

Dret a l'educació i neocolonialisme

Jacint Creus*

Resum

D'un temps ençà, diferents instàncies reclamen per als habitants del continent africà el seu dret a l'educació com un dels fonaments del desenvolupament. No obstant això, en la pràctica es confon l'esmentat dret, immanent en qualsevol societat humana, amb un sistema escolar a l'occidental, esqueixat de l'experiència infantil africana i desestructurant d'unes cultures que socialitzen els individus a partir de cercles concèntrics que parteixen del familiar i de l'entorn social més immediat. L'objectiu d'aquest article és proposar una reflexió sobre l'esmentat fenomen; i reclamar, a partir de l'anàlisi d'exemples determinats, el dret dels africans a una formació integral, a partir dels valors propis i dels àmbits més pròxims, sense especialistes ni programes, globalitzat, que no separi els fills de la seva família ni del seu entorn, com a instrument principal d'adquisició i de formació del coneixement i d'adaptació al món actual.

Paraules clau

neocolonialisme, etnografia, educació no formal, Àfrica

Recepció de l'original: 12 de maig de 2007

Acceptació: 5 de novembre de 2007

*Sarà come smettere un vizio,
come vedere nello specchio
riemergere un viso morto,
come ascoltare un labbro chiuso.*
Cesare Pavese

Introducció: el país dels cecs

Herbert George Wells, en un relat breu que és un gran apòleg moral i polític, una meditació sobre la diversitat cultural i sobre la relativitat de qualsevol que es pretengui superior¹, ens ofereix l'experiència d'un personatge anomenat Núñez, supervivent únic d'una expedició als Andes equatorians, que arriba en un estrany país, a més de quatre-cents cinquanta quilòmetres de Chimborazo i a cent cinquanta de les neus del Cotopaxi, habitat només per cecs:

«The three men stopped, and moved their heads as though they were looking about them. They turned their faces this way and that, and Nunez gesticulated with freedom. But they did not appear to see him for all his gestures, and after a time, directing themselves towards the mountains far away to

(*) Professor del Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica (Universitat de Barcelona). És autor de *Action missionnaire en Guinée Équatoriale, 1858-1910: perple-xitès et naïvetés à l'aube de la colonisation* (Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002); *Àfrica i els europeus: el colonialisme* (Barcelona, Graó, 1994); *El cicle de les rondalles de Ndjambu en el context de la literatura oral dels ndowe* (Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994); *Curso de Literatura Oral Africana: lecturas comentadas de Literatura Oral de Guinea y del África Negra* (Vic, CEIBA, 2005); *De boca en boca: estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial* (Vic, CEIBA, 2004); *Identidad y conflicto: aproximación a la tradición oral de Guinea Ecuatorial* (Madrid, Los libros de La Catarata, 1997); *Vers una educació intercultural* (Barcelona, Barcanova, 1994). Adreça electrònica: jcreusb@ub.edu

(1) *The country of the Blind* (1911).

the right, they shouted as if in answer. Nunez bawled again, and then once more, and as he gestured ineffectually the word «blind» came up to the top of his thoughts. "The fools must be blind," he said.»

El nostre protagonista, amb nom de conqueridor espanyol, es pensa que podrà fer valdre fàcilment la seva preeminència de vident, en aquell país que fins llavors havia restat impenetrable. Però la vista, en un indret on tothom té les parpelles closes, en lloc d'afavorir-lo el deixa en una posició d'inferioritat: allà on no s'hi veu ningú, qui té vista es troba igual que el cec en un país de vidents. Allà on la ceguesa és la norma, aquesta ceguesa esdevé un valor; i el fet de veure-s'hi és una mancança que determina la inferioritat i la marginació.

«It was marvellous with what confidence and precision they went about their ordered world. Everything you see, had been made to fit their needs; each of the radiating paths of the valley area had a constant angle to the others, and was distinguished by a special notch upon its kerbing; all obstacles and irregularities of path or meadow had long since been cleared away; all their methods and procedure arose naturally from their special needs. Their senses had become marvellously acute; they could hear and judge the slightest gesture of a man a dozen paces away—could hear the very beating of his heart. Intonation had long replaced expression with them, and touches gesture, and their work with hoe and spade and fork was as free and confident as garden work can be. Their sense of smell was extraordinarily fine; they could distinguish individual differences as readily as a dog can, and they went about the tending of llamas, who lived among the rocks above and came to the wall for food and shelter, with ease and confidence. It was only when at last Nunez sought to assert himself that he found how easy and confident their movements could be.»

En aquestes condicions, tanmateix, Núñez no és capaç d'acceptar la relativitat del seu propi sistema, se sent superior i mira d'imposar la seva supremacia d'*home que hi veu*. Es rebel·la contra l'essència del país, vol substituir-ne els paradigmes, la metafísica, però hi fracassa. Enamorat d'una noia d'aquell poble, ella només accepta la relació a canvi que es deixi provocar la ceguesa i esdevingui «normal»:

«"Tomorrow," he said, "I shall see no more." "Dear heart!," she answered, and pressed his hands with all her strength. "They will hurt you but little," she said; "and you are going through this pain, you are going through it, dear lover, for ME... Dear, if a woman's heart and life can do it, I will repay you. My dearest one, my dearest with the tender voice, I will repay." He was drenched in pity for himself and her. He held her in his arms, and pressed his lips to hers and looked on her sweet face for the last time. "Goodbye!," he whispered to that dear sight, "good-bye!" And then in silence he turned away from her. She could hear his slow retreating footsteps, and something in the rhythm of them threw her into a passion of weeping.»

És el moment culminant de la història, que s'acaba sense cap renúncia per part de Núñez. Ell, que havia somiat de ser el rei d'aquell indret («in the Country of the Blind the One-Eyed Man is King»), prefereix la vista a l'amor, el sistema propi al d'altri, i s'escapa per no tornar mai més.

És curiós un relat com aquest, escrit per un mestre de la ciència-ficció, un dels gèneres més eurocèntrics que s'han creat a la Història de la Literatura. I, en canvi, *The Country of the Blind* em sembla una metàfora perfecta per entendre una de les claus de volta de la Història de l'Àfrica dels darrers segles: unes societats *vistes* pels conqueridors europeus com a *cegues* enfront de la *vidència* dels presumptes *superiors*, que van somiar d'esdevenir-ne reis. «In the Country of the Blind the One-Eyed Man is King». I el naufragi final dels colonitzadors; que, a diferència d'allò que va passar —per exemple— a Amèrica o a una gran part d'Oceania, acabaran marxant del continent. L'enfonsament final del sistema colonial imposat arreu del territori serà sonat; i la durada de la colonització efectiva —molt menys d'un segle, en gairebé tots els casos— manifesta amb rotunditat aquell malencert. Els *indígenes* del conte ho havien advertit des del començament: «A wild man using wild words»; «his mind has hardly formed yet. He has only the beginnings of speech».

¿Què hauria passat, si en Núñez hagués arribat al país dels cecs amb un regiment militar al darrera? Potser aquesta segona imatge s'aproparia més als fets històrics que miro de relatar. Però hi ha una cosa que en el món occidental amb prou feines es té en compte, quan es parla de la fi de la colonització: invoquem tota mena de causes (la situació internacional després de la Segona Guerra Mundial, l'actuació de determinades elits educades a Occident, la creació de les Nacions Unides, els canvis en les estratègies econòmiques imperialistes, etc., etc.). En canvi, mai no parlem dels africans com a subjectes del propi alliberament. I, almenys a parer meu, és precisament en la força de les anomenades «societats tradicionals» (societats *invidents?*), on hem de fer raure el fracàs de totes les polítiques colonitzadores: els africans eren massa gent per plantejar-se'n un anihilament, com en d'altres indrets; massa impermeables per adaptar-se als diferents *somnis* occidentals; i massa *adaptats* a la seva realitat –per sistemes de pensament molt complexos– per acceptar un canvi que, en tot cas, els volia ser imposat com a «normal». La presència, encara avui, d'un doble discurs i d'una doble legitimitat a totes les societats africanes és el factor que d'una manera més evident impedeix la plena incorporació de la mare Àfrica al sistema mundial d'oferta i demanda. En diem *subdesenvolupament*, i és la base ideològica que fonamenta la *intervenció* econòmica, política, militar, sanitària i educativa en aquells indrets misteriosos i allunyats, *cecs* a un sistema que es somia a si mateix com a «universal».

Els conqueridors de l'Àfrica van pensar que en un continent d'homes titllats sistemàticament amb la preposició *sense* (*sense* cultura, *sense* tecnologia, *sense* lleis, *sense* art, *sense* religió..., en definitiva, *sense* vista), podrien transformar de manera radical i global la visió del món adoptada per la majoria. Perquè quan s'esdevé una mutació metafísica, i cadascun dels estaments colonials es creia la seva, es desenvolupa fins a les darreres conseqüències sense trobar gaire resistència. Fa fora d'un cop d'escombra els sistemes econòmics i polítics, les opinions estètiques, les jerarquies socials. Cap força humana no pot interrompre'n el curs. En comptes d'això, aquells europeus somiadors es van acabar trobant en una situació exactament contrària. Com si també a l'Àfrica salvatge funcionés el sentit comú:

«Il y a moins de force dans une innovation artificielle que dans une répétition destinée à suggérer une vérité neuve» (Proust, 1918, p. 248)

I és que els africans d'abans, igual que els d'ara, sí que tenen una Història, sí que tenen un sistema educatiu. Són persones i societats *amb* tot el que els cal. I més, perquè a voltes allò prescindible és precisament allò que ens fa humans.

El Núñez repatani que hem conegut mai no es va preocupar de saber de quina manera els infants del país on havia anat a raure, nascuts cecs, aprenien a exercitar la resta dels sentits en aquell indret sense colors: «Everything you see, had been made to fit their needs». S'adonava de llur superioritat en aquesta qüestió, però la menys tenia per mor de poder fer acceptar als altres la mutació imaginada. La facultat humana d'obrir-se un nínxol propi, de segregar una mena de closca, d'erigir al seu entorn una barrera de defensa en circumstàncies intempestives, és paral·lela a aquella altra que li permet l'acomodació, l'establiment de pactes tàcits de no agressió amb els veïns, la intuïció i l'acceptació dels costums i de les normes de conducta de l'indret on ha anat a raure. És en virtut d'això que un hom pot assolir un cert equilibri, un grau de seguretat en situacions particulars, en conjuntures de canvi.

Dret a l'educació?

Fer-se un niu pot ser qüestió d'intel·ligència i d'instint. Tanmateix no és una necessitat només per a aquell que arriba de fora estant. També l'*indígena* se l'ha de construir per tal d'apuntalar primer i enfortir després una personalitat que li ve de l'àmbit individual i del col·lectiu. En aquesta confecció de la identitat, però, té al seu abast determinades institucions que els colonitzadors, autosegregats per la seva xenofòbia respecte de les societats africanes –i per tant exposats, nus i vulnerables– no van voler mai *veure*, intuir ni respectar. Ara seguim igual: i el *dret a l'educació* que hem atribuït als pobres africans reposa en la mateixa ignorància, la mateixa mala fe i la mateixa xenofòbia de sempre: l'exigència, arreu, d'un sistema escolar que també ens deu semblar «universal», com tot allò que hem segregat, però que en realitat pretén col·locar els nostres apadrinats dins d'una closca, dins d'un clos tancat per la barrera de la supèrbia als referents dels altres.

Sóc dels que pensen que les necessitats d'un infant són alhora simples, primordials i definitives: es tracta de créixer fins a esdevenir home o dona. És clar que aquesta identitat humana és imaginada de manera diversa per societats diverses. Per això mateix, tantes societats s'anomenen a si mateixes «els humans», és a dir «els *realment humans*». Ser home, ser dona, no vol dir el mateix en un indret que en un altre. I arribar a aquesta categoria, que no posseïm pel simple fet d'haver nascut, implica acomodació, adhesió als pactes establerts, empatia amb els costums i normes de conducta... mitjançant institucions que en cada societat assegurin la cohesió a través de la integració de cada individu nou, si més no, en una *xarxa familiar* i en una *comunitat local*. En direm *educació*? Costa: perquè precisament el nostre sistema escolar ha estat bastit, en part i a casa nostra mateix, per *superar les limitacions* d'aquests dos primers àmbits de socialització, per substituir-los parcialment o definitiva, empetitits metòdicament pel necessari individualisme que exigeix *el* sistema: xarxa familiar i comunitat local representen els darrers illots de comunisme primitiu al si de la societat liberal, els darrers espais intermedis que separen l'individu del mercat.

I aquí com allà, aquelles xarxes –que poden canviar però no desapareixen– són perfectament capaces d'encarar el futur tot protegint l'individu en el seu si, perquè es basen no pas en la necessitat, sinó en l'emoció, en l'estimació. Sense cap por a acceptar nous desafiaments. Suposem que el sistema escolar «a l'occidental» (n'hi ha cap d'altre?) respecti la xarxa familiar africana, cosa prou discutible. En canvi, d'una manera molt palesa, cerca substituir la comunitat local de l'infant –els petits parents, els grans de la família extensa, els veïns, els amics del poble– per una nova comunitat, l'escolar, que s'ha fabricat un nínxol a part. Els mestres, representants d'una legitimitat presentada com a superior –la modernitat, l'accés a la tecnologia, la submissió a un Estat fallit– i els companys de classe, seran la comunitat més immediata durant un munt d'hores diàries estalviades a aquelles xarxes primordials. I tots ells, tots, trobaran en la nova comunitat *educativa* referents, coneixements, valors i objectius ben estranys al propi niu:

«Fins als 6 anys el 99 per cent dels nens no han sentit parlar mai francès al seu entorn, fora de les aglomeracions urbanes, només importants a les ciutats senegaleses. De cop, el nen es troba immers en una escola primària on els mestres tenen prohibit parlar altra cosa que el francès, on aprèn a repetir com els lloros frases que trigarà un parell d'anys a comprendre i on els més desvalguts quedaran definitivament endarrerits als deu anys, primera esbandida massiva per entrar a 6è. Els resultats de tants es-

forços –i, certament, els mestres en fan– és la inutilització de la major part de capacitats. La ruptura brutal que suposa l'escola té dos vessants: introduir una llengua absolutament estranya a l'estructura psíquica africana i fer inútil el procés infantil de coneixences orals, canviant-lo per un altre d'escrit amputat de l'experiència diària.» (Iniesta, 1982, p.68).

El fracàs està servit. I la patacada torna a ser fruit d'aquella sobergueria estulta. «In the Country of the Blind the One-Eyed Man is King», potser, però «everything you see, had been made to fit their needs». No cal esbrinar-ne les raons, quan un hom es considera l'únic racional, l'«*únic realment humà*», tot i que arreu passa que

«L'uomo non è solo, e, nel suo salire e nel suo discendere, è legato al destino dei suoi vicini; per cui è eccezionale che qualcuno cresca senza limiti in potenza, o discenda con continuità di sconfitta in sconfitta fino alla rovina» (Levi, 1947, p.84).

És clar que si considerem que la moral pura, la nostra, és única i universal; que no pateix ni alteracions ni adjuncions al llarg dels temps; que no depèn de cap factor històric, ni econòmic, ni sociològic, ni cultural; que no ve determinada, però determina; que no ve condicionada, però condiona; que és un absolut, aleshores tampoc no cal que ens preocupem d'analitzar quins són els valors essencials que una altra societat posa en joc en la seva lluita per la vida. Considerar que hi ha societats *sense*, també equival a acceptar que, mancades d'una superestructura civil, els seus components es comportin sense limitacions, de forma sempre brutal; o bé que es tracti solament d'«instints socials» que més val reduir al silenci.

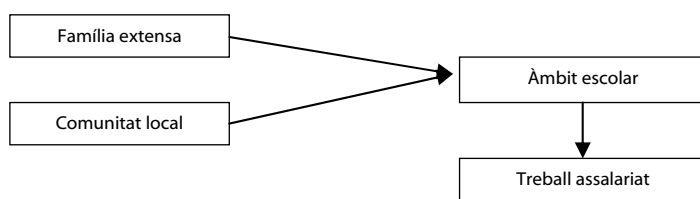
I això ho continuem fent, disfressats de solidaritat, en uns temps en què alguns parlen de retribilització perquè sembla que l'home postmodern i posthistòric necessita incorporar-se a grups d'alta densitat afectiva, necessita *vibrar* amb d'altres com ell en noves identitats, en nous plantejaments comunitaris. L'eternitat de la infantesa és molt breu i l'univers humà és decebedor, amarg i ple d'angoixa. En tenim prou d'avançar en una mena de foscor mitjana; i, si estem de sort, de tant en tant hi trobem un lloc de pas que ens eleva a una serenitat lluminosa.

Hergé, per posar un exemple divertit, es va documentar sobre la realitat del Congo belga a la revista *Le Soir Illustré* quan va començar a escriure el seu segon gran èxit, *Tintin au Congo*, el 1930, al *Petit Vingtième*. La revista portuguesa *O Papagaio*, la primera a traduir-lo, ho va fer amb el títol *Tim-Tim em Angola* (Tardà, 2007, p. 21). On queda, doncs, aquell procés infantil de coneixences orals, no amputat de l'experiència diària? Doncs queda allunyat del petit nínxol elitista creat pel conqueridor ignorant, que es pensa –arreu de l'Àfrica– que l'escola i el treball assalariat podran substituir-lo: perquè, per a ell, *família* i *comunitat local* –l'experiència diària de l'africà– són àmbits que cal fer desaparèixer, que cal transformar, malgrat totes les resistències:

«De matrimonios los habrá, Dios mediante, en mayor número dentro de poco, a medida que nuestros alumnos vayan creciendo en edad: pues hay varias muchachas que huyen de sus *butucus* para venirse a la Misión; por más que han de ir con cautela en no alejarse mucho de ella, porque los bubis están de acecho esperando una ocasión oportuna para cogerlas y llevárselas otra vez a la infidelidad, como sucedió no ha muchos días, que armaron los bubis una emboscada y cogiendo a una se la llevaron, aunque después escapó otra vez a la Misión. Sin embargo, ahora no son los bubis tan atrevidos como antes, porque temen a la Misión y a los muchachos mayores, que tienen todos su arma de fuego en defensa propia.»²

(2) Carta del P. Josep Singla, de la Missió de Batete (Bioko, Guinea Equatorial), de 30 d'octubre de 1892. *El Iris de Paz, o sea El Inmaculado Corazón de María*, 1893, p. 27-28.

Tot un programa d'evangelització, impossible a Europa, esdevingut un somni possible a l'Àfrica, i que podem resumir en l'esquema següent:



Tanmateix, no existeix cap altra opció? Calia deixar-los, els nens africans, sense educació? Aquí rau el problema: confondre *educació* i *sistema escolar* redueix totes les opcions a una de sola, perquè és a la nostra societat on aquest sistema ha estat creat i on ens pensem que no té alternatives; i en conseqüència ens presenta els comportaments neocolonials no solament com els únics possibles, sinó també com a necessaris per al progrés, com a protectors dels drets dels infants africans. Sense adonar-nos que les societats humanes –totes– tenen les seves pròpies institucions educatives. És clar que, fins ara, els estudiosos de les ciències humanes i socials han omès aquest qualificatiu; i han batejat les institucions educatives d'altres societats amb noms tan exòtics com els d'*iniciació*, o el de *grups d'edat*, que de manera subtil ens els fan assimilar a conceptes com ara «antiquat», «no homologable», «a superar». Perquè, vejam: si no van a l'escola és que volten pels carrers, no?

Educació i iniciació

Haurem de recórrer, doncs, a l'Antropologia –no pas a la Pedagogia– per descriure el procés d'integració dels infants africans a la seva xarxa familiar i a la seva comunitat local. L'Etnografia ens parla d'un procés iniciàtic que dura des de la fi de l'al·letament fins a l'edat adulta. I l'element més característic d'aquest procés se centra en el fet que, mitjançant els rituals adequats, l'aspirant pot entrar en contacte amb el món de la mort i amb el món dels morts, passar ell mateix una mort simbòlica i renéixer a una vida nova, més madura, amb més coneixement, com han fet abans que ell els novicis anteriors. En el cas dels rituals de maduresa, que solen tenir caràcter universal, els novicis anteriors són tots els adults del propi poble; i tots els avantpassats, que van establir el bon ordre de govern dels afers públics i privats.

Els rituals atemperen la por als morts en actuar d'una manera concreta que se suposa correcta i eficaç. Però, bàsicament, diria que el pas pels rituals d'iniciació a la maduresa té sobretot un valor d'integració en el propi medi. D'una banda, impliquen una unió constant entre el món dels vius i el món dels morts, entre allò que és natural i allò que és supranatural; i, eventualment, això pot ser eficaç per atraure el poder del món supranatural per a l'obtenció de determinats beneficis. De l'altra, però, els ritus d'iniciació reforcen l'estructura tradicional del poder: perquè aquell que és capaç de posar-se en contacte amb els morts, amb els avantpassats, també podrà disposar d'uns recursos que van més enllà de l'ordinari. Finalment, aquest pas per una iniciació és també una experiència mística de tipus personal, i aleshores podem afirmar que la iniciació pot durar tota la vida, en el sentit que sempre és possible

d'adquirir un coneixement més profund, de portar la pròpia experiència i la vivència personal més enllà. És així que la iniciació implica tres parts:

- la *purificació*
- la *il·luminació*
- la *reintegració*

L'infant, doncs, va aprofundint en els coneixements –els pràctics i els esotèrics– de mica en mica, perquè no són comunicables sinó que s'han de viure, i només la repetició (dels rituals i dels mots) va fent que s'adoni dels diversos significats dels símbols de tots aquests rituals, que presenten les implicacions que segueixen:

- la realització d'un acte social;
- la cooperació organitzada dels individus d'acord amb unes normes de participació;
- l'encapçalament dels actes i decisions a càrrec de dirigents;
- una pauta d'actuació fixa per a tots els actes;
- la seva naturalesa prescriptiva;
- una finalitat concreta;
- una varietat d'interpretacions, fins i tot entre els mateixos adeptes.

Vejam un parell de textos, abans de treure'n algunes conclusions i relacionar-les amb el discurs inicial.

El primer és un resum d'una conversa que vaig tenir amb Pedro Matogo Nandongo, el 5 d'agost de 1990, en què aquest informador fang, amb qui m'uneix una bona amistat, i de qui, per tant, considero les informacions com a fiables, em va explicar la seva pròpia iniciació personal:

En Pedro Matogo estalvia el nom d'aquest ritual, que tampoc no li pregunto, i afirma només que es tracta de la preparació imprescindible per considerar-se adult i poder accedir al matrimoni.

Diu que va passar aquesta iniciació al seu poble d'origen, Mbiralen (districte d'Ebebiyín, Guinea Equatorial), quan tenia tan sols uns cinc anys, perquè aleshores «ja s'és conscient d'allò que es fa». Eren sis nois de la mateixa tribu, Esandon, d'edats semblants. No hi havia cap nena.

Una setmana abans, el seu pare el va advertir que passaria aquest ritual de preparació. A la matinada del dia assenyalat, un vell el va despertar quan tots els altres encara dormien. El va portar fins al bosc i li va assenyalar el camí de la casa on tindria lloc la preparació.

Aquesta iniciació no va incloure la circumcisió i va tenir lloc en una casa situada en el bosc. Era una casa més petita que les habituals, i estava habitada per uns vells que duien màscares i unes disfresses «horripilants»; no eren de Mbiralen, no els coneixia, però sí que eren esandon. La casa era tota de branques i fulles de palmera i només hi havia dos forats. A les parets hi havia dibuixos d'animals i de persones desfigurades.

Només d'arribar ja els van fer tot de talls amb matxets i ganivets a la cara i a l'esquena. Cap mutilació, però moltes cremades. Anaven nus, només amb un drap que els tapava el sexe, i amb el cos pintat de tots colors. Els càstigs es van anar repetint, i sovint depenien de la interpretació que donaven a les al·lucinacions. Les ferides eren pintades amb més preferència i intensitat.

Una sola vegada els van fer passar per una situació d'al·lucinació. Abans havien begut, i també havien mastegat determinades herbes, que no identifica. En aquesta situació, en Pedro va veure esperits, fantasmes i animals.

Cap d'aquests esperits no li era conegut. En despertar-se li van dir que havia estat mort i que ara tornava a néixer. Per això li van posar un nom nou, relacionat amb la seva explicació del que havia vist durant la mort. El seu nom nou és «n'dem-sogo», senyal d'elefant, i només el poden saber els seus amics més íntims. Té un caràcter semisecret. L'animal vist durant l'al·lucinació no es pot menjar. És «tum», tabú.

Després que tots van haver explicat les seves pròpies al·lucinacions, encara es van quedar unes hores més en aquella casa. Llavors aquells vells els van explicar tot de coses: mètodes de caça, secrets religiosos, costums de la tribu, la història de la tribu, grans personatges, costums socials, llegendes secretes, danses, etc.

I cadascun dels iniciats va rebre una preparació específica de cara al futur: per exemple, per esdevenir un gran guerrer, o una persona tranquil·la, o bé un metecinaire, o un malfactor, etc.

Tot plegat va durar un dia sencer, de matí a matí. Quan es va haver acabat tot, aquells vells desconeguts els van portar fins al lloc on l'havia deixat el vell del poble. La pintura ja havia desaparegut.

En arribar al poble, es va fer una festa amb molt de menjar i moltes danses.

Aquestes coses les va passar perquè era al poble. A la ciutat s'estan perdent.

Sobta una mica la durada tan minsa del ritual, que anteriorment deuria ser molt més llarg. I també el caràcter puntual, que contrasta amb d'altres realitats molt més extenses i completes. La base d'aquestes qualitats mancants cal cercar-la en rituals que marquen l'accés dels infants i joves a determinats grups d'edat. Aquesta divisió en «edats socials» és vigent solament en el món infantil: l'assoliment de l'edat adulta, que correspon al darrer període de la iniciació, és un darrer graó que no té cap altre pas superior no individual. La divisió del període de pas a la maduresa també permet un gran control sobre la capacitat de cada individu de mantenir secrets importants o banals, i la solidaritat intragrupal fins que, un cop establerta la confiança suficient, pot fer el gran pas. I presenta nombrosos avantatges: perquè d'aquesta manera queden agrupats individus que tenen la mateixa mentalitat, unes necessitats similars i uns mateixos desigs; i als quals es pot exigir els mateixos deures i un nivell d'aprenentatge i de superació equivalents. Aquesta iniciació global i progressiva és la que ha perdurat fins avui en moltes societats africanes. Característiques comunes a tots els grups d'edat podrien ser aquestes:

- un nom determinat i fix, diferent dels altres grups;
- l'agrupació de nois d'una edat semblant; i, doncs, majoritàriament amics. Independència total dels altres grups;
- una jerarquització elemental: un responsable, i tots els altres membres;
- uns tràmits fixos per a l'admissió d'un nou membre:
 - la sol·licitud del candidat, que ha d'efectuar un pagament;
 - l'acceptació per part del responsable del grup;
 - la realització d'una cerimònia que inclou:
 - la trobada de tot el grup amb el candidat en una casa feta fora del poble (= en el bosc);
 - la disfressa d'un dels membres, normalment el candidat, de manera que li queda el cos absolutament tapat;

- l'aprenentatge d'una dansa que balla tot el grup; i de la qual el personatge central és el membre disfressat.
- la repetició de la dansa en festes determinades, cosa que serveix per a la manifestació i el finançament del grup;
- l'existència de secrets i aprenentatges propis, especialment pel que fa a la identitat i poders del personatge disfressat (que molt sovint és percebut com un esperit o un ésser màgic); amb penes importants per als delators;
- l'existència de lligams de solidaritat i activitats d'ajuda mútua entre els membres del grup.
- un aprenentatge de caire esotèric i –només en els graus més alts– una activitat curativa i d'actuació contra la bruixeria.

El segon text que proposo és la transcripció d'una altra conversa, la que vaig mantenir amb Calixto Bokamba Belika, un ndowè d'Asonga (Guinea Equatorial, també), el 9 de juliol de 1991. Vull remarcar també la fiabilitat d'aquest informador, que es basa en una amistat que també és antiga i en el fet que és un *nganga*, un gran iniciat al culte dels avantpassats que utilitza els seus coneixements en el camp terapèutic: tant per curar malalties ordinàries com per curar lesions sofertes a conseqüència de les activitats nocturnes dels bruixots –causa, precisament, de la seva actual ceguesa–; un d'aquests *nganga* de les noves generacions que no tenen cap inconvenient a parlar amb un estranger que ja ha demostrat el seu respecte per les coses tradicionals, perquè està convençut que parlar no pot fer cap mal: el que ell explica, en tot cas, s'hauria de viure. En Calixto, finalment, és un antic alumne i un col·lega que exerceix com a mestre al barri de Comandatyina, de Bata. Aquell dia ens vam trobar a casa meva, davant del magnetòfon. Ell s'havia avingut a fer una mena de resum de tot de converses puntuals que havíem mantingut anteriorment. La cosa va anar des de la gran iniciació a «*mumwa a zityi*», el grau més alt de la iniciació ndowè, fins a descendir a graus d'iniciació –o sigui, de coneixement– menors:

—Nosaltres els kombe tenim essencialment «*mumwa a zityi*», i això és el que nosaltres tenim. Aleshores això ens ve que quan tenim una gravetat, una persona que està greu, aquesta persona se'ns presenta i ve a nosaltres. Primerament li demanem què li passa.

—Has dit que ve a vosaltres. ¿Vols dir que tu ets el cap de «*mumwa a zityi*»?

—No. Formem un grup, som una societat. Nosaltres som els que en portem el pes. I per això la persona ve a nosaltres, perquè vol saber què és el que li passa. I aleshores nosaltres, que en portem el pes, organitzem uns grups d'homes i cridem aquest home, que està molt lluny, un home màgic [*mumwa a zityi*]. Aleshores ens ve a nosaltres. I quan aquest home ens ve, aleshores la dona [la malalta] explica el que li passa. El que ella diu, nosaltres ho conclouem i després busquem unes fulles perquè ella es pugui curar. Aleshores prenem una olla. Ella és en un lloc apartat de nosaltres, perquè som homes; i, com que elles són dones, és allà. Quan fiquem les fulles a l'olla, amb uns quants plàtans, preparem allò, seiem, i a mesura que ella va parlant, que ens diu el que la molesta, va movent el bastó que té a l'olla. I ella comença a explicar-ho tot. Aleshores, si ella no arriba a dir tot el que la molesta, aquella persona s'ha de morir. Aquesta és la llei que tenim.

—La vostra societat, ¿només és d'homes?

—Només som homes.

—Però també cureu dones.

—Homes i dones.

—«*Mumwa a zityi*» és el nom que rep aquest home màgic. ¿On viu?

—En el bosc. «Mumwa a zityi» significa «un home que viu en el bosc», «l'home del bosc» [«el senyor del bosc»].

—¿Tu saps qui és «mumwa a zityi»?

—És un home que, realment, nosaltres que portem el pes sí que el veiem. Les dones són les que no el veuen. El fet és que no el veuen.

—Però, aleshores, si el veiessis pel carrer sabries que és «mumwa a zityi».

—Per una banda, sí. Però és un home que viu en el bosc, un ésser màgic, un esperit que ve a nosaltres.

—¿Com us dieu, els membres de la vostra societat?

—Nosaltres som «mboni».

—¿I tots els «mboni» són iguals?

—Exactament.

—¿Què és el que cal fer per arribar a ser «mboni»?

—«Mboni» del que estem parlant ara, que és de «mumwa a zityi», almenys has d'haver fet més o menys vint anys per poder entrar a la seva cabana. Si no tens vint anys, és que no pots entrar a la cabana de «mumwa a zityi». De fet no és pas que «mumwa a zityi» hi visqui, sinó que em refereixo a la cabana on s'ha esdevingut una gravetat; allà és on fem la cabana. Sempre fem la cabana allà on hi ha una gravetat.

—¿Vols dir que cada vegada aixequem la cabana en un lloc diferent?

—Sí. Però només poden entrar-hi els que són «mboni». Aleshores, com jo diria, jo també formo part del grup. Però hi ha un home que és el responsable de tot. Doncs bé: l'home es fica en el bosc, busca unes quantes fulles i llavors, a mesura que aquella dona va prenent les fulles que són com el seu medicament, es va curant. Després es dona un termini de tres dies. I si la dona no es cura hem de canviar el tractament. Per exemple es pot buscar una escorça de l'arbre a què es refereix la malaltia, la busquem, l'aixafem, i la donem a la dona perquè es pugui curar.

—Podríem deixar estar el tema de la curació i parlar de la societat. ¿Qualsevol home kombe pot ser «mboni»?

—Sí. Si ja has fet els vint anys, et diuen que has de portar uns 1.000 francs [1,5 € aprox.] o 2.000. Tu has de lliurar els diners al cap del grup.

—El cap del grup no és «mumwa a zityi».

—No. És el que pot organitzar la cosa, ja es veu, però no té cap nom especial. Un cop que has pagat compren un garrafó de malamba, el porten i el comencen a compartir. Allà et diuen: «A tal hora hauràs d'estar a tal lloc». Agafen una camisa, te la lliguen als ulls perquè no hi puguis veure. Després, a uns vint metres del lloc on és la cabana, et deixen. I llavors, a la nit, et deixen entrar a la cabana. Tu hi vas sense veure-hi res, i has de buscar la manera d'arribar-hi. Quan hi arribes et castiguen i t'has de mantenir dret i amb els ulls tapats fins que et diuen «Entra». I has d'entrar-hi sense calces, despullat. Hi entres, i ells agafen unes barres i et comencen a pegar: els uns al cap, o a l'esquena, o a la mà... Et peguen ben fort. Llavors et mostren tots els secrets i tu ja pots sortir.

—¿Quins són aquests secrets?

—Doncs et demostren què és «mumwa a zityi». Puc dir-te que és una cosa que ens ve, al mateix temps desapareix i ens ve una altra vegada.

—El secret de «mumwa a zityi», ¿ve del món dels morts?

—És clar. Es tracta dels nostres avantpassats. És un dels nostres avantpassats que ens ve cada vegada.

—Per tal que l'aspirant compregui els secrets, ¿ha de prendre alguna cosa?

—No.

—¿No pren iboga, o fulles, o alguna altra cosa?

—No res. Només li ho expliquen. I com que ell també ho veu... Un cop que hi has entrat veus la cosa i després ja ho saps. La llei és aquesta: una vegada que has entrat a la cabana, ja ho veus tot.

—¿Sense que calgui prendre res?

—Sense prendre res.

—I, els altres «mboni», ¿van tapats?

—Van disfressats. Ells, quan es veuen, n'hi ha que poden portar una llàntia encesa, o una espelma, i tots la porten a la mà.

—Potser porten màscares.

—No, no. Ni porten màscares ni van pintats.

—¿Com és la cabana?

—Com una cuina qualsevol. Allà on hi ha una gravetat, allà és on es construeix la cabana. No és pas com el «mamarracho» [traducció espanyola colonial per «mekuio»], que es fa quan hi ha una invitació. Però com que ara estem parlant de «mumwa a zityi», és una cosa que quan hi ha una gravetat agafem un bastó i peguem a terra tres vegades; i si no peguem a terra tres vegades, és que no pot venir. Tres vegades a terra i cridant-lo: «Mumwa a zityi o!» Tres vegades. I és quan ve. I si no pegues tres vegades, és que no pot venir.

—Però, ¿ve del bosc o ve de l'altre món?

—Bé. Del bosc i de l'altre món. Perquè jo diria que si una cosa ve del bosc també ve de l'altre món. Perquè «mumwa a zityi» ve del món dels morts. És un mort, un avantpassat. I el que fa és explicar què és el que li passa a aquella persona i de quina manera es pot curar. Exactament totes dues coses.

—I, abans que un home arribi a ser «mboni a mumwa a zityi», ¿ha de ser alguna altra cosa?

—Primer ho ha de ser de «lepoa»; segon, de «kuia»; tercer, de «ngweli ngweli»; quart, de «mekuio»; i l'últim és de «mumwa a zityi». De manera que jo, que sóc «mboni a mumwa a zityi», ja sóc cinc vegades «mboni» perquè he assolit tots cinc graus.

—¿Quin significat té la paraula «lepoa»?

—No li conec cap significat. Només és una preparació tradicional on no es mira l'edat. També es fa un grup de joves. S'agafen uns pantalons i una camisa vells, i un s'hi fica amb tota una quantitat d'herbes a dintre perquè quedi inflat. Aleshores es balla a cada casa. Això és «mboni a lepoa»; però aleshores no hi ha cabana.

—¿No hi ha secret, tampoc?

—El secret de «lepoa» no és tan gros com si parléssim de «kuia» o de «mumwa a zityi». Cada vegada el secret és més important. Per això, el secret de «lepoa» no és important. Jo diria que fins i tot la majoria de les dones el saben. Com que les dones també tenen una cosa semblant, que també es fa amb uns pantalons i una camisa vells, per això.

—Després vénen els «mboni a kuia».

—Sí. «Kuia» és el nom d'un mono. Això de «kuia» es fa així: es busca una xarxa vella, un se la posa i va caminant com si fos un mono, i balla de la mateixa manera. Sempre hi ha un ball. Però aquí tampoc no hi ha cabana. I tampoc no hi ha un secret tan gros com quan parlem del «mamarracho».

—Passem a l'altre.

—Per al «ngweli ngweli» es busquen branques de plàtan, es va lligant, es forma allò que es diu «ndemba». Això va sortint en una cambra i especialment els dissabtes. I si una persona vol que el «ngweli ngweli» hi vagi un dissabte, ens avisa amb antelació. I és una cosa que va pujant i baixant. A vegades puja fins a un metre o fins a cinc metres [es refereix a determinats moments del ball en què el figurant porta a terme determinats moviments espectacular, com ara pujar d'un bot als arbres o a les cases]. I és el «mboni» el que puja i baixa. Baixa un metre i en puja tres. A vegades fins i tot va fins a les teulades. Va saltant.

—Perquè algú pugui ser «mboni a lepoa», o «mboni a kuia», o «mboni a ngweli ngweli», ¿qui ho ha d'acceptar?

—Els «mboni a lepoa» són un grup de nens, que no es mira l'edat: nens de 8, 9 o 10 anys els poden formar. Només han de tenir el consentiment del cap dels «mboni a lepoa», perquè cada societat té el seu responsable.

—Després ja vénen els «mboni a mekuio».

—«Mboni a mekuio» també és una cosa essencial. Per entrar a la seva cabana almenys has de tenir catorze anys. És l'edat mínima que creuen els kombe que ja pots entrar a la seva cabana. Si no els tens no hi pots entrar. Aquesta cabana es diu «indumu» i és el lloc on es vesteix el «mamarracho» [en el llenguatge col·loquial, *mamarracho* també és el figurant principal del ball del *mekuio*]. Aquest no és pas un esperit, és un «mboni». Un cop que has complert els catorze anys, ells ja et diuen que has de portar més o menys 1.000 francs. Un cop que els has donat al cap del grup, has d'esperar el dia de l'actuació. Els diumenges són els dies que sempre balla el «mamarracho». Ells et diuen: «A les quatre has de ser allà». Aleshores t'agafen en el lloc on canten les dones, et col·loquen allà, agafen unes branques de plàtan, colpegen el terra, t'adorms allà, tant si ets sol com si sou dos o tres us adormiu. Aleshores arriba el «mamarracho» ballant. Després de ballar et salta al damunt i torna al seu lloc. Llavors els organitzadors t'agafen i ja ets un «mboni». El grau següent ja és el de «mboni a mumwa a zityi».

—Llavors resulta que dintre d'un mateix poble hi ha diverses societats.

—Cinc societats. I cadascuna té el seu grup. A Asonga, per exemple, hi ha cinc societats, i sempre és així. Però els de «lepoa», els de «kuia», els de «ngweli ngweli» i els de «mekuio» és que no poden entrar a la cabana de «mumwa a zityi» si és que no han complert els vint anys. Són cinc societats i cada vegada els nois són més grans. Només els de vint anys poden entrar a la cabana.

—¿I qualsevol persona pot entrar en aquestes societats?

—Per l'edat sí, però sabent les teves actuacions, com treballes. No és només que quan hagis fet els vint anys ja pots entrar a la cabana. Han de veure els teus treballs. Per exemple et demanen que vagis a agafar tal cosa o a robar tal cosa a tal lloc. Si no ho portes, consideren que encara no has arribat a l'extrem de poder entrar a la cabana.

—De manera que si demanes l'entrada et poden dir que no.

—No. Primer han de veure el que fas. Si et manen tal cosa i la compleixes, has d'entrar. Aquestes proves es fan abans d'entrar, per saber si pots entrar. No pas tothom pot ser «mboni a mumwa a zityi», però som molts, moltíssims. Aquestes societats són pertot arreu: a Asonga, a Bomudi, a Moganda, a Ikunde, a Ekuku... Són les mateixes societats.

—¿Hi ha algú que pugui manar a dos o tres llocs, o més?

—Hi ha una llei: el de Bomudi, per exemple, sí que pot entrar a la cabana d'Asonga, però primer ha de demanar permís al cap del grup. I si no l'hi deixen entrar ha de marxar. No es pot entrar a la cabana per entrar, un que sigui de fora. Un de fora no pot manar els de dintre.

—Les dones, ¿poden saber qui és de cada societat?

—Sí que ho saben. Ho saben perquè si una d'elles es posa malalta, cada família ve als «mboni a mumwa a zityi» per saber què li passa. I les dones hi són, són al menjador, o a la cuina, i allà hi ha la cabana. Aleshores «mumwa a zityi» pregunta a l'afectada i ella dóna resposta. Les respostes són les que fan que es designin uns determinats medicaments.

—¿I elles tenen alguna cosa semblant?

—Sí que tenen una cosa semblant, que es diu «mityelin». És ben igual que el «lepoa». De manera que una noia pot ser «mboni a mityelin», però no pot pujar a cap altre grau perquè no en tenen cap més. Una sola societat en lloc de cinc.

—Però llavors tenen molt poc secret.

—El mateix secret que «lepoa», perquè pràcticament és la mateixa cosa. És un secret poc important. Es posen uns pantalons, una camisa i la màscara pintada amb colors vius: pot ser el color blanc. Només blanc.

—Blanc de «pembe» [argila blanca].

—No. El «pembe» és una cosa especialment per a les dones quan ballen «ivanga». Aleshores la màscara és una màscara així. Després es posen una camisa perquè no es vegin els cabells. I van ballant així per cada casa. Arriben a una casa, pregunten si poden ballar i els amos de la casa demanen la quantitat de diners. Si són uns 500 o 1.000, aleshores comencen a ballar. Però ballen tres o quatre cançons, recullen els diners i se'n van. O bé, si no hi ha diners, farcellets de carbassa, o peix, o iuca; els donen alguna cosa perquè puguin menjar.

La feina d'etnògraf és dura, perquè els informadors t'expliquen –de tota la seva veritat– aquella part que creuen que et pot atreure més, allò que creuen que estàs

buscant. És clar que dos simples textos no poden substituir un treball de camp ben fet, però a tall d'il·lustració poden servir prou al lector. Resumint-ho, en el primer text en Pedro Matogo ens donava moltes pistes per saber de quina manera funciona un ritual. I la comparació amb d'altres rituals ens forniria un esquema bàsic, constantment repetit:

l'advertiment d'una mancança
 la decisió a càrrec d'un familiar amb prou autoritat
 la sortida de la casa familiar
 l'entrada en el bosc
 la superació d'una o de diverses proves o càstigs
 el pas d'un riu
 el contacte amb éssers supranaturals
 la recepció d'ensenyaments concrets
 la iniciació sexual
 el pas invers del riu
 la sortida del bosc
 la reintegració a la vida familiar
 la resolució de la mancança inicial
 l'àpat ritual
 la dansa ritual
 la direcció a càrrec de vells o especialistes

La segona conversa aclareix molts dels temes relacionats amb la iniciació dels ndowè a la maduresa. Val a dir que els *mboni a mumwa a zityi* poden seguir aprofundint el seu coneixement dels avantpassats i adquirir nivells superiors; o bé rebre iniciacions més especialitzades, com és el cas del mateix Calixto. Més enllà d'això, que ens situaria en un grau d'iniciació molt alt, allò que m'interessa remarcar és aquesta graduació que els ndowè fan de la iniciació (= coneixement) dels infants en cinc passos, que implica l'existència, a cada poble, de cinc societats, cinc grups d'edat:

mboni a lepoa
 mboni a kuia
 mboni a ngweli ngweli
 mboni a mekuio
 mboni a mumwa a zityi

Aquesta taula caracteritzaria l'evolució del procés d'integració dels nens ndowè (el caràcter semi-secret d'aquests coneixements no m'ha permès d'accedir al procés equivalent de les nenes, sovint interromput per la menarquia) a la seva societat: aquests grups d'edat funcionen de manera paral·lela a la xarxa familiar i la seva existència provoca una relació continuada, íntima, construïda amb munts d'experiències esotèriques i de coneixements exotèrics, que uneixen els nois d'edat semblant per sempre. El meu amic Calixto insisteix en els aspectes lligats als rituals, que marquen el *tempo* del procés i en separa les successives incorporacions als grups superiors. Però

això només representa els moments «d'alta densitat afectiva, on cadascun dels joves *vibra* amb d'altres com ell en llur adquisició d'una nova identitat», que l'apropa al seu objectiu simple, primordial i definitiu de créixer fins a esdevenir home o dona.

La vida quotidiana gira entorn d'aquestes dues realitats: una *família extensa* i un *grup d'amics* locals, fidedignes, provats, que no fallen. Perquè el funcionament del grup va molt més enllà dels rituals, que al cap i a la fi un hom només experimenta a la pròpia pell de tant en tant. En general, és clar, la vida interna de cada societat iniciàtica gira entorn de l'existència d'aprenentatges propis i d'activitats d'ajuda mútua entre els seus membres. Un darrer exemple, ben real, el vaig tenir en el mateix poble d'Asonga, on vivia i on els *mboni a kuia* s'havien d'espavilar per dinar. Per això, de matinada anaven al riu a pescar uns crancs excepcionals que venien vius a primera hora del matí i, a canvi de la morralla, ajudaven a arrossegar les xarxes els pescadors adults fins a la platja. Amb això en tenien prou (en hores de classe!) per demostrar que valien, que no calia patir per ells, que se sabien espavilar en la mesura que s'espera d'un ndowè d'aquest segment d'edat. I si és veritat que, malgrat el nostre astorament paternalista, cap adult d'Asonga no hagués gosat donar-los dinar, cap d'ells tampoc no hauria gosat anar a pescar crancs de riu o apartar els nois de les xarxes on venia la morralla barrejada amb la pesca bona, i on més aviat feien nosa. La consciència social del valor «educatiu» del propi sistema era conseqüent.

Educació i globalitat

La dualitat *família extensa* / *grup d'amics* conforma una estructura integradora que dóna a cada individu un enorme embolcall de seguretat al llarg de tota la seva vida: un africà «d'abans» no havia de patir, perquè la seva xarxa de relacions li era una assegurança davant de qualsevol adversitat. Cada vegada que demano als meus alumnes del Laboratori de Recursos Orals de Guinea Equatorial –un país petroler, amb un creixement econòmic impressionant– si creuen que en el seu país es viu més bé ara o abans, la resposta és unànimement aclaparadora: els guineans d'abans de la colonització eren els que vivien més bé. I aquella estructura social, mental i educativa es repeteix en tots els referents, fins a construir aquell «procés infantil de coneixences orals, no amputat de l'experiència diària». Vegeu, per exemple, dues versions tipus del cicle rondallístic més valorat i reproduït entre els mateixos ndowè, que es basteix sempre de personatges estereotipats, o sigui amb qualitats que es repeteixen a cada nova rondalla.

La primera té com a protagonista l'ombe, que representa la noia que aprèn a viure, a espavilar-se, a enfrontar-se a les adversitats, a fer-se gran:

Ndjambu està casat amb les seves dues dones habituals, Ngwalezie i Ngwakondi. Totes dues dones li donen diversos fills, un dels quals és l'ombe, la filla de Ngwalezie.

Ngwalezie veu que Ngwakondi necessita ajuda a la seva finca, que no dóna prou rendiment; l'ajuda i l'altra coesposa, en lloc d'estar-li agraïda, li agafa un gran odi que va covant dintre del seu cor; fins que un dia té l'ocasió de fer-li un encantament que li provoca la mort.

Aleshores l'ombe passa a viure amb Ngwakondi i els seus fills, que la tracten molt malament. Un dia, quan torna molt cansada de la finca, la noia veu que a la cuina de Ngwakondi hi ha uns fruits. Morta de gana, n'agafa i se'n menja uns quants. Quan Ngwakondi torna a casa, demana qui ha estat la persona que li ha pres els fruits que hi tenia.

Tots els fills de Ngwakondi assenyalen la noia, que reconeix la seva malifeta i se n'excusa. Ngwakondi, però, no vol saber-ne res i li ordena que marxi de casa: no podrà tornar fins que no recuperi els fruits

que s'ha menjat, els mateixos fruits, encara que hagi d'anar a buscar-los al lloc on s'està la seva mare difunta.

Ilombe surt de casa, abatuda, i va a trobar el seu pare Ndjambu. Li explica tot el que ha passat i com és que ella ha menjat aquells fruits que no eren seus. Però el seu pare no en vol saber res i la noia ha de marxar.

Com que no sap on ha d'anar, s'endinsa en el bosc. Troba un parell d'animals que s'esbatussen, i els descomparteix; en troba un altre parell en la mateixa situació, i també els descomparteix; i ho va fent així amb tots els animals que troba.

Després troba una dent que està fent llenya, i l'ajuda. La dent li ensenya el camí cap a una caseta on viu una vella. La noia hi va i ajuda la vella: li escombra la casa i li prepara menjar. La vella, agraïda, li explica com s'ho ha de fer per arribar al poble dels fantasmes.

La noia hi va i troba un vell que la sotmet a diverses proves. Ilombe les supera i el vell li indica a quina casa pot trobar la seva mare, on ha d'entrar per la porta del darrera. També li diu que no accepti el menjar que li oferirà. Ella ho fa així i troba la seva mare, que li ofereix un plat de carn. Ilombe no l'accepta.

Ngwalezie està molt contenta de retrobar la filla i, com que és dissabte i hi haurà una festa, li ordena que s'amagui i que no mengi la carn que li oferiran ni vagi al ball que faran els fantasmes. La noia obeeix i no es mou de casa.

L'endemà, la seva mare li dóna els fruits que la noia ha anat a cercar. I, a més a més, unes llavors perquè les planti a la seva finca.

Ilombe torna a casa i restitueix a Ngwakondi els fruits que se li havia menjat. Després va a la seva finca i hi planta les llavors que la seva mare li ha donat. Aquestes llavors creixen molt de pressa i esdevenen unes plantes ufaneses, que són l'enveja de tothom i que donen uns fruits molt bons.

Un dia Ngwakondi torna de la finca molt cansada. Veu alguns dels fruits d'Ilombe i se'n menja uns quants. Quan Ilombe torna, demana qui ha estat la persona que se li ha menjat els fruits. Ngwakondi confessa la seva malifeta i se n'excusa. Però Ilombe no li accepta les excuses i li dóna la mateixa ordre: que marxi de casa i que no torni fins que no recuperi els fruits que s'ha menjat, els mateixos fruits, encara que hagi d'anar a buscar-los al lloc on s'està la seva mare difunta.

Com que no sap on ha d'anar, Ngwakondi s'endinsa en el bosc. Troba un parell d'animals que s'esbatussen, i no els vol descompartir; en troba un altre parell en la mateixa situació, i tampoc no els descomparteix; i ho va fent així amb tots els animals que troba.

Després troba una dent que està fent llenya, i no la vol ajudar. Malgrat tot, la dent li ensenya el camí cap a una caseta on viu una vella. La noia hi va i ajuda la vella, poc i de mala gana. La vella, agraïda, li explica com s'ho ha de fer per arribar al poble dels fantasmes. Ngwakondi segueix el camí que la vella li ha indicat, però no en segueix les instruccions. Tot i així, arriba al seu objectiu.

En el poble dels fantasmes troba un vell que la sotmet a diverses proves. Ngwakondi no les supera i el recrimina, i el vell li indica a quina casa pot trobar la seva mare, on ha d'entrar per la porta del darrera. També li diu que no accepti el menjar que li oferirà. Ella entra per la porta del davant i troba la seva mare, que li ofereix un plat de carn: Ngwakondi en menja, tot i que es tracta de parts del cos de la seva pròpia mare.

Aquesta està molt contenta de retrobar la filla i, com que és dissabte i hi haurà una festa, li ordena que s'amagui i que no mengi la carn que li oferiran ni vagi al ball que faran els fantasmes. Ngwakondi no li fa cap mena de cas: quan sent la festa, surt a participar-hi.

Menja i balla tant com pot durant tota la nit. Els fantasmes s'adonen que aquella dona no és dels seus i la colpegen tan durament que Ngwakondi queda deformada. Torna a casa com pot. Però, a causa de les deformacions que ha patit durant la batussa amb els fantasmes, els seus parents no la reconeixen i la fan fora.

Ngwakondi mor miserablement, sola, abandonada a la seva sort. O bé es queda a viure amb els fantasmes per sempre més.

Es tracta d'un tipus de rondalla molt elaborat; i com que, a més a més, el grau de fixació també és molt elevat, és a dir que se sol explicar amb molt poques variacions, es pot afirmar que tenen molta antiguitat i que la seva incorporació al cicle estereo-

tipat és molt antiga. El resultat és un tipus de rondalles molt consistent i homogeni, amb molt poques variacions i una gran unitat.

La segona, sobre la qual podríem fer les mateixes consideracions, té com a protagonista Ugula, que representa el noi que aprèn a viure, a espavilar-se, a enfrontar-se a les adversitats, a fer-se gran:

Ndjambu està casat amb Ngwalezie. Tenen un fill, Ugula, i molta gana. De manera que decideixen preparar una finca perquè Ngwalezie la cultivi i n'obtingui aliments. Van a un indret del bosc apropiat i Ndjambu i Ugula, que ja s'ha fet gran, comencen la feina de tallar els arbres i de desbrossar.

Quan es fa fosc tornen a casa. L'endemà es dirigeixen novament a aquella part del bosc per acabar la feina. Quan hi arriben, observen amb sorpresa que torna a ser un bosc verge: els arbres i les mates que havien tallat tornen a ser al seu lloc i tot és com abans, com si no hi haguessin fet cap feina. I han de tornar a començar a treballar de nou des del començament.

Comencen, doncs, la feina de bell nou. Es passen el dia treballant i a la nit tornen a casa, rebentats. La feina, però, ha estat debades: l'endemà el bosc torna a ser el senyor d'aquell indret, que sembla que mai no hagi estat tocat per la mà de l'home. Decideixen que algú es quedarà a la nit a fer-hi guàrdia i a veure què passa.

La primera nit s'hi queda Ndjambu i no passa res. La segona nit s'hi queda Ugula, armat amb la seva llança. A mitjanit comença a sentir unes veus i es presenta tot un grup de fantasmes: al capdavant hi va el seu cap de colla; porten un líquid meravellós que vessen en els arbres tallats i que provoca que tornin a esdevenir sencers.

Ugula prepara la seva llança, apunta bé i la tira amb força. El cap de colla dels fantasmes cau abatut, ferit de mort. La resta de fantasmes, sorpresos per l'acció del noi, fugen a correuita. Només dos es queden per recollir el cos ferit del seu cap. Després emprenen igualment una fugida apresada.

Ugula torna a casa seva i explica tot el que ha passat. Els altres membres de la família n'estan contents i el feliciten. Però ell no ho està gaire, de content: els fantasmes s'han quedat la seva llança i la vol recuperar. Els pares opinen que ja ha fet prou, però ell decideix marxar de casa per mirar de recuperar-la.

Abans, va a la casa d'un vell que viu en el bosc. Aquest es posa molt content de veure que el noi confia en la seva saviesa, i li dóna un objecte que li servirà si es troba en alguna dificultat. També li ensenya el camí que ha de seguir per arribar fins al poble dels fantasmes.

Ugula segueix el camí indicat i arriba al seu destí. En el poble, tots els fantasmes estan preparant l'enterrament del seu cap de colla, que finalment ha mort a causa de la ferida que Ugula li havia produït. Ugula es posa a plorar amb totes les seves forces.

Els fantasmes se li acosten, estranyats dels seus plors. Ugula els explica que aquell que ha mort era un parent seu; que ho acaba de saber i que ha acudit a l'enterrament; també els demana la llança que l'ha ferit, per prendre venjança del noi que li ha llevat la vida. Ho explica amb tanta convicció i sembla tan desesperat que els fantasmes, emocionats, li donen la llança.

També li demanen que abans de marxar vagi al bosc a caçar una mica, perquè necessitaran molt de menjar per celebrar els funerals d'una manera digna. Un noi fantasma acompanya Ugula, que cada vegada que vol tirar la llança li diu: «Llança, fereix aquest animal de la mateixa manera que ho vas fer quan et vaig demanar que ferissis el cap de colla dels fantasmes».

Ugula torna al poble dels fantasmes carregat de peces de caça. L'altre noi ho explica tot, però no se'l creuen. Estan massa contents per la carn que podran menjar, i la història que Ugula els havia explicat era prou convincent. El fantasma acompanyant veu que la seva versió, tot i ser la veritable, és menyspreada per tot el poble.

Ugula marxa. Els fantasmes l'acompanyen per acomiadar-lo. Quan ja és un bon tros lluny, es gira cap als fantasmes i es riu d'ells. Els explica que tot ha estat un engany i que ell mateix havia tirat la llança al seu cap de colla i li havia provocat la mort. Els fantasmes s'enfurismen i inicien la persecució d'Ugula.

Ugula recorda que té un objecte màgic especial, el que li havia lliurat el vell del bosc. L'utilitza i aconsegueix escapar-se de la persecució dels fantasmes que, finalment, són aturats per la presència d'un riu.

El nostre heroi arriba a casa sa i estalvi. Tothom l'elogia i reconeix el seu valor i la seva maduresa. És el més valent.

Aquest cicle rondallístic és molt ampli, i està format per milers d'històries on els protagonistes són, bàsicament, els joves d'una família polígama, «tradicional». El conjunt tendeix a mostrar-nos, a través d'aquests milers de relats, el cicle vital complet de cadascun dels personatges protagonistes. I la seva màxima elaboració, el moment culminant, el nucli central, el conformen aquelles rondalles que ens presenten l'assoliment de la maduresa per part dels protagonistes joves del cicle, l'Ugula i l'Ugula, com ara aquestes que acabem de veure. Doncs bé: si ens hi fixem bé, aquest moment culminant s'esdevé al llarg d'un periple on els protagonistes segueixen, gairebé fil per randa, els principals episodis dels rituals iniciàtics: l'advertiment d'una mancança; la decisió a càrrec d'un familiar amb prou autoritat; la sortida de la casa familiar; l'entrada en el bosc; la superació d'una o de diverses proves o càstigs; el pas d'un riu; el contacte amb éssers supranaturals; la recepció d'ensenyaments concrets [la iniciació sexual]; el pas invers del riu; la sortida del bosc; la reintegració a la vida familiar, i la resolució de la mancança inicial; entremig anirien l'àpat ritual i la dansa ritual; i tot plegat es fa gràcies a la intervenció adjuvant a càrrec de vells o especialistes.

El missatge és claríssim i comú a nois i noies: aprendre a viure, a espavilar-se, a enfrontar-se a les adversitats, a fer-se gran, només es pot fer d'una manera: dintre del procés educatiu propi. Això inclou resseguir els rituals, però també els seus continguts. La maduresa, doncs, s'assoleix quan un hom és capaç de superar tot de proves (de coneixement, de risc, però sobretot de bondat i d'actitud); quan fa cas de les persones que el poden ajudar, fins i tot més enllà de la xarxa familiar; i quan ultrapassa el riu i arriba al contacte amb els avantpassats, els quals, si els fa cas, seran els que de debò li donaran allò que li manca (les fruites, la llança ancestral, o sigui la identitat dels orígens) per superar les adversitats presents i enfrontar-se a les que vindran després. Es proclama, en definitiva, la validesa de l'antic ordre i el reconeixement de la plena capacitat individual en el si del funcionament col·lectiu.

En aquesta situació, la formació de cada individu no abasta espais, ni temps ni continguts concrets, sinó que els aplega tots alhora. És una tasca col·lectiva que no es pot dissociar de la vida quotidiana. Un nen participa en totes les activitats de la família i de l'entorn immediat: primer, com a espectador encuriós; després, provant de fer tasques molt senzilles; fent nosa a tothom; assumint petites responsabilitats que cada cop seran majors; i integrant-se pausadament, gradualment, sense intervals, sense programacions prèvies i sense cap final pre-establert, a una tasca global que permet a la gent de viure i a cadascú de situar-se en un paper social nítid. Ara tampoc voldria presentar aquelles societats i aquells sistemes educatius d'una manera idíl·lica, com si no produïssin conflictes ni originessin frustracions. Només vull assenyalar que aquella formació, que també és deu d'antagonismes i de destrets, en canvi deixa poc espai per al fracàs formatiu i per a la marginació: el noi ndowè acaba essent allò que la seva societat i ell mateix esperen: un adult respectuós que, ara sí, s'ha d'enfrontar a l'embranchida moderna pensant que la seva infantesa pot haver estat malgastada.

Cloenda

Una formació integral, allunyada de l'abstracció i recolzada en els valors propis, sense especialistes ni programes, feta sense separar-se de la doble xarxa on un hom pot créixer; sense separar els individus de llur família i de llur grup per mor de crear un

àmbit nou, purament escolar; que dura tota la vida; que recolza i és recolzada per tot l'entorn; on fills d'edats diverses participen igualment del sistema, a cada moment, i on cadascú hi pren part d'acord amb allò que a cada moment es veu, o el veuen, capaç de fer; on la saviesa s'ofereix tot d'una, globalment, sense segmentacions precises: cada infant ho veu tot i pot provar de fer-ho tot, sempre. Els processos són complets, totals, perquè són vitals. I és la seva repetició inesgotable, en un munt de manifestacions i de referents diversos, allò que va fent que cada infant interioritzi el conjunt del procés i cadascun dels seus elements, fins a comprendre'ls i assumir-los, amb graus de complexitat diferents. Enllà de qualsevol barbàrie pedagògica suposada, aquells éssers humans han sabut crear petits espais càlids irradiats d'intersubjectivitat i d'emoció.

El nostre sistema escolar ha estat creat i pensat en funció d'una idea molt determinada de *progrés*: una línia ascendent i sense fi, que vol –explícitament– deixar enrera els estadis anteriors. Sense adonar-se que potser no s'inscriu en el curs regular d'una ascensió progressiva, aquest progrés ha tingut un caire caòtic, desestructurat, irregular i violent. La incapacitat de les nostres xarxes familiars i de les nostres xarxes locals es deu a la seva manca de «coneixements» tecnològics, científics, racionals; i hem arribat a la conclusió que només es poden obtenir en un espai nou, separat i dirigit per especialistes; un espai que ha de funcionar amb un *tempo*, uns valors i una metodologia diferents dels de la família i de l'entorn, fins al punt que és la «marxa definitiva» dels fills, la seva socialització lluny de nosaltres, allò que marca el nostre èxit com a pares. Potser perquè considerem que ja no som els que hem de *transmetre* les coses importants als fills, perquè ja no els ensenyem nosaltres l'ofici amb què es guanyaran la vida, o perquè no sabem ni tan sols què seran capaços de fer, ni si l'univers en què nosaltres hem viscut serà vàlid per a ells. Acceptar la ideologia del canvi continu és acceptar que la vida d'un home es redueixi estrictament a la seva existència individual, i que les generacions passades i les futures manquin d'importància per a ell. Curiosament, els mestres que recordem amb més respecte són aquells que han estat capaços de substituir «els coneixements» per «el coneixement», i fer de l'escola un espai i un temps d'alta densitat afectiva, un petit indret càlid irradiat d'intersubjectivitat i d'emoció. I potser aquest seria un bon resum d'allò que va representar l'*escuela nova*: una escola que no pretenia trencar l'olor més intensa de la infància, que finalment ens dóna la clau de qui som i de per què som així.

Una *escuela nova* per a l'Àfrica, doncs, no pot partir d'un sistema aliè. S'ha d'inserir en un paradigma propi; que no tingui per objectiu *superar estadis anteriors* sinó trobar en ells els elements de canvi realment necessaris per a cada societat: perquè Canvi i Tradició no han estat mai termes discordants, en la mesura que s'integrin en una actitud pedagògica determinada, que ofereix una formació general, global i repetitiva per tal de permetre aquella doble integració, personal i social; i que no porti els africans –com l'actual sistema neocolonial– a una situació com la nostra, on conservem els records del passat recoberts d'una mena de vel i molt llunyans, i per això mateix profundament dolços i tristos, com ho són per a cadascú els records de la infantesa i de totes les coses que s'han acabat. No pot ser que es parteixi d'un paradigma que es desenvolupa en absència d'interlocutor. Perquè la possibilitat de viure comença quan hom mira l'altre. I perquè l'oblit d'aquest altre fa néixer, en un moment inesperat, un esclat definitiu i brutal, i només llavors comprenem que és

massa tard i que una relació autèntica i profunda ja no tindrà lloc, tot i la vigència de la imatge somiada:

«Those queer things that are called the eyes, and which exist to make an agreeable depression in the face, are diseased, in the case of Nunez, in such a way as to affect his brain. They are greatly distended, he has eyelashes, and his eyelids move, and consequently his brain is in a state of constant irritation and distraction».

Tornar a casa, com en Núñez, pot ser l'opció més raonable per evitar conflictes amb els altres i amb nosaltres mateixos. O és que els africans, tots sols, no estan prou capacitats per progressar?

Referències

- Iniesta, F. (1982) «El francès i les llengües negro-africanes: fets i raons d'un imperialisme». *Revista CIDOB d'afers internacionals* (Barcelona, CIDOB), 0, pp. 53-76.
- Levi, P. (1947) *Se questo è un uomo* [Opere, I]. Torí, Einaudi, 1997.
- Proust, M. (1918) *À l'ombre des jeunes filles en fleur* [À la recherche du temps perdu. II] París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988.
- Tardà, J. (2007) *Tintín en el món d'Hergé*. Girona, Fundació Caixa de Girona.

Derecho a la educación y neocolonialismo

Resumen: Desde hace tiempo, distintas instancias reclaman para los habitantes del continente africano su *derecho a la educación* como uno de los fundamentos del desarrollo. Sin embargo, en la práctica se confunde dicho derecho, inmanente en cualquier sociedad humana, con un sistema escolar *a la occidental*, desgajado de la experiencia infantil africana y desestructurante de unas culturas que socializan a cada individuo a partir de círculos concéntricos que parten del círculo familiar y del entorno social más inmediato. El objetivo de este artículo es proponer una reflexión sobre dicho fenómeno; y reclamar, a partir del análisis de ejemplos determinados, el derecho de los africanos a una formación integral, a partir de los valores propios y de los ámbitos más próximos, sin especialistas ni programas, globalizado, que no separe a los hijos de su familia ni de su entorno, como instrumento principal de adquisición y de formación del conocimiento y de adaptación al mundo actual.

Palabras clave: neocolonialismo, etnografía, educación no formal, África

Droit à l'éducation et néocolonialisme

Résumé. Depuis longtemps, diverses instances réclament pour les habitants du continent africain leur *droit à l'éducation* comme un des fondements du développement. Cependant, dans la pratique, on confond ce droit, immanent dans toute société humaine, avec un système scolaire *à l'occidentale*, détaché de l'expérience infantile africaine et déstructurant des cultures qui socialisent l'individu à partir de cercles concentriques partant du noyau familial et de l'environnement social le plus immédiat. L'objectif de cet article est de proposer une réflexion sur ce phénomène, et de réclamer, à partir de l'analyse d'exemples déterminés, le droit des Africains à une formation intégrale, sur la base de leurs valeurs propres et des domaines les plus proches, sans spécialistes ni programmes, globalisée, qui ne sépare pas les enfants de leur famille ni de leur environnement, comme instrument principal d'acquisition et de formation de la connaissance et de l'adaptation au monde actuel.

Mots-clés : néocolonialisme, ethnographie, éducation non formelle, Afrique

The right to education and neocolonialism

Abstract: For a long time many different voices have been calling for the people of Africa to be given the *right to education* as one of the cornerstones of development. However, this right, which is inherent to all human societies, is, in practice, confused with a *Western* system of schooling, one which is far-removed from the experience of African children and which would have a dismantling effect on cultures that socialise their individual members through a network of concentric circles based around the family and the immediate social environment. This paper aims to reflect upon this phenomenon and, through an analysis of specific examples, calls for the right of Africans to a comprehensive education based on their own values and rooted in their immediate surroundings, a globalised education without specialists or programmes and which does not separate children from their families or surroundings. In sum, an education that serves as an instrument in the acquisition and development of knowledge and which fosters adaptation to today's world.

Key words: neocolonialism, ethnography, non-formal education, Africa