritual i, d'una manera més general, en la manera de concebre'l.

a) Per afaïçonar l'*evu* de les riqueses:

L'*ovëñ* és un arbre que comunica les riqueses als homes. Quan algú vol afaïçonar l'*evu* del seu fill, crida el seu germà i li confia l'infant. És ell qui s'encarregarà d'afaïçonar-lo. Se'n van al peu d'un *ovëñ*. Preparen un pastís de granes de carbassa. L'infant se'l menja. Després, a cops de pedra, lleven uns trossos d'escorça de l'arbre *ovëñ*. Només agafen les que cauen d'esquena a terra. Van a buscar una mica d'aigua d'una cascada. No la treuen del llit del riu, sinó la que cau d'una cascada i en caure fa soroll. És amb aquesta aigua que el nen esdevindrà cèlebre. Tornen a casa amb l'aigua i les escorces. Les fan bullir i administren una lavativa al nen. L'endemà, de bon matí, el nen se'n va per fer de ventre, no al riu, sinó al bosc. Si els excrements són abundosos, és senyal que el nen esdevindrà una persona afortunada. En cas contrari, avisarà el seu pare, tornaran de nou a la selva i començaran una altra vegada.

Si has engendrat un nen i vols que sigui el teu successor, vés-te'n a casa del germà de la teva muller i digues-li: «Afaïçona'm el nen!» Ell et preguntarà: «Quin *evu* vols que li desvetlli? Un *evu* que vagi al món de la nit (per practicar la bruixeria) o un *evu* de la prosperitat?» Tu li diràs: «Vull que li desvetllis l'*evu* de la prosperitat per tal que, després de la meua mort, sigui capaç de construir un poblat i de fundar una gran família.» Llavors, el teu cunyat anirà a buscar el niu de l'ocell *nkëkën*. Tornarà a casa amb el niu. Anirà a pescar el peix anomenant *mvòñ*. Tornarà a casa amb el peix. Anirà a buscar l'escorça de l'arbre *tòmbò*. N'extraurà un tros. Tornarà a casa amb el tros d'escorça. Després, anirà a collir la planta *sòdò* perquè les riqueses romanguin sempre en les mans del nen. Tornarà a casa. Buscarà la planta *ngulkun* perquè tot el seu poble conegui la prosperitat. Tornarà a casa. Anirà a collir la planta *fëb* perquè totes les riqueses del país vinguin i omplin el seu poblat.

Un cop reunides totes aquestes coses, les farà coure amb un pastís de llavors de carbassa. Després, conduiran el nen al peu de l'arbre *ovëñ* i el faran seure a terra; (el seu oncle) li dirà: «Quan el fill de la nostra germana vulgui construir un poblat, ho

554. L'últim va ser l'any 2006: en una vetllada, un grup de dones evuzok improvisaren un cant i, dirigint-se a la meua persona, repetien en l'estrofa del seu cant: «*Onë esingani*» (tu ets un *esingani*). Poc sabien aquelles dones que el meu primer article publicat a França (Mallart, 1969) quaranta anys abans tractava precisament d'aquest arbre...

farà i el seu poblat serà gran gràcies a la força de les seves mans... Arbre *ovëñ*! De la mateixa manera que ningú no pot desarrelar-te, ningú no podrà fer desaparèixer el poblat d'aquest nen, les riqueses li vindran de tot arreu, de tot arreu!» Dites aquestes paraules, el nen es menjarà aquell pastís. Després, li imposaran aquesta prohibició: «L'*evu* que acabem d'afaiçonar-te no anirà mai al món nocturn de *mgbël*. Si hi va, moriràs! Aquest *evu* et farà un home generós!»

b) Per afaiçonar l'*evu* de la paraula i del comandament:

No sempre tothom ha gaudit del do de la paraula. Abans, els més vells del clan deien el següent: «Afaiçonarem l'*evu* del fill d'en tal perquè esdevingui un cap capaç de mantenir en pau i donar bons consells a tot el clan.» Llavors els vells agafaven el nen i el conduïen al peu de l'arbre *ovëñ*. A cops de pedra, feien saltar uns trossos d'escorça per preparar una purga. Un cop administrada la purga, s'adreçaven al nen dient-li: «Quan et posaràs dempeus al mig d'una assemblea, apareixeràs com el més gran als ulls de tothom. Tu seràs com l'arbre *ovëñ*, que mai no n'hi ha dos d'iguals en un mateix turó. Resoldràs tots els conflictes. Ningú posarà en dubte el que diguis. Quan en un judici prenguis la paraula, si mentre parles algú s'atreveix a moure's i a passar pel teu darrere serà maleït.»

c) Per afaiçonar l'*evu* de la fecunditat:

Quan un nen arriba a l'edat de tres anys, un dia el seu pare el fa anar a la plantació de cacau per buscar-hi una cosa que diu que ha oblidat. A la plantació, es troba amb la persona a qui ha encarregat d'afaiçonar-li l'*evu*. Junts se'n van al peu d'un *ovëñ*. En arribar a aquest indret, l'home el deixa assegut a terra i fa nou voltes al voltant de l'arbre. Després, prepara una medecina amb les escorces i l'administra (probablement una decocció) al nen tot dient-li: «Esdevindràs gran com aquest *ovëñ*! Infantaràs com una granota! La teva descendència serà molt nombrosa!»

Acostar-se a aquest arbre exigeix un cert nombre de precaucions rituals. Cal anar-hi de bon matí, en dejú, i per escorçar-lo cal despullar-se. La importància d'aquest arbre i d'algunes d'aquestes precaucions s'esmenten en el testimoni següent d'un *ngëngan* evuzok:

De tots els arbres de la selva, aquell que mereix més respecte és el que nosaltres anomenem *ovëñ* o *esingan*: dos noms, un sol arbre. Tots els arbres que omplen la nostra selva reben la força del que nosaltres designem amb aquests noms. Fins i tot els europeus se'n servien per fabricar fusells. És en aquest arbre on romanen tots aquells que han mort i han esdevingut esperits dels morts (*bëkon*) o esperits protectors (*minkug*). És per això que l'*ovëñ* és l'habitable de tots aquells que veuen la nit. És ell qui governa tots els arbres de la selva. I cura totes les malalties. Quan el *ngëngan* rep un malalt que pateix qualsevol malaltia, en primer lloc ha de dirigir-se

allí on s'alça un *ovëñ*. Agafa unes granes del pebre *ndon*. Es dirigeix, doncs, vers aquell indret on s'alça en solitari un *ovëñ*, car en efecte allí on s'alça un *ovëñ* no creix res més al voltant. Un cop allí, s'adreça a Zamba, li fa una pregària i després agafa uns grans de *ndon*. I mira fixament el tronc, primer des del cantó on s'aixeca el sol, després des del cantó on es pon. A cada cantó, mastega algunes granes de pebre i adreçant-se a l'arbre li diu:

«Oh, arbre Bemba! (un altre nom, aquest secret: *nkobo ndimba*), oh, *esingan!*, oh, tu que t'alces sobre aquest turó! Tinc un malalt a casa; per favor, si vols que es guareixi, parla'm! Jo no et tinc per la força (fórmula canònica), jo no t'he robat, jo t'he rebut legítimament. T'escorço gràcies a Zamba, aquell que ha fet que tu siguis l'arbre mascle, el més gran de tots els arbres de la selva.»

Després mastega les granes de pebre i escup sobre el tronc; agafa una pedra i lleva alguns trossos d'escorça, primerament del cantó on surt el sol, després del cantó on es pon. Mentre lleva les escorces, li diu aquestes altres paraules: «Digue'm en quin estat es troba el meu malalt. Si ha de morir, que l'escorça caigui de boca per avall; si ha de viure, que caigui de boca per amunt.»

Si l'escorça cau de boca per avall (la part interna de cara a terra), sap que el malalt no se'n sortirà i que tots els esforços per curar-lo seran inútils; si, en canvi, cau de boca per amunt (la part externa de cara a terra), sap que el malalt viurà. En aquest cas, cull les escorces i torna a casa. Les fa bullir dins d'una olla i fa beure al malalt una part del líquid d'aquesta decocció; amb la resta, li practica una lavativa. L'arbre que governa tots els arbres és aquest, l'*esingan*. Entre tots els arbres, és amb aquest que es poden curar totes aquelles persones que, havent participat a la vida del món de la nit, foren mortes en aquell (altre) món.

Hom pensa que les escorces d'aquest arbre són simbòlicament molt eficaçes per curar els malalts víctimes dels bruixots o de la seva pròpia bruixeria; per això els *ngëngan* les utilitzen dins el marc de l'*edu osoe* per tractar les *ferides* de l'*evu*, els *cucs llençats* pels bruixots o els parts difícils en relació amb el pacte *akyaè*.

L'arbre *ovëñ* entra igualment en la preparació de les medecines (*byan*) que els *ngëngan* o *mod byan* preparen per obtenir riqueses (els *byan akuma*), una bona partida de caça (els *byan abutukudu*), una família nombrosa (els *byan abye* o *ayas*), la protecció del veïnat contra els bruixots (els *abanaña dzal*), etcètera.

L'arbre *ovëñ* és esmentat també en els relats d'iniciació dels trobadors de l'arpa *mvët*.

LITERATURA ORAL:

Endevinalla: «Ningú no pot enfilarse al cim de l'arbre que el meu pare té a la selva»: l'arbre *ovëñ*.

Cant o divisa del joc d'*abia*:

Arbre *ovëñ*!
 Les teves branques s'estenen per tot el país!
 Arbre *ovëñ*!
 Les teves branques s'estenen per tot el país!
 Arbre *ovëñ*!
 Impossible de trobar-ne dos d'iguals en el mateix turó!
 Arbre *ovëñ*!
 Impossible de trobar-ne dos d'iguals en el mateix turó!
 Tu ets l'únic!

Contes: En un conte publicat per Eno-Belinga, l'arbre *ovëñ* apareix al centre d'una prova que el pare d'una noia soltera exigeix als seus pretendents. La prova consisteix a abatre un *ovëñ*. El pare, que posseeix una medecina molt potent (un *byañ* rebut del seu oncle matern), fa impossible l'acompliment d'aquesta prova. De totes maneres, gràcies a la mediació d'O-dimesosolo, l'ocell que no ignora res del món dels vius i del món dels morts, Abesolo, l'heroi del conte, aconsegueix desbaratar la medecina del pare de la noia i reïx a superar aquella prova fent caure aquell gran arbre. En una variant recollida entre els evuzok, el pare de la noia fa tallar el cap dels pretendents que fracassen i els enterra al peu de l'*ovëñ*, al costat d'un *ayan* (099).

Mvët: En les grans epopeies de *mvët*, els trobadors fan sovint referència a l'arbre *ovëñ*, ja sigui com a nom de lloc («van fer una gran reunió a Oveng, un lloc secret»; «Medza M'Otugi suggerí que l'única persona capaç d'esdevenir jutge seria Eyegue Zok, fill de Mibui Mi Ntsame Abogo, ja que vivia a Oveng...»), ja sigui com a nom de persona (Ovëng Ndoumou Obame...), ja sigui, finalment, per referir-se al mateix arbre, com recorda aquest fragment d'una epopeia de *mvët* de Zwè Nguéma:

L'assemblea plenària va fer-se al peu de l'Ovëng. Akoma Mba digué: «Que no vingui cap infant. Està prohibit. Que cap dona vagi al camp.» Els homes ompliren Oveng. Vosaltres sabeu que Akoma Mba maneja la maneta clavada en una arrel de l'Oveng! Vosaltres veieu com surt una gran quantitat d'aigua, gloc-gloc. I l'aigua cau en una gran pica de pedra. I quan acabà d'omplir-se, va posar en moviment l'altra maneta de l'arrel de l'Oveng! I també en sortí una gran quantitat d'aigua, gloc-gloc. I s'omplí una altra pica. I així fou com se n'ompliren quatre... (XI, 68-70).

Vosaltres sabeu que Ayang Ndong ensopegà amb una arrel d'Oveng. Vosaltres veieu com puja, s'estén sobre les branques de l'Oveng, davalla pel buit del seu tronc i arriba a una casa de ferro plantada allí baix (XII, 26).

VALOR SIMBÒLIC: Els evuzok consideren l'*ovëñ* l'arbre dels esperits dels morts (*bëkon*), dels esperits protectors o genis (*minkug*) i de tots els posseïdors d'e-

vu (*bëyem*), bruixots i contrabruixots. És per aquesta raó que el consideren un «arbre de dos camins» («*nnom ele yabëlë mēzen mēbè*»), un arbre benèfic (donant de riqueses, prosperitat, fecunditat...), però també un arbre perillós i accessible als posseïdors d'*evu* antisocial.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 65; *Dictionnaire* Tsala, p. 543; Laburthe-Tolra, 1977, p. 988, 1042, 1098, 1141, 1199, 1212, 1217, 1233, 1255 i 1337; Mallart, 1969, p. 59-69; Mallart, 1981, p. 64, 67, 98, 107, 129, 165 i 211; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.4, 1.9.2, 3.2.5, 3.7.4, 3.8.1, 3.8.3, 3.8.5, 3.8.6, 3.9.2, 3.10.3, 4.2.3, 4.4.2, 4.4.6, 10.1.1, 10.1.5 i 11.4.2; P. Boyer, 1988, p. 108-109; Fons LMG, A-11, 001-038; Zwè Nguéma, 1971 (citat a Wolf, 1972, p. 376-377); Eno Belinga, 1965, p. 85-104.

421. *Ovën bivòdo*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (*o / a*)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Liana herbàcia (*nkòl*) petita, que es desenvolupa als antics terrenys de cultiu.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: En cas de dolor causat pels espasmes de l'úter (*eyome*), es concassen les fulles d'aquesta planta barrejades amb les fulles d'*olada min-sono* (386) i una mica del pebre *ondondo bëlò* (394); després, es frega aquesta pasta sobre les escarificacions practicades a la regió del baix ventre de la dona.

UTILITZACIÓ RITUAL: Pot ser acceptada en els ritus diürns de benedicció i de purificació, car, si bé aquesta planta té un gust amarg (*ayol*), hom la considera una planta tendra (*ntëgan*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.10.1; Fons LMG, A-11, 039-042.

422. *Owondo*, cacauet

Gènere I, classe nominal 1 (sense plural)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Arachis hypogaea*, papilionàcies (TSa, PLT i TSb).

CONREU: El cultiu del cacauet és un treball femení. Constitueix una de les activitats principals del sistema agrícola tradicional. L'home hi participa conreant el camp (abatiment dels arbres, estassada, artigatge del terreny escampant les cendres després de cremar els troncs i les bardisses i construcció de la tanca de protecció contra els animals). Uns dies abans de la sembra, la dona comença a preparar les llavors, els lleva la pell (*taè owondo*) tot triant les millors granes i deixant de banda les tavelles que només contenen una grana (*nsò zurug*). Després d'haver eixarcolat el camp, la dona planta tres o quatre rebrots de canya de sucre (*esòg nkog*) per tal d'obtenir una bona collita. Forma part del ritu *vem-vem* (de *vem*, «créixer abundantament»). Per sem-

brar el camp, es calça la terra en petits bonyes en els quals s'enfonsen dues o tres llavors. Aquí i allà planta una mica de macabó, de nyam i de mandioca. I sobre les cendres, algunes tomaqueres. Segons les dones evuzok, aquesta pràctica no pretén ser una forma de «conreu associat», sinó simplement una manera d'embellir el camp als ulls de la gent. Per protegir els camps de cacauets dels animals, es poden abatre els arbres que creixen més enllà de la tanca de protecció i fer-hi paranys per atrapar-los. D'una manera general, la sembra (com també la collita) es fa en petits equips: cada equip treballa successivament a tots els camps dels seus membres. La sembra es fa durant els mesos de febrer i març; la collita, el juny i el juliol. Un mes i mig després de la sembra, la dona arrenca les males herbes. Aquesta operació es repeteix abans de la collita. Tradicionalment, el primer dia de la collita la dona tria els cacauets més vistosos, els pela i els torra per oferir-los al marit. Aquests cacauets reben el nom d'*owondo ya mvalaga*, és a dir, «els cacauets de la franja», car és pel límit del camp per on es comença la collita. Després, durant els dies que segueixen, cada vespre la dona torra un grapat de cacauets per preparar, el primer dia de festa, una pasta que oferirà a tota la família. El marit ajudarà la dona, ja que no és fàcil fer una pasta de cacauets quan encara són tendres. Els cacauets de la collita es guarden en paneres de formes diferents (*nkoe, mënyumedaña, angunda...*). El prestigi d'una bona pagesa es mesura pel nombre i la talla d'aquestes paneres. Del producte de la collita, la dona sol oferir-ne una panera al marit. Aquest, per part seva, podrà oferir-los a una dona de la família que sigui menys afortunada o bé fer-los torrar per als infants. Una dona que es vol fer respectar n'oferirà també a la mare del seu marit, i tampoc no mancarà de fer-ne arribar a la seva família. Quan en una família hi ha bona entesa, la sogra pot oferir-ne també a la jove. El producte de la collita es conserva en el prestatge de sobre el foc (*akani*) que serveix de graner. Una part d'aquest producte és destinat al consum; l'altra es conserva com a llavors per a la sembra següent. En cas d'excident, la dona pot vendre'n a profit seu als mercats locals. Al terme de la collita, la dona lliga sobre la teulada unes quantes tiges de cacauets, les que han donat més bons fruits. És el gest que marca la fi del ritu *vem-vem*.

CONSUM: Les granes de cacauets es mengen de moltes maneres i entren en la preparació de molts plats:

Kiaga owondo: cacauets torrats. Es desgranen i es fan torrar (*yan*) sobre una vella tapadora de ferro (*etug ya yan*). Abans d'oferir-los, se'n treu la pell vermellova. De vegades es torren amb granes de blat de moro sec.

Mintugudu mi owondo: cacauets bullits sense cap condiment.

Nnam owondo: pasta de cacauets. Per preparar aquesta pasta, primer es torren els cacauets, a una certa distància del foc; després, es trituren a la

pedra fins a obtenir-ne una pasta oliosa. Es tira la pasta a l'olla amb aigua bullent i es remena constantment durant un quart d'hora més o menys. S'hi afegeix una mica de sal i de pebre *ondondo*.

Mfiani owondo: salsa de cacauets. Es torren els cacauets i es trituren a la pedra de moldre. Es tira la pasta a l'olla amb aigua. S'hi afegeixen uns quants tomàquets aixafats, algunes cebes trinxades, una mica de sal i pebre. Es fa bullir.

Ekò owondo: pasta de cacauets torrats o mantega de cacauets. Es torren els cacauets al foc viu, es trituren sense insistir massa (la pasta no ha de quedar gaire fina) i s'hi afegeix una mica de sal o de sucre. Aquesta pasta es conserva molt bé. Es pot emprar per preparar la salsa de cacauets (*mfiani owondo*).

Ekomba: pastís fet amb una mescla de blat de moro i cacauets.

Ongamven: pastís preparat amb cacauets i bananes (*ekon*). Es prepara una pasta de cacauets que després es barreja amb unes quantes bananes bullides i pelades. Hi ha d'haver més pasta de cacauets que de bananes. Es barreja ben barrejat fins a obtenir una pasta homogènia. Després, s'embolica amb una fulla de bananer estovada al foc i es deixa el paquet sobre les cendres vives.

Els cacauets es preparen també barrejant-los amb les fulles tendres de la planta tuberosa *akaba*, anomenades *lòmbò*. En primer lloc, es fan bullir les fulles durant una bona estona. Després, es treu l'olla del foc i s'escorren les fulles amb les mans. Al mateix temps, es fa coure una pasta de cacauets amb aigua afegint-hi una mica de sal i pebre. Un cop cuïta, es barreja amb les fulles d'*akaba* ben barrejat durant una bona estona. Després, s'embolica tot amb una fulla de bananer estovada al foc i es deixa en un lloc calent durant tota la nit.

També es prepara una sopa amb fulles d'*ebiebelani* (155). Es couen. Es treu l'aigua de l'olla. S'hi afegeix oli, ceba, tomàquets i carn fumada (prèviament bullida). Es fa coure tot. Després, s'hi afegeix pasta de cacauets. En lloc de carn, s'hi pot posar també peix.

Els cacauets no es mengen crus. Es diu que causen diarrea.

Altres termes culinàris: *atòg* i *elen* (salses espesses fetes amb cacauets torrats), *nwòg* (salsa de cacauets cuïta en un paquet en fulla), *ekes* o *nkeleg* (sèmola de cacauets o de blat de moro), *nkanani* o *esankanani* (sèmola de cacauets).

UTILITZACIÓ RITUAL: En aquest camp, les menges a base de cacauets poden prendre dues formes: la d'una ofrena i la d'un plat ritual. En el ritu funerari *esoe akus*, cada germana del difunt té el dret d'imposar a la viuda una mena de «multa» en espècies i de pegar-li fins que hagi pagat. Se li pot reclamar una panera de cacauets o de llavors de carbassa, una gallina o simplement diners.

Segons una de les versions del ritu *tsoo*, el mestre del ritu rep en ofrena una menja composta d'una pasta de cacauets i una altra de llavors de carbassa preparades en un sol paquet, però separades per una fulla. Molts plats rituals (*so*, *mevengu*, *ngi...*) són preparats a base de cacauets.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen diverses varietats de cacauets segons la llargària de les baies i el color de les granes: *minkònò* (baies allargades, granes de color groc), *owondo bëti* (granes blanques), *bikpebë* (grana grossa) i *kwariko* (grana petita).

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Una salut de pasta de cacauets» (una salut de cara enfora): la pasta de cacauets roman sempre tova; després d'haver-la encetat, s'espesseix encara que sembli quedar intacta. De la mateixa manera, un home minat per una malaltia pot comportar-se exteriorment com si gaudís de molt bona salut. És la distinció que estableixen els antropòlegs entre estar realment malalt (*disease*) sense sentir-se malalt (*illness*). «L'hoste amb presses ha menjat cacauets torrats» (el qui sempre va amb presses s'exposa a no ser ben servit). «La persona de pas no veu que la pasta ha estat cuïta amb cacauets de poca qualitat» (en terra estrangera, hom és fàcilment víctima d'engany). «Si a l'antílop *nkòg* li agrada brostejar les fulles de cacauets, encara li agradarà més menjar-ne les granes»; aquests antílops són un gran perill per als camps de cacauets.

Endevinalles: «Una branca esborrifada de l'arbre *adzab* (024) ha donat nou fruits»: una tija de cacauets esbojarrada. «Una dona del meu pare va a buscar els seus pares tota sola i torna acompanyada»: el cacauet. «Mato un animal a la selva, el porto a casa, el poso a terra i dic: "Només li trec la pell i se'n torna a la selva"»: el cacauet. «Una dona té deu fills a la vegada»: el cacauet. «Una planta que Zamba, fill de Mebege, va deixar-nos en herència; no dona fruits al cim, els dona sota terra»: el cacauet.

Mites: En un relat sobre l'origen de les primeres llavors i dels treballs agrícoles de la dona recollit entre els *evuzok*, es fa referència a la primera sembra i collita dels cacauets i a les primícies que la dona ha d'oferir al marit (*owondo ya mvalag*).

Expressió: «Sembrar cacauets pertot arreu», per parlar d'un home que va darrere les noies.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 93 i 105; Tsala, 1973, p. 13 (1313 i 1314), 16 (1328), 94 (4421) i 185 (7322); *Enigmes Beti*, p. 14 (59) i 16 (77); Laburthe-Tolra, 1977, p. 633-634, 1566, 1616 i *passim*; Aranzadi, 1962, p. 207-208 (416, 417 i 418); Fons LMG, A-11, 043-044 i 048.

423. **Owondo bëkoe**, «cacauet dels pigmeus»Sinònim: *afan*Vegeu *supra* (025)424. **Owondo Bëkon**, «cacauet dels esperits dels morts»IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Desmodium sp.*, papilionàcies (TSa); *Desmodium mauritianum* (PJC).DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta herbàcia que es desenvolupa com una liana (*abëlë nkòl*) als indrets embardissats de les antigues plantacions i a les voreres dels camins. Les fulles s'assemblen a les dels cacauets. Les fulles tenen un to clar com el de les fulles de mandioca. Els capítols («*bibuma bye binë kolongòs*») s'adhereixen al cos de les persones.UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles, crues, juntament amb una ametlla de la nou de palmera, són un remei contra la disenteria (*ntui mëki*). Per evitar el contagi del pian (*mëbada*), hom es frega tot el cos amb un ungüent fet amb les fulles d'aquesta planta i oli de l'ametlla de palmera. Per tractar una picada de serp, es neteja la ferida amb unes gotes de la maceració de les fulles d'aquesta planta i es fa beure la resta del líquid al malalt. Amb la tija d'aquesta planta es fa un garrot per sobre del lloc de la picada a fi d'evitar que el verí li arribi al cor. Segons Cousteix, quan un nen està cansat, se li fa un bany amb el líquid d'una maceració de les fulles i arrels d'*owondo Bëkon*.UTILITZACIÓ RITUAL: Segons una informació recollida per Laburthe-Tolra, els *ngëngaŋ* tractarien (les ferides de) l'*evu* amb les fulles d'aquesta planta barrejades amb una ametlla de nou de palmera i les fulles d'un *ayan* (099).REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 77; Laburthe-Tolra, 1977, p. 978 i 1079; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.2.6; Fons LMG, A-11, 045-046 i 049-050.425. **Oyanga**Aparellament marginal, classes nominals 11 i 2 (*o / bë*)IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Drymaria cordata*, cariofil·làcies (PJC).UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar les afeccions hepàtiques (*esëg*), es concassa aquesta herba amb *abòmëndzaria* (017) i s'aplica la pasta que s'obté sobre la regió del fetge. Per calmar el mal de cap (*zëzë nlo*), s'escalfa un paquet d'*oyanga*, s'obre i el malalt n'inspira el fum. Segons Cousteix, les fulles d'aquesta planta s'estoven sobre les brases dins d'un paquet de fulla de bananer per aplicar-les després sobre les ferides.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Que algú porti l'herba *oyanga*, la saba de les trampes d'elefants» (cal anar al fons de la qüestió). En un altre temps, aquesta planta era

emprada per preparar la medecina destinada a fer eficaces les trampes instal·lades per atrapar l'elefant.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 77; Tsala, 1973, p. 39 (1633); Laburthe-Tolra, 1977, p. 616; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.4.10 i 9.1.1; Fons LMG, A-11, 051-052.

426. *Oyebe*

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Randia acuminata*, rubiàcies (PJC i HK).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre petit que creix a la selva. Les fulles, que tenen un to fosc, són viscoses (*akil*). Els fruits no són comestibles, però s'empren en el camp de la medicina.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, que és flexible, es fabriquen arcs de ballesta (*ndila mfan*), mànecs de destrals (*nkël ovon*) i culleres (*tog*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar les malalties relacionades amb la categoria *fulu nkug*, s'instil·len unes gotes de la saba del fruit d'*oyebe* als narius de l'infant. La fruita d'aquest arbre entra en la composició d'un remei per tractar l'afecció hepàtica *ebēm emina* dels infants. La decocció dels fruits prèviament concassats s'administra en forma de lavatives per tractar els cucs intestinals dels nens petits. Les fulles tendres es consideren un remei excel·lent per cicatritzar les nafres. Segons Cousteix, per tractar la impotència es masteguen les arrels d'aquest arbre.

UTILITZACIÓ RITUAL: Abans de construir una casa, per protegir el lloc escollit contra l'acció dels bruixots s'enterra un fruit d'aquest arbre i una ploma vermella de la cua d'un lloro (*tamba kos*) i es cobreix tot amb una pedra.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 77; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.8, 2.9.1 i 3.4.1; Fons LMG, A-11, 053-054.

427. *Oyem zë*, «llengua de lleopard»

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'*oyem zë* és una herba (*elòg*) que s'escampa arran de terra (*yayaman a si*) als conreus abandonats. Les fulles són rugoses com la llengua del lleopard («*mëkie moe mënë biwòs anë oyem zë*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: S'empra per tractar la filària dita del cos (*minnag mi nyol*). Amb les fulles i una mica d'oli d'ametlla de palmera es prepara un ungüent que s'estén sobre un tros de roba i es lliga a la part del cos on es manifesta aquest cuc. També es pot tractar aquesta malaltia administrant un pastís de granes de carbassa farcit de carn i un trinxat de les fulles d'*oyem zë*. Aquesta planta entra també en la composició d'un remei per tractar la inflamació de la melsa, tant dels adults com dels infants.

UTILITZACIÓ RITUAL: S'empra en la preparació d'un *byañ* destinat a fer eficaces les trampes dels caçadors. Alguns *ngëngan* la fan servir en el bany ritual per tractar els malalts víctimes de la bruixeria del *kòñ*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 77; *Dictionnaire* Tsala, p. 548; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 3.2.3, 3.2.4, 4.1.5, 4.2.12 i 4.2.15; Fons LMG, A-11, 055-057.

428. **Oyolo**, *Lycopersicum cerasiforme*, solanàcies

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una mena de tomaquera que dona uns fruits petits i molt amargs.

CONREU: Les granes se sembren al mateix temps que els cacauets i al mateix camp.

CONSUM: Es fa servir per cuinar el *kpëm* o el puré de fulles de mandioca. El suc barrejat amb aigua es pren com a estimulants. Aquesta beguda, molt amarga, és designada amb el nom *mëndim më oyolo* (aigua de tomàquet).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció dels fruits i de les fulles amb una mica del pebre *ondondo bëlò*, administrada en forma de poció, és un remei per calmar la febre.

429. **Ozozòn kombe**, «petit zòn dels kombe»

Sinònims: *azòn kombe* (130) i *biyoa bingen tem* (142)

Gènere VIII, classes nominals 11 i 5 (o / a)

430. **Sa fon**, varietat de *Zea mays*, gramínies

Vegeu *supra* (242)

431. **Sakaa ele**

Sinònim: *akpaa* (042)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Tetrapleura tetraptera*, mimosàcies (PJC i TSa).

DESCRIPCIÓ LOCAL: L'arbre *sakaa*, que els ewondo anomenen *akpaa*, és un gran arbre. Els fruits (tavelles) es caracteritzen per tenir (quatre) arestes («*bibuma bye biabëlë minkongo*»). A l'interior, s'hi troben unes granes que es fan servir com a condiment de determinades salses. Aquests fruits exhaleu una olor molt agradable («*abëlë mbëmbë anyum*»).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Cura el cuc del baix ventre de la dona (*nsòn oviede*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 554.

432. **Sakaa elòg**

Gènere VI, classes nominals 9 i 2

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Hillieria latifolia*, fitolacàcies (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Aquesta planta, que es menja com a verdura, té un gust suau com l'anomenada *zom*. És per això que hom l'anomena *zom Zamba*, la «verdura de l'Avantpassat mític Zamba». Pel que fa a l'olor, els fruits s'assemblen als de l'arbre *eyëg* (229).

Babè sarkaa a falag. Anë abui mëbala. Bod bakara di; anë evovoe anë zom. Afulan ai zom vë da asiki zom, tëgë nyan...

CONREU: Encara que aquesta planta creixi a qualsevol lloc, sol plantar-se darrere les cases per emprar-la sobretot com a remei.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles, cuites i barrejades amb les fulles de mandioca (*kpem*), es mengen per tractar la diarrea sanguinolenta (*ntui mëki*). Per fortificar la fontanel·la dels nadons, s'estova un paquet d'aquestes fulles que després s'aplica sobre el cap de l'infant. Segons Cousteix, els familiars propers d'un leprós mengen cada dia un plat d'aquestes fulles cuites per evitar el contagi.

UTILITZACIÓ RITUAL: Segons la versió Tsala del ritu *so*, aquesta planta s'utilitza en la seqüència anomenada *esob mis*, «rentat dels ulls» dels candidats. Es fa coure un paquet de fulles de *sakaa* (431) sobre les cendres. Se li afegeix una mica de pebre. Un cop cuit, es freguen els ulls dels candidats per tal que romanquin ben oberts a tot allò que faci referència al *so*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 77; Tsala, 1958, p. 51; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 11.8.2; Fons LMG, A-11, 061-062.

433. **Sala nkog**, «canya de sucre de ratlles», varietat de *Saccharum officinarum*, gramínies (o poàcies)
Vegeu *supra* (333)

Gènere VI, classes nominals 9 i 2

434. **Sas elòg**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Fleurya aestuans*, urticàcies (TSa, WS i PJC); *Laportea aestuans* (LM).

LOCALITZACIÓ: L'herba *sas* creix sobretot a la vora de les rieres i als conreus abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles són urticants i, quan hom les toca, provoquen una forta coïssor.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Aquesta planta s'empra per tractar certes afeccions caracteritzades per accessos de tos, com les anomenades *ekdè osog* i *ekdè osen*. També per tractar el cuc *asomena* que causa la pneumònia. En tots els casos,

es prepara una sopa de granes de carbassa amb grumolls o bé un pastís de les mateixes granes farcit amb trossos de carn del simi *osog* o de l'esquirol *osen* i un trinxat de fulles d'aquesta planta o de *sas esani* (435).

UTILITZACIÓ RITUAL: No és acceptada dins el marc dels ritus de benedicció i purificació com l'*eva-mëtyè* o l'*esye* a causa del caràcter urticant de les seves fulles. Alguns *ngëngañ*, al contrari, la utilitzen en el ritu *edu osoe* per tractar les *ferides nocturnes* de l'*evu* o les conseqüències del pacte *akyaè*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 77; Mallart, 1977b, p. 190-191; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.5.2, 2.5.4, 2.6.1 i 3.13.6; Fons LMG, A-11, 064-067.

435. *Sas nkòl*

Sinònims: *sas esani*, «*sas* (del ritu) *esani*»

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Urera repens*, urticàcies (PLT).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* distingeixen dues varietats de *sas* (*mëyòñi mëbè*): *sas elòg* i *sas nkòl*, aquesta darrera anomenada també *sas esani*.

UTILITZACIÓ RITUAL: La fama d'aquesta liana herbàcia (*nkòl*) es deu sobretot a la seva utilització en el ritu *esani*: vegeu *supra* (235).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1958, p. 107; Ngoa, 1968, p. 80; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1282 i 1295; Fons LMG, A-11, 068.

436. *Sël*

Sinònim: *nseI*

Vegeu *supra* (349)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Haumania danckelmaniana*, marantàcies (PLT i HK); *Trachyphrynium danckelmaniana* (TSb).

DESCRIPCIÓ LOCAL: La tija d'aquesta planta nuosa apareix totalment coberta d'espines. Els fruits són petits i es presenten en forma de tres càpsules (fruits trígons) cobertes també d'espines. No és comestible. Només en mengen alguns animals, especialment l'esquirol zebra anomenat *osen*.

Ebuma sël enë man ebuma ebëlë biyoya, ebëlë fë bitud bila a nyol. Anë ebuma tsid yakara di...

TECNOLOGIA: Amb la tija es fabrica una mena d'agafador o de nanses per transportar en bandolera el matxet *fa*; també se'n fabriquen les nanses (*aya*, *kulep*) per pescar gambes. Amb les fulles, se'n fan els comptagotes emprats per fer instil·lacions.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la lepra, es prepara un ungüent amb oli d'ametlla de palmera, els fruits de *sël* i un tros del cau (*edi mvam*) del llangardaix *ebamkogo*. Abans de barrejar aquests ingredients amb l'oli, han de ser carbonitzats i reduïts a pólvores.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «La mort de la mona va ser contreta pel cargol i agafada després pel gran llangardaix *nka*, que en aquell moment es trobaven al lloc on creix la planta *sël*» (el que passa a una persona també pot passar a l'altra). S'empra l'expressió «matar un llangardaix entre les plantes espinoses *sël*» per significar que s'ha pagat molt cara una victòria, ja que difícilment es pot matar un animal entre les plantes espinoses *sël* sense esgarrinxar-se.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 438 i 552; Tsala, 1973, p. 82 (4103); Laburthe-Tolra, 1977, p. 1106 i 1145; Fons LMG, A-11, 069-071.

437. *Sele yemu*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Albizzia adianthifolia*, mimosàcies (PLT i LM); *Albizzia sassa* (PJC).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Arbre gran; s'assembla a l'arbre *atui* (088). Les arrels són grosses i les fulles, molt petites.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La decocció de les escorces s'administra en forma de lavatives per tractar la sífilis (*kòddò*). Són també un remei per curar la malaltia *edib*. Per tractar el cuc del baix ventre de la dona (*oviede*), es rasca una escorça tendra d'aquest arbre i es dilueixen les raspadures amb aigua i unes granes de pebre; després, s'agafa el pecíol buit d'un papaier, s'introdueix a la vagina de la malalta, s'hi aboca aquest líquid i es bufa perquè penetri a dins.

UTILITZACIÓ RITUAL: Alguns *ngëigan* fan ensumar al malalt les pólvores de l'escorça d'aquest arbre per calmar els *cucs* llençats pels bruixots, en particular aquells que han estat llençats al cap del malalt. Mba Owona l'utilitza per fer baixar l'*evu* del pit d'un infant, en el cas designat per la categoria etiològica *evu nkug*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 111; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 1.5.1, 1.5.3 i 10.1.3; Fons LMG, A-11, 072.

438. *Sikon*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pteleopsis hylodendron*, combretàcies (HNY); *Lophira procera*, ocnàcies (PJC). Segons Tsala, *Lophira* rebria els noms de *sikon* i *okoga*. Per als evuzok, es tractaria de dos arbres diferents (*sikon anë etam*, *okoga onë etam*). És la diferència assenyalada per l'HNY entre *Pteleopsis hylodendron*, combretàcies (*sikon*), i *Lophira alata*, ocnàcies (*okoga*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És un gran arbre de la selva.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar la sífilis (*kòddò*), tant en l'home com en la dona, s'administren unes lavatives amb la decocció de les escorces d'aquest arbre. Per curar les afeccions epidèrmiques designades amb el nom de *mint-sari*, el malalt es renta el cos amb una decocció tèbia de les escorces. Amb aquesta mateixa preparació, el malalt es fa unes quantes lavatives. Segons Cousteix, la tisana d'escorces de *sikon* (*Lophira procera*) s'administra per curar la sífilis. Igualment, després d'haver obert un panadís, es fan fer banys al dit, diverses vegades al dia, amb una decocció tèbia de les escorces d'aquest arbre.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 78; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 10.1.4; Fons LMG, A-11, 073.

439. *Sòdò*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Pollia condensata*, commelinàcies (PLT, PJC i LM).

DESCRIPCIÓ LOCAL: És una planta herbàcia enfiladissa (*abělē nkòl*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, en cas d'hipertonia uterina, en primer lloc es fa beure a la partera una infusió de fulles d'aquesta planta i després se li practiquen massatges abdominals amb aquest mateix líquid. Els evuzok distingeixen dos casos de pelvis obecta (*nlad*) o de dificultats en el moment d'expulsar el fetus a causa del «camí massa estret» que fa difícil el part. El primer cas és atribuït a una deformació congènita de la pelvis de la dona («*abyali aně mininga angabyali: tēgē ai zen abui*»); en l'altre cas, el «camí estret» de la dona és atribuït a l'acció de l'*evu* que obstrueix el pas de l'infant. Per saber si la partera és víctima de l'acció nefasta de l'*evu*, una medecinaire evuzok estableix el diagnòstic preparant un pastís farcit amb les fulles tendres de les plantes *obudu* (366) i *sòdò*. Altres medecinaires, abans del part, fan menjar a la partera un pastís de granes de carbassa farcit amb les fulles de la planta *sòdò* per tal que el part sigui ràpid. Aquesta planta també es fa servir per tractar certs casos d'esterilitat secundària (*edzawòs*).

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta té un paper important en el camp ritual i simbòlic. És utilitzada tant en els ritus diürns com en els nocturns, car els especialistes evuzok la consideren una «planta de dos camins». Els testimonis següents mostren el paper que juga en els ritus nocturns:

a) Ritu de consagració de la mà (*ntub wò*) d'un nou gran medecinaire *ngěngari*:

Quan el mestre ha acabat d'ensenyar tots els medicaments al nou *ngěngari*, si vol que aquests medicaments romanguin per sempre entre les seves mans, se'n va a

collir la planta *dzan dzania* (148) per tal que el deixeble guardi durant tota la vida el saber adquirit; després, agafa la planta *sòdò*, per tal que tingui sort en tot el que faci («*mam mësë mēbò ai mësòdò*»); agafa també la planta *nkadena* (328), per tal que aquest *byan* se li adhereixi a les mans. Després, agafa una dent d'escurçó amb la qual practica algunes incisions a la mà del nou *ngëngan* i les frega amb unes pólvores fetes amb les cendres de totes aquestes plantes. Així, quan curi la gent, els malalts es guariran.

b) Ritu per afaïonar l'*evu* d'un infant (*nkòman mòn*): Vegeu *supra* (420). La planta *sòdò* entra en la preparació del pastís que es fa menjar a l'infant per afaïonar-li un *evu* de riqueses. En el testimoni reproduït *supra* (420) es precisa que el responsable del ritual cull la planta *sòdò* per tal que les riqueses siguin durables en les mans de l'infant («*akë nòn sòdò elòg na byem bikáb a mò...*»).

c) Ritu *edu osoe*: Molts testimonis assenyalen l'ús d'aquesta planta dins el marc d'aquest ritu, ja sigui per deslliurar una dona embarassada d'un *akyaè*, ja sigui per tractar les *ferides* de l'*evu*, ja sigui, finalment, per tractar altres malalties relacionades amb la bruixeria. D'una manera general, aquesta planta es fa servir com a farciment dels pastissos de granes de carbassa —vegeu *supra* (322)— preparats pel medecinaire. També entra en la composició del líquid que el medecinaire prepara per aspergir els malalts, com recorda un *ngëngan* evuzok:

En (el ritu) *edu osoe*, quan es tracta de curar una dona embarassada víctima d'un *akyaè*, el gran medecinaire agafa les escorces dels arbres *asie* (076), *ovën* (420) i *tòmbò* (449), les raspa i després posa les raspadures en una conca amb aigua. Degoïlla una cabra de manera que la sang caigui dins d'aquesta conca. Amb aquest líquid, aspergeix el malalt. Després, cull les herbes *fiè* (238) i *sòdò*. Agafa el cor de la cabra i prepara un pastís amb granes de carbassa que fa coure sobre les cendres dins d'un paquet de fulla de bananer. El malalt es menja aquest pastís. Finalment, agafa les fulles del paquet i les enterra ja sigui al peu d'un bananer *odzoe* (369), ja sigui al cau del llangardaix *ebamkogo*.

Un altre *ngëngan* evuzok que preparava el mateix pastís farcit amb les fulles de la planta *sòdò* per tractar les ferides de l'*evu* afirmava que és gràcies a aquesta planta que poden «deslligar-se» aquelles ferides («*asòdan mēven mē mgbël*»). Pel que fa als ritus diürns, la planta *sòdò* és acceptada en els ritus de benedicció i de purificació com l'*eva-mëtyè* i l'*esye*, car es diu que és una planta portadora de molta sort («*abëlë mësòdo abui*»). En el ritu anomenat «la mort del parentiu» (*ewoe avuman*), s'empra en la preparació del líquid destinat a fer les instil·lacions nasals a la parella incestuosa.

Alguns *ngënga* la consideren la planta mascle (*nnom elòg*) o la més important de la seva farmacopea.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegetica de base nominal: Els *evuzok* estableixen una relació entre el nom d'aquesta planta, *sòdò*, i el mot *asòdò* (plural: *mèsòdò*), que significa «sort», i també amb el verb *sòdì*, que vol dir «deslligar».

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els medecinaires *evuzok* en distingeixen dues varietats: *sòdò* i *sòdò afan* (*sòdò* de la selva).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 78; Laburthe-Tolra, 1977, p. 1093, 1106 i 1145; Mallart, 1977b, p. 31, 47 i 48; Mallart, 1981, p. 63 i 65; Fons LMG, A-11, 074-078.

440. *Sòdò afan*, «*sòdò* de la selva»

Vegeu *supra* (439)

UTILITZACIÓ RITUAL: Un *ngënga* *evuzok* explica així l'ús d'aquesta planta dins el marc del ritu *edu osoe*:

T'ensenyo una altra planta que cura les *ferides* que es tenen en el ventre quan l'*evu* està malalt. Aquesta herba s'anomena *sòdò afan*. Hi ha dues classes de *sòdò*. Amb aquesta (la primera: *sòdò afan*) tracto les dones embarassades perquè tinguin un part normal. Els preparo un pastís de granes de carbassa farcit amb les fulles i alguns peixos en estat de fecundació o d'algun animal prenyat. Aquesta és, doncs, la primera classe de *sòdò*. L'altra serveix per deslligar les ferides del món de la nit (*mgbël*) que són al ventre...

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-11, 074-078.

441. *Sud*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Gossypium barbadense*, malvàcies (TSa i TSb).

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «La verdura *etetam* és una cosa; el cotó *sud*, una altra, i la verdura *nlag mvòndò*, una altra encara» (la semblança no crea la identitat).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1973, p. 181 (7230); Fons LMG, A-11, 078.

442. *Taa*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Nicotiana tabaccum*, solanàcies (TSa, TSb, PLT i PJC).

CONREU: Malgrat l'existència d'un comerç més o menys estès de la venda de tabac, els *evuzok* no han deixat de cultivar aquesta planta en els seus horts.

La cultiven sobretot als indrets on han estat cremats els troncs d'arbre (*a bididiga bi ele*) abatuts per preparar els camps.

CONSUM: Segons Laburthe-Tolra, el costum de fumar estava ben arrelat entre els betí abans de l'arribada dels europeus: el tabac local fou substituït progressivament pel tabac d'importació, encara que molt menys a les zones rurals. En tot cas, els fumadors i els afeccionats a ensumar tabac eren nombrosos i ho continuen essent avui. Però no tothom fuma. Si fora del país evuzok, entre els ngumba i els bassà, es veuen sovint homes i dones ja grans fumant amb pipes, entre els evuzok aquesta imatge és més aviat rara: ells i elles prefereixen ensumar polsim de tabac. En un altre temps, els betí fumaven amb una pipa gran que l'esposa preferida aguantava i omplia de tabac. La possessió d'una d'aquestes pipes era un dels signes de la notorietat d'una persona. Segons els primers observadors de la societat betí (Nekes, Dominik...), l'acte de fumar amb aquestes pipes de grans dimensions tenia un caire social evident. Avui, aquestes pipes ja no existeixen. Les reunions de fumadors tampoc. I si homes i dones es reuneixen per buidar una carbassa de vi de palmera, mentre beuen, no fumen. Alguns vells fumen amb unes pipes petites fabricades per artesans locals amb fusta d'eben (*mëvini*). Aquestes pipes són semblants a les introduïdes pels europeus, però generalment d'una sola peça. El caràcter social es manifesta avui en forma de petits obsequis: oferir una fulla de tabac o una mica de pols de tabac per ensumar és sempre un signe de sociabilitat.

Pel que fa a la preparació del tabac, les fulles solen fer-se assecar sobre el foc posant-les damunt de l'assecador o bé, de vegades, sobre una làmpada de petroli. A les cuines hi ha sempre una pedra plana i una altra de rodona destinades a preparar el tabac per ensumar.

LLENGUA: Alguns mots relacionats amb el tabac i el seu consum: *abòn* (gran pipa de tub llarg), *ntòn* (pipa feta amb la tija d'una branca de palmera), *mvitaa* (pipa; literalment, «olla per al tabac»), *mbem* (tub de la pipa), *nyu* (fumar; literalment, «beure»), *sòman* (ensumar tabac), *sòn* (oferir tabac per ensumar), *nsòn* (tabac per ensumar), *sigà* (de l'anglès *cigar*). L'ús del cigar és relativament recent i sovint hom el prepara amb una mica de tabac local esmicolat i un tros de paper.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «Primera fulla de tabac» (el germà —o fill— gran no ha reeixit a ser un bon germà —o fill— gran); les fulles més velles són les més seques, la primera (*ntol*, hereva) degenera molt de pressa. «La rata de bosc no es menja el tabac» (en determinades circumstàncies, hom sap retenir-se). «El teu camí és dins del tub de la pipa» (facis el que facis, no escaparàs al teu destí). «El tub de la pipa no té bifurcacions» (no hi ha cap altra solució).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok distingeixen diverses classes de tabac local: *ondzombe* (tabac de fulles llargues), *alò ngoe* —com recorda el seu nom, les fulles d'aquesta varietat de tabac s'assemblen a les orelles (*alo*) del porc (*ngoe*)—, *tom* (tabac de fulles molt grans), *asombo* (tabac de fulles petites i allargades).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1973, p. 47 (2130), 165 (6810) i 147 (6330); Laburthe-Tolra, 1977, p. 638-640 i *passim*; Fons LMG, A-11, 080-083.

443. *Taa Bëkon*, «tabac dels esperits dels morts»

Nom ewondo: *vemëne vemëne*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Anthocleista nobilis*, loganiàcies (TSb).

DESCRIPCIÓ LOCAL: Per la forma de les fulles i l'olor que desprenen, aquesta planta (un arbust) s'assembla al tabac local, però no s'utilitza per fumar.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Cousteix, la saba de les fulles sol instil·lar-se als narius per tractar els refredats. En cas de mareig, es frega la cara amb una maceració de les fulles.

UTILITZACIÓ RITUAL: Els evuzok consideren aquesta planta un bon *byañ* per reeixir en l'acte d'endur-se'n una noia de casa seva (*byañ abom*) o per obtenir determinats béns materials (*byañ akuma*).

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «*Vemëne vemëne* no és un tabac» (la semblança de dues coses no fa que siguin iguals).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 643; Tsala, 1973, p. 181 (7226); Cousteix, 1961, p. 78; Fons LMG, A-11, 084.

444. *Tigi*

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Stephania* sp, menispermàcies (LM i herbari 42).

LOCALITZACIÓ: Creix selva endins, a les plantacions de cacau i als camps abandonats.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles d'aquesta liana són rodones (*otetem*); la tija té molts pèls.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: La maceració de les fulles d'aquesta planta s'administra en forma de lavativa als infants amb diarrea. Quan una dona pateix d'amenorrea (*mininga adibi ekug*), se li prepara un pastís de llavors de carbassa farcit amb les fulles d'aquesta planta i gambes per tal de saber si pot ser tractada o no —vegeu *supra* (322).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES:

Interpretació exegètica de base nominal: Els evuzok solen establir una homologia entre el nom d'aquesta planta i el verb *tig*, que significa «espesir» quan es parla de líquids i «enfortir» quan es parla sobretot de persones.

Sol dir-se que aquesta liana té la propietat d'enfortir les matèries fecals i, en conseqüència, d'aturar la diarrea.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 91; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 7.1.11 i 7.1.13; Fons LMG, A-11, 085-087.

445. **Tiko**, varietat de *Musa sapientium*, musàcies
Vegeu *supra* (368)

446. **Tòl**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ficus mucoso*, moràcies (HNY i HK).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan la dona té picor als pits, es fan bullir les escorces d'aquest arbre. Després, s'aboca el líquid d'aquesta decocció dins de dues conques. La dona beu aquest medicament alternant el contingut d'aquests dos recipients.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Fons LMG, A-11, 089.

447. **Tòlòn** (bolet)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Bolet de talla petita que creix en solitari (*adiñ ki nkunda*). És per aquesta raó que els posseïdors d'un *evu* antisocial com l'*evu mēbenga* solen ser comparats a aquest bolet, ja que hom els considera uns éssers solitaris que només pensen en ells mateixos (*ntòd mod*).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1981, p. 59; Fons LMG, A-11, 090.

448. **Tom**, varietat de tabac
Vegeu *supra* (441)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

449. **Tòmbò**

Gènere V, classes nominals 9 i 2 (- / *bě*)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Carpolobia lutea*, poligalàcies (TSb, PJC, PLT, LM i HNY).

LOCALITZACIÓ: Creix a la selva (*a mēfan*).

DESCRIPCIÓ LOCAL: El *tòmbò* és un arbust (*olele*) que no arriba a una gran altura. El tronc és llis (*nkon nkon*) i la fusta, molt dura (*aled abui*). Les fulles són petites. És un arbre amb moltes branques petites. Els fruits són trilobats i contenen unes granes petites. El suc d'aquests fruits és espès (*nkòn*) i dolç (*ezēzēg*). Segons alguns informadors, les arrels tenen un gust com de greix (*elolod*), d'altres diuen que tenen un gust com de pebre (*man enyan*).

Anë olele, nkug woe onë nkòn nkòn; ele dzie enë aled abui; mēkie moe mēnë abod abod; abēlē fē bod mintem abui. Anë man ele adañ ki anen ngë a yob. Atebë a mēfan. Bibuma bye binë ban minkongo. Abēlē ban befēs, nkòn ya bibuma binë ezēzēg. Sam dzie yafum. Minkañ mie minë elolod. Bakara di bibuma bye, binë ezēzēk ai man ayol.

Tòmbò enë elolod, eyòñ wadi wawog elolod...

CONSUM: Les dones i els nens solen menjar-se'n els fruits.

TECNOLOGIA: Amb la fusta, que és molt dura (*nkib*), se'n fabriquen arcs de balles-ta (*ndila mfan*), culleres (*tog*), mànecs de destrals (*ovon*) i matxets (*fa*), potes de llit, pintes (*faaga*)...

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Per tractar les afeccions hepàtiques dels infants sol fer-se un bany d'espuma obtinguda amb la maceració de les escorces d'aquest arbre. En el cas de la sífilis endèmica infantil anomenada *etòn a zud* es prepara un ungüent amb oli d'ametlles de palmera i unes quantes fulles en fase de creixement d'aquest arbre; després, s'unta l'anus de l'infant amb aquest ungüent. En cas d'impotència (*eyel*), solen menjar-se'n crues les arrels o bé es rasquen i les raspadures es posen dins d'una banana partida en dos que la persona impotent menja com si fos un entrepà. Els adolescents solen mastegar les arrels d'aquest arbust per fer créixer el penis i tenir unes ejaculacions ben abundoses.

UTILITZACIÓ RITUAL: L'arbre *tòmbò* és emprat en molts ritus, tant diürns com nocturns:

a) Bany ritual dels nadons (*dzòg mòn*): Entre les plantes emprades per preparar aquest bany, algunes variants assenyalen les arrels i les fulles en fase de creixement de l'arbre *tòmbò*. Segons les exegesis locals, es fa servir aquest arbre perquè l'infant esdevingui fort i ric.

b) Ritu per comunicar l'*evu*: Vegeu *supra*, *ndoñ* (313).

c) Ritu per afaïçonar l'*evu* de riqueses (*nkoman evu*): Vegeu *supra*, *ovèn* (420).

d) Ritu per protegir un veïnat contra els posseïdors d'*evu* antisocial (*abanaña dzal*): Vegeu *supra*, *ndoñ* (313).

e) Iniciació d'un terapeuta: Segueix el testimoni transcrit *supra*, *ndoñ* (313):

Quan veus un gran remeier que cura més bé que tots els altres, ja sigui la sífilis o qualsevol altra malaltia, has de saber que aquesta persona no treu els seus medicaments del no-res. La persona que sap curar els altres posseeix un *evu bisie* o un *evu etsoga* (*evu* de la memòria). Aquest *evu* fa que el seu posseïdor no obliidi els remeis que li van ensenyant. Mentre dura la seva iniciació, el mestre agafa nou fulles de l'arbre *tòmbò*, uns quants grans del pebre *ndoñ* i una mica de sal. Quan li ensenya

una planta, es fica tots aquests ingredients a la boca, els mastega i els hi escup sobre el front per tal que el seu cor (seu de la intel·ligència) no els oblidí mai més.

f) Ritu de benedicció: En un altre temps, quan el marit volia anar de viatge, prenia un tros d'escorça de l'arbre *asie* (076) i el feia assecar a l'enreixat de sobre el foc. Abans de marxar, la muller rascava aquesta escorça, en mastegava les raspadures juntament amb nou grans del pebre *ndon* i nou fulles de l'arbre *tombò*; després, ho escopia tot sobre el front i el clatell de l'espòs tot desitjant-li un bon viatge.

g) Altres ritus de benedicció: L'arbre *tombò* és utilitzat dins el marc d'altres ritus *diürns* com l'*esye*, el *sēsala*, l'*eva-mētyè*... sobretot en el moment de la benedicció i purificació dels membres del clan o llinatge. Es diu que l'arbre *tombò* és portador de benedicció («*tombò ebēlē ntotomaama*»). En aquests ritus, apareix gairebé sempre associat amb el pebre *ndon* i les plantes *myan* (305) *abòmëndzania* (017), *emie* (189) i d'altres. Segons Ngoa, en l'acte d'endevinació que de vegades precedeix el ritu *esye*, l'endevinaire es posa a la boca un fruit de *tombò*, unes quantes granes del pebre *ndon* i el bolet anomenat *dunu* (147), ho mescla tot i es dirigeix a l'aranya (per qui s'espera que s'operi l'acte d'endevinació) i escup sobre ella.

h) Ritu *edu osoe*: Alguns *ngëngari* empren igualment aquest arbre en la composició del bany ritual destinat a llevar l'*akyaè* d'una dona.

i) Ritu de la lluna plena: Segons Tsala, antigament solia arrencar-se l'arrel axiforme d'aquest arbre per a la fabricació dels *minkos*. El *nkos* (singular de *minkos*) era emprat en molts actes rituals. L'ús més solemne era el que es feia en el moment de l'aparició de la lluna plena. El cap de família o de llinatge encenia la punta de l'arrel del seu *nkos* i s'adreçava a la lluna pronunciant paraules de benedicció per als seus parents i amics i de maledicció per als seus enemics.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Han estat els *arrencatombò* els qui han fet que aquest arbre esdevingui dur».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Cousteix, 1961, p. 78; Tsala, 1973, p. 99 (4512); Ngoa, 1968, p. 74; Mallart, 1977b, p. 25, 180, 186 i 194; Mallart, 1981, p. 63, 64 i 185; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.1.4, 11.7.2 i 11.7.4; Fons LMG, A-11, 092-097.

450. *Tombò tombò ndig*

Vegeu *supra* (414)

451. *Tsama tsama*

LOCALITZACIÓ: Aquesta herba creix pertot arreu: als patis de les cases, a les vores dels camins, als camps abandonats...

DESCRIPCIÓ LOCAL: Herba de fulles i flors petites. Les fulles i les arrels tenen un gust amarg. Aquesta herba exhala una olor molt agradable (*anyum mbèñ*).

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: A aquesta planta, se li atribueix la propietat d'eliminar els cucs. Per tractar els cucs intestinals, es fan mastegar les arrels d'aquesta herba al malalt. Per tractar el *cuc* (*oviede*) que actua en el baix ventre de la dona, sol preparar-se una decocció amb les escorces de l'arbre *akondog* (041) mesclades amb l'herba *tsama tsama*, per fer-li després un rentat vaginal.

UTILITZACIÓ RITUAL: Aquesta planta és rebutjada en els ritus diürns. Els *ngèngani*, al contrari, la utilitzen en el ritu *edu osoe* per tractar sobretot els *cucs llençats* pels posseïdors d'*evu* antisocial al pit, al ventre o al cap d'un enemic («*eyòni mod evu alum nsòni wasi tsama tsama: dzom yasie nsòni: tsama tsama...*»). L'empren igualment en el cas de certs *akyaè*:

Aquí tens la planta anomenada *tsama tsama* que expulsa l'*evu*. Quan una dona va de part, si el nadó troba el camí de sortida barrat (per l'acció de l'*evu*), agafo la planta *tsama tsama*. N'aixafo les fulles juntament amb nou grans de pebre. Practico unes quantes escarificacions en el baix ventre de la partera. Després, les frego, les frego, les frego... amb aquesta mescla. Llavors sento el soroll de l'infant que es desplaça vers la part superior del ventre i es disposa a sortir. L'*evu* sol barrar el camí de la dona per impedir l'expulsió del fetus. És per això que moltes dones moren amb el seu infant al ventre.

Els grans remeiers utilitzen també aquesta herba en el tractament ritual dels malalts víctimes de la bruixeria anomenada *kòni*: amb *tsama tsama* i altres plantes com les anomenades *osim* (411), *ondondon si* (397) o *biyoo bingen tem* (142), entre d'altres, solen preparar les pólvores amb les quals freguen les escarificacions que fan als malalts.

VALOR SIMBÒLIC:

Interpretació exegètica de base nominal: Els *evuzok* estableixen una homologia entre el nom d'aquesta planta i el verb *tsam*, que vol dir «expulsar». Per això els *evuzok* diuen que «*tsama tsama* expulsa (*tsam*) l'*evu*, els cucs o qualsevol altra malaltia». Aquesta planta no és acceptada en els ritus de benedicció o de purificació per por que *allunyi* (o expulsi) la bona sort.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Mallart, 1977b, p. 121; Mallart, 1981, p. 210; Fons LMG, A-11, 101-103.

452. *Vemëne vemëne*

Sinònim: *taa Bëkon*, «tabac dels esperits dels morts»

Vegeu *supra* (443)

Gènere VI, classes nominals 9 i 2 (- / *bë*)

453. **Via** (terme genèric emprat per designar tots els bolets)

Gènere VIII, classe nominal 11 (sense plural)

DESCRIPCIÓ LOCAL: Segons les descripcions fetes pels evuzok, els bolets constitueixen una planta totalment diferent composta de dues parts: el barret, anomenat *alò* (literalment, orella), i la cama, designada amb el terme *nkènèñi* (amb el qual sol denominar-se la cua d'una fulla, d'una flor o d'una fruita). Es diu que els bolets creixen (*via wòyoe*) selva endins (*a mēfan*), sobre els troncs dels arbres caiguts (*a minkòg mi bile*), sobre els troncs de les palmeres abatudes per extreure'n el vi (*a minkòg me mēlen*) o simplement arran de terra (*a si si*). Aquestes descripcions ens diuen també que els bolets creixen en grups més o menys compactes (*azogodo*), en gran quantitat (*via wòyoe abui*), o, al contrari, en solitari («*tēgē diñ nkunda, ayoe etam etam...*»). De vegades, els evuzok es refereixen a la talla dels bolets precisant si són grans (*anen*) o petits (*abòd*); igualment solen esmentar el color precisant si són clars (*fum*), foscos (*vin*) o d'un color vermellós o groguenc (*vie*). Pel que fa al sabor, hom assenyalava sovint el gust tirant a dolç (*ezēzēg*) d'alguns bolets. Una altra particularitat sovint assenyalada és la natura lliscosa d'un bon nombre de bolets.

CONSUM: Els evuzok distingeixen els bolets verinosos (*via awu*) dels bolets comestibles (*via mod akara di*). Per menjar-se'ls, primer es fan bullir i després els preparen amb salsa de cacauets (*mfian owondo*) o amb una salsa feta amb l'oli que s'extreu de la polpa (*esug*) dels fruits de palmera o amb els mangos salvatges (*ndòg*).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok coneixen moltes varietats de bolets. Entre els comestibles cal assenyalar: *nlòm*, *bisuguzu*, *osie*, *amvon*, *bikoko biyogo*, *mfufulu*, *biyie*, *etog*... Entre els verinosos, hom assenyalava els següents: *tòlòñ*, *alog nkòg*, *abolo*, *dēg ngoan*... Per altra banda, al *Dictionnaire Ewondo-Français*, Tsala n'assenyalava aquests altres: *abolo*, *akog*, *akpa-bongo*, *avam*, *ebobod*, *evivie*, *fedeg*, *avem*, *nyunyulu*, *ongo*, *ongol-si*, *oto*, *sud*, *wom*, *zeyañ*, *kukum* o *via nnam* i *duna* o *dunu*.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «La riquesa és com el bolet (*via*), que es fa fins i tot a les basses de les comunes».

Endevinalla: «A la selva hi ha un animal que només té una cama»: el bolet.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 645-646; Ngoa, 1968, p. 71; Fons LMG, A-11, 110-116.

454. **Via nnam** (bolet)

Sinònim: *kumkuma*

Vegeu *supra* (259)

455. **Wòg wògo**, «crac-crac!»

Sinònim: *mboe mvyè*

Vegeu *supra* (273)

456. **Wom** (bolet)

457. **Zam**, palmera de ràfia

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

Nnèñ zam o *eyèñ zam*, tija de la palma de ràfia (peciòl i raquis); *mvoe*, folíols; *ebè zam*, part exterior dels peciòls i dels raquis; *evundi zam*, molla de la tija de ràfia; *osoe*, fibres dels folíols; *nduga*, branques tendres de ràfia; *kanga*, fibra del tronc de ràfia; *mëyòg më zam*, vi (saba) de ràfia; *etòli*, tija comestible de la palmera de ràfia.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Raphia vinifera*, palmeres (TSa, TSb i PLT).

LOCALITZACIÓ: Les palmeres de ràfia creixen a la vora de les rieres («a *mimbag mi osoe*»), als indrets pantanosos (*bilòbi*) i als camps abandonats, i de vegades també a la selva verge.

TECNOLOGIA: Les catifes que se sobreposen les unes a les altres com si fossin teules per cobrir les cases es fan amb els folíols (*mvoe*) d'aquesta palmera; aquests folíols es teixeixen al voltant de dos bastonets (*ngom*) cosint-los amb unes puntes fetes de la part exterior dels peciòls i els raquis (*ebè zam*). Amb el raquis, buidat de la molla, es fabriquen els dos trossos de ràfia aparellats que serveixen d'escacs en el joc anomenat *sòngò*. Els raquis serveixen de cabirons (*ntuan*) per a la construcció de les cases, els muntants de les escales i l'arc de l'instrument de música anomenat *mvèt*. Per fabricar aquest instrument, s'agafa el raquis d'una fulla de ràfia jove i tendra, per tal de separar més fàcilment les fibres del seu revestiment exterior que es convertiran en les cordes de l'instrument. La llargària d'aquest arc varia entre 1,20 i dos metres. Del revestiment exterior, se'n separen quatre o set fibres com a màxim. Aquestes fibres solen tenir un mil·límetre de diàmetre. Amb el raquis i les llates obtingudes de l'escorça o revestiment exterior es fabriquen els llits (*enòñ*) anomenats *okekamba* quan la catifa per jeure és feta de llates de ràfia (*bibè bi zam*), mentre que l'estructura del llit és feta amb el raquis. Aquests dos elements es combinen per fabricar els escambells (*etòa*), els assecadors de cacau (instal·lats fora de les cases) o els que es posen sobre el foc de la cuina (*etañ*) per assecar la carn i altres aliments. Amb les llates soles (*bibè bi zam*) es trenen els assecadors *sekali*, les catifes i les paneres *abuda* i altres objectes. Amb les fibres d'aquest revestiment exterior es fan agulles (*obas*), fletxes de ballesta (*ebè mfan*), claus, puntes, etcètera. Amb els nervis dels folíols es fan escombralls (*evoga*) i espantamosques (*akpaag*). Les fibres de

les fulles en fase de creixement són emprades per teixir les faldilles dels dansaires i, antigament, l'*ebui* de les dones, una mena de cua que es lligaven a la cintura pel darrere. Amb la medul·la de la tija es fabriquen capsos, taps i moltes de les joguines que els infants es fan ells mateixos (cotxes, cases, transistors...).

CONSUM: La tija de les fulles en fase de creixement (*etòli*) és comestible. Per extreure'n la saba —vi de palmera—, es procedeix de la mateixa manera que en les palmeres *alen*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan una dona va de part, se li fa beure una maceració preparada amb les raspadures d'una tija de ràfia i amb el mateix líquid se li fan massatges al ventre. Les raspadures de les fibres dels folíols (*osoe*) entren en la composició d'un remei per calmar els dolors d'una dona embarassada de set o vuit mesos. En cas d'una picada de serp, s'aplica sobre la ferida una mica de la saba viscosa de la tija d'una fulla de ràfia. Els folíols d'una catifa usada del sostre (*otu asie*) entren en la composició d'un remei per curar els trastorns intestinals designats amb el terme *bilòg*.

UTILITZACIÓ RITUAL: Els folíols d'una catifa usada del sostre entren també en la composició del bany ritual destinat a purificar els pares que han transgredit la norma que prohibeix tenir relacions sexuals abans del deslletament del fill (*ndan*). Una de les proves dels candidats del ritu *so*, anomenada *etsig maan*, consistia a tallar amb les mans nues les fulles de ràfia que serien destinades a la construcció de la casa d'iniciació.

LITERATURA ORAL:

Proverbis: «L'arbre *andindiñ* respecta la palmera de ràfia, però la palmera de ràfia no respecta l'arbre *andindiñ*» (a l'home dolent no li fa res molestar els seus veïns). «El fill que no acompanyà mai el seu pare a la talla de fulles de ràfia ha començat a exfoliar-les per dalt» (l'experiència dels més grans sempre és útil); en aquesta operació, sempre es comença traient els folíols de la part inferior de la fulla per tal de no esgarrinxar-se amb les espines dels altres folíols. «Exfoliar les fulles de ràfia com si no tinguessin espines» (viure d'il·lusions). «La qüestió sobre un feix de folíols de ràfia» (una qüestió inútil).

Endevinalles: «Un gran senyor com Abega Belinga, un gran senyor com Atangana Ntsama, sense un imposant espantamosques»: una gran extensió d'aigua com el mar, un gran riu com el Nyong, sense una tija de palmera de ràfia. «Ha mort a prop d'una riera i ha estat coberta de fulles de ràfia»: la serp.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: *Zam* és un terme genèric que designa totes les palmeres de ràfia: *akò*, *angende* i *andiñ*. Aquest mateix terme designa igualment la *Raphia vinifera* que hom anomena *zam ben*, la palmera de ràfia pròpiament dita.

TOPONÍMIA: *Atin zam*, «tija de ràfia», veïnat d'Atog-Boga, a la vora de Kpwa, país evuzok.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Enigmes Beti*, p. 10 (35) i 12 (53); Aranzadi, 1962, p. 185 (364); Tsala, 1958, p. 48; Tsala, 1973, p. 82-83 (4105), 151 (6403) i 172 (7108); Ngoa, 1968, p. 116; Mallart, 1977*b*, p. 118 i 156; Fons LMG, A-11, 119-122.

458. *Zëg*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Ananans comosus*, bromeliàcies (PLT); *Ananans sativa* (TSa i HK).

TECNOLOGIA: Amb les fibres de l'ananàs es teixeixen els sacs en forma de sarrons anomenats *mfeg zëg*.

CONSUM: Poc apreciades.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Quan una dona és a punt de parir, s'agafen unes quantes fulles d'ananàs, es tallen a trossos petits, es posen dins d'una conca amb aigua i es frega el ventre de la dona amb aquesta maceració. Per tractar les afeccions hepàtiques i esplèniques, es fan bullir les escorces de l'arbre *angan* (061) juntament amb uns talls d'ananàs; després, es fa beure aquesta decocció al malalt. Per calmar el cor quan batega molt de pressa, es fan mastegar fulles d'ananàs.

LITERATURA ORAL:

Proverbi: «Ningú no diu que el seu sarró és fet amb fibres d'*okòn*, sinó amb fibres d'ananàs» (vegeu *okòn* 383).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: *Zëg* és un terme genèric emprat per designar diverses plantes com per exemple *zëg Ahanda* o *zëg ntañan*, *zëg mvele* i *zëg* pròpiament dit.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: Tsala, 1973, p. 4-5 (1111); Laburthe-Tolra, 1977, p. 641 i 692; Mallart, 1977*b*, p. 120; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 4.9.1 i 6.1.1; Fons LMG, A-11, 123-126.

459. *Zëg Ahanda*, «ananàs del cap Ahanda»

Sinònim: *zëg ntañan*, «ananàs dels europeus»

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

ORIGEN: Els evuzok diuen que aquesta varietat d'ananàs va ser introduïda pels europeus i difosa entre els ewondo pel cap Ahanda Noa Mbia.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Les fulles no són espinoses.

460. *Zëg mvele*, «*zëg* dels bassà»

Sinònim: *eloe*

Vegeu *supra* (186)

Probablement l'*ayani bëyem* dels fang (104)

461. *Zën* (nom genèric per designar diverses varietats de falgueres)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els evuzok solen distingir: a) *zën bikodogo*, falguera que creix als camps abandonats; b) *mbaba zën*, les falgueres enfiladisses (*baba*, «adherir-se»), i c) *nnom zën* (o *anditig*), la falguera mascle.

UTILITZACIÓ TERAPEÛTICA: En el camp de la medicina, està prohibit utilitzar la falguera *zën bikodogo*. La falguera *mbaba zën* és emprada, en canvi, en la preparació del remei per reduir les fractures (*mbab mbugi*). Cal assenyalar que en aquest tractament la falguera *mbaba* és utilitzada conjuntament amb la planta *nkadena* (derivat del verb *kadan*, que vol dir també «adherir-se»).

UTILITZACIÓ RITUAL: Les falgueres no són emprades en els ritus diürns («*tëgë kē a ntotomaama*»), car es diu que no tenen cap eficàcia («*tëgë wulu mbën*»). En canvi, solen emprar-se —i de vegades atribuïnt-los un paper molt important— en els ritus relacionats amb el món de l'*evu*. Quan un posseïdor d'*evu* antisocial vol apropiat-se l'*evu* d'un infant quan encara és al ventre de la mare, utilitza aquesta planta, tal com recorda el testimoni següent:

Quan un home vol desvetllar l'*evu* d'un infant, busca una falguera. Deixa el seu veïnat. Aquest home és un bruixot. Agafa la falguera i se'n va tot pensant: «La dona del meu germà està embarassada. Vaig a casa seva per fer-hi un acte de bruixeria. Desvetllaré l'*evu* de l'infant que ha de néixer d'aquell ventre. Si posa al món un nen, desvetllaré el seu *evu*; si posa al món una nena, desvetllaré el seu *evu*. Vull que aquest infant (el seu *evu*) sigui per a mi (*van*).» Arriba al veïnat del seu germà. Durant tot el camí, ha anat agitant el ram de falguera. Es troba amb la cunyada. Agita el ram de falguera (l'informador mima aquest gest) com ho anava fent pel camí. Quan veu la seva cunyada, la saluda. La cunyada està embarassada. Ell mira als dos costats. No veu ningú. Llavors, s'adreça a ella i li diu: «Esposa meva, abraça'm!» La dona s'acosta. L'abraça posant la boca sobre la del seu cunyat. La saliva penetra al ventre de la dona. L'home s'apropia així la vida de l'infant. Ficant la saliva a la boca de la dona, l'home fa seva aquella criatura. L'infant és seu. El seu *evu* li pertany.

Un cop l'infant ha vingut al món, el bruixot desvetlla l'*evu* (*vali evu*) per tal de preparar-lo per esdevenir com el seu:

Quan el bruixot rep la nova que aquell infant ha vingut al món, agafa de nou una falguera i la mossega per tal que es barregi amb l'*evu* que té en el seu ventre. L'*evu* es posa en moviment, puja... i quan entra en contacte amb la falguera provoca una secreció salival a la boca. Quan el bruixot troba el nadó, a la casa no hi ha ningú. La mare no hi es, el pare tampoc. Han sortit un moment o són al camp. Heus aquí com s'adreça a l'infant: «Oh, amic meu! M'estaves esperant, oi? Jo ja t'havia escollit quan eres al ventre de la teva mare.» Després, posa una mica de saliva a la seva boca. Acosta també la falguera barrejada amb el seu *evu* a la boca de l'infant. A partir d'aquest moment, l'infant és destinat a esdevenir un home dolent, posseïdor d'un mal *evu*...

La falguera és la planta esmentada en tots els relats d'aquest tipus sobre els actes rituals de desvetllar (*vali*) i afaïonar (*koman*) l'*evu* antisocial dels infants: «*zëñ ndzò yavali bòn bivu*». No és utilitzada mai en els ritus dels *ngëngan* per tractar els malalts víctimes d'un acte de bruixeria. N'és una excepció quan el malalt és víctima dels seus propis actes de bruixeria i en conseqüència esdevé molt feble: «*Ngë mod adan tęg abui, onòn zëñ...*»

LITERATURA ORAL: En una variant del mite sobre l'origen de l'*Evu*, aquest habitava prop d'un camp de falgueres.

Proverbi: «Fer com l'antílop *nkog*, que diu menjar-s'ho tot menys les falgueres» (el pretès home fort no fa la guerra als febles).

Endevinalla: «Dreta sobre la riba, inclinada sobre la riera»: la falguera.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Enigmes Beti*, p. 12 (57); Tsala, 1973, p. 163 (6724); Mallart, 1977b, p. 164-167; Mallart, 1981, p. 92 i 95; Fons LMG, A-11, 129-132.

462. *Zeyan* (bolet)

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

463. *Zizim*

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Scoparia dulcis*, escrofulariàcies (TSa).

LOCALITZACIÓ: Creix a la vora dels camins i de les carreteres.

DESCRIPCIÓ LOCAL: Planta herbàcia (*elòg*) de talla petita, amb flors.

Akara tebë a mëzen mëzen ai mindzòn... otsig dzò, omana tsig owogo mbom Akara kë bi sam. Anë mbëmbë elòg amu yava mboan ya minsën... Zizim anë mëbala asu bòngò bakon fulu a nyol esë. Tëgë fudi a dzok-mòn. Tëgë kë a ntotomaama. Eyòn bod babò mësin, eyòn te bakë babimi bòngò a mëkol, eyòn te bakara kad bò na: Këlëg vë nkëlan a nsën mësin... tëgë kpe a si...

TECNOLOGIA: Amb la tija, se'n fan les escombres grans anomenades *mbom*.

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Les fulles ratllades i barrejades amb oli d'ametlla de palmera constitueixen un ungüent amb el qual s'unta el cos dels infants que tenen la malaltia anomenada *fulu nkug*. Les fulles d'aquesta planta mesclades amb una mica d'argila blanca (*fem*) són un remei per tractar la disenteria (*ntui mëki*).

ACTIVITATS LÚDIQUES: Amb aquesta planta es colpejaven les cames dels lluitadors del joc anomenat *mësin* per encoratjar-los a vèncer l'adversari.

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: Els *evuzok* en distingeixen dues varietats: *zizim* i *zizim ntañan*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 710; Mallart, 1977b, p. 192; Mallart, *supra*, documents farmacològics, 2.1.13 i 7.2.1; Fons LMG, A-11, 134-136.

464. **Zizim ntaian**, «zizim dels europeus», *Hibiscus rosa-sinensis*, malvàcies

465. **Zobon** (nom que es dona a les moltes i a les algues d'aigua dolça)
Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

UTILITZACIÓ TERAPÈUTICA: Segons Tsala, algunes algues són utilitzades per accelerar la cicatrització de les ferides.

LITERATURA ORAL: En una cantafaula, l'heroïna mor negada en una riera i hom en troba el cos cobert d'algues.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Dictionnaire* Tsala, p. 711; Fons LMG, A-11, 137.

466. **Zòlò fon**, varietat de *Zea mays*, gramínies
Vegeu *supra* (242)

467. **Zom**

Gènere V, classes nominals 9 i 10 (invariables)

Nom genèric que es dona a les plantes, conreades o salvatges, les fulles de les quals s'aprofiten per menjar-les cuites.

IDENTIFICACIONS PROPOSADES: *Solanum aetiopicum*, solanàcies (TSa).

INDICACIONS TAXONÒMIQUES: D'una manera general, els evuzok distingeixen el *zom* conreat del *zom Zamba* o salvatge. Es diu que hi ha moltes classes de *zom*: *edin-da* o *nnyia zom* (162 i 344), *ebiebelan* (155), *fòlòrì* (240), *ngulkun* (*zom Zamba*) (327), *osan* (406) (anomenat *zom* dels bassà), *ndzèrì* (317), *ndzie* (318), *sakaa* (*zom Zamba*) (432)...

LITERATURA ORAL:

Endevinalla: «Puja a dalt del turó i cull una mica de *zom*»: vés a la festa i veuràs quins són els més elegants.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES: *Enigmes Beti*, p. 6 (3); Fons LMG, A-11, 139-140.

Índexs

Índex de taules, mapes, figures i plànols

TAULES

Taula 1.	Model teòric d'aproximació al sistema mèdic dels evuzok	12
Taula 2.	L'origen de l' <i>evu</i> en el món dels homes	98
Taula 3.	Procés d'un acte de bruixeria	148
Taula 4.	Sistema classificador de l' <i>evu</i>	181
Taula 5.	Els quatre components del sistema simbòlic de l' <i>evu</i>	182
Taula 6.	Estructura semàntica de la noció d' <i>evu</i>	183
Taula 7.	Combinacions sèmiques de les diferents nocions d' <i>evu</i>	186
Taula 8.	Estructura semàntica de les diferents formes de saber	186
Taula 9.	La teoria de l' <i>evu</i> i el sistema de preeminències socials	188
Taula 10.	El sistema simbòlic de l' <i>evu</i> i les categories clàssiques de religió, màgia i bruixeria	189
Taula 11.	Organització lingüística de l'univers vegetal evuzok	196
Taula 12.	Els noms de les plantes i les seves classes nominals	202
Taula 13.	Estructura semàntica de les categories relacionades amb les secrecions vaginals de la dona	239
Taula 14.	La categoria <i>azòk</i> i les altres secrecions vaginals sanguinolentes	239
Taula 15.	Les varietats d' <i>oyon</i>	245
Taula 16.	Els símptomes de les tres classes de malalties anomenades «cuc de l'orina»	246
Taula 17.	Verbs que designen les accions dels cucs que suggereixen la localització del mal	247
Taula 18.	Nomenclatura de les malalties <i>tsid</i> en relació amb la seva localització i l'edat dels malalts	249
Taula 19.	Simptomatologia de les afeccions esplenohepàtiques infantils	249
Taula 20.	Altres símptomes	252

Taula 21.	Les diferents formes de diarrea	255
Taula 22.	Síntomes relacionats amb la categoria etiològica « <i>fulu</i> del pit»	271
Taula 23.	Estructura semàntica de les categories etiològiques <i>fulu</i> del pit i <i>fulu</i> del ventre	273
Taula 24.	L'estatus de l'agressor i de la víctima en les diferents malalties «nocturnes»	277
Taula 25.	Les accions nocturnes	278
Taula 26.	Classificació de les accions nocturnes comeses contra els no-posseïdors d' <i>evu</i>	279
Taula 27.	Estructura paradigmàtica de les categories etiològiques nocturnes	282
Taula 28.	Accions nocturnes i localització del mal	285
Taula 29.	Accions nocturnes i mobilitat del malalt	285
Taula 30.	Pronòstic sobre la durada de la malaltia	285
Taula 31.	Relació dels símptomes amb les categories del sistema descriptiu	285
Taula 32.	Discurs dels terapeutes <i>evuzok</i> sobre les teràpies de les malalties nocturnes	287
Taula 33.	Estructura semàntica dels trets distintius de les diferents malalties nocturnes	288
Taula 34.	Estudi comparatiu del triangle terapèutic	293
Taula 35.	Model teòric sobre el grau d'obertura de les categories etiològiques terminals (1, 2...) en relació amb les categories descriptives (A, B...)	301
Taula 36.	Operacions culinàries i operacions farmacològiques	325
Taula 37.	La tríada dels colors o tonalitats de base	333
Taula 38.	Propietats terapèutiques atribuïdes al color vermell de certes plantes	336
Taula 39.	Tractament de la menopausa i l'amenorrea amb referents de color vermell i negre	341
Taula 40.	Estructura semàntica d'aquestes categories	382
Taula 41.	Elements de la teràpia ritual «el pas» destinada a «falcar l'infant»	385
Taula 42.	Estudi comparatiu de les causes inicials que desencadena el <i>tsoo</i>	392
Taula 43.	Les morts tràgiques i els seus interdictes	394
Taula 44.	Malalties i infortunis a la família de Zama Vincent	398
Taula 45.	Diagrama de parentiu de Mba Robert	427
Taula 46.	Components del sistema simbòlic tradicional dels betí	482
Taula 47.	Transposició dels components A i B del sistema betí en l'àrea interètnica fang-betí	483
Taula 48.	Unitat estructural dels relats	500

Taula 49.	Els tres eixos principals a partir dels quals pot construir-se el camp semàntic de la noció d'iniciació	505
Taula 50.	El sistema iniciàtic betí s'articula amb el sistema simbòlic de l' <i>evu</i>	507
Taula 51.	Homologia estructural entre les iniciacions de Joana Ngono i Mba Owona	541
Taula 52.	Estudi comparatiu de diferents tipus de relats	555
Taula 53.	Relació entre Mba Owona i la seva mare i Mba Owona i la mare dels esperits	563
Taula 54.	L'estat de trànsit i d'èxtasi segons Mba Owona	583
Taula 55.	Malalts hospitalitzats (novembre 1977 - octubre 1985)	597
Taula 56.	Malalts hospitalitzats l'any 1981	597
Taula 57.	Malalts hospitalitzats el primer de gener de 1982	597
Taula 58.	Procedència dels malalts de Mba Owona	599
Taula 59.	Subllinatges dels malalts de Mba Owona	600
Taula 60.	Familiars d'un notable Bekudu tractats per Mba Owona	600
Taula 61.	Malalts hospitalitzats per Mba Owona	601
Taula 62.	Malalties tractades per Mba Owona l'any 1981	605
Taula 63.	Estudi comparatiu de diferents tipus d'àpats simbòlics i rituals	614
Taula 64.	El tema de l'engany	619
Taula 65.	Els mestres de Zama Vincent i les receptes que n'adquirí	808
Taula 66.	Les malalties descrites per Zama Vincent	810
Taula 67.	Les vint plantes dibuixades per Zama Vincent	811
Taula 68.	Les setanta-quatre plantes citades en el manuscrit de Zama Vincent	812
Taula 69.	Les vocals en ewondo	815

MAPES

Mapa 1.	El grup betí, bulu i fang	26
Mapa 2.	Els grans llinatges de la societat evuzok. Localització dels seus principals remeiers i medecinaires	27

FIGURES

Figura 1.	Estructura d'un arbre	208
Figura 2.	Tronc llis	210
Figura 3.	Tronc lliscós	210

Figura 4.	Tronc lleugerament rugós	210
Figura 5.	Tronc intensivament rugós	211
Figura 6.	Tronc d'aspecte esquerdat	211
Figura 7.	Tronc amb escorça	211
Figura 8.	Tronc amb irregularitats de forma acanalada	211
Figura 9.	Tronc amb espines	212
Figura 10.	Tronc amb excrescències	212
Figura 11.	Tronc amb contraforts	213
Figura 12.	Tronc amb contraforts	213
Figura 13.	Tronc amb arrels visibles	214
Figura 14.	Tronc amb arrels aèries	215
Figura 15.	Arrels	215
Figura 16.	Branca forçada	216
Figura 17.	Branques	216
Figura 18.	Parts d'una fulla	217
Figura 19.	Fulles de distribució alterna	218
Figura 20.	Fulles de distribució simètrica	218
Figura 21.	Fulla circular	218
Figura 22.	Fulla cordiforme	218
Figura 23.	Fulla reniforme	218
Figura 24.	Fulla retallada	219
Figura 25.	Fulla retallada	219
Figura 26.	Fulla estrellada	219
Figura 27.	Fulla filiforme	219
Figura 28.	Fulla oblonga	220
Figura 29.	Fulla oval	220
Figura 30.	Fulla obovada	220
Figura 31.	Fulla lineal	220

PLÀNOLS

Plànol 1.	Localització dels subllinatges (<i>mvog</i>) pertanyents al llinatge Bikoe	424
Plànol 2.	Disposició dels espais en el lloc on se celebra el ritual de la dansa als esperits de Mba Owona	567

Índex temàtic

Els noms d'ètnies, clans i llinatges són indexats en versaletes, i els noms en ewondo de vegetals, malalties, ritus i altres apareixen en itàlica. Els noms de vegetals van seguits, entre parèntesis, del número de l'entrada corresponent en el repertori etnobotànic, i a continuació duen el número de pàgina d'aquesta entrada en el volum 2.

- abani*, vegetal (001) 867
- abanaña* (ritu de protecció) 106, 130 (n),
 - 131, 165, 633, 638, 639
 - de les noies (*bengòn*) 165
 - del camp (*afub*) 165
 - del matrimoni (*aluk*) 165
 - del nen (*mòn*) 165
 - del poblat (*dza*) 144, 165, 351
 - del ventre (*abum*) 165, 362
- abayag*, vegetal (003) 868
- abel*, vegetal (004) 870
- abèmodo*, vegetal (009) 870
- abia* (joc d'atzar) 67, 104
- abiñ*, vegetal (010) 877
- aboe*, vegetal (012) 879
- abòg*, vegetal (013) 881
- abòmëndzaria*, vegetal
 - elòg* (017) 883
 - ndig* (018) 885
- abscess (*ekël*, *ekël akòg*, *bikòkòda*) 54, 257,
 - 258, 263, 444, 605
 - de mama (*mbebe*) 240, 241, 260, 692
- abud*, vegetal (020) 886
- abum landaman* v. avortament
- abundància de líquid àmnic (*edib*) 63, 238,
 - 239, 241, 256, 260, 679-684
- adum*, vegetal (023) 889
- adzab*, vegetal (024) 889
- adzo awu* (ritu funerari) v. funerals
- afan*, vegetal (025) 892
- afeccions
 - cardíacues (*nnem*) 53, 54, 253, 254, 262, 278, 778-780
 - del coll (*kiñ*) 796
 - del pit (*nkug*) 262, 775, 776
 - dentàries (*mëson*, *tsid mëson*) 243, 796, 797
 - epidèrmiques 256-259, 263, 586 (n), 607
 - eruptives 257, 258
 - esplèniques (*tsid*) 248, 249, 297, 355, 358, 720, 760
 - esplèniques dels adults (*zëzë tsid*) 248-250, 263, 358, 748-753
 - esplèniques dels infants (*ebëm*, *koe ebëm*) 230, 249, 250, 261, 263, 295, 298, 302, 303, 702, 703, 745, 748

- esplenohepàtiques (*mimfag mibè*) 248,
 249, 262, 761, 762
 hepàtiques (*esëg, ebëm emina, esëg mëndim,*
tsid emina, zoñ) 156, 230, 249, 250,
 251, 261, 297, 302, 303, 347, 710, 711,
 753-761
 inflamatòries 257
 intestinals 32, 56, 719
 mamàries 86
 pulmonars (*cuc asomena*) 32, 53, 242,
 354, 396, 407, 457
 respiratòries 32, 116, 252, 270, 271, 335,
 347, 369
afel, vegetal (026) 893
akaba lafum, vegetal (028) 895
akadag, vegetal (026) 895
akag ndig, vegetal (032) 897
akan v. reumatisme
akëñ, vegetal (033) 898
akëñ (ritu diürn) 160, 274, 275, 505, 507
 AKOK MEBÈ (*mvog akok mēbē*), llinatge del
 clan enoa v. mapa 1, 417
akoled, vegetal (038) 900
akòm, vegetal (039) 901
akon nkòl, vegetal (040) 902
akud (boig, foll, inoperant) 123, 253, 286,
 467, 632, 780 v. *evu akud*
akui, vegetal (044) 905
akuma (riquesa) 117, 120 (n), 121, 463, 865
byañ akuma 163, 165, 509
evu akuma 109, 117, 120
akyaè
 malalties que s'hi relacionen 275-278,
 282, 287, 288, 296
 remeis 823
 ritu antisocial, pacte amb l'*evu* 92, 139-
 141, 165, 282, 283, 286-288, 626-630,
 636
 terme classificador 108, 231, 232
alen, vegetal (046) 910
ele (046) 910
 aliança
 amb l'*evu* 71, 98, 107, 108, 110, 141, 143,
 163, 181, 190, 282
 amb un *nkug* 171, 178, 512, 519, 557, 563
 entre persones 466
 matrimonial 65, 84, 405, 465
 mítica 91, 97
alò mvu, vegetal (047) 911
alò ngoe, vegetal (048) 912
alòmmba, vegetal (051) 914
 ambivalència 82, 84, 85, 88, 97, 100, 101,
 109, 120, 180, 184, 186, 293, 460, 471
 amenorrea (*eyòñ mininga adibi ekug*) 236,
 238, 239, 260, 304, 336, 340, 341, 676
 AMUGU (*mvog amugu*), llinatge menor del
 llinatge Bekudu del clan evuzok 729,
 730, 739, 745, 746, 763, 778, 791-793,
 800, 803
 AMVEM (*mvog amvem*), llinatge menor del
 llinatge Bekudu del clan evuzok 728,
 741, 748-750, 754, 773, 775, 785-787,
 792, 799, 804
amvud, vegetal (054) 915
andög, vegetal
bēti (058) 916
ngoe (059) 918
ntañan (060) 918
angëg, vegetal (062) 919
 ànima (*nsisim*) 37, 75, 96, 280, 281, 524-
 527, 529, 540, 548, 560, 565, 574, 579,
 581, 587, 590, 595, 610, 621-625, 630,
 631, 653
 animals 50, 64, 75, 77-80, 85, 86, 88, 91, 93,
 99-106, 132, 155, 157, 158, 163, 164,
 166, 169-171, 173-180, 205-207, 212,
 222, 237, 243, 245, 248, 267, 272-274,
 280, 295, 297, 298, 303, 304, 318, 329,
 340, 345, 346, 390, 391, 394, 403, 404,
 407, 419, 425, 429, 439, 440, 447, 465,
 476, 494, 496, 498, 500, 515, 534, 543,
 553, 565, 572, 577, 590, 592, 609, 612-
 614, 629, 630, 678, 702, 708, 710, 725,
 739, 794
 antropofàgia 113, 114, 623, 624 v. caniba-
 lisme
 anys v. maternitats seguides
minneman 275, 295, 378, 380-382, 385,
 388

- àpat 90, 829
 nocturn 153, 157, 158, 281, 447, 448, 614
 ritual 131, 420, 437, 439, 440, 445, 466,
 549, 612-615, 630, 630 (n), 642
- APINDJI, grup ètnic del Gabon 482
- aranya 168 v. endevinació, endevinaire,
 migale, oracle (*ngam*)
- arpa cítara (*mvët*) 81, 82, 116, 117, 121,
 123, 165, 488, 489, 491, 493, 495, 497-
 502, 504, 505, 507
- asa, vegetal (069) 923
- asam, vegetal (071) 926
- asas, vegetal (072) 927
- aseb, vegetal (073) 929
- asëñ, vegetal (075) 930
- asie, vegetal (076) 933
- asomena 53, 242, 261, 284, 354, 355, 734-
 736 v. afeccions pulmonars
- aspersió 318, 406, 407, 753
- atom, vegetal (084) 938
- atondo, vegetal (085) 938
- atui, vegetal (088) 942
- autòpsia 93
- autoritat 116, 122, 139, 161, 386, 397, 415
 (n), 430, 432, 433, 437, 463, 464, 600
- ava si, vegetal (090) 944
- avantpassat 21, 25, 28, 70, 80, 81, 91, 106,
 123, 124, 126, 127, 138, 142, 159-161,
 164, 170, 178, 179, 181, 182, 185-190,
 193, 198, 200, 266-290, 292-294, 311,
 313, 351, 352, 358, 375, 377, 396, 399-
 401, 405, 422, 426, 430, 435, 436, 438,
 439, 445, 472-474, 477, 480, 482, 489,
 490-496, 498, 501-507, 509, 515, 517,
 554, 571, 643, 648, 649, 717, 807, 865
- mític 82, 83, 85, 93, 97, 107, 125, 143,
 163, 172, 181, 190, 200, 267, 312, 495,
 539, 675 v. culte als avantpassats,
mëlan
- avem elòg, vegetal (094) 946
- avom ndig, vegetal (095) 946
- avortament (*abum landaman*) 153, 164,
 283, 301, 389, 390, 392, 397, 626, 682,
 725, 791
- awono, vegetal (096) 947
- awu osòn, vegetal (097) 948
- awum ndig, vegetal (098) 948
- ayani, vegetal (099) 949
- ayinda, vegetal (125) 962
- azòk v. maternitats espaiades
- azòñ, vegetal (129) 963
- kombe (130) 964
- BAKOKO, grup ètnic del Camerun 400, 599
- BAMILEKÉ, grup ètnic del Camerun 155,
 459, 522, 528
- ban, vegetal (131) 965
- bany ritual (*edu osoe, dzok mòn...*) 160, 164,
 199, 408, 439, 466, 477, 611, 620, 629,
 630, 632, 810, 843
- dels bessons 130
- BASSÀ, grup ètnic del Camerun 27
- BATANGA, grup ètnic del Camerun v. mapa
 1, 14, 151, 445, 479, 481, 482, 624, 657
- bëkon 87, 165, 342, 474, 480, 483, 494, 496,
 497, 505, 511, 524, 527, 575, 645, 646 v.
 esperits dels morts
- BEKUDU (*mvog bekudu*), llinatge major del
 clan evuzok v. mapa 2, 29, 507, 599, 600,
 690, 691, 699, 700, 705, 706, 709, 711,
 718, 721, 722, 728, 741, 748-751, 754,
 755, 759, 765, 773, 775, 781, 782, 784-
 786, 788, 789, 792, 794, 795, 799, 804
- benedicció (*eva mëtyè, ntotomaama*) 164,
 350, 355, 361, 362, 364, 368, 370, 371,
 376, 379, 430, 435, 440, 441, 447, 448,
 466, 559, 571, 643-646
- bessons 84, 129, 130, 131, 172, 351, 367,
 368, 382
- BETÍ, grup ètnic del Camerun v. mapa 1
- àrea betí 351, 400
- contes betí 101 (n), 104, 355, 361 (n)
- cosmologia betí 28, 86
- costum betí 446
- cultura betí 20, 651
- escatologia betí 28
- literatura oral betí 450
- malaltia betí 266, 444, 656
- medicina betí 295, 479, 655
- mitologia betí 88

- ngèrigan* betí 460, 482
 origen betí 481, 657
 pensament betí 267, 365, 498, 507
 proverbi betí 406
 ritual betí 409, 489
 sistema iniciàtic betí 487-507
 sistema mèdic betí 295, 479, 655
 sistema tradicional betí 151, 482, 483
 societat, grup... betí 13, 14, 25, 28, 29, 41, 48, 69, 82, 89, 103, 111, 119, 130, 150, 167, 172, 195, 266, 269, 303, 312, 322, 335, 338, 339, 357, 362, 363, 366, 389, 391, 393, 400, 401, 405, 411, 416-418, 440, 441, 454, 459, 478, 480-483, 487-490, 500, 502, 503, 598, 599, 627 (n), 628, 637, 653, 655, 656
 teoria betí 271, 286
 terapeutes betí 45, 655
 tradició betí 83
bëyem elòg, vegetal (134) 967
bibòlò (erupció de pústules purulentes, conjuntivitis, carn podrida) 263, 295, 297, 302, 711, 712, 810, 813, 842 (n)
 БИКОЕ (*mvog bikoe*), llinatge major del clan evuzok v. mapa 2, 29, 145, 402, 404, 423, 458, 598, 599, 677, 678, 684, 685, 687, 688, 690-692, 695-698, 702-704, 706, 709, 715-728, 730-741, 746-749, 751-762, 764, 769-775, 778-780, 782-788, 791, 794, 796-805, 807
bikoko biyoga, vegetal (138) 970
bikòkòda v. absccés
bilòg v. gastroenteritis
biyoa bingem tem, vegetal (142) 971
 blennorràgia 245, 261, 303, 347, 726-728, 762
 amb pus 245, 246, 261, 728-730
 crònica 245, 246, 261, 730, 731
 simple 245, 246, 261, 726-728
 bogeria (*akud*) 124 (n), 187, 366, 367, 447, 485, 516, 517, 605, 622, 625, 780
 malaltia cardíaca (*nnem*) 48, 253, 254, 262, 366, 367, 780
 bona sort 77, 118, 119, 129, 200, 207, 350, 368, 571 v. mala sort, sort
bongo, vegetal (143) 972
 bronquitis 32, 251, 252, 442, 776
 BULU, grup ètnic del Camerun v. mapa 1, 25, 28, 69, 82, 88, 111, 172, 339, 481, 598, 599, 655, 737
byan (símbol ritual) 110, 121, 122, 146, 149, 156, 159-167, 176, 177, 191, 198, 199, 245, 258, 274, 275, 317, 338, 340, 350, 355, 361, 362, 364, 370, 371, 409, 458, 460, 467, 472, 473, 479, 480, 483, 484, 489-491, 493, 496-499, 501, 505, 507, 509, 575, 598, 603, 604, 636, 639, 642, 810
bye bi koe, vegetal (144) 973
 caçador 88-90, 117, 132, 151, 303, 340, 355, 356, 367, 397, 572, 619, 706
 de bruixots 598 v. descobridor de bruixots (*mvigi*)
 canibalisme 157 v. antropofàgia
 cant 338, 111 (n), 410, 430, 498, 500 (n), 525 (n), 571-573, 575, 577-579, 581, 585-590, 594, 595
 cantafauls 24, 81, 99, 169
 carn 63, 212
 d'animal 76, 77, 79, 80, 85, 90, 106, 237, 248, 272, 273, 295-297, 302, 303, 318, 320, 339, 345, 347, 354, 390, 411, 412, 419, 420, 440, 447, 598, 612-614, 630, 641, 642, 682, 711, 717, 756, 760, 775
 de caça 30, 86, 89-93, 97, 98, 105, 115, 139, 141, 155, 244, 303, 355, 364, 370, 547, 701, 703, 708, 736, 835, 847, 853
 humana 40, 44-46, 48, 64, 65, 89, 91, 92, 105, 114, 147, 153, 157, 158, 270, 272, 273, 369, 425, 443, 499, 570, 609, 610, 614, 647, 653 v. àpat, canibalisme, antropofàgia
 catarro (*mboma*) 251-253, 340
 de peix (*mboma kos o ekòè kos*) 251, 252, 302, 304, 769, 774
 tsetse 774, 775
 cefalea (*miezok*) 810, 848, 849
 ceguesa (*ndim*) 237, 557, 804
 centcames (*nsòñ ngoan*) 81 (n), 243, 355, 261, 284, 733, 734

- ciàtica (*nsòñ nna*) 53, 242, 261, 736, 737
 cirrosi i altres afeccions hepàtiques (*esëg*)
 156, 166, 248-251, 261, 315, 347, 752-
 754, 757
 clan 25, 28, 41, 42, 84, 85, 93, 115, 122, 123,
 145, 161, 166, 170, 171, 177, 181, 188,
 195, 232, 295, 301, 375, 389, 396, 398,
 400, 402, 411, 414, 415, 417, 420, 422,
 425, 426, 428-430, 432, 434-439, 441,
 444, 446, 448, 449, 451, 453, 460, 465,
 466, 471, 480, 490, 498, 508, 509, 515,
 519, 526, 599, 608, 633, 643, 655, 656,
 656 (n), 675 (pàssim)
 betí 41, 48, 480, 598
 enoa 73, 600, 778
 evuzok 41, 171, 173, 430, 432, 452, 462,
 566
 ngoe 428
 yanda 45, 169
 clariana 23, 28, 30, 64, 85, 100, 169, 170,
 172, 175, 422, 423, 433, 435, 443-446,
 452, 543, 598, 602
 còlics intestinals dels nadons (*okakada*)
 361, 793-796
 color 21, 50, 57, 63, 94, 196, 199, 205, 207,
 208, 212, 220, 221, 250, 315, 322, 325,
 330-333, 339, 342, 344, 353, 443, 527,
 595, 854
 blanc 133, 167, 322, 331, 334, 336, 338,
 342-344, 511, 527, 538, 539, 543, 622,
 623, 638, 639, 646, 692, 785
 caqui 431, 433
 clar 196, 332, 334, 510, 691
 fosc 196, 334, 760
 groc 102, 334, 760
 negre 94, 202, 205, 339-342, 538, 646,
 794
 rosa 334
 terrós 237
 vermell 94, 311, 320, 334-339, 341, 342,
 352, 356, 358, 384, 538, 577, 603, 612,
 623, 646, 677, 692
 verd fosc 339
 violeta 334
 xocolata 339
 coneixement 13, 14, 33, 44, 57, 89, 97, 109,
 120, 126, 127, 176, 184, 185, 190, 207,
 230, 279, 311-313, 330, 341, 362, 371,
 413, 439, 460, 464, 474, 486, 492, 495,
 501, 502, 532, 533, 535, 551, 556, 557,
 580, 653, 674, 808
 confessió 31, 420, 421, 452, 453, 496, 506,
 611, 612, 615, 616, 620, 642, 643
 conflictes 122, 149-151, 153, 154, 159-161,
 164, 188, 347, 401, 422, 423, 430, 431,
 433, 439, 449, 450, 463, 466, 467, 479,
 645, 648, 656
 conjuntivitis granulosa (*nkam*) 298, 302,
 709, 710
 contaminació 388, 393, 394, 418 v. impu-
 resa
 contes 24, 73, 81, 87, 100-102, 104, 105 (n),
 111, 135, 149, 355, 361 (n), 450, 451,
 509, 553-555 v. *faula*, literatura oral betí
 contrabruixot 70, 71, 116, 472 v. *ngëngan*,
 gran medecinaire
 cor (*nmem*) 47-49, 53, 54, 58, 63, 66, 127,
 187, 278, 366, 366 (n), 367, 367 (n), 440,
 495, 499, 500, 508, 518, 612, 695, 704,
 732, 778-780, 810, 855
 d'un vegetal 63, 212, 680, 821, 855
 del país 64
 malalties del cor 253, 254, 262
 cos 13-16, 19, 20, 37-67, 69, 74, 93, 95-97,
 102, 106, 111, 114, 120, 122, 126, 128,
 136, 142, 152, 155, 166, 175, 176, 184,
 187, 201, 203, 209, 227, 234, 242-244,
 246-248, 250, 252, 255-259, 269-272,
 279-284, 286-288, 297, 300, 311, 319,
 320, 322-324, 330, 331, 338, 340, 345-
 349, 351, 356, 358-360, 362, 363, 366,
 368, 370, 371, 393, 395, 397, 409, 415,
 418, 421, 428, 440, 465, 474-476, 502,
 503, 524, 531, 534, 538, 539, 543, 544,
 558, 559, 568, 578-584, 587, 589-594,
 604, 606-611, 614-617, 622-625, 628,
 629, 636-638, 645-647, 653
 d'animal 103 (n), 174, 175, 179, 180
 social 69, 376, 409
 cosmètic 331, 338

- cranc 101, 102, 116, 154, 361, 793-796
 cremada 54, 259, 351, 359, 360
 crim 164, 389, 390, 396, 405
 cuc 52, 53, 56, 155 (n), 206, 242, 243, 246-248, 260, 279, 280, 283, 287, 288, 349, 356, 358, 363, 647, 717, 721, 722, 837
asomena 261, 734-736
 del baix ventre (*oviede*) 246, 260, 348, 724-726, 810, 857
 intestinal 355, 356, 358, 719-722
 nocturn (de *mgbël*, llençats...) 150, 155, 165, 166, 275-278, 280-283, 287, 289, 296, 300, 467
 culte 82, 140, 478, 488, 554
 a la lluna 41
 a *Mami Wata* 481
 als avantpassats (*mëlan*) 127, 160, 164, 178, 181, 182, 186, 188-190, 290, 472, 474, 482, 489-496, 498, 501-503, 505-507, 649
 curació 290, 305, 384, 409, 422, 435, 439, 443, 457, 459, 474, 475, 525, 549, 587, 589, 592, 593, 602, 607, 612, 614, 615, 618, 620, 633, 639, 645, 651, 866 v. guariment
 dansa de curació 484, 563-595
 relats de curació 606-650
 ritus de curació 15, 17, 481, 483, 490, 550, 558, 565, 593, 637
 dansa
 dels esperits *minkug* 338, 423, 473, 481-485, 516, 518, 523-536, 538, 540-542, 550, 552, 553, 558, 560-562, 601, 603, 606, 610, 612, 615-617, 622, 623, 627, 630, 635, 637-640, 642, 644-646, 648, 656
 esani 428, 429
 manga 165, 473, 480-483
 ritual 167, 477, 484, 487, 512, 525, 526, 529, 530, 532-534, 543-546, 549, 552, 557, 559-561, 606, 613, 621, 649, 656
 teràpèutica 532
 deliri febril (*odag*) 799, 810, 825
 dermatosi 297, 368
 descobridor de bruixots (*mvigi*) 165, 449, 485, 633, 655
 desdoblament 120, 152, 174, 175, 184, 185, 465, 474, 475, 501, 505, 587, 591, 608
 desestructurar 30 v. estructura
 desordre 13, 15, 16, 18-21, 57, 66, 69, 71, 102, 107, 238, 247, 290, 293, 330, 364, 371, 439, 440, 454, 509, 626, 646, 647
 deute 141, 150, 157, 158, 448, 465, 609, 610, 612, 614, 616, 618, 631, 640, 642, 648
 diagnòstic 17, 20, 32, 51, 54, 116, 228, 234, 242, 247, 251, 275, 276, 294, 299, 396, 414, 467, 596, 809, 810
 etiològic 299, 300, 304, 305, 310, 313, 314, 420, 440, 442, 444, 454-458, 460-462, 467, 592, 605-607, 611, 626, 642, 647, 656, 665
 diarrea (*ntui*) 56, 254, 255, 262, 313, 348, 382, 384, 385, 685, 809, 810, 841
 sanguinolenta (*ntui mëki, mbarabumu*) 57, 230, 254, 255, 262, 784-786
 simple 57, 254, 262, 781-784
dibi elòg, vegetal (145) 973
 difunts 28, 87, 99, 127, 161, 166-169, 174, 177, 178, 185, 190, 293, 294, 313, 342, 343, 351, 367, 397, 399, 400, 422, 423, 425, 426, 429-433, 435, 440, 466, 476, 511, 524-527, 548, 575, 644 v. esperits dels morts, avantpassat, culte als avantpassats
 DIMA (*mvog dima*), llinatge menor del llinatge Bikoe v. mapa 2, 621, 677, 692, 706, 716, 721, 723, 726, 728, 731, 732, 736, 755, 760, 769, 773, 780, 785-787
 dispnea (*ekukui* o *mòn avu ekukui*) 272, 297, 302, 703-705, 810, 831
 diürn
 àpat diürn 614, 615
 iniciació diürna 489, 493, 506, 507
 lluïta diürna 154
 malaltia diürna 142, 233, 267-269, 274, 275, 290, 295, 305, 310, 311, 377, 471, 656

- medecina diürna 20, 21, 307, 311, 472, 646, 652
- model diürn 146, 291-293
- món (dimensió, nivell, ordre, societat, realitat, registre...) diürn 142, 143, 145, 147, 153, 173, 280, 284, 350, 371, 440, 571, 644, 648, 649
- planta diürna 198, 340, 439
- ritu diürn 55, 123, 160, 161, 164, 274, 340, 351, 352, 361, 368, 370, 371, 379, 380, 401, 403, 416, 421, 423, 440, 441, 449, 489, 490, 505, 565, 566, 613-615, 642-645, 648
- dona 30, 37-46, 53, 72-86, 90-102, 106, 108, 112, 115, 128-135, 137-141, 144, 148, 149, 152, 153, 156, 163-165, 168-170, 172, 175, 176, 181, 221, 235-241, 246, 248, 256, 269, 270, 272, 273, 275, 281-283, 286, 288, 295, 296, 301-304, 313, 336, 340-343, 351, 355, 357, 360, 362, 366, 370, 381-385, 387, 392, 395, 402, 404, 409, 412-416, 419, 431, 433, 448, 460, 464, 465, 467, 475, 481, 485, 490, 517, 519, 520, 522-525, 528, 529, 537, 538, 544, 546, 548, 564, 565, 574, 594, 604, 621, 626, 627, 629, 630, 634-637, 639, 640-646, 648, 656, 676-692, 696, 698-700, 703, 708-712, 722, 724-727, 757, 752-764, 768, 791, 792, 794-796, 801, 810, 817, 819, 823, 843, 845, 851, 857, 817 (n)
- dum, vegetal (146) 975
- dzange (associació del món nocturn) 158, 448, 596, 608, 609, 614, 617, 648
- dzok mòn (bany ritual dels nadons) v. bany ritual
- ebaè, vegetal (150) 980
- EBANDA (*mvog ebanda*), llinatge menor del llinatge Bikoe v. mapa 2, 405, 695, 746, 774, 784, 796, 798
- ebebañ, vegetal (153) 982
- ebebega Zamba, vegetal (154) 982
- ebèm v. afeccions espleniques dels infants
- emina v. afeccions hepàtiques
- ebobod, vegetal (156) 983
- ebugebòñ, vegetal (161) 985
- edib (hidramni, líquid amnioc...) 63, 236-239, 241, 256, 260, 370, 679-684
- edinda, vegetal (162) 985
- edu osoe 165, 423, 455, 473, 482
- edzawòs 275, 295, 380-384, 686, 687 v. esterilitat
- efobolo, vegetal (164) 986
- efog, vegetal (165) 987
- eka mintede, vegetal (168) 990
- ekòè (tos)
- kos v. tos de peix
- osen v. tos de l'esquirol ratllat
- osog v. tos de la mona osog
- ekòn, vegetal (172) 991
- ekòñ, vegetal (173) 996
- ekug, vegetal (176) 997
- ekukui o mòn avu ekukui v. dispnea
- ekulngom, vegetal (178) 999
- elad ekòn, vegetal (180) 999
- ele (arbre)
- bëyem (dels savis) (182) 1001
- mëvën (de les ferides) (183) 1001
- elecció 180, 229, 267, 309, 334, 337, 343, 344, 379, 384, 399, 458, 533, 555, 558, 560, 562, 563, 672, 828, 867
- dels esperits 487, 507-530
- elefant 156, 172, 212, 238, 239, 297, 499, 500, 515
- elefantiasi 63, 244, 297
- eloe, vegetal (186) 1003
- elolòm, vegetal (187) 1003
- elon, vegetal (188) 1004
- emie, vegetal (189) 1006
- endevinació (*ngam*) 154 (n), 228 (n)
- endevinaire (*mod ngam*) 116, 163, 165, 168, 459, 462, 477
- ENOA, clan betí v. mapa 1, 28, 73, 77 (n), 150, 417, 599, 676-679, 682, 686, 689, 691, 695, 704, 707-710, 728-730, 733, 738, 748, 750, 751, 760, 762, 765, 770, 779, 781, 785, 786, 789-792, 795, 797, 798, 801, 802
- epilèpsia (*kanda*) 605, 701, 702

- epopeia, cants èpics 82, 504 v. trobadors, *mvèt*
- erupció de pústules purulentes v. *bibòlò esan* o *ebobodo esan*, vegetal (197) 1012
- esani* (dansa fúnebre) v. dansa
- escarificacions 49, 319, 322, 407, 531, 538, 544, 560, 578, 589, 603, 623, 637, 719, 733, 734, 737, 748, 749, 763, 830
- esèg* (fetge) 49, 156, 249-251, 347, 710, 753-757, 762, 809, 810, 835, 853 v. afeccions hepàtiques
- mëndim* v. afeccions hepàtiques
- esog*, vegetal (201) 1014
- esòmbo*, vegetal (202) 1014
- espasmes de l'úter (*eyome* o *tsid abum*) 54, 248, 262, 762-764
- esperits 673, 674, 843 (n)
- dels morts 87, 165, 168, 268, 293, 339, 342, 346, 351, 422, 446, 474, 480, 488, 494-502, 504, 505, 645, 647, 657 v. *minkug*
- esperma 38-40, 43-45, 49, 62, 64, 67, 119, 128, 236, 240, 270-273, 347, 348, 380, 381, 384, 386, 405, 683, 698, 700
- esquena
- forma literària 64, 65, 67, 71, 136, 162, 346, 529, 621, 633
- oposició esquena/ventre 40, 67, 105, 106, 162, 364, 639
- part del cos 46, 53, 59, 79, 95, 99, 131, 243, 246, 284, 347, 349, 355, 724, 734, 736, 788, 798, 799
- estèril 115, 153, 163, 384, 515, 525, 649
- esterilitat 141, 156, 189, 236, 382-384, 395, 396, 401, 409, 413-415, 626 v. *edzawòs*, *evu* de l'esterilitat
- estrenyiment 243, 271, 355, 362
- estructura 14, 20, 28, 29, 44, 46, 47, 64, 71, 83, 84, 88, 92, 102, 105, 108, 123, 141-146, 149, 182, 183, 186, 195, 197, 208, 227, 228, 232-235, 239, 248, 255, 256, 265, 267, 268, 273, 274, 276, 281, 282, 285, 287-291, 293, 294, 305, 309, 310, 340, 341, 353, 376, 380, 382, 409, 423, 440, 487, 500, 513, 525-527, 540, 547, 551-563, 573, 574, 649, 651, 653, 809
- esye*, ritu 55, 198, 376, 379, 398, 421, 422, 440-467, 473, 613, 641-643, 648
- etem* (hipertròfia dels ganglis inguinals) 257, 263
- etèn*, vegetal (207) 1017
- etetam*, vegetal (208) 1018
- etitia* 263 v. panadís
- etoe*, vegetal (210) 1020
- ETON, clan betí v. mapa 1, 386, 387, 389, 391, 392, 393, 395, 401, 403, 404 (n), 406, 493, 522
- etòn*, malaltia 227, 231, 233, 255, 262, 810
- a nkug* (del pit) 233, 255, 256, 262, 787-810, 832
- a zud* (de l'anus) 233, 255, 262, 787-789 v. sífilis endèmica
- etotob nkòl*, vegetal (212) 1021
- etotonga*, vegetal (213) 1022
- europèus, blancs 77, 88, 173, 478, 622, 624, 681, 706, 740, 772, 740
- eva mëtyè* (ritu diürn) v. benedicció
- eves kulu*, vegetal (216) 1023
- evu* (principi de la màgia social i antisocial) 69-192 pàssim, 680, 810, 824, 846
- akèn* (de l'habilitat) 110, 121, 126
- akud* foll o inoperant) 110, 123, 132, 286, 287, 501, 632, 637
- akuma* (de les riqueses) 109, 117, 120, 121
- asanda* (de la dispersió) 109, 115
- ayas* (de l'amor) 110, 121, 122
- bisye* (de la prosperitat) 109, 117, 120, 122, 118 (n), 120 (n)
- dzongo* (de l'esterilitat) 109, 113-115, 119
- edzoe* (de la paraula o de l'autoritat) 110, 122
- mëbenga* (de l'arbre *mëbenga*) 85, 89, 109, 111-114
- mëtom* (de la malignitat) 109, 113, 114, 148
- nkug* (del pit) 116, 626 (n), 633

- ntegelan* (emprenyador) 113
- no-posseïdor d'*evu* 123-127, 173 v. *mmi-mië*
- posseïdor d'*evu* 21, 117, 123, 127, 129, 156, 160, 181, 182, 187, 188, 198, 284, 465, 475, 501, 608, 645, 652
- posseïdor d'*evu* antisocial 109, 110, 112-115, 126, 133, 136, 142-146, 148, 150, 153-155, 157, 162, 163, 166, 167, 174, 180, 182, 183, 185, 186, 189, 190, 266-268, 275-284, 291, 293, 294, 338, 339, 401, 448, 471, 472, 479, 506, 607, 608, 626, 650-652
- posseïdor d'*evu* social 109, 142, 143, 162, 166, 174, 180, 182, 183, 185, 186, 188-190, 340, 472, 651
- ewome*, vegetal (224) 1027
- ewomo*, vegetal (225) 1028
- EWONDO, clan betí, llengua parlada pels betí v. mapa 1 17, 22, 23, 25, 28, 33, 38, 41, 41 (n), 42, 46, 50, 52, 53, 57, 65, 73, 73 (n), 75, 89, 95, 99, 111, 111 (n), 113, 121 (n), 122, 124, 132, 158, 167 (n), 168, 169 (n), 175, 194, 201, 205, 214, 216, 225, 226, 242, 244, 255, 266, 278, 287, 311 (n), 313, 330, 331, 337, 339, 341 (n), 344, 345, 345 (n), 352, 359, 360, 366, 386-388, 392, 403, 404 (n), 435, 436, 453, 459, 481, 483, 486, 490, 493, 500, 529, 543, 551, 572, 572 (n), 575, 585 (n), 599, 622 (n), 629 (n), 603, 626, 638 (n), 669, 671, 672, 674, 801, 809, 811, 814, 865-867
- exorcisme 203, 286, 287
- eyen*, vegetal (231) 1030
- eyoa fam*, vegetal (232) 1032
- eyome* v. espasmes de l'úter
- eyòñ mininga adibi ekug* (quan una dona concep com l'arbre *ekug*) v. amenorrea
- ezezarì*, vegetal (234) 1033
- FANG, grup ètnic del Camerun, Guinea Equatorial i Gabon v. mapa 1, 17, 20, 25, 28, 31, 69, 73, 76, 77, 82, 83, 86, 88, 91 (n), 102, 111 (n), 112, 112 (n), 124, 124 (n), 140, 144, 172, 311, 312, 339, 351, 479, 481-483, 492, 508, 598
- farmacològic (principi, saber...) 15, 19, 21, 22, 239 (n), 243 (n), 311, 313, 315, 324, 325, 329, 331, 341, 342, 349, 359, 669, 809
- farmacopea 23, 199, 221, 238, 315, 318, 324, 325, 330, 349, 350, 353, 370, 814
- faula 24, 81, 102-105, 170, 172
- febre 54, 55, 116, 249, 302, 745
- fecunditat 41, 83, 85, 92, 139-141, 150, 156, 163, 165, 198, 204, 238, 384, 402, 407-409, 412, 413, 415, 439, 509, 515, 745
- fel sobreixit (*zorì*) 261, 486, 757-760
- ferida
- de l'*evu* 165, 281, 286, 370, 465, 467, 474, 607, 610, 611, 616, 636
- invisible 155, 158, 340, 607
- nocturna 154, 275-277, 281-283, 286-289, 296, 607-620, 630,
- simple 203, 205, 259, 313, 319, 323, 324, 335, 336, 340, 369, 384, 444, 524, 543, 730
- fiè elòg*, vegetal (238) 1034
- filària, filariosis (*minnag*), 32, 242, 244, 260, 348, 349, 354, 355, 370
- de l'ull (*mi dis*) 242, 244, 246, 260, 300, 715, 716
- del cos (*mi nyol*) 242, 244, 260, 300, 716-719
- foc 55, 74, 85, 88, 98, 138, 139, 169, 172, 216, 319-322, 324, 325, 335, 337, 338, 341, 345, 348, 349, 352, 356, 358, 360, 364, 366, 390, 402, 404, 510, 520, 527, 533, 568, 569, 573, 577, 578, 580, 585, 587, 589, 590, 615, 635, 644, 646
- fontanel·la (*ndaba*) 681, 801
- fractura (*mbugi*) 165, 337, 352, 640, 655, 810, 828, 830
- FUDA (*mvog fuda*), llinatge ewondo
- fulu* (categoria de malalties) 47, 50, 57, 231, 233, 237, 241, 250, 252, 258, 268-270, 274, 275, 295, 301, 305, 606, 695, 697

- abum* (del ventre) 233, 270, 272, 273, 295, 296, 301, 304, 378
nkug (del pit) 45, 233, 256, 270-273, 295, 348 (n), 378, 696, 698-701
 principi femení 40, 270, 272, 273, 698, 700
 principi masculí 40, 270, 273, 698, 700
 funerals (*adzo awu*, paraula de la mort) 161, 164, 376, 379, 399, 421-441, 447, 452, 466, 613, 648, 674
 furóncol (*dzòd*) 257, 258, 263

 ganglis inguinals (*mbib*) 257
 gastroenteritis, còlics intestinals (*bilòg*) 242, 243, 261, 738-741, 810, 844, 845
 gingivitis (*tsid mēsori*) 248, 262, 409
 goril·la (ésser mític) 73, 74, 82, 85, 87, 88, 171-173, 180
 gran medecinaire 73, 80 (n), 110, 121, 123, 141, 160, 162, 163, 165, 176, 199, 207, 251, 351, 354, 364, 371, 423, 461, 473, 477, 478, 485, 491, 495-498, 502, 503, 509, 511-514, 517, 519, 524, 527, 530, 532-535, 537, 540-544, 547-551, 554, 556, 558, 560, 562-564, 566, 568-570, 573-578, 581-583, 587, 589, 591-593, 595, 596, 600, 603, 604, 606, 607, 609, 611-620, 622, 626, 631-633, 637, 638 (n), 639, 640, 642, 647, 649, 655, 672-674, 688 v. *ngěngañ*, contrabuixot
 gran terapeuta (*ngěngañ*) v. gran medecinaire
 granota 76, 79, 99, 111
 grip (*sugubikum*) 251-253, 776
 gripau 99-101, 211
 guariment 161, 247, 310, 312, 364, 371, 436, 453, 455, 457, 458 v. curació
 ritus de guariment 164, 338, 414 420, 422, 473
 guerres nocturnes 150, 154, 155

 HAUSSA, ètnia del Camerun i altres països de l'Àfrica occidental 155
 hemorràgies 237, 342, 248, 355, 370
 uterines (*zib*) 296, 304, 336, 341, 677, 678

 heretatge 83, 127, 181, 311, 415, 433, 478, 479, 808, 809
 hèrnia 244, 245, 443, 723-724
 dels testicles 245
 estrangulada (*ntindi oyoñ*) 244, 245, 724
 herpes 410, 411, 413-415
 humanització 614

 impotència (*eyel*) 41, 119, 347, 354, 800, 801
 impuresa 269, 375, 377, 386, 387, 389, 396, 401, 407, 414, 418, 419, 434, 436 v. contaminació
 incest 45, 55, 64, 84, 96, 161, 164, 172, 267, 295, 351, 388-392, 394, 395, 404, 409-417, 526, 527
 infant, malalties infantils, remeis infantils 30, 32, 38, 43, 45, 54, 60, 74, 78 (n), 80, 87, 91, 92, 96, 115-117, 119, 128-132, 134-140, 152, 156, 165, 170, 171, 175, 176, 205, 222, 225, 231, 237, 241, 248, 249, 251, 255, 257, 258, 269, 270, 302-304, 340, 348, 351, 353, 355, 357, 358, 361, 366-368, 381-385, 390, 395, 396, 401, 402, 412, 414, 415, 437, 438, 440, 445, 463, 475, 508, 509, 511, 517, 524, 525, 527, 529, 544, 552, 554, 559, 563, 566, 612, 619, 626, 627, 629, 631-633, 636, 636 (n), 637, 643, 684-686, 695-712, 722, 724, 745-748, 751-753, 761, 762, 769-774, 783, 784, 787-789, 791, 793-796, 799, 803, 804, 807, 809, 810, 824 (n), 826 (n), 832 (n), 840 (n), 844 (n), 848 (n), 852 (n)
 infantar 44, 236, 238, 338, 343, 414, 448, 508, 523, 527, 630
 infecunditat 106
 inflamació 241, 244, 245, 252, 257, 259, 298, 301
 iniciació 111, 146, 163, 181, 400, 487, 488, 673
 a l'edat adulta (*so*) 29, 65, 66, 87, 93, 111, 119, 150, 160, 164, 167, 338, 360, 368, 417-420, 436, 472, 487-507 (pàs-sim), 550
 al culte dels avantpassats (*mēlan*) 160, 164, 188, 482, 487-507 (pàssim)

- al *mevungu* 164
 dels grans medecinaires 163, 164, 167, 354, 371, 476, 479, 480, 485, 487-507 (pàssim), 507-563, 569, 574, 576, 580, 581
 dels trobadors de *mvèt* 82, 487-507 (pàssim) v. sistema iniciàtic
 iniciat 22 (n), 127, 143, 160, 163, 165, 174, 181, 182, 186, 189, 190, 272, 290, 291, 338, 406, 417-420, 436, 472, 474, 480, 481, 488, 491, 492, 494-497, 500-503, 505, 506, 523, 526, 536, 541, 546, 551, 552, 560, 579, 581, 584, 585 (n), 624, 656 v. no-iniciats
 inoperant (*akud*) v. *akud*, *evu akud*
 interdicte 168, 241, 267-270, 272, 273, 296-299, 387, 393, 394, 405, 406, 411, 417, 453, 539, 565, 569

kanda v. epilèpsia
kie lala, vegetal (249) 1044
kiñ (coll) v. afeccions del coll 796
kodogo mètòbò, vegetal (251) 1049
koe ebēm (melsa infantil amb convulsions) v. afeccions esplèniques dels infants
kòn (nova forma de bruixeria) 151, 152, 575, 575 (n), 620-625, 647
kòdòdò v. sífilis

 llet materna 62, 63, 222, 240, 270, 343, 380, 381, 383, 386, 412, 689, 691, 692, 696
 lluna 41-44, 107, 124, 416, 820
 lumbago v. mal d'esquena (*mvui*)

 mal
 d'esquena (*mvui*) 46, 261, 284, 798, 799
 de cap 311, 313, 350, 499, 519, 622, 790, 791
 de dents 733, 796, 797
 mala sort 116, 274, 309, 453 v. bona sort, sort
 malaltia
 autòctona 233, 265-267, 300, 305
 cardíaca (*nnem*) 253, 254, 366
 de *mgbël* 275, 296, 464, 467, 607, 645
 diürna 142, 274, 275, 290, 295, 377, 471
 infantil 241, 255, 269, 315, 381, 383-385
 nocturna 275-289
 simple 265-267
 maternitats
 espaiades (*azòk*) 238, 239, 260, 340, 341, 688
 seguides (*anyos*) 240, 295, 347, 377, 378, 380-383, 385, 421, 684, 685, 819
 MBA (*mvog mba*), llinatge menor del llinatge Bikoe del clan *evuzok* 405, 702, 704, 716, 719, 721, 725, 733, 734, 741, 762, 764, 787, 801
mbamba v. blennorràgia crònica
mbarabumu v. diarrea sanguinolenta
mbebè (inflamació de la mama) v. absces de mama
mbël, vegetal (266) 1051
mbib v. ganglis inguinals
mbikam, vegetal (267) 1054
mboma kos (catarro de peix) v. catarro, tos
mbubui, vegetal (278) 1062
mbugi v. fractura
mëbada v. pian
mëbenga, vegetal (280) 1063
 medecinaire 22, 46, 86, 165, 188, 200, 236, 242, 312, 384, 439, 451, 454, 457, 459, 460, 467, 477, 478, 480, 481, 484, 487, 554, 595, 610, 621, 626, 627, 634, 635, 669 v. gran medecinaire, terapeuta
 mel 87, 91-93, 298, 547
mëlan (culte als avantpassats) 160, 164, 178, 352, 355, 482, 505, 507 v. culte als avantpassats
mëndib v. pèrdues blanques
mëndzanga mëndzanga, vegetal (283) 1064
 menopausa (*ndibi*) 115, 236-239, 260, 340, 341, 525, 643, 677
 menorràgia (*zib*) 236-239, 260, 295, 296, 302, 304, 678
mënyòlòg mëvin (orina amb pus) v. blennorràgia amb pus

- mëson* (les dents) v. afeccions dentàries
 MESSI (*mvog messi*), llinatge menor del llinatge Bikoe del clan evuzok 29, 405, 696, 718, 720, 722, 726, 727, 730, 738, 797, 802
mevungu (ritu femení) 164, 352
mfol, vegetal (293) 1069
mgbël 106, 113, 114, 120, 127, 163, 171, 177, 178, 184, 185, 191, 251, 275, 296, 458, 598, 645 v. món nocturn i malaltia de *mgbël*
miezòg 810, 848, 849 v. cefalea
migale (*ngam*) 127, 168
migranya (*zeyai*) 519, 802
minkug (esperits) 165, 166, 173, 338, 339, 423, 473, 475, 476, 481-483, 488, 491, 193, 496-498, 501, 502, 509, 512, 524-526, 552 (n), 575, 585 (n), 592, 603, 623, 625 (n), 644, 646, 647, 657, 673 v. *nkug*, dansa dels esperits *minkug*
minnag (filària, filariosis) v. filària
mi dis (de l'ull) v. filària de l'ull
mi nyol (del cos) v. filària del cos
minsòn mialob a abum (els cucs que mosseguen el ventre) v. cuc
minyia mi kabad, vegetal (296) 1070
mite 29, 73, 172, 200, 311, 347, 498, 523, 553-555, 558, 561, 619, 657
 d'instal·lació 25, 28
 sobre l'origen de l'*evu* 37, 72-108, 112, 135, 139, 142, 152
 MITSOGO, grup ètnic del Gabon 26
mmimië v. no-posseïdor d'*evu*
ntuban nlo (del cap foradat) 127, 142, 180-183, 186, 188, 190, 482, 507
zëzë (simple) 142, 181-183, 186, 188, 190, 482, 483
mod abëlë kig mbëmbë nnem (el malalt que no té el cor bé) v. bogeria
model 14-16, 18, 19, 30, 63, 71, 97, 125, 127, 136, 146, 147, 152, 178, 184, 186, 190, 191, 291-294, 301, 364, 414, 479, 527, 546, 548, 552-555, 596, 618, 619, 624, 655, 656, 808
mòn (nen)
avu bibòlò (nen que s'assembla a la carn podrida) v. *bibòlò*
avu dzom engamin dzom evog v. afeccions hepàtiques
avu nsòmi (nen que s'assembla a la medul·la dels ossos) v. otitis
avu osen (nen que s'assembla a l'esquirol ratllat) v. tos
avu osog v. tos de la mona *osog*
 món
 diürn 311, 472, 474, 571
 nocturn 70, 102, 109, 113-115, 118, 120, 125-127, 136, 142-146, 148-150, 152, 153, 156-158, 163, 175-179, 268, 277, 280, 339, 448, 471, 472, 474, 479, 502, 526, 534, 571, 607, 608, 637, 642, 736, 757
 nocturn de *mgbël* 109, 114, 115, 118, 120, 125, 126, 136, 142-159, 163, 175, 176, 179, 185, 190, 250, 277, 280, 339, 361, 370, 448, 472, 474, 608, 637, 541, 646, 654 v. malaltia de *mgbël*
 mort v. esperits dels morts, difunts
 MPOO grup ètnic del Camerun 150, 155, 156, 599
 música 38, 429, 500, 501, 504, 532, 566, 574, 578
 MVELE, clan betí v. mapa 1, 481, 522, 640, 656
mvët v. trobadors, epopeia
mvigi v. caçador de bruixots, descobridor de bruixots
mvindi, vegetal (299) 1070
mvondo, vegetal (301) 1071
myan, vegetal (305) 1072
 nafres 787, 789
 naixença 762, 796
ndaba (fontanel·la del crani) v. fontanel·la
ndañ 380-385
ndibi v. menopausa
ndig minsòn, vegetal (309) 1076
ndim v. ceguesa
ndig nyo, vegetal (310) 1076
ndol o *ndoe*, vegetal (312) 1077

- ndori*, vegetal (313) 1078
ndongo, vegetal (315) 1078
NDZANA (*mvog ndzana*), llinatge del clan enoa v. mapa 1, 417
NDZIBA (*mvog ndziba*), llinatge del clan enoa v. mapa 1, 417
ndziba (ritu) 164, 275, 295, 351, 368, 377-379, 389, 410-417, 421, 422 v. incest
ngam (migale, nom genèric donat a qualsevol forma d'endevinació) v. migale, endevinació, endevinaire
ngē mēbē mēnē abe (si els pits de la dona fan mal) v. pits
ngē mēnyan tēgē suli (si la llet no puja) v. pits
ngēngan 17, 21, 116, 133, 141, 163, 165, 167, 168, 174, 199, 268, 285, 286, 288-291, 299, 314, 337, 338, 338 (n), 342, 405, 453-461, 467, 469, 471-485, 487, 488, 491, 495, 505, 507, 509, 571, 577 (n), 595, 597, 599, 602, 604, 631, 646, 649, 655, 656 v. contrabuixot, gran medecinaire
ngoan v. centcames
NGOE, clan betí v. mapa 1, 28, 31, 42, 99, 145, 150, 266, 428, 599, 696, 718, 720, 726, 755, 759, 770, 772, 778, 783, 798
ngom v. testicle ectòpic
ngom, planta ictiotòxica 197, 295, 298, 302, 364
ngòn, vegetal (322) 1083
ngòn Ngola, vegetal (325) 1089
NGONO (*mvog ngono*), llinatge major del clan evuzok v. mapa 2, 29, 599, 676-679, 682, 683, 686, 689, 691, 696, 700-704, 707-710, 717, 728-733, 738, 739, 741, 745, 746, 748, 760, 762, 763, 768, 770, 778, 779, 789-793, 795, 797, 798, 800-803
ngulkun, vegetal (327) 1089
NGUMBA, grup ètnic del Camerun 17, 31, 598, 599
nkadena, vegetal (328) 1090
nkam ndig, vegetal (329) 1091
nkem v. sífilis avançada
nkog, vegetal (333) 1093
nkug (esperit) 71, 161, 165-168, 180, 184, 191, 475, 476, 480, 498, 500, 505, 511, 512, 538, 548, 633 v. *minkug* (plural de *nkug*), dansa dels esperits *minkug*
nkug (pit) 116, 255, 732, 734-736, 748, 750, 752, 768, 770, 775, 776, 788, 799, 809, 810, 824, 826, 832, 836, 848, 854
etòn nkug (*etòn* del pit) 255, 262
fulu a nkug (*fulu* del pit) 45, 262, 273, 295, 378
nkug (tronc d'arbre) 63, 209-213, 233, 332, 333, 344
nlad v. part distòcic
NLOMO (*mvog nlomo*), llinatge menor del llinatge Bikoe del clan evuzok 397, 405, 724, 726, 805, 807
nlòrì, vegetal (340) 1096
NNAÑA (*mvog nnaña*), llinatge menor del llinatge Bekudu del clan evuzok 423, 433
nnem (cor) v. cor, malaltia cardíaca, bogeria
nnòm ele, vegetal (341) 1097
nnyumnyumu ele, vegetal (345) 1097
no-iniciats 124 (n), 181, 182, 189, 190, 419, 495, 503, 518, 552, 585 (n)
no-posseïdor d'evu (*mmimië*) 124, 124 (n), 126, 126 (n), 127, 129, 131, 142, 154, 174, 277-280, 289, 455, 524, 620, 630, 645, 651
nsangomo, vegetal (347) 1098
nsesali, vegetal (350) 1099
nsisim v. ànima
nsobòngò, vegetal (007, 352) 875, 1100
nsòrì
asomena v. afeccions pulmonars
ngoan v. centcames
nna v. ciàtica
nyo v. urticària
oviede v. cuc del baix ventre
wòkul a mvus v. lumbago
ntindi oyoñ (hèrnia estrangulada) v. hèrnia estrangulada
ntol Bikoa, vegetal (356) 1102

- NTZAMBUDU, llinatge menor del llinatge
 Bekudu del clan evuzok, 600, 718, 721,
 750, 751, 765, 781, 789
ntotomaama v. benedicció
- obòl si*, vegetal (364) 1105
obud, vegetal (365) 1106
obudu nkòl, vegetal (366) 1107
 ocells 102, 103, 118, 119, 133, 169, 175,
 272, 273, 295, 297, 302, 351, 355, 411,
 412, 476, 499, 692, 703-705, 709, 810,
 832
odag v. deliri febril
odigsoli, vegetal (367) 1108
odzoe, vegetal (368) 1109
odzoe o *mòn avu odzoe* (infant que s'assem-
 bla a l'antílop *odzoe*) 273, 295, 296, 303,
 701, 702
odzòm, vegetal (371) 1110
ofumbi bēti, vegetal (373) 1112
okakada (el cranc petit) v. còlics intestinals
 dels nadons
okoga, vegetal (380) 1114
okpam v. varicel·la benigna
okulu bifēs, vegetal (385) 1116
olada v. rosa, xarampió
olada minsono, vegetal (386) 1117
 OLAMA (*mvog olama*), llinatge menor del
 llinatge Bekudu del clan evuzok 600,
 690, 691, 699, 700, 705, 706, 711, 712,
 746, 751, 784, 788, 794, 799, 803, 804
olòm, vegetal (390) 1118
 olor 21, 50, 57, 199, 205, 208, 216, 220, 315,
 325, 331, 344-353, 450, 690, 748, 753,
 755, 790, 838
ondonda, vegetal (393) 1118
ondondo, vegetal (394) 1119
ele (395) 1120
onye, vegetal (404) 1122
 oracle 127, 354, 356, 401, 402, 509, 828 (n)
 ordalia 363, 401, 407, 589, 635 (n), 646
 ordre (clànic, instaurat) 15, 18, 20, 21, 69,
 70, 71, 83, 85, 91, 96, 97, 102, 107, 124-
 126, 143, 159, 160, 163, 173, 180-183,
 188-191, 198, 266-268, 292, 293, 311,
 312, 351, 365, 368, 376, 377, 387, 401,
 416, 439, 472, 489, 490, 504, 507, 509,
 517, 526, 527, 571, 646, 648, 649
- os
 d'animal 701, 708, 709
 de persona 828, 830
 otitis (*nsòmi*) 58, 295, 297, 298, 302, 303,
 708, 709
otombo o *otomba*, vegetal (415) 1126
otungi, vegetal (417) 1127
ova, vegetal (418) 1128
oviede v. cuc del baix ventre
oyanga, vegetal (425) 1138
oyem zē, vegetal (427) 1139
ozozòn kombe, vegetal (130, 142, 429) 964,
 971, 1140
- pacte 541, 544-549
 amb l'evu (*akyaè*) 92, 139, 141, 165,
 275-278, 282, 283, 286-289, 296, 626-
 632
 paludisme (*tsid mēki*) 32, 249, 358, 622,
 752, 765
 panadís (*dzonoñ*) 258, 263
 parentiu 64, 351, 410, 413, 423, 436, 517,
 609, 613
 mort del parentiu 351, 415, 417
- part
 distòcic (pelvis obiecta, *nlad*) 241, 366
 patogènics 47, 50, 227, 229, 235, 242-244,
 248, 249, 283, 284, 297, 348, 356-358,
 361, 363, 715, 745, 809, 840
 principis patogènics 227, 229, 242-244,
 247-249, 259, 284, 297, 349, 356-
 358
 pell 50, 53, 102, 167, 176, 202, 209, 234,
 250, 256-258, 279, 280, 339, 343, 350,
 406, 510, 524, 527, 805
 dels animals i dels vegetals 63, 99, 101,
 138, 211, 222, 297, 365, 371, 491, 566,
 577, 630
 pelvis obiecta v. part distòcic (*nlad*)
 pèrdues blanques (*mēndib*) 236-239, 678,
 679
 pian (*mēbada*) 233, 234, 256, 258, 338, 804

- PIGMEUS, grup ètnic del Camerun 28, 30,
 31, 87-92, 167, 178, 346, 459, 479, 481,
 482, 510, 511, 546, 548, 550, 572, 604,
 656, 657
 pits (*mëbè*) 59, 61, 83, 115, 240, 241, 336,
 343, 344, 411-413, 689-692, 695, 696,
 698-700, 712 v. llet materna
 plantes
 diürnes 198, 439
 nocturnes 198, 534
 plasenteria 149, 150, 175
 poder 29, 70, 71, 77, 109, 117, 123, 130,
 139, 147, 151-153, 163, 166, 167, 174,
 176, 184, 187, 188, 190, 203, 290, 292,
 303, 370, 371, 400, 412, 415, 416, 422,
 432, 435, 436-439, 446, 449, 453, 456,
 458, 465, 474, 475, 478-481, 490, 491,
 496-498, 502, 509, 511-513, 518, 521,
 525, 526, 530, 532, 534, 536-538, 541,
 543, 545, 548-550, 574, 575, 591-593,
 598, 611, 612, 617, 622, 624, 625, 628,
 638, 639, 645, 651, 657, 844 (n)
 possessió 17, 97, 179, 282, 314, 354, 459,
 487, 530, 533, 534, 547, 565, 580, 581,
 584, 600
 de l'*evu* 123, 126-128, 159-161, 174, 180,
 187-189, 496
 preeminència 29, 71, 181, 187, 188, 525, 651
 procés 17, 28, 42-44, 49, 50, 55, 83, 86, 119,
 139, 148, 149, 160, 195, 228, 229, 234,
 236, 247, 259, 265, 270, 277, 289, 293,
 299, 305, 320, 334, 369, 370, 375, 377,
 388, 436, 440, 443, 449, 456-458, 464,
 481, 503, 512, 518, 519, 527, 532-534,
 536, 539, 541, 549, 560-562, 587, 592,
 593, 600, 606, 607, 614, 618, 639, 648,
 649, 652, 653, 673, 674
 de bruixeria 147-149
 procreador, de gestació... 38, 39, 41, 42,
 44, 46, 128, 236, 270, 382, 386
 prosperitat 41, 109, 114, 117-122, 129,
 139, 170, 203, 204, 368, 370, 399, 401,
 408, 409, 416, 426, 439, 473, 474, 509,
 645
 psicoanàlisi 137, 631, 632
 pudor 103, 344-347, 590
 purificació 160, 164, 269, 351, 384, 401,
 403, 407, 408, 416, 421, 440, 473, 571,
 583, 643, 644
 qualitats sensibles 21, 199, 208, 212, 315,
 325, 329-371, 865
 quequesa 803
 rapte 122, 364
 ratapinyada 102-105
 reciprocitat 112, 145, 158, 189, 191, 267,
 609, 623
 reestructuració 160, 161, 269, 376, 401,
 408, 645
 relacions 13, 14, 18, 20, 30, 33, 37, 42, 57,
 63, 71, 89, 120, 142, 143, 166, 167, 177,
 178, 181, 182, 187, 189-193, 240, 270,
 283, 290-292, 294, 309, 310, 329, 363,
 379, 388, 432, 439, 446, 458, 464-467,
 475, 512, 522, 525, 546-548, 627
 de parentiu 64, 423, 425, 430, 439, 444,
 503, 508, 517
 de plasenteria 150
 estructurals 29, 380
 incestuoses 45, 55, 64, 164, 413, 414
 matrimonials 28
 sexuals 39, 45, 49, 55, 64, 115, 156, 231,
 237, 240, 270, 271, 295, 380-385, 389,
 390, 546, 569, 679, 683, 686, 687, 698,
 699
 socials 21, 145, 268, 269, 347, 380, 408,
 409, 411, 412, 467
 relat 74, 81, 83, 97, 99, 139, 168, 389,
 405, 417, 453, 415, 456, 462, 500, 507,
 673
 iniciàtic 480, 507-564, 581
 terapèutic 462, 607-649
 respiració 272, 273, 302, 622
 reumatisme (*akari*) 349, 797
 riquesa 92, 97, 109, 120 (n), 159, 189, 198,
 204, 329, 409, 463, 464, 466, 483
 ritus v. *esye*, *eva mëtyè*, *tsoo*, *edu osoe*, *adzo*
 awu, *sësala*, *ndziba*, *so*, *mëlan*, *esani*
 rosa (malaltia) 477 v. xarampió

- saber 13, 15, 22, 23, 37, 45, 47, 107, 127, 133, 135, 184-187, 195, 199, 200, 228, 235, 254, 311-315, 329-371, 438, 439, 478, 491, 492, 494, 495, 497, 498, 500-502, 504, 506, 592, 669, 672, 674, 675, 780, 807, 808, 864-866
- sacrifici 403, 404, 425, 434, 439, 440, 444, 445, 466
- sala nkog*, vegetal (433) 1141
- salut 13, 18, 32, 37, 54, 70, 101, 198, 268, 292, 346, 357, 368, 383, 405, 409, 428, 435, 439, 441, 458, 460, 466, 467, 471, 483, 486 512, 521, 548, 566, 591, 602, 614, 617, 626, 641, 645
- sang 38-40, 44, 46, 48-50, 56, 62-64, 67, 75, 80, 85, 92, 105, 128, 147, 157, 161, 164, 203, 222, 230, 236, 237, 248, 250, 250 (n), 252, 254, 255, 257, 258, 269, 270, 272, 296, 302, 304, 312, 319, 331, 332, 335-338, 341, 342, 346, 352, 356-358, 370, 380, 384, 386, 388-390, 392, 395, 397, 403, 404, 406, 408-410, 415, 421, 428, 435, 440, 526, 544, 565, 578, 611, 612, 630, 645, 647
- menstrual 40, 43, 44, 270, 273, 409
- sarka* (àpat ritual) 612-616, 630 (n), 641, 642
- sarna 258, 338, 477, 586 (n), 817 (n)
- Satanàs 96, 137, 653
- së BIKOE* (*mvog sëbikoe*), llinatge menor del llinatge Bekudu del clan evuzok 600
- selva 24, 25, 28-30, 72, 74-80, 83-93, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 118, 119, 139, 141, 142, 144, 166, 167, 172, 173, 176, 178, 193, 199, 200, 202, 239, 311, 312, 339, 341, 345, 356, 384, 390, 396, 397, 401, 417, 439, 440, 445, 446, 450, 452, 454, 463, 465, 467, 476, 477, 495, 499, 511, 512, 515, 524, 531-533, 535, 543, 546, 547, 576, 577, 579, 581, 583-586, 595, 608, 612-614, 628-630, 641, 642, 649, 653, 677, 678, 680, 688, 702, 704, 706, 716, 725, 729, 736, 737, 739, 755, 775, 800, 808, 824, 844, 852, 866
- semàntic
- anàlisi 60, 182, 504, 505
- camp 38, 39, 56, 115, 119 (n), 169, 196, 228, 274, 276, 289, 345, 355, 368, 388, 418, 505, 506, 610
- dimensió 62, 186
- estructura 183, 186, 239, 273, 276, 281, 287, 288, 382
- nivell 58
- punt de vista 57, 109, 237
- relació 369
- sësala* (ritu, malalties) 275, 350, 375, 377-379, 388, 418-421
- sífilis (*kòdòdò*) 141, 238, 255-257, 262, 370, 442, 682, 791-793
- avançada (*nkem*) 256, 262, 793
- endèmica (*etòn a zud*) 255, 262, 787-789
- SIKUANO (*mvog sikuano*), llinatge major del clan evuzok 29
- símbol 28, 41, 70, 100, 131, 134, 140, 159, 160, 163, 164, 177, 197, 198, 317, 330, 334, 344, 347, 364, 415, 473, 475, 519, 545, 549, 630, 646, 865, 828 (n)
- sistema
- classificador 180, 181, 184, 191, 192, 227, 230
- conceptual 123
- d'intercanvis 65, 72, 547, 623
- d'oposicions 65, 90, 107, 184, 376, 504, 646
- de bruixeria 30, 151, 154, 156, 575, 618, 623, 624
- de classes nominals 201
- de designació 301
- de l'*evu* 69-192
- de pensament 123, 506, 653
- de preeminències socials 71, 651
- de representacions 61, 143, 266, 329, 361, 394, 409, 511, 512, 544, 606, 654
- descriptiu 227, 228, 230, 231, 233, 250, 285, 379, 809
- etiològic 228, 229, 232, 241, 250, 291, 378, 379, 649
- familiar (de parentesc, de llinatges...) 30,

- 64, 65, 92, 135, 145, 146, 149, 160, 232, 409, 509
 iniciàtic 487-508
 magicoreligiós 180, 626
 mèdic 13-20, 32, 33, 35, 38, 51, 69, 71, 193, 207, 223, 226, 228, 295, 307, 373, 457, 469, 479, 630, 648, 651, 654-656, 667, 864
 nosogràfic 57, 234, 241, 242, 259, 304, 310, 626, 809
 ritual 14, 159, 197, 409, 489, 504, 615
 sanguini 3, 64, 237
 simbòlic 18, 37, 69, 108, 117, 184, 191, 267, 482, 504
 simbòlic de l'*evu* 20, 69, 71, 123, 142, 159, 166, 167, 180, 182, 184, 185, 187-190, 197, 234, 268, 472, 489, 507, 649, 652, 654
 terapèutic 199, 310, 317, 329, 471, 601, 602
so (ritu) v. iniciació a l'edat adulta
 somni 105, 114, 143, 151, 313, 393, 450, 501, 505, 510, 511, 517, 854
 sordesa (*ndòg*) 803
 sort 31, 70, 88, 441, 458 v. bona sort, mala sort
sugubikum v. grip
- tambor 64, 102, 154, 226, 524, 526, 530-532, 534, 536, 538, 540, 542, 543, 551, 560, 566, 568, 572, 573, 576-579, 585, 586, 589-591, 594, 595, 635
 terapeuta 49, 187, 199, 239, 258, 276, 283, 285, 286, 288-292, 294, 305, 330, 337, 341, 342, 384, 413, 415, 443, 455, 457-461, 472, 474, 604, 626, 631, 632 v. medecinaire, gran medecinaire
 testicle ectòpic (*ngom*) 297, 712
tòmbò, vegetal (449) 1149
 tos (*ekdè*)
 de l'esquirol ratllat (*osen*) 251, 252, 262, 295, 296, 302, 303, 678, 707, 769
 de la mona *osog* (tos ferina) 251, 252, 262, 302-304, 705-707, 769
 de peix 252, 302, 304, 709, 769, 774
 simple 262, 769-773
- tradició 18, 22, 25, 28, 83, 115, 149, 172, 183, 417, 428, 436, 509, 547, 555, 564, 576, 596, 605, 647, 654, 628, 669, 672, 807
 oral 596, 605
 transformacions 14, 17, 21, 292-294, 371, 411, 440, 488, 513, 593
 transgressió 91, 97, 160, 164, 231, 240, 241, 266, 268-270, 272, 274, 299, 375, 377, 380, 382, 383, 385, 387, 388, 391, 393, 394, 396, 397, 399, 403-405, 407, 410, 411, 414, 417, 418, 421, 428, 434, 526, 569, 644, 645, 648
 transmissió 22, 163, 200, 313, 359, 415, 497, 503
 de l'*evu* 127-142
 escrita 22
 oral 22, 669
 trobadors 81, 83, 86, 116, 117, 121, 123, 165, 176, 488-493, 495-502, 504-507, 618 v. arpa cítara, *mvět*, epopeia
tsama tsama, vegetal (451) 1152
tsetse v. catarro
tsid (animal)
 abum o *eyome* (animal del baix ventre)
 v. espasmes de l'úter
 emina v. afeccions hepàtiques
 mēki v. paludisme
 mēsori (animal de les dents) v. afeccions dentàries
tsoo (ritu) 161, 164, 252, 275, 295, 301, 368, 375-379, 386-410, 412, 414-416, 419-422, 473, 571, 655
 tuberculosi (*nsòñ asomena*) 251, 301, 395, 397, 399, 401, 407, 409, 428 v. cuc *asomena*, afeccions pulmonars
- univers 66, 69, 71, 72, 98, 124, 125, 184, 191, 192, 512, 546, 551, 619, 651
 de la malaltia 18, 265
 vegetal 16, 19-21, 71, 184, 193-234, 317, 546, 548, 652
 urticària (*nsòñ nyo*) 53, 206, 261, 368, 731-732

- vagina 38, 59, 62, 76, 79, 236, 238, 239, 278, 283, 286, 319, 321, 351, 366, 367, 413, 475, 632, 676-679, 682, 683, 725, 763, 789, 791, 846
- varicel·la benigna (*okpam*) 258, 263, 805
- verí 100, 101, 302, 358, 363, 364
- viatge 25, 74, 76, 87, 120, 136, 164, 165, 355, 429, 437, 448, 453, 473, 474, 487, 495, 497, 526, 532, 539, 540, 546, 571, 573, 576, 578-581, 584, 586, 587, 589, 590, 592, 595, 617, 754, 807
- xamànic 512, 547, 558, 579, 606, 615, 631, 632
- visió 14, 18, 19, 30, 69, 153, 184, 185, 193, 474, 492, 501, 504, 509, 518-521, 530, 532-534, 539, 540, 556, 557, 563, 583, 584, 618, 652, 653, 654
- vòmits 57, 240, 244, 349, 363, 364, 370, 779
- xaman 179, 514, 527, 530, 564, 610, 619 v. viatge xamànic
- xamanisme 179, 280, 281, 487, 533
- xarampió, rosa (*olada*) 32, 233, 234, 368, 804
- ximpanzé (ésser mític) 73, 74, 82, 85, 87, 88, 171-173, 180
- YABEKOLO, clan del grup bulu v. mapa 1, 528
- YANDA, clan betí v. mapa 1, 28, 45, 145, 169, 266, 640, 640 (n), 722, 749, 751, 773, 782
- zeyan* v. migranya
- zëzë ekòdè* (tos simple) v. tos
- zëzë mboma* (catarro simple) v. catarro
- zëzë mënyòlòg* (orina simple) v. blennorràgia
- zëzë ntui* (diarrea simple) v. diarrea
- zëzë oyon* (hèrnia simple) v. hèrnia
- zëzë tsid* (melsa dilatada) v. afeccions esplèniques dels adults
- zib* o *mëki mëkui abui* (l'antílop *zib* o la sang surt abundantament) v. hemorràgies uterines
- zoñ* v. fel sobreixit

Índex temàtic del repertori etnobotànic

Han estat indexades aquí: *a*) les utilitzacions terapèutiques seguint els noms de les malalties (en lletra itàlica, els noms en ewondo); *b*) les utilitzacions rituals; *c*) les utilitzacions tecnològiques, i *d*) les referències vegetals que apareixen en els proverbis, endevinalles, mites... Els números corresponen als de les entrades dels noms de les plantes del repertori etnobotànic.

- abia* 181
- abscess (*ekël, ekël akog, bikòkòà*) 008, 065, 077, 082, 086, 131, 136, 148, 166, 334
de mama (*mbebe*) 266
- abum landaman* v. avortament
- abundància de líquid amniòtic (*edib*) 010, 020, 024, 031, 033, 039, 051, 076, 085, 092, 125, 134, 159, 165, 187, 207, 214, 233, 304, 322, 330, 337, 366, 371, 420, 437
- adzo awu* (ritu funerari) 006, 266, 305, 371, 422, 435
- afeccions
 - cardíacques (*nnem*) 072, 075, 076, 187, 190, 238, 305, 327, 333, 334, 347, 357, 458
 - del coll (*kin*) 006, 020, 045, 364
 - del pit (*nkug*) 071, 359
 - dentàries (*mësoñ*) 007, 012, 044, 069, 076, 096, 152, 191, 194, 224, 232, 267, 323, 385
 - esplèniques dels adults (*tsid*) 004, 009, 038, 061, 062, 064, 076, 088, 089, 125, 133, 134, 143, 150, 176, 207, 212, 221, 251, 283, 285, 290, 305, 313, 346, 368, 387, 412, 420, 427, 458
- esplèniques dels infants (*ebëm, koe ebëm*) 061, 134, 247, 278, 283, 305, 313, 360, 368
- esplenohepàtiques (*mimfag mibè*) 003
- hepàtiques (*esëg*) 006, 009, 017, 025, 032, 033, 062, 080, 088, 089, 092, 133, 134, 143, 150, 251, 271, 313, 322, 346, 360, 366, 412, 420, 425, 458
- hepàtiques dels adults (*esëg mëndim*) 134, 186
- hepàtiques dels infants (*ebëm emina* o *tsid emina*) 066, 086, 134, 137, 143, 150, 221, 283, 313, 387, 389, 426, 427, 449
- oculars 311
- pulmonars (*cuc asomena*) 100, 130, 192, 232, 270, 313, 322, 350, 357, 372, 385, 394, 397, 434
- agulles 457
- alog* (ritu femení) 266, 305

- amenorrea (*eyòñ mininga adibi ekug*) 007,
 176, 322, 444
 angines 060
 anyos 146
 arpa cítara (*mvèt*) 457
asomena v. afeccions pulmonars
 assecador de cacau 457
 asta 010, 044
 autòpsies 383
 avantpassat v. *mèlan*
 avortament (*abum landaman*) 231, 312, 420
azòk v. maternitats espaiades

 bal·lesta 044, 058, 277, 293, 404, 426, 449
 bany ritual
 dels bessons 017, 032, 047, 096, 332
 dels nadons (*dzok mèn*) 022, 033, 051,
 096, 141, 146, 148, 187, 192, 449
bibòlò v. conjuntivitis, erupció de pústules
 purulentes
 biga 033, 380
bilòg v. gastroenteritis
 blennorràgia
 amb pus 003, 065, 207, 313
 crònica 012, 313, 357, 420
 simple 018, 039, 066, 072, 077, 088, 097,
 134, 176, 191, 214, 223, 224, 290, 418,
 420
 bogeria (*nnem*) 025, 082, 095, 146, 172
 braçalets 176
 bronquitis 073

 cabirons 044, 051, 062, 085, 164, 187, 223,
 231, 417, 457
 carbassa 215
 carbó 024, 071, 188
 carcaix 170
 carcassa 046
 cascavell 024, 387
 cataracta 117, 371
 catarro
 de peix (*mboma kos*) 022, 039, 319, 324,
 394, 413
 simple 066, 068, 073, 075, 076, 159, 371
 catifa
 per a dormir 043
 per al sostre 457
 cefalea (*miezòg*) 011, 044, 134, 145, 222,
 247, 305, 360
 ceguesa (*ndim*) 267
 ciàtica (*cuc nna*) 152
 cirrosi i altres afeccions hepàtiques (*esëg*)
 003, 088, 190, 203, 210, 293, 304, 305,
 333, 357, 394
 cistelleria (catifes, bertrol, paneres) 158,
 167, 270, 340, 436
 còlics
 intestinals 073, 080, 192, 200, 217, 226,
 234
 intestinals dels nadons (*okakada*) 191,
 247, 332, 367
 collars 176
 comptagotes 382, 436
 conjuntivitis (*bibòlò*) 003, 032, 047, 243, 337
 granulosa (*nkam*) 172, 373
 constipat 020, 322, 371, 443
 contes 006, 024, 038, 045, 069, 071, 095,
 129, 132, 146, 242, 274, 317, 327, 394,
 420
 contraverí 061, 150, 176, 351, 397, 404
 cordes, cordills, lligams 087, 203, 220, 270,
 308, 340, 383
 cosmètic 024, 266
 cremada 212, 275
 cuc
 del baix ventre (*oviede*) 010, 041, 066,
 067, 134, 143, 164, 223, 267, 271, 332,
 351, 381, 420, 431, 437, 451
 intestinal 017, 034, 080, 089, 131, 167,
 172, 176, 201, 254, 283, 333, 346, 360,
 390, 394, 426, 451
 culleres 051, 176, 266, 426, 449

 daus del joc *songo* 234
 deliri febril (*odag*) 003, 172, 229, 333
 dermatosi 001
 diarrea (*ntui*)
 sanguinolenta (*ntui mèki*, «diarrea amb
 sang») 026, 060, 072, 085, 192, 224,
 253, 266, 347, 351, 365, 432, 463

- simple 006, 026, 047, 069, 076, 146, 165, 172, 173, 192, 197, 221, 224, 293, 301, 385, 444
- dismenorrea 152, 290, 337, 360
- dispnea (*ekukui* o *mòn avu ekukui*) 136, 416
- distòcia maternal (*nlad*) v. pelvis estreta
- diürn (ritus) 003, 017, 047, 065, 072, 075, 130, 143, 145, 146, 179, 212, 285, 312, 351, 360, 421, 439, 449, 451, 461
- dzok mòn* v. bany ritual dels nadons
- ebēm* v. afeccions esplèniques dels infants
- emina* v. afeccions hepàtiques dels infants
- edu osoe* (ritu nocturn) 003, 007, 017, 058, 071, 072, 075, 085, 108, 111, 134, 145, 146, 160, 179, 222, 229, 231, 232, 233, 313, 322, 354, 368, 397, 417, 434, 437, 439, 440, 449, 451
- edzawòs* v. esterilitat secundària
- ekòè*
- osen* v. tos de l'esquirol ratllat
- osog* (tos del simi *osog*) v. tos ferina
- ekukui* o *mòn avu ekukui* v. dispnea
- elefantiasi 012, 210
- endevinalles 001, 010, 024, 045, 071, 075, 086, 129, 146, 150, 172, 266, 284, 305, 308, 317, 420, 422, 453, 457, 461, 467
- epilèpsia (*kanda*) 247
- erupció de pústules purulentes (*bibòlò*) 012, 105
- esani* (dansa fúnebre) 235, 254, 305, 371, 435
- escombrall 301, 463
- esèg* v. afeccions hepàtiques
- mëndim* v. afeccions hepàtiques dels adults
- esoe akus* (ritu) 422
- espantamosques 045, 457
- espasmes de l'úter (*eyome* o *tsid abum*) 077, 133, 152, 191, 385, 394, 421
- esquena v. mal d'esquena
- estaques 153, 224, 263
- esterilitat
- de les dones 024, 420
- secundària (*edzawòs*) 313, 322, 420, 439
- estoig del penis 075
- estrenyiment 226, 312
- estris de cuina 034, 293
- esye* (ritu) 003, 006, 007, 017, 020, 033, 040, 047, 089, 130, 134, 145, 147, 148, 188, 212, 246, 253, 270, 273, 305, 312, 328, 333, 337, 346, 350, 364, 390, 434, 439, 449
- etitia* v. panadís
- etòn*
- a nkug* (del pit) 149, 233, 234, 414
- a zud* (de l'anus) v. sífilis endèmica
- eva mētyè* (ritu) 001, 003, 007, 017, 020, 040, 047, 065, 072, 089, 130, 134, 145, 148, 159, 188, 212, 233, 242, 246, 253, 270, 273, 305, 312, 313, 328, 333, 337, 346, 350, 364, 390, 434, 439, 449
- eva meye*b (ritu) 017, 238
- eyel* v. impotència
- eyome* v. espasmes de l'úter
- eyòn mininga adibi ekug* (quan una dona concep com l'arbre *ekug*) v. amenorrea
- febre 007, 047, 073, 129, 165, 187, 207, 337, 364, 428
- fel sobreixit o icterícia (*zon*) 027, 033, 045, 047, 085, 146, 293, 322, 333, 407, 412, 413
- ferides
- nocturnes, de l'*evu* 007, 010, 085, 134, 145, 179, 180, 313, 322, 417, 420, 424, 434, 439
- oculars 167, 324
- simples 020, 039, 085, 095, 145, 172, 179, 183, 207, 210, 224, 293, 350
- filària (*minnag*)
- de l'ull (*mi dis*) 047, 095, 167, 324, 360, 382
- de cos o sanguínia (*mi nyol*) 010, 012, 023, 024, 051, 072, 080, 085, 125, 132, 134, 160, 164, 313, 322, 328, 345, 357, 360, 394, 404, 427
- fletxes de ballesta 055, 285
- fontanel·la (*ndaba*) 015, 064, 172, 432
- fractura (*mbugi*) 004, 045, 192, 213, 216, 339, 368, 415, 461

*fulu**ngom* 148*nkug* 017, 062, 072, 073, 098, 153, 164, 192, 247, 283, 313, 412, 413, 426, 463furóncol (*dzòd*) 076

galactogen 176, 358

ganglis inguinals (*mbib*) 148

gastràlgia 032

gastroenteritis (*bilòg*) 017, 018, 033, 045, 079, 207, 305, 312, 324, 334, 346, 360, 364, 457gingivitis (*tsid mēsoñ*) 060

gomes d'enganxar 095, 306, 329

grip (*sugubikum*) 373hemorràgies uterines (*zib*) 086, 266

hemorroides 319

hèrnia (*nsòñ oyoñ*) 275estrangulada (*ntindi oyoñ*) 193, 283impotència (*eyel, ekom*) 018, 064, 088, 109, 172, 201, 272, 347, 387, 418, 426, 449infecció bucal (*metso* o *metsetso*) 207, 242inflamació dels testicles (*oyoñ*) 210

insomni 160

kanda v. epilèpsia*kiñ* (coll) v. afeccions del coll*koe ebēm* (melsa dilatada infantil amb convulsions) v. afeccions esplèniques dels infants*kòdòdò* v. sífilislepra (*zam*) 023, 123, 188, 214, 231, 278, 283, 420, 432, 436

llates 041

llits 457

lumbago 345

*mal*d'esquena (*mvus*) 024, 039, 051, 137, 174, 263

de cap 152, 165, 237, 328, 397, 411, 425

de ventre 098

mànec 214, 426, 449

màscares 176

maternitats espaiades (*azòk*) 266*mbamba* v. blennorràgia crònica*mbarabumu* v. diarrea sanguinolenta*mbebè* (inflamació de la mama) v. abscess de mama*mbib* v. ganglins inguinals*mboma kos* v. catarro de peix*mbugi* v. fractura*mēbada* v. pian*mēlan* (ritu d'iniciació al culte als avant-passats) 013, 075, 076, 092, 132, 172, 176, 192, 226, 241, 265, 322, 364*mēndib* v. pèrdues blanquesmenopausa (*ndibi*) 173menorràgia (*zib*) 012, 039*mēnyòlòg mēvin* (orina amb pus)

v. blennorràgia amb pus

mēsoñ (les dents) v. afeccions dentàries*metso* o *metsetso* v. infecció bucal*mevungu* (ritu femení) 186, 213, 214, 308, 322, 364, 367, 402*miezòg* v. cefalea*minnag**mi dis* (de l'ull) v. filària de l'ull*mi nyol* (del cos) v. filària del cos o sanguínia*minsòñ mialob a abum* (els cucs que mosseguen el ventre) v. vermífug

mite 001, 021, 024, 104, 147, 204, 254, 422, 461

mod abēlē kig mbēmbē nnem (el malalt que no té el cor bé) v. bogeria*mòn* (nen)*avu bibòlò* (nen que s'assembla a les coses podrides) 012, 105*avu dzom engamin dzom evog* v. afeccions hepàtiques*avu nsòmi* (nen que s'assembla a la medulla dels ossos) v. otitis*avu osen* (nen que s'assembla a l'esquirol ratllat) v. tos*avu osog* v. tos ferina

morter 033, 051, 069, 266

nafres 003, 011, 129, 130, 172, 221, 361, 394, 425, 426 v. ferides

- ndaba* (fontanel·la del crani) v. fontanel·la
ndibi v. menopausa
ndongo (ritu) 010, 023, 047, 159, 290, 322, 328, 417
ndziba (ritu) 006, 017, 145, 175, 225, 305
ngè mèbè mènè abe (si els pits de la dona fan mal) v. pits
ngè mènyan tēgē suli (si la llet no puja) v. pits
ngoan (centcames) 166, 213, 394
ngom v. testicle ectòpic
nkem v. sífilis avançada
nlad (distòcia maternal) v. pelvis estreta
nnem (cor) v. afeccions cardíques
nocturn
 cuc 009, 322
 ferida 010, 145, 434
 guerra 130, 365
 malaltia 134, 357
 planta 322
 ritu 017, 047, 071, 072, 179, 305, 417, 439, 449, v. *edu osoe*
nsòmi o *mòn avu nsòmi* (*nsòmi* o l'infant que s'assembla a la medul·la del ossos) v. otitis
nsòni (cuc)
 asomena v. afeccions pulmonars
 ngoan v. *ngoan*
 nna v. ciàtica
 nyo v. urticària
 oviede v. cuc del baix ventre
 wòkul a mvus v. lumbago
ntindi oyoñ (hèrnia estrangulada) v. hèrnia estrangulada
odag v. deliri febril
odzoe o *mòn avu odzoe* (infant que s'assembla a l'antílop *odzoe*) 322
okakada (el cranc petit) v. còlics intestinals dels nadons
okpam v. varicel·la benigna
olada v. xarampió
olors (tractament de les males olors) 073
ordalia 188
otitis (*nsòmi*) 166, 172, 411
oviede v. cuc del baix ventre
paludisme (*tsid mèki*) 150, 160, 164, 176, 283, 383, 407, 415
panadís (*dzonoñ*) 327, 438
paneres 045
paranys 167, 311
paret 170, 293
part 040, 143, 165, 205, 212, 312, 337, 394, 439, 457, 458
pelvis estreta o pelvis oblecta (*nlad*) 075, 165, 337, 439
pèrdues blanques (*mëndib*) 012, 416
pian (*mèbada*) 361, 373, 420
picada de serp 003, 045, 130, 150, 214, 247, 283, 332, 334, 457
pintes 288, 449
pipes 172, 176, 288
piquets 041, 224, 231, 263, 277, 298, 417
piragües 075, 266
pits (llet materna) 001, 002, 003, 013, 038, 045, 047, 075, 166, 173, 203, 207, 226, 304, 322, 334, 366, 368, 397, 412, 413
plats 176, 266
potes de llit 085, 293, 449
primeres cures o atencions als nadons 164, 172, 186
proverbis 010, 012, 024, 027, 040, 045, 056, 069, 075, 077, 082, 086, 095, 126, 143, 146, 167, 171, 172, 175, 204, 208, 222, 242, 251, 266, 274, 275, 317, 322, 332, 333, 340, 368, 370, 377, 382, 383, 394, 406, 411, 422, 425, 436, 441, 442, 443, 449, 453, 457, 458, 461
traduïts amb l'equivalent català 012, 024, 027, 040, 045, 056, 075, 077, 082, 095, 146, 167, 175, 204, 242, 251, 266, 317, 322, 406
raspall de dents 192
respiració difícil 247
reumatisme (*akani*) 010, 023, 130, 174, 192, 213, 224, 293, 305, 357, 373, 417, 420
ritus v. *adzo awu*, *alog*, *edu osoe*, *esoe akus*, *esye*, *eva mëtyè*, *eva meyebe*, *mèlan*, *esani*, *ndongo*, *ndziba*, *sèsala*, *so*, *tsoo*; v. també diürn (ritus) i nocturns (ritus)

roba d'escorça (*obom*) 001, 146, 233, 415
rosaris 174

sacs 043

sang 018, 075, 084, 149, 160, 173, 191, 197
sarna 011, 438

sarró 458

seients 457

sēsala (ritu) 017, 065, 130, 449

sífilis (*kòddò*) 011, 020, 039, 357, 420, 437, 438

avançada (*nkem*) 011

endèmica (*etòn a zud*) 010, 011, 023, 039, 073, 076, 098, 173, 207, 254, 263, 266, 360, 368 414, 449

so (ritu d'iniciació a l'edat adulta) 006, 024, 040, 041, 045, 051, 058, 069, 076, 087, 120, 146, 152, 160, 172, 176, 204, 221, 241

somnífer 160

sugubikum v. grip

tambor

mbe 045, 051, 075, 152, 266

ngòm 075, 152, 266

nkul 051, 143, 152, 266

tapa-sexe 172

tatuatges 004, 204

taulons 024, 039, 136, 143, 207, 231, 264, 266

testicle ectòpic (*ngom*) 193

tirants 044, 152, 220, 436

torxa 004, 254

tos (*ekòè*)

de l'esquirol ratllat (*osen*) 161, 322, 434
del *tsoo* 267

ferina (*osog* o *mòn avu osog*) 001, 038, 161, 165, 434

simple (*zèzè ekòè*) 001, 006, 020, 038, 040, 057, 066, 073, 076, 129, 160, 197, 201, 220, 221, 225, 277, 278, 283, 319, 347

tsetse v. catarro

tsid (animal)

abum o *eyome* v. espasmes de l'úter

emina v. afeccions hepàtiques dels infants

mēki (animal de la sang) v. paludisme

mēsōn (animal de les dents) v. gingivitis

mimfag mibè (animal dels dos cantons) v. afeccions esplenohepàtiques.

tsoo (ritu) 006, 031, 045, 069, 071, 075, 076, 121, 131, 134, 152, 163, 172, 175, 221, 267, 284, 305, 316, 322, 337, 357, 417, 422

tuberculosi (*nsòñ asomena*) 038, 090, 176

úlceres 188

d'origen leprós 188

de la còrnia (*onyañ*) 017, 371, 403

filariana 261

urticària (*nsòñ nyo*, ver *nyo*) 044, 051, 125, 126, 133, 203, 275, 305, 310, 313, 346, 357, 390

varicel·la benigna (*okpam*) 188

verí 008, 034, 065, 088, 130, 143, 186, 213, 229, 285, 372, 381

vermífug 008, 009, 010, 278, 309, 313, 330, 451

vertigens 443

vestits de dansa 457

vòmits 038, 075, 312, 333

xarampió (*olada*) 041, 088, 266, 373

xilòfons 266, 293

zeyañ v. migranya

zèzè ekòè (tos simple) v. tos

zèzè mboma (catarro simple) v. catarro

zèzè mēnyòlòg (orina simple) v. blennorràgia

zèzè ntui (diarrea simple) v. diarrea

zèzè oyon (hèrnia simple) v. hèrnia

zèzè tsid (melsa dilatada) v. afeccions esplèniques dels adults

zib o *mēki mēkui abui* (l'antílop *zib* o la sang surt abundantament) v. menorràgia i hemorràgies uterines

zoñ v. fel sobreixit

Índex general

VOLUM 1

PREFACI	1
PRÒLEG	5
PRESENTACIÓ DE L'OBRA	9
RECONeixEMENTS	17
DISSENY DE L'OBRA	19
Volum 1	19
Volum 2	21
Fonts etnogràfiques	22
Nota sobre els evuzok	25
Nota sobre la transcripció dels mots en llengua ewondo	32
PRIMERA PART: EL CONTEXT DEL SISTEMA MÈDIC DELS EVUZOK	35
1. L'ESPAI INDIVIDUAL: EL DISCURS SOBRE EL COS HUMÀ I LES SEVES REPRESENTACIONS	37
1.1. La formació del cos	38
1.2. El ritme lunar	41
1.3. Notes sobre la morfologia i el funcionament del cos	44
1.4. El cos humà i els signes de les malalties	50
1.4.1. El dolor	51
1.4.2. La temperatura	54
1.4.3. Síntomes dels trastorns de les funcions nutritives	55

1.4.4.	Síntomes relacionats amb la disfunció de l'aparell digestiu	56
1.5.	El discurs sobre el cos humà: indicacions lingüístiques	57
1.5.1.	El continent i el contingut	58
1.5.2.	El tot i les seves parts	58
1.5.3.	L'un i els seus semblants	60
1.5.4.	Tendències semàntiques de les classes nominals	60
1.6.	El cos, mesura de l'univers	63
1.7.	El cos i alguns circumstants	65
1.8.	Els òrgans del cos i les seves funcions no fisiològiques	65
1.9.	De la distinció a la indiferenciació	67
2.	L'ESPAI SOCIOCULTURAL: EL SISTEMA SIMBÒLIC DE L'EVU	69
2.1.	Els orígens mítics de l'Evu	72
2.1.1.	Els mites	73
2.1.2.	El gènere literari	81
2.1.3.	Els actors	82
2.1.4.	L'Evu i els pigmeus	87
2.1.5.	Béns masculins i béns femenins	91
2.1.6.	El <i>mangu</i> dels zande i l' <i>evu</i>	93
2.1.7.	Un naixement a l'inrevés	94
2.1.8.	El bestiar de l' <i>evu</i>	99
2.1.8.1.	La granota i el gripau	99
2.1.8.2.	El cranc	101
2.1.8.3.	Les ratapinyades i els esquiroles voladors	102
2.1.8.4.	L' <i>evu</i> és com una bola	106
2.2.	La classificació de l' <i>evu</i>	108
2.2.1.	Els <i>evu</i> antisocials	110
2.2.1.1.	L' <i>evu</i> de l'arbre formiguer (<i>evu mēbenga</i>)	111
2.2.1.2.	L' <i>evu</i> de les coses perverses (<i>evu mētōm</i>)	113
2.2.1.3.	L' <i>evu</i> improductiu (<i>evu dzongo</i>)	114
2.2.1.4.	L' <i>evu</i> de la dispersió (<i>evu asanda</i>)	115
2.2.1.5.	Un cas especial: l' <i>evu</i> del pit (<i>evu nkug</i>)	116
2.2.2.	Els <i>evu</i> de caire social	116
2.2.2.1.	L' <i>evu</i> dels treballs o de la prosperitat (<i>evu bisye</i>) i/o l' <i>evu</i> de les riqueses (<i>evu akuma</i>)	117
2.2.2.2.	L' <i>evu</i> de l'habilitat (<i>evu akēñ</i>)	121
2.2.2.3.	L' <i>evu</i> de l'amor (<i>evu ayas</i>)	121
2.2.2.4.	L' <i>evu</i> de la paraula o del comandament (<i>evu edzoe</i>)	122

2.2.3.	L'evu foll (<i>evu akud</i>)	123
2.2.4.	Els no-posseïdors d'evu	123
2.3.	La transmissió de l'evu	127
2.3.1.	L'evu dels bessons	129
2.3.2.	El ritual: nocions preliminars	132
2.3.3.	Els ritus durant l'embaràs	133
2.3.4.	Els ritus de després del naixement	136
2.3.5.	Mite i ritu, un cas especial: l'akyaè de les nenes	139
2.4.	El món nocturn dels posseïdors d'evu (<i>mgbël</i>)	142
2.4.1.	Un doble de la societat diürna	143
2.4.2.	El procés d'un acte de bruixeria	147
2.4.2.1.	La recerca d'un pretext	147
2.4.2.2.	Els conflictes	149
2.4.2.3.	Els camins nocturns	152
2.4.2.4.	Els judicis nocturns	153
2.4.2.5.	Les accions del món nocturn de <i>mgbël</i>	153
2.4.2.6.	Els àpats nocturns i la distribució de les víctimes	157
2.5.	Les entitats simbòliques de caire ritual (<i>byañ</i>)	159
2.5.1.	Els <i>akëñ</i> i altres ritus diürns	160
2.5.2.	Els <i>byañ</i>	161
	Annex: Ritus principals	164
2.6.	Els esperits protectors (<i>nkug</i>)	166
2.6.1.	Esperits de la selva, dels rius i dels estanys	167
2.6.2.	El geni de l'endevinació	168
2.6.3.	Esperits dels morts o esperits tutelars	168
2.6.4.	Encarnacions animals dels difunts	169
2.6.5.	Esperits protectors de certs individus	170
2.6.6.	Animals protectors del clan	171
2.6.7.	Encarnacions animals de l'evu dels bruixots morts	174
2.6.8.	Encarnacions animals dels posseïdors d'evu	174
2.6.9.	L'esperit d'un home mort esdevé l'esperit protector de la persona que li ha causat la mort	176
2.6.10.	L'animal salvatge mort esdevé l'esperit protector de la persona que li ha causat la mort	176
2.7.	Els quatre components del sistema simbòlic de l'evu	180
2.7.1.	L'evu com a principi classificador	184
2.7.2.	El saber humà	184
2.7.3.	Del saber al poder	187
2.7.4.	Religió, màgia i bruixeria: per una revisió de conceptes	189

3.	L'ESPAI FÍSIC: L'UNIVERS VEGETAL	193
3.1.	L'organització lingüística de l'univers vegetal	194
3.1.1.	Altres tendències classificatòries	197
3.2.	El nom de les plantes	199
3.2.1.	Fenòmens de derivació nominal deverbals	202
3.2.2.	Fenòmens de derivació nominal denominativa	203
3.2.3.	Fenòmens de derivació nominal o verbal amb redoblament del radical	204
3.2.4.	Noms compostos	205
3.3.	La descripció de les plantes	207
3.3.1.	L'estructura dels arbres	208
3.3.1.1.	El tronc	209
3.3.1.2.	La base del tronc	212
3.3.1.3.	Les arrels	214
3.3.1.4.	El cim	216
3.3.2.	Les fulles	216
3.3.3.	Els sucus	221
3.3.4.	Els fruits	222
SEGONA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK. LA MALALTIA COM A FET ORGÀNIC, SIMBÒLIC I SOCIAL		223
INTRODUCCIÓ		225
4.	LES CATEGORIES DESCRIPTIVES O LA VISIÓ BIOFÍSICA DE LA MALALTIA	235
4.1.	Les malalties de les dones (<i>akòn bininga</i>) (1)	235
4.2.	Les malalties <i>fulu</i>	241
4.3.	Les malalties atribuïdes als cucs (<i>akòn minsòn</i>) (2)	242
4.4.	Les malalties anomenades <i>tsid</i> (<i>akòn tsid</i>) (3)	248
4.5.	Les malalties de la tos (<i>akòn ekòè</i>) (4)	251
4.6.	Les malalties del cor (<i>akòn nnem</i>) (5)	253
4.7.	Les malalties de la diarrea (<i>akòn ntui</i>) (6)	254
4.8.	Les malalties <i>etòn</i> (<i>akòn etòn</i>) (7)	255
4.9.	La sífilis (<i>kòddò</i>) (8)	256
4.10.	Les malalties de la pell (9)	256
	Annex: Taula de la classificació evuzok de les malalties	260
5.	LES CATEGORIES ETIOLÒGIQUES O LA MALALTIA COM A ESDEVENIMENT SIMBÒLIC I SOCIAL	265
5.1.	Les malalties «simples» i les malalties «autòctones»	265

5.2.	Les malalties «diürnes» i les malalties «nocturnes»	267
5.3.	Les diferents classes de malalties «diürnes»	268
5.4.	Les malalties <i>fulu</i>	269
5.4.1.	La categoria etiològica <i>fulu</i> del pit	270
5.4.2.	La categoria etiològica <i>fulu</i> del ventre	272
5.5.	Les malalties «diürnes» (pròpiament dites)	274
5.6.	Les diferents classes de malalties «nocturnes»	275
5.6.1.	La parella agressor-víctima	276
5.6.2.	Les accions nocturnes	277
5.6.3.	Les accions nocturnes, els símptomes i les categories descriptives	283
5.6.4.	El terapeuta i les teràpies fonamentals	285
5.7.	Estructura semàntica de les categories etiològiques relacionades amb el món de la nit	287
5.8.	El triangle terapèutic	289
	Annex 1: Inventari de les categories etiològiques	295
	Annex 2: Inventari dels interdictes alimentaris (A) i gestuals (B) relacionats amb les malalties « <i>fulu</i> del ventre»	296
6.	EL DIAGNÒSTIC ETIOLÒGIC	299
6.1.	El grau d'obertura de les diferents categories nosogràfiques	300
6.2.	La successió dels diagnòstics etiològics	304
TERCERA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK.		
ESTRUCTURES TERAPÈUTIQUES: A. LA MEDICINA DIÛRNA SOTA LA RESPONSABILITAT DE LES FAMÍLIES		307
INTRODUCCIÓ		309
7.	LA MEDICINA DOMÈSTICA: REMEIERS OCASIONALS I REMEIERS ESPECIALITZATS	311
8.	SOBRE L'ÚS DE LES PLANTES	317
8.1.	L'escorça	318
8.1.1.	Les plaques senceres	318
8.1.2.	La pols d'escorça	319
8.1.3.	Triturat d'escorces	320
8.2.	Les fulles	321
8.2.1.	Les fulles senceres	321
8.2.2.	Operacions de transformació	322
8.3.	Les fulles en fase de creixement, els brots...	323

8.4.	Les arrels	324
8.5.	La saba, els suc...	324
8.6.	Altres elements vegetals	324
	Annex: Taula de recapitulació	326
9.	EL SABER FARMACOLÒGIC DELS REMEIERES O L'ÚS TERAPÈUTIC DE LES QUALITATS SENSIBLES DELS VEGETALS	329
9.1.	El color dels vegetals	330
9.1.1.	El color vermell	335
9.1.2.	El color negre	339
9.1.3.	El color blanc	342
9.2.	Les olors dels vegetals	344
9.3.	Els sabors dels vegetals	353
9.4.	Les sensacions tàctils dels vegetals	359
	QUARTA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK. ESTRUCTURES TERAPÈUTIQUES: B. LA MEDICINA DIÛRNA SOTA LA RESPONSABILITAT DELS LLINATGES	373
10.	LA MALALTIA COM A ESDEVENIMENT SOCIOSIMBÒLIC	375
10.1.	La sang, l'esperma i la llet materna. Maternitats seguides i relacions sexuals prohibides (<i>anyos</i> i <i>ndañ</i>)	380
10.2.	Els crims de sang i les seves conseqüències (<i>tsoo</i>)	386
10.2.1.	El «trencament del <i>tsoo</i> » (<i>nsem tsoo</i>)	387
10.2.2.	Les causes inicials	388
10.2.3.	Les conseqüències de les transgressions del <i>tsoo</i>	395
10.2.4.	El <i>tsoo</i> celebrat per Zama Vincent	397
10.2.4.1.	El ritual	400
10.2.4.2.	Els preparatius	401
10.2.4.3.	Primer episodi: la preparació dels remeis	402
10.2.4.4.	Segon episodi: el sacrifici	403
10.2.4.5.	Tercer episodi: segueix la preparació del remei <i>edzongo tsoo</i>	404
10.2.4.6.	Quart episodi: la preparació de les pólvores del <i>tsoo</i>	404
10.2.4.7.	Cinquè episodi: discursos i declaració de les faltes del <i>tsoo</i>	404
10.2.4.8.	Sisè episodi: l'administració dels remeis	406
10.2.4.9.	Setè episodi: ordalia i purificació final	407
10.2.4.10.	La fi del <i>tsoo</i> : prohibicions i purificació de l'esplanada	408

10.3.	L'incest i les seves conseqüències (<i>ndziba</i>)	410
10.3.1.	L'àmbit causal	411
10.3.2.	El camp patològic	412
10.3.3.	L'àmbit ritual	415
10.4.	La transgressió dels interdictes de l'antic ritu d'iniciació <i>so</i> (<i>sēsala</i>)	417
10.5.	La «paraula de la mort», un ritu funerari (<i>adzo awu</i>)	421
10.5.1.	Un estudi de cas: els funerals de Nkoa Mba Joseph	423
10.5.1.1.	L'organitzador de la «paraula de la mort»	423
10.5.1.2.	Bikoe Mba Zacarias, el cap de família	425
10.5.1.3.	En memòria del difunt	426
10.5.1.4.	El discurs del portaveu del clan	430
10.5.1.5.	Els conflictes	431
10.5.1.6.	Un adulteri	433
10.5.1.7.	La sordesa de Nku Théophile	435
10.5.1.8.	La paraula del clan i el seu poder curatiu	435
10.5.1.9.	Els límits dels poders curatius del clan	437
10.5.1.10.	Sacrifici, bany ritual i àpat comunitari	439
10.6.	La formulació d'un diagnòstic a càrrec de tot el llinatge (<i>esye</i>)	440
10.6.1.	Els àmbits patològic i causal	442
10.6.2.	Un <i>esye</i> mancat	443
10.6.3.	Un <i>esye</i> reeixit	449
10.6.3.1.	Els preparatius	451
10.6.3.2.	L'itinerari terapèutic de Zaña Michel	452
10.6.3.3.	Un parèntesi	462
10.6.3.4.	El consell	463
10.6.3.5.	Després del consell, els gestos rituals	465
10.6.3.6.	Alguns anys després...	466
CINQUENA PART: ELS COMPONENTS DEL SISTEMA MÈDIC EVUZOK. ESTRUCTURES TERAPÈUTIQUES: C. LA MEDICINA NOCTURNA SOTA LA RESPONSABILITAT DELS NGËNGAN		469
11.	L'ESTATUS SIMBÒLIC DELS NGËNGAN	471
11.1.	L'estatus simbòlic del <i>ngëngan</i> tradicional	472
11.1.1.	Manipulador dels objectes simbòlics anomenats <i>byan</i>	473
11.1.2.	Vident	474
11.1.3.	Desdoblament i viatges nocturns	474
11.1.4.	Relacions amb els esperits <i>minkug</i>	475

12.	L'EVOLUCIÓ DE LA MEDICINA NOCTURNA I L'APARICIÓ DE NOUS NGÈNGAÑ:	
	EL CAS DE MBA OWONA	477
12.1.	El sistema iniciàtic betí	487
12.1.1.	El sistema ritual betí	489
12.1.2.	Iniciacions col·lectives, iniciacions individuals	489
12.1.3.	Els aliments iniciàtics	490
12.1.4.	Aliments i sabers iniciàtics	492
12.1.5.	Les proves iniciàtiques	492
12.1.6.	Bromes pesades i càstigs purificadors	494
12.1.7.	La prova suprema	496
12.1.8.	Veure i saber, aprendre	500
12.1.9.	Explicar, cantar, callar o els diferents modes d'enunciació del fet iniciàtic	502
12.1.10.	«Menjar», «veure» i «caure»	504
12.2.	El relat iniciàtic de Mba Owona (1). Textos i comentaris: l'elecció	507
12.2.1.	Per començar, un afer de bruixeria	507
12.2.2.	La primera aparició dels esperits <i>minkug</i>	510
12.2.3.	El paper de l'oncle	516
12.2.4.	La segona aparició	517
12.2.5.	Les primeres cures	519
12.2.6.	La tercera aparició	521
12.2.7.	Tot esperant, Mba Owona aprèn l'ofici de fotògraf	522
12.2.8.	La història de Joana Ngono	523
12.2.9.	La trobada de Mba Owona amb Joana Ngono	528
12.3.	El relat iniciàtic de Mba Owona (2). Textos i comentaris: la iniciació	530
12.3.1.	Els primers passos: la visió	530
12.3.2.	Arrabassat pels esperits	533
12.3.3.	Ensenyament empíric	535
12.3.4.	Un pas més: Mba Owona celebra la dansa tot sol	535
12.3.5.	La fase final: la iniciació en el món dels esperits	537
12.3.6.	La «sortida»: Mba Owona rep el seu esperit principal	542
12.3.7.	El remei	543
12.3.8.	El lliurament de l' <i>ayan</i>	544
12.3.9.	La presentació	549
12.4.	Estructura i funció dels relats iniciàtics	551
12.4.1.	La veracitat dels relats iniciàtics	551
12.4.2.	Un mite individual	553
12.4.3.	Mba Owona i sant Pau	555
12.4.4.	La funció ritual del relat de Mba Owona	558

12.5.	Un nou ritual terapèutic: la dansa als esperits	563
12.5.1.	Els preparatius de la dansa	568
12.5.2.	La delimitació de l'espai ritual	569
12.5.3.	Els primers cants: una advertència als bruixots	571
12.5.4.	La dansa d'Amugu, el neòfit	576
12.5.5.	El viatge al món dels esperits	584
12.5.6.	La dansa de Mba Owona, el mestre	587
12.5.7.	El retorn	593
12.5.8.	La darrera dansa d'Amugu	595
12.6.	L'activitat mèdica de Mba Owona (1977-1999)	595
12.6.1.	Els malalts	596
12.6.2.	La procedència dels malalts o la formació d'una clientela	599
12.6.3.	Estada i tractament	601
12.6.4.	Les malalties	605
12.7.	Itineraris terapèutics	606
12.7.1.	Primer relat: Les ferides nocturnes	607
12.7.1.1.	Primera fase	611
12.7.1.2.	Segona fase	615
12.7.2.	Segon relat: La sostracció de l'ombra pels bruixots del <i>kòni</i> .	620
12.7.3.	Tercer relat: El pacte amb l' <i>evu</i> anomenat <i>akyaè</i>	626
12.7.3.1.	L' <i>akyaè</i> és cosa de dones...	626
12.7.3.2.	Els sacrificis	629
12.7.3.3.	L'esterilització de N. J.	630
12.7.4.	Quart relat: L' <i>evu</i> del pit	633
12.7.5.	Cinquè relat: Una fractura nocturna (la malaltia com a ficció)	640
12.7.6.	Sisè relat: La menopausa o el cas d'un embaràs imaginari (<i>ndibi</i>)	643
13.	CONCLUSIÓ	651
14.	BIBLIOGRAFIA	659
14.1.	Llibres, tesis i articles	659
14.2.	Documents dactilografiats i ciclostilats	664
14.3.	Manuscrits	664
14.4.	Fons Lluís Mallart Guimerà. Documents evuzok	665
14.5.	Filmografia	665

Volum 2

PRESENTACIÓ DEL VOLUM 2	667
SISENA PART: DOCUMENTS FARMACOLÒGICS	669
15. INTRODUCCIÓ	670
16. ENTRE L'ORAL I L'ESCRIT	671
16.1. Recull de 250 receptes transmeses oralment (textos en ewondo, traducció i notes)	676
16.2. El carnet de receptes del remeier Zama Vincent: presentació, reproducció, traducció i notes	807
16.2.1. Presentació	807
16.2.1.1. Notes sobre l'ortografia del manuscrit	814
16.2.2. Reproducció, traducció i notes	816
SETENA PART: DOCUMENTS ETNOBOTÀNICS	861
17. INTRODUCCIÓ	863
18. REPERTORI ETNOBOTÀNIC	867
ÍNDEXS	1161
Índex de taules, mapes, figures i plànols	1163
Índex temàtic	1167
Índex temàtic del repertori etnobotànic	1185
Índex general	1191

El sistema mèdic d'una societat africana: Els evuzok del Camerun és un paradigma d'anàlisi sociocultural de la concepció que els homes i les dones d'un racó de món —ni més remot ni més cèntric que el nostre— s'han donat d'ells mateixos i de llur relació amb la natura, de llur concepció del cos humà i de la malaltia, del coneixement i de les pràctiques medicinals que els fan el món més intel·ligible i la vida més arrecerada.

És, doncs, l'estudi d'un coneixement i una praxi culturals, però és també, gràcies a l'abundor i la riquesa dels materials documentals aplegats, transcrits, traduïts i anotats, una contribució de primer ordre a la documentació d'un saber ancestral sobre les virtuts dels recursos naturals de l'entorn en el qual fan vida els evuzok, d'un saber acumulat i transmès per generacions de generacions i de la seva codificació en un llenguatge creat, transmès i mantingut viu també per generacions de generacions.



Càtedra
UNESCO
de Llengües i Educació
Institut d'Estudis Catalans