

JUGAR AMB L'INFINIT

Lluís Mallart

El títol, una mica enigmàtic d'aquesta conferència "jugar amb l'infinít", és una licència literària que no cal prendre al peu de la lletra, i que fa referència al títol ("L'infini en jeu") d'un projecte de llibre que en Jacques Mercier, investigador del CNRS, i jo fa molts anys tenim embastat sobre l'iconografia d'un joc camerunés. Per introduir el tema, diré que aquest joc, entre altres coses, permet pensar simbòlicament el pas de la indiferenciació a la diferenciació —teòricament fins a l'infinít— dels èssers de la creació rebent, al terme d'aquest procés, un nom o més exactament una divisa. Però com resulta que els elements d'ordre simbòlic que permeten fer aquest pas fan referència al cos humà —al ventre i a l'esquena, concretament— he pensat que seria bo parlar en primer lloc de la teoria evuzok sobre un altre procés estructuralment semblant: el de la formació de l'embrió humà i de la seva gestació. Aquest procés tradueix, en efecte, el pas de l'estat aformal o d'indiferenciació de l'embrió humà a l'estat de diferenciació dels seus elements constitutius, l'esperma i la sang, —i no el ventre i l'esquena— essent en aquest cas els elements que permeten pensar aquest altre procés de diferenciació.

En tractar aquest tema no faig res més que seguir aquells temes clàssics de l'antropologia explorats per Marcel Mauss i Émile Durkheim i repesos com tots sabem per Lévi-Strauss en els primers capítols del *Pensament salvatge* i, d'una manera més concreta, en les seves mitològiques. Com sabem molt bé, els

mites de creació s'estructuren sovint entorn d'aquest tema: el pas de la indiferenciació a la diferenciació, classificació i denominació dels éssers. El primer capítol del Gènesis no és res més que això. D'aquell caos inicial on només regnen les tenebres de l'abism i on tot apareix confús, Déu procedeix a separar les coses. Podriem dir que la Gènesis, més que un relat sobre la creació de l'univers, és un cant sobre la separació de les coses, o si es vol, que la creació bíblica és concebuda com una separació: Déu separa la llum de les tenebres, les aigües superiors de les inferiors, la terra ferma dels oceans... i cada cosa (animals, vegetals) segons les seves propies espècies... tot diferenciant-les i donant a cada una d'elles el seu propi nom.

I.

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 a pensar les coses i de pauta per a establir relacions ja siguin d'ordre espacial, temporal, lògic o social.

Per els evuzok del Camerun, el fetus (*ebang mèki*) 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 anatòmic, les trompes uterines reben aquest nom per analogia a la forma tubular que tenen les trompes, 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 nom (*minyia*) amb el qual, d'una manera general, són designades les diferents parts de l'intestí, tot matisant però que les funcions no són les mateixes com ho assenyalen els completius "infant" o "maternitat" que

acompanyen el terme "liana" i que fan referència a la seva funció 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 *mbang*, terme que designa la nou de certs fruits, al mateix temps que, en el camp de l'anatomia, és emprat per a designar altres glàndules o òrgans del cos humà de forma esferoïdal, com els ronyons i els testicles. De totes maneres cal dir que en cada cas, el terme *mbang* va acompanyat d'un completiu diferent. Pel que fa als ovaris, podem assenyalar-ne dos: *bòn* (plural d'"infant") i *mèki* 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 al flux menstrual— és concebuda pels evuzok com un dels elements que intervé en aquest procés.

El moment més favorable per la fecundació és aquell que segueix el període menstrual, quan alguna gota 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 *ebang mèki*. Aquesta expressió podriem traduir-la molt bé per "lligat de sang" (*ebang*, de *bang*: "lligar") 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. Es en el context d'aquesta metàfora culinària que cal interpretar aquell moviment giratori que acabem 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 a nòng abum* que si, mot a mot, vol dir "la-dona-ha-pres-ventre", em sembla legítim poder traduir per "el ventre de la dona ha pres". Sigui quina sigui, la traducció adoptada, el què cal assenyalar és la presència del verb "prendre" (*nòng*) que, entre d'altres coses, pot dir-se d'una substància líquida quan es solidifica, 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 ja* que literalment vol dir "el meu ventre s'ha trencat". 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 "trencament del ventre" ja que el flux hemàtic produït normalment pels ovaris enlloc de ser expel·lit romandrà a partir d'aquest moment dins de l'uterus (*kombo*) per a contribuir a formar el fetus, és a dir, a **diferenciar** els seus elements. La gestació és concebuda doncs com un procés de **diferenciació**, de solidificació i transformació progressiva d'aquell "lligat" embrionari que, en assolir més o menys el tercer mes, rep el nom d'*oyel* (derivat del verb *yel*: "sortir de l'ou"). En aquesta fase, es diu que el fetus s'assembla (*végélè*: representar, dibuixar) a un petit llangardaix (*man nsoc*) i que en assolir el quart o cinquè mes comença ja a veure's en ell la forma d'un ésser humà.

L'altra substància que contribueix en aquest procés de solidificació i transformació és l'esperma. Durant els primers sis o set mesos de l'embaràs, 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 el seu esperma a "consolidar" (*yem*), "solidificar" (*won*) o "enfortir" (*led*) el fetus. Si durant el temps de l'embaràs, el marit es veu obligat d'absentar-se, la dona haurà de seguir certs tractaments i observar un règim

apropiats 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 salvatge [58] i de la planta *etetam* [209] i cal menjar-la ben calenta. Amb aquest plat es busca que el cos de la dona transpiri i rebí l'escalf necessari. La calor, en efecte, és considerada com un principi que excita la sang. El fetus ha de remoure's (*fonan*) 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 pel fet que, segons les afirmacions dels mateixos 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. En aquest procés, doncs, la contribució masculina i la contribució femenina, pensades en termes biològics, operen com a elements o **principis diferenciadors**.

El ritme lunar i la gestació

El pensament evuzok estableix una analogia entre les fases de la lluna i el procés de gestació del ésser humà. És possible que es tracti de molt més que 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 molts dels seus aspectes. Tsala (1958:19) parla de "culte a la lluna nova". Sense necessitat d'interpretar aquest mot com un acte d'adoració, el què si vol recordar-nos aquest autor és que els beti, quan arribava la lluna nova, acomplien un acte ritual anomenat *nkos* (derivat de *koe* que vol dir "encendre") que tenia

per objecte adreçar-se a l'astre de la nit amb una torxa encesa tot fent vots per a obtenir riqueses, fecunditat i prosperitat. La torxa estava feta d'un tros de l'arrel pivotant de l'arbre *tombò* [450]; una arrel a la qual, per la seva forma, la seva duresa, el seu gust i la seva combustibilitat, se li atribueixen propietats afrodisíacues. És així com, avui encara, els evuzok, per a curar la impotència sexual, posen una mica del rasclum de l'escorça d'aquest arbre dins d'una banana migpartida i se la mengen o, més simplement, masteguen aquella arrel amb alguns grans de poble. 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 Beti donen a la lluna.

En ewondo la lluna rep el nom de *ngon*. 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 *ngon* per "noia" exigeix un aclariment. És cert que els dos diccionaris ewondo-francès de que disposem tradueixen aquest terme ewondo per *jeune-fille* en 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 correcte o si més no insuficient. *Ngon* designa l'estatus de la dona, soltera o casada, relacionat amb el seu origen clànic. En un clan beti —posem per cas el clan evuzok— totes les noies nascudes en el seu si són *ngon* 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 en tant que 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 assenyalant al mateix temps que són *ngon* del clan on van nèixer, la qual cosa vol dir que l'estatus de *ngon* no es perd ni amb l'edat ni amb el matrimoni. Aquesta doble identificació es innecessària per als homes ja que en virtut de la llei de l'exogàmia, 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, *mene man evuzok*, "sóc fill dels evuzok". Així doncs, l'oposició entre *man* i *ngon* no és només una oposició destinada a assenyalar una diferència de gènere (masculí/femení); com tampoc aquella altra entre *ngon* i *mininga* no marca tan sols una oposició d'ordre biològic (noia/dona; impúber/púber) o d'ordre social (soltera/casada). Si és cert que el terme *ngon* pot atribuir-se a les persones de sexe femení, impúbbers i solteres, també ho és que pot ser emprat per a referir-se a les dones púbers i casades. *Ngon* 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 *ngon* del seu clan o llinatge d'origen: una evuzok, una ngoe, una ewondɔ... És per aquesta raó que d'una manera més general podríem dir que l'estatus de l'home és únic i estable mentre que el de la dona és plural i mòbil ja que la llei de l'exogàmia, per una part, i la 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 *ngon*. És potser aquest seu destí que fa d'ella una persona que neix, se'n va i torna, el què permet d'establir a nivell simbòlic 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 a 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, es subjecte a la llei de la naixença i de la mort. Al 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 transformen en l'astre que mesura el ritme de la

vida. És així que per a molts pobles, la lluna ha esdevingut l'instrument apte per a 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 una paraula 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 llunars. Quan la lluna no es veu (*medimi me ngon*) és considerada com una immensa massa líquida invisible als ulls dels humans, la qual, a mesura que va eixint (creixent) al cel (*metie me ngon*), es refreda fins a fer-se dura i clara en el moment de la lluna plena. Aquest discurs sobre el moviment llunar o sobre la transformació de les aigües llunars és emprat gairabé mot a mot per a descriure el procés biològic de la sang menstrual (més l'esperma) en el sí de la dona encinta. En un altre lloc (Mallart, 1977: 99) he establert aquest paral·lelisme. Aquests dies, revisant les meves notes de terreny per a preparar aquest me n'he adonat que l'esmentat paral·lelisme era establert explícitament pels meus informadors.

És per això que em sembla legítim afirmar que es tracta de quelcom més que una simple coincidència. Podríem 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" (*mengayen ngon*), el que vol dir realment és que li "han vingut les regles" i que per 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 en que sol tenir les regles. Quan la "seva lluna" ix, si llavors constata que no li venen les regles començarà a dir-se que el seu "ventre és clos" i que el seu flux hemàtic ha romàs dintre seu per a iniciar,

com les aigües llunars, el procés de consolidació i de diferenciació del seu futur infant.

Però retornem al ritu *nkos* i a la seva interpretació. He dit que les aigües de la lluna es solidifiquen fins a la lluna plena (*anguma ngon*). En aquest moment, la lluna esdevé perillosa. Per vàries raons. Una d'elles és suggerida per la manera de designar la lluna plena. *Anguma* es un mot que qualifica allò que és rodó. La lluna "plena" és doncs una lluna "rodona". 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 potser també a l'acumulació excessiva d'allò que és idèntic), i per tant considerat com curull de possibilitats però també com quelcom inquietant i perillós. És per això que la presència de la "lluna rodona" recorda la mort i l'afebliment dels elements de la terra (Tsala, 1958: 32). Un ritu celebrat durant el pleniluni no obtindria bons resultats. Les nits de lluna plena només són romàntiques per a nosaltres. Seguint el paral·lelisme entre la gestació i la llunació, és interessant constatar que el marit d'una dona encinta deixa de tenir relacions sexuals amb ella els darrers mesos de l'embaras per evitar que la simetria sigui completa. Per por que aquell procés de diferenciació del fetus, a causa d'una acumulació excessiva d'esperma, acabi, com la lluna plena, en un estat d'indiferenciació. Per res del món una dona encinta voldria infantar en aquesta fase de la llunació. Laraó que sol invocar-se és la grossor de l'astre que pot fer difícil el part. Però de fet hi ha una altra raó. La idea d'espessiment, congelació o solidificació és la que permet d'establir aquesta associació amb la mort. 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, les seves aigües comencen el procés de refredament i 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 (també) una obra masculina, i que l'obra

de la dona sense la cooperació de l'home és condemnada, com la lluna, a la mort. És així que amb aquesta analogia d'ordre còsmic trobem confirmada la teoria evuzok sobre la concepció i gestació del èsser humà i descobrim els primers indicis d'un discurs sobre la patrilínealitat.

Les malalties fulu.

Fins aquí, he parlat de la teoria sobre la concepció i gestació del èsser humà. Evidentment, ens caldria molt més temps per a parlar —després de la formació del cos— de la seva morfologia, de la seva estructura anatòmica i del funcionament dels seus òrgans vitals, a partir sempre de les concepcions pròpies d'aquesta societat. Ens caldria veure també de quina manera el llenguatge reconeix, identifica, anomena i organitza les diferents parts del cos humà. Tot això és indispensable per a comprendre aquelles modificacions o alteracions que poden aparèixer en el cos i són considerades com desordres de caire patològic. Però desenvolupar aquests temes ens portaria molt lluny. Em limitaré a donar algunes breus indicacions sobre aquelles patologies i etiologies relacionades amb el disfuncionament del rol masculí i femení en el procés de la concepció i gestació de l'infant que acabem d'exposar.

D'una banda, el rol masculí, que consisteix en transmetre l'esperma per a contribuir en la formació de les matèries sòlides en el cos humà, i d'altra la del rol femení que consisteix en aportar la sang que contribuirà a la formació de les matèries líquides i lleugeres, reben en ewondo el nom de fulu que podem traduir molt bé per "la manera de ser o de fer" del pare (*fulu* de l'home) o de la mare (*fulu* de la dona).

Doncs bé, en el camp de la medicina constatem l'existència d'una serie de malalties anomenades també *fulu* per la senzilla raó que estan relacionades amb el disfuncionament d'aquests dos rols. Aquest disfuncionament s'atribueix al fet de no haver observat els interdictes als que l'home i la dona estan sotmesos durant el període de l'embaràs.

Tots els que han llegit alguna cosa sobre aquests pobles saben que les dones embarassades —però també els seus marits— estan sotmeses a una serie de tabús o prohibicions de caire alimentari o gestual. És dirà, per exemple, que una dona encinta no pot menjar la carn de tal animal o no pot fer tal cosa perquè si la menja o la fa, el seu fill tindrà aquesta o aquella malaltia.

Per entendre bé aquest sistema de prohibicions cal prendre en consideració la teoria sobre la formació i gestació del ésser humà, tot tenint ben present les substàncies que formen el cos i les seves relacions d'analogia amb la natura de les substàncies que comporten les coses prohibides així com també les característiques de les malalties o anomalies d'ordre patològic que l'infant pot tenir en el cas que la mare o el pare no observin aquelles prohibicions. Tots sabem que no es tracta de provar que hi hagi una relació de causalitat entre el fet de menjar una cosa prohibida i la malaltia que se li atribueix; sinó de saber el lloc que ocupa l'objecte d'aquestes prohibicions dins del sistema de pensament de la societat que les estableix.

En donaré un sol exemple. Com acabo de dir, els evuzok anomenen "*fulu*" a totes aquelles malalties que s'atribueixen a la transgressió d'aquests interdictes. Es tracta doncs d'una categoria etiològica que assenyala l'*origen* de certes malalties infantils. Els evuzok distingeixen dues classes de *fulu*, és a dir dos orígens diferents d'aquestes malalties; la primera està relacionada amb el rol de l'home en el procés de gestació del fetus i la segona amb el rol de la dona. Les dues classes de malalties anomenades *fulu* són interpretades com la conseqüència de la no observació dels interdictes als quals, l'home i la dona estan sotmesos respectivament. Diré alguna cosa de la primera. Sabem de quina manera l'home contribueix amb el seu esperma a la formació del fetus. Sabem també que durant aquest procés el marit ha de mantenir relacions sexuals amb la seva dona fins al sisé o seté mes de l'embaras. A partir d'aquest moment, l'home té prohibides aquestes relacions. Es diu que si l'home no respecta aquesta

prohibició, la dona tindrà un part complicat; l'infant naixerà massa ple, amb un excés de pes, amb un cos com arrodonit, un ventre dur i amb tendència a l'estrenyiment. Com a conseqüència els membres del seu cos seran poc àgils. Per entendre això cal saber que els evuzok estableixen una relació entre l'esperma i el greix. El model d'aquesta relació el troben en la castració dels animals domèstics ja que hom pensa que aquesta operació fa engreixar l'animal per acumulació d'esperma. És aquesta relació causal entre l'acumulació d'esperma i el fet d'engreixar-se la que defineix la categoria Fulu de la qual estem parlant. Inversament, els evuzok pensen que una activitat sexual excessiva en els nois massa joves pot fer-los prims, esquistats i febles. Per altra banda, l'esperma, com ja sabem, contribueix a la formació dels ossos i de les matèries sòlides del cos. Tot això explica perquè a partir del sisé mes el marit no ha de tenir més relacions sexuals amb la seva dona: per por que la criatura sigui, d'una banda, massa grossa o massa grassa i, de l'altra, poc àgil, amb una massa òssia excessivament compacta i rígida (solidificada o indiferenciada, com la lluna plena seguint el seu moviment cíclic). És per tot això que a l'infant que neix amb un excés de pes, se li administraran una sèrie de purgues per a eliminar l'excés d'esperma que haurà ingerit durant la seva existència intrauterina i, al mateix temps, se li faran una sèrie de massatges a nivell de totes les articulacions per a donar agilitat a tots els seus membres. Pels evuzok tenir un nen ben gras no és cap ideal.

Si la lluna plena o rodona és inquietant, la naixença d'un infant massa ple, massa gras o massa rodó, també.

En aquesta teoria de 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...

Si l'esperma i la sang permeten pensar tot aquest procés diferenciador d'ordre biològic, també permeten pensar certes relacions d'ordre social.

El cos i les relacions de parentiu

La teoria evuzok sobre la formació del èsser humà que, com hem vist, reposa sobre l'oposició entre l'esperma i la sang o els seus equivalents: l'os i la carn, serveix per a pensar simbòlicament certs aspectes de l'organització social d'aquest poble. C. Lévi-Strauss en 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 la Sibèria, tot passant per la Xina des dels temps proto-històrics. 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. Lévi-Strauss afirma 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 alguna referència d'aquest ordre en el camp de l'aliança, el lloc on em sembla expressar-se més explícitament és en el camp de la filiació.

Els evuzok formen un *ayôn*. Aquest terme que tan alegrement traduíem per "clan" o, tècnicament, per "grup de filiació unilineal", significa "classe" o "especie" i és un concepte que els evuzok solen utilitzar en els enunciats d'ordre classificatori. Per a declarar la seva identitat col·lectiva o de comuna pertanyença, els evuzok diuen que són una "classe" d'individus per a distingir-se així de les altres "classes" o clans, que formen la societat beti.

En el discurs ideològic sobre el parentiu, la sang (element femení) és un referent que permet expressar la relació que uneix les persones d'aquesta "classe" i que s'atribueixen un ascendent masculí comú (tècnicament sol dir-se que l'ayong és un grup de filiació patrilíneal). Així doncs la referència és doble: femenina, per una banda, i masculina, per l'altra. Tots els evuzok consideren

que comparteixen la mateixa sang (*meki ma*) i en conseqüència, no poden casar-se entre ells. Per parlar de l'incest es diu que "les sangs xoquen entre si" (*meki metoban*). És possible que es tracti d'un eufemisme i que al parlar de "les sangs" es vulgui parlar de la incompatibilitat entre l'esperma i la sang d'individus que són de la mateixa "classe" o "espècie" i pertanyen al cercle de relacions sexuals prohibides. En tot cas, es creu que les malformacions òssies i el raquitisme... poden ser el resultat d'unes relacions sexuals incestuoses, per allò que hem dit més amunt de la relació entre l'esperma i els ossos.

Meyom designa l'esperma. El seu singular, *ayom*, a més de designar "una gota d'esperma" és emprat per a designar una categoria de diferenciació col·lectiva de parents que intervé en el sí del sistema de llinatges de la societat evuzok i que té com a fonament la noció d'un origen femení comú (Houseman: 1981). Els membres d'un *ayom*, en efecte, diuen haver eixit d'un mateix ventre. D'un ventre que ha sigut fecundat per una gota d'esperma en el marc d'un matrimoni poligínic. Les altres gotes d'esperma éssent destinades a fecundar les altres esposes, fan néixer altres grups homònims que seran designats igualment amb el terme d'*ayom*. Aquests grups tenen una gran importància en les celebracions rituals sobretot pel que fa la distribució de la víctima del sacrifici. En aquest cas, la referència és també doble: femenina i masculina.

Fa poc que Françoise Heritier, ha publicat un llibre sobre l'incest, que ella anomena de segon tipus i ha mostrat de quina manera una sèrie de prohibicions matrimonials o de comportaments socials en-front d'una determinada forma de relacions matrimonials o sexuals estan íntimament relacionades amb una teoria popular dels humors o de les substàncies corporals. Aquesta teoria, amb totes les seves variants, no es exclusiva dels pobles africans, sinó que es troba també en el pensament popular de molts pobles de l'occident.

Tot i que no és el moment de fer una exposició d'aquesta teoria cito la seva problemàtica per a mostrar la importància que

té, en totes les cultures, el sistema de representacions sobre el cos humà que moltes vegades va més enllà dels coneixements estrictament científics que ens ofereix la biologia moderna.

Françoise Héritier recorda un fet de societat que va omplir les planes d'un bon nombre de revistes. No fa massa temps que Woody Allen va ser acusat d'haver violat o comès incest amb Sun Yi. Woody Allen es va justificar dient que Sun Yi no era la seva filla adoptiva, sinó la filla de la seva parella Mia Farrow. No es tracta de presentar-vos amb diapositives i tota mena de detalls —com ho faria l'*Hola*— les peripècies d'aquest afer que va escandalitzar una part, almenys, de l'opinió pública i pel que sembla ser va ser portat als tribunals. La qüestió no està en saber els detalls d'aquesta aventura amorosa, sinó en comprendre per què situacions com aquestes xoquen, escandalitzen i encara més es troben amorals. El cas d'una mare i una filla que comparteixen la mateixa parella —que és el cas Woody Allen— no és l'únic. El dret civil ha contemplat i continua contemplant algunes prohibicions matrimonials semblants. El matrimoni d'un fill amb la segona esposa del seu pare (un cop difunt) és o ha sigut prohibit. Igualment, un pare no es pot casar en segones núpcies amb la seva jove després de la mort del seu fill. Ni una mare pot casar-se amb el seu gendre. A França, fins l'any 1914 no va ser possible que un home es casés amb la seva cunyada (després evidentment de la mort del seu marit). Una dona tampoc podia casar-se amb el germà del seu marit (el seu cunyat). I segons la llei francesa, aquests dos darrers matrimonis (amb un cunyat o cunyada) no han sigut possibles després d'un simple divorci, fins l'any 1984. Françoise Héritier es pregunta quines són les raons que han justificat o continuen justificant totes aquestes prohibicions.

Segons ella tots aquests casos s'assimilen almenys simbòlicament a l'incest, tot havent d'admetre que entre Woody Allen i la filla de la seva companya no hi ha una relació de consanguinitat com tampoc n'hi ha entre un home i la seva cunyada o una dona i el seu cunyat. I malgrat això la llei prohibeix o ha prohibit fins fa poc aquestes aliances matrimonials. Tots els

casos que Françoise Héritier recorda escaracteritzen en un punt: en tot ells es tracta de dues persones del mateix sexe (unides per un lligam de parentiu) que han compartit una mateixa parella: un fill que després de la mort del seu pare voldria casar-se amb la que fou la segona dona del seu pare, és a dir, amb la seva madrastra. En aquest cas doncs, el pare i el fill haurien compartit la mateixa parella. Igualment, en el cas d'una mare vidua que volgués casar-se amb el seu gendre després de la mort de la seva filla, trobaríem també dues persones del mateix sexe, una mare i una filla, que haurien compartit, en èpoques diferents, la mateixa parella.

La qüestió que es planteja Françoise Héritier és la següent: ¿Com poden justificar-se totes aquestes prohibicions? En cap cas dels esmentats, les explicacions genètiques tenen raó de ser.

Les explicacions són d'un altre ordre. No tots els nostres comportaments, ni totes les nostres pràctiques socials, ni tots els nostres ordenaments jurídics, tenen sempre una base objectiva demostrada científicament, i la tenien encara menys en el temps en que, per exemple, aquestes prohibicions matrimonials van establir-se.

Françoise Héritier ens proposa investigar en el camp de les teories biològiques populars, les teories sobre els humors o components biològics del cos humà que romanen d'una forma implícita en molts dels nostres comportaments.

Tots els casos esmentats, diu ella, poden ser assimilats en certa manera a l'incest, la repugnància del qual s'explica només per l'horror que causa al pensament popular la mescla de dues coses idèntiques. Popularment, l'incest no és res més que la unió sexual entre dues persones que posseeixen una mateixa sang. La por de mesclar dues coses idèntiques —una sang comuna— ha anat sempre acompanyada de l'amenaça d'efectes calamitosos. Com en el cas de la lluna plena (idèntica a si mateixa); com en el cas dels *bessons* que no he tractat aquí però que hauria valgut la pena fer-ho (¿com respon la societat davant

d'aquests dos éssers idèntics que recorden sovint un desordre de caire còsmic?); com el caràcter esfèric atribuït a l'*evu*, l'esfericitat éssent un signe d'indiferenciació o d'acumulació d'allò que és idèntic i per lo tant perillós; com a tots aquells animals que simbòlicament són considerats com indiferenciats i per aquest fet inclassificables i associats a l'*evu*. Pel que fa a aquests animals... només diré a tall d'exemple que els *evuzok* consideren la rata-pinyada com un ésser sense anus que expulsa les matèries fecals per la boca. Això és degut al fet que certes famílies, les frugívores, xupen els fruits i després llencen els seus residus per la boca. La manera de representar aquestes rates-pinyades com un animal privat de l'exercici de les funcions digestives i mancat d'anus permet tota mena de burles i d'acudits com per exemple aquesta dita cantada pel jugador d'*abia* quan la seva fitxa porta grabada una rata-pinyada:

*Els altres animals, diu, defequen per darrera,
Jo, pobre de mi, defeco per la boca.
Quin fàstic...!*

Assenyalo tot passant que aquesta família de les rates-pinyades rep la mateixa consideració de la part dels Yasa del Zaire (R. Devisch, 1984: 158) i del vili i yombe del Congo (Hagenbucher-Sacripanti: orstom: 212).

La rata-pinyada que en aquests pobles és representada com un animal que expulsa els seus excrements per la boca, tradueix simbòlicament un cert estat d'indiferenciació: una mena de confusió orgànica en què la boca i l'anús es troben assumint les mateixes funcions. Analitzant els contes bete i dogon, Denise Paulme parla d'un personatge anomenat "el sense-anus" que sembla patir els mateixos problemes... intestinals... És un tema també conegut en la literatura oral bantú. Una fableta bapunu recorda el malson d'un llagostí (o cranc de riu) que l'angoixava cada nit. El pobre crustaci somiava que vivia cobert d'excrements, que les parets de la seva cambra, el llit on dormia i tot el

que el rodejava regalimava de matèries fecals. Cansat d'aquests malsons, un dia va anar a consultar a un endevinaire. Després d'haver-lo escoltat, l'endevinaire li va dir: "la teva boca, el teu nas i el teu ventre estan soldats amb el cap, és per això que somies aquestes coses i continuaràs somiant-les si no arribes a separar el teu ventre, ple de matèries fecals, del teu cap, seu dels teus somnis". Des de que vaig llegir aquesta faula, cada vegada que menjo llagostins i el contemplo entre els meus dits penso en aquell malson..., sense tenir-lo...

Però retornem als afers relacionats amb el parentiu. La relació entre dues coses idèntiques pot establir-se de dues maneres. La primera a través de la relació de consanguinitat, com per exemple, entre un germà i una germana que son considerats com dues persones que posseeixen la mateixa sang. La relació sexual entre dos consanguinis produiria la mescla de dues sangs idèntiques. I és la por que engendra allò que ha sigut destinat a romandre diferenciat, recorda Françoise Héritier, el que fa que les relacions entre consanguinis siguin prohibides. És el cas de l'incest. El mateix succeeix en el cas de dues persones consanguines del mateix sexe que comparteixen com hem dit la mateixa parella. En aquest cas, la relació incestuosa, diu ella, és indirecta i neix a través de la parella comuna, la qual pot transportar els humors del seu anterior espos o esposa a un dels seus descendents, provocant, com en el cas de l'incest clàssic la mescla de substàncies o d'humors. Podria dir-se que és una relació incestuosa per conta-minació. És per això que, basant-se en les concepcions biològiques populars, en la Bíblia, l'Alcorà, el Talmud i en moltes legislacions occidentals, així com també en moltes societats africanes, hi trobem aquest tipus de prohibicions matrimonials. El cos humà serveix per pensar la societat.

Si en la teoria evuzok sobre la concepció i gestació, l'esperma i la sang apareixen com els elements diferenciadors d'aquella massa informe que ós l'ombrió, en el joc d'*abia* en el qual sembla possible percebre un procés similar, els elements diferenciadors són el ventre i l'esquena, dos referents que, com l'esperma

i la sang, són d'ordre corporal. Deixem parlar l'etnografia per a descobrir alguns aspectes d'aquest joc.

II

Fins no fa gaire, en les clarianes de la solva camerunesa, i potser fins i tot més enllà, els homes es lliuraven apassionadament a un joc d'atzar, en el qual arribaven a apostar-se tot el que posseïen, fins i tot la seva pròpia llibertat. Aquest joc es practicava amb unes fitxes, de forma generalment ovalada, tallades del pinyol del fruit de l'arbre *Autrenella congolensis*, anomenat *elan* en ewondo, i gravades en una de les seves cares. Cada jugador tenia les seves. En començar una partida, caca un d'ells n'escollia una i la posava en una panera que el jutge del joc sacsejava i tirava a terra amb una certa solemnitat. El principi de "cara i creu" —com diríem nosaltres— arranjat adequadament per tal que la partida pogués jugar-se amb més de dos jugadors, determinava la fitxa guanyadora. El vencedor afortunat, tot fent seu l'import de les apostes, entonava un cant o escampava al vent uns mots de triomf, que tenien per tema el motiu gravat sobre una de les cares de la seva fitxa. Gràcies a aquestes frases curtes ornades amb onomatopèies o ideòfons, el guanyador celebrava la velocitat de la cursa de l'antílop, la desgràcia de la rata-pinyada, l'actitud deshonest d'una dona, o bé el record d'un fet, ridícul o tràgic, conegut de tots.

Aquest joc s'anomenava *abia*. Les seves fitxes, *mvia*. Avui ja no s'hi juga. L'administració colonial alemanya primer i la francesa, després, ajudades per l'acció "civilitzadora" de les missions cristianes, s'encarregaren de prohibir-lo. Més tard, aquestes mateixes administracions farien el necessari per introduir unes formes més "civilitzades" de jocs d'atzar com la loteria nacional i les cartes... Des de llavors, tots els jocs d'atzar amb juguesques introduïts pels blancs rebrien el nom d'*abia*. A la Bíblia traduïda en ewondo hi podem llegir que els soldats romans que

es jugaren la túnica de Jesús al peu de la creu ho feren jugant a l'*abia*. Així, aquest nom rebria, de mica en mica i a mesura que el joc anava desapareixent, altres acepcions. Amb la seva prohibició desapareixia, és cert, una forma d'expressió plàstica acompanyada d'una forma d'expressió oral, però sobretot es perdia una de les grans manifestacions lúdiques d'aquelles societats.

Les apostes

Segons deixen entreveure les primeres informacions escrites, aquest joc desvetllava moltes passions. L'etnògraf alemany Tessmann, que va poder observar com es jugava a principi d'aquest segle (1907), dóna algunes indicacions sobre la importància que tenien les apostes. Les juguesques es feien abans de començar. El jutge controlava l'operació. Al voltant dels jugadors —pertanyents a clans o llinatges diferents— s'hi formava una gran rotllana d'espectadors, les dones dels jugadors en primer terme. L'espectació era gran. En aquell temps, les juguesques podien fer-se ja amb diners i solien ser bastant elevades: de dos a cinc marcs, segons el testimoni de Tessmann, encara que més sovint es feien en espècies. Les pèrdues podien ser importants. El jugador malaurat que ho perdia tot podia manllevar a un parent o amic i intentar recuperar amb un cop de sort els béns perduts. Els més malaurats podien perdre-hi definitivament o temporalment un camp, un esclau, una de les seves mullers i fins i tot, com ja he dit, la pròpia llibertat. El jugador insolvent, en efecte, podia esdevenir esclau del seu creditor i, si convenia, podia ser venut per uns quilos de sal als mercaders de la costa. En temps de pau, aquest joc prenia la forma d'una guerra. I com a la guerra, hi havia uns vencedors i uns vençuts i s'hi reconeixia el dret de fer esclaus. En una forma de joc en què fàcilment els béns d'uns podien passar a les mans dels altres, no podien mancar-hi guanys i bancarrotes, aliances interessades i especulacions, afanys i decepcions, trampes, baralles i

enemistats, no tan sols entre individus sinó també entre grups socials ben definits. Malauradament les dades sobre la seva pràctica són tan escasses que és impossible fer-ne un estudi antropològic acurat, però sí que podem endevinar, almenys, la importància social i econòmica que aquest joc va tenir.

Els avatars del joc

El joc d'*abia* és una institució definitivament instal·lada en el passat de la vida d'aquests pobles. En ser prohibit per les autoritats colonials, passà de la plaça pública a la clandestinitat, on de mica en mica va anar perdent tota la seva dimensió social. Durant aquest procés, Zenker (1889), Tessmann (1913), Hoepe (1919), Otto Reche (1924), Labouret (1935), Pervés (1949) i Delarozière i Luc (1955) n'escrivien els primers articles. L'interès principal de tots aquests autors se centrava gairebé exclusivament en els gravats de les fitxes. Atrets per la seva "bellesa", els museus europeus n'anaren formant les primeres col·leccions. D'aquestes col·leccions en Jacques Mercier, investigador del CNRS, i jo —que estem treballant sobre aquest joc— n'hem pogut fitxar i fotografiar unes dues mil. Gairebé al mateix temps i per veguades successives, comerciants, antiquaris i col·leccionistes, *amateurs* o professionals, escorcollaren tots els racons de l'àrea d'aquest joc per comprar-ne les darreres fitxes. Rennée Bianic, que li va consagrar una tesi, va passar quatre anys rondant pels voltants de Yaundé (1968-1972) comprant totes les fitxes que podia. En va reunir unes 1.500, que em mostrà desconfiadament. A la fi de les seves campanyes, explica ella mateixa, els seus proveïdors tenien ja moltes dificultats a trobar-ne. El mateix va confiar-me un col·leccionista parisenc que gairebé a la mateixa època aconseguia reunir-ne 3.000 d'autèntiques, vull dir d'aquelles que havien servit realment per jugar, com ho demostrava la seva patina. De les altres, d'aquelles que els artesans d'avui graven per vendre-les als turistes, se'n troben a qualsevol botiga de records de les grans ciutats cameruneses,

i potser més enllà, com era possible adquirir-ne al pavelló del Camerun de l'Exposició de Sevilla.

Quan l'any 1961 vaig arribar al Camerun, el joc d'*abia* només quedava en el record dels més vells. Ningú no hi jugava. De totes maneres a Yaundé, la capital del Camerun, hi havia un cinema que recordava la seva existència: els seus propietaris li havien donat el nom d'"Abia". Després de la independència, els intel·lectuals camerunesos crearen una revista cultural que portava aquest mateix nom. En el disseny de la coberta hi havia una "A" dibuixada amb set peces d'aquest joc.

A casa d'un antiquari de la ciutat de Duala vaig poder contemplar les primeres fitxes. El seu nom propi (*mvia*) s'havia perdut. Tothom les anomenava "*abia*" que de fet era el nom del joc. A les joieries de les capitals es venien de muntades sobre anells, arracades o collarets. Entre els europeus, aquestes joies s'havien posat de moda.

En aquella mateixa època, l'Estat camerunès havia editat una col·lecció de segells amb la reproducció d'algunes d'aquestes fitxes. Els holandesos que controlaven el negoci dels *pagnes* (peces de roba amb motius i colors molt virolats) no van trigar a dissenyar un model que reproduïa algunes peces d'aquest joc. Els editors de llibres sobre el Camerun solien il·lustrar-los amb dibuixos trets de les seves fitxes. Les portades de dos llibres meus sobre els evuzok, publicats en francès, van tenir la mateixa font d'inspiració. I quan l'any 1971, vaig entrar a formar part del Laboratori d'Etnologia i Sociologia Comparativa de la Universitat de Nanterre, vaig sorprendre'm, en descobrir que el logotip del Laboratori era una fitxa d'*abia* amb el gravat d'una marmota prenyada. I per tal de seguir aquesta tradició, el disseny del cartell anunciant el Cours de Postgrau en Estudis Africans que organitza la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona s'inspira igualment en les fitxes d'aquest joc. Amb el pas del temps aquestes fitxes han esdevingut no tan sols unes peces de museu o un ornament, sinó també un dels símbols de la cultura tradicional africana.

Tot això és interessant ja que planteja el problema del lloc que ocupen avui certs objectes de les cultures "primitives" i de l'estatut que reben fora del seu context, amb la pèrdua de la seva eficàcia, de la seva significació, de les seves funcions originals i amb l'atribució de noves. És el cas d'aquells objectes quotidians que, seguint els cànons d'una altra estètica, han estat transformats en "objectes d'art" i fins i tot, moltes vegades, en font d'inspiració tant pels artistes occidentals com pels locals. I en un món com el nostre, en què l'art té un preu, tots sabem que aquestes obres s'han transformat finalment en "objectes preciosos" en mans de col·leccionistes, comerciants d'art o simples ciutadans.

Quan vaig arribar a Nsola l'any 1963 sabia quelcom sobre aquest joc. De tota manera, les meves preocupacions etnogràfiques eren unes altres. Un dia, però, un avi me'n va regalar un grapat no sé ben bé per quin sant. Això succeïa en aquell temps, com ho explico en el meu llibre *Sóc fill dels evuzok*, en què intentava introduir en la litúrgia cristiana elements de la cultura evuzok. Entre aquelles fitxes n'hi havia una que tenia esculpits quatre triangles en forma de creu. Vaig pensar que podria fer-la incrustar en el meu calze com si fos un medalló, recuperant així un element d'expressió plàstica tradicional per a la simbologia cristiana. Sort que no vaig fer-ho! Més tard vaig saber que aquells triangles en forma de creu eren una representació dels òrgans sexuals de la dona...! M'haurien excomunicat.

He escrit en un altre lloc que una de les millors maneres de practicar l'etnografia és aquella que consisteix a atrapar les informacions al vol. És una manera de dir. En tot cas, les millors informacions que vaig reunir sobre aquest joc van néixer d'aquesta manera. Succéi així. Un dia va venir a veure'm Atangana, un vell inefable amb qui tenia molta relació. Sobre la taula hi havia aquell grapat de fitxes. En veure-les se li obriren els ulls com dues taronges, n'agafà una que tenia esculpit un ocell que semblava l'àguila imperial alemanya i es posà a cantar. Tradueixo:

Atangana, fill de Ntzama, lluita al costat dels blancs

Va guarnit amb unes cartutxeres

Porta un fusell sobre el cap

Atangana diu:

—¿Qui pot actuar com un home blanc,

blanc com el color dels ossos,

sense tenir el poder d'un mag?

[resposta]

--¿Val la pena de viure eternament amb un fusell sobre el cap?

No! No! No!

--¿Val la pena ser com el búfal...?

No!

--¿Val la pena ser com l'elefant...!

No!

Era una al·lusió irònica a un gran cap ewondo que havia col·laborat amb els alemanys per a la “pacificació” dels pobles del sud del Camerun. Vaig demanar a aquell avi quina relació hi havia entre la fitxa i aquell cant. Va explicar-me que quan es jugava a l'*abia*, la persona que guanyava agafava la fitxa i celebrava la seva victòria amb un cant o una dita relacionada amb el motiu gravat a la fitxa. Li vaig ensenyar les altres peces i em va anar cantant o recitant amb un to de veu especial els primers *mbende*—aquest és el nom— que vaig recollir. El *mbende* dels quatre triangles en forma de creu era una al·lusió maliciosa al sexe de la dona:

—Ep, tu, asseu-te bé!

On s'és vist que una dona s'assegui ensenyant les seves intimitats...?

El camí estava obert. Continuàrem uns dies després. Reunit amb uns quans antics jugadors, mimant el joc, vaig gravar més d'un centenar d'aquelles dites. Era un material inèdit. Cap autor n'havia parlat. Encara no l'he publicat. Més tard, l'any 1973, T. Tsala, un *prevere* camerunès bon coneixedor de l'etnografia d'aquests pobles, comentant un proverbi escribia: “en el joc

d'abia, cada jugador entra en joc amb una fitxa gravada. Cada fitxa té una divisa que el guanyador proclama en veu alta. Algunes d'aquestes divises han passat a ser proverbis...", com aquella sobre el galeopitec o rata-voladora *ngui* que l'autor recorda en el seu llibre i que jo mateix havia enregistrat amb les mateixes paraules. Aquestes divises estan fetes de frases cur-tes que suggereixen el comportament d'un animal, els seus trets distintius, les paraules amb què solen ser interpretats els sons dels seus crits o dels seus cants quan es tracta d'ocells; o al·ludeixen i recorden a fets locals, com la picada que una cuca verinosa va fer al cèlebre botanista alemany G. Zenker, tot anomenant-lo amb el sobrenom de "Sangila", que la gent li havia donat... Aquests fets etnogràfics em semblen pertinents perquè suggereixen, almenys, dues coses: a) una certa fixació entre el gravat i la divisa, i b) que al cap d'una colla d'anys, unes persones eren encara capaces d'interpretar o recordar el missatge oral corresponent a aquells gravats.

L'existència d'aquestes divises és interessant perquè ens apareix, almenys, com un intent d'unir la imatge amb la paraula. Aquest suport oral —i sovint musical— ofereix un caire descriptiu, limitat, és cert, però convencional, ja que funciona com un codi per definir o descriure d'alguna manera els objectes esculpits. El nombre teòricament il·limitat, com explicarem després, dels temes gravats convertia aquest joc —i que se'm perdoni l'etnocentrisme— en una mena d'*enciclopèdia* feta d'imatges esculpides en les closques d'un pinyol, i acompanyades d'un "text explicatiu" que els jugadors escampaven al vent, cridant i cantant, perquè el públic pogués captar-ne el sentit, perquè el seu sentit pogués romandre en la memòria col·lectiva d'aquest poble (funció memorística), i perquè aquest poble pogués aprendre a relacionar allò que ara nosaltres anomenaríem el "logotip" de cada ésser de l'univers, amb un principi de definició o de descripció transmès en forma de clau. ¿I per què, em pregunto jo, no considerar els elements d'aquest joc com la forma precursora —potser estroncada per la colonització— d'una escriptura, és a

dir com una protoescriptura iconogràfica amb motius pictogràfics (figuratius) i ideogràfics (abstractes)? Com ho senyala J. Goody, entre els sistemes d'escriptura i de protoescriptura hi ha moltes variants. Jo penso que el joc d'*abia* n'és una. Potser cal dir que els signes gravats d'aquest joc no formen un sistema fonètic, ni sil·làbic (un signe = síl·laba), ni logogràfic (un signe = a una paraula), ni un sistema seqüencial de pictogrames com en certes formes de protoescriptura. Potser tenien una funció mnemotècnica o memorística. Però no crec tampoc que fos l'única. Ni crec que la funció mnemotècnica estigués present en la intenció dels artistes que esculprien aquelles fitxes. El joc permetia reproduir o representar persones, coses i escenes de la vida social, sense cap límit. El joc d'*abia* esdevindria llavors el punt de trobada de dos produccions culturals, una de gràfica i una altra de literària (oral i musical): els pictogrames o ideogrames, per una banda, i les divises, per l'altra. Aquesta coincidència desenvoluparia a posteriori la funció mnemotècnica. He dit que els gravats no correponien a un fonema, ni a una síl·laba, ni tan sols únicament a un mot. Potser es tractava d'una *escriptura literària*: els pictogrames o ideogrames suggerien un text oral, més o menys fixat per la tradició en una o varies versions... Però tot això és un altre problema...

Diguem de moment que en el joc d'*abia*, les divises es donen a les coses gravades a les fitxes. Però l'atribució de divises es fa també directament, sense la mediació d'aquest procés d'abstracció que és el gravat. Els cants dels ocells; els sons produïts pels animals són també "traduïts" en paraules que esdevenen com les divises d'aquests éssers de la creació. Quan a mitja nit, des d'una clariana, es deixen sentir els crits d'un damà arborícola, el pare diu al seu fill. "Sents? És el damà que diu "*mabed a yob, mabed a yob*" ("pujo al cim de l'arbre, pujo al cim..."), quan de fet està baixant; i si diu el contrari del que fa és per enganyar el lleopard...". És així com l'expressió "ara pujo, ara pujo, ara baixo, ara baixo" és considerada com la traducció del crit del damà i ha esdevingut una figura retòrica (una perífrasi

literària) i econòmica per parlar d'aquest mamífer. He dit *econòmica* pensant en el llenguatge tamborinejat, que és una forma particular de llenguatge emprat per transmetre missatges i conversar a distància, amb l'ajut dels sons que l'emissor produeix sobre un tambor de fusta. Aquest llenguatge, que jo he estat incapaç d'aprendre malgrat algunes temptatives, es basa en la reproducció sonora dels tons de les paraules, que s'obtenen picant amb dos bastonets sobre els llavis oberts del tambor de fusta. Cal saber que la llengua dels evuzok com la majoria de les llengües bantus és una llengua tonal. Cada síl·laba té el seu to (alt, baix, mitjà...) i el canvi d'un to pot fer canviar el sentit del mot. La reproducció del to sobre el tambor podria prestar-se a confusió, car una mateixa distribució de tons pot convenir a diverses paraules amb el mateix nombre de síl·labes. Per resoldre aquesta dificultat, el receptor del missatge tindrà en compte el context del missatge, però amb això de vegades no n'hi ha prou. És aquí on intervé la retòrica. El llenguatge tamborinejat designa les coses, les persones i les accions més corrents mitjançant perífrasis literàries. És així, per exemple, com l'elefant esdevé "la bèstia que ho destrossa tot"; el lleopard: "l'animal que esgarrapa i mossega"; el gos, "el que arriba primer a tot arreu"... i l'home blanc: "l'usupador de les riqueses del país, que va amb l'espasa a la cintura i dorm amb les filles de Mbida Menge". Moltes d'aquestes perífrasis s'han transformat en proverbis, dites o divises. És el cas del *ndan*, una sentència concisa que acompanya el nom propi de les persones. En néixer, el nadó rep, a més del nom, la seva divisa personal. Més tard en pot rebre d'altres.

Aquestes divises personals s'utilitzen en el llenguatge corrent quan es vol lloar una persona però sobretot quan se li vol dir alguna cosa a través del llenguatge tamborinejat. També caldria dir que aquestes divises són un recurs literari que els poetes i trobadors de l'arpa-cítara *mvét* recorden en donar el nom dels herois de les seves grans epopèies.

En el llenguatge tamborinejat, l'emissor, en començar a transmetre el seu missatge, per identificar-se reproduïx els tons de

la seva divisa personal i els de la divisa del seu destinatari perquè obri bé les seves orelles. Aquesta tècnica és igualment emprada en una altra forma de llenguatge no tamborinejat anomenat *ekiga*, que consisteix a reproduir amb la veu els tons sense els mots, emetent en falset el so de la síl·laba “ke”, que hom repeteix donant cada vegada el to que li correspon. Aquesta altra forma de llenguatge s'empra sobretot per cridar mitjançant la seva divisa a una persona d'un camp a l'altre o d'una clariana al camp, quan l'emissor i el receptor es troben a una distància més aviat curta i no disposen d'un tambor de fusta o no saben tocar-lo.

És en tot aquest context que cal situar les divises anomenades *mbende* donades als objectes, animals, plantes i altres éssers de la creació gravats en les fitxes del joc d'*abia*.

Considerem un altre aspecte del joc. El que ens interessa més aquí. Tenint en compte que les seves regles no admeten cap altra determinació fora de l'oposició entre “osquena” i “ventre” de les seves fitxes, és a dir entre “cara” i “creu”, podríem dir que cada partida situa els jugadors davant d'una diversitat teòricament infinita d'objectes que seleccionen lliurement seguint criteris més aviat d'ordre funcional (el grau de curvatura de la fitxa) o emocional (l'afecció a una fitxa que el jugador creu que li dona sort...). Les figures són malgrat tot un element important, ja que només elles són celebrades escampant al vent la divisa de l'objecte representat.

A tall de comparació diguem un mot sobre els (nostres) jocs de cartes. Deixem de banda el problema dels seus orígens. Recordem només que la Xina i l'Índia tenien els seus jocs de cartes ben abans que una crònica italiana del s. XIV (1359) es referís per primera vegada al joc introduït pels àrabs anomenat *naib*. En totes les seves variants a través del temps i de l'espai, aquest joc s'inspira sempre del mateix principi: recrear, d'una certa manera, a partir d'un desordre inicial en què es reменen les cartes, un microcosmos del món, gràcies als colls de la baralla, oferint una certa ordenació i classificació de les coses d'aquest món. Els primers jocs de *naibs* introduïts (i adaptats) a Europa

prengueren la forma d'una mena de recordatori de co-neixements útils. Es composaven de 50 unitats distribuïdes en 5 colls de 10 cartes, representant la condició social, les muses, les ciències, les virtuts i els planetes. El primer coll era una representació dels di-ferents estaments o posicions socials: el captaire, el servidor, el cortesà, el comerciant, el cavaller, el doctor, el rei, l'emperador i el papa. I evidentment el valor que es donava a la carta que representava el captaire no era el mateix d'aquella que representava el papa. Aquesta preocupació de voler donar una imatge del món o de la societat es trobava ja en el joc de cartes xinés anomenat "Mil vegades deu mil cartes". L'ordre i el valor de les seves sèries (cartes celestials, cartes terrenals, punts cardinals, virtuts humanes (bondat, ordre, justícia i sabiduria)) pretenien igualment proposar la imatge d'un microcosmos emblemàtic inspirat pels principis de la ficsofia confusiana. A l'Índia, l'iconografia de les cartes representava les deu encarnacions successives de Vishnu. Aquest joc, anomenat *desavata-tara*, és practicat encara pels hindus. Les seves 120 cartes, ofereixen una gran quantitat de símbols i emblemes: la tortuga, el peix, la petxina, el lotus, l'arc, l'espasa, l'elefant, el simi, la vaca... La Índia ha conservat un cert caràcter ritual en la manipulació profana de les cartes. Així per exemple, el valor dels seus símbols varia segons es jugui de dia o de nit. A partir del capvespre, el valor més alt és concedit a Krishna, mentre que durant el dia, aquest valor pertany a la carta que representa Rama.

L'occident no podia incorporar a cegues tots aquests símbols orientals, havia d'inventar una classificació que s'acomodés a la seva pròpia manera de concebre el món. Aquesta classificació, seguint l'exemple dels signes índis i xinesos, donaria testimoni de l'estructura jeràrquica de la societat, recordant alguns dels valors de l'època. La invenció de la xilografia i de la impremta ajudarien a difondre el joc de cartes i a través dels gravats de les cartes es difondria igualment una certa imatge del món. Però en el joc de cartes cal distingir les ensenyes o colls i les figures. Els

colls són els signes que permeten vincular cada carta a una de les distintes sèries bàsiques. Són el punt de referència indispensable que permeten establir un ordre jeràrquic i una classificació. Les primeres cartes europees comprenien quatre colls: copes, espases, oros i bastos, fent una clara al·lusió al clergat, la noblesa, els comerciants i els pagesos. Aquests colls persisteixen encara en les cartes espanyoles. Les cartes franceses en comprenen 4: cors, trèfols, pics i diamants que semblen no haver canviat gaire des de la seva invenció. Les figures en canvi ho han fet continuament: el rei, la reina o dama, el cavaller i el valet o sota. Durant la Revolució, Molière, La Fontaine, Rousseau i Voltaire ocuparen la figura del rei. Sota l'Imperi, aquests reis una mica sobrevinguts foren desbancats per Napoleo i Josephine. I no cal dir que per tot arreu, les cartes burlesques, eròtiques, religioses... i potser fins i tot d'algun partit polític han fet la seva aparició. Pel que fa la significació dels emblemes o colls, s'han donat tota mena d'interpretacions, de vegades, una mica estrafolàries. Els exàgetes francesos diuen que aquests colls representarien els quatre cossos de l'exèrcit reial: cavalleria (cors), artilleria (diamants, carreaux), infanteria (pics) i intendència (trèfles).

Deixant de banda totes aquestes diferents interpretacions el fet és que en tots aquests jocs de cartes hi trobem un principi classificatori que organitza el joc i distribueix les cartes formant un nombre determinat de sèries, cada sèrie comprèn un nombre determinat d'unitats amb els seus símbols precisos i els seus valors corresponents. Per a cada baralla, el nombre de colls, símbols, figures i valors és tancat, almenys a priori. Aquest és un aspecte important del joc de cartes. Ningú pot afegir-ne cap.

A diferència, doncs dels nostres jocs de cartes o d'altres jocs, com els escacs, i el mateix joc de l'oca, les fitxes de l'*abia* no segueixen cap ordre seqüencial com el que trobem en els diferents colls de la baralla (bastos, espases, oros i copes; diamants, pics, trèfols i cors), ni recorden cap ordre jeràrquic (sota, cavall, reina i rei), ni suggereixen cap esquema d'un uni-

vers o d'una societat ordenada (clergat, noblesa, comerciants, pagesos). L'*abia* no es proposa recrear cap ordre que sigui el reflex d'un cert ordre de la societat o de l'univers. Les figures del joc d'*abia* no responen a cap altra classificació fora d'aquella, aleatòria, que els dóna l'atzar i que respon al principi de "cara i creu". Així doncs podríem dir que les figures representades en aquest joc són completament gratuïtes, ja que no intervenen en res, no s'estableix entre elles cap jerarquia, ni reben cap valor, per determinar la fitxa guanyadora. Teòricament, doncs, l'*abia* podria jugar-se amb unes closques nues. La seva aparença natural, en efecte, seria suficient per distingir l'interior i l'exterior de la fitxa i, en conseqüència, per determinar-ne el ventre i l'esquena, és a dir la "cara" i la "creu".

Davant d'aquests fets podríem preguntar-nos si aquesta manca d'ordre aparent o d'intenció classificatòria entre les figures d'aquest joc no tradueix, simbòlicament parlant, una mena de buit o caos inicial. No crec que sigui així. Jo penso que darrera d'aquest desordre aparent s'hi amaga el principi d'un ordre simbòlic. El que passa és que aquest principi ordenador no cerca establir una classificació —per elemental que sigui— entre els éssers de la creació, sinó que procedeix a la seva *individualització*. En efecte, els habitants d'aquestes clarianes cameruneses diuen, tot parlant de certs éssers indiferenciats, però contenint un nombre indefinit de possibilitats, que no tenen ni "esquena" ni "ventre". És el cas de l'*evu*, que és considerat com el principi de la màgia i de la bruixeria, i del qual n'he parlat, com sabeu, en un llibre intítulat precisament "*Ni dos ni ventre*". En els seus orígens, en efecte, l'*evu* és pensat a través dels mites com un ésser indiferenciat, sense esquena ni ventre o, com diríem nosaltres, sense "cap ni peus", és a dir com un ésser informe, mancat d'una manera de ser i d'obrar precisa. I quan els habitants d'aquestes clarianes diuen que l'*evu* "no té ni esquena ni ventre" el que volen dir és que no és ni mascle ni femella, ni gran ni petit, ni fort ni feble, ni bo ni dolent... L'*evu* no és res de tot això, encara que en potència ho sigui tot a la vegada.

En el joc d'*abia*, quan l'atzar selecciona les figures mitjançant l'oposició entre "esquena" i "ventre", podríem dir que s'opera simbòlicament el pas de la *indiferenciació* al de la *diferenciació*, del tumult incopsable de la massa informe de l'univers al món comú en el qual els éssers són el que són: ventre o esquena, mascle o femella, terra o cel, rata-pinyada, lleopard, serp... o ocell... És potser per aquesta raó que els cants de victòria celebren amb una certa emoció l'aparició de les coses en l'univers que les conté, i com en molts mites de la creació, en aquell moment, cada ésser rep el seu nom. L'*abia* és la representació d'un mite en forma de joc d'atzar. Potser una manera d'expressar que el procés d'individualització de les coses és el resultat d'una majestuosa combinatòria entre l'*atzar* i la *necessitat... de jugar*; o entre l'*atzar* i la *necessitat... de fer l'amor*, en aquell altre procés d'individualització que es dona d'una manera similar en les teories evuzok sobre la concepció i gestació del ésser humà.

Tot plegat ha sigut una mica llarg. És la primera vegada que participo a una sessió inaugural com aquesta. Ha sigut un privilegi i tenint en compte que, per la meua edat, segurament serà la darrera ja que em trobo en la fase terminal de la meua existència pública, me n'he aprofitat. En parlar del cos i de les seves representacions, de la sang i de l'esperma, del ventre i l'esquena, de les malalties relacionades amb la funció procreadora i dels ovaris, del cicle lunar i de l'incest, dels excrements i les rates-pinyades, dels jocs de cartes i del llenguatge tamborinejat, de l'escriptura iconogràfica i de la literatura oral, dels noms de les coses i de les seves divises, de la indiferenciació i la diferenciació...; en parlar de tot això he volgut suggerir metafòricament que l'etnografia d'una societat és també una manera de *jugar amb l'infinit*, amb un infinit fet d'una realitat molt complexa que sovint se t'escapa de les mans vers moltíssimes direccions, i que una vida de dedicació plena és curta per a treure'n, intel·lectualment parlant, un guany. És a dir: una comprensió adequada, encara que aquesta és sempre l'aposta inicial. He parlat doncs en termes molt etnogràfics. He parlat també de temes que aquí,

en el nostre país, massa sovint, són tractats d'exòtics i potser de poc útils i poc aplicables i potser encara més, de massa allunyats de les nostres preocupacions locals o nacionals —que possiblement són les que més interessin al poder, i que ara, per obrir-les una mica, i poder trobar mitjans per a portar-les a terme començarem a dir que són “mediterrànies”... Està bé... però jo penso que l'antropologia no pot oblidar que darrera la mediterrània hi ha tot el món oriental i el món subsaharià... que només són *exòtics* perquè nosaltres ho pensem així.

I per acabar, permeteu-me evocar unes paraules de Alberto Cardín extretes de la seva introducció a *Tientos etnológicos*:

“La Antropología, que surgió del asombro ante lo exótico (esa fascinación por el “otro” cuestionador, de la que tan reiterativamente suele hablarse hoy), y que ganó respeto y consideración al mostrarse capaz de explicar el enigma de la variedad humana, no puede quedar hoy reducida a un vacío método sociológico, orientado a lenificar o criticar los traumas aculturativos de las sociedades no europeas: desde sus fundadores comparativistas y evolucionistas fue, ante todo, una disciplina crítica, dedicada a señalar las supervivencias arcaicas, y a conservar el recuerdo de la ya imposible vida precivilizada en el seno de las propias sociedades civilizadas. Si esta tradición hoy se pierde, por desidia de los antropólogos o por su absurdo apresuramiento, a la hora de liquidar por inservibles conceptos tan clásicos y operativos como los de “cultura” y “supervivencia”, estaremos asistiendo a la aniquilación final de la Antropología española, antes de haber apenas resollado”. (Cardín, 1988: VIII).

BIBLIOGRAFIA

- BIANNIC-IMBERT, R. (1974): *Le jeu des Abias dans le Sud-Cameroun*, Tesi de doctorat en Etnologia, Paris, École Pratique des Hautes Études.
- DEIAROZIÈRE, S. et LUC, G. (1955): "Une forme peu connue de l'expression artistique africaine: l'Abbia, jeu de dés des populations forestières du Sud-Cameroun", *Études camerounaises*, Institut Français d'Afrique Noire, septembre-décembre
- DEVISCH, R. (1984): "Se recrér femme. Maniopulation sémantique d'une situation d'infécondité zhez les Yaka du Zaïre", *Collectanea Instituitii Anthropologs*, Berlin, num.31.
- HAGENBOUCHER-SACRIPANTI (): *Santé et rédemption par les genies au Congo*, Paris Orstom.
- HEPPE, M. (1919): "Jaunde Texte von Atengana und P. Messi", *Abhandlungen des Hamb. Dol. Inst*, XXIV, Hamburg.
- HOUSEMAN, M. (1981): *Structures de parenté et d'alliance dans une société beti (Cameroun)*, Tesi de doctorat, Paris, Universitat de Nanterre.
- LABOURET, H. "Jeu de dés", *Revue Togo-Cameroun*, avril-juillet.
- LÉVI-STRAUUS, C. (1947): *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LÉVI-STRAUUS, C. (1962): *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MALIART GUIMERÀ, L. (1981): *Ni dos ni ventre*, Paris, Société d'ethnographie.
- MALIART GUIMERÀ, L. (1977): *Médecine et pharmacopée evuzok*, Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- MALIART GUIMERÀ, L. (1992): *Sóc fill dels Evuzok*, Barcelona, La Campana.
- PERVES, M. (1948): "Parmi les Fang de la forêt équatoriale. Le jeu

de l'Abbia", *Revue géographique humaine et d'ethnologie*, juillet-septembre.

RAPONDA-WALKER, A. (1967): *Contees gabonais*, Présence Africaine, Paris.

RICHE, O. (1924): "Das Abia-Glucksspiel der Jaunde und die Darstellung auf des Spielmarken", *Mitteilungen aus dem Museum für Voölkerkunde in Hamburg*, num.9.

TESSMANN, G. (1913): *Die Pangwe*, Berlin, Ernst Wasmuth.

TSALA, T. A. (1958): "Moeurs et coutumes des Ewondo", *Études camerunaises*, Institut de Recherche Scientifique du Cameroun, Yaoundé, 56.

ZENKER, G. (1970): "'Yaundé", *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten* (Deutsche Kolonialblatt, volum VIII, Berlin 1895). Traduit al francès per Laburthe-Tolra Philippe, Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé.