

Quaderns (2012) 28, pp. 29-53. ISSN 0211-5557

DE L'ABANDONAMENT A LA INTEGRACIÓ?
LA TASCA DE RECOPIACIÓ DEL P. LEÓN GARCÍA
A LA GUINEA ESPANYOLA, 1908-1913

Jacint Creus
Universitat de Barcelona

Sempre n'hi ha que els han tractat pitjor

Primer ermità i després franciscà, avui encara es venera el cos incorrupte de sant Benet de Palerm (1526-1589), exposat en una urna al convent de Santa Maria de Jesús, prop d'aquella ciutat de Sicília. Negre, fill d'esclaus segrestats a l'Àfrica, es considera aquest llibert analfabet –que havia excel·lit com a cuiner del seu convent– protector dels pobles negres i patró dels afroamericans. En aquell segle XVI, doncs, un negre podia covar fama de sant, és a dir d'*exemple* de perfecció, objecte de culte, de veneració i d'invocació; i el directori franciscà ens informa que «cuando salía del convento la gente lo rodeaba para besarle la mano, tocarle el hábito, encomendarse a sus oraciones» (Ferrini i Ramírez 2000: 104-110). Sempre n'hi ha que els han tractat pitjor, i d'altres negres han estat exposats, a casa nostra, formant part d'aquella cascada d'exotisme, de menyspreu i de deshumanització que, a mesura que van anar passant els segles, els occidentals hem anat dedicant a les persones d'altres colors.

Així, «El 1897 Madrid, Barcelona i València van acollir l'“Exposició dels Aixanti”, portada pel conservador del Museu d'Història Natural de Bordeus, i conduïda per un empresari francès» (Mateo Dieste 2011: 218-230). Si aleshores un grup de 150 aixanti foren exhibits a la ronda de la Universitat, la pàgina web del parc del Tibidabo ens recorda que «el 1910 s'hi instal·la el **Carrousel Elèctric** i el 1913 l'empresa contracta

una tribu senegalesa, que exhibeix els seus costums, estils de vida i habilitats»¹; i que «el 1925 es torna a contractar una tribu africana, aquest cop seria la tribu fulah, procedent de l'Àfrica equatorial, que faria novament gran sensació entre els visitants»². Marcel Proust, a la seva *Recherche*, situa algunes escenes en aquell *Jardin d'Acclimatation* que Napoleó III havia fet bastir al Bois de Boulogne el 1860: si ara podem badar al teatre del *Guignol*, fer un cafè en el *palais d'hiver* o pujar els néts al *petit train*, l'amiga de Swann hi contemplava negres que li semblaven gitanos³; i molt més a prop d'aquí, el 1916 Banyoles inaugurava un Museu amb les col·leccions d'història natural llegades pel científic barceloní Francesc Darder: uns quants milers de peces, entre les quals el cèlebre boiximà dissecat.

És veritat que no sempre han estat africanes, les persones exhibides vives o mortes: l'extremeney Agustín Luengo Capilla (1826-1854) va passar de ser atracció de circ a ser adquirit en vida (3.000 pessetes) pel Museu Antropològic d'Atocha, on el seu esquelet de 235 cm encara avui pot ser admirat com el de l'home més alt que hi ha hagut a Espanya. Però si em deixeu tornar al Museu Darder de Banyoles, veurem que la taxidèrmia aplicada al khoisan vingut de Botswana (i retornat allà amb molta pompa) obeïa a criteris diferents: no era un «exemplar» amb cap característica destacable, sinó la peça final d'una mostra de l'escala evolutiva: en un museu on el visitant podia veure, dissecats, animals de tota mena, el pobre boiximà, abillat de manera primitiva, en representava la culminació: el més evolucionat dels animals, el menys evolucionat dels humans; i una bona col·lecció de cervells de mides i pesos diversos—aquests, construïts artificialment i encara visitables— donava cobertura «científica» a aquesta visió injuriosa dels pobles africans: molt més que el simple fet d'exposar un home dissecat, que és la imatge que es va voler presentar quan els Jocs Olímpics de 1992 impediren la continuació d'aital farsa.

1 <http://www.tibidabo.cat/ca/periode/1910/historia/cronologia>. Les negretes són de l'original.

2 <http://www.tibidabo.cat/ca/periode/1920/historia/cronologia>: la localització dels fulah a l'Àfrica Equatorial sembla incorrecta.

3 L'escena correspon a *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*: «Elle est allée dernièrement au jardin d'Acclimatation où il y a des noirs, des Cinghalais, je crois, a dit ma femme qui est beaucoup plus forte en ethnographie que moi. — Allons, Charles, ne vous moquez pas. — Mais je ne me moque nullement. Enfin, elle s'adresse à un de ces noirs: "Bonjour, négro!" — C'est un rien! — En tout cas, ce qualificatif ne plut pas au noir: "Moi négro, dit-il avec colère à Mme Blatin, mais toi, chameau!"»: *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, 1987, vol. I, p. 526. La nota final que hi correspon situa el 1883 aquella possible exposició, que potser era de gitanos i araucans; i de fet hi va haver 33 exhibicions d'aquestes entre 1877 i 1910, entre les quals n'hi ha documentades de nubis (1877 i 1879), aixanti (1887 —els mateixos de Barcelona?— i 1903), hotentots (1888), somalis (1890 i 1908), dahomeïans (1891), egipcis (1891), senegalesos de «l'Àfrica misteriosa» (1907, 1910 i 1929), guineans (1908/09), sudanesos (1910), nordafricans (1910) i «négresses des plateaux» (1929): Philippe David, *55 ans d'exhibitions zoo-ethnologiques au Jardin d'Acclimatation*, in <http://www.jardindacclimatation.fr/article/le-jardin-vu-par/>

L'Àfrica, doncs, era present en les societats occidentals d'una manera ben peculiar: com a objecte d'una curiositat malsana que no acceptava cap mena de possibilitat d'igualtat; amb una inferiorització caricaturesca i ridiculitzadora, paral·lela a aquells sainets on els catalans érem la riota del públic per mor d'una llengua pagesa que es prestava a certes confusions amb un espanyol que se situava *fora de culpa* i *fora del ridícul*. De manera que aquests dos conceptes, la culpa i el ridícul dels africans, han estat a l'arrel dels estudis africans, tot accentuant-los des d'una visió colonialista o rebatent-los des d'una disciplina –l'Antropologia més moderna– que molt a poc a poc ha assolit de girar la truita d'aquell menyspreu predecessor de la violència colonial. I és en aquest context on ens cal situar les primeres aportacions espanyoles a l'estudi de la literatura oral africana.

2. Recopilació de rondalles i procés d'abandonament

Quan va començar la colonització espanyola de Guinea? El tractat del Pardo es va signar el 1777, però el primer governador espanyol no hi va arribar fins al 1868. La presència hispana, com en tots els processos, es va establir de mica en mica, i empreses espanyoles es van anar instal·lant, sobretot a l'estuari del Muni, a partir d'aquesta data. Tanmateix, sempre he considerat que és l'arribada dels missioners claretians, el 1883, el fet que va marcar una línia de continuïtat en la colonització efectiva, en l'ocupació sistemàtica del territori i en la subjecció de la gent, aquells africans que representaven l'estadi més primitiu de la Humanitat. Els claretians, primers evangelitzadors reeixits, es van erigir també en els primers científics, els primers antropòlegs i els primers lingüistes del territori: la missió civilitzadora del seu carisma incloïa, com arreu, la propaganda del fet colonitzador, i per tant la presentació del país i de la gent a aquella metròpoli llunyana –l'Espanya ultramuntana– que havia de retro-alimentar el conjunt de la seva tasca. Societats primitives que, segons el tòpic més celebrat, practicaven l'antropofàgia i no tenien moral. Hi havia cap alternativa a aquesta imatge?

La resposta és ambigua: no massa. Cap que fos creïble, ni per als claretians ni per als seus lectors. Però si l'èxit de la propaganda colonial havia de fer que cada cop més espanyols se sentissin atrets cap a la nova colònia quan les d'Amèrica s'escapaven, tampoc no es podia fer veure que els guineans, precisament els guineans, que eren «els seus africans» per voluntat patriòtica i per disseny diví, tinguessin «els costums, els estils de vida i les habilitats» menys evolucionades de tots els africans: vistos de prop no podien ser ben iguals que vistos des de Barcelona o des de París; i l'empresa colonial no era imaginable si no hi havia cap possibilitat de *redempció*, perquè precisament

es tractava d'aquesta altra farsa, ara. L'anàlisi cultural, doncs, a part de «fer novament gran sensació», havia de marcar distàncies i d'escurçar-les amb prudència. Per a això, la metodologia emprada a les publicacions colonials va tendir alhora a reafirmar els fets suposadament observats i a interpretar-los de la manera que més convenia. És en aquest sentit que utilitzaré el terme «publicable» per a les rondalles que analitzaré tot seguit.

Les primeres rondalles guineanes que coneixem es van editar fragmentades i en català (Masferrer & Arquimbau 1890, Creus 1992: 12-18); però la primera sèrie de contes complets no va aparèixer fins que el P. León García Andueza (Bakedano, 1876 – Cabo de San Juan, 1915), claretià navarrès, no va publicar al periòdic missioner *La Guinea Española* una petita col·lecció de quatre relats curts atribuïts també als bubis. León García havia arribat a Guinea molt jove, als vint-i-sis anys, pràcticament acabat de sortir del seminari; destinat primer a la Missió de Batete, dos anys més tard ja era superior de la Missió de San Carlos (avui, Luba), que ell mateix va fundar, des d'on tornaria a Batete: parlem d'un territori petit de l'oest de l'illa de Fernando Poo (avui, Bioko), on les missions de María Cristina de Batete, de San Carlos i de Mussola formaven una mena de triangle experimental on els claretians van consolidar abans que enlloc més el seu model d'actuació. Ho remarco perquè aquestes dades situen el nostre home en una posició preminent dintre del panorama colonial d'aleshores, com a impulsor i continuador d'un patró basat en la creació d'internats masculins dotats amb finques de cacau i combinats amb internats femenins: una actuació que cercava sense complexos allunyar els nois bubis de les seves famílies per tal d'educar-los en la creació d'un altre tipus de família, l'occidental, i en el treball colonial. Ho remarco també perquè les rondalles són un gènere adscrit a l'àmbit familiar, un gènere de sofà, de contalla a la llum d'una llàntia, de pati de casa, de cuina familiar, de casa oberta als veïns, d'història per anar a dormir. Una literatura amb olor. Com podrien lligar, doncs, la tasca directiva de García i les seves publicacions?

La sèrie es presentava sota l'epígraf «Cuentos bubis» i va veure la llum en quatre lliuraments unitaris, entre el 25 de febrer i el 10 d'octubre de 1908, és a dir vint-i-cinc anys després de l'arribada dels claretians a Guinea, en aquella revista seva. I es compon d'aquests quatre contes: *Un buen hijo*, *El baño de una tortuga*, *El camino de la fortuna* i *El diablo vencido con siete buevos*⁴. Pensem que la revista ocupava aleshores dotze pàgines i que la llargada dels contes era de poc més d'una pàgina: s'oferien, doncs, com a contes curts, i en realitat són versions resumides d'una enunciació més extensa de la qual no es

⁴ La revista *La Guinea Española* (1903-1969) es pot consultar completa per internet, a l'adreça <http://www.bioko.net/guineaespanola/laguies.htm>; els textos complets dels contes recopilats per León García els vaig publicar a «Los cuentos bubis y los cuentos pongwe del P. León García Andueza en "La Guinea Española", 1908-1913», a *Oràfrica: revista de oralidad africana*, núm. 7, abril de 2011, p. 149-208.

dóna ni autoria, ni localització, ni data ni cap altra mena d'explicació. La meva anàlisi es reduirà, de moment, a alguns aspectes dels dos primers contes.

El primer, *Un buen hijo*, comença amb una situació inicial ben coneguda en el món de la rondallística:

Había en un pueblo una madre que tenía dos hijos: uno muy bueno, dotado de un corazón de oro; el otro, díscolo en extremo, era el tormento de su madre.

Terminada la comida cierto día, mandó la mujer al menor de sus hijos que fuera a lavar los platos al río que estaba cercano a la casa.

El niño obedeció; y, colocando los platos sobre su cabeza, marchó dando saltos de placer y contento a cumplir el mandato de su cariñosa madre. Había que verle con su manojito de hierbas en mano, limpiar por dentro y por fuera los platos de su madre.

Luego que hubo terminado su faena y cuando se disponía para volver a casa resbaló, cayéndose de la cabeza todos los platos y llevándose la corriente del río precisamente el plato que más apreciaba su madre.

Notem que tot això li passa al fill petit, i que el context ens convida a pensar que es tracta del que era «muy bueno, dotado de un corazón de oro», malgrat una redacció que pot induir a confusió. El cas és que aquest plantejament obliga a continuar l'acció amb un desplaçament, un viatge: «Todo triste y desconsolado el pobre niño, volvió a su casita diciendo a su madre lo ocurrido. Ésta, llena de enfado al oír el relato, le mandó a buscar el plato amenazándole con un grave castigo si inmediatamente no se lo presentaba».

Es tracta d'un episodi introductorí que normalment acaba constituint un mite; i que sol estructurar-se en una doble seqüència. Allò que caldria esperar, després d'aquesta escena inicial, seria un viatge d'anada, la consecució del plat de la mare, el viatge de tornada i el reconeixement de la vàlua del «fill bo» per part de l'autoritat materna (primera seqüència), seguit de la repetició de l'esquema per part del fill «díscolo en extremo» amb el resultat oposat; igualment, una anticipació dels resultats a partir de la reacció d'aquests dos protagonistes davant de les proves a les quals s'haurien d'enfrontar al llarg del seu periple. És a dir, un canemàs com aquest:

sortida de casa del fill bo

seguiment del riu

prova 1

reacció positiva

prova 2

reacció positiva

...
 prova x plantejada per un personatge darrer
 reacció positiva
 conversió del personatge darrer en ajudant
 assoliment del plat buscat
 retorn a través del riu
 arribada a casa, potser després d'una altra sèrie de proves
 lliurament del plat
 reconeixement
 plantejament del mateix problema al fill dolent
 sortida de casa del germà dolent
 seguiment del riu
 prova 1
 reacció negativa
 etc.
 fracàs definitiu del germà dolent
 èxit definitiu del germà bo

És una estructura narrativa molt coneguda perquè la major part dels mites clàssics la presenten⁵, igual que la major part dels relats iniciàtics, i hem de suposar que l'enunciació que va poder rebre el P. León García deuria seguir-la amb més o menys precisió. En això, sembla aclaridora la mateixa afirmació que l'autor ens fa en acabar el seu relat: «Al llegar aquí, no podemos menos de confesar que es un mito cuanto acabamos de relatar: mito que más de una vez hemos oído contar a los bubis en sus ratos de ocio».

La literatura comparada, en definitiva, ens forneix uns coneixements que ens donen indicis sobre què podem esperar d'un text determinat. Ara bé, al capdavall, què és el que l'autor considera que ens ha de fer conèixer?

La publicació continua d'una manera molt canònica:

El candoroso niño, siempre obediente, volvió nuevamente al río en busca del plato perdido. Tan pronto como llegó al lugar del fracaso, se determinó a seguir la corriente del río hacia la playa hasta que lograra encontrarlo. Andando, andando machete en mano y abriéndose camino por entre las malezas de la orilla del río, se encontró con un pobre anciano lleno de llagas y a punto de fenecer víctima de abrasadora sed, el cual, dirigiéndose al niño, le dijo:
 - Lava, hijo, mi cuerpo; y dame agua para beber porque tengo mucha sed.

5 Vegeu per exemple Jordi Teixidor, *L'estructura del drama clàssic*, Castellterçol, La Busca, 2002.

És clar que aquell noi tindrà cura d'aquest vell; i també d'un segon ancià igualment malalt que trobarà més endavant; i reaccionarà així de bé quan una tercera persona, un home sense adjectivar, li manarà que faci sopar amb un sol gra d'arròs i un sol os; i quan li ordenarà de matar un gat, cosa a la qual es negarà. I serà aquest darrer home (prova número 3, tot molt previsible) qui li lliurarà una carbassa màgica, després d'haver sabut triar la correcta, amb la qual tornarà al poble:

Llegado al pueblo, su primera diligencia fue convocar a sus padres, hermanos y parientes, y reuniéndolos todos en su casa cerró las puertas y con aire de confianza levanta en alto su calabaza y la deja caer fuertemente contra el suelo... ¡nuevo prodigio!... al momento comienzan a salir de ella platos bonitos, incluso el perdido, cucharas, anillos, espejos, tijeras, pendientes, brazaletes, antílopes, cabras, gallos y gallinas. La madre abrazó a su hijo; el hermano, los parientes y el pueblo entero comenzaron a bailar; y aquel día fue de grande fiesta para el pueblo entero de aquel afortunado joven, alegría, regocijo y corona de sus padres.

Una història bonica que acaba bé. Però, sorprenentment per a les nostres expectatives, arribats en aquest punt l'autor decideix donar el conte per enllestit. Per al P. García, doncs, no resulta important la segona seqüència, que el mateix enunciat de la història sembla demanar: sense ella, la figura del fill dolent és sobrer. Per què, doncs, aquesta amputació? No cal fer suposicions arriscades: el mateix autor ens en dóna la clau:

Al llegar aquí, no podemos menos de confesar que es un mito cuanto acabamos de relatar: mito que más de una vez hemos oído contar a los bubis en sus ratos de ocio; pero que no deja de darnos a entender cómo Dios ha escrito su Ley en los corazones de todos los hombres y cómo en todos los climas y en todos los tiempos tienen cabal cumplimiento aquellas palabras del Espíritu Santo que nunca debieran perder de vista los padres y madres de familia: «*Erudi filium tuum et refrigerabit te, et dabit delicias animæ tuæ*»: «Enseña a tu hijo y te recreará, y causará delicias a tu alma» (Provervis XXIX: 17).

Allò que cerca, en definitiva, és poder tancar el text amb el seu petit sermó: un acabament llarg, com aquelles moralitats que clouen algunes faules però més extens, i que pretén *conduir* la nostra interpretació del que acabem de llegir. Les necessitats narratives (allò que la història demana per coherència), en definitiva, queden supeditades a la necessitat moralitzadora (la lliçó que *cal* extreure'n), i per a això amb una sola seqüència en té prou: perquè la peripècia del fill bo –que en la història mutilada que ens lliura no necessitaria germà– basta perquè compreguem «cómo Dios ha escrito su Ley» també en el cor dels bubis, que per tant són redimibles de la seva posició endarrerida en l'escala

evolutiva. La colonització, doncs, pot acabar essent un èxit en terres guineanes, perquè si més no l'objecte de civilització comparteix uns valors universals que el mateix Déu ha implantat «en los corazones de todos los hombres».

La pretesa universalitat de determinats valors va ser, efectivament, una de les claus de volta de la justificació colonial. És clar que en totes les cultures del món i de la Història les societats han educat els seus membres («*Enseña a tu hijo y te recreará, y causará delicias a tu alma*»); però ni totes ensenyen el mateix ni per a totes significa el mateix aquell concepte tan genèric que l'autor proclama sense matisos. Només que interpretar un conte bubi a la llum del llibre dels Proverbis és una bona pista per comprendre la intenció dels missioners: anar de la cultura pròpia de l'africà, titllada de particular, cap a «la» cultura de la universalitat, en un procés d'abandonament no gens dissimulat. El paralelisme em sembla clar: dels textos particulars al text universal per excel·lència, de la pedagogia peculiar a la pedagogia còsmica, dels petits ensenyaments elementals (familiars) a l'ensenyament seriós dels internats. Amb l'avantatge colpidor que la pròpia cultura bubi es podia presentar com a dipositària d'aquells valors, repetits una vegada i altra «en sus ratos de ocio». L'acció colonial, doncs, no era una violentació de les altres cultures, sinó el seu acompliment.

Tanmateix, allò que em crida més l'atenció és que aquesta publicació manipulada d'una rondalla bubi porti a terme aquella amputació tan evident de la segona seqüència, un rebuig explícit de la meitat del relat presumible. Ja he explicat més amunt que aquesta seqüència contraposada em sembla narrativament necessària per a la coherència de la història. Com és que el P. García no ho va considerar d'aquesta manera? Crec que la resposta resulta diàfana: perquè sabia prou bé què volia fer-li dir al text. O sigui: que abans de començar la transcripció ja tenia clar el darrer fragment, moralitzador: pretenia parlar no pas dels bubis, sinó de la seva pròpia tasca com a educador de bubis arrencats de llurs famílies, per justificar-se i per convèncer els lectors. La tècnica és molt bàsica, en la retòrica religiosa: primer es decideix què es vol dir, i després es busca un *exemple* adient, perquè els fets valen per mil paraules.

Com anirem veient, per als missioners —primers antropòlegs— totes les rondalles tenien el valor de l'exemple. I fer encaixar l'exemple que se t'acut —allò que un enunciator et proporciona— en la moralitat que vols predicar, a vegades requereix alguns cops de martell. Aquí, com hem vist, consisteix en una operació molt simple: aprofitar el primer acabament de la rondalla (primera seqüència) i tallar el segon. Fixem-nos solament en un fet: que aquesta amputació equival a una transformació del sentit i de la funció de la rondalla: sense aquella segona seqüència, el relat *deixa de ser* iniciàtic i canvia de sentit: ja no és una rondalla de germans (el bo *vs* el dolent), sinó una rondalla de pares i fills: ja no es tracta del germà bo que aconseguix, al contrari que el germà dolent, tro-

bar el propi camí de coneixement; és la mare, amb un acte d'autoritat («llena de enfado al oír el relato, le mandó a buscar el plato amenazándole con un grave castigo si inmediatamente no se lo presentaba») que d'antuvi apareix com a excessiu, la que aconsegueix educar el fill i obtenir-ne tot de delícies per a la seva ànima («platos bonitos, incluso el perdido, cucharas, anillos, espejos, tijeras, pendientes, brazaletes, antílopes, cabras, gallos y gallinas»): el plat perdut *deixa de ser* el símbol del valor que ha d'adquirir el noi, de la transformació que implica el procés iniciàtic (*deixar de ser* infant per *passar a ser* adult), i passa a simbolitzar el valor de la mare, educadora del seu fill en un procés que la mateixa Bíblia esperona (i que el missioner culminarà: *deixar de ser* bubi, per *passar a ser* universal = catòlic). El resultat és lògic: al capdavall, si ja no és un conte iniciàtic no cal que en mantingui l'estructura.

La tortuga artera que serveix per a tot: el sotmetiment del text a la moral catòlica.

Quan comencem a veure una pel·lícula, quan ens posem a llegir una novel·la, després de la mateixa situació inicial ja ens vénen al cap, com a espectadors o com a lectors, unes expectatives que solen seguir paràmetres molt fixats: el personatge bo, siguin quines siguin les peripècies a les quals caldrà que faci front, acabarà guanyant; mentre que el personatge dolent acabarà caient, també independentment de reeixides momentànies que interpretarem com a provisionals i que estaran al servei de l'emoció de la trama. Els gèneres narratius de creació moderna han copiat moltes de les estratègies argumentals de la literatura oral més antiga; de manera que si la segona rondalla bubi que ens ofereix el P. León García porta el títol de «*El baño de una tortuga*», allò que considerem que ha d'esdevenir no es refereix solament al desenllaç: perquè ara es tracta d'un personatge molt conegut, «la» tortuga, el més habitual dels *tricksters* de l'Àfrica Central, que sol inscriure's en una trama narrativa molt precisa:

trobada entre el *trickster* i un personatge oponent
plantejament de la resolució o superació d'un entrebanc
resolució possible per part del personatge oponent
argúcia del *trickster*
triomf del *trickster*
avergonyiment / caiguda del personatge oponent

Fa temps que miro de no anomenar «intel·ligència» la mena d'habilitat que tenen aquests *tricksters* que acaben fent la guitza a d'altres que semblen superiors: bona part

del seu èxit radica en saber treure profit de qualsevol murrieria per dominar aquell que hauria de sortir-se'n sense discussió. És el triomf d'una mena de sagacitat que fa que allò cobejat acabi en mans del més pillat, no pas del més savi, en una mena d'elogi continuat de la punyeteria. Tanmateix, quan la rondalla del nostre García comença tal com veureu tot seguit, ja ens pensem com s'acabarà tot plegat:

Cansado un pobre perro de los malos tratos de su amo, resolvió salir de casa y marcharse por las playas en busca de alimentos con que sustentarse. No tardó en encontrarse con una hermosa tortuga que, abandonadas las aguas del mar, se hallaba tomando el sol sobre la ardiente arena del litoral. Al momento se hicieron amigos; y conociendo la tortuga los apuros del pobre perro, le invitó a formar con ella una sociedad con el único objeto de explotar juntos el topé de unas palmeras y algunos otros frutos del bosque.

Evidentment, serà la tortuga la que s'aprofitarà d'aquella amistat acabada d'encetar, cosa que quedarà en evidència tan sols dos paràgrafs més avall: "Pasado algún tiempo, observó el perro que la tortuga se ponía muy gorda, al paso que él cada día iba perdiendo lo poco que le quedaba".

La discussió que generen aquests senyals tan evidents de deslleialtat donarà pas a una justificació peremptòria per part del queloni més astut de Guinea; i serà a partir de la seva argumentació que el P. García bastirà el seu manifesteig:

- ¿Ves aquel árbol tan grande y cargado de frutos?⁶... quiero que sepas que pertenece a un diablo de los más viejos que andan por estas regiones, el cual me aprecia mucho y es muy amigo mío. Siempre que a [su] sombra me acojo suele regalarme desde lo alto con sus exquisitos frutos; pero hoy echará para ti también y los dos juntitos comeremos a satisfacción.

Noteu, només, la traducció del personatge propietari / habitant de l'arbre com a «diablo»: perquè aquesta denominació té unes connotacions religioses evidents que no podien passar per alt al nostre autor, enemic declarat d'aquesta mena d'éssers malignes, sobre l'existència i activitat dels quals els missioners no tenien cap dubte⁷. I ara la ron-

6 Els paràgrafs següents els identifiquen com a «fruits del pa», *Artocarpus Incisa*: es una fruita grossa, que pot arribar a uns 30 cms. de diàmetre i tenir un pes de 3-4 kgs. per unitat.

7 Vegeu per exemple: «*Es muy grande el poder que tiene el demonio entre ellos; y como es nuestro capital enemigo, no es de extrañar nos haga cruda guerra haciéndoles refractarios a la Misión, pues continuamente le están consultando y haciéndole sacrificios para que les sea propicio en todas sus obras; y están persuadidos de su poder ilimitado, de modo que si un misionero enferma y tiene que ausentarse de la Misión, ya dicen que le castiga el demonio por ser su enemigo, etc.*»: carta del P. Luis Sáez, de la veïna Missió de Concepción (avui, Riaba), de 25 d'octubre de 1890, localitzada a l'Arxiu General Claretian de Roma (AG.CMF), Secció E, Sèrie P, Capsa 6, Carpeta 9.

dalla ha de continuar d'una manera problemàtica per a un religiós que ha anat a Guinea a combatre el dimoni i a substituir la seva veneració per la del Déu vertader, perquè:

- a) Tenim una tortuga que ha de ser la protagonista de la història, ha de guanyar allò cobejat, i ho ha de fer mitjançant una murrieria.
- b) Tenim un gos, més ben dotat que la tortuga per aconseguir menjar, però que ha de ser derrotat pel nostre rèptil en aquesta comesa.
- c) Tenim l'amo de l'arbre fruiter, que és amic de la tortuga i que per tant l'ha d'ajudar, però que la traducció identifica com a esperit maligne.

El tractament narratiu resultant és teòricament inequívoc, i ningú –en principi– no en pot esperar cap d'altre:

Andando, andando, llegaron al codiciado árbol. Entró primero la tortuga y, como de costumbre, comenzaron a caerle los enormes frutos del pan sobre el espaldar, haciendo el golpe tan gran estruendo que el eco repercutía en todo el palmeral de las cercanías. Cuando estuvo satisfecha dejó pasar a su cariñoso amigo, que, víctima de hambre canina, no hacía distinciones de manjares y todo lo devoraba con el fin de llegarse a poner lozano y fresco como la tortuga. El diablo comenzó a echarle frutos lo mismo que a la tortuga.

Cayó el primer fruto, y el perro recibió el golpe sin quejarse. Cayó el segundo, y el perro dio un pequeño ladrido. Cayó por fin el tercero, dando un grande golpe sobre la cabeza del pobre animal, que lo dejó dando vueltas en rededor de sí hasta que, vuelto en sí mismo, echó a correr más listo que el rayo dando unos ladridos tan horrendos que al punto acudieron todos los perros de las cercanías formando con él un coro infernal verdaderamente insoportable.

Ara veiem que no serà una rondalla tan simple com semblava al començament: el gos, un animal que ha de ser derrotat en la lògica narrativa de qualsevol faula on s'enfronti a la tortuga, de cop i volta es troba recolzat per tota una gossada –sorprenentment absent fins al moment– que esdevé una amenaça greu per a la integritat del personatge murri que hauria hagut d'acabar aquesta seqüència ben tip de fruita i rient-se del ball i dels sonadors. Ben al contrari:

La tortuga, horrorizada al oír tan infernal algazara, corrió a esconderse debajo de unos arbustos allí mismo, en la espesura del bosque. El mismo diablo, espantado, bajó del árbol y fue a esconderse. Buscó a la tortuga por todas partes, pero... en vano: no la pudo encontrar.

Comença, doncs, una segona seqüència, és a dir el procediment invers al que havíem vist a *Un buen hijo*. Per què? Doncs, a parer meu, perquè el P. García no pot permetre que guanyi la partida aquella tortuga amiga del diable; per a ell no pot ser que el mateix

dimoni –ni cap dels seus acòlits– resulti vencedor en una història que ha de tenir un desenllaç publicable. Allò que farà el nostre autor serà aprofitar una segona rondalla bubí –una història independent– per convertir-la en segona seqüència de la primera, de tal manera que ara tot plegat tingui sentit als ulls del seu catolicisme radical:

Entonces acertó a pasar por allí un niño, y trabando conversación con el *morimó* o diablo le dijo que él sabía muy bien lo que andaba buscando y que podía enseñarle el lugar en donde la tortuga estaba escondida.

– ¡Calla, embustero, qué has de saber tú! –respondió el diablo.

– Sí, sí, yo lo sé –dijo el niño–, y ahora mismo puedo enseñaros el lugar.

- Vamos cuanto antes –exclamó el diablo–, y como me engañes vas a morir hoy mismo.

Efectivamente, el niño le indicó el lugar y revolviendo por sí mismo las malezas del arbusto descubrió [a] la tortuga. A poca distancia de aquel lugar había enclavado un poblado bubí en el que residía una vieja endiablada amiga precisamente del diablo de quien venimos hablando. Por cuyo motivo mandó éste al niño que tomara sobre sí la tortuga y la llevase a casa de aquella vieja, rogándole al mismo tiempo [que] dijera que la alimentase muy bien y la guardase con esmero en su misma casa.

El fragment que acabo de transcriure és molt interessant: en primer lloc, perquè –en una sèrie rondallística que no detalla els detalls etnogràfics de cap text– ens dona la paraula original bubí, *morimó*, que García tradueix per «diablo». I, és clar, perquè ara comença un desenvolupament narratiu diferent: ja no es tracta de l'enfrontament de la tortuga i el gos pels fruits del pa, sinó del refugi que –en una situació de perill a causa de la proximitat de la gossada– la tortuga troba a casa d'una vella; que molt sovint seria aquell personatge darrer que esdevé ajudant de l'heroi, però que en aquest relat ens és presentada com a «amiga precisamente del diablo de quien venimos hablando». León García, doncs, actua aquí com un murri: només li cal introduir una oposició entre la tortuga i la vella, i que ara en resulti vencedora la tortuga, com és habitual en aquesta mena d'oposicions a l'Àfrica central, perquè el diable quedi amb un pam de nas; i aquesta situació volguda ja ha quedat introduïda pel fet que la tortuga, igual que el gos, allò que cerca és menjar, i que les instruccions del diable són clares: «que la alimentase muy bien y la guardase con esmero en su misma casa».

Només que, com que el diable no pot ser fiable i la seva vella amiga «endiablada» tampoc, les intencions de tots dos no són aigua clara: atipen la tortuga amb la intenció de menjar-se-la quan estigui ben grassa (un tipus d'episodi no gens estrany a la narrativa oral, present en rondalles de tot el món); i l'habilitat de la tortuga raurà a saber-se escapolar d'aquesta circumstància:

En efecto, cumplimentando las órdenes del *botuku* todos se fueron al bosque y fincas, quedando solos en el pueblo la vieja y la tortuga. Ésta, astuta como ella sola, barruntó algo; y por allí como al mediodía, cuando los rayos del sol hieren con toda su fuerza, manifestó a su guardiana grandes deseos de ir a bañarse, y le dijo:

– Mira, mujer, qué calor tan intenso hace. ¿No podrías llevarme a bañar?

– Con mucho gusto –respondió aquella, y la llevó al río más cercano.

No tardaron en encontrar una pequeña balsa; y tan pronto como la tortuga divisó el agua se lanzó presurosa al baño. Pero como hubiese poca profundidad en aquella balsa, se quejó a la vieja de que allí no podía bañarse bien y a gusto suyo.

Entonces pidió que por favor la llevara río abajo para ver si encontraban algún pozo más hondo. Accedió gustosa y condujo al animal a otro pozo más hondo que estaba a muy poca distancia del anterior. Viendo la tortuga que tampoco había suficiente cantidad de agua, se enfadó y dijo a la vieja:

– ¿No ves que tampoco aquí puedo bañarme bien? Ni siquiera me llega el agua al espaldar. Llévame más abajo, hasta el lado del mar, en donde yo misma pueda nadar y dar vueltas en todas direcciones.

La vieja, siempre condescendiente con la tortuga, la toma sobre su cabeza y la lleva hasta la desembocadura del río, a un pozo que en marea llena se comunicaba perfectamente con las aguas del mar.

Cuando la tortuga vio tanta agua abrió los ojos un palmo y exclamó:

– Aquí, aquí sí que me bañaré bien. Échame pronto al agua, antes [de] que se nos haga tarde.

– Anda y báñate bien –dijo la vieja–, porque éste será el último baño.

Y la echó al agua.

La tortuga, graciosa como ella sola, dio tres o cuatro vueltas en el agua, recreando no poco a la vieja endiablada que desde la orilla la estaba contemplando; y luego, zambulléndose en el agua, tomó la dirección del mar. Tan pronto como se vio en agua salada, sacó la cabeza a flor de agua y desde allí gritó a la vieja:

– Adiós, vieja de los diablos, ya no me verás más. Saluda a los de tu pueblo.

Y desapareció entre las olas del mar.

La tortuga, doncs, torna al mar, d'on havia sortit al començament de la rondalla; i la vella «de los diablos» acabarà morta per la gent del poble i pel seu presumpte amic infernal, que esperaven poder fer un bon àpat.

Què ha passat, doncs? Que el P. García no ha trobat «publicable» tot això en forma de dues rondalles independents, les originals que els bubis deuriem explicar per separat, sinó que –per justificar el missatge que volia transmetre als lectors– les ha coordinades

per tal de fabricar una sola rondalla, molt més extensa i amb un element de coordinació que resulta de les pròpies obsessions. Aquest en podria ser l'esquema:

	FAULA 1	element de coordinació	FAULA 2
personatge murri	<i>Tortuga</i>	<i>Diable</i>	<i>tortuga</i>
víctima	<i>Gos</i>		<i>vella</i>

Allò que cal que entenguem és que aquesta operació, aquesta manipulació de la narrativa oral dels bubis, és necessària en la lògica d'una publicació missionera colonial: no s'hi pot permetre —en un relat que té caràcter d'*exemple*— que el diable resulti vencedor de cap aventura; ni que la tortuga, símbol com sempre s'ha dit d'intel·ligència, assoleixi les seves fites mitjançant l'amistat del dimoni. I si això es podria interpretar sembla així a la primera rondalla, cal canviar-ho, fer l'ampliació de la segona i extreure'n finalment la lliçó corresponent, la moralitat que marca la interpretació «correcta» del conjunt fabricat de nou:

Hasta aquí el mito, tal como lo cuentan los bubis. Pero muy bien podemos aprender todos el modo cruel como el diablo, padre de la mentira, paga a sus amigos. Lo mismo que se portó con la vieja del cuento, su más fiel amiga, se portará con todos aquellos infelices y desgraciados que abandonando a Dios, su amante y cariñoso Padre, se entregan a obras de maldad. Si alguna vez tenemos la desgracia de juntarnos con malas compañías o de caer en las redes del pecado, imitemos a la tortuga; y así como ella se escapó de las manos de aquella vieja endemoniada y se fue al mar, así nosotros huyamos de las ocasiones de pecar y acudamos a María, verdadero mar de gracia y océano de santidad. Allí, en su Corazón maternal, encontraremos refugio y amparo; pues no en vano se llama y es en verdad Refugio de los pecadores. *Refugium peccatorum. Ora pro nobis.*

Tal com ja he insinuat, al capdavant no es tracta sinó de la transposició d'una manera catòlica i occidental de pensar: si la paraula *morimó* es refereix a una mena d'esperit que els bubis veneren, i aquest esperit no té el Déu cristià com a referent, aleshores es tracta de l'esperit dolent, del dimoni, perquè el catolicisme només preveu l'existència de dues menes d'esperits. És una regla de tres ben simple: si els cristians reverencien els esperits bons, els pagans veneren els dolents perquè desconeixen els primers fins que els missioners no els porten la doctrina adequada. Aquesta confusió il·lustrativa (allò autòcton interpretat des de paràmetres de pensament aliens) situa el diable i la vella amiga del diable com a antiherois als ulls del P. García, que recorre a coordinar la faula 1 original amb una faula 2 inspirada en un altre relat amb personatges moralment «propers» als

pèrfids (per diabòlics) que creu presentar-nos.

Un etnòleg tan antic (i discutible) com Günter Tessmann (d'obra posterior a la de García, però) ja ens adverteix que la paraula *morimó* es relaciona tant amb famílies d'esperits protectors com amb iniciats a determinades societats espirituals (Tessmann, 2008: 132-136). La faula inicial, doncs, té sentit –originalment, és a dir en la versió directa que deuria arribar al P. García– perquè el personatge que habita l'arbre del pa en realitat és un personatge positiu; i també ho seria la vella de la segona faula, que no és amiga del diable sinó d'un esperit protector o mare d'un iniciat, a qui –en canvi– es fa jugar el paper de vella diabòlica: una mostra més de la manca de coordinació original entre tots dos relats, que en les seves versions bubis són perfectament coherents cadascun per la seva banda. És a dir, que hem de veure la seva coordinació com una aportació del P. García en la seva croada per afavorir el *procés d'abandonament* dels bubis de la seva pròpia cultura. Novament, el desig d'indicar quines són les companyies que cal evitar («Lo mismo que se portó con la vieja del cuento, su más fiel amiga, se portará con todos aquellos infelices y desgraciados que abandonando a Dios, su amante y cariñoso Padre, se entregan a obras de maldad») i l'alternativa proposada («así nosotros huyamos de las ocasiones de pecar y acudamos a María»), és un paral·lelisme entre el món pagà dels bubis –que cal que abandonin– i el món cristià i occidental de la Missió, al qual convé que s'integrin. Aquesta idea ha fet construir altra vegada el relat començant per la moralitat final; i la supeditació del conjunt a aquesta moralitat introdueix canvis importants en la manera de publicar el text.

Els «contes llargs» i el procés d'integració

Aquest *procés d'abandonament* liderat pels missioners es pot reduir a una gran quantitat d'idees oposades que afecten la imatge que es vol transmetre d'africans i europeus: els africans, segons això, serien titllats d'ignorants, orals, analfabets, simples, amb una literatura oral limitada i basada en faules i petites rondalles bastides entorn de l'oposició entre parelles de personatges contraposats i estereotipats; mentre que els europeus serien els cultes, els alfabetitzats, els detentors d'una literatura escrita modèlica i d'una literatura oral més elaborada, feta a base de cicles de molts personatges, una literatura complexa. Havia de ser responsabilitat de l'africà portar a terme aquest procés d'abandonament que li permetria ascendir en l'escala evolutiva (i sobretot en el món colonial), mentre que la posició de l'europeu era més estàtica: viure a la seva manera, ésser un model de civilització, en una posició superior: no li calia cap atansament a l'africà, ni lingüística ni de cap mena, perquè l'aproximació que calia havia de ser en sentit invers.

Una altra cosa era la posició d'agents colonials especialitzats, com ara el missioner: aquest tenia la responsabilitat de marcar el camí del canvi, de ser-ne la llum; i és en aquesta missió que té sentit la literatura oral que el P. García transcriu, i també les variacions i modificacions que hi introdueix per tal que es vegi que el bubi té un fons de bondat universal, però que necessita la intervenció externa per tal que alguns aspectes de la seva cultura s'adeqüin i puguin ser útils en la renúncia que ha de fer per «evolucionar». Acostar-se a la cultura de l'altre per transformar-ne el sentit, sense necessitat de fer-la desaparèixer. Només calia deixar-la sense referents.

I aquí ve la part d'aquesta història que més m'ha sorprès. En la sèrie de rondalles que he començat a analitzar, el P. García parteix sempre del final que li convé i hi adapta el relat de base per tal que tingui sentit des del punt de vista de la veritat catòlica: per a ell, les rondalles que li expliquen són material «en brut» que cal fer «publicable» mitjançant tot de manipulacions que en possibilitin una convergència envers els relats sagrats de la religió vertadera, una literaturització a partir de paràmetres imposats, una proximitat a la veritat revelada, i una utilització com a apòlegs, exemples, lliçons morals ensenyades a partir d'elements que per a ell són exòtics. Per això subordina cada una de les històries a la seva pròpia veu, expressada solemnement en les exegesis finals i en les conclusions que aporta, relacionades sempre amb textos bíblics que, de manera forçada, fan correspondre veritats africanes i veritats missioneres.

El camino de la fortuna s'acaba així:

Lo mismo que a la mujer del cuento y a su desafortunado hijo, pagará Dios a los ambiciosos, a los opresores del pobre, de sus criados, y a todos aquellos desventurados cristianos que no cumplen sus deberes con Dios. En este mundo padecerán humillaciones sin cuento; y en el otro serán devorados sin compasión por los demonios eternamente: *Et ibunt hii in suplicium æternum* (Mathh., XXV, 46).

En cambio, los guardadores de la Ley santa del Señor se verán colmados de bendiciones en este mundo: *Venientque super te universæ benedictiones* (Deut., XXVIII, {2}). Y después, cuando se rompa el vaso de nuestro cuerpo, como el huérfano del cuento después de rotas sus calabazas iremos a tomar posesión de las inmensas riquezas que Dios guarda en el cielo a los que le aman y sirven con fidelidad: *Merces vestra copiosa est in cælis* (Mathh., V, 12).

I així es clou el darrer dels contes de la sèrie, *El diablo vencido con siete buevos*:

¡Oh! ¡y cuán fácil es vencer al diablo con la ayuda del Señor, que nunca falta a los que debidamente le piden! Las armas principales con que combate contra el género humano, lo sabemos todos, son los pecados capitales, en número de siete. Pero... ¿quién no sabe que

contra estos siete pecados tenemos siempre a nuestra disposición siete hermosas virtudes? ¡Dichosos nosotros sí usamos de ellas como conviene! Entonces la victoria será nuestra, y veremos obrarse en nosotros los mismos portentos llevados a cabo con los siete huevos del cuento. No temamos jamás los embates del enemigo infernal, que no vence sino al que quiere ser vencido. Hagámosle siempre la resistencia, oponiéndole en todo tiempo valerosamente: contra soberbia, Humildad; contra avaricia, Largueza; contra lujuria, Castidad; contra ira, Paciencia; contra gula, Templanza; contra envidia, Caridad; contra pereza, Diligencia.

Tanmateix, en l'obra del P. García hi ha una cosa que m'atrapa: tres anys més tard, el 25 de juliol de 1911, a la mateixa revista *La Guinea Española* el nostre autor inicia la publicació d'una nova sèrie de rondalles, que ell anomena «pongües»⁸. Són només dues rondalles, però tan llargues que les ha de publicar en 23 lliuraments que no conclouen fins al 23 de febrer de 1913: més d'un any i mig per pair dues úniques històries, que per tant ja es presenten d'entrada com a complexes; i que acaben amb aquestes exegesis, molt allunyades de les de la primera sèrie:

Rondalla 1, *Por no cumplir el testamento de un padre*: Un dels personatges de la història, l'elefant, exclama:

– ¡Son terribles y espantosos los castigos que Dios manda a los hijos ingratos que no cumplen el testamento de sus padres!

Rondalla 2, *Aventuras de cinco hermanos*: El vell de la família protagonista, un cop que els fills han aconseguit recuperar la filla segrestada, els diu:

– Hijos míos, ahora veo la necesidad de tener buenos hijos como vosotros. Desde que me robaron la hija llamé a todos mis amigos y conocidos, prometiéndoles muchedumbre de riquezas y hasta la mano de mi hija si me daban noticia de su paradero; y nadie me lo supo dar. Iba yo a morir y vosotros me habéis devuelto la vida. Por tan señalado favor, hijos míos muy queridos, yo os daré cuanto necesitéis para comprar mujeres (para casaros), lo mismo

8 La manera de classificar els grups ètnics per part dels colonitzadors va ser prou complicada. Ara parlariem, simplement, de rondalles *ndowè*, i aplicariem aquest mot com el gentilici corresponent a una identitat cultural d'assentament costaner que abastaria de Duala a Libreville, resseguint tota la costa continental guineana. El mot *pongüe* seria una precisió molt restringida que es referiria a la part d'aquest grup cultural situada entre l'estuari del Muni i Libreville, resseguint sobretot la costa gabonesa: una precisió molt discutible, que cal relacionar potser amb la pretensió claretiana que els territoris espanyols havien d'abastar bona part de les possessions franceses properes al cap de San Juan. Evidentment, entre els territoris espanyols del cap de San Juan (on actuaven els claretians) i el territoris francesos de l'entorn de Libreville (on actuaven els esperitans) la població africana no presentava cap trencament cultural ni lingüístic, malgrat que els uns eren anomenats «benga» i els altres «pongwe».

que a Eserenguila, y además os entregaré una parte de todos mis bienes. Y para recuerdo de esta fecha memorable, ordeno y mando que en todos los pueblos de mi tribu se haga siempre una gran fiesta el primer día de cada luna.

La veu de l'autor, doncs, sembla haver desaparegut. I, sobretot, s'han esborrat la manera «correcta» d'interpretar les històries acabades de llegir que García proposava, i qualsevol referència a textos bíblics, a creences cristianes o a suposats comportaments «bons» que calia induir de cada relat. Què havia passat?

En principi, un canvi de destí i un canvi de posició: si durant la publicació de la primera sèrie de rondalles trobàvem el nostre missioner com a superior de San Carlos i codirigint aquell triangle experimental San Carlos – Batete – Mussola, que va esdevenir un dels grans èxits de l'evangelització claretiana de Guinea, el gener de 1911 el van traslladar com a superior a la Missió del cap de San Juan, i més tard a la de Río Benito (avui Mbini, el novembre de 1912), des d'on tornaria a l'illa de Fernando Poo, a la Missió de Concepción, on romandria fins un mes abans de la seva mort, el 1915, acabat de tornar a l'estuari. San Juan és un dels caps que tanca l'estuari del Muni, i allà els claretians també hi van establir un triangle d'internats amb les illes de Corisco i Elobey Chico com a vèrtexs restants. Tanmateix es tractava d'una zona molt més perifèrica, allunyada dels centres de poder de la capital (uns 400 km de distància, que calia fer en vaixells imprevisibles), amb les tres missions separades també pel mar i l'estuari, més petites, i sense nuclis importants de població europea, molt reduïda a unes poques factories on la gran majoria de treballadors eren del país. La relació i la negociació amb els africans era, aquí, inevitable; i una bona part d'ells havien estat evangelitzats anteriorment per missioners protestants d'esglésies nord-americanes.

Fins a quin punt aquest canvi biogràfic i d'ambient va influir en el nostre autor, no ho sé dir. Però és molt clar que el material recopilat i publicat al cap de San Juan és molt més llarg i molt més ric. En aquest article, igual que per a la primera sèrie, em plantejo d'iniciar l'anàlisi d'una part dels textos, que en aquest cas serà el segon dels contes, *Aventuras de cinco hermanos*, l'últim que García va publicar en la seva vida; i que crida l'atenció perquè la situació inicial que planteja ja és d'una gran complexitat:

Njambé tuvo cinco hijos de tres mujeres, todos muy vivos, alegres y divertidos. Tan pronto llegaron a los seis años los llamó su padre para imponer a cada uno el nombre que más le agradase, dejándolo a la libre elección de ellos mismos.

– Vamos hijos míos, les decía, venid todos acá. ¿Qué nombre queréis que os imponga?

– Yo –contestó el mayor– me llamaré Ombena (cazador) porque sabe Vd., padre, que cuando nací traje conmigo a este mundo una bala.

– Yo –añadió el segundo– me llamaré Ofué (ladrón).

– Pues yo –contestó el tercero– quiero llamarme Okengekenge (carpintero).

Los dos más pequeños no quisieron elegirlo por sí mismos; sino que dejaron en libertad a su padre para que les diera el nombre más de su agrado. En consecuencia, al uno llamó Kombe, sol, y al otro Oganga, que quiere decir adivino.

Un dels cicles fonamentals de la literatura oral dels ndowè està format pels contes de Ndjambú, que he estudiat en altres moments (Creus 1994). Aquest nom –Ndjambu, Ndjambú, Njambé, Anyambé...– forma part de la mitologia dels ndowè, i el podem relacionar amb l'avantpassat primigeni i amb el Déu creador. García no esmenta aquest fet en cap moment, però és evident que el relat se situa en un hipotètic moment històric transcendent, original. Com passa en tots els relats del cicle de Ndjambú, aquest pare de família extensa fa un paper més aviat passiu al llarg de tota la història; però el fet que es parli de cinc fills introdueix una gran complexitat en el relat, de la mateixa manera que els noms atorgats a cada infant ens avancen el seu caràcter i les seves accions. De moment aquestes accions no passen dels jocs d'infants, però quan comencen a passar els anys el llenguatge del pare comença a disposar els nois a la seva iniciació:

– ¿En qué pensáis, hijos míos? Tú, Ombena, ¿cómo es que desde que te llamas cazador no has matado ni un triste pájaro? ¿No ves que muy pronto voy a morir? Y tú, dijo al segundo, ¿para qué te llamas Ofué? ¿Has pensado siquiera una vez lo que significa tu hermoso nombre?... Y Okengekenge, que tanto alardea de su nombre, ¿cuándo me hará una casa buena de piso como las de los extranjeros?... Y tú también, Kombe, ¿cómo no vas a trabajar para ganar algo? ¿Para qué te di yo el nombre de Kombe?... Has de imitar al sol, que nunca para; de lo contrario, te quitaré nombre tan lúcido y hermoso. Y por fin, tu, Oganga, sabes muy bien que llevo en cama más de un año sin poderme mover, ¿cómo es que no adivinas la causa de esta mi enfermedad? Mirad, hijos, que no estoy satisfecho de vuestro comportamiento. Estáis siempre jugando como niños, y ya no sois niños. ¿De dónde sacaréis para comprar mujer (casaros) si no trabajáis?... Sabéis muy bien que yo soy muy pobre; y no ignoráis que vuestras madres no tuvieron hijas, con cuya venta hubiera yo podido facilitaros la compra de mujeres.

L'exigència paterna continuarà; i, ja en edat avançada, posarà els nois en la situació que el conte/mite exigeix, que sempre és l'inici d'un viatge:

– ¿Con qué, contestó Njambé queréis comprar mujeres si todavía no tenéis nada? En vez de trabajar como os he dicho tantas veces, andáis siempre paseando por pueblos y playas hechos

unos holgazanes. Sí: podéis hacer lo que queráis; pero no esperéis socorros de vuestro padre, porque no tengo nada absolutamente.

– Ya lo sabemos, contestó Ombena, pero hemos oído que tenéis un hermano lejos de aquí, pero muy rico y jefe de un gran pueblo. Si Vd. nos indica el camino le haremos una visita.

– Eso es verdad, repuso el padre. Quizás nunca os hablé de mi hermano, a pesar de lo mucho que le quiero. Es tan bueno y dadivoso que no dejará de ayudaros cuanto pueda para la compra de mujeres que intentáis. Id pues, hijos míos, a visitarle; pero como el camino es tan largo llevad todo lo necesario para el viaje.

Luego, poniéndolos él mismo en camino, les explicó cuantos senderos y vericuetos debían atravesar para llegar al término de la jornada.

Noteu ara que anar al poble de l'oncle a «comprar» dones, una altra mala traducció comprensible en el context claretià del moment, tampoc és un exercici d'heroïcitat; i, efectivament, les proves per les quals han de passar els cinc germans per arribar al poble de l'oncle desconegut no tenen res de meritori. Simplement van de poble en poble, essent ben acollits arreu. Fins que s'apropen al seu objectiu, i aleshores les coses es compliquen:

Puestos ya en camino y bastante alejados del pueblo, les dijo el guía:

– No sé si tendréis la dicha de ver a vuestro tío; pues desde que le robaron la hija está inconsolable y no recibe a nadie. Sus mismos amigos que van para consolarle le dan todavía más pena. Él es muy viejo, pero esta desgracia le ha hecho todavía envejecer mucho más. Casi nunca sale de casa y para hacerle comer algo hay que rogarle mucho y repetidas veces.

Casar-se significa poder formar una família i requereix esdevenir adults. Aquest és el secret. I si després d'una infantesa dedicada als jocs l'única cosa que els manqués fóra que el seu oncle els lliurés esposa, no hi hauria iniciació. La iniciació demana proves dures per demostrar que un hom ja està a punt, és a dir que importa fer mèrits i esforços, perquè altrament no hi hauria maduresa. El sentit del viatge dels nois canviarà, doncs, i la seva missió consistirà a sortir des del poble de l'oncle cap a un segon viatge, ara sí molt perillós, en què hauran d'alliberar la cosina de les mans d'un antropòfag que els voldrà llevar la vida:

– Mirad, hace ya dos años que me robaron mi única hija llamada Arrondo; y desde entonces ha sido tan grande mi dolor que no he querido hablar con nadie; y apenas tomo el sustento necesario para la vida. Antes de prometeros nada sobre la petición que ayer me hicisteis, deseo me digáis algo sobre el paradero de mi hija, pues he sabido que entre vosotros hay

uno que es adivino. Dígame pronto dónde está y quiénes se la llevaron; pues desde que desapareció he enviado mensajeros a todas partes y nadie ha podido encontrarla ni decirme algo sobre su paradero.

Al momento y sin salir de la presencia de su tío, Oganga, que era el adivino, sacó de su mochila un fetiche y delante de todos, pronunciando ciertas palabras misteriosas e ininteligibles a los demás, le consultó sobre el paradero de la muchacha; y luego, volviéndose a su tío, le dijo: – Vuestra hija está viva y muy buena: un bárbaro la tiene muy bien guardada en su casa: todos cuantos fueron a buscarla trabajaron en vano, y sólo con mi medicina (fetiche) he podido descubrir su paradero. Para llegar al pueblo donde Arrondo está se necesita caminar un mes entero por tierra; pero también se puede hacer el viaje por mar con más prontitud y menos peligro. El que la robó es un bárbaro feroz y terrible llamado Reñanaga (que significa antropófago), habiendo tenido una verdadera suerte vuestra hija en no haber sido degollada y comida hasta hoy: pues todos los que Reñanaga roba son comidos por él con sus enormes perros. Al contrario, trata a vuestra hija con un amor singular, como si fuera su propia hija, colmándola de toda clase de bienes y favores. Es casi imposible poder sacarla de allí; y los que enviasteis a buscarla jamás hubieran logrado ni siquiera llegar a donde está. El bárbaro Reñanaga tiene un poder inmenso sobre todas las fieras del bosque y sobre todos los elementos de la naturaleza.

Luego que Oganga hubo terminado de hablar, se levantó de nuevo el anciano jefe y les dijo: – Está muy bien: así como Osanga ha podido adivinar el paradero de mi pobre hija, deseo que hagáis todo lo posible para rescatarla y traérmela sana y buena a mi presencia.

El conte és realment llarg: va ocupar dotze lliuraments, que van aparèixer des del 25 de juny de 1912 fins al 25 de febrer de 1913. Mig any d'aventures, amb una descripció ben minuciosa i acolorida de les proves que els nois hauran d'afrontar primer per trobar Arrondo i després per salvar la seva cosina, que de seguida se'ls ajunta per mirar de fugir de Reñanaga i tornar a la casa paterna, tornar als orígens. És la persecució continuada a què els sotmet aquell malvat el que tenyeix el relat d'emoció; i també el fet que, a cada envestida del personatge perillós, els nois troben recursos en una conducta que es correspon a l'atribut suggerit pel nom imposat al començament:

En éstas [Reñanaga] invocó el poder del demonio; y agitando en el aire uno de sus fetiches, logró que se desencadenara una horrorosa tempestad. El día se oscureció, un viento huracanado tronchaba los árboles del bosque cual si fueran frágiles cañas, el mar se alborotó y el mundo entero parecía se iba a desquiciar. En medio de tan gran desorden de cosas, exclamó Reñanaga:

– Ahora es la mía, pronto el turbulento mar lo arrojará a tierra y yo me los comeré vivos.

Y se fue a descansar.

Entre tanto los del bote, llenos de temor a vista del huracán, acudieron a Oganga pidiéndole consultara a su ídolo sobre lo que debían hacer para llegar sanos y salvos a su pueblo.

– No temáis –les contestó Oganga–; esta tempestad la ha mandado el bárbaro Reñanaga para que forzados por ella vayamos a tierra, en donde él nos espera para comernos a todos.

Al oír esto, Kombe se levantó; y lleno de valor, les dijo:

– Hasta el presente todos os habéis portado como verdaderos valientes; cada cual ha hecho valer su oficio a maravilla. Nada temáis, fuera miedos y cobardías: ha llegado mi tiempo; yo me pondré al timón y todos, como fornidos y valientes, lucharemos con bravura con el huracán y encrespadas olas que amenazan sumergirnos en los abismos.

Dicho y hecho: Kombe tomó el timón; y los demás, todos a brazo partido, remaban a cuál más y mejor.

La lluita dels cinc germans contra els gossos, contra la tempesta, contra el cicló, contra els hipopòtams, contra les balenes i contra el llamp, sis proves definitives, acabàrà, és clar, amb la victòria d'uns nois que, ras i curt, hauran resultat triomfadors contra *el mal*, el damnatge més gros imaginable, que els africans veuen en l'antropofàgia, símbol de la bruixeria; i hauran aconseguit el seu objectiu, a més a més, batallant junts, arriscant-se junts, complementant hàbilment les seves virtuts i aplicant a cada moment aquella que més convé. I el conte s'acaba de la manera que ja he transcrit més amunt, sense cap altra moralitat afegida des de textos externs. És veritat que no hi fa cap falta, però també ho és que a la primera sèrie de contes els acabaments eren diferents, previs, condicionant el conjunt de cada relat.

Hi veig, doncs, un canvi en la posició del nostre autor: ha escoltat les rondalles dels pongwe, dels bengas, dels bapuku, dels kombe, en definitiva del ndowè, i ens els transcriu. No els utilitza com a exemple de res; sobretot, no els utilitza com a exemple d'una pròpia posició moral, perquè s'adona perfectament que són relats molt diferents dels que havia recopilat en la seva etapa fernandina, i així ho expressa en la seva introducció a aquesta segona tongada:

Los cuentos africanos se diferencian notablemente de los que son propios de países civilizados; toda vez que en éstos, de ordinario, se revelan acciones nobles y sentimientos muy delicados; al paso que en aquellos sobresalen las guerras, robos, matanzas y mil y mil actos de barbarie. Cada tribu tiene los cuentos acomodados a su carácter peculiar, y así los cuentos de los pamues, tribu guerrera e indómita, son casi siempre de guerras y robos de mujeres; al paso que los de los bengas y bapukus, tribus más nobles, versan sobre acciones llenas de cierta nobleza y sobre lances del comercio.

Per a García, doncs, es tractaria d'un text on es barregen episodis bèl·lics i escenes nobles? En qualsevol cas, la gran diferència en aquesta versió que publica és que conserva perfectament l'ordit iniciàtic, centrat en el *viatge* com a element de prova, d'accés a un estatut de coneixement i d'experiència superior, i de realització personal; i que tot això s'aconsegueix en una lluita aferrissada contra el mal. Que això s'esdevingui quan el nostre missioner es decideix a escoltar «contes llargs», ho trobo molt significatiu. Recordeu, per exemple, allò que escrivia Geneviève Calame-Griaule en relació amb seu propi aprenentatge dels relats dogon:

En abordar la morfologia i la sintaxi, em va venir la idea de demanar-los contes, per tal de veure de quina manera funciona la llengua en un discurs seguit. Ja he explicat moltes vegades que els meus amics dogon em van fer anar amb els infants, com si aquestes coses no interessessin gaire als adults ; i com, any rere any, a mesura que progressava en el coneixement de llur cultura (directament i no pas mitjançant els llibres) vaig tenir accés, després de les històries curtes d'animals, a contes explicats per adults i cada vegada més elaborats (Calame-Griaule 2008 : 84)⁹.

No penso pas, com és evident en el cas de la filla de Marcel Griaule, que García convertís el seu projecte de vida en un *procés d'integració* en la cultura africana que tenia a l'abast. No pas en el sentit de considerar-se ell mateix un ignorant, un simple infant en fase rudimentària que hagués d'aprendre de mica en mica aquests textos dels africans cultes i capaços d'elaborar els contes complexos que transcriu. Un capgirament radical dels seus plantejaments l'hauria allunyat de la Missió. I si és veritat que sempre va romandre fidel a la seva vocació inicial, també ho és que en un moment determinat va quedar corprès per les epopeies dels ndowè i capgira la seva metodologia de treball. Tornem a aquella mateixa introducció de què parlava suara:

No todos tienen gracia para contar cuentos; hay hombres especiales, dotados de extraordinaria habilidad para ellos, y a éstos suelen llamarlos jefes de tribu, para que vayan a sus pueblos a contarlos, de modo que esos hombres vienen a ser como los actores de teatro en nuestros pueblos civilizados. Y hasta la manera de contarlos resulta una verdadera función teatral que a veces dura hasta cinco días. Cuando uno de estos personajes, llamados en pongüe «Egóbankogó, en pamue, «Nkan ngan», y en benga «Ukani bekano» llega a un pueblo, el jefe manda llamar a todas las mujeres y niños de varios pueblos a la redonda.

9 «En abordant la morphologie et la syntaxe, j'eus l'idée de demander des contes pour voir comment fonctionnait la langue dans un discours suivi. J'ai souvent raconté comment mes amis dogon m'ont renvoyée aux enfants, comme si les adultes ne s'y intéressaient nullement, et comment, d'année en année, à mesure que je progressais dans la connaissance de leur culture (directement et non plus à travers les livres) j'ai eu accès, après les courtes histoires d'animaux, à des contes dits par des adultes et de plus en plus élaborés.»

García no ho diu, perquè continua entestat a no explicar les circumstàncies de l'enunciació que ha rebut. Però els dos textos que ens dóna al final de la seva vida, aquests que formen la seva segona sèrie, són dues epopeies del gènere «ungili», parent directe dels «masᵀ má ndala» dels duala¹⁰: un gènere que els ndowè defineixen com a «contes llargs» (*mengili*), recitats per especialistes no professionals, que es basa en la multiplicació d'aven- tures i de peripècies de personatges estereotipats, com passa en la majoria de les epopeies de l'Àfrica central: mites de fundació o relats èpics, aquests gèneres que expressen una immensitat de formulació són interpretats per les societats que els produeixen com la Paraula que ve de la profunditat dels temps i que conforma la consciència col·lectiva.

García no arriba tan enllà. Però, en respectar la preponderància de l'element narra- tiu per damunt de la moralitat, capgira la seva producció i s'acosta a una manera molt més moderna de comprendre la literatura oral. No es desfà dels seus prejudicis ni esdevé un home nou; però em fa gràcia poder dir que els seus textos són, encara avui, els dos únics *mengili* ndowè que han estat mai publicats.

De l'abandonament a la integració? La tasca de recopilació del P. León García a la Guinea espanyola, 1908-1913

From abandonment to integration? The work of the folklorist Fr. León García in Spanish Guinea, 1908-1913

Jacint Creus

Resum

No sé si en les nostres aproximacions actuals a la literatura oral hem de respectar sempre els nostres ancestres. Sí que és veritat que moltes vegades tractem com a clàssics autors que, simplement, són anteriors. I sovint ens hi acostem amb massa reverència, com si els textos que ens van fornir ara fa cent anys fossin els més purs que tenim a

10 Vegeu per exemple Manga Bekombo Priso, *Défis et prodiges: la fantastique histoire de Djèki-la-Njambé*, París, Classiques Africaines, 1993.

l'abast. No voldria caure en cap mena d'iconoclàstia de baixa volada, en aquest article, però el començament a escriure convençut que, si les nostres limitacions inclouen el context en què estem situats, una mateixa llei de restriccions afecta els autors colonials, fills de la seva època, de la seva situació i de la seva posició envers aquells africans de qui ens volien explicar les cultures. L'article es proposa com a objectiu descobrir algunes de les manipulacions que els recopiladors de l'època colonial van introduir en els textos orals recollits; de quina manera aquestes alteracions conscients de les paraules i dels relats dels seus informadors s'han de relacionar amb la ideologia de la colonització; i fins a quin punt van saber rectificar. Ho faré a partir d'una anàlisi inicial de les primeres col·leccions de contes de Guinea Equatorial que es van publicar, les que el P. León García ens va fer conèixer des de les pàgines de la revista *La Guinea Española* entre 1908 i 1913.

Paraules clau: Guinea Ecuatorial, ideologia colonial, literatura oral

Abstract

Current approaches to oral literature may show our predecessors excessive respect, treating them as classic authors simply because they preceded us. Our attitude is often reverential, as if texts written a hundred years ago were purer than more recent work. While I am not an iconoclast, I am convinced that if we are limited by our historical context, the same is true for colonial authors, who were products of their time, their situation, and their position relative to the Africans whose cultures they set out to describe. This article reveals some of the manipulations that collectors of the colonial period introduced into the oral texts they recorded; the ways in which their conscious alterations of their informants' words and stories are related to colonial ideology; and the extent to which they were able to correct this. My argument is based on a preliminary analysis of the first published collection of tales from Equatorial Guinea, known to us through the translations of Fr. León García, which appeared in the pages of the magazine *La Guinea Española* between 1908 and 1913.

Key words: Equatorial Guinea, colonial ideology, oral literature

Contacte de l'autor.

e-mail: jacint.creus@gmail.com