

Particularitat i universalitat etnopoètica. La narrativa popular kenyana: coincidències, vincles i concomitàncies

Joan Armangué i Herrero
Universit  di Cagliari

1. Introducció

Deixant de banda la superficialitat d'una temptativa d'aproximació erudita —sovint autoreferencial o, en aquest cas, fora de lloc— envers la narrativa oral pròpia de les diverses ètnies que conformen l'actual República de Kenya, voldriem meditar entorn de certes coincidències temàtiques que acosten rondalles i llegendes kenyanes a la tradició etnopoètica catalana i europea en general. I aix , fonamentalment, amb la voluntat d'escatir si en un dels territoris pertanyents al bressol de la humanitat hom podria trobar-hi les fonts de la narrativa universal. I, encara, ho farem a partir d'un reduït *corpus* narratiu, tant pel que fa a les lectures kenyanes com al nostre folklore de referència, és a dir, tenint en compte tan sols aquelles rondalles i llegendes occidentals m s difoses. En podríem dir un viatge de retorn, no només des d'un punt de vista geogràfic i antropològic, sinó sobretot psicològic i personal envers la infància, de manera que l'aprofundiment de la subjectivitat hi serà implícit i, per tant, es podrà arribar només a hip tesis vàlides per a futures recerques.

Sense ulteriors preàmbuls, procedim tot seguit a exposar una sèrie de coincidències temàtiques entre aquestes literatures tradicionals i, en un darrer apartat del present estudi, assajarem d'exposar les causes de certs paral·lelismes i, sobretot, de quina direcció i quins canals els han dut a Kenya o bé, a l'inrevés —però anticipem que no serà a l'inrevés—, de Kenya a Europa i, al capdavall, a casa nostra.

Abans d'aix , però, convé recordar que el caràcter propi de la literatura oral no ens permetrà d'anar gaire enrere en el temps africà: els primers documents escrits kenyans es remunten a les acaballes del segle XVII i es tracta, fonamentalment, de textos religiosos i poètics; els monuments literaris de caràcter  pic que ens han pervingut no són anteriors al segle XVIII; i no fou fins al XIX que els missioners, catòlics o protestants, s'interessaren per la narrativa tradicional, i ho feren amb intents no ortodoxament científics i, com és natural, no només amb les censures pròpies del seu habitual tarannà sinó també amb una mancança de recursos que, ensems als inevitables criteris preconcebuts que no els degueren permetre de bandejar el propi bagatge cultural, ens ofereixen versions necessàriament aproximatives i poc fiables. Afortunadament, un estol de seriosos etnòlegs moderns han continuat aquella tasca, de manera que el nostre propòsit no serà materialment viciat fins al punt de no poder arribar a cap conclusió versemblant.

2. Fonts bíbliques

Mirant de començar pels temes que ens poden remuntar als temps més antics —i, per tant, de moment fora d'Europa—, pot resultar interessant resumir *L'origen dels Mijikenda*¹, ètnia establerta a la faixa costanera del sud de Kenya, una de les nou tribus de la qual és constituïda pels Giriama, que forneixen la següent versió de la tradició explicativa dels seus

¹ Tots els textos kenyans citats han estat presos de Camusso. Tradu m de l'italià al català els títols i els fragments consignats.

orígens (de fet, però, es tracta dels orígens del seu assentament geogràfic): com a conseqüència d'un triple homicidi comès per la primera família *mijikenda* de la història, que per tal de defensar l'honor de les seves filles assassinen els pretendents d'ètnia Gal·la, la bel·licosa tribu del nord, que se'n volien apropiari de manera irregular —de manera “incivil”—, els Mijikenda han de fugir cap al sud, perseguits pels Gal·la, assedegats de venjança; arribats en un cert indret, però,

els fugitius van adonar-se que un riu els barrava el pas. Es trobaven, doncs, entre el riu davant seu i els Gal·la a les seves espatlles. [...] Amb gran sorpresa van adonar-se que l'aigua del riu començà a baixar, tot esdevenint petit i més petit fins que no va ser més gran que un rierol durant l'estació seca, i tan estret que el van poder travessar fàcilment. [...] Havent travessat, l'aigua va tornar a pujar, i aleshores van establir-se, sans i estalvis, a l'altra banda del riu.

No podem deixar de recordar, penso, la fugida dels jueus d'Egipte, amb el Mar Roig al davant i el Faraó al darrere, que els perseguia, i el prodigi de la separació de les aigües gràcies al qual Moisès, naturalment amb l'ajut del seu déu, aconsegueix de salvar els seus homes i exterminar, quan es tanca el mar, l'exèrcit enemic (Ex, 14, 15-31). La llunyana causa de l'èxode de Moisès, a més, havia estat provocada per la seva caiguda en desgràcia després de l'homicidi d'un egipci (Ex, 2, 11-15), motiu narratiu paral·lel al del crim dels Mijikenda contra els Gal·la.

Tot i que en la versió *giriama* la llegenda bíblica és presentada de manera extremament sintètica, notem que la seva adaptació —o africanització, si volem dir-ho així— és del tot coherent i encertada: a partir del segle XIX, en efecte, la població Gal·la, constituïda per pastors seminòmades procedents de l'actual Somàlia, no essent autosuficient, va empènyer —ràtzia rere ràtzia— la pacífica ètnia Mijikenda cap al sud, més enllà del riu Tana (amb el Galana, un dels dos grans rius del país); no foren rars els segrestos de joves dones *mijikendes*. Els contextos social, econòmic i històric, per tant, han estat feliçment assimilats a la cultura kenyana, que alhora es refà a una font bíblica, tot respectant, però, la religiositat animista pròpia del territori africà: si el monoteïsta Moisès, en lloar el seu déu després de travessar les innòcues aigües del Mar, canta: «El Senyor és un guerrer, / el seu nom és Jahvé» (Ex, 15, 3), els fugitius Mijikenda creuen que ha estat l'esperit del riu qui s'ha posat del seu costat.

No és insòlit, d'altra banda, que el llegendari d'arreu del món s'apropriï —dit d'una altra manera: adapti o adequi a una geografia propera— els temes del llegendari universal. Per tal de restar a casa nostra, i sense afany d'aprofundir aquest aspecte, voldríem consignar un sol exemple, relacionat amb les famoses relíquies de sant Valentí custodiades, durant segles, al monestir de Sant Benet de Bages. El riu de cabdal capriciós i oportú hi és també el protagonista. El fet és que el generós Montpeità —monjo de Sant Benet o bé laic, que en això no tots hi estem d'acord—, havent robat a Tolosa les relíquies de sant Valentí per tal d'endur-se-les cap al Bages, que patia una greu sequera i per sortir-se'n necessitava un ajut sobrenatural, es troba de sobte, mentre fuig, entre un riu i els custodis dels reliquiaris, que l'encalquen. Tot d'una, però, s'esdevé

un nou miracle, davant un riu abundós. Montpeità passa l'aigua a peu eixut mentre els qui l'encalquen han de veure com darrera d'ell el corrent torna a ajuntar-se, fins que el deixen definitivament en pau (Grifell, 42).

Aquest prodigi és recollit també als Goigs del gloriós bisbe i màrtir sant Valentí:

Trobant [Montpeità] un riu caudalós,
 féreu [= sant Valentí] que prest se apartàs,
 tornant-se a cobrir lo pas
 en haver passat los dos:
 vent est acte prodigiós
 deixa [la guàrdia] els dos ab llibertat (Grifell, 46).

«Los dos» són, naturalment, Montpeità i les relíquies, és a dir, sant Valentí.

Sorprenent per a la tradició cultural occidental, els Mijikenda són descendents de dues dones, mullers del mateix marit, i no pas d'un sol home i una sola dona o bé d'un sol home i eventuals mullers anònimes (com els nostres mítics herois fundadors). No només la poligàmia hi consta de manera planera, d'acord amb costums encara actuals, sinó que sembla insinuar-se el record d'una possible i antiga societat matriarcal, des del moment que el marit, enfront del protagonisme de les mullers, no va més enllà de detenir una funció reproductora —el mèrit fundacional de la qual, però, és reservat a la part femenina.

3. Fonts clàssiques i orientals

Passejant encara per terres d'Orient, font inexhaurible de motius narratius, trobem inquietant la història de *Karithong'o, l'ogre*, que coneixem gràcies a una versió narrada per un membre de l'ètnia Kikuyu, la més nombrosa de l'actual República, establerta al voltant del Mont Kenya, al centre del país. Karithong'o és, efectivament, un ogre, el més petit entre els que viuen en comunitat. La seva fam és insaciable fins al punt que, després d'haver-se menjat tots els seus enormes companys, es menja ell mateix, i del seu cos només en queda una insòlita forma sense articulacions que recorda un tronc. Però la característica principal d'aquest ésser maligne és que té un sol ull, i d'aquí és d'on procedeix el seu nom, Karithong'o, que en la llengua dels Kikuyu, d'origen bantu, significa precisament 'el que té un sol ull'. I això ens ha de portar, per força, cap a Polifem, el ciclop enemic d'Ulisses, que segresta l'heroi per tal de menjar-se'l, el tanca al seu refugi i acaba patint les conseqüències de la seva astuta fuga (llibre IX): tal com s'esdevé al conte kenyà, en el qual l'heroïna pateix la mateixa sort i guanya mèrit enganyant, al capdavall, el monstre.²

Ara bé, recordem sens dubte que aquest passatge no és present només a l'*Odissea*, sinó també a *Les aventures de Simbad el mariner* (tercer viatge) que, naturalment, llegeix i perpetua fonts gregues, entre d'altres. És cert que el monstre de Simbad té dos ulls —que perd de la mateixa manera com havia perdut el seu únic ull el ciclop—, però cal tenir en compte que les versions escrites d'aquesta complexa narració oriental són relativament recents i que l'oralitat perduda podia ser molt més fidel a l'original (traduït del grec al siríac a partir del segle VII). A més, no manquen en la rondallística africana altres exemples d'intenses relacions entre la narrativa local i l'oriental. Per exemple *La paraula d'ordre*,³ conte *dahomey*, és a dir del Benín, país de l'àrea centre-occidental de l'Àfrica, ben lluny de Kenya, consisteix en una versió modernitzada d'una altra de les històries sovint incloses a *Les mil i una nits*: ens referim a *Alí Babà i els quaranta lladres*. I diem modernitzada

² Un bon exemple d'apropiació del mite de Polifem, les aventures del qual es col·locaran en un territori proper al del narrador i de l'oient, ens ve representat per l'*Ome Granizo*, a Graus, prop de l'ermita de Grustán, que va cristianitzar el lloc (*Aragón mítico-legendario*, p. 78).

³ El llegim a l'antologia d'Abrahams.

perquè no podem dir africanitzada: a la història *dahomey*, prou fidel malgrat tot a l'original oriental, no hi manquen pistoles, per exemple, i fins i tot bancs, on l'audaç protagonista acaba ingressant la seva fortuna (i també fa gràcia la ingenuïtat de la conveniència d'haver d'escriure la paraula «Obre't» per tal de recordar-la; el traïdor analfabet l'oblida i, inversemblantment, només li ve al cap de dir «Tanca't»). Res, en aquesta versió, no ens fa pensar que ens trobem a l'Àfrica negra. No és estrany, per tant, que l'antòleg proposi aquesta història després d'haver aclarit a la seva introducció: «Ens ha semblat oportú de presentar al lector els contes africans començant per alguns tipus que són universalment coneguts» (*p. 25), és a dir, evitant al lector els maldecaps que suposaria endinsar-se de sobte en la narrativa africana més original —que ni entendria ni, potser, li provocaria gaire plaer estètic.

4. El llop i les cabretes

Tornant a *Karithong'o*, notem que, un cop l'ogre s'ha convertit en tronc, el conte perd la seva precedent unitat temàtica i ens porta, fent un parell de giragonses, en una casa on, al capdavall, es transformarà en una grossa carabassa (de fet, però, la monstruosa carabassa sense nom creix de les cendres del tronc). La recull i se l'enduu a casa seva un home que té una família nombrosa; la carabassa, però, se li va menjant els fills un rere l'altre, fins que el més petit de tots nota un estrany moviment i crida al pare:

«Pare, la carabassa se n'està anant», i [la carabassa] es va empassar el noi. El pare va afilar el seu *panga*, el llarg ganivet que feia servir per tallar les branques i els arbres, perquè havia entès que acabava de passar alguna cosa molt estranya. Va agafar també la llança i va córrer cap a casa [... i] va aconseguir de fer a trossos la carabassa. Mentre ho feia, estava molt atent perquè havia sentit els plors dels seus fills: «Pare, sóc aquí, no em tallis». Tots els nens van sortir sans i estalvis i l'home va tallar la carabassa en trossets tan petits que no va quedar-ne ni un bocí. Aquest és el final de la història.

Com que a l'Àfrica negra mai no hi ha hagut llops, no ha d'estranyar-nos que la seva funció folklòrica sigui traslladada, africanitzant-la per tant, a un altre ésser maligne relacionat amb el bosc: l'ogre —sempre tan afamat... Tot llegint el *Karithong'o* ens hem topat, en efecte, amb l'espectacular conclusió de la nostra rondalla *El llop i les cabretes*,⁴ en la qual (a més de la coincidència de la salvació dels fills, extrets —com en un segon part o, millor, en un símbol del part— del ventre del llop o de l'ogre-carabassa) correspon també al fill petit la funció d'informar del desastre els progenitors (la cabreta petita, segons que m'explicaven, s'havia amagat dins d'un rellotge..., un altre símbol de pes, relatiu al cicle de la vida, de l'aprenentatge en el temps, amb el qual es creix i s'esdevé psicològicament adult).

Un final de rondalla semblant a aquest encaixa molt millor, però, en una altra narració, també pròpia dels Kikuyu: *L'home que tenia un sol ull*. En aquest cas, inversemblantment, *Karithong'o* és el més jove de set caçadors (set, com les nostres cabretes). És natural que el

⁴ No fornirem, perquè fóra inútil, les referències bibliogràfiques relatives a aquestes rondalles tan conegudes. Ara bé, per a oportuns aprofundiments adreçem el lector al llibre d'Oriol, Pujol. En aquest *Índex*, a la rondalla que ens ocupa li ha estat atribuït el núm. 123: «El llop i les cabretes», «The Wolf and the Kids», a partir dels criteris de l'índex Aarne-Thompson.

transvasament de motius entre les dues rondalles pot haver estat afavorit per la coincidència del sobrenom del protagonista, sobrenom que, en aquest cas, no té una clara funció narrativa, si no fos perquè serveix per identificar fàcilment l'home —que s'escapa abans que un vell malvat el mati, com acaba de fer amb els seus sis companys de cacera; i la seva salvació ens recorda la de la cabreta del rellotge que dèiem. Efectivament, al vell —que, naturalment, és un ogre transformat en ésser humà— no li costa gaire de localitzar la víctima cobejada, Karithong'o, simplement demanant a la gent: «Coneixes la casa d'un jove sense un ull»?

Per complexos motius sobre els quals no cal que ens entremetiguem, l'ogre aquí també acaba cremat, i de les seves cendres neix també una enorme carabassa afamada. Torna a correspondre al pare la coratjosa missió de fer a bocins el monstre, que sobreviu encara, trosset a trosset, fins que el rastre més petit no acaba ofegat al riu, com el llop de les nostres cabretes en la versió tradicional:

Aleshores [el pare] va mirar millor i va aconseguir de veure un tros de la carabassa trencada. El va recollir i aquella mateixa tarda el va portar al riu més gran, i el va llençar a la part més profunda. Després d'això, no hi ha dubte que la maleïda carabassa va finir per a sempre, desapareguda. La meua història s'acaba aquí, i esperem que jo no acabi de la mateixa manera.

De fet, aquestes darreres notes podrien ser considerades com una introducció al tema que ens interessa, des del moment que les intenses relacions entre la rondallística kenyana i el nostre *Llop i les cabretes* són molt més evidents, encara, al conte *kikuyu* intítulat *L'home que tenia un genoll particular*. N'era tant, de particular, que se li va quedar embarassat i, després del part, l'home va trobar-se amb tres fills —dos nens i una nena—, que va tancar en una cova per tal que l'ogre no se'ls mengés. Quan sortia de la cova els advertia, sobretot, que no obrissin ningú. Si era ell que tornava, el reconeixerien perquè cantaria la següent cançó:

Genoll, genoll que m'has
fet pobre, fes-me ric,
m'has parit tres fills
es diuen Nyamathriti,
Nyamathangania, Maturiathanga.
Obre'm, Njiru [= la filla], et porto menjar,
el que coneixes i el que no coneixes.

Es tracta, ja ho veiem, de la fórmula equivalent al de la mare cabra, que en arribar a casa canta aquests versos: «Obriu, obriu cabretes, que us porto herbetes».

El conte africà continua amb el mateix esquema de la nostra rondalla, no cal entrar en detalls: l'ogre Irimu sent la cançó, la repeteix davant la porta de la cova, els fills no reconeixen la veu, Irimu va al corriol de les formigues i es fa mossegar la llengua perquè se li faci tova, la veu s'endolceix i ell canta de nou la cançó davant la cova. Aquest cop els fills obren la porta i l'ogre els segresta (sense menjar-se'ls encara). Se'ls enduu a casa seva, però el pare hi serà a temps i salvarà la canalla.

No podem continuar endavant sense fer referència a una interessantíssima rondalla

d'aquest mateix tipus recollida da la viva veu d'un amic senegalès⁵ (concretament d'ètnia Wolof), rondalla que ens recorda de molt a la vora la versió catalana que seguim, tot i que la conclusió, com veurem tot seguit, podria deixar lleugerament pertorbats els nostres fills. Diu així:

Una cabra vivia amb tres cabretes: dues eren filles seves, Nongugn Nongugn i Mamma Geri, l'altra no, Fatim Ture. Cada cop que la mare cabra sortia de casa advertia les cabretes que no obrissin ningú. Ella, per fer-se reconèixer, els cantaria la següent cançó:

Nongugn Nongugn, vine aquí, que et porto la lleteta,
Mamma Geri, vine aquí, que et porto la lleteta;
però tu, Fatim Ture, no vinguis, que no tens mare.

Un dia un lleó rondava per allí i va sentir la cabra que sortia de casa i va decidir de menjar-se les seves cabretes. Com que la porta era tancada, va esperar que tornés la mare cabra, que va cantar la seva cançó:

Nongugn Nongugn, vine aquí, que et porto la lleteta,
Mamma Geri, vine aquí, que et porto la lleteta;
però tu, Fatim Ture, no vinguis, que no tens mare.

I el lleó la va aprendre de memòria. Un altre dia que la mare va tornar a sortir de casa, el lleó va acostar-se a la porta i va imitar la veu de la mare:

Nongugn Nongugn, vine aquí, que et porto la lleteta,
Mamma Geri, vine aquí, que et porto la lleteta;
però tu, Fatim Ture, no vinguis, que no tens mare.

Les cabretes de seguida van adonar-se que aquella no era la veu de la mare. I el lleó va continuar cantant, mirant sempre d'endolcir la veu, fins que al final li va sortir bé, va aconseguir de fer una veu idèntica a la de la mare cabra:

Nongugn Nongugn, vine aquí, que et porto la lleteta,
Mamma Geri, vine aquí, que et porto la lleteta;
però tu, Fatim Ture, no vinguis, que no tens mare.

Les cabretes van obrir, el lleó se'ls va llançar al damunt i es va menjar les dues filles de la mare cabra, Nongugn Nongugn i Mamma Geri. En canvi, no es va menjar Fatim Ture, perquè com que no l'havia cridada no havia anat a obrir.

Sobtadament, quan ens hauríem esperat que l'altra cabreta —per força més petita, com en totes les versions, però en aquest cas no necessàriament a causa de l'edat sinó de la seva escassa mesura, deguda a la desnutrició—, quan ens hauríem esperat que la cabreta petita informés de la desgràcia la mare cabra i que hom procedís a una miraculosa salvació, com en el cas d'*El llop i les cabretes* i de *Karithong'o*, la rondalla es trenca de cop i ens deixa amb dues cabretes mortes menjades i una d'innocent que sobreviu... En efecte la innocència, és a dir, la manca d'amor matern és allò que salva la trista desvalguda: la mare no la cridava mai, de manera que el lleó tampoc no l'ha cridada. De la desgràcia del seu passat en neix (com els ogres de les cendres) un present gloriós. La intenció didàctica del conte (o sigui el sobtat tall que deixa, per als nostres costums, la rondalla sense el final al qual estem habituats) s'explicita en la conclusió del narrador, que aclareix: «Aquest *leb*

⁵ Informant: Mbay Kane, nascut a Keur Ousman Kane – Senegal (noteu la coincidència del cognom de l'informant amb el nom del llogarret, fundat pel seu avi), 30 anys, escolarització elemental i escola catequística àrab, religió musulmana.

(‘rondalla, facècia, contarella’, etc.) ens vol ensenyar que hem de tenir cura de tots els que viuen a casa de la mateixa manera, tant si són fills nostres com si no ho són».

5. Hänsel i Gretel

Tornant, per qüestions pràctiques i per tal de mantenir un cert ordre en allò que, de fet, no en té; tornant a *L’home que tenia un genoll particular*, convé dir que a partir del moment en què l’ogre Irimu segresta els dos fills i la filla per endur-se’ls a casa seva i, naturalment, menjar-se’ls, la rondalla desvia momentàniament la seva estructura habitual i enllaça amb el tipus rondallístic que aquest capítol duu per títol.⁶

Vet aquí que el pare, preocupat pel que algun dia pogués passar, havia educat els fills de la següent manera:

Si algun dia s’esdevingués que algú us porta fora de casa mentre jo no hi sóc, agafeu aquestes llavors de ricí. Són en aquell recipient. Així, quan se us enduguin, llanceu a terra les llavors de ricí, mentre camineu, i jo podré seguir-vos fins allà on us portin i salvar-vos.

Quan Irimu segresta els tres nens, la filla es recorda del consell i fa el que li havia estat encomanat. És així com el pare aconsegueix de trobar les pobres víctimes de l’ogre i, reprenent el tema d’*El llop i les cabretes*, salvar-les d’una mort segura.

És evident que la traça de llavors per terra ha de recordar-nos per força la història de *Hänsel i Gretel*, dels germans Grimm, sovint coneguda als Països Catalans com a *La caseta de sucre i de xocolata* (entre d’altres molts títols). La funció d’aquesta traça, així i tot, no té gaire res en comú en les dues rondalles que analitzem, des del moment que a *Hänsel i Gretel* els ha de servir per tornar amb la seva família —i representa un notable sacrifici haver de llançar les molles del crostó de pa que la mare havia donat al xicot, vista la fam que es patia en aquella casa—, mentre que a *L’home que tenia un genoll particular* serveix en canvi al pare per trobar els fills. No és lleuger de consignar aquesta diferència, que té notables implicacions de caràcter psicoanalític, en les quals més val no entrar ara.⁷ Potser n’hi ha prou, de moment, amb dir que al conte africà no hi ha abandonament —sinó precisament el contrari—, que no ens consta que els fills, tot i que són pobres, passin gana i que, per tant, no els és necessari rehabilitar les seves forces i les seves frustracions menjant-se una casa *de sucre i de xocolata*. Ara bé, això sí: tant en aquesta rondalla com en les variants que hem vist d’*El llop i les cabretes* s’estableix aquell esgarrifós binomi pel qual menjar equival a ser menjat (el pare surt cada dia de casa per tal de trobar al bosc l’aliment necessari per als seus tres fills... que acaben com aquell que diu a la taula de l’ogre).

Podria, doncs, tractar-se d’una elemental, banal coincidència, del tot intranscendent? Sembla que no, des del moment que a l’Àfrica central (fora, però, de Kenya o, més ben dit, dels reculls que aquí seguim) hi trobem versions que ens duen directament a la font, és a dir, a l’obra dels germans Grimm —i, per tant, també a casa nostra.

Llegim, doncs, una rondalla recollida d’ètnies autòctones sud-africanes, *Demane e Demazana*.⁸ Per fer-ho breu i entenedor, aquests noms correspondrien als d’un Hänsel i una

⁶ Oriol, Pujol, núm. 327A: «La caseta de sucre i de xocolata» / «Hänsel and Gretel».

⁷ Pel que fa a aquest tema, és aconsellable la lectura de Drewemann.

⁸ Abrahams. Es tracta precisament del primer conte del recull i, per tant, el que l’antòleg considera més proper i comprensible per al lector europeu, tal com adverteix al seu pròleg.

Gretel africans, és a dir, «un germà i una germana que eren bessons i orfes; com que els seus parents els tractaven molt malament, es van veure obligats a escapar de casa [...]. Anaren a viure en una cova que tenia dues entrades».

El conte continua amb l'estructura, que ja coneixem també bé a l'Àfrica, d'*El llop i les cabretes*: aquest cop l'ésser malvat del bosc és un caníbal, que aconsegueix de cantar amb la mateixa veu que el germà absent —naturalment havia sortit de la cova per tal de caçar, mentre ella cuinava— la fórmula amb què Demane, en tornar a casa, es feia obrir la porta: per endolcir-se la veu només li havia calgut cremar-se la gola amb un ferro al roig viu. Un cop dintre la cova, el caníbal segresta Demazana la qual... Vet aquí que tornem de sobte al motiu de *Hänsel i Gretel*:

La noieta, mentre aquell [caníbal] l'arrossegava, deixava caure una mica aquí i una mica allà tot de cendra al llarg del camí. Poc després Demane [...] va tornar a casa i no va trobar la germana. Va imaginar-se fàcilment que havia ocorregut alguna cosa i gràcies a la cendra va seguir la pista [de Demazana] fins a arribar allà on vivia Zim, el caníbal.

I, amb un mètode que ara resultaria complex d'explicar, allibera la germana, el caníbal esdevé un tronc amb el cap ficat en el fang i els dos germans es queden amb la propietat de Zim, tot esdevenint d'allò més rics.

Ha de ser clar, però, que el fet que no hàgim trobat el tema de l'abandó patern i, sobretot, matern en les dues versions de *Hänsel i Gretel* que hem resumit, no ens ha de dur a conclusions precipitades: n'hi ha prou amb llegir la rondalla intitulada *Nyange*, recollida de la veu de l'ètnia kenyana dels Taita, d'origen bantu. El protagonista que dona títol a la història (el caràcter del qual és als antípodes del de Hänsel) un bon matí es menja l'únic colom del seu pare, el qual, un cop assabentat del cas, de moment es limita a castigar el noi. Però arriba un dia en què, aprofitant que pare i fill recullen mel dalt d'un arbre altíssim, el pare, que ha baixat primer i encara no ha perdonat el seu fill, retira l'escala i deixa el fill dalt de l'arbre, amb l'esperança que no pugui baixar i es mori de gana.

A la rondallística kenyana existeix, tal com podem veure, l'abandó: però es presenta en forma de càstig —si més no en aquest cas—, i no sembla probable que a causa de la fam familiar (fenomen habitual al territori i, alhora, motor de gairebé tots els contes kenyans) pare i mare puguin abandonar els fills: Kenya, tot recollint la forma de *Hänsel i Gretel*, n'ha africanitzat l'impuls psicoanalític, tot invalidant allò que a nosaltres ens colpeix amb tanta profunditat.

6. De la Blancaneu a la Ventafocs

El fenomen de l'africanització es presenta, de vegades, amb notable espontaneïtat, i tant que ens semblaria gairebé enginy. Fixem-nos, per exemple, en el fenomen de les madrastrès, tant presents en la nostra rondallística —tot recordant, alhora, que «la muller del llenyataire, pare de Hänsel i Gretel», esdevé sobtadament *madrastra* de manera explícita, en la versió dels Germans Grimm, tot just quan els fills, que no dormien, senten el mortal projecte que la dona els prepara.

El costum de la poligàmia, que entre gent pobra es limita a dues mullers per home en la religió musulmana, preponderant a Kenya, permet que el pare, vidu, no hagi de tornar-se a casar, des del moment que la muller que sobreviu ('germana' de la difunta, segons la classificació kenyana de la parentela i del concepte antropològic local de persona) haurà

d'ocupar-se de tota la prole. En la rondallística kenyana, com en la nostra, poden sorgir gelosies, fins a un cert punt comprensibles, no pas entre els germans, sinó entre la segona mare i els fills que no són els seus naturals. Si aquesta gelosia és acompanyada de rebuig i crueltat envers la filla de la primera muller, ens trobem de manera natural davant l'esquema inicial de *La Blancaneu*, sense que el pare hagi de fer un paper tan ridícul com el que té per costum al nostre continent.

Fixem-nos, a tall d'exemple, en l'arrencada de la rondalla kenyana, d'ètnia Luhya, de *Les dues germanes*:

Una vegada hi havia un home que s'havia casat amb dues dones. Totes dues havien tingut una filla cadascuna. La primera muller va posar a la seva filla el nom de Kalisanga, la segona muller li va posar el nom de Kaliteyo. Aquestes dues germanastres havien nascut gairebé al mateix moment, de manera que van créixer juntes i vivien molt lligades entre elles. Fora d'això, Kalisanga era la més bonica. Deu anys més tard, la mare de Kalisanga es va morir, tot deixant la seva filla a la cura de l'altra muller.

Cosa una mica més estranya per a nosaltres és el fet que les dues germanes, creixent juntes, feinejant plegades, arriben a enamorar-se totes dues del mateix xicot: a Kenya, però, cap problema...

Tal com ens hauríem esperat, en canvi, la madrastra de Kalisanga s'engelseix de la noia i fa de tot per tal d'anorrear-la. Un dia que encomana encàrrecs diferents a les dues filles, agafa la nostra Blancaneu, la fica dins d'un enorme timbal i la llença en un llac d'allí a la vora. A partir d'aquest moment el conte deixa d'interessar la nostra recerca i, d'altra banda, ja podem endevinar el final: un final feliç, amb noces incloses.

Al capdavall les dues noies es van negar a tornar a la seva cabana. Van acompanyar, en canvi, el seu promès a casa seva i s'hi van casar. Tot seguit Kaliteyo, amb el seu marit, amorosament van tenir cura de Kalisanga fins que es va curar [de les ferides provocades pel timbal dins del llac]. I des d'aleshores tots tres viuen en perfecte amor.

Qui sap, però, si es repetirà la història, si esdevindrà eterna —des del moment que ens trobem amb un esquema idèntic al que hem trobat al punt de partença. El cert és que l'error de la segona mare —de la madrastra—, el seu “pecat”, ha estat el de no tractar totes les criatures sota la seva empara amb un amor, o generositat si volem, idèntics, d'acord amb la moral de l'informant senegalès de la variant d'*El llop i les cabretes* que hem reportat més amunt. Ara també aquí esdevé del tot natural tornar a aquest informant,⁹ que ens contà una interessantíssima rondalla on trobem entrelaçats elements propis de *La Blancaneu* i de *La Ventafocs*¹⁰ —totes dues, per tant, fillastres d'una mare agressiva.

Un home s'havia casat amb dues mullers, les quals li havien donat cadascuna una filla. La primera muller, però, va morir de part, de manera que a les nenes els van posar el nom de Kumba Amndai ['Kumba amb mare'] i Kumba Amulndai ['Kumba sense mare'], que foren criades per la mare que no s'havia mort. Kumba Amulndai

⁹ Mbay Kane, d'ètnia Wolof (veg, més amunt la nota 5).

¹⁰ Oriol, Pujol, núm. 510A: «La Ventafocs» / «Cinderella».

era molt més bonica que no pas la seva germanastra i, a més d'això, tenia un braçalet molt bonic que la madrastra volia per a la seva filla natural, Kumba Amndai. La madrastra va demanar al seu marit que, fos com fos, es fes amb aquell preciós braçalet. En efecte, un dia el pare va cridar Kumba Amulndai i li va demanar que l'acompanyés al bosc a fer llenya [atenció: som al bosc, territori d'ogres, bruixes, caníbals... i escenari de les crueltats dels pares de *Hänsel i Gretel*]. El pare va agafar un tronquet, el va preparar per tallar-lo però, per tal de fixar-lo bé a la seva base i que no saltés, va demanar a la filla que amb les seves manetes l'agafés ben fort. La noia, atemorida, ho va fer, i el pare va aprofitar-ho per tallar-li el braç, a l'altura del canell, per tal de prendre-li el braçalet. Ferida i plorosa, la noia va allunyar-se pel seu compte, amb el braç ferit a l'altra mà, i va caminar fins que, al capdavall, va trobar-se davant per davant d'un arbre màgic. L'arbre, que parlava, li va demanar pel seu estat i, assabentat dels fets, va transformar el braç esguerrat de Kumba Amulndai en un braç tot d'or. A més d'això, li va dir: «Demà un gran cap de tribu voldrà escollir muller entre totes les xicotes del territori, les convocarà, les farà ballar i es casarà amb la que endevini el nom de l'arbre que té al mig del seu jardí. Sàpigues que aquell arbre es diu... així». Kumba Amulndai va tornar, doncs, al seu poblat i amb tota la colla de les noies va voler assistir a la festa del gran cap. Un cop al jardí, una a una van anar ballant i tot seguit els era demanat: «Com es diu aquest arbre?» «Baobab», va fer la primera. «No. Que balli la següent». Cap de les noies no va endevinar el nom de l'arbre, de manera que els congregats ja decidien de donar per acabada la festa, convençuts que aquell any el gran cap no hauria trobat la muller que desitjava. Però Kumba Amulndai no havia participat a l'endevinalla, i el gran cap, tot repassant les noies una per una, se'n va adonar i va exclamar: «No, aquesta noia no ha ballat». Els congregats van voler dissuadir el senyor, tot al·legant que Kumba Amulndai, que duia el braç embenat, era una pobra esguerrada que no servia per a res. Així i tot, el gran cap va demanar-li que ballés per a ell i en acabat li va preguntar: «Com es diu aquest arbre?». «Així...», va respondre ella, perquè l'arbre màgic del bosc li ho havia dit. Es va desembenar el braç, tot d'or, i com que havia endevinat el nom de l'arbre, el gran cap s'hi va casar.

De la primera part de la rondalla, paral·lel de la nostra Blancaneu, ja n'hem parlat més amunt i, com que es repeteix l'esquema amb extrema exactitud, no cal que ara hi tornem. Notem, però, com aquest *incipit* africà, ara ja familiar per a nosaltres, encaixa, de manera més aviat forçada (no es torna a parlar de la madrastra, ni del pare ni de la germana, que han rebutjat definitivament Kumba Amulndai), amb el tipus de *La Ventafocs*: hi trobem el tema del ball, fonamental tant per a nosaltres com per a la rondalla kenyana (l'informant, més que no pas en aquesta transcripció del seu dictat, d'altra banda de confiança, insistia gestualment i repetitiva sobre el ball individual davant del gran cap) i, sobretot, la inicial no-existència de l'heroïna, bandejada pel seu grup, negada fins al seu rescat social. Vet aquí una Blancaneu que esdevé una grisa Ventafocs: la contaminació entre tipus rondallístics — de vegades la seva simple suma, obligada, sovint, per la llarga expectativa de l'auditori— és un fenomen universal, habitual: també a Kenya, per tant, i més amunt n'hem vist altres casos.

7. D'en Patufet a sant Jordi

Si fins ara hem anat saltant d'una rondalla a l'altra tot seguint un lleuger fil temàtic, normalment basat en l'associació d'idees, que ha estat casual, ara convé tallar bruscament aquest fil per tal de presentar la darrera rondalla kenyana que tot seguit analitzarem. Es tracta de la *Història de Nabwende*, recollida de fonts kenyanes de l'ètnia dels Luhya, com *Les dues germanes* que acabem de comentar.

I es tracta, precisament, del text més interessant dels que hem anat llegint fins ara. Malgrat uns lleugers canvis de tipus i motius, molt ben aglutinats, compta amb una unitat estructural que en fa una rondalla molt profunda i complexa, rica de referents de caràcter psicoanalític i de continguts estesos pel continent euroasiàtic des de temps remots.

Afrontem-la. Hi trobarem una successió de símbols relatius a una segona naixença, que tant poden ser aplicats a la línia de l'evolució psicològica individual, personal, com al progrés històric de la humanitat. I això enmig d'aparents contradiccions sobre les quals convé concentrar-se, sense que calgui, però, exasperar la interpretació més enllà d'allò que acostumem a considerar raonable.

La narració arrenca amb la presentació dels herois, un nen i una nena (de moment no se'ns en fa el nom), els únics humans que resten al món des que els ogres dominen la terra. S'han salvat perquè han viscut sempre amagats, però, en saber que el nombre dels ogres comença a disminuir (i això, probablement, vol dir que es van menjant els uns els altres, tal com s'ha esdevingut més amunt, amb el golfre *Karithong'o*), surten del seu cau i decideixen: «Com que som els únics éssers vius al món, haurem de casar-nos entre nosaltres» —i, per tant, en aquest cas no ens trobem amb un origen femení de la humanitat, sinó que seguim l'esquema al qual estem acostumats, un Adam i una Eva. Malauradament, però, aquella mateixa nit la cabana dels nens es crema i ells, mentre hi dormien, es moren. Amb l'estació de les pluges, però, just allà on reposen els dos cossos hi creixen dues plantes locals, una d'amarga dels ossos del noi i una de dolça del crani de la noia. Es tracta d'una transitòria reencarnació, gens insòlita en la rondallística kenyana: ja hem vist més amunt, per exemple, que l'ogre de *L'home que tenia un sol ull* reneix de les seves cendres transformat en carabassa.

I ara ens sobta una aparent contradicció. Una dona estèril, que viu en un poblat lluny d'allí, durant l'estació seca surt de casa per recollir verdures selvàtiques i es topa amb les plantes-nens, que recull i porta al poble davant la meravella de totes les altres dones, que de seguida intueixen que les verdures, trobades en un terreny llunyà i abandonat, necessàriament han d'haver crescut damunt del crani d'algun mort. La contradicció argumental es troba, naturalment, en el fet de l'existència mateixa de la dona estèril, d'un poblat amb altres famílies i, en definitiva, de la continuïtat de la vida humana després de la mort dels dos nens, que ens havien estat presentats com els únics habitants del món.

Ara bé, de fet aquesta mateixa contradicció la trobem també al Gènesi. Quan Caïm, després d'haver matat el seu germà, és expulsat de la terra d'origen, s'adreça al Senyor dient-li: «Qualsevol persona que em trobi podrà matar-me», tot i que segons el relat en aquells moments només vivien a la terra tres persones: Caïm i els seus pares. La narració de la vida del primer assassí continua sense posar en dubte la versemblança genealògica per la qual Caïm, un cop establert a Nod, coneix la seva muller, té un fill i funda una ciutat (per a quantes persones?), a la qual donarà el nom d'Enoc (Gn 4, 14-17).

Però al conte kenyà, des d'un punt de vista no tan narratiu, sinó més aviat estructural, la mort dels nens ja havia significat l'extinció de l'antiga humanitat, de manera que hem de

creure que ara ens trobem davant d'una *altra* humanitat, d'una nova civilització... i d'una segona naixença dels herois, que hauran de renéixer encara per tercer cop, tal com veurem ben aviat.

Ara la rondalla enllaça amb el nostre Patufet:¹¹ l'endemà d'haver posat la verdura en remull, la dona troba, al seu lloc, dos ossos petits. Com és lògic, s'espanta d'aquest fenomen, sobretot perquè ara creu en efecte, n'està ja convençuda, que les verdures han crescut damunt de dos cranis humans, i es demana: «Que potser han vingut a trobar-me els meus avantpassats?» —i amb aquesta extraordinària metàfora, els nens es converteixen, per al lector-oient, efectivament en els avantpassats de la dona, des del moment que només ells haurien pogut engendrar nous humans.

Recordem, de passada, que normalment en Patufet també es presenta a la seva mare mentre ella cuina: verdures, llegums...; que li encomanen d'anar a comprar alguna espècie o condiment, que va a portar el dinar al seu pare, que la vaca se'l menja amb la col... Com sempre, es tracta de menjar, amb el conseqüent perill de ser alhora menjat —ja n'hem parlat en analitzar *Hänsel i Gretel*.

Tornant a la rondalla africana, l'endemà els dos ossets s'han transformat en dues criatures petitíssimes. I, continuant amb el tema de la fam, la mare adoptiva les fa viure dins de recipients de cuina: si al principi els dos ossets, els dos cossos, es trobaven dins d'una safata senzilla, ara creixen dins d'una cassola, tot seguit en dues grosses carabasses buides —estri habitual de cuina en la tradició kenyana—, més endavant en una olla i al capdavant en olles separades, on els renta i alimenta la mare adoptiva —és a dir, la mare a tots els efectes, malgrat que és conscient que aquells nens que ara són la seva joia reencarnen els esperits dels seus avantpassats.

És interessant, i commovent alhora, de veure com les criatures maduren, fins a esdevenir ràpidament independents, entre cassoles, símbols potser de la placenta materna però, de qualsevol manera, estris de cuina on la canalla podria ser en qualsevol moment posada a bullir... com hauria fet sens dubte la vella del bosc a la rondalla de *Hänsel i Gretel*. La mare és, aquí, un prototipus de protecció —ella els alimenta a ells, no se n'alimenta— contra la maligna figura de la bruixa. A les rondalles, els fills passen sovint de mans de la mare a mans de la bruixa, on superen certes dificultats i tornen a casa després del seu viatge iniciàtic.

El segon viatge, metafòric, la nova naixença d'una civilització més desenvolupada —notem que, de moment, ens trobem en una societat primitiva, recol·lectora, com qui diu acabada de formar... a partir del caos, representat per l'era dels ogres— ens arriba de la mà d'un antic mite que enllaça molt directament amb la llegenda de sant Jordi.

8. El mite a la base de la llegenda de sant Jordi

Amb l'arribada de l'adolescència dels joves herois, la *Història de Nabwende* s'entreté repetidament amb la insistència de l'ogre Linani, el qual, havent vist un dia la filla de la dona estèril mentre es rentava rere la seva cabana, la desitja i s'adreça als habitants del poblat per tal de demanar la seva mà. I això, naturalment, transformat en home (les transformacions dels ogres són contínues a les rondalles kenyanes, com a *Les botes de les set llegües*¹² de casa nostra, on el gegant es condemna ell tot sol en convertir-se en ratolí davant d'un gat). Les paraules i amenaces del monstre no serveixen de res, perquè la gent

¹¹ Oriol i Pujol, núm. 700: «En Patufet» / «Tom Thumb».

¹² Oriol i Pujol, núm. 328: «Les botes de les set llegües» / «The Boy Steals the Giant's Treasure».

del lloc, de fet, no coneixen l'existència de la noia —ni nosaltres el seu nom, encara. Al capdavant, Linani decideix:

«Si jo anés al mar i ordenés que tots els rius i els llacs s'eixuguessin i que la pluja deixés de caure, arribaria una gran sequera. Això els hauria de convèncer a donar-me la noia». I Linani va fer el que havia pensat: tots els llacs van eixugar-se i també tots els rius, i la pluja va deixar de caure. Aleshores l'herba es va assecar i el bestiar va quedar-se sense res per menjar ni aigua per beure.

Vet aquí que, de cop, però de manera ben travada i aparentment espontània, ens trobem en una altra dimensió, és a dir, davant d'un motiu narratiu antiquíssim, el del drac —aquí un ogre, molt més d'acord amb el folklore africà— que priva d'aigua la humanitat i demana, per tal de fer tornar l'ordre —ell, que representa el caos primigeni— el sacrifici d'una donzella; d'una verge, símbol de puresa.¹³ No es tracta de la llegenda de sant Jordi, sinó d'una colla d'elements mítics que s'hi troben al darrere, molt anteriors, presents per exemple en la remota literatura accàdia i, posteriorment, en la més propera hel·lènica, amb herois de pes com Hèracles (Hèrcules) i Perseu: el novè treball d'Hèracles consisteix, precisament, a alliberar una princesa encadenada en una roca on havia de ser devorada per un monstre marí, enviat per Posidó; abans d'ell, en salvar Andròmeda, Perseu ja havia superat una prova d'identica estructura.

També a la rondalla keniana ens trobem els mateixos elements: després d'una sèrie fallida de propostes de sacrifici (el cap del poblat ofereix una filla, un fill, una de les seves mullers i, al capdavant, s'ofereix ell mateix), l'ogre Linani diu clarament el nom de la noia que desitja —i que ni el lector ni els habitants del poblat no coneixien encara:

És Nabwende la noia que vull,
la que farà beure el bestiar.

La noia, una cop localitzada a la cabana de la dona estèril, és aconduïda dalt d'un penya-segat, on Linani podrà posseir-la (notem que no la vol devorar; però posseir-la fóra molt pitjor encara perquè, essent ella la primera dona —la primera dona del nou ordre, de la nova civilització—, la raça humana desapareixeria amb aquell encreuament contra natura):

Tu que vius al mar,
vine aquí, que hi ha Nabwende,
vine aquí, que hi ha Nabwende,
i dóna'ns l'aigua per al bestiar.

El germà de la noia, però, ha forjat durant la nit dues llances, que a l'alba de l'endemà farà servir per matar l'ogre i salvar l'heroïna: mentre això s'esdevé, comença a ploure i s'omplen d'aigua els rius i els llacs.

No és habitual que els personatges de les rondalles que seguim hagin de forjar una arma: naturalment, ja en tenen una de preparada quan la necessiten. Però l'heroi sense nom de la *Història de Nabwende* se l'ha de construir, amb la qual cosa la narració reprèn un altre antic motiu relacionat amb aquest mite: el del foc i, amb ell, el de la forja, és a dir, el progrés tècnic que, amb el control de l'aigua, permetrà el sorgiment d'una nova civilització, moderna respecte a l'anterior, ja no recol·lectora sinó agrícola i ramadera. Es tracta, doncs,

¹³ Seguim la interpretació de Moya (51-72).

de la tercera i darrera naixença present en aquest mite: el món ressuscita de la seva mort aparent; els herois, simbòlicament, enceten una nova vida, la vida adulta:

El noi va enfilar-se al penya-segat, va agafar la germana, la va fer baixar i la va acompanyar a casa, on trobaren la seva mare adoptiva que està morint de dolor. Van deixar aquell poblat i se'n van anar a viure en una altra banda, i el noi va construir una casa molt bonica per a la seva mare i van viure tots tres feliçment. Aquí s'acaba la història.

Hem de creure, però, que els dos nois tindran descendència, i que la seva màgica vida serà molt millor gràcies al domini de la natura, après amb una dura experiència iniciàtica.

9. Conclusió

Del migrat *corpus* narratiu kenyà al nostre abast hem escollit, per força de coses, els motius que podien dur-nos, per un camí o un altre, a casa nostra, de manera que ha quedat fora de l'anàlisi comparativa precisament tot allò que per a un modest lector occidental hauria pogut representar una estranyesa, una manca d'estructura lineal, una moral insòlita, un món meravellós fora de la nostra tradició i, per tant, de la nostra comprensió: conills malvats que s'aprofiten dels dèbils i estúpids, tot aconseguint victòries sense allò que n'hauríem dit honor; un gairebé sistemàtic triomf del mal damunt del bé; cruels venjances paternes contra fills mal educats; éssers insòlits al nostre món, el paper dels quals pot passar de negatiu a positiu (no sembla clara la funció dels dimonis, per exemple, que de vegades ajuden l'heroi i de vegades se'l mengen..., etc. Qui sap si no era aquí on hauríem hagut de buscar el veritable, profund i arcaic patrimoni etnopoètic africà..., però ens hauríem quedat sense anàlisi comparativa, per manca de recursos narratius europeus.

La selecció imposada, per tant, és del tot subjectiva i, sobretot, parcial. Ara bé, ens forneix una traça que val la pena d'explorar: ens ha aportat materials folklòrics que trobem en altres bandes del món, d'un món econòmicament i política més desenvolupat que no pas l'africà: amb la Bíblia, temes d'arrel mesopotàmica; amb les fonts clàssiques, temes relacionats amb l'antiga Grècia i amb la narrativa oriental; amb la rondallística universal, temes que ens recorden de la vora els nostres tipus narratius. Sembla evident que no pot tractar-se —limitadament, però, a aquests casos— d'un viatge d'origen africà cap a Occident, sinó més aviat al contrari. I, en aquest sentit, hi ha condicionaments històrics prou provats i documentats que ens en poden explicar les causes.

Abans de recordar, però, certs fenòmens d'aculturació d'origen extern, convé tenir en compte un fenomen lingüístic intern africà, des del moment que no hem evitat de viatjar des de Kenya fins al Senegal, passant pel Benín: és a dir, un itinerari que ens ha dut des de l'Oceà Índic fins a l'Atlàntic, tot reconstruint un ideal corredor a l'Àfrica Central. En efecte, la principal llengua parlada a Kenya és el swahili, llengua franca —és a dir, vehicular i, per tant, segona llengua— no només en tot el territori nacional, sinó també en bona part dels països que hi confinen: Uganda, Zaire, Rwanda, Burundi, Tanzània i Moçambic, a oest i sud de Kenya —i, a l'est, a les illes Zanzíbar. A l'altra banda del continent, les principals llengües autòctones del Senegal són llengua franca també als països que hi confinen o bé que en són culturalment dependents: el wòlof, amb el francès idioma oficial al Senegal, és parlat també a Gàmbia, Guinea, Guinea Bissau, Mali i Mauritània, països que comparteixen, alhora, l'altra gran llengua senegalesa, el fula, llengua franca a l'Àfrica centreoccidental. Sense voler extreure conclusions excessives a

aquesta realitat lingüística relativament complexa, val la pena de tenir en compte que —ensems a les grans llengües europees de cultura, és a dir el francès i l'anglès— les llengües franques centreafricanes poden haver contribuït a crear un subtil corredor lingüístic que hauria difós rondalles i llegendes molt més enllà dels límits nacionals o, millor encara, hauria pogut generalitzar en un territori decididament estès fenòmens literaris originàriament limitats, locals.

Ara bé, és clar que més enllà d'aquests fenòmens de caràcter intern, convé tenir en compte una força motriu externa, gràcies a la qual motius folklòrics aliens a la cultura africana pogueren penetrar-hi i, posteriorment, ser-hi adaptats. Les conclusions de la nostra aproximació semblen del tot evidents, però hem de consignar-les. En primer lloc, la islamització de Kenya, sobretot a les costes, a partir de l'Alta Edat Mitjana, pogué portar al país —o consolidar-hi— relats d'origen bíblic, clàssic o oriental. En segon lloc, els missioners d'origen europeu, en el procés d'alfabetització i catequesi de les comunitats locals, degueren deixar-se endur pel propi bagatge cultural i difondre motius folklòrics forasters, que posteriorment foren adaptats, africanitzats, pels receptors, fins a fer-ne un patrimoni híbrid, universal i alhora local, que convindria encara estudiar per tal de localitzar tot allò que precisament nosaltres no podem entendre: que podria ser el lloc on rau la veritable originalitat de l'etnopoètica kenyana, potser els antecedents de la nostra originalitat.

Bibliografia

- Abrahams, R. D. *African Folktales*. Nova York: Pantheon Books, 1983.
- Diversos autors. *Aragón mítico-legendario*. Saragossa: CAI, 2007.
- Camusso, A. ed. *Storie di orchi, di uomini e altri animali*. Cavallermaggiore: Gribaudo, 1993.
- Drewemann, E. *Hänsel und Gretel. Grimm Märchen tiefenpsychologisch Gedeutet*. Zurich/Düsseldorf: Walter Verlag, 1997.
- Grifell, Ll. *Sants i mites de Catalunya, vol. II: Valentí (patró dels enamorats) – La Misteriosa Llum – Magí*. Moià: Raima, 1995.
- Moya, B. *La llegenda dels sants. Creadors de mites*. Tarragona: El Mèdol, 1996.
- Oriol, C. & J. M. Pujol. *Índex tipològic de la rondalla catalana*. Barcelona: Departament de Cultura/Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, 2003.