

L'emergència de l'individu entre els betis del Camerun. Iniciacions col·lectives i iniciacions individuals¹



Lluís Mallart i Guimerà
Université de Paris-Nanterre

Aquest treball mostra de quina manera la societat beti del Camerun preveu, valora i promou l'emergència de certes grans individualitats en el si de la comunitat. Els nostres estudis sobre el sistema simbòlic de l'evu ens han mostrat la importància que aquesta societat concedeix, ideològicament parlant, a aquest fet. En les pàgines que segueixen s'estudia des de la perspectiva del sistema iniciàtic d'aquesta societat.

This article demonstrates how the Beti society of Cameroon foresees, evaluates, and promotes the emergence of certain great individualities in the heart of the community. Our studies on the symbolic system of evu have shown us the ideological importance conceded by this society to this phenomenon. In the following pages, it is studied in relation to the initiatory system of this society.

Per Van Gennep, la iniciació és un ritu de pas; és composta, com ho són segons el seu parer tots els ritus de pas, per tres seqüències: separació, liminarietat i agregació. Aquest autor no creu necessari definir-la com a categoria ritual. Pressuposa la seva existència i es limita a una definició descriptiva. Per a ell, la iniciació és una categoria molt àmplia, que recobreix, 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, a l'ordenació del sacerdot i del mag i, d'una altra part, a 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», assegurant, aquestes darreres, la promoció de certs individus a l'exercici de certes funcions sagrades, com les de mag, sacerdot, cap o rei.

És coneguda la tendència que consisteix a oposar les societats africanes (o altres) tradicionals a les societats occidentals dient que només aquestes últimes valoren l'individu com a tal mentre que les primeres semblen oblidar-lo o subordinar-lo a la totalitat social.² Contràriament a aquesta idea, en aquest article, intentarem mostrar de quina manera la societat beti del Camerun preveu, valora i promou l'emergència de certes grans individualitats en el si de la comunitat. Els nostres estudis sobre el sistema simbòlic de l'evu ens han mostrat la importància que aquesta societat concedeix, ideològicament parlant, a aquest fet. En les pàgines que segueixen l'estudiarem des de la perspectiva del sistema iniciàtic d'aquesta societat. En primer lloc, però, ens caldrà examinar de quina manera entre els betis del Camerun, 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 seus elements es corresponen, s'oposen, es complementen o es repeteixen formant un tot. Des d'aquesta perspectiva global anirem mostrant de quina manera en el marc d'aquest sistema les iniciacions indivi-

Vestit de societat secreta (Camerun,
Grasslands, bamileké).
Fotografies: Lluís Calvo

duals, com les que asseguren l'emergència dels grans terapeutes (*ngëngang*) especialitzats en el tractament de malalties relacionades amb la bruixeria, per una part, i dels poetes i trobadors que toquen l'arpa cítara anomenada *mvèt* (*mbom mvèt*), 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 iniciacions (les col·lectives) són considerades com uns simples «jocs», escenificacions o actes de ficció creats pels homes.

El sistema ritual beti

Com ho hem escrit en un altre lloc (Mallart, 1982), el sistema simbòlic de 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 beti és pensat en funció d'aquests modes d'existència social. 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 beti. Aquesta línia divisòria marca ja una primera distinció entre dues classes d'iniciació, les «diürnes» i les «nocturnes».³ Pel que fa a la primera categoria, centrarem la nostra atenció en la iniciació «tribal» o que dóna accés a l'edat adulta (*akëng so*) i en la iniciació al culte dels avantpassats (*akëng mëlan*); i pel que fa a la segona, ens fixarem en la iniciació dels grans terapeutes *ngëngang* (*byang ngëngang*) i en la dels poetes i trobadors que toquen l'arpa cítara (*byang mvèt*).

Iniciacions col·lectives, iniciacions individuals

Els betis distingeixen dues classes de ritus, els *byang* i els *akëng*. Segons aquesta distinció termi-



nològica, la iniciació tribal i la del culte als avantpassats són *akëng*, mentre que la iniciació dels grans terapeutes i la dels poetes i trobadors són *byang*. Si l'oposició entre aquests dos termes pot recobrir la distinció entre iniciacions «diürnes» i «nocturnes», no la recobreix completament, perquè un i altre són també utilitzats per designar al-

1. La part essencial d'aquest text fou publicada en primer lloc a *Singularités. Textes pour Eric de Dampierre*. Paris: Plon, 1989, pàg. 291-312.

2. Aquest va ser el projecte de la temàtica desenvolupada en l'obra esmentada.

3. Per extensió, em sembla legítim qualificar d'aquesta manera certs ritus d'iniciació; és evident que els betis no parlen d'iniciació, de la mateixa manera que no qualifiquen les iniciacions de «diürnes» o «nocturnes».

tres ritus (no iniciàtics). D'una altra part, encara que ens sigui possible afirmar que tots els ritus «nocturns» són *byang*, no podem, en canvi, assegurar que tots els ritus «diürns» siguin *akëng*. És el cas, en efecte, de certs ritus més bé privats o de caràcter domèstic que no impliquen reunions importants de clans o llinatges; aquests no són considerats com *akëng*. Si una distinció similar no intervé en l'àmbit dels *byang* és per la simple raó que fins i tot 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 *byang* 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 terapeuta és considerat com un *byang*, i es pot designar també amb aquest mateix darrer terme a una sola planta a la qual s'atribueix un poder especial. Aquesta possibilitat de «reducció», atorgada a l'ús del terme *byang*, no apareix en el d'*akëng*. Potser per aquesta raó podem constatar un cert canvi de sentit en l'ús corrent del primer d'aquests termes, que els betis empren de vegades per designar certes pràctiques rituals diürnes de caràcter més aviat privat o domèstic ?les quals no es designen mai pel terme d'*akëng*. Un altre canvi de sentit del mateix tipus té lloc quan es designa de manera impròpia els *mëbala* («remeis») pel terme *byang*. Cal dir que l'ús d'aquests remeis (*mëbala*) no té un abast social massa marcat. En aquest sentit, és significatiu que els dispensaris europeus siguin anomenats *nda byang* («casa de les medicines [màgiques]») i no *nda mëbala* («casa dels remeis [simples]»), en què el recurs al terme *byang* evoca, sense cap mena de dubte, la tendència molt individualitzada de la pràctica mèdica europea. Aquestes transgressions de sentit del terme *byang*, potser més que el sentit canònic que li és propi ?el *byang* és sempre relacionat amb el món de la nit?, expliquen un dels punts fonamentals d'aquesta categoria ritual: els *byang* són objectes, gestos o actes rituals situats al marge de la ideologia relativa a l'ordre de la societat clànica, fet que permet opo-

sar-los als *akëng*, que són els ritus clànics per excel·lència. D'aquesta manera, si la iniciació tribal i la del culte als avantpassats són *akëng*, 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 *byang* (destinats a iniciar els grans terapeutes i els trobadors) .

Els aliments iniciàtics

Fins aquí s'ha pressuposat l'existència d'una característica comuna entre la iniciació tribal, la iniciació al culte dels avantpassats, la iniciació dels grans terapeutes i la iniciació dels poetes i trobadors, tot considerant-les com a institucions iniciàtiques. Si l'oposició terminològica entre *akëng* i *byang* ha permès distingir dos subconjunts iniciàtics diferents, el verb *di*, que significa «menjar», permet trobar en tots ells un punt comú i a la vegada tractar-los com formant part 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 *di* que significa «menjar» i que s'utilitza en expressions el sentit de les quals és «Has estat iniciat en...?»:

- *Yë ongadi so?* (“Has menjat el *so*?”⁴ és a dir: has estat iniciat a la categoria d'homes adults que han menjat l'antílop *so*?)

- *Yë ongadi mëlan?*⁵ (“Has menjat el *mëlan*?” és a dir: has estat iniciat al culte dels avantpassats designat amb el nom de la planta *mëlan*?)

- *Yë ongadi byang minkug?* (“Has menjat el *byang* dels esperits *minkug*? És a dir: has estat iniciat a les funcions de terapeuta (*ngëngang*) que cura gràcies al saber i el poder que li donen els esperits *minkug*?)

- *Yë ongadi byang mvët?* (“Has menjat el *byang* de l'arpa cítara?”, és a dir: has estat iniciat a tocar l'arpa cítara anomenada *mvët*?)

Podríem preguntar-nos si, en el context propi d'aquests enunciats, el verb “menjar” no seria emprat com una figura metonímica segons la qual es designaria la part? una seqüència del ri-



Màscares passamuntanyes per a la dansa de l'elefant tso (Camerun. Departament del Mifi, territori de Bafussan, bamileké).

fa en un món imaginari. En la iniciació tribal, al contrari, la metonímia no es fonamenta en un fet real o considerat com a tal: 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 de l'antílop *so* que és un aliment deliciós, se'ls dona de fet una menja repugnant barrejada amb la pols dels excrements del mestre de cerimònies del ritu. Un procediment semblant es troba en una variant d'aquesta iniciació tribal coneguda amb el nom del "tronc de la planta *ason*" (*atin eson*). Es diu, d'aquests iniciats, que "han menjat la pell de l'antílop *so* (i no el greix)" quan en realitat han estat rebolcats pel terra sobre una pila de formigues i d'ortigues, o bé que «han menjat el tronc de la planta *ason*» quan en realitat se'ls ha obligat a agafar amb la mà aquesta planta plena d'espines.

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 amb relació a 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'aquelles contradiccions «conceptualment insolubles»? del tipus «aquest menjar repugnant és deliciós»? de les quals parla M. Houseman (1986, pàg. 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 *mèlan* és estretament relacionat amb l'adquisició d'un saber que prové d'un cert estat de visió. Efectivament, es conside-

tu? 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 avon so*) i "el consum de la planta *mèlan*" (*edi mèlan*). Una de les seqüències dels ritus d'iniciació dels grans terapeutes i dels trobadors consisteix igualment en l'absorció? real o imaginària? d'un beuratge. 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 *mèlan*. En els relats iniciàtics dels grans terapeutes i dels trobadors de l'arpa cítara, l'absorció d'un beuratge es presenta també com un acte real, fins i tot si a vegades es

4. *So* designa l'antílop *Cephalophus leucogaster*.

5. *Mèlan*, plural d'*alan*, *Alchornea floribunda*, *euforbiàcea*.

Màscara cimera ("màscara papallona") (Camerun, Grasslands, tikar).

ra 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 fangs, 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 menges és relacionat amb l'adquisició dels seus sabers específics: en efecte, es tracta d'un acte ritual destinat a «donar forma a l'evu»⁶ dels candidats per tal d'accedir a aquell coneixement que prové del món de la nit. D'aquesta manera, el sistema iniciàtic beti 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, la iniciació dels grans terapeutes i dels trobadors d'una altra part; des d'aquest punt de vista, les dues darreres són del mateix tipus.



Les proves iniciàtiques

El verb *ku*, que significa «caure», és utilitzat en frases com *mon aku mvon* («nen/cau/candidat») o *mon aku so* («nen/cau/so»), imatge que es tradueix dient «el nen passa [les proves] del *so* com a candidat».⁷ El verb *kpè* significa per la seva part «enderrocar», «fer caure». El *mkpè so* («el que fa caure el *so*») és l'organitzador del ritu, el que assumeix l'organització i les seves despeses; és en el 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».⁸ El ritu d'iniciació al culte dels avantpassats té també un organitzador (*mkpè mèlan*), que té un paper similar al de la iniciació tribal. Es pot dir dels seus candidats que «passen el *mèlan*» (*ku mèlan*). El verb *kpè* s'usa també en el sentit de «fer caure el *mèlan*», que es pot traduir com «fer passar [les proves] del *mèlan*».

Pel contrari, ni el verb «caure» ni el verb «fer caure» són usats quan es parla de les iniciacions

nocturnes (*byang*) dels grans terapeutes o dels trobadors. Mai es dirà que «es fa caure un *byang*» (*ku byang*), ni tampoc s'utilitzarà aquesta imatge de «fer caure» per traduir la idea de «fer passar [les proves] d'una iniciació nocturna» (*kpè byang*). Aquestes iniciacions no impliquen, d'una altra part, la presència d'un organitzador al qual anomenaríem «aquell que fa caure la iniciació nocturna dels esperits o de l'arpa cítara» (*mkpè byang minkug* o *mkpè byang mvèt*). Per últim, mentre que en la iniciació tribal i en la del culte als avantpassats les despeses pertoquen 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» (*kpè so*

Eton) en el sentit de "donar una pallissa molt forta", essent les proves del ritu d'iniciació tribal dels Eton considerades com a particularment terribles. De la mateixa manera, s'usa l'expressió *bimi a kpè* («colpejar fent caure») en el sentit de «colpejar brutalment». Això ens duu 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 marquen 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.

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 pugui 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 els separa pel que fa al tipus de saber al qual els candidats de cada ritus han d'accedir? Les proves de la iniciació tribal reverteixen 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.⁹ 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» representant 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 com les que Houseman qualifica de «paradoxals», com caçar animals que no existeixen, caminar a quatre potes per poder anar ràpidament, tombar-se a descansar sobre un tou d'espines, etc., no apareixen en la iniciació al culte dels avantpassats.

D'altra part, les proves d'aquesta iniciació tenen lloc en 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 que 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,¹⁰ aquests 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 iniciàtic la por ocupa un lloc tan important, almenys igual a la del dolor físic?

6. Vegeu Mallart, 1982, pàg. 88 i seg.

7. Vegeu Laburthe-Tolra, 1969, pàg. 20-21. N:T : Com en d'altres parts del text, es tradueixen en català un seguit d'expressions ewondo que en el text original l'autor tradueix al francès.

8. Vegeu Vincent et Bouquiaux, 1985, pàg. 194-195.

9. Vegeu Houseman, pàg. 40.



*Cimera de dansa (Camèrun,
regió de Mamfé, ékoi)*

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 més 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 un altre món que no coneix i sobre el qual no és en condicions de saber-ne alguna cosa i formular-ne un enunciat que els no-iniciats puguin acceptar com a veritable. El seu sistema de referència? el 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 planteja 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-se quan s'és capaç de respondre, és una manera de posar entre parèntesis el seu 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 a 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, descobrirà els seus 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'una altra part, 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, d'una part, i la iniciació de certs grans terapeutes (els *ngëngang*, iniciats en els poders dels esperits dels morts) i dels trobadors, per una altra banda. 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 ¹¹, aquests músics expliquen els seus viatges pel món dels morts, i assenyalen constantment la por que provoca la seva trobada. Els evuzoks coincideixen a dir que la iniciació d'un gran terapeuta 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 terapeuta 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 aquella de la iniciació al culte dels avantpassats: udols, laments, formigues que cauen del cel, animals salvatges enviats pels esperits dels morts, etc. Dit tot això, malgrat aquest punt en comú, les iniciacions dels grans terapeutes i dels trobadors pertanyen a un registre iniciàtic diferent al 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 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 seus 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 el seu contingut.

Si les proves de la iniciació tribal són 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 bé 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 per l'arrasador dels 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 terapeuta i el futur trobador, només poden assumir aquestes funcions si posseeixen un *evu* molt poderós. No se'ls imposa, 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».

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 altra, en el decurs del qual el mestre d'iniciació primer, els esperits (*minkug*) i/o els esperits dels morts (*bëkon*) després, condueixen el novici fins a l'obtenció del seu nou poder (el *byang*). 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 probatori «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, es considera tot el recorregut d'una iniciació d'aquest tipus com una «veritable prova», atès que els candidats arriben 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 mes-

10. Vegeu Tsala, 1958, pàg. 76-77

11. Vegeu P. Boyer 1988, pàg. 102-103 i 106-107.

Cimera antropomorfa
(Camerun, mambila).



tre 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, etc.), uns mestres que, per una altra part, es resisteixen a «donar el *byang*» 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 *byang*» (*mòn byang*), mostra la seva aptitud per convertir-se en «home ?adult? del *byang*» (*mod byang*). 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 terapeuta 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 dels esperits dels morts *bëkon*, i que allò que fa no és ni un «veritable remei» (suficientment eficaç), ni una «veritable música del *mvèt*» (suficientment harmoniosa). Per tal que assoleixi aquesta condició, és necessari que el mestre acompanyi el seu novici 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 ini-

ciàtic. 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 *byang*, la qual cosa 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 beti, una mort semblant permet al que la duu a terme, obtenir un «esperit protector»? Font d'inspiració per al que toca l'arpa cítara i la capacitat de guarir per al gran terapeuta. 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 *ëyen*, quan és animal. En el seu cant d'iniciació, el trobador Zwè Nguéma evoca d'aquesta manera la presència inspiradora del seu *eyèn*, 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, ¡pfuiit! 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.¹²

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 Zo'o Oboune Angbé. Bitome cridà als nous músics als quals ensenyava el seu ofici i els digué: «Veniu, vull compartir el *mvèt*».
12. Vull compartir l'*oyeng* (el *mvèt*) amb vosaltres, perquè veig que la mort em domina, la mort m'ha escollit, la mort m'aclapara.»
13. Obiang Atomo, el fill d'Atomo Mvome, aquest home, i Edu Emmoo, pregunten a Bitome Bizo'o: «Bitome, no tens mal de cap, no tens mal en els peus, no tens mal en el pit. Bitome Bizo'o diu que comparteix el *mvèt*, s'acomia, 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 *mvèt*.»
15. Bitome Bizo'o se'n va anar al bosc. Va recollir herbes i brancatge, els va introduir en un pot de terracota i va dir: «Agafeu un gall». Van agafar un gall, al qual van matar i van posar en l'olla.
16. Van cercar un ocell anomenat *otok* i un esquirol, als quals van introduir igualment en 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 en la panxa. Tallà el fetge i el cor, als quals va posar en l'olla.
18. Bitome Bizo'o es va posar a remoure el contingut de l'olla. Quan veus que remou, remou i remou i remou, ja saps que retira el fetge i el cor, i en donar-los diu: «Cada trobador de *mvèt* sempre haurà de tenir el meu cor i el meu fetge. Viviu per donar el *mvèt* a la gent!»

Considerem ara els relats transmesos pels trobadors referint-se a la seva pròpia iniciació. Aquests relats, expliquen de quina manera el no-

vici, després d'haver penetrat en el món subterrani dels esperits dels morts i 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 *byang mvèt*. Seguim un d'aquests relats:

«Vaig veure molta gent, molts esperits dels morts al voltant de la casa comuna; ballaven agafant una arpa 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 en 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 en la panxa de l'elefant. L'elefant fugí cridant molt fort, va caure molt lluny en una pista. Quan vaig arribar allí, aquella gent ja hi era, estaven 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 allí 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 *mvèt*. Em van dir que el *mvèt* 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 *mvèt*, deixar que els gossos se m'apropessin, tocar el *mvèt* prop d'un riu, tocar quan la gent menja...»¹³

Aquesta mort de l'elefant pot ser interpretada almenys de dues maneres. En primer terme, l'animal pot ser considerat com el "doble" (*nkug*) del creador del *mvèt*.¹⁴ Matant l'elefant i menjant el seu cor i el seu fetge, es mata i es menja el cor i el fetge de Bitome Buzo'o, el creador o fundador del *mvèt*, que es converteix per aquest fet en l'*eyèn*, 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 apropiarse de la seva força inspiradora en con-

12. Vegeu Wolf, ed., pàg. 418-419

vertir-se? pel fet de donar-li mort? en l'*eyën* 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 ens 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 Zwè Ngyuéma, 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:

Relat A	=	Relat B
Bitome Bizo'o causa la seva mateixa mort	=	Elefant és mort
comparteix el seu fetge i els esperits dels morts donen el seu cor entre els novicis	=	al novici 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 *eyën*, es converteix en la font del nou saber d'aquests iniciats.

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 massa el contingut que els betis poden donar a aquest terme. De fet, ells quasi no parlen del "saber" dels 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 bé 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 en el culte dels avantpassats són no-posseïdors d'*evu* "amb el cap foradat", quan no, posseïdors d'un *evu* inoperant (*evu akud*). En tot cas, 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 *mëlan*, 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 a 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:

<i>yeye</i> : aprendre	<i>yegëlë</i> : ensenyar
<i>ledë</i> : mostrar	<i>vë</i> : donar
	(en el seu sentit de transmetre)

Ara bé, encara que aquests verbs siguin usats en enunciats com:

mayege byang mvët
jo aprenc el *byang* [per tocar] l'arpa cítara

ayegëlë ma byang minkug
ell m'ensenyava el *byang* dels esperits *minkug*



Beti o tocador d'arpa de Buiti
(fotografia J. M. Novoa. A: L. Perrois i M. Sierra.
L'art fang de la Guinea Equatorial. Barcelona:
Fundació Folch ; Polígrafa, 1991, p. 39).

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 terapeutes 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 com 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, adquireixen el "veritable saber", ja sigui per guarir, ja sigui per cantar i tocar l'arpa cítara.

Explicar, cantar, callar-se o els diferents modes d'anunciació del fet iniciàtic

Al contrari, no s'usen mai en enunciat com "jo aprenc el *so*" o "ell m'ensenyava el *mèlan*", 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 com 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 terapeuta 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 d'un gran terapeuta que ens 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 que necessiten quaderns i llibres per no oblidar..." Per a ell, una vegada convertit en gran terapeuta, el seu "saber"? la font del seu saber? se situa en un altre lloc, en el món dels esperits anomenats *minkug*. L'"ensenyament" que

Per això s'entenen les circumstàncies i els mitjans, orals i altres, escollits per a l'iniciat a fi de comunicar a un tercer la seva pròpia condició 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, ens podem preguntar si els diferents modes d'anunciació del fet iniciàtic no estarien en relació amb l'especificitat de cada institució iniciàtica. Entre els betis, aquests modes d'anunciació 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.

1. La iniciació tribal i la del culte dels avantpassats serien iniciacions que no deuen explicar-se. 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 dóna a si mateixa per impedir la transmissió als no-iniciats de qualsevol informació oral referida

13. Boyer, 1988, pàg. 106-107.

14. Vegeu *supra* el cant de Zwè Nguéma.

al contingut (el saber iniciàtic, si es que hi ha "saber"...) o bé a la forma (seqüències, proves, cerimònies...) que pren tot el procés iniciàtic. D'aquesta manera, si un iniciat parla d'això, 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 que comunicar, excepte potser que els candidats han arribat a la fi de la seva iniciació? És per aquesta raó que l'anunciació 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 massa explicacions? que no al contingut i als mitjans emprats per aconseguir-ho. No és superflu constatar que parlant d'una persona iniciada, els betis 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 *initatio, initium...*). En la iniciació tribal, doncs, es tracta clarament d'un acompliment, d'un acompliment que no necessita cap comentari.

2. La iniciació dels grans terapeutes seria, pel contrari, una iniciació que aquests han d'explicar. El procés iniciàtic d'aquests personatges respon a una iniciativa personal. S'inscriu en 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 avantpassats) i no exigeixen tampoc la seva 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 terapeuta. Aquest discurs pot prendre la forma de relats més o menys elaborats o de simples al·lu-

sions. 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 factuais. Descriuen les diferents seqüències, les proves, els actes fets pels diferents 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 rituals en les celebracions rituals dels grans terapeutes són freqüents, els llargs relats més o menys estereotipats, en canvi, rarament són transmesos en el decurs d'aquestes mateixes celebracions.

3. Una variant d'aquest mode d'anunciació 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.

"Menjar", "beure" i "caure"

En el decurs d'aquesta anàlisi, ens ha estat possible posar de relleu els tres eixos principals al voltant dels quals sembla organitzar-se el sistema iniciàtic beti, 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 respec-

tius 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 diferents tipus d'"aliment" o d'institucions iniciàtiques ("menjar"), i això en 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 iniciàtic beti, 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, etc. 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 *continuum*. 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 dels 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 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 en el mateix registre que la iniciació tribal (iniciació "diürna" sense relació directa amb l'àmbit de l'*evu*), es demarca d'ella 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 terapeutes i als trobadors que no a la dels simples iniciats al *so*. És gràcies a aquesta proxi-

mitat relativa que se'ls atribueix un estatut simbòlic que els permet exercir un control sobre tots aquells que, per les seves iniciacions individuals respectives (grans terapeutes, 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 beti sembla atorgar acceptant i promovent ritualment l'emergència de certes grans individualitats, troba, gràcies al culte dels avantpassats, el mitjà d'evitar qualsevol temptativa de transformar una legítima aspiració individual en una forma d'individualisme.

Bibliografia

BOYER, Pascal. *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang*. Paris: Société d'ethnographie, 1988.

HOUSEMAN, Michael. "Note sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique". *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, 6 (1986), 31-40 [Métamorphoses de l'Identité].

LABURTHE-TOLRA, Philippe. "Le *so* des Beti selon M. Hubert Onana". *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines* (Yaoundé, 1969).

MALLART GUIMERA, Lluís. *Ni dos ni ventre*. Paris, Société d'ethnographie, 1982.

TSALA, Théodore. *Dictionnaire ewondo-français* (Lyon Vitte, s. d.). - Mœurs et coutumes des Ewondo, *Études Camerounaises*, 56 (1958).

VINCENT, Jeanne-François; LUC BOUQUIAUX. *Mille et un proverbes beti recueillis par Théodore Tsala*. Paris: SELAF, 1985.

WOLF, Paul et Paule (éds). *Unmvèt de Zwè Nguéma, chant épique recueilli par Herbert Pepper*. Paris: Armand Colin, 1972. [Classiques africains].