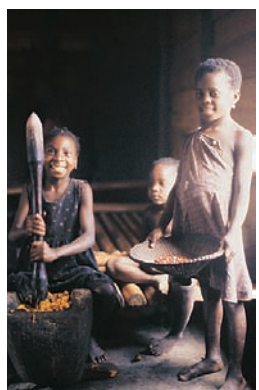


Cultures del món

El desafiament de la diversitat

Les societats humanes són, per naturalesa, diverses. Diferents espais geogràfics, climes i història han fet del nostre planeta un espai multicultural. D'acord amb el que proclama la UNESCO, la diversitat cultural és el patrimoni comú de la humanitat. Aquesta diversitat s'ha de considerar no solament com a factor de desenvolupament sinó també com a finalitat en si mateixa **Text: Ferran Cabrero**



A sobre d'aquestes línies, tres membres de la cultura fang, a la qual es dedica el primer capítol de la sèrie. A la dreta, monjos budistes i un aspecte del festival celebrat a Okinawa

Als últims anys, l'avenç dels processos de globalització ha evidenciat de manera increïble l'existència d'una diversitat de cultures humanes. Alhora, però, s'han posat encara més en evidència les situacions de jerarquia, dominació i conflicte en què vivim, que no faciliten, precisament, la conservació i la renovació autònoma de les cultures. Al contrari: amenacen la seva credibilitat i la seva identitat. L'arribada a Catalunya de gent d'arreu del món ha fet que el país afronti un desafiament afegit a la seva delicada situació històrica. Com a mínim, hi hauria dues posicions: els ciutadans es poden tancar per intentar reafirmar la seva identitat actual, que perceben amenaçada, o bé obrir-se a l'altre de cara a enriquir la seva vida quotidiana.

Més enllà de si són bones o dolentes, les dues posicions es donen, i, de fet, sovint es manifesten paradoxalment alhora. Però avui la segona requereix, de manera necessària, un Estat que pugui regular i respectar la identitat cultural dels seus ciutadans. Així es podria afrontar un dels reptes del segle XXI: construir societats fonamentades no només en la tolerància cultural sinó també en el respecte i l'interès per l'altre.

Aquest respecte, alhora, no es pot donar sense coneixença i sense unes habilitats socials determinades. Davant el constant bombardeig informatiu de valors contraris a la convivència (competitivitat, individualisme, luxe), hi ha una altra tasca cabdal de les institucions i també del teixit associatiu del país: informar sobre els aspectes positius de la diversitat cultural al món, i descobrir i promocionar certs valors humans, com el diàleg cultural i l'art de saber viure la diversitat creixent.

Precisament amb l'objectiu d'ajudar a fer créixer a Catalunya la consciència de la riquesa inherent a la diversitat cultural, fa més de dos anys es va publicar la



primera sèrie de *Dossiers de cultures del món* en aquestes mateixes pàgines. Llavors, com també avui, es va creure que un dels millors camins per assolir-ho era centrar l'interès en aquelles cultures minoritàries amenaçades de desaparició i, especialment, en els seus aspectes positius i poc coneguts. Encara que la vàlua de qualsevol poble o cultura va més enllà de la seva utilitat, els aspectes que es van ressaltar eren una mescla indistriable de valors, pràctiques i institucions que podien ajudar a donar solucions als problemes del món contemporani: tolerància, solidaritat, compromís, activisme, descentralització, democràcia de base, sostenibilitat, expressivitat identitària, autonomia, autoregulació, restitució, harmonia...

Avui, amb el mateix horitzó, des del Centre UNESCO de Catalunya ens complau presentar la segona sèrie de setze dossiers de cultures del món. Allarg de les pròximes setmanes, autors catalans i estrangers donaran a conèixer diferents cultures a partir dels aspectes a què feia referència. Com a novetat en aquesta segona fase, a finals d'any s'organitzaran, a la Casa del Món de Barcelona, diverses taules rodones per discutir, amb els autors dels dossiers i els seus protagonistes, aquests aspectes o temes tractats en la sèrie.

Des d'aquestes pàgines, volem agrair el suport de l'Ajuntament de Barcelona per ajudar a poder fer realitat els dossiers que presentem; la col·laboració inestimable del diari AVUI en l'edició i publicació d'aquests dossiers, i l'ajuda desinteressada del Museu Etnològic, de la Fundació Folch i de particulars pel material fotogràfic cedit. Estenem el nostre agraïment a l'equip de l'associació Intercultura que, de bon principi, va inspirar, animar i treballar en aquest projecte.

Ferran Cabrero, del Centre UNESCO de Catalunya, coordina el projecte 'Dossiers de cultures del món'



ASIS / RAMON PRATS / HERBAI UENOIRA

CULTURES DEL MÓN



ELS AINUS I ELS OKINAWES

Els ainus i els okinawes són dues cultures del Japó que es mobilitzen actualment arran de la seva identitat com a pobles indígenes i a la cerca de reconeixement dels seus drets indígenes. Tots dos grups –els ainus del 1987 ençà i els okinawes del 1996 ençà– participen en el Grup de Treball de les Nacions Unides sobre Poblacions Indígenes, que informa la comunitat internacional sobre les violacions actuals dels seus drets

Text: Hideaki Uemura*

Pobles amants de la pau

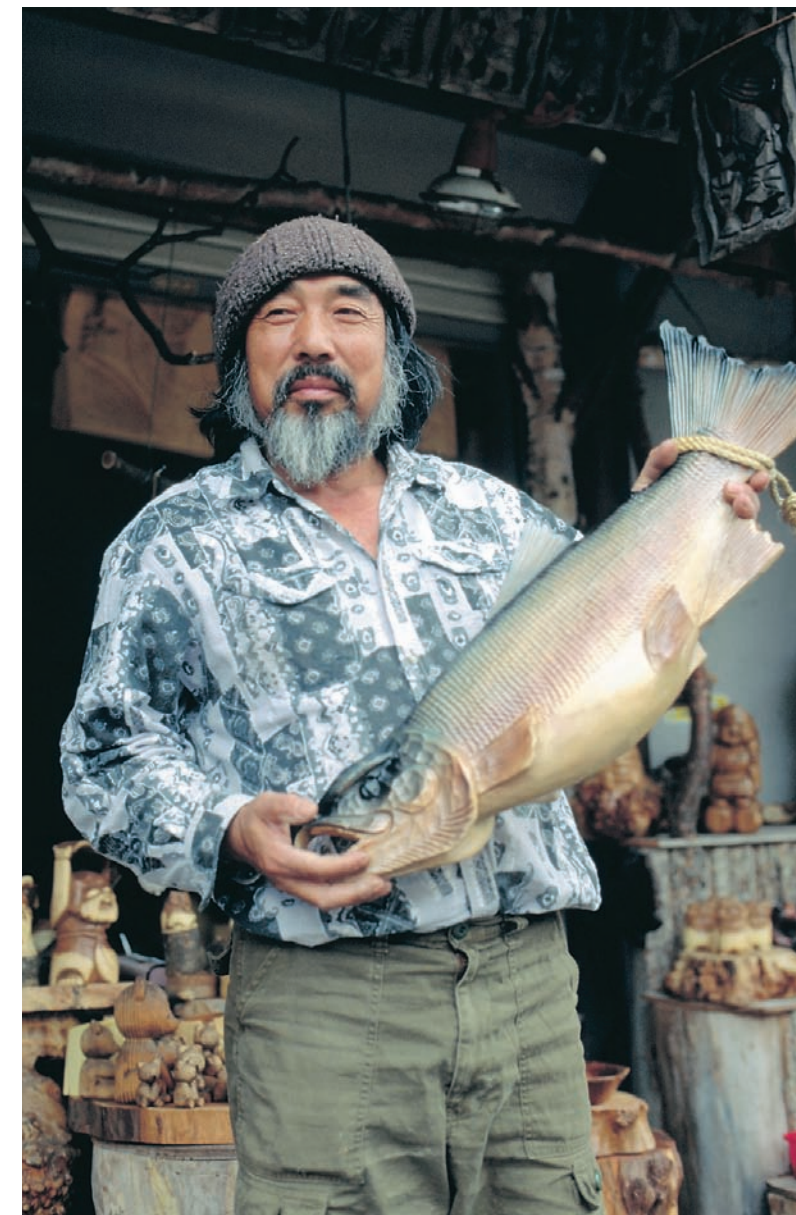
El govern japonès, que havia negat des de feia molt temps l'existència de grups ètnics no japonesos dins del Japó, el 1991 es va veure obligat a donar una resposta a aquestes lluites reconeixent oficialment els ainus com a "minoría ètnica". El 1997, el govern va aprovar la llei de promoció de la cultura ainu. Avui dia, tot i així, ni els ainus ni els okinawes han estat reconeguts pel govern com a "pobles indígenes" ni gaudeixen dels drets que se'ls han reconegut com a grups ètnics diferenciats.

Els ainus estan reconeguts internacionalment com a creadors del famós relat èpic oral conegut en la llengua ainu amb el nom de *yukar*, que es considera una de les cinc principals narracions èpiques del món. Els ainus es van distingir així mateix com a poble caçador, recol·lector i que es feia a la mar en els segles anteriors. El poble ainu ha mantingut durant centúries un estil de vida sostenible en l'àmbit social i ambiental, en el qual es reconeixen les relacions d'interdependència entre els éssers humans, els animals i les plantes i els déus. Creuen en una *kamuy-moshir*, la terra dels déus, allunyada de l'*ainu-moshir*, la terra dels humans. A la *kamuy-moshir*, els déus viuen la seva pròpia existència feliç en forma humana, com ho fan els humans, si bé sovint els déus fan visites capritxoses a l'*ainu-moshir*. Poc abans de fer-hi una visita, per exemple, el déu dels ossos es posa la pell i la carn de l'ós i apareix davant dels *ainu-moshir*. Aleshores, un caçador ainu pot disparar una fletxa contra ell i la comunitat organitzarà un ritual reverencial per enviar de nou el seu esperit a *kamuy-moshir*, com a forma d'agrair al déu la seva visita.

El karate, art marcial actualment reconeguda arreu, va ser creat pels okinawes al llarg dels segles de la seva història com a poble de mar. Dins del seu territori tradicional, aquest poble va edificar una societat d'encreuament cultural amb altres cultures sobre la base de la idea de *nirai-kanai*, una pròspera i utòpica illa situada molt lluny del territori okinawa, on no podia arribar ningú. Tenien la creença que els visitants procedents de *nirai-kanai* portaven riquesa, felicitat, prosperitat i pau als illencs okinawes. Quan el visitant procedent de *nirai-kanai* els porta alguna cosa maligna, com ara malalties, desgràcies i mals, d'altra banda, els okinawes li demanen amb gran cortesia i tacte que se'n torni a l'illa utòpica. Així doncs, en moltes comunitats s'han desenvolupat tradicionalment diversos tipus de rituals per donar una efusiva benvinguda als visitants. Totes aquestes creences i rituals continuen constituint la base de l'amistosa rebuda que encara avui fa la societat okinawa als qui vénen de fora.

Els ainus

El seu territori abraça actualment Hokkaido, el sud de Sakhalin, les illes Kurils i la part septentrional de la regió de Tohoku del Japó, i es considera que es va formar la cultura diferenciada ainu al voltant dels segles XII i XIII. Van mantenir en el seu ampli territori una economia sostenible basada en la pesca i la caça i van tirar endavant un pròsper comerç basat en els principis de pau i amistat amb els pobles xinès i rus, així com amb altres pobles indígenes de la regió. Amb la incorporació d'un assentament feudal japonès a la part meridional de



Hokkaido al sistema polític japonès, els esforços duts a terme pels japonesos per afermar els interessos econòmics monopolístics de l'illa van desembocar en un augment de la pressió sobre els ainus al llarg del segle XVII. Com a resposta, el poble ainu va organitzar guerres de resistència el 1669 i el 1789, conegudes amb els noms de guerres *Shakushain* i *Kunashiri Menashi*, respectivament.

L'expansió de Rússia cap al sud va agafar impuls a principi del segle XIX i finalment va portar a unes negociacions de límits territorials entre els governs de Rússia i del Japó a la dècada de 1850. En mantenir al llarg de totes aquestes negociacions que els ainus havien estat japonesos des de temps immemorials, el govern d'aquest país va reclamar tot el territori ainu. La subsegüent divisió del territori ainu arran del tractat d'amistat russo-japonès del 1855 va posar en marxa les polítiques d'assimilació del govern japonès. Després de l'època il·lustrada i la fundació del Gran Imperi Japonès el 1868, al govern central només li va fer falta un any per establir una agència colonial, *Kaitaku-shi*, a Hokkaido i per organitzar l'arribada massiva de colons japonesos a l'illa. Poc temps després, els ainus que vivien a Hokkaido van perdre els seus drets.

Un home de la cultura ainu, en una fotografia captada recentment. Totes les fotos en blanc i negre que il·lustren aquest article daten de mitjans del segle xx

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

Construcció ritual en un poblat ainu. A sota, dues persones de la mateixa cultura, ocupades en les seves feines



©EUDALD SERRA

Cap al 1870, les tasques encaminades a obligar els ainus a adoptar l'estil de vida japonès englobaven la prohibició de la llengua ainu, dels noms ainu i també de les tradicions culturals i els costums d'aquest poble. El govern japonès s'apropiava alhora de manera unilateral dels seus boscos i recursos minerals i assignava àmplies extensions de terra als colons japonesos per a la pràctica agrícola. En aquest entorn, els ainus van haver de fer front a un tracte discriminatori i a unes diferències econòmiques cada cop més grans. El 1899, es va establir la "Llei de protecció dels exaborígens de Hokkaido", com a tasca simbòlica per *socórrer* el poble ainu, ja em-



©EUDALD SERRA

pobrit, mitjançant programes d'assimilació obligatoris. Si bé el Japó es va veure obligat a renunciar a les seves "colònies formals" en el moment de la derrota el 1945, el govern japonès va mantenir la reivindicació que Hokkaido formava part de la seva massa territorial. Així mateix, el govern començava a afirmar que els ainus, gràcies a l'*èxit* de les seves polítiques d'assimilació, estaven totalment integrats a la població japonesa ètnica.

La Constitució del 1947 del Japó (Constitució de la Pau), on no constava ni un dret que protegís cap grup ètnic que no fos el japonès, codificava els drets dels japonesos sense "cap discriminació". El govern central va posar en marxa les seves "mesures de benestar Hokkaido Utari" el 1974, dirigides als "descendants" dels ainus que vivien en la pobresa; però no es tractava d'un programa per a un grup ètnic, sinó per a un grup de pobres que vivien exclusivament a Hokkaido i tenia la categoria de programa de benestar local.

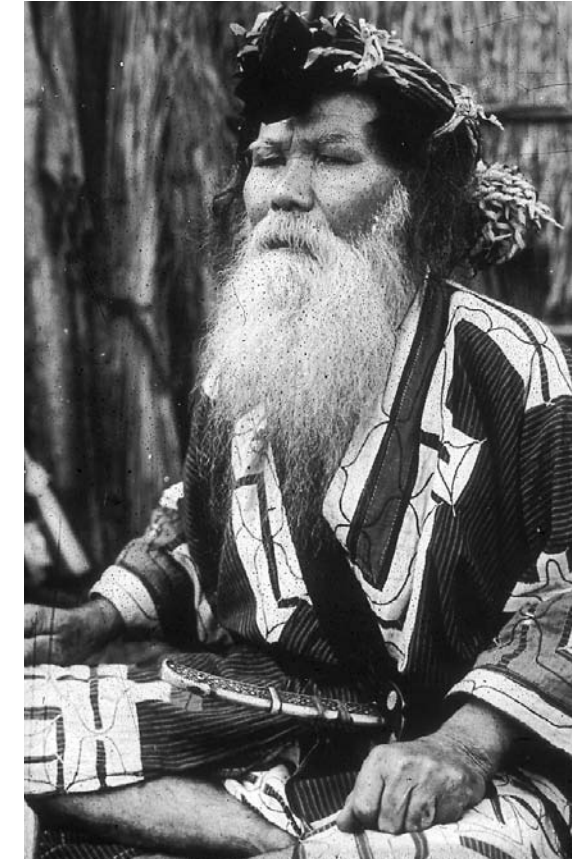
Els okinawes

El regne Ryukyu, envoltat pels actuals Japó, Xina i Taiwan, es va fundar al segle XV a l'arxipèlag conegut amb el nom d'Okinawa. Englobava en el seu territori els grups d'illes Miyako, Yaeyama i Amami, i aquest regne va prosperar com a nació de trànsit i comerç, que enviava els seus vaixells mercants fins al Japó, a Corea i a la Xina, així com a països de tot el sud-est asiàtic, com ara Tailàndia i el Vietnam. El regne Ryukyu, després de re-

ELS AINUS I ELS OKINAWES

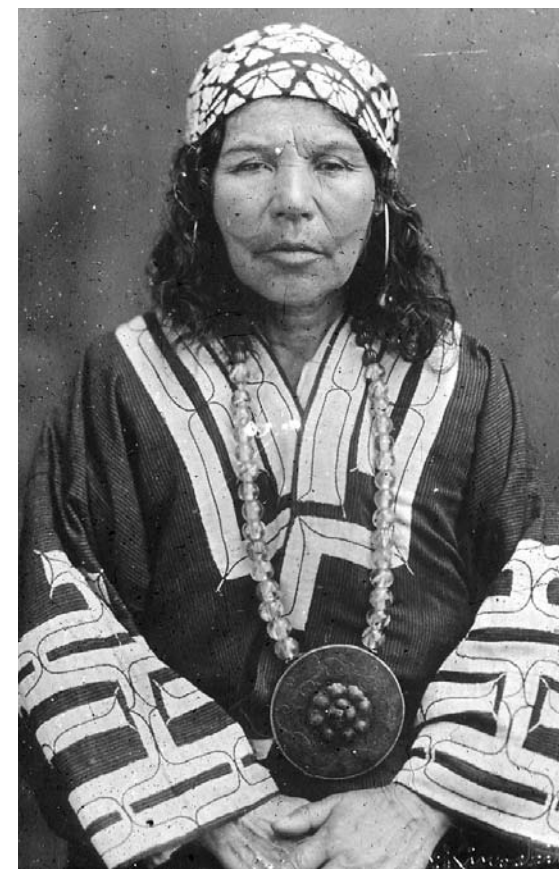


©EUDALD SERRA

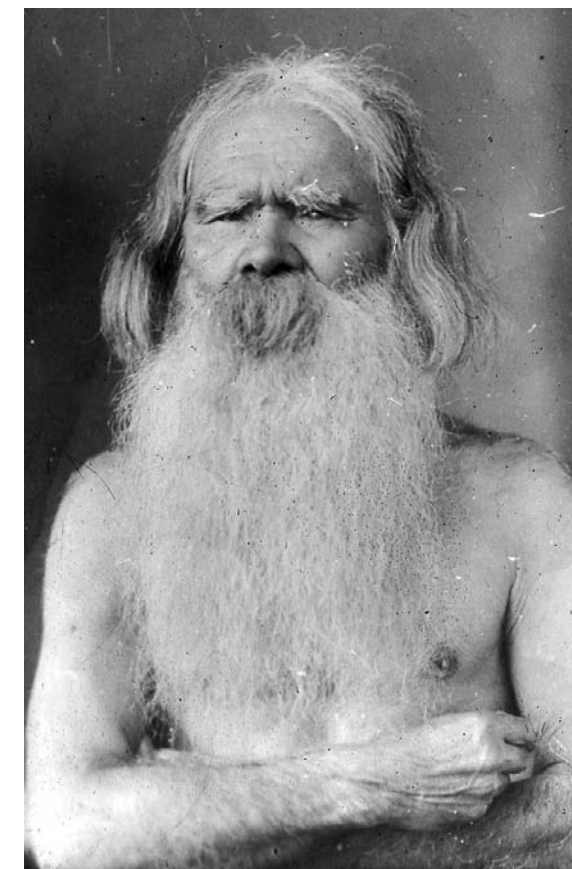


©EUDALD SERRA

Diverses persones de la cultura ainu. Durant el segle XVII, la pressió dels japonesos per afermar els seus interessos a l'illa va augmentar notablement. Les conseqüències d'aquesta pressió i del procés de japonesització es deixen sentir encara avui en dia



©EUDALD SERRA



©EUDALD SERRA

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya



HIDEKAI UEMURA

Uns membres de la cultura okinawa participen en una festa. A la dreta, una dona ainu amb la seva indumentària tradicional, en una foto de mitjans del segle xx

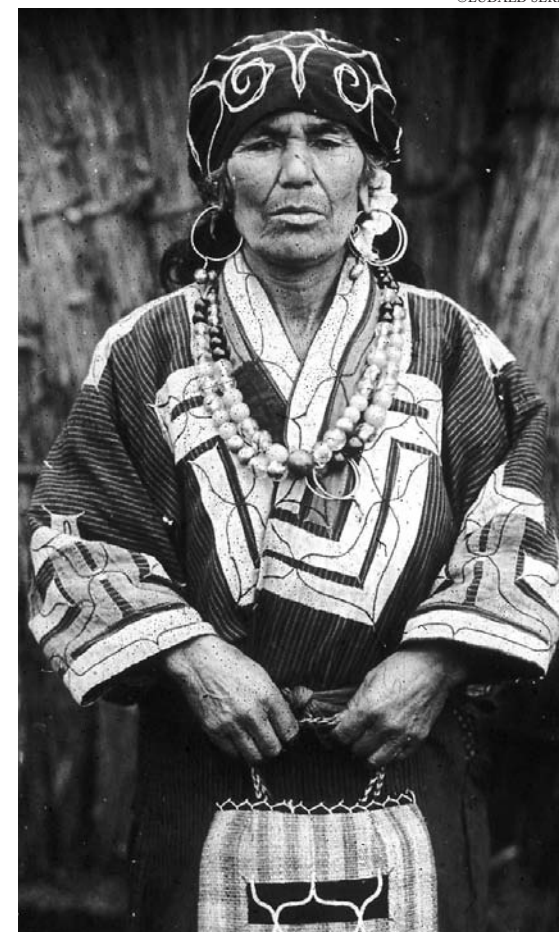
butjar el suport a la invasió de la península de Corea per part del Japó el 1590, va patir represàlies en permetre el Japó que el feu Satsuma, Estat vassall del Japó, envaís el regne illenc el 1609. Si bé en el decurs de la negociació d'un tractat de pau el regne Ryukyu va lliurar una sèrie de drets de la nació als dirigents satsumes, inclosa la seva reivindicació territorial de l'arxipèlag Amami, l'esmentat regne, com a nació sobirana, mantenia el dret de desenvolupar el seu comerç tributari amb la Xina. Durant la dècada del 1850, el regne de Ryukyu va firmar els seus propis tractats d'amistat amb els EUA, França i els Països Baixos.

El Japó va començar amb l'annexió del regne Ryukyu després de la Restauració Meiji, com a sistema d'ampliar el seu control territorial cap al sud. El govern japonès, en declarar "feu Ryukyu" el regne Ryukyu, el 1872 va anul·lar unilateralment els tractats que aquest havia establert amb les nacions occidentals. El regne es va esfondrar amb la incursió de les tropes japoneses en el moment en què el govern Ryukyu es va negar a trencar les seves relacions diplomàtiques amb la Xina el 1879. En establir la prefectura d'Okinawa com a govern local del Japó, es van anul·lar immediatament els drets civils dels okinawes i es van rebutjar com a "endarrerides" la llengua i la cultura uchinaguchi. Enmig d'aquesta escalada de discriminació, es van posar en marxa una sèrie

de polítiques per *japonesitzar* els okinawes. El 1945, durant la batalla decisiva entre el Japó i els EUA que havia de passar a la història com a Batalla d'Okinawa, un gran nombre de civils okinawes van morir en mans de l'exèrcit japonès, que actuava seguint la consigna segons la qual "tots els qui parlessin dialectes okinawes es considerarien espies".

Sota el consentiment tàcit del govern japonès, a la fi de la Segona Guerra Mundial es va lliurar tot el control d'Okinawa als EUA. Els EUA hi van construir enormes bases, en directa contravenció de nombroses convencions humanitàries i de drets humans internacionals. A més, sota el domini militar dels EUA, les violacions contra els drets humans dels okinawes per part dels soldats nord-americans van quedar impunes i no van tenir mai cap compensació. Va ser en aquest entorn que va sorgir a Okinawa el moviment de *retorn a la pàtria*, amb l'objectiu de millorar les seves condicions, i es va tornar a un Japó amb nova "Constitució de Pau", que havia abandonat tant el poder militar com el dret sobirà d'entaular una guerra.

Així va ressuscitar la prefectura d'Okinawa com a autoritat formal sobre les illes retornades pels EUA al Japó el 1972. El govern japonès no va fer ni un pas per reduir el nombre i la força dels efectius militars dels EUA, i va deixar una situació discriminatòria en què un 75% de



©EUDALD SERRA

totes les instal·lacions militars dels EUA al Japó es concentrassin en una prefectura que constitueix tan sols un 0,6% del total del territori del país. A més, ja que sota l'Acord sobre l'Estatut de les Forces dels EUA no es garanteix la protecció dels drets humans dels okinawes, els drets del poble okinawa no queden garantits adequadament, i el govern japonès tampoc no fa cap pas seriós per posar remei a la situació. D'altra banda, enmig de les actuals estratègies d'assimilació, en no quedar garantits els drets dels okinawes a protegir la vitalitat de la seva història, la cultura i les tradicions, les tradicions okinawes estan cada cop més desprotegides i passen a convertir-se en objectes d'explotació per part dels interessos comercials japonesos.

Uko charanke: debat global

Si bé els ainus han lluitat contra les injustícies del domini japonès en una sèrie d'ocasions, en general han considerat la guerra com a últim recurs, perquè va en contra d'un dels conceptes més importants de la cultura ainu: l'*uko charanke*. Seguint aquesta pràctica, quan sorgia una disputa entre grups o persones, ambdós bàndols recorrien a un orador de talent per organitzar un debat global. De vegades el debat durava fins a tres dies i tres nits, i se'n decidia el vencedor quan, després d'haver esgotat tant la força corporal com la sagacitat intel·lectual,

ELS AINUS I ELS OKINAWES

Situació actual i perspectives de futur

El 1991, el govern japonès va reconèixer a la fi els ainus com a minoria ètnica en el seu informe governamental a les Nacions Unides. El 1997, el govern va abolir la seva infame "Llei de protecció dels exaborígens" alhora que aprovava la

"Llei per a la promoció de la cultura ainu", amb l'objectiu de protegir i promoure la cultura ainu. Ara bé, tot i que la nova llei pot haver donat una nova vida a les activitats culturals ainus, en realitat no garanteix cap dret a aquest poble. Durant els sis anys que han passat des de la seva aprovació, els activistes ainus han maldat per recuperar els seus drets indígenes –que van del territori als recursos naturals, passant per altres formes de drets territorials, a part dels referents a la llengua i l'educació– com a drecera cap a l'eliminació de les discriminacions dins de la societat japonesa.

Després del veredict favorable quant a la presa Nibutani, una decisió històrica respecte als drets territorials dels ainus i la construcció de pantans dictada el 1997, s'han portat als tribunals una sèrie de casos sobre propietats comunals i publicació d'informació mèdica. Tot i així, pel fet que la legislació nacional no estipula els drets dels ainus, la victòria en aquest tipus de plets continua sent difícil. Els ainus tenen com a objectiu bàsic el de rebre les disculpes oficials del govern japonès per la colonització i l'assimilació del seu poble. Malgrat que això constitueix tan sols una part de la perspectiva més àmplia dels drets dels indígenes, realment serviria de base per afermar el reconeixement dels seus drets legals.

Pel que fa als okinawes, la negació del seu dret d'autodeterminació queda palesa en el continu suport del govern japonès a la presència massiva de les bases militars dels EUA a tot Okinawa i en el discriminatori acord sobre l'estatus de les forces dels EUA. Tan sols amb el consentiment de la creixent mundialització de les forces militars dels EUA en la dècada del 1990, el govern japonès ja va violar els drets humans del poble okinawa. El 1997, per exemple, la reforma d'una llei especial destinada a proporcionar terrenys a les bases dels EUA deixava completament de banda els drets dels propietaris de terres okinawes. L'enfortiment de les bases contribueix a agreujar la degradació ambiental a tot Okinawa. L'estat de la biodiversitat a l'arxipèlag ha arribat a unes proporcions alarmants.

A més, les pràctiques militars en què s'utilitza armament amb urani empobrit provoquen contaminació radioactiva en els terrenys d'entrenament i els seus voltants. A fi de mitigar el malestar dels okinawes que viuen en aquests indrets, el govern japonès ha posat en marxa un projecte d'urbanització a gran escala, que, per la seva banda, ha provocat encara més destrucció en el camp de la cultura i les tradicions okinawes. Aquests problemes i d'altres són els que presenten de manera sistemàtica i activa els okinawes als diferents organismes sobre drets humans de les Nacions Unides.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya



©EUDALD SERRA

A dalt, un poble ainu. Al costat, contemplant una pell d'ós. Segons les seves creences, la divinitat es podia encarnar de vegades en forma d'ós



©EUDALD SERRA

PER SABER-NE MÉS

■ LLIBRES I REVISTES

HOOK, GLENN D. i SIDDLE, RICHARD, *Japan and Okinawa: Structure and Subjectivity*, Routledge Curzon (Londres & Nova York), 2003.

MIYAJIMA, TOSHIMITSU, *Land of Elms - The History, Culture and Present Day Situation of the Ainu People*, United Church Publishing House (Etobicoke, Canadà), 1998.

SIDDLE, RICHARD, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge (Londres i Nova York), 1996.

UEMURA, HIDEAKI, "The Colonial Annexations of Okinawa and the Logic of International Law: The Formation of an 'Indigenous People' in East Asia", *Japanese Studies*, vol. 23, núm.2, Carfax Publishing of Hokkaido(AAH): <http://www.ainu-assn.or.jp/>

■ WEBS

*Foundation for the Research and Promotion Ainu Culture (FRPAC): <http://www.frpac.co.jp/>

*Okinawa Environmental Network: <http://homepage1.nifty.com/okikan/>

*Shimin Gaikou Centre (SGC-Citizens' Diplomatic Centre for the Rights of Indigenous Peoples): <http://www005.upp.so-net.ne.jp/peacetax/>

*Japan Citizens' Coalition for the UN International Decade of the World's Indigenous Peoples (INDEC): <http://indy10.at.infoseek.co.jp/>

una de les parts es veia ja incapaç de mantenir les seves raons. Com a desgreuge, el perdedor presentava aleshores al guanyador un bé preuat i es conclouia així el sistema tradicional de resolució de controvèrsia entre els ainus. *Uko charanke*, que significa literalment *deixar caure les paraules per a cadascú* (u significa *cadascú*, ko significa *per a*, cha significa *paraules* i ranke significa *caure*), expressa la idea de comptar totalment amb el diàleg per arribar a una solució. L'*uko charanke* consta en els registres històrics i il·lustra diferents casos en què se salvà la guerra entre comunitats de diferents regions abans que comencessin realment les hostilitats.

Es confiava també en l'*uko charanke* com a sistema de desafiar altres grups ètnics, així com els déus del món espiritual. El 1852, per exemple, un dirigent del govern japonès, a fi de llevar legitimitat a l'expansió gradual dels russos cap al sud, va ordenar a un dirigent dels ainus que obligués el seu poble a adoptar els costums japonesos. El dirigent ainu va desafiar el del govern japonès en un *uko charanke*, afirmant que, si anava en augment el ressentiment dels ainus quant a la integració obligatòria, aquests podien decidir ajudar els russos contra els japonesos. En aquest cas, el dirigent japonès es va fer enrere i va retirar de forma pacífica la seva estratègia.

De manera alternativa, quan els déus que protegeixen els humans fallen en la seva tasca, els ainus recorren a un *charanke* específic per enfrontar-s'hi (*kamuy ko charanke*). Quan algú mor ofegat, per exemple, es pot protestar contra l'aigua mitjançant un *charanke*. Aquest tipus específic de *charanke* es considerava una oportunitat bàsica per reafirmar la relació entre els éssers humans i la natura. El punt més important que hi ha darrere de la pràctica de l'*uko charanke* és el fet que facilita el compromís, en garantir a l'adversari un marge de maniobra. S'expressa en aquesta idea el reconeixement mutu del dret inherent a la supervivència i el sentiment de no-agressió que comporta aquest reconeixement.

D'acord amb aquestes idees, en el sistema legal tradicional dels ainus no existia la pena de mort. A més, des de sempre s'han respectat molt més en la societat ainu els bruixots que no pas els qui recorren a les armes per demostrar el seu poder.

Un país desarmat

La idea de pau és bàsica per al coneixement de la història dels ryukius i dels okinawes. El capità del vaixell britànic *Lyra*, Basil Hall, després d'haver passat uns quaranta dies amb els ryukius el 1816, afirmava que es tractava d'una societat sense armes i citava la gran cortesia i el tarannà amistós d'aquest poble. Quan era a l'illa de Saint Helena en el seu viatge de tornada a Anglaterra l'any següent, el capità Hall va parlar de les pacífiques i desarmades illes d'Okinawa a un amic del seu pare, Napoleó Bonaparte, empresonat a l'illa en aquella època. Es veu que Napoleó, impressionat, incapaç de dissimular la seva sorpresa davant de la idea d'un regne sense

armes, va exclamar: "Mais? Sans armes, comment se battent?" ("Però, com lluiten sense armes?"). Encara avui, els okinawes repeteixen, orgullosos, l'anècdota.

Alhora, Hall va oferir una imatge en certa manera errònia dels ryukius als europeus. El regne dels ryukius no estava pas del tot desproveït d'armes. Com que havien estat sota la vigilància del clan Satsuma des del 1654, guardaven armes de foc i pólvora en magatzems. Ara bé, queda clar que el poble ryukyu no era aficionat ni a les armes ni a la guerra. Fins i tot després que se'ls esgotessin les armes en la invasió Satsuma, es va plantejar poca discussió sobre l'increment de l'armament del regne o la restauració de les seves instal·lacions militars. Al contrari, el regne va promoure les arts, com ara la literatura, la poesia i la dansa, i les qüestions relacionades amb el comerç. Tal com diem al principi, el karate és una art marcial dels okinawes, però no és una arma física per a l'exèrcit, sinó més aviat una eina d'autodefensa i d'instrucció mental.

Val la pena citar que les capes guerreres ryukius no seguïen les pràctiques d'aquestes mateixes capes al Japó; per exemple, la de portar espasa en la seva vida quotidiana. A més, com a nació que va prosperar sempre en el comerç i el transport, en l'esperit de les alabances de

Hall, el poble ryukiu maldava per tractar els forasters que arribaven a les seves terres amb cortesia i amabilitat. En tenim un exemple en la placa oficial que penja de la porta del castell, on el govern xinès va gravar per al regne ryukiu el 1579: "La nació de la cortesia".

Tot i així, d'aleshores ençà, aquest poble amant de la pau en moltes ocasions ha hagut de fer front a les amenaces dels poders militars. Després de l'annexió al govern japonès el 1879, un gran nombre de joves okinawes es van veure obligats a participar en les guerres imperialistes del Japó, començant per la guerra russo-japonesa del 1904. A més, el 1945, un 20% dels okinawes –més de 100.000 civils– van perdre la vida a la batalla d'Okinawa, en la brutal lluita entre el Japó i els EUA. En ocasió del 50è aniversari d'aquesta batalla, es va erigir el 1995 un monument de pedra anomenat Heiwa-no Ishiji (Pedra Angular de la Pau) per commemorar la pèrdua de totes aquestes vides. D'acord amb l'esperit pacifista del poble okinawa, en el monument hi ha gravats els noms de tots els qui van morir a la batalla.

■ Hideaki Uemura és el president del Centre *Shimin Gaikou*, organització no governamental acreditada a l'ECOSOC, que defensa els drets dels pobles indígenes

Una trobada d'ainus. En aquesta cultura, la paraula i la discussió tenen molt valor i s'hi defuig, tant com es pot, el conflicte violent. La guerra s'oposa a un dels conceptes més importants de la cultura ainu: l'*uko charanke* o debat global



©EUDALD SERRA

Sèrie preparada per:

Centre  de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest dossier:

Marc Dueñas, Onno Serro i Ramiro Córdoba
Coordinació del projecte:

Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS AMAZICS

Qui són els amazics? Són amazics o berbers? Són una realitat o un mite? Són cananeus? Són troians? Són originaris del nord de l'Àfrica o són iemenites? O potser són els iemenites que són amazics? És veritat que són uns primitius salvatges amb creences supersticioses? Hi va haver moltes especulacions sobre el tema amazic i va esdevenir un enigma exposat a les manipulacions ideològiques i demagògiques, a través de les quals es detecten les discriminacions que va patir i pateix aquest poble

Text: Saloua L'Aouaji Gharbi

El poble lliure

JORDI MATEOS / KASBAH EXPEDICIONS



La població de Mukaydem, de cultura amaziga. A sota, una dona treballant

Allarg de l'Antiguitat i des de l'Edat Mitjana, s'ha atribuït orígens fabulosos i diversos als amazics, que van esdevenir llegendes i mites. Avui dia, encara no se sap quina d'aquestes llegendes és la més encertada. Entre les llegendes relatives al seu origen n'hi ha una que va tenir molt d'èxit. Diu que són semítics, fills de Canaan, fill de Cam, fill de Noè, i que el seu avantpassat es diu Mazic. I que van ser expulsats per Josuè, el jueu que havia conquerit la zona de Palestina. Aquesta llegenda va ser el punt de referència durant molts segles, des de Sant Agustí (segle IV) fins a Ibn Kaldun (historiador musulmà), que explica que aquesta llegenda encara s'admetia al segle XIV i que el poble amazic, a l'Àfrica, es definia com a cananeu, la qual cosa permet concloure que una branca important dels amazics procedeix del Iemen. Però després van sorgir altres teories que ho desmentien i afirmaven el contrari: els iemenites tenen l'origen amazic.

També es van atribuir altres orígens al poble amazic, com el fet de ser troians o tracis, i després es va dir que procedien de l'Àsia Menor (Índia), de les illes del mar Egeu, de l'Europa nòrdica, de la península Ibèrica, de l'Atlàntida... Però al segle XIX, amb la invasió colonial francesa d'Algèria, va sorgir una curiositat nova per aquestes poblacions nord-africanes i mediterrànies diferents dels àrabs, per la seva llengua i els seus costums. Les investigacions sobre el seu origen són deutores del desenvolupament de l'arqueologia i, particularment, de l'excavació de monuments megalítics, molt nombrosos en algunes zones del nord de l'Àfrica

De fet, únicament amb el desenvolupament tardà de la investigació prehistòrica i antropològica, la qüestió de l'origen dels amazics s'ha plantejat amb prou rigor científic. El punt principal que mai no s'ha tingut en compte era saber si els amazics tenien necessàriament un origen exterior a l'Àfrica del Nord.

Hi ha un raonament que diu que una nació com l'amaziga, formada per una multitud de població que s'estén per una part considerable de la Terra, no va poder ser transportada de cap altre lloc. Des de moltíssimes dècades enrere, des de la més remota antiguitat, els amazics van ser coneguts com els habitants originaris de les terres i les regions que els pertanyen avui dia i que els distingeixen amb un àmbit específic, amb el qual sempre van ser reconeguts. Aquestes poblacions eren allí abans que hi arribessin els primers actors històrics, que van ser els fenicis, fundadors d'Útica, Lixos i Cartago.

Així doncs, amb hipòtesis històriques, es va demostrar que els amazics són la població autòctona i originària del nord de l'Àfrica, són els senyors i els dominadors de les muntanyes i del Sàhara del Magrib.

El territori amazic es deia Tamazgha. S'estenia des de les illes Canàries i l'oceà Atlàntic fins als límits occidentals d'Egipte (Siwa); i des del Mediterrani (al nord) fins als rius Senegal, Níger i el massís del Tibesti (al sud). Avui, aquesta extensió està considerablement reduïda, però la cultura amaziga encara és important i no ha perdut el seu protagonisme.

Diferents imperis van conquerir parts de Tamazgha. Primer van ser els fenicis, els grecs, els romans, els vàndals, els bizantins; a partir del segle VII, van ser els àrabs i els turcs. Des del segle XIX, va començar l'etapa imperialista, amb els francesos, els britànics, els espanyols i els italians. Però fins avui, i des del segle VII, els amazics encara viuen sota la dominació del potencial de l'arabització i de la islamització.

Són berbers o amazics?

Berber és una de les denominacions amb la qual el poble amazic va ser identificat. L'origen del terme *berber* és grec i s'emprava per designar els pobles que parlaven llengües diferents al grec, considerades estranyes. Després, aquest terme el van fer servir els romans, per desig-



JORDI MATEOS / KASBAH EXPEDICIONS

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

UNESCO



Asobre d'aquestes línies, una imatge antiga d'una dona amaziga. A sota, uns nens jugant a la porta d'un habitatge

nar el poble de l'Àfrica del nord que no parlava llatí. Així, la zona que designa el conjunt del Magrib també es va conèixer pel nom de Berberia (però aquesta denominació no designa les zones estrictament amazicòfones, perquè són molt lluny de formar un conjunt homogeni). Finalment, quan van arribar els àrabs, van conservar-hi el mateix mot, amb una adaptació a la seva llengua, i van començar a emprar les paraules *Al barbar* o *Al barbaria* i *Al barbaria* quan es referien a la llengua. Però aquests mots són considerats pejoratius, discriminatoris, no corresponen a cap realitat sociolingüística i estan imposats per estrangers.

Hi ha també altres mots que s'utilitzaven com a sinònims antics per designar els amazics, com ara nòmides, libis o africans. En canvi, és amb el mot *amazic* que es designa i s'identifica els amazics i també és molt més antic, figura en els textos de l'Antiguitat amb formes alterades, com ara *mazices*, *mazaces*, etc.

El significat del mot *amazic* és "home lliure", "home rebel" o "home noble", però hi ha una hipòtesi que diu que significa "el vermell", perquè els amazics pintaven els cossos dels difunts de color vermell, color de la vida i de la força.

La llengua amaziga

La llengua amaziga és un element bàsic en la identificació de la identitat d'aquesta població i el fonament principal de la seva cultura. Totes les característiques i les particularitats de la seva cultura giren al voltant de la llengua, que durant molt anys va ser un tema de recerca de diversos treballs per descobrir el seu origen i la seva procedència. Al final, es va concloure amb la teoria que va tenir acceptació i que diu que l'amazic és d'origen afroasiàtic i que pertany a la família de les llengües de l'egipci antic, el cuxític (Àfrica oriental) i el txadic.

Quan parlem de llengua, és necessari fer referència a un sistema d'escriptura propi molt antic que tenen els ama-

zics i que es diu líbic-amazic o tiffinagh, tot i que no va servir en la producció literària ni en la transmissió de la memòria històrica, perquè quan es tractava de redactar algun document, els amazics recorrien als alfabet i a les llengües de les civilitzacions dominants en aquella època.

No hem d'oblidar que els tuaregs (grup nòmada descendent dels amazics i que parla un dels dialectes, el tamaceq) sempre van utilitzar el tiffinagh per comunicar-se entre ells, per transmetre informació comercial o missatges amorosos. Amb la introducció de l'escolarització en l'època colonial, van començar a desenvolupar documents llargs, després els van seguir els cabilencs (amazics d'Algèria), als quals podem considerar uns dels capdavanters militants en la lluita per la identitat, la cultura, la llengua i l'escriptura amaziga.

Malgrat la dificultat que van tenir per desenvolupar la seva escriptura, els amazics tenen un patrimoni i una memòria rica i plena d'una tradició literària vigorosa i diversa: llegendes, contes, enigmes, proverbis, poesia, dansa, música...

Encara que l'espai d'extensió dels amazics va ser reduït, a causa de l'avanç de l'arabització, que va començar al segle VII i arriba fins avui dia, la llengua amaziga, amb les seves varietats dialèctiques, es continua parlant en nombroses regions del Magrib i de l'Àfrica subsahariana.

La distribució geogràfica

Els grups amazics més importants vivien a les muntanyes i als deserts, regions que representen un obstacle natural per a la penetració dels invasors i de l'arabització. Al llarg del litoral, es distribuïen entre el Marroc (aproximadament el 65%), Algèria (el 35%), Tunísia (el 2%), Líbia (el 21%), Egipte (l'oasi de Siwa), el Sahel (en aquesta regió hi ha els tuaregs, que eren gent unida, formaven una mena de quadrilàter que ocupava el centre del Sàhara; però, amb les fronteres establertes per la colonització, es van pertorbar les vies de comunicació i d'intercanvi entre els tuaregs que viuen entre els Estats de Líbia i Algèria, al nord de Mali, del Níger, i al nord de Burkina Faso i de Nigèria).

Hi ha hagut una dispersió espacial immensa entre els amazics i una heterogeneïtat que pot ser positiva en la manifestació de la riquesa de la diversitat cultural i lingüística, la qual cosa fa que el patrimoni amazic sigui cada vegada més potent; però que també pot ser negativa, perquè provoca una gran dificultat perquè hi hagi intercanvi i planificació lingüística entre els amazics que es troben a tot el litoral de la Mediterrània. Aquesta situació orienta els amazicòfons vers l'allunyament els uns dels altres, i cada vegada que el model de vida es diferencia, la diversitat lèxica s'incrementa.

Per salvar aquest element d'handicap difícil i per accedir al rang dels idiomes oficials, la llengua amaziga ha de passar obligatòriament per una etapa d'estabilització i de codificació de les estructures lingüístiques. En aquesta línia, hi ha corrents que proposen esborrar les diferències

Festivitat i rituals amazics

Les festes dels amazics són heterogènies, moltes i diverses. Són un testimoni d'una gran vitalitat i estan marcades per

ritus que coincideixen amb el calendari agrícola o pastoral i amb les festes del calendari musulmà. Al Marroc, les tribus que habiten les muntanyes de la part nòrdica de l'alt Atlas occidental fins a la planura de Marràqueix (Aruma, Imlil, Mzik), tenen tres grans rituals: el *maaruf*, el *tighersi* i el *mussem*.

–El *maaruf*: és un ritual que es practica a la primavera (*Tafsut*), en honor al sant local. El primer dia, les dones preparen el cuscús d'ordi (menjar típic amazic, fet de sèmola), els homes, la carn dels animals sacrificats, i després mengen tots junts, separats en petits grups que inclouen tots els pagesos. Consideren que aquesta pràctica marca la cohesió i la unió entre la comunitat. L'endemà, s'organitza una subhasta de productes (cereals, ordi, mantega...) i de pells d'animals. Els productes que es compren es consideren portadors de sort (la *baraka*).

–El *tighersi*: és una festa en honor de Sidi Xamarux (sant local venerat, que es considera eternament en vida i que cura l'esterilitat i el reumatisme). El ritual es practica abans de treballar la terra i de sembrar l'ordi, però és un ritual exclusivament dels homes, en el qual se sacrifica una vaca negra i es reparteix entre els pobles d'una manera igualitària.

–El *mussem*: és una celebració que dura tres dies. Es demana la benedicció i la protecció d'un sant. La festa també té característiques comercials, hi ha una fira que permet comprar i intercanviar productes típics i artesans. A cada celebració, els rituals impliquen el sacrifici d'un animal i una purificació de les forces malvades del lloc on es fa. Les dones són les encarregades de preparar una pasta feta amb farina i aigua sense sal i, en silenci i amb la mà esquerra, han d'emprar-la per delimitar



l'espai sagrat. Aquest ritual també es fa quan es compra una casa nova.

Els rituals permeten que la comunitat resolgui problemes, afavoreixi reconciliacions i afirmi la seva unitat. Les festes i els rituals amazics també tenen la característica que van acompanyats de moments d'alegria i de divertiment, que s'expressen a través de la poesia cantada i de la dansa de l'*ahidus*, una dansa amaziga mixta i col·lectiva que expressa el plaer d'estar junts i de pertinença a una comunitat, poble, vall o tribu.

La dansa de l'*ahidus* es practica a totes les festes tradicionals, en totes les celebracions amazigues i amb tots els elements complementaris d'una mateixa societat (homes i dones). La disposició dels participants varia d'una regió a una altra, però habitualment es fan dues fileres d'homes i de dones, cara a cara, o tots i totes alternats en un mateix cercle. Els tocadors del bendir (una mena de tambor, instrument típic en forma de cercle fet amb pell d'animal) el porten horitzontalment i en toquen la pell per sota.

Sovint, després d'una introducció feta per un poeta, que canta poemes que evoquen la naturalesa, el cavall, l'amor, o el desamor..., els homes i les dones comencen a ballar l'*ahidus*, amb la coordinació d'un animador que en marca el ritme amb el seu bendir. La gestualitat consisteix precisament en

les vibracions de les espatlles. Les dones pugen i baixen els seus avantbraços enrere. De vegades, els balladors s'agafen mútuament de les mans i s'inclinen tots junts vers el centre de l'*ahidus*. Tomen a la posició inicial i fan vibrar el cos i l'espatlla, com si una onda frenètica els recorregués el cos. El cant està format per dos versos dialogats, que es poden repetir tants cops com els participants ho desitgin, i consisteix en provocacions picants i baralles orals que posen en relleu fets relatius a una persona o a la comunitat. El mes de setembre (tardor), els amazics d'Imixil de les muntanyes de Tassili (Atlas) celebren una festa divertida, avantguardista, curiosa i famosa, coneguda amb el nom de soc (mercat) de l'amor. La llegenda diu que a l'antiguitat, hi va haver un període d'una enorme sequera, fins al punt que es van assecat tots els pous, menys un que estava situat entre dues tribus rivals. Per evitar un enfrontament sagnant, van decidir que cada tribu n'agafés l'aigua al matí o a la tarda i d'aquesta manera evitarien morir de set. Un dia es van trobar a prop del pou dos joves que pertanyien a tribus rivals i es van enamorar. Però quan els pares ho van saber, els van prohibir estrictament que es veiessin. Llavors, els enamorats, tristos, van començar a plorar fins que les seves llàgrimes van formar dos llacs.

JORDI MATEOS / KASBAH EXPEDICIONS



CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

JORDI MATEOS / KASBAH EXPEDICIONS



Una dona i nenes amazigues

regionals i d'altres que parlen de la unificació, però ambdós opten per l'objectiu únic d'afavorir l'emergència d'una llengua comuna, com a instrument de connexió i de comunicació entre els diferents grups amazicòfons.

Quan parlem de normalitzar les estructures de la llengua amaziga hem de tractar el tema de l'alfabet, que es presenta també com un repte, amb un debat intens que deixa clar que la seva resolució no és pas propera. La notació a base de llatí és la predominant i l'empren de manera exclusiva els cabilencs, els tuaregs i també els amazics francòfons (influència de la colonització francesa). Però l'alfabet àrab també està ben present al Marroc i al Mzab, gairebé en totes les produccions recents.

Els amazics han patit, des de sempre han vist com la seva cultura era discriminada i desvalorada a causa de la seva oralitat, per això hi ha alguns entorns intel·lectuals que militen activament per la recuperació i per tornar a l'antic alfabet amazic, el tifnagh, que té el doble avantatge de marcar la pertinença històrica incontestable de la llengua amaziga i perquè aquesta escriptura, considerada mítica, sacralitzada i atestada des de la protohistòria, és el seu element absolutament específic, aquell que els dóna l'arma particular i eficaç a través de la qual els amazics accedeixen a la història i a la civilització anterior dels pobles que van dominar l'Àfrica del nord i, particularment, els àrabs.

Creences i religió

Els amazics creien en les forces de la naturalesa. Específicament, l'aigua era l'element fonamental dels rituals, perquè era venerada i sagrada en totes les seves manifes-

tacions: fonts, rius, pluges. Eren habituals les pràctiques màgiques per a l'obtenció de la pluja i les pràctiques de ritus sobre rius per a la guarició de les malalties. Al Marroc, per exemple, i en alguns altres països del Magrib subsisteixen fins avui. Adoraven els astres, particularment la lluna i el sol, adoració que es caracteritza amb una pràctica molt antiga. S'ha trobat el seu símbol en gerros funeraris de l'època prehistòrica.

El sacrifici dels animals era un ritual fonamental en la seva religió. S'han trobat imatges d'alguns animals, com l'àries i el brau, que representaven la força de la fecunditat, en monuments funeraris i muntanyes. Aquesta pràctica persisteix també fins avui dia.

Els amazics no eren unificadors. Tenien i adoraven molts déus, les inscripcions antigues ens en transmeten alguns de la manera següent:

Lillu i Thililua són els déus de les aigües. Els noms procedeixen de *lilu*, que significa aigua, i de *stilo* o *lil*, que en amazic modern significa netejar.

Africà era una deessa amb un cap de lleó, que portava la pell de l'elefant i era a les monedes de Metellus Escipió.

Bacax i Ifru són els déus de les muntanyes. La paraula *ifru* / *ifri* vol dir amagar, i en amazic modern, gruta.

També hi havia altres déus i deesses, com ara: Macurtam, Miunam, Vihinam, Varsissima, Macurgum, Matilam i Bronchor.

Els amazics eren oberts a totes les divinitats, encara que fossin estrangeres. En aquella època de l'antiguitat mediterrània era habitual adoptar altres déus d'altres civilitzacions i adaptar-los a les divinitats locals.

El primer contacte que van tenir els amazics amb el monoteisme va ser a través del judaisme, que es considera una de les primeres religions que es va difondre entre el poble amazic. Hi va haver tribus senceres que es van convertir a aquesta religió hebrea. Segons fonts històriques, hi ha una àmplia evidència de societats jueves moltes antigues a les aldees de l'Alt Atlas i la regió del Presàhara, en particular, però també a la regió del mitjà Atlas del Marroc, a Algèria i a Tunísia. Ibn Kaldun diu: "Una part dels amazics professava el judaisme, religió que van rebre dels seus poderosos veïns, els israelites de Síria. Entre els amazics jueus destacaven els yerua, tribu que habitava l'Aurès ... les altres tribus jueves eren els nefuca, els fendelua, els mediuna, els belula, els rhiata i els fazes...".

A partir del primer segle de l'era cristiana, algunes tribus amazigues van començar a tenir contacte amb el cristianisme i van ser perseguides pels romans. Entre els seus màrtirs hi ha Santa Perpètua, i Sant Ciprià. A partir del segle III, les persecucions dels romans van canviar: es van restringir les pràctiques paganes, es va combatre tot allò que no era cristià i el cristianisme es va imposar a l'Àfrica del Nord, però no tot el poble amazic es va convertir a aquesta nova religió. Al contrari, hi ha molts amazics que es van rebel·lar contra el poder de l'església romànica, encara que molts creien en la fe cristiana, però el seu caràcter rebel es va indignar davant

l'opressió i no acceptaven viure sota un règim autoritari i dictatorial, com el cas dels romans, que els amazics sentien que els volien oprimir i reprimir. Les seves rebel·lions van agafar la forma d'un sisme que té la filosofia del donatisme, un moviment d'oposició religiosa i de reacció política contra els poders públics.

Aquest sisme donatista, caracteritzat amb la seva rebel·lió contra els romans, va provocar una aliança amb un altre moviment conegut amb el nom de circumcel·lions, és a dir, els pagesos oprimits i despullats. Aquests moviments es van estendre entre totes les tribus amazigues, que es van aliar per combatre el seu enemic comú, Roma, i acabar amb la seva ocupació, però la repressió dels romans era implacable i sostinguda per l'Església oficial i va derrotar i acabar amb el moviment dels donatistes i dels circumcel·lions.

El sisme donatista no va ser un moviment perseguit únicament pels romans, hi havia també amazics fidels als romans i a la fe cristiana que van jugar un paper determinant en la lluita contra els donatistes, com el cas de Sant Agustí, que era un amazic romanitzat que es va convertir al cristianisme, va ser nomenat capellà i després bisbe d'Hipona (Annaba), va esdevenir el capdavanter del catolicisme i de la llatinitat i avui es considera el Pare de l'església cristiana.

Al segle VII, els amazics van començar a conèixer la fe musulmana, que també va ser importada per invasors àrabs, animats pel desig d'estendre la seva fe, però les seves primeres expedicions es van caracteritzar per una brutalitat que va provocar una forta resistència per part dels amazics, encapçalats pels seus herois Kusayla i Kaheina, que van lluitar i derrotar els seus conquistadors àrabs. Malauradament, els invasors no es van desesperar, al contrari, van tornar amb molta força i van aconseguir derrotar els amazics, però també van canviar d'estratègia respecte als amazics, perquè van situar-ne molts en llocs de responsabilitat i els van associar al moviment de la islamització, fet que va provocar una conversió en massa dels amazics a la religió musulmana.

Un dels avantatges que té la religió musulmana contrària a la política romana, i que va agradar als amazics, és la possibilitat que dóna a les persones de guardar la seva religió, a canvi de pagar un petit impost, la *jizya*, que els permet la protecció per part de l'Estat musulmà; però aquest avantatge s'aplica exclusivament als jueus i als cristians. Els amazics pagans no tenien elecció i estaven obligats a convertir-se a l'Islam o morir. Sembla que els àrabs no aplicaven aquesta regla perquè temien les revoltes, tanmateix n'hi ha haver algunes, no per aquest tema, sinó pel fet que els amazics van sentir que els àrabs els consideraven com a ciutadans o musulmans de segona categoria.

Hi ha fonts històriques que diuen que els amazics van traduir l'Alcorà, que va ser mitjanament comprensiu per a tothom, però aquesta redacció no va sobreviure, va ser cremada i els amazics (els barghwates) van ser acusats d'apostasia.

ELS AMAZICS



JORDI MATEOS / KASBAH EXPEDICIONS

Una imatge del desert d'Er Rachidia

Hi ha més de 40 llengües que van traduir l'Alcorà i els països musulmans no àrabs, com l'Iran, Turquia o Indonèsia... tots tenen les seves versions nacionals, acompanyades de les seves interpretacions: llavors, per què els amazics no poden ser inclosos en aquesta llista? La seva arabització s'inicia a través de la religió i l'absència d'un Alcorà amazic és uns dels elements que expliquen per què els països del Magrib formen part del món àrab.

Actualment, la gran majoria dels amazics són musulmans de la línia sunnita i molts són grans defensors de la religió musulmana, però allò que els preocupa i representa una amenaça sobre la seva identitat i la seva llengua és l'arabització que van patir i que continuen patint.

Els moviments amazics: militància i reptes

L'Àfrica del Nord o Tamazgha va estar exposada a l'arabisme des del segle VII, però a partir dels anys cinquanta, i després de la colonització europea, la ideologia arabista totalitària i la demagògia lingüística (és a dir l'homogeneïtzació i la generalització de l'àrab, sense tenir en compte la particularitat de la identitat i del caràcter de la cultura lingüística amaziga), imposades per partits polítics o pels governs, van provocar, i continuen fent-ho, una desfiguració de la història amaziga i una ridiculització dels seus protagonistes, una marginalització intolerable, humiliant i rebaixadora, un desconeixement, una desinformació, que van generar estereotips, prejudicis i tòpics vers tot allò relacionat amb el component amazic, que va ser relegat i reduït a un espai folklòric i de perversió.

Aquesta situació crispada, que fa dècades que pateixen els amazics sensibilitzats sobre la seva identitat, no els va desesperar. Al contrari, va provocar sensibilitat i interès per part dels joves militants i dels intel·lectuals amazics, de diferents àmbits i estatus socials, que van formar associacions culturals a través de tots els països de l'Àfrica del Nord i també als països d'Occident als quals van immigrar (França, Bèlgica, Canadà...), amb l'objectiu de re-

La *twiza* (feina col·lectiva)

la *twiza*, que es considera un mecanisme de solidaritat i de cohesió social, per treballar d'una manera col·lectiva i ajudar-se mútuament, per situar l'individu dintre del grup i afavorir l'acció col·lectiva. La *twiza* tradicional consisteix a oferir una feina o un servei comunitari a una persona que ho necessiti, com per exemple comprar llavors per sembrar blat o ajudar a arreglar o a construir una casa. També és una pràctica habitual entre les dones amazigues. S'ajuden en els preparatius de celebració d'un casament, en la decoració de la

Entre els aspectes culturals que caracteritzen la cultura amaziga, hi ha

casa, en el naixement d'un fill, en els funerals, etc. Així doncs, quan es detecta alguna necessitat concreta en algun membre de la comunitat, es convoca una reunió discreta, en la qual s'anuncia que tal dia hi haurà la *twiza* per a tal persona i se'n concreta l'objectiu. Al final, cadascú es compromet a col·laborar-hi i a oferir-hi allò que està al seu abast. I la *twiza* moderna és la que actualment funciona a través de les associacions (societat civil/ONGs), tot i que té altres característiques de solidaritat, més formals i orgàniques. Això sí, té molt d'èxit a les zones rurals del Marroc, en les quals s'està treballant en projectes infraestructurals, com ara l'alfabetització, la conducció de l'aigua en l'ús domèstic, l'electrificació rural, etc.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS AMAZICS

JORDI MATEOS / KASBAH EXPEDICIONS



A sobre d'aquestes línies, una població amaziga

cuperar la història, la llengua i la cultura amaziga, d'organitzar-se, d'informar, de fer prendre consciència, d'investigar i de desvetllar la veritat històrica i cultural amaziga. Això va afavorir el ressorgiment dels moviments amazics, que es van manifestar a través de reaccions reivindicatives diverses: rebel·lions oprimides i frustrades, caracteritzades per accions tímides, prudents (Marroc) i impulsives o sagnants (Algèria, Cabília).

Qualsevol protesta o reivindicació dels drets culturals i lingüístics dels amazics era resposta i es qualificava com una acusació d'incitació, de separatisme, de desestabilització de l'ordre públic i del sistema i d'atemptat contra la seguretat de l'Estat. A més, la prohibició de la

lleï reflectida a la Constitució, com en el cas del Marroc, de formar un partit polític amb consideració ètnica, lingüística, regional o religiosa fa que la frustració sigui més intensa. La causa amaziga es queda en la marginalitat i es considera un tabú.

En aquests darrers anys, al Marroc i a Algèria comença un discurs oficial que reconeix la pluralitat, la diversitat cultural i la particularitat de la cultura i la llengua amazigues. Les reivindicacions ja no tenen una resposta violenta per part de l'Estat. Al Marroc, per exemple, l'any 2000, a causa de la manca de serietat, de determinació política i d'inexistència de planificació lingüística per part del govern, que en anys anteriors havia fet promeses que no s'han complert i que sembla que es van perdre amb l'escalfor dels aplaudiments, es va signar un manifest amazic reivindicatiu, en el qual es va plantejar la idea de l'oficialitat de l'amazic, la seva ensenyança, la seva normalització, la divulgació del seu art i de les seves activitats culturals i també la reinscripció de la història de l'Àfrica del Nord i la neteja dels antropònims amazics. L'any 2001, Mohamed VI, nou hereu alauita del regnat del Marroc, va anunciar la creació d'un Institut Reial de la Cultura Amaziga, amb l'objectiu que dugués a terme la promoció social de la cultura amaziga i la planificació i la normalització de l'amazic en la vida del Marroc. Aquest projecte d'Estat tan interessant, encapçalat pel rei mateix, va provocar moltes expectatives i il·lusions, que avui dia han desaparegut, perquè s'ha vist que el procés de la seva realització no es basa en criteris acadèmics, científics i intel·lectuals sòlids.

El camí és llarg i difícil i cal una feina molt seriosa per reformar els errors del passat que van perjudicar, i continuen perjudicant, el component històric, cultural i lingüístic amazic. Els moviments amazics es troben davant de molts reptes, com l'arabització, la folklorització, la immigració, la globalització, etc., i també el repte del *jo* personal, que provoca una divisió entre *amazic* i *àrab*, i del *jo* regional, que a la terra de Tamazgha marca la diferència entre els amazics d'algunes regions i altres amazics. Però se suposa que tots treballen pel reconeixement oficial de la llengua i la cultura amaziga.

Tot sembla fictici, i en qualsevol moment poden tornar les repressions, les opressions i les tiranies antigues, perquè comença a haver-hi rumors destructius que diuen que el projecte de canvi no és real, sinó que es fa només per desviar l'atenció pública nacional i internacional de l'extensió de l'islamisme, ja que es considera que els amazics són gent laica. Això tampoc és veritat, perquè dintre de l'heterogeneïtat dels amazics n'hi ha que són fidels als moviments islamistes.

PER SABER-NE MÉS

■ Llibres

Danses du Maghreb, Ed. Karthala, París, 1987.

Le guide de la culture berbère.

Mohand Akli Haddadou. Ed. Paris Méditerranée. INA-YAS. 2000.

La sociedad civil en Marruecos: "La emergencia de nuevos actores". M. Àngels Roque (dir). Ed. Icaria. Iemed. 2002. (p.127-136-241)

La llengua rifenya / Tutlayt tarifit. M. Tilmatine (varis autors). UAB: Departament de Traducció i

■ Interpretació. 1998.

La sociedad berber del Rif Marroquí, sobre la teoria de la segmentariedad en el Maghreb.

D.Raha. R.Raha Ahmed. ED, Universidad de Granada. 1999. Gabriel Camps, **Los bereberes: de la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sahara.** Editorial Icaria. 1998.

■ Webs

www.mondeberbere.com

www.tamazgha.org

www.galeon.com/saharayatlas

www.kabyle.com

Sèrie preparada per:

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest article: M. Àngels Roque i Onno Seroo

Coordinació del projecte: Ferran Cabrero

(f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS CALMUCS

Els calmucs són l'únic poble mongol d'Europa. Els fets heroics i tràgics que es van unir indissolublement a la seva història van portar els seus avantpassats –els oirats– des de la seva terra natal a la part nord-occidental de la Mongòlia moderna i la Xina fins a les riberes del riu Volga al començament del segle XVII. Text: Evdokia Khabunova i Bosya Kornusova

L'epopeia tradicional del 'Djanganar'



MARC LEPETRE

Imatge d'un festival folklòric de calmucs a l'estepa

Els calmucs són un grup ètnic petit dins de la munió de nacions que formen la Federació Russa –només n'hi ha 146.000 a Rússia–, i han de fer grans esforços per preservar la seva cultura original, la llengua materna, les tradicions nacionals i un folklore ric que presenta una gran varietat de gèneres. L'excel·lent patrimoni antic de la cultura calmuc i la seva mostra més brillant és l'epopeia oral del *Djanganar*. Es considera que és comú també a altres pobles mongols de Mongòlia i la Xina, però van ser calmucs els que van posar per escrit el cicle èpic a partir de les deu cançons del gran bard Elan Ovla. D'aquesta manera van preservar per al món l'epopeia dels pobles mongols com una epopeia de *formació clàssica* (va ser escrita per l'expert calmuc Nomto Otxirov el 1908). La primera vegada que el lector europeu va poder conèixer la tradició èpica dels pobles mongols va ser gràcies a la publicació en alemany d'una cançó de l'epopeia del *Djanganar* per part de l'expert Beniamin Bergmann el 1804. La història de la recerca en l'epopeia del *Djanganar* va començar amb aquell esdeveniment.

Durant els segles d'història calmuc, l'epopeia del *Djanganar* va inspirar en aquest poble proeses d'armes, els va donar esperances i els va ajudar en els dies tràgics. La seva bellesa i la seva gràcia són dignes d'admiració. Promou la preservació i el desenvolupament de la llengua materna i la cultura tradicional dels calmucs. Com a exemple del bo i millor de la llengua poètica oral, l'epopeia del *Djanganar* és una font fiable per al manteniment i la transmissió del coneixement tradicional més ric i dels valors morals i estètics del poble. També és una prova del gran desenvolupament de la cultura i la història heroica del poble. L'epopeia reflecteix la memòria de segles que el poble té de les seves arrels antigues, les creences, els costums i les cerimònies tradicionals.

Gràcies a l'epopeia del *Djanganar*, estimada i popular

entre els calmucs fins avui, la generació del nou mil·lenni té l'oportunitat de fer una mirada al tresor del patrimoni espiritual dels seus avantpassats, conèixer els *sagraments* dels símbols i els rituals màgics, unir-se a l'art antic dels bards del *Djanganar* –els *djanganarques*– i entendre el sentit profund de les cerimònies i les fórmules sagrades que any rere any repeteixen amb una constància envejable moltes generacions de calmucs i que no han perdut la seva actualitat en el món de les tecnologies modernes i la globalització.

Una aproximació històrica

Els calmucs són descendents dels oirats, un grup mongòlic occidental. Els oirats s'havien diferenciat dels mongols orientals des del temps de Genguis Khan als segles XIII i XIV. A finals d'aquest últim segle, els mongols occidentals van habitar la gran zona estepària situada entre les serralades de Tian Shan al nord i d'Altai al sud, tradicionalment anomenada Jungària (ara la part septentrional del Xinjiang, a la Xina). Els oirats van emigrar en direcció oest cap a la mar Càspia i van arribar al Volga a principis del segle XVII, on van rebre per primera vegada el nom de calmucs. Es van unir voluntàriament a l'Imperi rus a mitjan segle XVII. És força estesa la creença que la història moderna del poble calmuc es va originar en aquell període.

Els calmucs són la nació de la República dels Calmucs, que és una república federal de la Federació Russa. Calmúquia s'estén fins a la part sud-oriental de la part europea de Rússia i ocupa una regió d'estepa seca entre els rius Volga i Don. La seva llengua està emparentada amb el mongol. La religió principal és el budisme tibetà.

L'epopeia del *Djanganar* s'ha anat desenvolupant i formant al llarg de molts segles. Els estudiosos estableixen una correlació entre el final del cicle de formació del *Djanganar* i l'època en què es va reforçar el poder

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

Al costat d'aquestes línies, dos participants en un festival folklòric. A sota, un monument dedicat a un cantant èpic. A la dreta, porta de sortida del Parc de l'Amistat i monument dedicat al narrador èpic Elan Ovia



MARC LEPETRE

de les tribus oirats i es va crear el khanat de Jungària, que va deixar una empremta apreciable en la història de molts països i pobles (la Xina, el Tibet, Mongòlia, el Turquestan, Rússia), entre el 1635 i el 1758. Alguns investigadors consideren el *Djangar* com un cicle de poemes creats a Altai, quan els júngars –els oirats– representaven una nació abans que algunes parts se n'anessin cap a les regions del Volga i Kuke Nur. Al mateix temps, els estudiosos coincideixen en el fet que les arrels de l'epopeia són molt més antigues. L'any 2004 la Universitat de l'Estat Calmuc va organitzar la conferència científica internacional *El Djangar a Euràsia*, dedicada al bicentenari de la primera publicació de l'epopeia calmuc del *Djangar*, on es va discutir a bastament la qüestió del seu origen. Alguns experts creuen més aviat que el monument èpic té uns mil anys d'antiguitat.

L'epopeia calmuc del 'Djangar'

El *Djangar* és un cicle de poemes èpics –cançons de proeses dels guerrers units al voltant del khan Djangar, el sobirà de la terra èpica de Bumba– per protegir la llibertat del país i consolidar el seu poder. Cada poema (n'hi ha 25 en la versió calmuc del *Djangar*) està dedicat a la valentia, la noblesa, la saviesa, l'art militar, la bellesa i la fidelitat dels cavallers: els companys guerrers del sobirà èpic *Djangar*, és a dir, el noble Khongor escarlata, un lleó indomable de l'exèrcit, el savi endeví Altn-Txedji, el furiós Sanal de cara fosca, el barroer Savar, Mingiyán i el més bell de l'Univers i els seus fills prínceps: Khara-Dzhirgan, Alia Xonkhor i Khoixun Ulan.

El missatge principal de l'epopeia és crear el país

ideal –la terra de la felicitat, la riquesa, la immortalitat, la prosperitat i la pau, on els guerrers es consolidessin sota els estandards del majestuós sobirà Djangar, el garant de la seguretat i la igualtat a la terra promesa de Bumba. L'epopeia reflectia la lluita del poble per la independència, els seus somnis d'un Estat unit i poderós. En aquest article parlarem de la semàntica de les fórmules rituals, la percepció del món en la interpretació de l'epopeia, la poesia antiga en el context modern, la reanimació dels objectes de la cultura material a través del *Djangar* i l'art de la narració del *Djangar*.

La semàntica de les fórmules rituals

És característic de tota epopeia incorporar les millors mostres de la saviesa popular, que s'han anat polint al llarg de moltes generacions, les normes ètiques perfeccionades del poble, la seva llengua pintoresca i figurativa en la forma d'idees poètiques, imatges èpiques i fórmules simbòliques. En l'epopeia del *Djangar* hi ha fórmules rituals en la forma d'unitats poètiques de diferents nivells, plenes de símbols èpics que demanen una certa descodificació perquè es puguin entendre. Es tracta d'elements de rituals antics, a més de patrons de discurs i comportament, que exerceixen una funció significativa tant en el context èpic com en el procés del renaixement de la cultura tradicional. Molt sovint, tot el conjunt de rituals es pot encabir en una sola unitat poètica.

Per exemple, en l'epopeia del *Djangar*, el guerrer que es dirigeix al seu khan per demanar-li que li faci l'honor de ser el primer de lluitar contra l'exèrcit rival només pronuncia una frase: "*Tavgiintn xu:snd kur:rtj' iovlav, ko:lsta: khvotciin o:msx jovlav, edu: du:nga u:lde bi*



MARC LEPETRE

tu:rulj'ornav!", que literalment vol dir: "Em vaig acabar tot el menjar que vaig deixar i vaig portar les robes impregnades amb la vostra suor; doneu-me, doncs, la possibilitat de ser el primer d'entrar en aquest important combat!". La interpretació d'aquesta fórmula poètica només és possible en el context d'una cerimònia antiga l'essència de la qual es troba en passar les restes de menjar o les robes usades a la persona més pròxima, ja que es creu que aquesta era la manera en què una persona comparteix la seva felicitat –*kixig*– amb l'altra.

Les paraules del guerrer –el vassall– pronunciades en el context del ritual per mostrar reverència per l'estrep esquerre, "*Zu:n do:ra:dn' mo:rgn kelv*" ("Ha dit que s'ha inclinat davant el seu estrep esquerre") constitueixen l'argument més sòlid en la sol·licitud dirigida al khan, el cap de l'exèrcit. El significat d'aquest ritual de la reverència per l'estrep esquerre, amb l'ajuda del qual el genet puja dalt del cavall, està relacionat amb el desig del guerrer d'estar sempre sobre la sella, és a dir, en plena salut.

El *Djangar* ajuda el públic modern a entendre el profund sentit implícit de la forma transformada del costum de *transmetre felicitat* observat fins ara per molts calmucs. Els ancians calmucs gairebé mai no s'acaben el seu plat i passen les restes de menjar dient "*Mini tal'vrt kur:rt!*" ("Rep les restes del meu menjar!"). De vegades acompanyen aquesta acció amb algunes paraules de desig que expliquen l'essència del ritual. Per exemple, si volen que un nen arribi a tenir l'edat de la persona donant: "*Mini nasnd kur:rt!*" ("Viu tant com jo!"). Cal remarcar que la semàntica del lexema *tal'vr* és molt més àmplia que el concepte *khotyn u:lal* ("les restes del

menjar"), ja que *tal'vr* només es dona als membres més joves de la família, mentre que les restes de menjar habituals es llencen a fora per al bestiar o altres animals.

La tradició de transferir les robes d'una persona superior d'acord amb el seu estatus o edat que es descriu al *Djangar* encara és viva entre els calmucs. Les robes d'aquesta persona propera es fan servir en les famílies modernes com a símbol de guarda. Algunes famílies cobreixen un fill o l'emboliquen en les robes del seu pare durant la seva llarga absència.

Per això, les antigues fórmules rituals preservades en el context èpic ajuden a entendre la profunda essència i el motiu d'algunes tradicions que actualment són tan esteses entre els calmucs.

La percepció del món

La tradició poètica oral ha preservat les maneres de veure el món del poble calmuc, la seva percepció de l'entorn, que s'han introduït en l'epopeia en la forma de conceptes, imatges i motius freqüents.

D'acord amb les concepcions mitològiques antigues dels calmucs, l'oest, en tant que és el costat per on es pon el sol, està associat amb el món de les formes hostils i negatives, i l'est –d'on surt l'estel ardent– està relacionat amb la força creativa, amb el començament de tot el que és nou i viable. Aquest punt de vista es té en compte en l'epopeia del *Djangar* quan s'indiquen les coordenades espacials quan un guerrer parteix cap a un lloc llunyà: el guerrer trobarà l'enemic o el perill mortal si va cap a l'oest; però si vol trobar la seva promesa i carregar-se amb ella, li serà més favorable anar cap a l'est.

La diferenciació mitològica entre l'est i l'oest té el seu



26 Avui Diumenge



MARC LEPETRE

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

Una estàtua de Buda situada a la plaça principal d'Elista. A sota, una altra imatge de Buda. A la dreta, un cantant de poesia èpica



MARC LEPETRE

reflex en les cerimònies funeràries i nupcials dels calmucs. Generalment, els difunts s'enterren mirant a l'oest. Els símbols laterals de l'epopeia tenen continuació en l'art modern. Per això, l'escultura del guerrer Khongor amb una fletxa tensament tibant a la part sud d'Elista, la capital de Calmúquia, està ubicada mirant a l'oest d'acord amb el que s'explica en l'epopeia del *Djangar*.

Val la pena prestar atenció al motiu de consagrar una muntanya en l'epopeia del *Djangar*. El model mitològic del món construït d'acord amb el principi de la dualitat (horitzontal) i les organitzacions tricotòmiques (món superior, mitjà i inferior) assumeix l'existència del centre, és a dir, un eix. Generalment, en l'epopeia la funció del centre dins d'aquest model mitològic pertoca a la muntanya (*O:le Mankhn u:l, Tso:klgeni Tcagan u:l*).

La muntanya està caracteritzada en l'epopeia com un cordó umbilical, *ki:sen*, que connecta el món superior amb el terrenal—*tengr gazr kboirin ki:sen*—, com un embrió de la vida terrenal i el començament de l'ordre espacial. Per això, la funció d'una muntanya en l'epopeia té un propòsit múltiple: és el lloc del naixement i la mort del guerrer, està representada com la frontera entre el món propi i el món estrany, és un centre sagrat inaccessible per als no iniciats. Només hi poden arribar els elegits pel khan Bogdo Djangar en un banquet de guerrers poderosos. El camí del guerrer cap a la muntanya és la lluita per viure o morir dignament. "En el text de l'epopeia, el concepte del centre ha expressat intensament un caràcter sagrat: designa un lloc summament important ocupat per l'heroi o per l'objecte venerat en l'entorn".

El centre sagrat en l'epopeia es trasllada de vegades al

palau del khan, per això és aquí que es reuneix el banquet dels guerrers, *arzi:n sur*, una mena de cercle esotèric misteriós, a fi de trobar la resposta a preguntes *secretas* i importants per a la prosperitat del país de Bumba.

La tradició de venerar un cercle encara és vigent en les pràctiques religioses i familiars modernes dels calmucs. Aquests s'asseuen en un cercle i duen a terme les cerimònies de fer un sacrifici als esperits de la terra, l'aigua i el foc. A part que els calmucs miren de no tenir a casa plats amb les vores trencades, en totes les famílies es continua observant estrictament la prohibició de tocar amb el dit índex les vores rodones quan s'agafa un plat amb menjar (*"A:g bitxya txavtxzh byar!"*).

En l'origen de molts motius èpics presents al *Djangar* hi trobem el culte al sol. D'acord amb els cànons èpics, la culminació de la batalla dels guerrers s'esdevé quan el sol arriba al zenit (*gal u:d*). Els guerrers, quan emprenen una campanya i quan tornen a casa, fan el ritual de donar tres voltes al lloc venerat seguint la trajectòria del sol, adreçant les seves pregàries no tan sols a Déu, sinó també a l'estel ardent. La influència del culte al sol encara és patent quan es descriuen els colors dels cavalls dels guerrers: en general, els colors del culte són el vermell (*ze:rdé*), el groguenc (*sharg*), el castany (*ker*), etcètera.

L'epopeia ha estat una forma fiable per transmetre les tradicions religioses. Els calmucs encara observen la tradició de venerar una muntanya, una construcció de culte o qualsevol altre objecte que s'elevi per sobre de les superfícies terrenals (els turons, els túmuls, l'obo, una muntanya de pedra artificial). Com en els dies en què es va crear l'epopeia del *Djangar*, els calmucs fan una triple volta al voltant del temple budista abans d'emprendre un viatge llarg, fan un ritual de veneració de la terra. Encara avui es poden observar en la vida quotidiana dels calmucs relíquies del culte al sol. Tots els moviments dels calmucs (vestir-se, tractar els altres, marxar, rebre les visites que vénen de lluny, fer regals, *o:mskul*, cuinar, sobretot fer te, ballar, etc.) estan correlacionats amb la trajectòria progressiva del sol.

La poesia antiga en el context modern

L'epopeia del *Djangar* ha incorporat les millors creacions del poble en el camp de la cultura espiritual al llarg de segles d'història, especialment abans de la invenció de l'escriptura, duent a terme d'aquesta manera les funcions de la literatura, el teatre i altres formes de l'art tradicional. L'epopeia ha absorbit els elements de gèneres diferents: contes de fades, cançons (en la tradició calmuc l'epopeia només es canta amb l'acompanyament del *toxbur*, un instrument musical tradicional), llegendes, poesia cerimonial, unitats idiomàtiques de diferents nivells.

L'epopeia representa les peculiaritats del pensament artístic nacional mostrat en les imatges d'una protopoesia arcaica tradicional. Expressions com ara "*Narni ko:ld na:diy*", que es poden traduir per "Batem-nos al migdia!" (literalment, "juguem als peus del sol") i "*Ner avad ir*", interpretat com a "Torna amb glòria!" (literalment,

"torna amb un nom"), encara no són del tot clares, però sí que expressen l'esperit de lluita de les antiquíssimes cerimònies d'iniciació, quan els homes joves deixaven enrere les fronteres de la seva pàtria per superar la prova d'iniciació i guanyar-se la condició d'home madur, soldat, xaman, líder de la tribu, etc.

En el cerimonial de la maternitat dels calmucs, el concepte *estar amb un nom* vol dir ser acceptat en la societat terrenal; per això, abans de donar nom a un infant, els calmucs no deixen que estrangers ni persones estranyes s'acostin al nadó. La tria del nom va precedida pels càlculs astrològics al temple budista i per rituals específics que fixen el nom de qui el portarà, "*ner' eznd xingykb*". Els desitjos específics de glorificar el seu nom es destinen a un infant "*Nerian du:dlkh bol*" ("Glorificat sigui el teu nom!").

Els gèneres de la poesia antiga es presenten en l'epopeia en forma truncada, però semànticament són molt amplis i reflecteixen l'essència bàsica dels rituals antics. Per exemple, el desig "*Mo:rna:n' txiknd nar urgaje ir*" de tornar dalt del cavall amb la sortida del sol, que vol dir tornar amb la victòria, dona fe que les proves d'iniciació es corresponien amb el culte al sol: l'home jove s'ha de guanyar la victòria abans que comenci un nou dia, associat a una nova condició i una nova vida.

Un altre costum que mereix la nostra atenció és el següent: tradicionalment, l'hora anomenada *l'hora del cavall* (*morn tcag*), que és el migdia, es va triar per fer tractes. A aquesta hora, el genet ja havia d'haver cobert la major part del camí o haver arribat al seu destí. Els calmucs encara observen el costum i trien aquesta hora del dia per rebre els convidats, fer visites i tornar deutes.

En l'epopeia del *Djangar*, les relíquies d'antics sortilegis i encanteris, condemncions i desitjos, i juraments estan ben guardades, i això facilita l'estudi de la primera etapa mitològica i ritual de les tradicions èpiques oiratocalmucs. També permet la restauració de les formes perdudes de la poesia màgica com una part integrant de la cultura espiritual dels calmucs.

Les fórmules màgiques estan representades com els mitjans més eficaços en situacions diferents: cicatritzar les ferides d'un guerrer, fer reviure un heroi mort, provocar la pluja, fer tornar la força a un guerrer, etc. Cal destacar que en l'epopeia hi ha una dona que sol fer de curandera i propietària d'objectes màgics. La dona del *Djangar*, Aga Xavdal, així com altres dones de l'epopeia, com la mare del guerrer Khnogor, la dona del guerrer Savr—la filla del sol—exerceixen aquest paper en l'epopeia. Els rituals de guarició que s'hi descriuen recorden les accions del xaman: una dona s'acosta tres vegades al cos d'un guerrer, li aplica un objecte màgic—*tokug* o trena femenina—i prega fent reverències mentre diu encanteris màgics. Aquests episodis també es poden considerar ressons del paper dominant de la dona en la societat matriarcal i d'un culte antic de l'úter matern, un receptacle de l'ésser humà.

Val a dir que malgrat el seu caràcter guerrer i heroic,

ELS CALMUCS

La situació actual i les perspectives de futur

L'epopeia del *Djangar* ha preservat les descripcions de les tradicions antigues, les formes més significatives de la cultura antiga, els costums tradicionals dels calmucs i els seus avantpassats, els oirats. Aquestes petites unitats poètiques de l'epopeia del *Djangar* engloben amplis conceptes clau del coneixement i el pensament popular. Descodificar aquestes fórmules afavoreix la correcta lectura de l'antic patrimoni èpic i la seva preservació i el seu ús com a font per a la recuperació de la cultura espiritual i material dels calmucs. És sabut que durant la deportació dels calmucs a Sibèria sota el règim de Stalin n'hi va haver que es van endur d'amagat les primeres versions del *Djangar*, a més d'objectes de culte i sutres religiosos. Molts calmucs guarden el *Djangar* al lloc de més honor,

de:d biin, o a l'altar. La interpretació del *Djangar* és el moment més esperat, emocionant i alhora solemne de qualsevol programa de concerts. A Calmúquia cada any s'organitzen concursos de bards del *Djangar*. Entre els joves té molt d'èxit el famós *djangarca* Vladimir Karuev i el seu estil de cant difònic. Les generacions més grans de calmucs s'estimen més les maneres tradicionals d'interpretar l'epopeia, a l'estil de les escoles de narradors d'Elan Ovla i Xavalin Dava. L'interès de l'epopeia del *Djangar* pel que fa a l'obra excepcional de la tradició poètica oral dels calmucs, un tresor de la cultura espiritual del poble, no perd força ni dins ni fora de Calmúquia. Les cançons de l'epopeia es tradueixen a llengües com el xinès, el japonès, el mongol i el rus.



MARC LEPETRE



MARC LEPETRE

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

l'epopeia calmic del *Djangar* para una gran atenció al tema femení. La dona, en la persona de la reina Aga Xavdal, ocupa un lloc d'honor a prop del sobirà Djangar. Al banquet dels guerrers, les dones també constitueixen diversos cercles. És una dona qui té l'honor de disposar d'un guerrer per a un viatge llarg. Molts versos de l'epopeia estan dedicats a la bellesa de les dones, les seves elevades qualitats morals i els seus talents.

La imatge d'una nora sàvia i una hàbil costurera són les que surten més en el folklore calmic, però, al mateix temps, la saviesa d'una dona es té en gran estima quan aquesta es manté a l'ombra i ajuda l'home sense atraure l'atenció de ningú. Els calmucs encara relacionen les virtuts, els avantatges i els fracassos d'un home amb la seva dona. Aquesta idea té el seu reflex en el proverbi "Zalugin sian - gergndn", que vol dir: "Darrere d'un gran home sempre hi ha una dona".

En l'epopeia, els homes fan servir altres objectes i mitjans per guarir les ferides. Generalment, una fletxa màgica, una fulla del sandal sagrat i una pluja miraculosa provocada per una pedra negra màgica, *zad*, i invocacions rituals. La pluja es provoca tant per fer reviure com per polir els guerrers que tornen a casa des del país de Mangus dels hostils monstres khan:

*Va fer udolar un vent fred
I el va dissipar davant seu.
Un núvol blau i fosc creixia
Com la mida d'una manta [més aviat el tendal que cobreix una tenda]
Per damunt seu.
I es van rentar
Amb la pluja màgica que va provocar.*

La cerimònia de provocar una pluja des dels esperits de la terra continua viva entre els calmucs. Si hi ha sequera, a

Una imatge de Buda. A la dreta, porta d'entrada del Parc de l'Amistat



MARC LEPETRE

la primavera o l'estiu es reuneixen en un lloc acordat un dia assenyalat amb antelació i fan un ritual de sacrifici. De vegades els caps de les empreses agrícoles es dirigeixen als veïns més grans i els demanen que facin el ritual, i normalment porten un boc expiatori. En aquest ritual sagrat hi participen tant veïns del poble com monjos.

Els exemples descrits en aquest paràgraf expliquen de quina manera pot servir l'epopeia del *Djangar* com a font per a la recerca de formes poètiques antigues de la cultura calmic i promoure d'aquesta manera la recuperació de les tradicions i la llengua.

La reanimació dels objectes

El caràcter tradicional de l'epopeia ens permet utilitzar-la com a font d'estudi de les formes antigues de l'art tradicional. El text èpic pot servir com un material versemblant, com una orientació pràctica per reconstruir molts elements de la cultura material dels calmucs. L'epopeia aporta una informació valuósíssima sobre la tècnica de fabricació de les coses, sobre els seus avantatges i aplicacions pràctiques. A l'epopeia hi podem trobar descripcions detallades d'armadures, eines militars, robes, utensilis domèstics, menjar, instruments musicals, etc., que ajuden a recuperar una imatge de la vida nòmada dels calmucs.

Així es descriu una arma de combat —un fuet (*malia*)— que feien servir els guerrers en la part final d'un duel:

*A la mà dreta empunyava un fuet -malia- prim:
De les pells de trenta toros s'havia agafat un ble,
De les pells de més de setanta toros l'havien entallat,
De cinc mil cintes blanques en tetràedre
Cinc mil fills atletes havien trenat una trena;
Un fuet semblant a una serp d'escates.
D'un sandal jove que vuit mesos van assecar,
Se'n va fer un mànec per a un fuet;
L'extrem del fuet de tres dits de llargada s'havia trenat de plata,
Un feix de plata del fuet de quatre dits de llargada s'havia forjat,
I el fuet va encaixar en el mànec.*

La funció del *Djangar* és inestimable en la recuperació dels instruments musicals. L'epopeia conté una informació valuósíssima sobre la qualitat del so de diferents instruments i dels materials emprats per fabricar-los.

En l'epopeia es mencionen amb freqüència metalls com ara l'or (*altn*), la plata (*mo:ngn*), el coure (*zes*) i el bronze (*ku:rl*). La plata és el més utilitzat. És el metall més venerat pels calmucs i és un símbol de netedat, santedat i noblesa. També es fan servir molt pedres precioses, com ara coralls (*xur*), perles (*suvsn*) i jaspis (*khaix*).

L'epopeia narra els secrets de l'art arquitectònic d'aquest poble i els mestres artesans (arquitectes, talladors, pintors). La descripció de la construcció del palau del khan pot servir com una il·lustració

verbal de tot el procés de construcció, començant per la cerimònia per escollir el dia favorable per començar les obres fins que s'acaba d'erigir el palau.

L'art de la narració del 'Djangar'

Djangarca: així anomenen els calmucs el bard o narrador professional de l'epopeia heroica del *Djangar*. Fer de bard pressuposa tenir un coneixement del repertori èpic rebut del mestre *djangarca* en la tradició oral, interpretant-lo amb l'estil del mestre, i estar en possessió de les qualitats peculiars que el distingeixen de la gent corrent.

Segons les llegendes, ser un *djangarca* és un do meravellós que rep una persona com a compensació per una desgràcia o una commoció que ha de superar. Els episodis que es considerava que precedien l'adquisició del do en un bard eren els següents: supressió temporal d'una persona de la societat terrenal, superació de proves difícils a l'altre món i retorn al món de les persones en una nova qualitat i amb una missió determinada, la de recordar i transmetre acuradament el missatge rebut de l'exterior.

La població percebia la narració de l'epopeia com una realitat que el bard veia i palpava quan l'estava cantant. Els calmucs creien en la sacralitat del text èpic i tractaven el narrador com un representant dels esperits, com un mediador entre la societat terrenal i el món exterior.

La creença en el fet que el poder màgic del *Djangar* s'acumula en el *djangarca* i a través de la seva art narrativa es propaga en el temps i l'espai va anar consolidant l'estatus especial dels bards. No tan sols se'ls convidava a les celebracions i els banquets, sinó també a altres esdeveniments. Es creia que la interpretació del *Djangar* pot reportar una victòria en la pròxima batalla, promoure l'èxit en les empreses difícils, ajudar a guarir una malaltia greu i expulsar els mals esperits.

Certs cànons èpics s'observaven estrictament quan s'interpretava el *Djangar*: no es podia fer cap canvi en el text ni en la melodia del mestre *djangarca* ni la seva manera de cantar; hi havia una certa regulació cronològica: el *Djangar* es podia interpretar després de la posta de sol, no es podia fer cap pausa fins al final de la narració de la cançó quan es transmetia una *informació misteriosa* al públic (algunes cançons podien durar hores). Expressar respecte al *djangarca* era un ritual observat estrictament: elogiar el narrador, donar regals i begudes rituals, etc. Es creia que si s'infringien els cànons de les tradicions narratives es podien provocar desgràcies. A la màgia d'una paraula laudatòria se li donava un valor de guarda protector. Els calmucs no han oblidat aquesta tradició.

Assessors d'aquest article:

Agustí Colomines, Marc
Lepêtre i Josep Cru
Coordinació del projecte:
Ferran Cabrero
(f.cabrero@unescocat.org)

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA

www.unescocat.org

Amb el suport de:



Regidoria de Dona i Drets Civils

Autores:

Evdokia Khabunova és cap del departament de filologia i cultura calmic de la Universitat de l'Estat Calmic.
Bosya Kornusova és professora adjunta del departament de filologia anglesa de la Universitat de l'Estat Calmic.

ELS CALMUCS

MARC LEPETRE



Els narradors del *Djangar*, com a guardians del text sagrat, gaudeixen d'un profund respecte i una posició especial entre la població. Però la població els exigia molt en tant que propietaris d'una informació valuosa i les riqueses nacionals. La improvisació deliberada del *Djangar*, la lectura inexacta del text èpic, la mala interpretació dels conceptes èpics i els símbols encara són causes de condemna, aversió i fins i tot temor.

Els calmucs expressen sentiments especials per un instrument musical, el tobzur. Els calmucs creuen que permet interpretar els sons màgics d'una epopeia antiga, que és un mitjà per transmetre en la narració èpica la informació rebuda pel narrador, que és un mecanisme per a l'organització ritual del públic. És per això que el reconeixement del narrador com un *djangarca* té lloc quan el seu mestre li dona un tobzur.

PER SABER-NE MÉS

■ Llibres

Djangar. Versió de Maloderbetovki, el text consolidat, traduït per A.Sh. Kichikov: Elista, 1999
Djangar. Khalmg baatymudin duulvr: 25 bo:gin tekst (Djangar. L'epopeia dels guerrers calmucs: 25 cançons): Moscou, 1978
LEPÊTRE, M. (2001) La promoció de les llengües minoritàries a la Federació Russa i la prevenció de conflictes internets: el cas de Calmúquia. Document accessible a www.ciemen.org/mercatorPURBEEV, G. T., Epic Djanggar: Culture and Language: Elista, 1993

■ Webs

www.kalmykiaembassy.ru

CULTURES DEL MÓN



ELS EVENKIS

Els evenkis són la població indígena més estesa geogràficament del nord d'Euràsia. La seva terra natal ocupa un ampli territori, majoritàriament a la Federació Russa, des de l'oest del riu Ienissei a Sibèria Central fins a l'oceà Pacífic, i des de prop de l'oceà Àrtic al nord fins més enllà del riu Amur al sud. Una bona part de la població dels evenkis també viu a Manxúria (Xina), mentre que una petita part es pot trobar a Mongòlia. Autora: Gail Fondhal, University of Northern British Columbia

Nòmades de l'hivern



GAIL FONDHAL

Dos adults i un nen de la cultura evenki en una foto captada recentment

Hi ha dues percepcions comunes de Sibèria que prevalen. Una és la d'un territori salvatge majoritàriament inhabitat i pràcticament inhabitable, amb paisatges extrems i un clima implacable, amb alguns poblats i, abans, camps de presoners. L'altra percepció és la d'un tresor amagat de recursos naturals: diamants, or, petroli, gas, carbó i altres minerals innumbrables. Les dues percepcions ignoren, però, la realitat de Sibèria com a terra natal de bastant més de dues dotzenes d'indígenes. Aquests pobles han habitat la "inhabitable terra erma" des de temps immemorials, i han desenvolupat una diversitat de pràctiques i mitjans de vida sostenibles adaptats a les dures condicions ambientals del nord.

D'entre aquests habitants, els evenkis són els més estesos geogràficament. La terra natal d'aquest poble majoritàriament nòmada ocupa un ampli territori de Sibèria. En bona part, els evenkis defineixen els seus drets a utilitzar els recursos ambientals de la seva terra natal en termes de la seva capacitat de fer-ho de manera competent i respectuosa. Aquest enfocament cap al coneixement experimental que formula com la terra es *posseeix* per dret legítim col·lisiona amb les estructures legals actuals de propietat. Les relacions de propietat, tant del tipus occidental com *tradicionals* que l'Estat intenta imposar manquen de les qualitats que garanteixen l'elevat nivell d'adaptació que caracteritza les relacions ambientals dels evenkis.

El rerefons

Durant el període tsarista de Rússia, als evenkis se'ls anomenava tungús. *Evenki* (singular; *evenkil*, plural) és un dels molts noms amb què aquest poble s'autodesig-

nava, i el que va adoptar oficialment el govern soviètic. En moltes zones del sud de Sibèria, els grups evenkis s'anomenaven a ells mateixos *Orochil-Orochen*, una paraula la derivació de la qual s'ha vinculat alternativament amb *oron*, la paraula evenki per als rens domèstics (és a dir, *poble dels cérvols*) o amb un topònim, Oro, el nom d'un riu. *Lamuchen*, de la paraula *eveniki lamu* (llac), fa referència als evenkis que viuen a la vora del llac Baikal, i al llac Okhotsk.

A la Federació Russa, els evenkis són 35.377 segons les dades preliminars del cens de l'any 2002. Aquest nombre indica un creixement recent substancial, ja que el cens del 1989 va registrar 29.901 evenkis, i el del 1979, 27.941. Els evenkis són una de les 30 "poblacions indígenes numèricament petites del nord", una categoria legal de *minories* que teòricament reben una certa protecció legal i privilegis amb l'objectiu de la protecció cultural.

Tradicionalment, molts evenkis es dedicaven a la caça, utilitzant petits ramats de rens domesticats per al transport i la llet. Tot i que la cria a gran escala només és practicada per una minoria d'evenkis que viuen més enllà del límit nord del seu territori primitiu, la cria de rens ocupa un lloc especial en el món evenki, com a símbol important de la identitat evenki. Els líders evenkis sovint afirmen: "sense els rens no seriem evenkis". Sovint els evenkis van migrar a través d'amplis territoris de taigà (bosc boreal), i són coneguts per la seva mobilitat. Tanmateix, alguns grups van portar vides més sedentàries, centrant-se en la pesca o, al sud extrem, en l'agricultura.

La llengua evenki és la branca més important de la família de llengües manxú-tungús. Els seus catorze dialectes difereixen substancialment, un fet ignorat pels soviètics, que van introduir llibres de text en evenki basats

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

GAIL FONDHAL



Els rens han tingut una importància capital en la cultura dels evenkis

en el dialecte central, pràcticament intel·ligible per als habitants de l'est. Els soviètics van crear una ortografia evenki (forma escrita del llenguatge) a finals de la dècada de 1920. El coneixement de la llengua evenki varia substancialment al nord. La meitat dels evenkis a l'Okrug Nacional dels Evenkis reivindiquen que parlen el seu idioma nadiu (la resta parlen rus), mentre que a la cútia i als Buriats aquest nombre baixa a un 8-15 per cent, on molts evenkis parlen iacut o buriat, respectivament, com a primera o segona llengua.

La fluïdesa en la llengua evenki és més freqüent entre les generacions més velles, i entre les persones que continuen participant en activitats basades en la terra, com la caça i la cria de rens. Molts evenkis de mitjana edat van perdre la seva habilitat de parlar el seu idioma a causa de l'educació en internats (normalment, en rus) o van ser separats de les seves famílies la major part de l'any durant l'educació primària i secundària. A principis de la dècada de 1980 es van fer intents per reintroduir l'evenki a moltes escoles de Sibèria, però s'ensenyava com a llengua *estrangera*, amb un èxit desigual.

Els tres mons

La cosmologia tradicional evenki inclou diversos mons: l'inferior i el superior, així com el mitjà, on vivim. Els xamans, que poden ser tan dones com homes, ajudaven a negociar entre aquests mons –de fet, la paraula *xaman* prové de la paraula evenki *samanil* per designar aquests líders espirituals–. També ajudaven a comunicar-se amb els esperits que habitaven l'entorn quan es necessitaven intercessions específiques.

Cada dia, viatjant a través del paisatge d'aquest món, molts elements del qual es veuen com a animats i sovint personificats, requereix per part dels evenkis una atenció respectuosa: alguns llocs sagrats s'han de reconèixer mitjançant ofrenes rituals, mentre que d'altres s'eviten. Un ús cautelós, competent i diferencial dels recursos garanteix un benestar continuat i dona dret als evenkis a accedir a la modesta riquesa que la natura siberiana ofereix.

Sembla que la població evenki es va desenvolupar a partir d'un grup que vivia al voltant del llac Baikal a principis del neolític. D'aquest emplaçament en van migrar grups en direcció nord-oest cap al riu Jenissei (i, de fet, més enllà del riu), direcció nord cap a la conca del riu Lena, i direcció est cap al llac Okhotsk. El seu moviment potser va ser una resposta a la pressió de les tribus turques immigrants. Durant la seva difusió en diferents direccions, els grups evenkis es van trobar i sovint van assimilar la cultura dels habitants paleoasiàtics; a vegades, van expulsar aquest poble de la seva terra natal. Aquells evenkis que es van quedar a les àrees del sud eventualment van adoptar la cria del cavall i de bestiar dels mongols/buriats que van penetrar en el seu territori; més al nord, van mantenir la caça i la cria de rens com a activitats bàsiques, i aquells que van arribar a les fronteres del nord de la taigà van ampliar els seus ranats.

Colonització

A partir del segle XI, el poble iacut (sakha) va començar a colonitzar la conca del riu Lena, forçant els evenkis (i altres habitants aborígens) cap a d'altres terres marginals. Alguns evenkis van començar a adoptar l'idioma sakha en aquest moment. Aquells que vivien a prop de poblacions buriat al sud de Sibèria van assimilar la cultura dels seus veïns, tant des d'un punt de vista econòmic com lingüístic.

Els comerciants russos van començar a penetrar en el territori primitiu dels evenkis a mitjans del segle XVII. Abans, els evenkis del sud havien establert relacions comercials amb els pobles veïns, incloent-hi els xinesos. Els russos van sotmetre gairebé tots els pobles indígenes de Sibèria, incloent-hi els evenkis, a pagar una taxa de pell (*yasak*). Això va fer canviar el centre de l'economia evenki de caçar principalment animals de carn (sobretot, ants i rens salvatges) a un augment en l'èmfasi per caçar animals amb pell, principalment marta gibelina i esquiroles.

La colonització russa va portar malalties, que van fer delmar tant les poblacions d'evenkis com els seus ramats de rens. Els colons russos també van començar a competir amb els evenkis per la terra. Això va ser especialment pronunciat al sud de Sibèria, on els agricultors russos van desplaçar els caçadors-ramaders evenkis, a vegades utilitzant el foc per modificar el paisatge per sembrar-hi cultius. Els evenkis també es van retirar dels rius més importants, les principals rutes de transport dels russos, cap als afluent més petits, en un esforç per evitar el contacte i la confrontació amb els caçadors i paranyers russos.

Una manera en què els oficials tsaristes acostumaven a assegurar-se que es paguessin les taxes de pell era segrestar una persona evenki, i vincular el seu benestar a enviaments periòdics de pell per part dels seus familiars. Els evenkis van desenvolupar els seus propis mitjans de resistència: un exemple és l'enfosquiment de la pell de les martes gibelines amb carbó abans de vendre-les o lliurar-les com a taxa, ja que la marta gibelina de la serra de Baruzin més fosca tenia un valor molt més elevat.

Els soviètics van començar a establir el seu poder a Sibèria a principis de la dècada de 1920, després de diversos anys de guerra civil i rebel·lió armada. La guerra civil encara va causar més danys al benestar dels evenkis, ja que sovint se'ls confiscaven els rens per a carn o com a animals de transport, tant per part dels rojos (bolxevics) com dels blancs (oposició). Els aliments d'importació (per exemple, farina, te, sucre) i l'equipament per a la caça (armes de foc, municions) van esdevenir escassos durant aquest període, i van provocar una marcada penúria entre molts grups evenkis. Al principi, les organitzacions soviètiques van intentar alleugerir les dràstiques condicions aixecant magatzems de gra i introduint punts de compra de pell de l'Estat que garantien un preu just per als caçadors evenkis. Aviat, el comerç privat va ser declarat il·legal en general.

El nou govern també va començar a organitzar l'educació estatal entre els nens i els adults evenkis. Es van fer intents per introduir escoles nòmades on l'ensenyament s'havia d'impartir als nens en la seva llengua materna. Els adults joves evenkis van ser instruïts a Leningrad (avui Sant Petersburg) com a professors i després retornats a les seves regions natsals. L'Estat també va utilitzar Tendes Vermelles, unitats de propaganda mòbil que proporcionaven programes d'alfabetització per a adults, formació en tasques domèstiques per a les dones evenkis (que els oficials russos consideraven que eren profundament deficientes en les pràctiques i els coneixements domèstics i higiènics necessaris), i adoctrinament polític en la ideologia soviètica per a la població nadiua.

Com que la majoria dels evenkis eren nòmades, l'Estat els va organitzar políticament en soviets tribals nòmades (consells), que estaven separats dels soviets basats en territoris que servien d'òrgan polític bàsic per als russos i altres habitants establerts. A finals de la dècada de 1920, aquests soviets nòmades es van transformar en soviets regulars. El govern soviètic també va començar a establir unitats administratives etnoterritorials per a alguns dels habitants nadius de Sibèria, incloent-hi els evenkis. Es van establir nombrosos comtats nacionals evenkis (*rayony*; també *ulusy*, *aymaky*), incloent-hi la República Socialista Soviètica Autònoma de Iacútia (RSSA) i la RSSA dels Buriats. En un nivell polític superior, es van crear dos districtes evenkis (*okruga*) el 1930: el Districte Nacional Evenki a Sibèria Central i el Districte Nacional Vitimo-Evenki al sud-est de Sibèria. Aquest darrer es va abolir tan sols vuit anys després, però el primer encara continua existint avui dia com a Districte Autònom Evenki. Mentre que aquests comtats i districtes reconeixien parcialment la territorialitat dels evenkis, oferien poca cosa en relació amb el poder polític real. Així mateix, amb la influència contínua dels russos i altres grups ètnics, els evenkis van passar a ser aviat una minoria en la majoria d'aquestes regions. Avui dia, només un 12 per cent de la població evenki russa viu al Districte Autònom Evenki, on constitueixen una minoria de la població.

Durant la dècada de 1930, l'Estat va iniciar una campanya per traslladar els evenkis a granges col·lectives. Els seus cèrvols i altres mitjans de producció (per exemple,



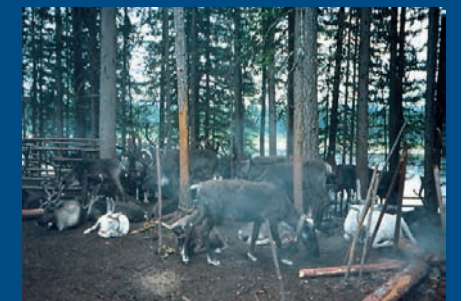
GAIL FONDHAL

La cacera

El costum regula la cacera de manera que asseguri que les poblacions d'animals no estan sobreexplotades i que les necessitats humanes per a la subsistència queden cobertes. Els animals es presenten al caçador experimentat i respectuós per ésser caçats. Per tant, les relacions personals específiques marquen la pràctica de la cacera; un ant o un ren escull ser caçat per un evenki. Al seu torn, l'aplicació d'aquestes regles podia comportar tradicionalment respecte per part del caçador per a l'esperit alliberat de l'animal. Els óssos i els llops es veuen com a persones no humanes, es consideren éssers amics que requereixen una consideració especial. Hi ha costums específics que regulen la cacera de l'ós i el tractament del cadàver, mentre que entre molts evenkis les regles

proscriuen la cacera de llops. Caçar ungulats prenyats està prohibit excepte en casos d'extrema necessitat –un caçador que detecti que la seva presa està prenyada interromprà immediatament la persecució–. Les restes del procés de matança i carnisseria s'han de disposar de manera respectuosa i amb cura –estava prohibit contaminar àrees de terra i aigua amb residus–. No respectar aquestes regles tradicionalment va comportar la recriminació i la humiliació de la comunitat i, en casos excepcionals, l'exclusió. Com en qualsevol població, la bona disposició dels membres individuals per seguir aquestes regles i la seva destresa per fer-ho varia. Una faceta crítica de la cacera és l'acció de compartir. El costum del *nimat*, la llei de l'ajuda mútua als clans, requereix que la carn d'un animal caçat es comparteixi entre tots els membres

del campament al qual pertany el caçador. El caçador presenta la pell als membres del clan de la seva mare. Mentre que les regulacions soviètiques que exigien que les peces caçades es lliuressin a l'Estat van evitar parcialment aquesta pràctica, encara persisteix en certa mesura. Aquesta acció de compartir ajuda a evitar una cacera excessiva i garanteix una utilització comuna eficient dels recursos, alhora que proporciona un sistema d'ajuda social per a aquells menys capaços de caçar amb èxit.



GAIL FONDHAL

GAIL FONDHAL



CULTURES DEL MÓN

Unescoat-Centre Unesco de Catalunya

La cria de rens i el nomadisme

La cria de rens és emblemàtica de la cultura evenki. En general, els ramats són relativament petits. Alguns evenkis practiquen el pastoralisme carnívor de la tundra a gran escala, en què els animals es crien principalment per la seva carn. Però sobretot, els evenkis utilitzen els rens fonamentalment com a animals de càrrega –en alguns llocs els munten–, mentre que en d'altres principalment depenen com a animals de càrrega. El ren domèstic permet als evenkis desplaçar-se pel bosc boreal, a través de pantans i pendents rocoses, buscant preses i animals amb pelatge. En el passat, a vegades s'utilitzaven com a animals de reclam per caçar, ja que atreïen rens salvatges. Molts grups evenkis també munyien els seus rens durant l'estiu; aquesta pràctica encara persisteix en algunes àrees de Sibèria, on la llet s'empra al te o es bat per fer-ne un exquisit plat similar a la nata batuda i s'escampa sobre el pa o es menja directament amb la cullera. Els rens també proporcionen material immillorable pel que fa a la calor per a roba d'hivern, o per cobrir les tendes. Els escassos recursos del bosc boreal i l'elecció d'utilitzar els rens per desplaçar-se a través del paisatge per disminuir l'impacte de les activitats humanes en una àrea determinada, van dictar una vida nòmada. Sovint el nomadisme es considera una necessitat poc grata –el destí d'aquells que no poden aconseguir un estil de vida estable a causa d'una combinació de condicions ambientals dures i una falta de capacitat per adaptar-se a una vida sedentària per afrontar-ho–. En conseqüència, un punt de vista occidental freqüent és considerar que la gent com els evenkis estan condemnats a una vida nòmada. Tanmateix, els mateixos evenkis han ofert una valoració alternativa, suggerint que el nomadisme els atorga una connexió continuada i valorada amb la seva terra natal. Alexander Komaritsyn, un evenki de la regió del llac Baikal, va escriure a principis del segle xx: “sentir la bellesa i l'encant de la natura només és possible

quan hi ha a prop una tenda fumejant i un cérvol pasturant”. Un altre observador va apuntar de manera pintoresca que la “migració és la poesia del tungús”. Al segle XIX i, fins i tot a principis del segle XX, els evenkis van ser famosos pels seus viatges de llarga distància. Els campaments s'aixecaven en diferents emplaçaments en funció de les demandes de cada estació. Les plataformes elevades d'emmagatzematge (*labazy*), estratègicament col·locades al llarg de les rutes de migració, estaven plenes de llumins, estelles per encendre foc i altres provisions fonamentals. Qualsevol persona que en trobés una i que estigués necessitada podia fer ús d'aquests elements, però estava obligada per costum a restituir-los quan pogués, de manera que les següents persones necessitades poguessin beneficiar-se'n. Els evenkis normalment migraven en grups de diverses famílies. Aquests grups, normalment emparentats per sang o matrimoni, gaudien de l'ús dels recursos vegetals i animals d'un territori concret. Les relacions evenkis amb aquestes terres del clan es poden equiparar aproximadament a la relació occidental amb la llar. És a dir, la connexió amb el lloc entre els evenkis sembla ser d'una escala diferent, però tan profundament emocional com la de la persona occidental. Els evenkis s'identificaven amb un complet sistema de campaments, assentaments estacionals, àrees econòmiques importants (com àrees on pareixen els rens i llocs de pastura importants), i llocs espirituals. El territori d'un grup sovint estava delimitat al llarg de línies divisòries d'aigües. Tanmateix, aquest territori, utilitzat col·lectivament per diverses famílies, i sovint heretable, no era de la seva propietat exclusiva. Era d'esperar que altres persones els demanessin permís abans d'entrar-hi per obtenir-ne determinats recursos (per exemple, caçar animals), encara que els costums culturals dictaven que s'atorgaria el consentiment. Els líders dels clans

podien organitzar una redistribució dels territoris per adaptar-se als canvis en els destins familiars (declivi del nombre, augment dels rens, etc.). La resposta a incendis, epizooties i altres desastres naturals incloïa la migració a territoris nous –normalment les terres danyades s'havien d'abandonar durant anys, si no dècades, abans que es poguessin utilitzar de nou–. La gran flexibilitat de l'ocupació tradicional de la terra dels evenkis va permetre un ajustament continuat a les calamitats ambientals, als canvis en la disponibilitat de recursos i als desplaçaments demogràfics. El sistema soviètic va fer molt per minar les tradicions ambientals dels evenkis, incloent-hi la de l'administració de la terra. Des d'aproximadament la dècada de 1930, els grups es van adscriure a granges col·lectives, cadascuna de les quals tenia un territori de terra delimitat. Dintre del territori de la granja també estaven demarcades les pastures dels rens i els sòls de caça, i als ramaders i caçadors evenkis se'ls indicava on havien d'anar en les diferents estacions i quins límits no podien creuar. L'ús de la terra es controlava cada vegada més des de fora, i augmentava la burocratització. Això va reduir la capacitat dels evenkis per respondre als reptes ambientals. La sedentarització forçada de la major part de la població va afectar encara més les pràctiques d'administració ambiental. Com que s'exigia que els nens anessin a l'escola (normalment, a internats), van perdre l'oportunitat d'aprendre mitjançant l'experiència les habilitats dels més grans, unes habilitats que s'havien d'aprendre *in situ*, a la taigà. No van adquirir el robust coneixement dels entorns que sostenia els seus pares, i com relacionar-se adequadament amb els elements compostius d'aquests entorns, físicament i espiritualment. Els drets tradicionals sobre els territoris i els seus recursos, incrustats com estan en l'habilitat de relacionar-se de manera diferenciada amb aquests territoris i recursos, es qüestionen. En el seu lloc, com a mínim una part de la població evenki confia cada vegada més en els drets sobre el territori aprovats per l'Estat.

ELS EVENKIS

GAIL FONDHAL

Uns joves descansant en un bosc. Al fons, un ramat de rens



trampes, armes de caça) es van nacionalitzar. Els ramaders rics, que sovint depenien de l'arrendament dels parents més pobres perquè els ajudessin (un sistema que servia com a assistència social) van ser declarats “exploradors de persones” i sovint es van confiscar els seus ramats i es van convertir en granges col·lectives. Això va provocar una resistència massiva, que va incloure la matança de cérvols o la seva posada en llibertat. El nombre de cérvols domèstics va disminuir dràsticament. Els soviètics també van acusar els xamans de repressió, i van convertir les seves pràctiques espirituals en il·legals.

Com que el nomadisme es considerava una pràctica endarrerida, el govern soviètic va intentar cada vegada més que els evenkis s'establiessin. Tanmateix, com que la cria de rens requeria el nomadisme, va ser impossible aconseguir-ho completament. Per tant, es va fer un intent d'establir tantes dones, nens i gent gran com fos possible, en una idea equivocada que l'aportació d'aquests sectors de la població no era necessària per al funcionament de la cria de rens. L'educació estatal va passar a ser compulsiva; els nens van començar a ingressar en internats en els grans centres multiètnics. Això va provocar un sever trastorn de l'estructura familiar dels evenkis, de la transmissió del coneixement de generacions grans a joves (especialment, en relació amb les capacitats per desenvolupar-se en la vida diària a la taigà), i de l'idioma evenki. A mitjans de la dècada de 1930, l'educació es realitzava predominantment a Rússia (o en algunes parts de la RSSA de Iacútia en iacut).

Al llarg de generacions habitant el bosc boreal, els

evenkis han desenvolupat maneres de relacionar-se amb la terra que els han permès habitar de manera ecològicament sostenible i amb riquesa cultural allò que es considera un entorn relativament pobre en recursos.

Un paisatge creat pels evenkis

El paisatge de la taigà siberiana, vist molt sovint com a territori salvatge, és un paisatge cultural creat pels evenkis i altres indígenes siberians mitjançant pràctiques orientades a protegir els recursos de què depenen: faratge per als rens, espècies per a la caça i animals amb pelatge, peixos, aliments i plantes medicinals.

Innombrables generacions han administrat les pastures dels seus rens, han talat determinades espècies d'arbres com a llenya per cremar o pals per a les tendes i altres necessitats, han cultivat aliments en llocs determinats, han cultivat llocs sagrats, han evitat àrees a causa de la contaminació (per exemple, per malalties dels rens, o àrees amb elevada radiació d'urani natural), i han gestionat el seu paisatge de mil maneres. El seu impacte en la terra ha estat mínim comparat amb els canvis portats per les societats industrialitzades i, per tant, a vegades passa inadvertit i porta a idealitzacions de *territori verge*.

Mentre que el paisatge físic de Sibèria ha estat modificat per les pràctiques indígenes, el paisatge cultural evenki també és mental, habitat per éssers familiars, significatius i responsables: els ants, els óssos, els arbres, les roques, cadascun amb el seu propi esperit. Aquests cohabitants del bosc proporcionen als evenkis



GAIL FONDHAL

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

ELS EVENKIS



GAIL FONDHAL

Dues adolescents d'un poble evenki. A sobre, un home adult en una foto recent

GAIL FONDHAL



un entorn ric i nutritiu, si es tracta amb reverència i es mitiga mitjançant la correcta realització de rituals relacionats amb l'ús de l'entorn.

Arribar a la majoria d'edat com a evenki vivint al camp significa haver adquirit la destresa de llegir el paisatge local, de comprendre què ofereix, i de saber com collir i utilitzar aquestes ofertes de manera eficient i respectuosa. Sentir-se *com a casa* a la taigà implica desenvolupar tant competència en la collita, el processament, la distribució i el consum de recursos, com el coneixement de com i quan propiciar la voluntat dels esperits del lloc i els elements dels quals provenen aquests recursos. El paisatge aparentment dur proporciona un mosaic d'oportunitats per a la persona que el coneix: llocs que proporcionen farratge a l'hivern quan la neu és profunda, àrees que ofereixen un descans de les plagues d'insectes estiuencs, llocs rics en bolets per alimentar els rens a la tardor, llocs arrecerats perquè els rens pareixin a la primavera, etc. Aquests llocs –de fet, tot el paisatge– estan vius, i reaccionen a les accions humanes.

L'entorn té un valor tant simbòlic com instrumental. La terra natal dels evenkis és el territori tant dels seus avantpassats com de la seva progenitura i, per tant, requereix molta atenció. Els llocs sagrats –potents fites de poder espiritual– esquitxen la taigà. Poden prendre forma de formacions rocoses inusuals, pictografies antigues i cims de muntanyes, així com ritus funeraris ancestrals. (Els evenkis practicaven enterraments aeris fins a finals del segle XIX-mitjans del segle XX, disposant el cos i les pertinences en una plataforma elevada. Després aquests ritus es van evitar per no pertorbar els esperits dels difunts). Hi poden haver llocs d'importància històrica passada –per exemple, de batalles entre humans o entre humans i esperits–. Els llocs sagrats requereixen un acostament i un allunyament diferenciats, sovint des d'una direcció específica, i l'ofrena de regals –vodka, tabac, monedes, casquets de rifle, caramels, etc–. La gestió

apropiada de les relacions espirituals a la taigà és tan important com la de les relacions econòmiques i ecològiques.

El coneixement d'aquests llocs, instrumentals i simbòlics, es passa de generació en generació, principalment mitjançant l'observació i el mimetisme. Un evenki jove observa un adult amb talent i intenta reproduir l'aprenentatge de manera experimental. Mentre que *ensenyar* en el sentit occidental d'ordres verbals i demostració pas a pas (sovint simplificada) no és comú, les narracions d'històries assumeixen un rol crucial en la instrucció sobre assumptes més amplis de comportament ètic en relació amb l'entorn en general, i llocs específics en particular. Els noms de lloc també juguen un paper important en la connexió de llocs específics amb oportunitats de recursos, presències espirituals i esdeveniments passats alligadoradors. Aquests dispositius mnemotècnics es recorden viatjant pel paisatge.

La situació actual

En el període postsoviètic, l'Estat rus ha adoptat un nombre de lleis que defineixen els drets indígenes sobre la terra i els recursos. Aquestes lleis permeten als grups (per exemple, una família, un nombre de famílies, un poblament sencer) que estan ocupats en activitats tradicionals sol·licitar un territori, sobre el qual reben drets exclusius sobre els recursos renovables (fauna i flora) necessaris per continuar les activitats tradicionals. El grup no és el propietari de la terra, però gaudeix de determinats drets en usdefruit sobre allò que continua essent terra estatal. Molts col·lectius evenkis en diverses regions de Sibèria han utilitzat aquestes lleis per obtenir un control parcial de territoris que comprenen milers de milions d'hectàrees. Tanmateix, el nou Codi del Sòl de la Federació Russa contradiu les disposicions principals de les lleis sobre drets indígenes sobre la terra, cosa que deixa la situació dels drets evenkis (i altres pobles indígenes) sobre la terra de manera incerta.

El procés d'obtenir una adjudicació de la terra també està molt burocratitzat, cosa que dificulta a molts evenkis tirar-ho endavant. Aquells evenkis que desitgen adquirir aquests drets s'han d'enfrontar, a més, a les distàncies que els separen dels centres dels comtats, on es presenten les sol·licituds de terres i es realitzen els registres (i sovint segons registres) i els costos del viatge. I la manca de suport estatal per als col·lectius incipients que es formen per continuar les activitats tradicionals n'ha fet gairebé impossible la supervivència.

A més, totes les lleis russes se centren a definir els drets d'un grup determinat d'individus sobre una parcel·la de sòl demarcada, basant-se en la continuació d'una activitat tradicional. Tanmateix, les lleis ignoren tant els aspectes de competència com de flexibilitat que subratllen els drets tradicionals dels evenkis, i els manca l'orientació ètica inherent a les regulacions tradicionals en relació amb l'ús de l'entorn.

Mentre que els legisladors dicten noves condicions de compromís amb la terra, la vida diària al nord de Rússia es caracteritza per un descens crític en el suport material estatal per a la població indígena, la retirada de subsidis a les institucions i als assentaments del nord, i un marcat declivi en els estàndards de vida a molts llocs. Els evenkis i altres pobles indígenes ocupats en activitats tradicionals, com la cria de rens i la caça, estan experimentant allò que hom ha denominat *desmodernització* –un descens en l'accés a la tecnologia, als serveis i les infraestructures, un augment en l'aïllament i una dependència cada vegada més gran de les activitats de subsistència–. Mentre al llarg de les darreres dècades els joves evenkis han mostrat una inclinació cada vegada menys pronunciada per entrar als àmbits tradicionals, com ara la cacera i, especialment, la cria de rens, nombrosos evenkis han abandonat els seus pobles i han reprès la vida a la taigà, amb la cria i la caça, per sobreviure. Mentre persisteix aquesta tendència, la importància de l'accés al sòl i als recursos augmenta.

En alguns casos, el restabliment de les tradicions ambientals de compartir i tenir cura de les forces vives de la terra està revivint, irònicament, a causa de la greu situació econòmica a què s'enfronten els evenkis i altres indígenes siberians. La tolerància política cap als moviments culturals indígenes ha facilitat que es comparteixi informació sobre l'administració tradicional de l'entorn, mentre que l'aprenentatge experimental renovat és una conseqüència directa de la crisi econòmica.

Aquestes tradicions ambientals han tingut bona aollida en les organitzacions de conservació internacional, que han reivindicat activament l'establiment de reserves naturals a Sibèria. Tanmateix, la intervenció d'aquests grups sovint fa perillar els costums ambientals indígenes,

Assesors d'aquest article:

Onno Seroo, Josep Cru i Winfried Dallmann.

Coordinació del projecte: Ferran Cabrero
(f.cabrero@unescocat.org)

PER SABER-NE MÉS

■ Llibres

Anderson, David. (2000). *Identity and Ecology in Arctic Siberia. The Number One Reindeer Brigade* (Oxford: Oxford University Press)
Anderson, David. (2000). "The Evenkis of Central Siberia" A: *Endangered Peoples of the Arctic. Struggles to Survive and Thrive*, Milton M. Freeman (ed) 58-73 (Westport, CT: Greenwood Press)
Bloch, Alexia (2004) *Red Ties and Residential Schools. Indigenous Siberians in a Post-Soviet State* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press)
Fondahl, Gail. (1998). *Gaining Ground? Evenkis, Land, and Reform in Southeastern Siberia* (Boston, MA: Allyn and Bacon)

■ Webs

<http://www.eki.ee/books/redbook/evenks.shtml>
<http://www.hunmagyar.org/evenk/evenk.html>
http://www.nupi.no/cgi-win/Rusland/etnisk_b.exe?Evenk

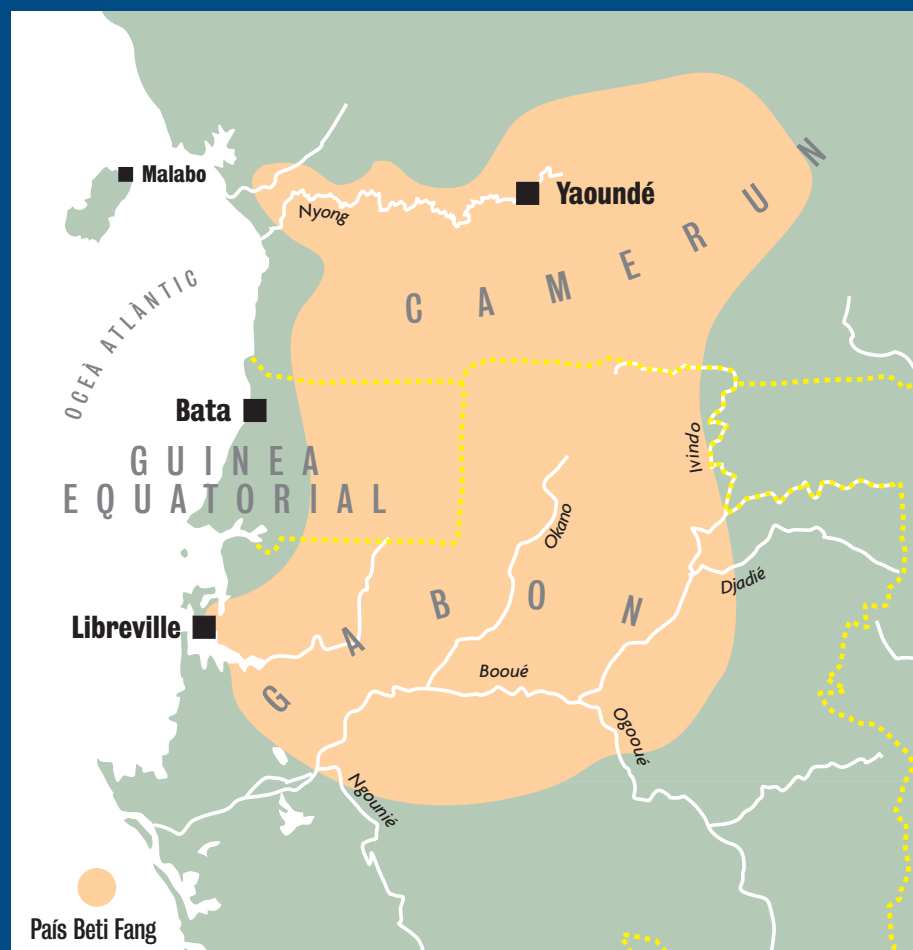
■ Sobre els pobles nadius del nord de Rússia en general

Forsyth, James (1992) *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony, 1581-1990* (Cambridge: Cambridge University Press)
Köhler, Thomas and Kathrin Wessendorf, editors (2002) *Towards a New Millennium. Ten Years of Indigenous Movement in Russia. IWGIA Document No.107*
Slezkine, Yuri (1994) *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North* (Ithaca: Cornell University Press)
Vakhtin, Nikolai (1994) *Native people of the Russian Far North, in Polar Peoples: Self-Determination and Development, Minority Rights Group* (ed), 29-80. (London: Minority Rights Publications).

ja que amb massa freqüència els ecologistes veuen Sibèria com un territori salvatge pràcticament inhabitat, accepten només parts del coneixement i sistemes de valors que constitueixen la base de les relacions dels evenkis i altres pobles indígenes amb els seus entorns, i pretenen establir algunes àrees totalment *protegides* de l'ús humà. Els conservacionistes tendeixen a rebutjar segments importants del coneixement local, centrant-se únicament en aquells que tenen sentit *científic*.

Els reptes a què s'enfronten els evenkis són nombrosos, però dos d'ells tenen una importància primordial: reivindicar els seus drets sobre les seves terres natales, preferentment de manera que es promogui la base tradicional d'aquests drets més que no pas paràmetres definits per l'Estat; i transmetre a les generacions més joves el coneixement local i els codis ètics que els permeten negociar una vida rica, coherent i sostenible en les severes condicions siberianes.

CULTURES DEL MÓN



ELS FANGS

Diuen els fangs, i també la gent d'altres societats centreafricanes, que el Déu creador, Nzama, quan va fer l'home, el va conformar de cos, *nyul*, i d'ombra, *nsissim*. No el va voler deixar sol, i d'un arbre en va fer eixir la dona. També va crear uns altres éssers semblants, com ara el ximpanzé i el goril·la. I finalment *evú*, l'únic que es va quedar sense parella, l'únic que Nzama va obligar a viure al bosc, en un arbre, allunyat de la societat humana perquè no fes cap mal Text: Jacint Creus. Professor d'història de l'Àfrica (UB)

Mirar enrere per anar endavant



CULTURES DEL MÓN

El mite d'origen dels fangs està estructurat al voltant de tota una colla de dualitats, d'oposicions: Déu i l'home; el cos i l'ombra; l'home i la dona; els homes i els animals; els homes i el bosc; els homes i *evú*.

Resulta que, mentre l'ésser humà es preocupava de mantenir el foc, el ximpanzé i el goril·la es passaven el dia jugant, de manera que des d'aleshores ja no poden menjar cuit i també han de viure al bosc, com *evú*. Però aquest ja hi era d'antuvi, perquè té la capacitat de capgirar l'ordre de les coses. És un ésser amb un poder extraordinari, que la dona no es va saber estar de voler conèixer: encuriosida, el va anar a veure i va trobar que aquell gran devorador li va anar demanant coses per menjar; i, quan ja no en va tenir més, se li va ficar a dintre del cos per la vagina. D'aquesta manera, *evú* es va introduir en la societat dels éssers humans, dels quals va continuar devorant el menjar i, després, els fills.

Avui, encara hi ha persones que tenen *evú*: ésser supranatural, òrgan corporal, etc. Qui el té també pot abastar la capacitat de desdoblarse en el món de la nit. El món del dia i el món de la nit: una altra dualitat fonamental en l'imaginari dels fangs. Poder-hi accedir o no equival a tenir *evú* o no tenir-ne, crea una altra divisió entre els éssers humans.

Esclar que aquesta capacitat també es pot utilitzar a fi de bé, però en principi és perillosa. Menar-la en una direcció negativa porta a actuar contra el bon ordre social, el creat per Nzama, l'establert pels avantpassats, i té com a màxima expressió l'antropofàgia, punt culminant de la maldat i demostració fulminant d'adscripció al món de la bruixeria.

La vida és, en gran part, aquesta lluita entre l'ordre social ancestral i la bruixeria possibilitada per l'*evú*. Per als fangs, una realitat ben palesa. Per a nosaltres, almenys una estructura simbòlica, mitjançant la qual aquella societat interpreta el món. A quin costat som, nosaltres, en aquesta narratologia?

El llarg viatge

Els fangs ocupen la major part de la regió continental de la Guinea Equatorial, tret d'alguns indrets de la franja costanera, i territoris força extensos del Camerun i del Gabon. Poden ser uns quants milions de persones. A l'antiga colònia espanyola, hi constitueixen la població majoritària –potser un 70 per cent del total– i hi dominen les

institucions i bona part de la vida pública, sovint en detriment d'altres grups. Però no accepten de ser-ne els habitants originaris, perquè, com la majoria de les societats bantu, es pensen a si mateixos com un poble que ha esmerçat la major part de la seva història en un llarguíssim viatge que els ha menat des d'indrets molt remots (Egipte?, ¿Etiòpia?...) fins a la realitat actual.

La seva llegenda d'instal·lació ha estat reportada des de fa un centenar llarg d'anys. Els historiadors n'han tret la conclusió que potser l'origen d'aquest poble cal situar-lo a l'altiplà sudanès de Bahr-el-Gazal, des d'on van avançar cap a la costa tot resseguint el riu Ubangui. En aquesta llarga marxa van protagonitzar tot d'escissions, de tal manera que es van dividir en diverses branques, una de les quals, la més septentrional, va arribar a la costa camerunesa; una altra, fins a la cubeta del Congo; d'altres van atènyer el litoral gabonès després de resseguir el riu Ogoue... Més de 400 anys de pelegrinatge interromputs per un arbre gegantí –l'*adjab*– que els va barrar el pas durant molt temps i que només van poder superar quan van excavar una mena de túnel subterrani fins a l'altra banda.

La llegenda presenta aquest llarg viatge com una marxa compacta d'un poble cohesionat i unificat, amb un objectiu clar i un plantejament a llarg termini. La historiografia actual ja no hi creu, en tot això; més aviat ens parla de petites migracions d'abast més reduït, que van afectar segments de població concrets que, en el seu desplaçament, es van anar barrejant amb altra gent. La llegenda és literatura, però també és consciència col·lectiva i dóna una explicació mitificada dels orígens: el poble fang seria un gran poble des dels seus inicis, predestinat a habitar els territoris que ocupa actualment. La seva força provindria de la seva unitat, i les

diverses escissions explicarien les diferències culturals, socials i identitàries respecte als pobles veïns i entre els diversos grups fangs.

La llegenda, doncs, mira de donar una explicació de la situació actual, que representaria el bon ordre iniciat fa segles; una explicació incontestable, en la mesura que ve de temps molt reculats, en la mesura que és obra d'uns avantpassats, l'accés als quals encara és possible per als qui hagin passat un aprenentatge iniciàtic complex. Per a la gent ordinària, hi ha guspires d'aquest procés d'iniciació, que la mateixa literatura oral repeteix de manera incessant.

L'individu i el grup

“Nkane era un home que vivia lluny d'aquí. Era bon caçador, però sobretot sempre estava content. Una vegada necessitava menjar, de manera que va decidir de sortir a caçar. Va agafar la ballesta i les fletxes i es va endinsar en el bosc. De moment, no va caçar res, però en una clariana va veure un ramat de senglars que hi pasturaven. S'hi va acostar d'amagat i es va quedar darrere d'un arbre, ben tapat, per tal d'esperar l'ocasió d'abatre'n un.

”Mentrestant, però, es va adonar que davant del ramat hi havia un home petitó que semblava dirigir tot aquell bestiar: quan assenyalava la dreta amb el bastó, tots els senglars anaven cap a la dreta; si assenyalava l'esquerra, els senglars anaven cap a l'esquerra, i també el creien si els feia anar endavant o endarrere. Nkane n'estava ben sorprès. De sobte, va aparèixer un lleopard, que, abans que ningú se'n pogués adonar, es va abraonar sobre un godall i se'l va endur amb la boca. L'homenet no havia tingut temps de reaccionar ni d'adreçar el ramat cap a una altra banda per evitar el perill.

”Però aquell lleopard, per fugir amb la seva presa, va haver de passar davant per davant de l'arbre on Nkane s'havia amagat. El

ELS FANGS



nostre home va sortir del seu amagatall amb la ballesta a punt i va clavar una fletxa emmetzinada al lleopard, que va quedar ferit de mort.

”L'homenet estava molt content: «M'has fet un gran servei i et vull recompensar: d'ara endavant, sempre que vinguis al bosc, podràs entendre el llenguatge dels ocells». I li va fregar la llengua amb una herba que coneixia.

”Nkane va recollir el cos del lleopard per emportar-se'l, quan va sentir, a la branca de l'arbre, un parell d'ocells que deien: «Mira aquests dos que xerren aquí a baix: si sabessin que als seus peus mateix hi ha enterrats dos ullals d'elefant, no perdrien pas el temps». Nkane va començar a excavar la terra i, efectivament, hi va trobar dos ullals ben grossos, que es va repartir amb l'homenet. Quan va tornar al poble, tothom va estar content, perquè els havia estalviat el perill del lleopard, perquè es podrien menjar aquella carn i perquè es podrien vendre aquell ullal d'ivori”.

Aquesta rondalla fang va ser publicada fa 100 anys per un missioner francès, el P. Trilles. La història de Nkane, *l'home que coneixia el cant dels ocells*, continua amb tot d'anècdotes que són gairebé sempre el mateix: les dificultats que supera l'heroi i els èxits que pot obtenir gràcies a aquell do de l'homenet, gràcies a la capacitat atorgada, a un coneixement que ell té i que als altres els manca.

Episodis rituals

La majoria dels rituals iniciàtics dels fangs i d'altres societats centreafricanas contenen episodis semblants, molt precisos, que la rondalla repeteix. L'aspirant troba a faltar alguna cosa, sent una necessitat i per això deixa casa seva i se'n va a un indret desconegut i misteriós: el bosc. Allà passarà tota una colla de proves i podrà accedir a uns personatges supranaturals, dels quals rebrà coneixements importants. Seran aquests coneixements els que li permetran de resoldre la mancança inicial, tornar a casa i ser-hi reconegut com a iniciat.

Moltes rondalles, doncs, repeteixen els episodis rituals i contribueixen a crear una educació (oral, integral, globalitzadora i integradora) que repeteix continguts, estructures i coneixements en moltes manifestacions. En definitiva, ens volen dir que un només assoleix la seva iniciació, la seva maduresa, quan és capaç d'afrontar sol les dificultats; també quan és capaç de trobar

l'ajuda adequada i d'utilitzar-la de manera adient, i, sobretot, quan és capaç d'acordar això amb els ensenyaments rebuts dels avantpassats, els habitants misteriosos d'un món desconegut, però al qual un pot accedir si fa el que cal: atènyer-se al bon ordre ancestral, lluny del món de la nit.

Isi això és veritat per a l'individu, també ho és per al conjunt de la societat, una societat desitjosa d'un objectiu precís, que, per aconseguir-lo, va marxar de casa seva i va emprendre un llarg periple envers territoris desconeguts i va haver de superar tot de proves fins a assolir la seva fita. La prova definitiva, el pas d'aquell *adjab* que obstruïa el camí, implica endinsar-se per sota de la terra, a la recerca d'uns avantpassats que són difunts, però que existeixen, ens guien i ens protegeixen. Ells constitueixen el món del dia.

El lleopard i altres estereotips

A la rondalla anterior hem vist el lleopard superat per un home, Nkane, que va voler salvar un porcell. ¿Podria haver resultat victoriós, el lleopard? Queda clar que no, perquè aleshores la rondalla perdria tot el seu sentit. Però també per una altra raó. En tota la literatura oral dels fangs, el lleopard, *nze*, és el perdedor per excel·lència, el paradigma del derrotat: prou que és ràpid, àgil, fort, cruel i atrevit, però no pensa, actua de manera atabalada i acaba sempre mort o ridiculitzat.

El seu oponent més habitual és la tortuga, *etugu*, que representaria tot el contrari: un animal gens poderós i aparentment mal dotat, sense grapa, lent, poc perillós, però que va fent i que troba en l'astúcia i en la paciència les armes oportunes per superar el seu enemic. Una altra dualitat, una altra oposició significativa:

“El lleopard estava ben preocupat. No podia fer res contra la tortuga, que, en darrera instància, es tancava dintre de la closca. La fera ferotge es va empescar un estratagema per fer-la venir a casa seva i, llavors, disposar-ne i matar-la. Un dia va fer arribar un missatge a la tortuga, que deia que el lleopard s'havia mort i que havia d'anar-hi a acomiadar-se'n. La tortuga s'ho va creure, però pel camí va agafar una branca d'arbre plena de formigues carnívores i la va entaforar en una jaqueta, que en va quedar ben plena.

“Quan va arribar a la casa del lleopard, el va trobar estirat al llit, fent-se el mort. Va dir: «Amic lleopard, voldria que t'endu-

guessis alguna cosa meva a l'altre món». Li va posar la jaqueta al damunt, va sortir de la casa i va començar a tallar un arbre per fer llenya per al funeral. El lleopard començava a sentir els efectes de les formigues, quan va sentir el crit de la tortuga: «Compte, que l'arbre cau damunt de la casa!». I va arrancar a córrer, de manera que es va descobrir la mentida que havia dit. Enrabiad, va empaïtar la tortuga, però les mossegades de les formigues no el van deixar continuar i la tortuga va tornar a casa seva ben tranquil·la”.

El feble bo que guanya el poderós dolent? No ben bé, perquè la tortuga no solament s'escapoleix de la trampa ordida pel lleopard, sinó que li torna la jugada i li provoca un mal que a vegades arriba fins a la mort. Igual que Nkane, que matarà el lleopard i s'aprofitarà dels nous coneixements, la tortuga no és pas el paradigma de la bona fe. La seva basa és la murrieria, i és amb aquesta qualitat, i no pas amb la bondat, que aconseguen de ridiculitzar l'altra bèstia. Cal conèixer les pròpies limitacions i cercar els recursos que ens calen per tirar endavant, ni que sigui a costa d'altres individus amb menys visió.

El que resulta molt curiós és que la literatura fang transposa aquesta oposició, tan típica de les rondalles d'animals, a dos personatges humans. Si abans vèiem la dona com a introductora del mal a la societat, dintre de la rondallística fang també hi ha el personatge d'Obulà (una dona de caràcter que ajuda sempre el seu marit, descobreix les trampes que li fa i l'acaba atonyinant), que els fangs han convertit en protagonista de tot un cicle de rondalles amb aquest marit seu, Beme, un pinxo dependent, golafre i obsessionat per la superioritat de la seva dona:



“Obulà havia plantat canyes de sucre i cada tarda en portava per a Beme, que no en tenia mai prou. Una tarda, Beme va cridar la seva dona i li va dir: «Vés-te'n i no tornis fins demà, que al vespre hi haurà un espectacle de lluita i no vull que el vegis». De seguida que la seva dona va haver marxat, Beme va anar a l'hort i va agafar un bon pilot de canyes, se les va endur a casa i se les va menjar.

“Per tal que ella no en sospités res, va repartir les deixalles en tres munts, que va tapar amb fulles de plàtan i va disposar un a cada punta del poble i l'altre al mig. Beme va agafar un tambor i el va començar a tocar: el soroll i els crits que feia s'ajuntaven amb el brunzit de les mosques que havien cobert aquells tres munts de porqueria, i tot plegat feia un terrabastall tan eixordador que Obulà, des del poble del costat, es va pensar que era veritat que hi havia un espectacle de lluita. Encuriosida, va tornar al poble per veure'l i, en descobrir l'enganyifa, va pegar tant i tant el seu marit que aquest li va haver de demanar perdó”.

Obulà, doncs, s'allunya del rol instrumental atribuït habitualment als personatges femenins i esdevé una autèntica interlocutora del masculí. És el contrast entre tots dos el que provoca el joc narratiu, el to burlesc i la ridiculització del marit, alhora que fa una mena de contrapès de rondalles de contingut més patriarcal.

La gran epopeia: l' *nvet*

Els cicles d'*El lleopard i la tortuga* i de *Beme i Obulà* són els més divertits de la literatura fang, els més enginyosos i els que la gent explica més. Però ningú els considera gaire importants. Per damunt seu hi ha l'*nvet*, la gran epopeia que solament coneixen els especialistes, que per a tothom representa, més que cap altra producció, la mentalitat, el pensament i el món dels fangs. Aquesta epopeia lliga tots els aspectes que hem anat veient, de manera superficial, al llarg d'aquest article.

Moltes societats africanes han elaborat epopeies orals que, en la major part dels casos, coneixem força bé. Se sol tractar de genealogies i nissagues de reis i d'altres dirigents, llurs dominis, llurs gestes i llurs heroicitats (els reialmes de Ghana, Mali, Benín, el Dahomei, Aixanti, Songhai, Mosi...), descoberts a través d'uns textos orals –sovint a mig camí entre el relat èpic i el mite de fundació–, que els mateixos africans



Entre dos llegats

En el món dels fangs d'avui, els relats orals no són una cosa de passada. Ajuden, des d'una concepció del món més antiga, a comprendre el que avui està passant, i a interpretar en clau de bruixeria una societat en què les distàncies socials cada vegada són més evidents, i el que s'hi prioritza és arribar a tenir més que els altres. La condemna no és nova: els ancestres ja ens la van llegir. Dit amb les nostres paraules: els vells continguts, aprofitant les estructures literàries conegudes i percebudes com a pròpies, s'apliquen a les noves realitats, que són analitzades amb contundència. ¿És la comparació de valors el que porta a la incomprensió del nostre món occidental? No. Potser és que ens han entès prou bé i no els agrada el que els hem portat. Cal entendre que la *societat occidental* de què parlo no té com a referent únic el món de la colonització, ni el del desenvolupament, ni el de la cooperació. La Guinea d'avui ja no està formada per societats familiars dedicades a la caça, la pesca i el conreu: com un suro en un mar de petroli, en un país desposseït sistemàticament de les seves riqueses per companyies americanes i d'altres indrets, hi ha tot un sector de guineans instal·lats en l'opulència. La misèria de molts apareix just al costat de l'ostentació d'uns pocs, que semblen haver fet seus els valors més antisocials del nostre Occident: la cleptomania com a forma de govern, la repressió de les demandes socials més justes, l'adulació de la maldat com a instrument de supervivència, l'absència d'un plantejament de repartiment

–tradicional?– i l'acumulació de béns personals. És la bruixeria com a manifestació simbòlica imperant. En aquest context, que en aquell país es fa ben explícit, la resposta de la literatura oral és contundent. Anecdòticament, i com ja hem vist, pot incorporar elements de modernitat que no afegeixen res al discurs més profund. Sobretot, però, poua en un fons de segles i de milers de relats, i actualitza aquells que pot aplicar a la situació actual. En un procés col·lectiu subtil, impensat, tornen a predominar, en els nous reculls, tota mena d'ogres, de monstres, de serpents i de cocodrils, adormits fins no fa gaire en el rebost de les ments. I és la lluita contra aquests éssers implacables el que acaba dominant en aquest món de personatges *inventats* de què disposem els pobles. Una altra vegada, com deia Zora Neale Hurston, les històries antigues es reinterpreten per esdevenir “les comunicacions culturals complexes permeses a un poble oprimat”, i per ensenyar-nos, enfront de la realitat quotidiana, “quina conducta humana és aprovada pel grup, quan es valora com a adequada, i suggerir les estratègies necessàries per preservar el grup en un medi hostil”. Entre els fangs, com arreu, la literatura popular esdevé expressió larvada d'una resistència. Contra aquesta resistència, el poder ha de mirar d'imposar la seva manipulació, ha de mirar d'abatre la literatura oral, reduir-ne l'àmbit i presentar-la com una antigalla. A casa nostra, aquesta tasca la van fer l'escola i els mitjans de comunicació; a Guinea s'ha de veure quins elements de la *modernitat* nostrada aconseguiran fer fora els valors d'abans, a canvi de l'enriquiment d'una elit de pocavergonyes d'aquí i d'allà.

CULTURES DEL MÓN

ELS FANGS

anomenen *cants d'origen, relats del passat, cants de glòria, històries dels reis i històries dels grans caçadors...*, i que presenten un to elevat, una grandiloqüència, una multiplicitat de recursos artístics, un contingut heroic i una associació amb la música. Són epopeies africanes que han cercat legitimitat no solament en la memòria, sinó també en una tradició iniciàtica que, almenys aparentment, en garanteix l'autenticitat i la fidelitat: dos conceptes amb avantatges i inconvenients.

Igual que en la llegenda fang d'instal·lació els episodis de les grans epopeies es van descabdellant sense que la veracitat en sigui un atribut essencial, hi és més important donar fe d'un procés que, en tots els casos, es relaciona amb aspectes culturals *forts* de la societat de referència. I cerquen sancionar un estat de coses, el contemporani del moment de creació de cada relat o l'actual, presentat com el millor i com el volgut pels fundadors de cada entitat social o política: l'epopeia mandinga de Sunjata, per exemple, tinguda per una de les més antigues i la més clàssica de l'Àfrica occidental, narra l'origen de l'heroi, el naixement, la infantesa, la creixença i l'exili de Sunjata, el seu retorn i les grans batalles mantingudes fins a configurar el gran imperi de Mali.

Un cop acomplerta la seva missió Sunjata reuneix tots els pobles del reialme en una gran esplanada i allà s'esdevé el repartiment del món: cadascun dels pobles mandinga sabrà quin és el seu territori, els seus drets, les seves servituds i les seves relacions envers cadascun dels altres. I és aquí on rau, més que no pas en les batalles o en les intrigues de palau, el caràcter *fundacional* d'aquesta epopeia: en la mesura que aquells pobles, encara avui, es poden sentir lligats per unes decisions que el relat presenta com a preses a iniciativa d'un personatge inqüestionable.

La unitat en la llengua

A l'*nvet*, el caràcter fundacional no es pot referir a grans batalles ni a la creació de cap imperi, atès que els fangs tenen la família gran com a unitat de parentiu, de treball i d'organització social i política. Són societats anomenades *acéfales*, en el sentit que no presenten un grau complex d'organització estatal, i la seva unitat rau en la llengua, en els costums, en les relacions interfamiliars i intrafamiliars, i en un gruix de creences compartides.

PER SABER-NE MÉS

■ BIBLIOGRAFIA

Diversos autors (1991). *Fang*. París: Museu Dapper.

BARRERA, Àngel (2001) [1913].

Operación Rokobongo. Vic: CEIBA.

CREUS, Jacint (1997). *Identidad y conflicto: Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*. Madrid: La Catarata.

CREUS, Jacint; BRUNAT, M. Antònia (1991). *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano.

CREUS, Jacint (ed.) (2004). *De boca en boca: estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*. Vic: CEIBA.

ECOGO, Eyí (1995). *El extraño regalo venido del otro mundo: cuento de nvet oyeng*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano. Realització de Ramon Sales.

ELÁ, José (2004). *El joven que atrapó al puercoespín blanco y otros cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Vic: CEIBA.

ELLA-ABESOLO, Moïse (1991). *Les épopées du mvet*. París: La Pensée Universelle.

KESTELOOT, Lilyan; DIENG, Bassirou (1997). *Les épopées d'Afrique Noire*. París: Karthala.

MALLART, Lluís (2001). *Okupes a l'Àfrica*. Barcelona: La Campana.

NIANE, D. T. (1960). *Soundjata, une épopée mandingue*. París: Présence Africaine.

SALES, Ramon (2004). *En busca de los inmortales: epopeyas de Eyí Moan Ndong*. Vic: CEIBA.

TESSMANN, Guenther (2003) [1914]. *Los Pamues*. Universitat d'Alcalá de Henares.

TRILLES, Henri (2002) [1905]. *Contes et légendes fang du Gabon*. París: Karthala.

■ CONTACTES

Centre d'Estudis Africans (CEA)
C/ Mare de Déu del Pilar, 15, pral.

08003 Barcelona

Tel. i fax: 933 194 008

Associació per a l'estudi i la solidaritat amb els pobles africans.



I és aquí on insisteix l'*nvet*. Vegem-ne l'inici resumit d'una versió publicada pel català Ramon Sales:

"Ntutum Eiaga va escriure una carta a la seva mare, que ja era al món dels morts. La mare va llegir la carta a la casa de la paraula d'aquell indret: «El meu fill em demana que li lliuri alguna cosa que sigui ben estranya, que mai ningú no hagi vist res de semblant». I va escriure una carta de resposta, demanant al fill que l'esperés fins a l'alta nit. El fill s'estava amb els llums encesos, mirant el rellotge, tot esperant que la mare arribés. I, quan va ser allà, li va donar allò tan estrany: un riu cabalós que passava per darrere de casa seva, amb un pou, i quan Ntutum Eiaga hi llançava la xarxa, en sortia atapeïda de peixos cuits i ben cuinats".

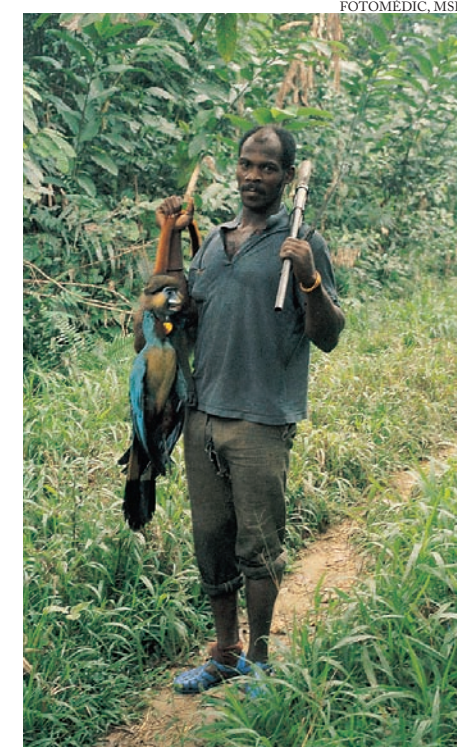
Aquest *estrany regal arribat de l'altre món* serà aprofitat per Ntutum Eiaga, que es dedicarà a vendre peix cobrat al comptat, sense vals (observeu que la incorporació de detalls europeus hi és a dojo), cosa que suscitarà enveges i problemes que abocaran al robatori d'aquestes riqueses amb un imant de foc i a una persecució i una lluita final entre dos grans iniciats plens de poder.

Nvet és alhora l'epopeia i l'instrument de corda amb què l'especialista toca mentre la recita. Aparentment, no és res més que una successió sense fi de combats interminables i fantàstics que oposen dos pobles

imaginaris: el d'Okuí, o poble dels mortals, i el d'Engong, poble dels immortals, poble de ferro constituït per guerrers gegantins que ignoren la mort. Els mortals són valerosos, miren d'aconseguir el secret de la immortalitat que tenen els herois d'Engong, i per fer-ho s'alien amb els seus avantpassats, anomenats *fantasmes*. La lluita continua per aconseguir la immortalitat es desfà en mil històries, que presenten aspectes concrets d'aquesta lluita:

"A Engong hi havia Aiom Ngang, un home que menjava persones i que ja feia temps que estava en dejú. No trobava cap víctima, i llavors va girar els ulls envers la seva pròpia filla: «Tinc gana i aquí mateix hi ha la nena, que em pot servir d'aliment». Es va arrencar una dent i la va llançar a la boca de la noia, que, pensant-se que era una altra cosa, se la va empassar. Aleshores, se li va començar a inflar el coll, que semblava que se li havia de rebentar.

"El guaridor no hi va voler fer res, perquè s'adonava que darrere d'aquella inflor hi havia un poder més gran. Però la mare de la noia va recórrer al cap suprem Angon



i el va amenaçar: «Si això no s'arregla i la meva filla es mor, jo me n'aniré d'Engong i us deixaré sols amb Aiom Ngang». Angon va parlar amb Aiom Ngang, que va afirmar que solament estalviaria la vida de la noia si li donaven menjar; de manera que els vells del poble van decidir avançar la mort d'algú que ja estava a punt de morir-se: el van matar. I aleshores Aiom Ngang, amb la mateixa sang del difunt, va guarir la seva filla i va restituir la dent al seu lloc. Així és com la noia, que no va voler viure més amb el seu pare, va salvar la vida i, com Aiom Ngang, va quedar bé amb la seva dona".

Relats interminables

Hi ha qui diu que aquestes històries són el record d'antigues batalles. En tot cas, es tracta d'uns relats fantàstics, gairebé surrealistes i absolutament interminables (el bon recitador de *nvet* sempre en sap més), i formen part de tota mena de vetllades i de celebracions, que a vegades s'allarguen durant hores, s'interrompen, continuen, intercalades amb cants i danses que sovint emmarquen el conjunt: una representació

total que evoca, a través de la manca de lògica dels esdeveniments, una altra lògica més transcendent.

L'oposició entre el que és visible i el que és invisible pren, semblantment a una rondalla, la forma d'una iniciació: algú que, mancat d'una immortalitat que veuria possible tenir, surt a lluitar per assolir-la. A diferència de les rondalles, però, l'*nvet* serà un procés d'iniciació inacabat, insatisfet, perquè, de fet, la immortalitat desitjada no estarà mai a l'abast, encara que ens pugui semblar que d'altres l'han aconseguit.

El relat més surrealista, doncs, porta el missatge més realista. Sí, i no. Ja he dit que, mantenint aquesta lluita com a eix general, l'*nvet* fa possibles tot de relats més concrets, que s'adaptin més tant a situacions com a temàtiques més properes.

Què hi ha al darrere? La lluita contra el mal, podríem dir. La lluita contra l'antropofàgia i contra la bruixeria. Ja hem vist que aquest era un dels fonaments del pensament col·lectiu dels fangs. Però aquesta bruixeria és conseqüència d'un poder, d'una capacitat de desdoblament, que només pot exercitar el possessor d'*evú*, una capacitat que tant es pot manifestar en aspectes antisocials com socials.

El discurs és la lluita contra la desigualtat, contra la pretensió de ser més que els altres, de destacar en qualsevol aspecte econòmic, social, polític, religiós o el que sigui, per a bé o per a mal. No es pot aconseguir la immortalitat, perquè destacar implica una manca de solidaritat: es ven el peix, en lloc de repartir-lo com havia fet Nkane amb els ullals; es roba; es menja una víctima, la pròpia filla o el fill d'un altre, tan sols això és negociable. Una manera d'entendre el món.

Una manera d'entendre el món i la societat. Una manera, també, de resistir: si el bon ordre és aquell que va quedar establert pels avantpassats, si cap immortalitat no pot estar al nostre abast, si de fet apartar-se d'aquell ordre és una traïció que llegendes, rondalles i epopeia comdemnen, a quina banda de la història queda la nostra *civilització*?, on són les nostres ànsies de *progrés*, de *millora*, de *superació*, d'*estalviar per invertir*, de *racionalitzar*, si el que es vol aconseguir és una societat igualitària?

Assessors d'aquest article:

Marc Dueñas, Onno Seroo i Jean Bosco
Baudouin Botsho

Coordinació del projecte:

Ferran Cabrero (f.cabrero@unesccat.org)

Sèrie preparada per:



www.unesccat.org

Amb el suport de:



Regidoria de Dona i Drets Civils

CULTURES DEL MÓN



ELS GUARANÍS

El desig d'escoltar altres veus –i en certa manera fer-nos unes altres vides– diferents de les nostres de cada dia és anhel i aspiració de noves sensibilitats obertes a l'altre. Esperem, això sí, que no sigui pretensió d'una colonització de les ànimes, l'esperit i la paraula de les quals són captivats pel nostre tarannà caníbal de civilitzats postmoderns. Que ens tornem guaranis, tot i que no tan fàcilment i alegrement, és la proposta

Text: Bartomeu Melià, S.J.

Origen i fonament de la paraula

Els guaranis, indis agricultors i pobletans, el territori dels quals s'estenia per l'antic Paraguai, avui dividit entre el mateix Paraguai, l'Argentina i part del sud del Brasil, van tenir el seu moment de fama en el temps colonial. El seu nom va quedar molt unit amb el dels jesuïtes, els quals, els segles XVII i XVIII, els van congregar –els van *reduir*, es deia en el llenguatge de l'època– en pobles grans per viure-hi “més humanament i políticament”. L'experiència va ser exalçada contemporàniament per persones com Ludovicus Muratori, Chateaubriand o Voltaire, qui hi veia “el triomf de la humanitat”. Una Utopia a l'estil de Tomàs Moro, una República de Plató entre els guaranis o una Arcàdia perduda. Esclar que també va tenir els seus detractors, que hi van veure una dissimulada captivitat.

Evangelitzats pels jesuïtes, els guaranis vivien en els seus pobles un tipus de desenvolupament excepcional per a aquells temps. Una producció respectable en bestiar boví i cavallí, cuirs per a l'exportació, manufactura de teixits de cotó i sobretot exportació i comerç d'herba mate, saludable *vici* fins avui d'ús ordinari al Paraguai, l'Argentina, l'Uruguai i el sud del Brasil, on la major part dels habitants no sabia passar ni un sol dia sense. El mate, com a beguda quasi ritual, és una herència guaraní.

Aquests pobles guaranis missioners es van distingir –superant de bon tros la trista i pobra colonització mestissa de la regió– pels seus pobles ben traçats, els seus grans temples, alguns de pedra, les imatges barroques que els habitaven, la música espanyola, italiana i centreeuropea que hi ressonava quasi diàriament, la pompositat de les representacions teatrals i les òperes a l'àmplia plaça, els partits –tan estranys per als capellans de l'època– de futbol amb pilotes de cautxú. I en la seva època, grans cerimònies de casaments, batejos i processons. Aquesta experiència jesuítica va acabar, amb l'expulsió dels dominis del rei d'Espanya, el 1768.

Estrangers en la seva terra

Un segle després, l'Estat paraguaià va declarar extingides les comunitats guaranis. Però els guaranis que hi romanien van quedar lliures en la seva manera de ser. Aquestes ètnies de la selva, conegudes malament, amb vaguetat, van ser com aquell qui diu *redescobertes* (si se'm permet una paraula tan espantosa) al llarg del segle XX. De mica en mica, el setge de la segona colonització es va anar estrenyent de nou sobre els guaranis, fins a privar-los no sols del seu territori nacional, sinó fins i tot de les terres de la seva estada. Com tants indis d'Amèrica, avui són estrangers a la seva pròpia terra. Així i tot, els guaranis continuen sent un dels pobles indígenes més estesos per quasi tota la geografia subtropical del Paraguai, nord-est de l'Argentina i els Estats del sud del Brasil. Els guaranis són també a Bolívia i al nord de l'Argentina, als contraforts dels Andes. En total no són menys de 150.000.

En tots aquests països, en un grau major o menor, els guaranis estan marginats i són menyspreats com a poblacions sobreres, tinguts com una càrrega del passat, per la terra que ocupen i perquè demanen almoïna a les vores de les carreteres i a les cruïlles de les ciutats. Famolencs i mal vestits, són vistos com a restes que s'han de suportar.

A la recerca de la paraula

Els pocs no-guaranis que han tingut la benaurança i la sort d'entrar als seus llogarrets i quedar-se dies, fins i tot setmanes, amb ells, experimenten una profunda conversió interior. No ets certament a la “terra sense mal” –un concepte molt propi del pensament guaraní–, però notaràs que amb ells s'esvaeixen molts dels teus mals. Tot i que hi hagi pobresa, escassetat i mancances. Hi ha fins i tot renyines i desconfiances mútues.

Quan vagis cap als guaranis no et preguntis què podràs fer per ells. Més aviat pensa què faran ells amb tu. Ningú no s'exposa als guaranis impunement. Sents

A sota d'aquestes línies, una impressionant vista de les cascades de l'Iguaçú



CARLOS MORDO / UNESCO

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS GUARANÍS



MALFER / UNESCO

Un guaraní practicant una de les arts tradicionals: la cistelleria

que l'experiència et col·loca en un altre món, un món diferent, però no tan distant que et pugui resultar del tot estrany. Sents que ets en alguna cosa nova, enterament nova, si es vol, però comprensible, envejable i formosa; imitable, fins i tot, sota estrictes condicions. Més encara, amb ingènua il·lusió, sents que pots ser guaraní.

Hi ha dues experiències de la vida guaraní que no se situarien en el passat, sinó en el futur, en el nostre futur. Tens la sensació d'haver entrat en una modernitat i contemporaneïtat que la nostra societat només gosa veure en un esdevenidor llunyà, com a projecte i utopia.

Tot és paraula

La primera d'aquestes experiències és la paraula. La filosofia occidental, amb Grècia com a bressol, seria també una filosofia de la paraula. En la seva trajectòria, de tota manera, ha desconfiat d'aquesta paraula i ha procurat sortir-ne, a la recerca d'objectivitats i empirismes. És cert que torna intermitentment cap a aquesta, si no és que la paraula torna una vegada i una altra a la casa d'on se la va expulsar. La paraula, i sobretot la paraula de l'altre, torna a ser en el centre del nostre afany. Si destruïm la paraula, ningú més no es pot reconèixer ni en si ni en l'altre.

Per al guaraní, la paraula ho és tot. I tot per a ell és paraula. Aquestes afirmacions que el nostre etnocentrisme de seguida atribueix a alguna mena d'influència occidental de subreptícis orígens platònics, són, això no obstant, l'expressió més constant del que el guaraní ens diu a través dels seus mites, dels seus cants i dels seus rituals. La psicologia i la teologia guaranis són la peculiar experiència religiosa de la paraula.

No és fàcil sistematitzar tot el que és la paraula per a un guaraní, ateses les diverses subcultures, cadascuna amb les seves tradicions pròpies. Les dificultats són semblants a les que es troben en intentar una teologia de l'Esperit o del Logos en la tradició cristiana. Haurem de recórrer a textos particulars.

Quan escoltem els cants dels mbyá guaranis, tal com

els va recollir el paraguaià León Cadogan i estan transcrits en el llibre *Ayvu Rapyta (Paraula fonamental)* ens adonem que estem tocant el centre i origen de tota paraula humana.

Perquè s'entengui millor i més concretament el que volem dir, hem de copiar aquí un text llarg dels mbyá —especialment expressiu, però no únic— sobre el fonament de la paraula:

El veritable pare Ñamandú, el primer, d'una part del seu propi ésser de cel, de la saviesa continguda en el seu ésser de cel, amb el seu saber que es va obrir com a flor, va fer que s'engressessin flames i tènue boirina En haver-se incorporat i alçat com a bome, de la saviesa continguda en el seu ésser de cel, amb el seu saber que s'obre com una flor va conèixer per a si mateix la fonamental paraula que havia de ser.

De la saviesa continguda en el seu ésser de cel, en virtut del seu saber que s'obre en flor, El nostre Pare va fer que s'obris la paraula fonamental i que es fes com ell, divinement cosa de cel. Quan no existia la terra, enmig de la foscor antiga, quan res no es coneixia, va fer que s'obris com a flor la paraula fonamental, que amb Ell es tornés divinement cel; això va fer Ñamandú, el pare veritable, el primer.

En conèixer ja per a si la paraula fonamental que havia de ser, de la saviesa continguda en el seu propi ésser de cel, en virtut del seu saber que s'obre en flor, va conèixer per a si mateix el fonament de l'amor a l'altre.

...
En haver fet obrir-se ja en flor el fonament de la paraula que havia de ser]

en haver fet obrir-se ja en flor un únic amor, de la saviesa continguda en el seu ésser de cel, en virtut del seu saber que s'obre en flor, va fer que s'obris en flor un cant encoratjat.

Quan la terra no existia, enmig de la foscor antiga, quan res no es coneixia, va fer que s'obris en flor per a si mateix en la seva solitud un cant esforçat.]

[...]
En haver fet obrir-se ja en flor per a si el fonament de la paraula futura,]

en haver fet obrir-se ja en flor per a si una part de l'amor, en haver fet obrir-se ja en flor un esforçat cant, considerà detingudament qui havia de fer participar del fonament de la paraula qui havia de fer participar d'aquest únic amor, qui havia de fer participar de la sèrie de paraules que componien el cant.]

En haver-ho considerat ja profundament, va fer que s'obris en flor els qui havien de ser companys del seu celest diví ésser,]

va fer que s'obris els Ñamandú de cor gran. Els va fer obrir amb el reflex de la seva saviesa, quan la terra no existia, enmig de la foscor antiga.

...
Després de tot això, de la saviesa continguda en el seu ésser de cel, en virtut de la seva saviesa que s'obre en flor, el veritable pare dels Karai futurs, el veritable pare dels Jakairi futurs, el veritable pare dels Tupã futurs, va fer que es coneguessin com a divinement celest. Els veritables pares dels seus molts fills, els veritables pares de la paraula dels seus molts fills, va fer que es coneguessin com a divinement celest.

Després de tot això, el veritable pare Ñamandú, la que estarà enfront del seu propi cor, la futura veritable mare dels Ñamandú, va fer que es coneguessin com a (divinement) celest

(Karai, Jakaira i Tupã col·loquen de la mateixa manera enfront del seu cor les futures mares dels seus fills).

Perquè havien assimilat ells ja la saviesa celest del seu propi Primer Pare,]

Perquè havien assimilat ells ja el fonament de la paraula, Perquè havien assimilat ells ja el fonament de l'amor, Perquè havien assimilat ells ja les sèries de paraules del cant esforçat,]

Perquè havien assimilat ells ja la saviesa que s'obre en flor, a ells, per això mateix, els anomenem: excelsos veritables pares de les paraules, excelsos veritables mares de les paraules.

(León Cadogan, *Ayvu Rapyta*, Asunción 1992:32-41)

Aquest text, escoltat i enregirat en llengua mbyás-guaraní per Cadogan, el qual n'ofereix la versió en castellà, no és un himne fix i canònic, que formi part d'una tradició repetida cerimonialment o de qualsevol altra forma. És simplement una paraula profètica única, certament proferida dins de pautes tradicionals, però sense cap valor dogmàtic. És un d'aquests cants que sentiràs moltes vegades en forma de pregària, que els mbyás-guaranis entonen en les seves reunions rituals, però també a casa seva, en fosquejar o a l'alba.

Aquests versos, transcrits aquí parcialment, són una de les expressions més importants de la religió guaraní. Preguntats sobre el sentit del concepte clau d'*ayvu rapyta* (fonament de la paraula o paraula fonamental), dos mbyás, dirigents de grup, en van fer l'exègesi: "el fo-

nament de la paraula va fer que s'obris i que prengué el seu ésser (divinament) celest el Nostre Primer Pare, perquè fos el centre i la medul·la de la paraula-ànima"; "el fonament de la paraula és la paraula originària, la que els Nostres Pares, en enviar els seus nombrosos fills a l'estatge terrenal perquè aquí s'alcessin, els havien de repartir".

La vida del guaraní en totes les seves instàncies crítiques—concepció, naixement, recepció de nom, iniciació, paternitat i maternitat, malaltia, vocació xamànica, mort i *post-mortem*— es defineix ella mateixa en funció d'una paraula única i singular que fa el que diu.

L'home, en néixer, serà una paraula que es posa dempeus i es redreça fins a la seva estatura plenament humana.

"Quan està a punt de prendre seient un ésser que alegrarà els adornats amb plomes, les adornades, envia, doncs a la nostra terra, una paraula bona que hi posi el peu", diu el Nostre Pare Primer als veritables pares de les paraules dels seus propis fills.

(León Cadogan, *Ayvu Rapyta*, Asunción 1992:67).

Els Pares de les paraules-ànimes, des dels seus respectius cels, es comuniquen, normalment, a través del somni amb el qui ha de ser pare. I és la paraula somiada la que, comunicada a la dona, pren seient en ella i comença la concepció del nou ésser humà. Es reconeix, és cert, la necessitat de les relacions sexuals per a la concepció. Però són necessàries simplement perquè aquesta és la voluntat dels Pares Primers. La criatura és enviada pels de Dalt. "El pare la rep en somni, explica el somni a la mare i aquesta queda embarassada" (Egor Schaden, *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, São Paulo, USP, 1974:108). La paraula "pren seient" en el si de la mare —*oñembo-apyka*—, tal com la paraula que davalla

Un grup d'escolars guaranis



CARLOS MORDO / UNESCO

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya



CARLOS MORDO / UNESCO

Imatge de les ruïnes de l'església de Trinidad, situada al Paraguai

sobre el xaman, aquest també assegut en un banquet ritual en forma de *tigre*. Concepció d'un ésser humà i concepció del cant xamànic s'identifiquen.

La doctrina de la concepció de l'ésser humà difereix segons els grups guaranis i, fins dins d'aquests, segons els intèrprets.

La història de la nostra paraula

Tanmateix, el més important de la seva psicologia rau en la convicció que l'ànima no es dona enterament feta, sinó que es fa amb la vida de l'home, i la manera del seu fer-se és el seu dir-se; la història de l'ànima guaraní és la història de la seva paraula, la sèrie de paraules que formen l'himne de la seva vida.

El guaraní no es diu de tal o tal altra manera, sinó que és tal o tal altre. Els guaranis troben ridícul que el sacerdot catòlic hagi de preguntar als pares del nen com s'ha de dir el seu fill.

El nom és part integrant de la persona i se'l designa en llengua guaraní amb l'expressió *ery mo ã a*, "allò que manté en peu el fluir del dir" (Cadogan, 1992:68-73).

L'educació del guaraní és una educació de la paraula i per la paraula, però al guaraní no se l'educa per aprendre i encara menys per memoritzar paraules ja dites (i menys textos), sinó per escoltar les paraules que rebrà de dalt, generalment a través del somni, i poder-les dir. El guaraní busca la perfecció del seu ser en la perfecció del seu dir.

És possible que puguis acompanyar entre els *pais-tavyteres*, un altre dels grans pobles del nord del Paraguai, el llarg ritual d'iniciació dels nois púbers que culmina amb la perforació del llavi inferior, en el qual s'in-

trodueix el *tembetá* –pedra del llavi–, un clau de reina dura en forma de T, marca corporal indeleble i signe d'identitat ètnica.

En potència, cada guaraní és un profeta –i un poeta–, segons el grau que abasti la seva experiència religiosa.

Són commovedores les experiències a través de les quals l'indi guaraní rep el do del cant místic, com ho va fer notar l'alemany fet guaraní Curt Unkel Nimuedajú, cap al 1905.

En els llogarrets guaranis no sol faltar la *casa d'oració*, d'estructura diferent en cadascuna de les ètnies perquè respon a funcions específiques diferents. En aquestes cases i en els patis oberts al seu davant és on se celebren les festes del blat de moro, on cantar i dansar es diu amb una sola paraula, verb i substantiu alhora, acte i acció.

A vegades és el cant individual d'un devot guaraní, com aquest que va sentir Cadogan, en el qual s'ofereix alhora descripció ritual i sentit de què és la paraula per a un guaraní:

Pels voltants de les cases on diuen pregàries formoses

vaig caminant escampant la boirina

[fum de tabac fumant ritualment]

Perseverant així, aprendré nombroses paraules per enfortir el meu interior.]

Que ho vegin els Pares de la meua paraula;

que en un futur no llunyà em facin dir moltes paraules...

Encara que ens estimem sincerament,

si permetem que el nostre cor es bifurqui,

no hem d'abastar grandesa de cor ni fortalesa."

(Cadogan 1992:148-151).

Amb molta propietat s'ha dit que "tota la vida men-

tal del guaraní convergeix cap al Més Enllà... El seu ideal de cultura és la vivència mística de la divinitat, que no depèn de les qualitats ètiques de l'individu, sinó de la disposició espiritual de sentir la veu de la revelació. Aquesta actitud i aquest ideal són els que determinen la personalitat" (E. Schaden, "O estudo do indio brasileiro ontem e hoje", *América Indígena*, XIV, 3, 1954: 248-249).

Posar-se en estat d'escoltar les paraules bones formes, fins i tot amb dejunis, continència sexual, observació de maneres austeres de viure, de menjar i de dormir, és una pràctica que encara perdura entre guaranis contemporanis, actituds i postures que propicien el *dir-se*, *ñembo'e*; és a dir, l'oració.

Dèiem que la paraula no és ensenyada ni és apresada humanament. I per a molts guaranis resulta insensat i fins provocador pretendre ensenyar els nens a l'escola; d'aquí el seu recel i a vegades el seu enèrgic rebuig de l'ensenyament escolar en termes occidentals. La paraula és un do que es rep de dalt, i no un coneixement après d'un altre mortal.

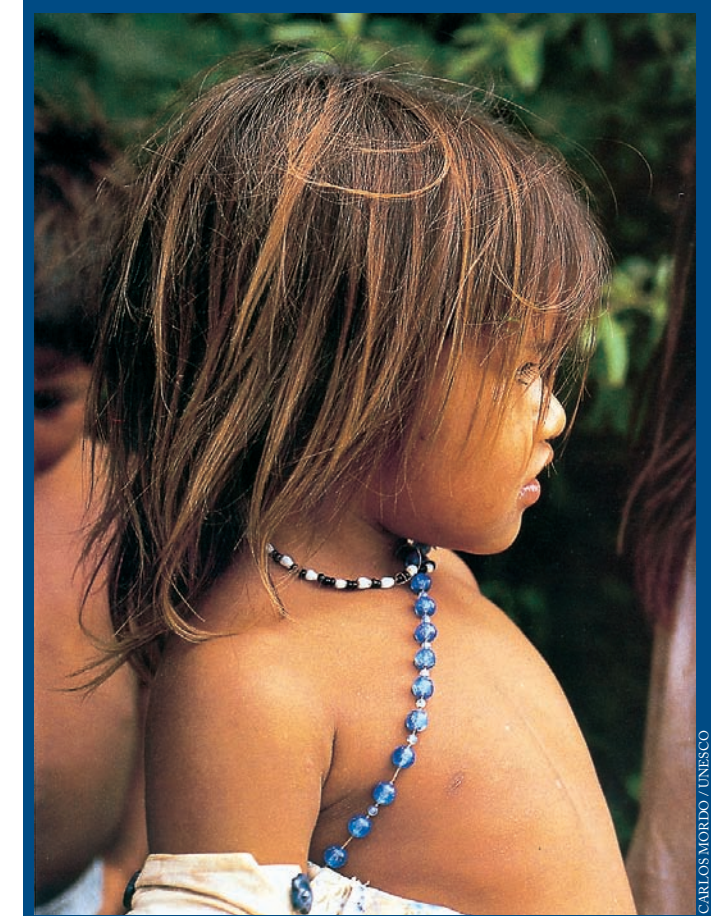
La reciprocitat

Eren els guaranis una mena de monjos de la selva? No els sotmetem a una reducció tan etnocèntrica per part nostra. El cas és que el segon aspecte de la seva vida que els defineix, i en el qual potser no seràs capaç de seguir-los, és la seva economia de reciprocitat. No són nòmades ni es limiten a una incerta caça i una afanyosa recol·lecció, forma d'economia que l'antropologia clàssica qualificava de salvatge. Són agricultors i solien viure en llogarrets de dues o tres cases grans. Encara en pots trobar algunes entre els pais. Treballaven una ceràmica que, sense ser gaire llampant, era de notable bellesa estètica. El seu art de les plomes era com el d'altres ètnies de la família tupí-guaraní, força llampant. Tot això per desgràcia ha desaparegut gairebé del tot. Desaparegudes les selves, han desaparegut també els ocells de la selva.

El que queda és el seu sistema fonamental, en el qual l'intercanvi de productes i coses es regeix pel do. Assegurada la subsistència familiar, encara hi ha alguna cosa o molt per donar. Aquest és el sentit de la festa, de l'*arete*, el dia veritable. A l'estiu, quan és abundant la collita de blat de moro, i no falten altres productes, com la batata, els fesols i les carbasses, les festes són freqüents.

A la casa gran dels pais, per exemple, es prepara la *chicha* –beguda lleugerament alcohòlica– amb uns quants dies d'anticipació. El blat de moro es trepitja en el morter; es barreja amb aigua, es bull en grans olles –la ceràmica antiga testimonia la magnitud i la importància d'aquesta preparació–, després d'entebeir-lo, el masteguen i l'ensaliven les dones de la casa i el col·loquen en un bac o *canoas* de cedre, on fermentarà. Avui es pot mesurar la prosperitat i benestar d'una comunitat pel nombre de bacs disponibles a casa, i per les cases que disposen de bacs.

ELS GUARANÍS



CARLOS MORDO / UNESCO

Seríem tots guaranis?

Els guaranis no són problema, sinó solució. Amb la seva paraula inspirada, amb els seus cants i danses, estan convençuts que poden salvar el món i cadascun de nosaltres. Ho sentiràs més d'un cop si participes en les seves

prolongades oracions. Amb quin consol sentia dir a una velleta que dirigia el cant: "Tu, que ets amb nosaltres, quan arribi el dia de la desgràcia, no entraràs a les tenebres". Podria arribar a ser guaraní un blanc, un juru'a, un bigotut? Tal com deia un notable xaman mbyà a León Cadogan: "Per aprendre aquestes coses, t'hauràs d'estar un any amb mi a la selva. Menjaràs mel, blat de moro i fruita i de tant en tant un tall de carn de pècari (saíno). Deixaràs de llegir, perquè la saviesa que hi ha als papers t'impedirà comprendre la saviesa que nosaltres rebem, que ve de dalt i que ens permet entendre, entre altres coses, els missatges dels de Dalt" (León Cadogan, *extranjero, campesino y científico; memorias*. Asunción, 1990:186).

No tots poden i volen entrar en aquesta experiència. A la majoria ens resulta impossible. Però sens dubte ens resulta agradable admirar aquest crepuscle de capvespre que ja anuncia el crepuscle del matí. No és gens estrany que els guaranis hagin tingut tants admiradors. Els sentim com a memòria contemporània de futur, més moderns que els sistemes de vida que ens toca viure.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

El dia assenyalat van arribant els convidats, generalment en grups, que fan una salutació ritual. Quan es fa fosc, s'inicia el *mborabéi puku*, el gran i llarg cant, que es prolongarà durant la nit. El dirigeix, dret i sense asseure's en tota la nit, un dels rars homes que sigui capaç de desenvolupar-lo sense desviaments ni entrebancs. Amb la mà dreta agita la maraca; amb l'esquerra aferra el bastó. El ritme tranquil i una mica monòton de la seva dansa suggereix un caminar, si bé els dansaires caminen sense canviar de lloc. Dins de la gran casa, els homes que acompanyen amb el seu cant i amb el seu pas rítmic l'amo del cant, estan disposats, un al costat de l'altre, en fileres paral·leles. Es mantenen col·locats enfront del *mba'e marangatu*, la *cosa santa*, mena d'altar summament despullat, que consisteix en uns pals clavats a terra, sense objectes especials de veneració, amb prou feines adornat de vegades amb unes plomes. Aquesta *cosa santa* no és pròpiament un objecte de culte, sinó un lloc de referència.

El gran cant ritual del Nostre Gran Avi, l'Absolut –*Nané Ramõi Jusú Papá ñengareté*– recollit i transcrit per Samaniego, i traduït i comentat per Cadogan (1968), es desenvolupa en 58 estances que són com uns altres nivells d'una marxa ascendent; de fet, els cantors és com si caminessin, avancessin, entressin i prenguessin lloc en les noves terres i en els nous cels

designats pel cant, perquè el mateix cant realitza l'accés místic a la realitat significada. Cantant i dansant, els pais entren en una nova realitat:

*Ja s'ha traspasat la porta del Paradís,
ja s'ha traspasat la porta brillant del Paradís,
ja s'ha traspasat la porta flamejant del Paradís,
ja s'ha traspasat la porta tonant del Paradís.*

...
*En el seu futur estatge estava pensant el Nostre Gran Avi,
el Nostre Gran Avi estava il·luminant, amb tènue llum eterna, el seu futur estatge.]*

*Estava ja il·luminant plenament el seu futur estatge.
Estava buscant amb la vista un petit seient adornat en què asseure's]*

Estava buscant un petit seient brillant en què asseure's flamejant tonant]

*Per asseure's ell simultàniament amb el seu propi ésser,
per asseure's amb la seva pròpia llum,
per asseure's amb les seves pròpies flames.
per asseure's amb la seva pròpia paraula
la seva pròpia paraula flamejant
la seva pròpia paraula tonant.*

Fins al matí, després de sortir el sol, no serveix la *chicha* la mestressa de la casa, les seves filles i altres dones.

La nit següent sol continuar la festa, ara amb altres tipus de cants: són els *kotyu* i els *guabu*. Es canten i dansen, generalment en grans rotllos, en un moviment de sistole i diàstole en què els participants s'obren i es tanquen sobre el seu propi cercle. La coreografia significa força explícitament la unió de tots, la participació i l'eufòria d'estar junts. En els intervals es beu. En aquests rotllos de dansa no hi ha cap rastre de jerarquia: adults, joves i fins i tot criatures formen la rotllana. Les dones solen formar grups de dansa a part, però sovint s'ajunten també en un mateix rotllo homes i dones.

Cap al migdia acaba la festa i els convidats se'n tornen a casa. Hi han vingut obligats a rebre; se'n van, obligats a donar, algun dia, quan vulguin, quan puguin.

Es produiran d'altres festes al llarg de l'any, amb un nombre d'invitats major o menor, amb molta o poca beguda, durant uns quants dies o reduïdes a unes hores del capvespre, però sempre hi ha beguda i cant amb dansa. Ja coneixes la festa que dura setmanes, en la qual es preparen els nois per rebre la perforació del llavi i el *tembeta*, la *pedra del llavi*. És la festa de les festes i més o menys el model sobre el qual es construeix tot el ritual guaraní; la *chicha*, la dansa, el cant llarg –*mborabéi puku*– i els cants de *kotyu* i *guabu* tenen en aquesta festa la seva realització més acurada i intensa. Doncs bé, aquesta festa no és altra cosa que un gran convidat per *construir* els nois –*kunumi pepy*–, tal com es treballa en un convidat per fer una casa o preparar una *chacra*.

A l'estil d'una metàfora de l'economia de reciprocitat,



CARLOS MORDO / UNESCO

la festa guaraní supera la dimensió economicista, però també la merament simbòlica. La festa no és el resultat dels excedents econòmics que s'hi distribueixen igualitàriament; no és la solució que poden haver trobat com a *primitius* per al consum comunitari dels recursos. La festa no tan sols consumeix i distribueix excedents: els produeix. És a dir, és l'episodi assenyalat per instaurar relacions participatives de producció. Quan no hi ha festes de participació, la producció econòmica baixa sensiblement. La festa és el principi temporal i *filosòfic* de l'economia.

La paraula guaraní, comuna a totes les ètnies guaranís, que ha restat també en el guaraní de la societat paraguaiana, del do i de la donació, és *jopoi*, que etimològicament té aquest significat: mútuament-mans-obertes. Aquesta és la llei fonamental de l'economia, la llei de la casa i les cases entre si. No tot és tanta generositat, i es coneix també la cosa arrabassada i usurpada, motiu de venjança. Ara bé, quan el sistema de mercat, la compra i venda, arriba al món dels guaranís; a aquestes accions que els indis consideren crueltat egoista els van aplicar la mateixa paraula que venjança: *tepy*. El preu de les coses és una venjança; una cosa de preu car és una gran venjança.

Idemà?

Els guaranís, davant de la cruïlla colonial, van seguir dos rumbos diferents: més aviat dues orientacions. La societat paraguaiana va continuar parlant guaraní, alhora que deixava de ser indígena. Però, en què consisteix aquesta diferència? Una qüestió de grau o de sistema? Se'n poden aventurar tres aspectes. Els guaranís són societats sense Estat: Pierre Clastres (1974) les anomenava fins i tot "societats contra l'Estat". D'altra banda, els guaranís, tal com ja hem dit, se'n surten amb una economia de re-

ciprocitat, en la qual la base i el fonament dels intercanvis de béns encara és el *jopói*, *mans obertes*, el do mutu i gratuït. En tercer lloc, l'indret fonamental de la paraula. El guaraní és el que diu; ell mateix és una paraula. No es diu així o aixà; ell és el seu nom.

I et preguntes: quant temps podrà durar aquest sistema? Les selves han desaparegut i la font de recursos dels guaranís cada cop és més el treball assalariat o alguns ajuts procedents d'institucions públiques o privades. La terra encara és de dret comunitari, però està en un ràpid procés de deteriorament. L'ecologia guaraní, en els petits refugis que els queden, és difícil de mantenir. És cert que la pressió del sistema colonial no és d'ara i que els guaranís han resistit durant segles. Però el procés ara sembla més dur i *salvatge*. Els de fora pensem, no sense motiu, que som en el crepuscle d'una nit sense dia.

Com no havia succeït mai, escola i diverses religions de caràcter fonamentalista s'instal·len als llogarrets guaranís. Els suïcidis en alguns d'aquests, sobretot al Brasil, han arribat a xifres alarmants. Amb profunda tristesa i gran sagacitat algun guaraní ha dit que davant d'aquests fets "no hi ha camí per a la paraula".

Sens dubte la cultura guaraní ha influït profundament la societat paraguaiana i el fet que aquesta parli la llengua guaraní constitueix ja en si aval i garantia de lleialtat i afeció a les formes de vida autèntica. Algú ha proposat una espècie de "bilingüisme radical", no tan sols de llengua, sinó de cultura. Molts paraguaians reclamen com a identitat pròpia aquesta duplicació que seria també síntesi. Això no obstant, la identitat paraguaiana, estirada cap a una banda i l'altra per dos sistemes, no ha pogut superar les seves tragèdies. El fet de ser guaraní té unes exigències que no es poden tergiversar. Els guaranís són amables i oberts, però sospiten de la colonització de ments i ànimes que amaga la civilització occidental.

Uns nens a bord d'una embarcació d'elaboració pròpia, a Chapà

PER SABER-NE MÉS

LLIBRES

CADOGAN, León 1992: *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*. Asunción: CEPAG.
MELIÀ, Bartomeu, GRUNBERG, Georg. y Friedl. 1976 *Los Pa'i Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, Sup. Antropológico, XI, 1-2: 151-295.
MELIÀ, Bartomeu 1988 *El Guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5.
MELIÀ, Bartomeu, Marcos V. d'A Saul y V. Muraro. 1987 *O guaraní; una bibliografía etnológica*. Santo Angelo, FUNDAMES.
MELIÀ, Bartomeu, 1995 *El guaraní; experiencia religiosa*. Asunción, CEADUC-CEPAG, 1991.
MÜLLER, Franz 1989 *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*. Rosario-Argentina.

NIMUENDAJU, Curt (Unkel)

/1914/1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo.
PERAMÁS, José Manuel 1946 *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Ed. (Original Latino de 1793).
SCHADEN, Egon 1954 *Aspectos fundamentales da cultura guaraní*. 3a ed. 1974, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.
WEBS
Revista digital artística paraguaiana
http://www.musicaparaguaya.org.py/index_links.html
Missions jesuítiques / Patrimoni mundial (en anglès)
www.unesco.org/whc/sites/291.htm
Lloc oficial de la UNESCO sobre les missions jesuítiques, declarades patrimoni de la humanitat.

Sèrie preparada per:

Centre UNESCO de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest dossier:

Josep Cru, Onno Seroo, Marc Dueñas i Marie Amélie Ponce
Coordinació del projecte:
Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS KUKUS

En la llengua dels kukus de la regió Kajo Kaji del sud del Sudan, *jur* significa *territori o país*. *Jurön* és *terres o forasters* i *ka'de* vol dir *diferent*, de manera que l'axioma *jurön ka'de* (les pràctiques canvien segons els pobles) suggereix una cultura tolerant i adaptable, fruit de les circumstàncies històriques d'una de les zones del planeta que registra els primers assentaments Text: Taban Lo Liyong i Julie Flanagan

Cultura i supervivència

A causa de la prolongada guerra civil al Sudan no ha estat possible aconseguir fotografies dels kukus. Les que il·lustren aquest article mostren cultures similars que viuen a la mateixa zona



"El món que coneixíem va acabar d'una manera tan sobtada que ens va agafar desprevinguts. Havíem aconseguit una cultura tan plenament integrada al voltant del bestiar; els nostres músics havien compost unes melodies kore i bola tan duradores que ens vam aferrar a aquests sons i a aquestes tonades en rebel·lió contra Déu perquè intentava eliminar el nostre meravellós sistema de vida."

Taban Lo Liyong 1991, "No Kuku Songs Ever Die" a *Culture is Rutan* (Kenya: Longman), pàg. 44.

Els kukus procedeixen dels nilòtics orientals i sorgeixen d'unes terres primigènies que van quedar limitades a una petita zona al llarg de la riba oriental del Nil. En la classificació lingüística formen part del grup de llengües bari, juntament amb els pobles bari, mundari, fejulu, ngepo, nyangbara i kakua (cap a dos milions de persones actualment) procedents d'una comunitat ancestral compartida, que va sorgir fa uns 3.000 anys a partir d'una comunitat nilòtica protooriental anterior, que es va escampar en els segles posteriors i que actualment (juntament amb els masais, els nandis, els atesos, els tuposes i altres grups) abraça un territori on s'inclouen parts del Sudan, del Zaire, d'Etíopia, d'Uganda, de Kenya i de Tanzània.

L'ideal de criar bestiar és un dels trets comuns entre els grups nilòtics orientals moderns, tot i que, en termes pràctics, avui dia resulta pràcticament impossible mantenir el seu sistema de vida tradicional transhumant i semipastorívol. Una de les característiques més sorprenents dels kukus és la seva ferma conservació de l'esmentat ideal.

Els kukus que no han estat desplaçats per dècades de guerra al Sudan, uns 100.000 avui (d'un total d'aproximadament 500.000), han ocupat durant prop de cinc-cents anys la zona situada a l'oest de l'escarpament del subdistricte de Kajo-Kaji del districte del riu Yei, a la

regió d'Eastern Equatoria. Stigand descrivia el país kuku el 1968 com una bella plana esquitxada amb pobles, terres de pastura per al bestiar, arbres i conreu, "un paisatge molt poc corrent a l'Àfrica o, si més no, a l'Àfrica oriental o central". Aquest paisatge idíl·lic fa molt que ha desaparegut. Els anys d'abandonament colonial i més tard la guerra i els desplaçaments de la població han tingut les seves conseqüències i actualment bona part de Kajo Kaji ha quedat sense arbres i corre perill de desertització.

El terme *Kajo Kaji* significa "molts [vedells] en el kraal". Tanmateix, la descripció que ofereix Stigand, juntament amb la seva observació subsegüent de la gran aixada que utilitzen els kukus ("la més pesant i gran que he vist a tota l'Àfrica") s'ajusta més amb una societat agrícola establerta que no pas amb una de transhumant que es basa en el bestiar. Tot i així, Stigand també comenta: "Les lleis i costums kuku es basen sobretot en el bestiar".

Confirmen la seva observació les cançons kuku, la reserva de la seva cultura i els mitjans pels quals s'ha transmès la seva identitat cultural de manera oral, auditiva i conscient de generació en generació, malgrat totes les vicissituds a què s'han enfrontat, com a testimoni de coherència i fidelitat i com a exemple, en el món terriblement compartimentat d'avui, de fins a quin punt la tolerància i l'adaptabilitat, en comptes de minar la identitat del grup, han contribuït a la seva resistència malgrat que ho tingués tot en contra.

Breu història moderna del sud del Sudan

En un breu resum de la història recent es veu prou clar que les probabilitats han anat sempre terriblement en contra de la supervivència cultural de qualsevol grup del sud del Sudan. Abans de la invasió turcoegípcia del 1821, el Sudan, que consistia en una sèrie de regnes i comunitats tribals sense formes modernes de govern, no existia en els seus límits actuals. Es tracta d'un artífici

Un jove africà en un paisatge del territori del qual es parla en aquest article

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya



UN PHOTOBANK

El Sudan ha estat víctima de diverses invasions i experiències colonials amb repercussions en les seves cultures

colonial per excel·lència, cosa que vol dir que ha patit els pitjors efectes d'unes decisions arbitràries preses per conservar els interessos geopolítics, econòmics i prou sovint racistes, amb poca visió de futur i ignorants del distant poder metropolità.

L'expansionista imperi otomà estava interessat sobretot en l'extracció d'esclaus, or, ivori i fusta, i el sud del Sudan era una important font de les esmentades mercaderies. Els sudanesos del nord van col·laborar en aquestes incursions i un important nombre de sudanesos del sud van caure en l'esclavitud en el món àrab. La dominació turcoegípcia va durar seixanta anys, però no va aconseguir el control de tot el sud del Sudan. Tampoc no el va abastar ni va arribar a imposar la seva autoritat l'administració mahdista islàmica (1883-1898).

El 1892, els belgues, avançant des de l'antic Congo belga (actual Zaire), van arrabassar una part de Western Equatoria i van establir el Lado Enclave com a part del Congo belga, mentre els francesos ocupaven àmplies zones del sud del Sudan. Ara bé, el 1898, els exèrcits britànic i egipci van reconquerir el Sudan, bo i establint un acord de condomini desigual entre britànics i egipcis per administrar el Sudan dins de les seves fronteres actuals.

Els britànics, amb l'objectiu bàsic de consolidar la seva posició al nord, van establir de seguida un sistema d'administració diferenciat per als dos països, segellant

el destí del sud amb les Closed Districts Ordinances dels anys vint. El 1928 es va imposar al sud del Sudan una política lingüística que establia l'anglès com a idioma oficial, aprovava la utilització de les llengües dinka, bari, nuer, latuko, shilluk i zande i rebutjava l'àrab. El sud estava aleshores tan separat del nord que tenia més vincles administratius amb l'Àfrica oriental que amb Khartum.

El 1943 es va promulgar l'Advisory Council Ordinance del nord del Sudan, com a pas previ per a l'autogovern, però no hi va haver Advisory Council per al sud del Sudan, de manera que la nova colonització del sud per part del nord del Sudan es va convertir en un fet consumat a la Conferència Administrativa que es va celebrar a Khartum el 1946 sense cap representació del poble del sud del Sudan, ni tan sols els seus administradors britànics. La traïció britànica al sud, la "unificació" imposada amb el nord, va ser en gran part fruit del desig de mantenir el control del canal de Suez i evitar així la formació d'un Estat unit del Sudan i Egipte, i així, a la conferència de Juba del juny de 1947, es va informar als dirigents del sud del Sudan de la decisió no negociable de lliurar el sud del Sudan als nous propietaris colonials del nord.

El 1948 solament es van elegir 13 delegats del sud del Sudan (enfront dels 76 del nord) per a l'Assemblea Legislativa del Sudan, amb el pretext que el sud, tant de



UN PHOTOBANK



UN PHOTOBANK

temps aïllat i abandonat, no disposava de partits ni d'organitzacions polítiques. No es podia ni tan sols plantejar qualsevol representació democràtica o del sud africà negre dins de la Bilad as Sudan, la *Terra dels negres* (amb una població àrab de tan sols un 23 per cent).

La sobtada transformació de dos països en un va tenir per al sud uns efectes catastròfics, que van anar des de la intencionada exclusió política, el subdesenvolupament socioeconòmic i la imposició de la cultura islàmica fins als deliberats intents de destruir les cultures i els llegats africans.

Per descomptat, això va comportar la violació de tota la gamma dels drets humans: guerres i matances generalitzades, bombardejos i atacs, així com el consegüent desplaçament massiu de la població (més de tres milions d'habitants del sud viuen en condicions infrahumanes al nord, per no parlar de l'enorme diàspora cap a l'estranger); negociació d'ajuda alimentària (i, a més de negar-los l'accés, el govern de Khartum ha atacat sistemàticament les organitzacions d'ajut -152 atacs aeris documentats el 2001-, mentre les forces del sud de l'SPLM/SPLA han matat així mateix treballadors dels organismes d'ajuda i han atacat constantment els combois d'aliments en les poblacions petrolíferes de primera línia), en aquesta zona del món, una de les que més depenen de l'ajut exterior; execucions polítiques,



DANIEL MUNDET

ELS KUKUS

Política internacional

Idi Amin, pressionat pel lobby musulmà, insta el general del sud Lagu a establir la pau amb el president

del nord Nimieri, fet que desemboca en l'acord d'Addis Abeba de 1972, amb el qual neix una breu esperança. El ritme kore afirma que tothom vol un diàleg pacífic: "Som en el camí // Barnaba'Dumö // Acollim Lagu // Si algú rebutja Nimeiri // Aquesta serà la seva perdició".

detencions il·legals i desaparicions en zones controlades pel govern; matances i comerç d'esclaus per part de la milícia.

Els maltractaments es van disparar d'ençà del descobriment d'unes importants reserves petrolíferes durant els setanta, i a més es va aplicar una política territorial a les zones de les concessions de petroli (que van afectar sobretot els pobles nuer, shilluk i dinka), amb la complicitat dels estrangers aliats del govern, empreses com ara Talisman Energy del Canadà, Lundin Oil de Suècia, Petronas de Malàisia i la China National Petroleum Corporation (CNPC) de propietat estatal xinesa.

Les lluites intestines al sud van rebre l'impuls dels transferiments d'armes estratègiques per part de les guarnicions governamentals a unes faccions del sud seleccionades amb gran cinisme, que lluitaven per aconseguir un cert control de les reserves de petroli amb la intenció explícita de despoblar les regions riques en petroli. El govern de Khartum va augmentar de manera espectacular la seva producció d'armament mentre el petroli pagava l'escalada constant de la guerra contra el sud. Un milió de dòlars diari en ingressos petrolífers mantenia la despesa militar d'un milió de dòlars al dia: la meitat del pressupost estatal.

La guerra civil del Sudan va començar el 1955 amb l'aixecament a Torit de les tropes d'Equatoria i ha continuat fins avui amb una única treva de deu anys. Les

En aquesta pàgina, uns treballadors del Programa Mundial d'Aliments de l'ONU. El Sudan és un territori molt dependent de l'ajut alimentari i sanitari internacional. A sota, dos poblats

converses de pau que es duen a terme actualment a Nainasha (Kenya) és probable que portin a la seva conclusió, si bé implicaran nous desafiaments per al sud, dividit ja pels seus propis conflictes, sense Constitució, Assemblea Nacional, polítics experimentats ni infraestructura econòmica o social, mentre el poble, que ha conegut solament règims militars, els del nord i de la resistència de l'SPLM/SPLA del sud, posseeix ben poca experiència de govern a través de les institucions de la societat civil.

En aquest cas també, un cop d'ull als principals punts de la iniciativa de pau de George Bush (amb el suport de Noruega, el Regne Unit i els països de l'Autoritat Intergovernamental per al Desenvolupament (IGAD) de l'Àfrica oriental) apunta que està a punt d'imposar-se una nova forma de fonamentalisme. Han presentat la causa del sud del Sudan amb més influència als EUA els republicans ultraconservadors i els grups evangèlics i sionistes (per exemple Karl Rove, important assessor de Bush i acumulador de vots, l'American Israel Public Affairs Committee, el senador Jesse Helms i Franklin Graham, fill de Billy Graham i conseller de George Bush), els quals consideren el sud com un baluard contra la futura expansió de l'Islam a l'Àfrica meridional. L'enderrocament del règim del nord per part del sud per vies diplomàtiques (un "compromís constructiu" d'estil Reagan en contraposició a la política de Clinton de suport a l'SPLM/SPLA) també podria obrir un camí cap a uns lucratiu negocis petrolers que fins avui havia bloquejat el Congrés.

Tanmateix, els del sud, coneguts com a *bèl·lics* dels temps bíblics ençà (Isaïes: 18, 1-2), mai no han estat dominats per ningú. L'explicació més plausible de la seva resistència cultural seria que han mantingut la identitat ètnica i l'orgull en les tradicions orals a través de dècades de lluites i segles d'emigració, fet que recorda l'observació d'Amadou Hampâté-Bâ, segons la qual a l'Àfrica quan mor un ancià es crema una biblioteca. Al sud del Sudan hi havia massa *biblioteques* per cremar, i les seves tradicions orals ofereixen una important font d'adquisició de poder en l'adaptació a un altre conjunt de circumstàncies imposat des de fora.

La tradició oral

Les cançons kukus apunten que un punt clau per a la futura coexistència pacífica per al poble del sud del Sudan rau en les seves tradicions orals, ja que dirigeixen tots els aspectes de la vida comunitària, en ajustar-se a la definició de cultura d'Okot p'Bitek com "la filosofia viscuda i exalçada en una societat". L'educació dels fills, la vida personal, la vida familiar i social (de clan i tribu), la religió, la moral i l'ètica, la manera de viure enfrontant-se mínimament amb els altres, la natura i els déus, els registres dels esdeveniments del passat, per exemple, les migracions, les guerres, les genealogies familiars... tot això s'engloba a la cultura oral, a la mitologia, les llegendes,

UN PHOTOBANK



des, els contes populars, els proverbis, els rituals, les cançons, els càntics, els jocs verbals, els records personals, el llenguatge, l'èpica, el poema de lloança, els cants fúnebres, etcètera.

A la tradició oral, les idees es formen i s'expressen seguint unes pautes rítmiques equilibrades, amb al·literació, assonància, epítets i altres dispositius de fórmula que asseguren que són a l'abast per al record. La societat es recolza en un sòlid volum d'informació en definir-se com a entitat amb un nord concret. L'artista oral fa servir la música, la dansa, el mim, les expressions facials, els gestos i altres formes de dramatització per aconseguir que la narrativa sigui viva i resulti memorable, i el públic hi participa, de manera que l'elitisme queda descartat en aquests sistemes d'educació i de valors tan democràtics.

La tradició oral no és individualista, ans al contrari, una forma d'art que es basa fermament en la identitat i els valors comunitaris. La tradició oral, juntament amb les disciplines occidentals de la paleontologia i l'arqueologia, és una de les tres principals fonts de coneixement a les societats africanes, i sobre aquestes l'única font autòctona i una tradició intel·lectual per dret propi.

En la tradició oral, els comportaments, els valors i les creences significatius es defineixen en el context de la societat, de manera que una experiència s'ha de compartir per poder-se comprendre, cosa que contrasta directament amb la cultura occidental –la Societat de la Informació monàdica–, on l'individu té a l'abast grans quantitats d'informació i les ha de destriar sense disposar d'un context que li doni valor o sentit. Aquest erm de fets és inflexible en la seva compartimentació; mentre que la cultura oral exigeix llibertat creativa en la seva expressió i en el desfilament dels significats a mesura que canvien els contextos.

La literatura oral no mor mai, tot i que les forces imperants sempre ha semblat que en decretaven la desapa-

Les paraules que pronuncien els tambors

Els kukus tenen dues danses bàsiques: el *kore*, una dansa de festeig plena d'energia i ritme dels joves, i el *bola* ("colpeig dur"), una dansa més seriosa per a tothom, joves i vells, amb un compàs bàsic de tambor que s'assembla al d'una rumba i és comú a totes les societats africanes. També hi ha una tercera dansa, el *murye*, de la part meridional de Kajo Kaji, adaptada de la versió Ma'di. Les danses populars kukus presenten sis tonades bàsiques, i cadascuna té el seu propi ritme i compàs de tambor. Cada ritme estableix la lletra, de manera que totes les cançons de les danses populars kukus tenen lletres per a sis composicions de tambors. En el llenguatge kuku, *tambor* és pràcticament sinònim de *dansa*. No s'ha de preguntar on és el ball sinó des d'on ens crida el tambor. Les cançons són inseparables del ball, per tant, els arxius nacionals kukus es conserven en el toc del tambor. La mainada aprèn a ser kuku

amb els sis ritmes, les paraules s'adapten i casen en el context, mentre el compàs del tambor és etern.

Les cançons sobre els caps descriuen grans gestes o la forma en què van ser vençuts pels esclavistes àrabs i els europeus armats. El cap Yengi, per exemple, va ser empresonat pels britànics i va amenaçar de crear problemes al govern fent caure una forta pluja durant l'estació seca. Els britànics se'n van riure. La pluja va caure durant setmanes i setmanes i va estar a punt de negar Mongalla, on el tenien empresonat. Només es podia aturar la pluja alliberant-lo. La cançó *bola* fa: *Yengi jonga Mongalla tu pupuja*
Lu giro lo Lo'bure lo a rube
Lo mulu burundö bitö kuwe
Tokuwa-tokuwa, tokuwa kpe'!
[Se l'enduen encadenat a Mongalla
I en Yengi en torna lliure
Aquest fill de Lo'bure és un bruixot
Només t'hi pots encarar amb un bon cop de pal al cap.]

riació. S'empresona o es mata els escriptors per les paraules que han consignat a la pàgina, però de vegades oblidem que, al llarg de la història humana, la llengua, en la seva expressió parlada o pensada, ha constituït un mitjà constant de manteniment de l'autonomia i la dignitat, sovint en rebel·lió contra l'autoritat. Els kukus han desafiat fins i tot els avantatges decretats pels déus en aferrar-se a les seves cançons com a mitjà de conservar amb rebel·lia el seu preciós estil de vida basat en el *kraal*.

La cultura kuku

El bestiar, la varietat zebú, que es considerava originari de l'Índia, ha estat i continua sent bàsic per a la identitat kuku. L'organització social kuku es la d'una unió cultural molt desenvolupada, que se centra en les normes i els valors de l'economia del bestiar, tot i que la seva base econòmica ha estat la de l'agricultura establerta d'ençà del 1885, quan tres esdeveniments catastròfics –una espectacular plaga de pesta bovina que va matar el bestiar, una plaga de llagostes que va deixar el país sense ni una sola fulla verda ni un bri d'herba, i una epidèmia de la malaltia de la son– van imposar un canvi radical en l'economia kuku: el canvi del pasturatge al conreu sedentari. Ara bé, hi ha un gran nombre d'elements d'organització social que continuen sent els de la cultura del bestiar, i les paraules clau, els noms i els conceptes de la llengua kuku reflecteixen aquest fet.

El nacionalisme kuku és *kraal*, casolà o *mamari*. Es cou la vaca a l'olla de la mare, ja que els pares són polígams, de manera que la lleialtat bàsica del fill és envers la seva mare i els germans i germanes d'aquesta mare. Això significa que la societat kuku és una estructura social dispersa i molt flexible, teixida en certa manera per mitjà de diferents lideratges independents. A falta d'unes estructures polítiques centralitzades, els kukus deleguen les funcions polítiques als seus experts en ritual, sobretot als reis de la pluja. Els re-

curso humans s'organitzaven primigèniament al voltant del bestiar, que s'obtenia, s'heretava, es capturava o s'adquiria amb el matrimoni. La trama i l'ordit de la vida social eren les obligacions envers el bestiar procedents dels contractes de casament. El bestiar es mantenia en un cobert, el *köji*, de nit, i calia trobar-li terreny de pastura, *lurit*, fet que comportava sovint llargs desplaçaments en l'època seca, i els vaquers eren els *kayukuk* o els guerrers establerts per l'edat, els *teton*. La vida cultural arribava al seu punt àlgid entre els *teton* en els trasllats de bestiar. Ara els kukus s'inclinen cap a les seves cançons per assaborir el seu passat d'immenses praderies, la companyonia de la defensa mútua contra homes i bèsties, i així mantenen els seus valors com a societat basada en el *köji*.

Un home que es volgués casar havia de pagar entre vint i cinquanta caps de bestiar, sobretot vaques, per aconseguir una esposa núbil, i aquests animals els proporcionaven els membres de la seva família i del seu entorn social, amb la qual cosa s'acumulaven les obligacions socials corresponents. Una vaca equivalia a deu cabres, quatre anelles de ferro, tres aixades, deu llances o cinquanta fletxes, elements considerats acceptables per al pagament. El preu actual d'una núvia és de cinc vaques (aproximadament 750 lliures). Un casament era i és una qüestió de col·laboració del poble. Es pugen les criatures per convertir-les en cònjuges. Un nen havia de saber cuidar el bestiar i mantenir les relacions socials en els balls, i avui dia regeixen els mateixos valors bàsics, conservats en els cants *kore* que alaben la bondat, el treball dur, la companyonia, les bones converses, el fet de compartir, el respecte per la gent gran, els alts valors morals o bé tot el que ridiculitza l'arrogància, la cobdícia, la peresa, el tarannà poc disciplinat i la debilitat física i mental. A les cançons també s'exalta o es critica el cap de la població, perquè es compta que ha d'organitzar les qüestions del grup, de manera que estigui en pau

Un nen del territori del Sudan i una dona pastant. La tradició oral té una gran importància entre aquests pobles, fins al punt que es diu que quan mor un home gran es crema una biblioteca



CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS KUKUS

Al costat d'aquestes línies, uns homes dedicats a un passatemps típic de l'Àfrica. A sota l'esquerra, un altre poblat



UN PHOTOBANK

amb si mateix i constitueixi l'enveja dels seus veïns.

La família kuku ideal està formada pels avis, els pares, dues filles –les que porten a casa els béns del casament– i el fill que ha d'heretar la casa. Un cop les mares i els pares han vist els seus fills casats i emmainadats queden lliures per anar-se a reunir amb els seus avantpassats en el Gran Més Enllà, des del qual protegeixen les seves famílies, sempre que aquestes es mantinguin de manera adequada, facin les libacions de llet o cervesa i les ofrenes ocasionals de carn.

La vida és un cicle: la unitat de riquesa és la vaca, la subsistència, la llet (sang i carn), les relacions socials es produeixen en el *kraal*, i el preu del casament, per mitjà del qual pot perpetuar-se el llinatge ancestral (o posar el nom dels propis avis, per tal com els noms ancestrals, que es refereixen bàsicament als animals, apareixen en cicles de quatre), es paga amb bestiar.

La tornada a casa

Potser s'ha acabat la maledicció. Potser els dels sud, dispersos, aviat podran tornar a casa. Com s'adaptaran a les noves circumstàncies d'un país arrasat per la guerra, un país amb el qual molts han tingut ben poc contacte físic, un país que hauran de reconstruir partint de zero en termes materials? Tal vegada la resposta es pot trobar en l'exemple del que ha succeït amb les cançons kukus: la *palimpsestació* o *versionització* d'un país i una cultura que coneixen molt bé en les seves tradicions orals.

Si les cançons representen simbòlicament la societat kuku, se'n poden extreure lliçons com si fossin el recurs natural que s'ha mantingut gairebé intacte durant dècades de lluita. La tribu, i la seva subunitat, el clan, la veritable unitat de la nació del sud del Sudan, és l'entitat lingüística, política, religiosa i cultural que ha superat tots els trastorns i les interferències colonials, totes les guerres.

Les tradicions canvien entre les tribus, però totes comparteixen les arrels atàviques capaces de proporcionar la base de la coexistència. Si tothom sap que el bon governament ha de tenir les arrels en una societat que permet diverses formes d'expressió, el sud del Sudan posseeix unes tradicions sòlides i solidàries que poden convertir la teoria en pràctica. Tal com diu el proverbi kuku: *Kare jore'ko looro*, el riu s'omple amb els rierols (la cooperació és una virtut).

La reescriptura de les cançons kukus no és exclusiva d'ells. S'ha produït, per exemple, amb la Bíblia i altres textos al llarg dels segles, i s'han esborrat o reinventat les figures o els esdeveniments incòmodes, en un procés de *palimpsestació* o d'esborrar per deixar un buit que han d'omplir nous textos. El que ha succeït amb les cançons kukus més aviat és una *versionització* d'un text que no ha quedat esborrat de la memòria, sinó que s'hi manté, per a una referència o adaptació més aprofundida quan calgui. No es tracta de deshonrar o superar

el caràcter original, l'escenari i la situació, sinó més aviat d'estampar una nova aprovació en l'antiga melodia, que explica la resistència i la capacitat de recuperació de les cançons i, per deducció, de la cultura. Suggerim així mateix una unitat històrica en la diversitat. A més, la repetida versionització de les cançons al llarg dels segles ve a dir que n'hi ha de molt antigues, que es remunten a la reserva nilòtica o nilohamítica i, a través d'aquestes, fins a l'antiguitat de les guerres civils de Mali, a les croades, a l'era còptica, a l'era meriòtica, a l'era egípcia de la història africana i possiblement més enllà del continent africà. Aquestes cançons no tenen res de província.

Si la nova societat del sud del Sudan ha de ser plural i democràtica, ja posseeix unes riques i flexibles tradicions on recórrer per establir les institucions adequades per a la reconciliació i la construcció de la nació. Aquesta tasca pot basar-se en les cultures duradores del país amb constant versionització per seguir el ritme dels nous contextos.

La major part de les tradicions del sud fins avui han estat documentades pels administradors colonials i els etnòlegs estrangers, la recerca dels quals s'ha decantat sobretot cap a les necessitats o les peculiaritats imperials i s'ha vist sempre des d'un prisma occidental.

Certament constituïria una gran prioritat i un extraordinari punt de partida per a la creació de la societat pacífica, lliure i tolerant que el poble del sud ha somiat durant tants anys un tipus de centre de renaixement africà centrat en el sud del Sudan, que permetés compartir i estudiar les diferents tradicions, com les cançons kukus.



MARTA JUANET

El kraal: on hi ha el cor hi ha la llar

Les dones kukus no poden ser pobres. Tant si són boniques com lletges, si tenen bon o mal caràcter, si són conscients de la feina o gandules, fèrtils o eixorques, són aquí per casar-se. Només els homes poden ser rics o pobres. Un home sense vaques no és ningú, perquè no es pot casar

ni posar el nom dels seus avis a la descendència i així reproduir-se i apaivagar els avantpassats. Després dels catastròfics canvis del final del segle XIX i de la irrupció de l'economia monetària, els joves se'n van anar a buscar feina a Uganda i a altres bandes.

Ara, en comptes de Kajo Kaji, canten parlant de ciutats de Kenya, d'Estats Units o d'Anglaterra. En lloc de cantar sobre la llet, canten sobre la cervesa, i a les cançons no parlen de bestiar sinó de xilings, però, mentre volaven en els avions i regulaven les seves vides amb rellotges, els seus esperits continuaven al kraal. Un bola planteja els temps canvians i els nous costums, afirmant que els joves continuen estimant-se més la llet del köji que la cervesa dels forasters: "El pare entra al kraal tot estufat // amb un matamosques a la mà // Estan munyint llet quallada // La nostra joventut s'estima més la llet que la cervesa [...]".

El festeig: Els nois se'n van a festejar, alabant les virtuts de les seves precioses vaques i dels toros, per exemple de la Juwan, que "aixafa l'herba amb les potes perquè se la puguin menjar les seves vedelletes" o de la vaca negra d'"espatlla blanca com un martinet", però les noies també poden decidir amb qui es volen casar, i fins i tot poden fugir oposant-se als desitjos dels seus pares, que volen un pretendent ric com a mitjà d'assegurança social per poder disposar de llet per beure i carn per menjar a la vellesa, si bé també es pot acusar de cobdícia una sogra que rebutja una noia. La noia de vegades s'impacienta amb un pretendent que no acaba de reunir el preu de la núvia i opta per un altre ("Tiyo, tirem endavant // El pobre Raymon continua a l'estranger // Buscant la maleïda suma per a la núvia"), i després d'això, la noia diu, si més no: "Sorry, sorry, sorry", en anglès! Si bé no hi ha paraula per anomenar la que s'ha quedat soltera en el vocabulari kuku, un home que no s'ha casat és el més menyspreat del poble, una persona que gairebé no es considera ni humana. És un inútil, perquè no pot perpetuar el seu llinatge ("Grapeja el pubis de la seva mare a la nit"): "Orina a casa com una gallina // Caga a casa com una gallina // Wani, segur que moriràs sense haver-te casat // El seu llinatge s'ha aturat". Emigració: Els cants de l'exili, bàsicament un recurs per obtenir els mitjans de conservar l'estil de vida kuku, recorden amb tristesa la llar que s'ha deixat enrere, la llar per la qual es pateix tant: "Si moro en aquests terrenys salvatges, qui m'enterrarà? // Els meus propis caps de clan Kiri em consideren ara mateix foraster // [...]".

PER SABER-NE MÉS

■ LLIBRES I REVISTES

LO LIYONG, TABAN, "No Kuku Songs Ever Die" a Culture is Rutan (Kenya: Longman) (1991).

LO LIYONG, TABAN (1998) "Palimpsesting and Versionisation in Kuku Popular Dance Songs", escrit enviat per a la presentació a l'International Oral Literature Association Conference, Ciutat del Cap, octubre de 1998.

LO LIYONG, TABAN (2004) Kuku Popular Dance Songs, original inèdit, pàg. 4. Totes les cançons que s'inclouen es poden trobar en aquest recull i l'anàlisi de més de tres-centes cançons.

SEUBA, XAVIER (2004) Sudan, encara avui (Barcelona: ANUE/Diputació de Barcelona)

STIGAND, MAJOR C.H. (1968) Equatoria: The Lado Enclave (Londres: Frank Cass and Co. Ltd.) pàg. 67.

VERNEY, P. ET AL. (1995) Sudan: Conflict and minorities (Report series. Londres: MRGI).

VOSEN, RAINER (1982) The Eastern Nilotics: Linguistics and Historical Reconstructions (Berlín: Dietrich Reimer Verlag), pàg. 23.

■ WEBS

Observatori - Sudan

<http://www.ub.es/solidaritat/observatori/dossiers/sudan/sudan.htm>

Pàgina especial sobre el conflicte del Sudan de l'Observatori Solidaritat UB.

Sudan

<http://www.sudan.net/>

Portal amb informació diversa sobre el país amb notícies d'actualitat i fotografies.

Sèrie preparada per:

Centre Unesco de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:



Assessors d'aquest dossier:

Onno Serro, Marc Dueñas i Jean Bosco Baudouin Botsho

Coordinació del projecte:

Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS MALDIVIANS

Les Maldives van ser l'únic grup d'illes de l'oceà Índic central on es va desenvolupar una antiga civilització, la del poble divehi. A diferència de l'oceà Pacífic, on la civilització polinèsia va arribar a la majoria d'illes i atols i els va poblar, gairebé totes les illes de l'oceà Índic van romandre en un feliç *aïllament* fins a l'època colonial Text: Xavier Romero-Frías

Mariners llegendaris

Totes les illes i els conjunts d'illes situats lluny de les costes (Chagos, Seychelles, Rodrigues, Maurici, Reunió, Cocos i Christmas) que formen les Maldives estaven deshabitats abans de l'arribada per mar dels imperis europeus. Altres illes que es troben més al sud, a les regions més fredes i inhòspites del mateix oceà (Kerguelen, Amsterdam, St. Paul, Heard, Crozet i MacDonald), continuen deshabitades, tret d'alguna estació meteorològica.

Les illes Maldives son una nació amb una gran tradició marinera. La vida als atols d'aquest arxipèlag gairebé hauria estat impossible sense el comerç. Malauradament, la comunicació que existia en el passat entre les principals illes habitades i els grans ports de Sri Lanka, el sud de l'Índia i Bengala mai no ha estat adequadament documentada. Una de les característiques més interessants d'aquest comerç era que mentre els maldivians feien un gran esforç per viatjar des de les seves illes petites escampades per l'oceà fins als ports de les costes veïnes en els seus vaixells, les naus de transport de les regions més properes rarament visitaven els atols de les Maldives.

La raó per la qual els comerciants estrangers evitaven aquests atols era probablement la seva relativament escassa importància econòmica comparada amb els altres països de la zona del sud asiàtic, que, contràriament a les Maldives, són grans i poblats. A part d'això cal afegir que cap de les illetes planes que formen l'archipèlag podia escapar a la intensa influència de l'administració local, la qual cosa no deixava cap lloc en tot el país on els contrabandistes es poguessin amagar.

Conscient del seu control sobre el país, la monarquia maldiviana va intentar centralitzar des de temps antics tot el comerç que no fos local i no permetia que els vaixells estrangers entressin al llarguíssim arxipèlag si no era a la capital i seu reial, Male. Tot i així, el rei no podia evitar els viatges anuals al continent veí que empraven

els comerciants locals des d'algunes illes llunyanes, ja que els feixucs vaixells de càrrega maldivians trobaven massa difícil i perillosa la travessia al llarg de la prolongada cadena d'atols plena d'esculls amagats que formen el país, sobretot de nit.

Naturalment, els mariners maldivians s'estimaven més aventurar-se directament a mar obert, ja que era molt més fàcil i pràctic deixar el país enrere enfilant cap al nord-est amb vent constant i corrents favorables. Així, després d'una setmana de navegació còmoda i sense enurts s'arribava a un dels grans ports de Sri Lanka o l'Índia en lloc de navegar penosament d'atol en atol, evitant els innumerables esculls de corall, moltes vegades amagats i traïdors, per arribar tan sols a Male. No cal dir que la capital era un lloc comercialment molt menys rendible que els ports esmentats.

Comerç poc estudiat

Aquest comerç, tot i haver estat reconegut en els pocs documents sobre els intercanvis entre les Maldives i els països de la zona, mai no ha estat ben estudiat. La majoria dels autors han preferit insistir en el tòpic d'un suposat aïllament dels illencs amb l'objecte d'idealitzar la bucòlica vida a la societat de les illes Maldives, però la realitat és que els viatges als països veïns amb fins purament comercials sempre han estat indispensables per als maldivians, tal com expressen amb força eloqüència els versos següents:

*Hakuràì hanödöulàì telunò / taìsöimutötöaì fèiramunò,
Beìru ne' nmama libunò / nete huribàì datì filunò.
("Els nostres problemes no estan tots resolts si no obtenim de fora sucre, arròs, oli, ceràmica i teixits").
Odöì kodöamàì Takuru beì / Haìvi nakatu toì fureì
Olöuduì agu ves beveri / mas bonödöì aìros vikeì.*



A dalt, un vedi, antic vaixell mercant que comunicava les illes amb l'exterior. A sota, una imatge d'una platja de les Maldives



Aquest article es va escriure abans del devastador sisme submari del 26 de desembre

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

Preeminència
femenina

En el seu entorn, els maldivians sempre han estat confinats a espais reduïts:

les seves illes petites, les seves embarcacions. Com que viuen la vida a la vista dels altres, el concepte d'intimitat mai no ha format part de la seva cultura. Les dones mai no van estar recloses i, tret del temps que dedicaven a cuinar o dormir, vivien a l'aire lliure, com els homes. Per tant, en la tradició divehi, a diferència de la tradició semítica, la vergonya era de la persona que espiava les altres, sobretot quan es banyaven o responien a les crides de la naturalesa. En comptes d'esperar que les dones es cobriessin les diferents parts del cos, el tradicional decòrum maldivià exigia dels homes un capteniment actiu de la seva concupiscència personal.

La major part de la fisonomia islàmica de les Maldives –mesquites amb minarets, arcs moriscos i dones amb vels– és tot just de l'any 1981 en endavant, quan els petrodòlars van començar a ploure sobre el país. A diferència de les seves homòlogues de la majoria de les societats del sud asiàtic, les dones maldivianes tradicionals no han de dur vel ni han de carregar amb el deure imponent de ser les úniques persones que han de mantenir la continuïtat de la tradició cultural en la seva comunitat. El lloc d'honor que les dones divehis ocupen en la seva societat és potser el factor que fa sobresortir les Maldives com una nació independent entre els països veïns. Dins del folklore divehi maldivià, moltes històries destaquen la preeminència de les dones dins del tradicional sistema social maldivià. Com que els matrimonis maldivians no estan arranats i l'home sol anar a viure a casa de la dona, les dones joves de tots els atols de les Maldives mai no han estat sistemàticament a mercè de les sogres, com les seves dissortades homòlogues del subcontinent indi. Les noies maldivianes han pogut desenvolupar la seva personalitat amb poques restriccions des de temps immemorials.

Aquest desenvolupament del caràcter de

la dona maldiviana és sorprenent si es compara amb el que és la norma al sud asiàtic. A l'Índia, per exemple, les noies, en general, han d'adoptar un aire tímid per plaure les futures sogres i, en un contracte lleoní, a la dona casada se la valora per la devoció que professa al seu marit, per més que ell la tracti malament o el seu comportament sigui pèssim. A la veïna Sri Lanka es dóna molta importància al fet que la dona arribi verge al matrimoni i també es creu que les dones exerceixen una mena d'influència sinistra. Per això, són objecte de molts tabús i és habitual que les dones ceilaneses no puguin participar en moltes cerimònies i rituals.

Això, però, no passa en la societat divehi, com diu K. Gopinath, un escriptor indi i exmembre del Servei Central d'Informació del Govern de l'Índia, que va visitar l'illa de Minicoy en la dècada de 1970:

“A Minicoy, les dones tenen els mateixos drets i el mateix estatus que els homes atesa la seva participació activa en les activitats socioeconòmiques des de temps passats. Les dones de Minicoy també tenen una llibertat considerable pel que fa a les qüestions personals i matrimonials. Tenen una dignitat, una



elegància i una seguretat que no se solen trobar en les dones tribals o no tribals del nostre país (Índia). Ocupen un lloc d'honor en la seva societat, gaudeixen d'una alta posició social i creuen en la vida i l'organització de la comunitat. La predominança de les dones en totes les professions i condicions socials és una característica única. (...) Les noies poden escollir lliurement els seus marits. El seu sistema comunitari dóna un gran marge a les dones i els homes joves per festejar abans de casar-se, la qual cosa dóna lloc a matrimonis per amor. (...) Una característica peculiar del seu costum és l'absència del rol dels pares en el matrimoni, un rol que exerceix el Katāibu. El nuvi és acompanyat per uns quants amics, i la núvia, per dues o tres dones grans. Després de la cerimònia es fa una festa o es pren te. La núvia i el nuvi se'n van després cadascú cap a casa seva. Poc després la núvia envia un missatger perquè porti el nuvi a casa d'ella. A partir d'aquell moment, el nuvi esdevé un membre de la família de la núvia. A Minicoy, la casa (com a propietat) pertany a les dones”.

Aquest honor, connatural en les dones divehis, és probablement el tret més distintiu de la civilització maldiviana. En l'entorn social divehi són més aviat les dones inhibides, tímides i captivades les que generen desconfiança i es consideren amenaçadores. D'aquí ve el conegut proverbi maldivià:

Madöunö mosöei gurai bairah daigannaine eve.

(“Lloro que parla poc, mossega més fort”).

Com que a les Maldives hi ha molt pocs casos d'intimidació masculina i agressions sexuals contra les dones, en comparació amb els nivells que es registren actualment al sud asiàtic i a l'Orient Mitjà, les dones maldivianes creixen amb un sentiment de seguretat dins de la seva societat i sense tenir por dels homes. Gràcies a aquest entorn segur, la seva personalitat pot madurar sense ser objecte de repressions, com les flors que s'obren del tot en un ambient favorable.

ELS MALDIVIANS

ISMAL ABDULLAH



(“Timoner, ha arribat l'hora de reparar el vaixell mercant per poder sortir entre l'u i el tretze de setembre. A Sri Lanka els preus són bons i podrem vendre el peix i els dolços”).

Al contrari que a la Polinèsia, on hi ha el costum de menjar el peix cru, els maldivians sempre han cuinat el peix que pescaven. Per cuinar-lo calien olles que per força venien de fora, ja que a les illes, geològicament formades només per material coral·lí, no hi ha ni argila per fer pots de terrissa ni mines per obtenir metalls. Així doncs, els vaixells maldivians viatjaven cada any al sud de l'Índia i a Sri Lanka i el comerç entre les illes i els ports continentals més pròxims era molt actiu.

Aquest comerç donava vigor a la vida quotidiana de les illes. Durant els mesos que precedien la sortida del vaixell, les dones s'afanyaven a preparar la tonyina seca, dolços (*bonödöi* i *airos*) i també a fer corda amb la pel·lofa de la clova que envolta el coco. Mentrestant els homes reparaven el vaixell mercant (*odöi*) dins de la cabana llarga (*baruge*) que el protegia del sol i les inclemències del temps i el posaven a punt per emprendre el viatge.

Als atols del nord, un article de gran importància comercial era un mol·lusc petit, el *cauri* (*Cypraea moneta*), que els maldivians coneixen amb el nom de *tuttu boli*. Aquest mol·lusc el recollien a milers les dones en llacunes fangoses de poca fondària quan la marea era baixa.

L'*odöi* (o *vedöi*) era un vaixell voluminós d'uns 14 m d'eslora fet de fustes locals. També es coneixia amb els noms de *daturu odöi* (vaixell de viatge) i *banödöu odöi* (vaixell panxut). Normalment duia un pal major al mig i un altre pal més petit a prop de la popa. Al nord de les Maldives hi havia un altre tipus de vaixell de dos pals, més petit i de línies més elegants, anomenat *batteli*, que tenia la mateixa finalitat que l'*odöi*. Aquests vaixells

s'havien de construir de tal manera que poguessin cobrir grans distàncies, entre les Maldives i les costes més properes, per l'arxaat oceà Índic, totalment carregats. Aquestes distàncies marines augmenten com més meridional és l'atol d'on salpa el vaixell. D'aquí ve que l'enginy i la tècnica que s'esmerçaven en la construcció dels grans vaixells de càrrega tinguessin tanta influència que no és estrany que aquesta s'estengués fins a la construcció dels vaixells més petits. Als maldivians els agradava presumir dels seus vaixells dient que eren els millors de l'oceà Índic.

Els maldivians, entusiastes a l'hora d'aplicar millores a unes embarcacions que ja eren bones per navegar per l'oceà, en segles passats observaven detingudament tots els detalls de construcció de les embarcacions estrangeres que ancoraven al seu arxipèlag o de les restes de naufragis que acabaven atrapades en els llargs i perillosos esculls de corall de la seva cadena d'atols. Les noves tècniques sempre eren ben rebudes i la de fer servir claus en lloc de corda per unir els taulons la van aprendre dels portuguesos. Amb el pas dels segles i el canvi d'hegemonies a l'oceà Índic, s'anaven aprenent altres millores en la construcció d'embarcacions dels holandesos, els francesos i els britànics.

El dia que l'*odöi* es posava sobre l'aigua, totes les dones anaven a veure l'escena vestides de gala. El vaixell romania ancorat a l'illa durant uns dies fins que es carregava fins dalt. La sortida cap al nord-est es feia en la *Vihai nakaiy* (entre l'1 i el 13 de setembre). El dia que l'embarcació es feia a la mar, les dones regalaven als seus marits o amants un present de fulles de bètel en un fardell amb flors d'olors agradables a dins.

En general, només els homes viatjaven a l'estranger, tot i que no era pas tan excepcional que algunes dones els acompanyessin. En aquests casos, els maldivians sa-

Al'esquerra, l'antic vestit de les dames de l'aristocràcia ha estat ressuscitat com a vestit tradicional. Les dones del poble comú només duien un sarong negre a la cintura. A sobre, un pescador amb xarxa. A sota, tonyines al mercat de Male. La tonyina és la base de la cuina maldiviana i de l'economia familiar



CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

bien que els altres països eren més perillosos per a les dones i adoptaven mesures de protecció. Per exemple, si un *vedöi* d'Adödöu s'apartava del rumb i arribava a una costa desconeguda, el primer que feien els homes abans de desembarcar era ocultar el sexe de l'única dona a bord. Li tallaven ben curts els cabells i s'havia de posar roba d'home.

Odissees maldivianes

Moltes històries populars maldivianes parlen de l'odissea que passaven els maldivians si el seu vaixell mercant es desviava del rumb i no arribava a les costes del sud de l'Índia o l'illa de Sri Lanka. Podien acabar arribant a les illes Andaman, la costa birmana o Sumatra i tornar després de passar moltes misèries. No albirar les costes relativament visibles del sud de l'Índia o Sri Lanka, però, no era tan dolent com no veure les Maldives en el viatge de tornada.



Malgrat la regularitat dels viatges, la relació amb els altres països de la costa de l'oceà Índic es limitava al comerç. No hi havia assentaments de maldivians en altres indrets i molt rarament arribava a les Maldives un estranger amb els seus vaixells mercants per establir-se a les illes. Normalment, després d'ancorar el vaixell a port, els *divehis* anaven de dret als mercats a fer negocis. Si havien d'anar a algun lloc més lluny, hi solien anar en grup. D'aquesta manera, mai no se separaven, i quan es feia de nit sempre tornaven als vaixells a dormir. Tot i que no hi havia un gran intercanvi cultural entre els maldivians i els pobles d'altres països, de vegades el viatge oferia l'ocasió de fer amistats.

Un cop venudes les mercaderies, els maldivians omplien les embarcacions amb tot allò que necessitarien a l'illa. Aquests béns eren principalment arròs, oli, ferro, sucre blanc, farina, pots, roba, petards i altres utensilis. Normalment, els comerciants *divehis* es passaven entre dos i tres mesos fent negocis al port estranger. La tornada cap a les Maldives tenia lloc al desembre, quan començaven a bufar del nord-est les primeres ratxes dels monsons.

El viatge de tornada es considerava molt més perillós,

perquè es corria el perill de no veure els atols de les Maldives i passar de llarg. Com que es tracta d'un arxipèlag extremament baix, amb canals profunds entremig, era molt fàcil no veure les Maldives des d'una embarcació que s'acostés de nit als atols. Si això passava, era molt difícil virar contra el vent predominant i el corrent amb un *odöi*, una nau molt pesant i difícil de portar. Com que ja no hi ha més terra en milers de milles cap a l'oest, el desventurat vaixell que es desviava del seu rumb podia acabar molt lluny. De tant en tant, alguns *odöis* es perdien, amb persones, càrrega i tot.

Estavellats

Els vaixells que es desviaven massa cap al sud quedaven atrapats pels forts vents i corrents del corrent circum-polar. Aquests vaixells dissortats eren transportats cap a l'est a gran velocitat i podien acabar enfonsats a les gelides aigües braves de la zona de forts vents de l'he-



misferi sud entre les latituds 40 i 50 o estavellats contra la costa rocosa d'alguna illa remota a la vasta regió subantàrtica de l'oceà Índic. En qualsevol d'aquestes illes desolades –Kerguelen, Heard, MacDonald, New Amsterdam, St. Paul o fins i tot la llunyana Macquarie– els supervivents *divehis* haurien mort en qüestió de poc temps a causa de les condicions inhòspites i les baixes temperatures. El capità F. Hasselborough, del bergantí *Perseverance*, que va veure l'illa Macquarie el 1810, va consignar la descoberta de les restes d'una embarcació “de línies antigues” a la imponent costa de l'illa. Aquestes restes desconegudes –els visitants posteriors de l'illa ja no les van veure– podrien ser les restes del tràgic naufragi d'un *vedöi* de les Maldives.

Els *odöis* que arribaven a les Seychelles, Madagascar o la costa est de l'Àfrica tenien una mica més de sort. Des d'aquells indrets distants, la gent de bord intentava tornar a les Maldives. Fos on fos que arribessin, el primer que feien els maldivians era buscar les autoritats britàniques per negociar la seva tornada a casa. Amb tot, es té constància d'un *vedöi* que va arribar a la costa somali i de la sorpresa que es van endur els maldivians en veure que no estava sota administració anglesa, sinó italiana.

No tan sols els vaixells mercants (*vedöi*) es perdien a les Maldives. La possibilitat de passar de llarg per culpa del vent i els corrents i perdre's en la immensitat de l'oceà sempre era present, fins i tot en els viatges més curts entre les illes veïnes. Fins i tot avui dia, les embarcacions de les Maldives que van d'un atol a un altre de vegades es desvien del rumb i es perden en l'oceà. Si els supervivents poden ser rescatats, són notícia als diaris locals quan tornen a les Maldives. Les històries de les seves terribles experiències, sovint plenes de detalls esgarri-fosos, corren per tot arreu perquè sempre desperten un gran interès; aquest interès també es reflecteix en les cançons i els poemes maldivians.

El fràgil equilibri entre dues tradicions

Hi ha molt pocs documents històrics que ajudin a entendre el passat dels maldivians. Fins i tot molts documents acceptats per la població local com a història són

de temps i van haver de passar més de cinc segles, fins ben entrat el segle XII, perquè l'últim rei budista maldivià decidís convertir-se a l'Islam.

Les raons precises per les quals aquest monarca va decidir abandonar l'ancestral fe budista no les coneixem, però els edictes maldivians escrits sobre plats de coure (*loimaifainu*) deixen molt clar que la conversió general a l'Islam de les Maldives va ser ordenada pel rei. Els edictes dels *loimaifainu* es van gravar sobre llargs plats de coure ajuntats per una anella del mateix metall. Els *loimaifainu* més antics que s'han trobat i conservat fins ara són de Male, la capital reial, i de les illes d'Isdui i Damöbidui a l'atol d'Haddummati, on hi havia grans monestirs budistes. Aquests plats de coure es van dictar a finals del segle XII dC.

Els *loimaifainu* estaven escrits amb les lletres enrocades *Eveila* del *divehi akuru* o antic alfabet maldivià, que té moltes semblances amb l'alfabet tàmil Grantha de les dinasties Pallava i Panödöya del segle VII. En alguns documents també hi és present una forma de l'antic alfabet Nagari o protobengalí, la qual cosa demostra que hi va haver contactes amb els centres d'aprenentatge budista de Nalanödöa, Ratnagiri i VikramasöÄila. Aquests contactes es van haver de produir a partir del segle VIII dC, quan es va produir un renaixement de la cultura budista a l'est de l'Índia gràcies a la influència dels reis Paila de Bengala.

La relació religiosa i cultural entre les Maldives i Bengala va ser possible gràcies a un comerç marítim regular amb aquella regió del subcontinent afavorit pels vents i els corrents favorables. Els grans troncs de fusta utilitzats pels comerciants en els seus viatges rebien el nom en *divehi* de *banögäloufosöi* (caixa bengalina), i en la tradició oral dels maldivians hi ha llegendes que expliquen que el comerç amb Bengala era molt important en el passat remot.

Fins i tot en aquella època, el mateix arxipèlag maldivià estava sota el control d'un sol rei (Radun) o família reial. Aquest rei havia de tenir un poder molt sòlid per suportar les tensions de la conversió en massa del país del budisme a l'Islam. Després de la conversió en massa del país a l'Islam al segle XII dC, la cultura dels maldivians i els ideals islàmics concorrien ben poques vegades. Grans àrees del patrimoni cultural maldivià eren incompatibles amb la ideologia islàmica.



A sobre, un vell mestre donant classes a una noia. A l'esquerra, arribada d'un vaixell de transport. La gent va a la platja a rebre familiars, amics i mercaderies. L'arribada pot ser molt complicada quan hi ha tempesta

PER SABER-NE MÉS

- **BELL, H. C. P.** *Excerpta Maldiviana*. Reprint Colombo 1922/35. Asian Educational Services. Delhi 1999.
- **HOCKLY, T. W.** *The Two Thousand Isles*. Reprint 1835 edn. Asian Educational Services. Delhi 2003.
- **ROMERO-FRÍAS, Xavier.** *The*

Maldivian Islanders, a Study of the Popular Culture of an Ancient Ocean Kingdom. Nova Ethnographia Indica. Barcelona 1999.

- **Webs**
- **www.maldives-ethnography.com**

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS MALDIVIANS

Kodi Kendun, una festa local en la qual participa tothom, sense límits de sexe ni edat



Això queda il·lustrat per un fet que va passar fa molt de temps: quan Ibn Batuíta, el viatger marroquí que havia estat designat jutge suprem per la reina maldiviana, va ordenar que tallessin les mans dels culpables de robatori –com mana la xara, la llei canònica de l’Islam– la majoria de les persones presents a la sala es van desmaiar. Per bé que aquest fet es va produir al segle XIII, els maldivians corrents continuen pensant en privat que els actes de violència, per molt que es cometin en nom de la llei religiosa, són actes cruels. Paradoxalment, aquesta fortalesa d’esperit, fruit d’una herència cultural refinada que els illencs maldivians tenen com a nació, ha estat presentada com una debilitat per elements que postulen una major arabització.

A causa del relaxat entorn tropical i humit, la manera de ser dels illencs maldivians és afable, tranquil·la i dis-tesa. Tradicionalment, sempre s’han resistit a la disciplina estricta, i en la seva societat no tothom complia les cinc oracions diàries de rigor que dictava el sistema polític-religiós invasiu. En lloc d’això, el que feien era enviar uns pocs homes de l’illa, amb roba blanca i neta, a la mesquita. D’aquí que les mesquites illenques fossin edificis molt petits.

L’excusa que la majoria posava per no fer les cinc oracions regularment era que els costava molt, com a pescadors, grimpadors de palmeres i mestresses de casa, estar prou nets quan tocava fer-les totes cinc. Crec que l’actitud de molts illencs ens revela que consideraven aquestes oracions regulars cosa de l’elit, de gent que no treballa, i no d’ells, la gent que treballa. Amb tot, a l’illa capital, a causa d’una influència àrab més forta, l’aplicació sistemàtica de la llei segons la qual totes les persones sense excepció han de fer les cinc oracions diàries era més habitual.

Les divisions del treball sempre van tenir una importància primordial en la societat divehi i els costums ancestrals dictaven que la persona que feia un ofici

havia de tenir el reconeixement d’autoritat (*veriyai*) dins del seu camp. Un pescador maldivià és un *masveriyai*, el líder del peix; el que sagna la saba de les palmeres, un *raiveriyai*, el líder de la saba de les palmeres, etc.

Per això, dins d’aquest marc sociolaboral, els maldivians s’havien acostumat des de molt antic a confiar que l’*alouveriyai* (líder del culte) compliria les necessitats espirituals de tota la comunitat. Els *alouverinô* eren un grup d’homes la funció dels quals era “mantenir-se en un estat pur” en tot moment, llegint llibres sagrats, fent oració i celebrant ritus funeraris i altres cerimònies. El seu deure exigia anar sempre ben vestits de blanc i no fer cap treball manual. Per tant, els *zaitu paiku beikalunô* o *alouverinô* tradicionals exercien la mateixa funció que havien tingut els monjos en l’antiga estructura social budista maldiviana.

Edat i saviesa

Els *alouverin* solien ser gent gran atès el comportament previst en la vellesa. Segons la classificació tradicional maldiviana dels patrons de conducta d’acord amb l’edat, la saviesa augmentava amb els anys. La ximpleria i el pecat es consideraven una característica dels anys joves, mentre que es pensava que la gent gran trencava els seus lligams amb el món material i es preparava per a la mort vivint una vida cada cop més virtuosa.

Normalment, la persona que reunia les condicions per ser un *alouveriyai* era un home vell, físicament dèbil, digne d’aquesta activitat perquè ja no era apte per fer les tasques dures normals –com ara pescar o pujar a les palmeres per agafar cocos–, que havien de fer altres homes de l’illa. Per regla general, les autoritats insulars i els homes savis també estaven dins de la categoria d’*alouverinô*. A més de cobrar pels seus serveis, en les celebracions importants, com ara les cerimònies funeràries i les festes *mauluidu*, els *alouverinô* ocupaven els llocs d’honor i tenien dret a menjar àpats especials preparats per a ells.

La divisió del treball exposada no era tan rígida com en altres comunitats del sud asiàtic, ja que la seva estructura era més flexible, a causa del xoc de cultures dins de la societat divehi. Aquest conflicte ha estat latent durant els últims 800 anys, amb la cultura índica maldiviana autòctona, per una banda, i l’hegemonia semítica exterior, per l’altra. El trauma d’aquesta confrontació silenciosa mai no s’ha resolt –i la solució encara està molt lluny– ja que el pensament religiós forà exigeix una lleialtat i submissió absolutes als *llocs sagrats* estrangers i als líders ideològics formats a l’estranger si es vol anar al cel després de la mort.

Sèrie preparada per:

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d’aquest article: Onno Serro i Marc Dueñas

Coordinació del projecte: Ferran Cabrero

(f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS MERINES

Madagascar ha estat considerada sovint un microcontinent atesa la seva diversitat, tant natural com humana, i la seva peculiaritat, farcida d'endemismes que la distingeixen de la resta de l'Àfrica. Els merines han proporcionat el rostre i l'accent d'aquesta especificitat, tons i imatges que evoquen irresistiblement el Sud-est Asiàtic, però que amaguen o fins i tot falsegen la pluralitat insular i la seva contextualització africana.

Text: Albert Roca Àlvarez, professor d'antropologia de la Universitat de Lleida i director de la revista *Studia Africana*

Fer com el camaleó:
al mateix temps que avança retrocedeix

Els merines són el grup més nombrós (prop del 30 per cent) i, amb diferència, el més influent en la vida econòmica, política o cultural de Madagascar. No és estrany que merines i malgaixos tendeixin a confondre's abusivament. La mateixa llengua oficial —única llengua africana pertanyent a la família austronèsia— va ser fixada per missioners anglesos a partir de la parla d'elits merines.

Avui es poden trobar merines a tots els racons de l'illa, particularment a les ciutats, però aquest és un fenomen relativament recent: la dispersió merina arrenca de l'expansió del regne d'Antananarivo durant el segle XIX. Si un vol acostar-se realment als merines, cal que s'allunyi de les nítides línies del litoral i s'enfil cap a l'interior.

L'amor per les Terres Altes

Els merines han ocupat tradicionalment el nord de les Terres Altes, que conformen l'espina dorsal de l'illa. L'Imerina, el terrer dels merines, és un paisatge de turons impecablement desforestats i de terrasses d'arrossars que puguen des dels tálvegs de les valls fins a penyals nus, coronats per misterioses ciutadelles en runes, un paisatge esquitxat aquí i allà de campanars espigats i sòlids mausoleus familiars, retallats sobre el roig omnipresent i sacre de la terra dels ancestres. L'amor que li professen els merines és proverbial i, en aquest sentiment, s'hi pot trobar quelcom més que un estereotip. Els seus originaris tendeixen a concebre l'Imerina oposant-la a la desolació de les planes d'al·luvió de l'oest, a l'aridesa de les extensions del sud o a l'amenaça velada de la luxuriosa vegetació de l'escarpat orient, avui en franca recessió. L'Imerina seria, així, l'espai humà, civilitzat, per excel·lència, el receptacle de la veritable *malgaixitud*, és a dir, de la manera de ser humana dins dels contorns del microcosmos illenc.

La visió de l'Imerina s'allunya de les imatges afavorides pels fullets turístics, però evoca irresistiblement un llarg idil·li que ha deixat les seves idiosincràtiques empremtes sobre el terreny. Els omnipresents camps d'arros constitueixen l'únic sistema massiu d'agricultura intensiva amb una llarga tradició a l'illa, fins al punt que, entre els merines, l'arros, *vary*, és l'aliment per excel·lència, perquè consideren que descendeix del cel, segons les velles tradicions.

En la nostra època d'impressions i expectatives mediàtiques, el viatger espera trobar-hi un camperol amb una fesomia del sud-est asiàtic i no es veu defraudat: fins i tot els barrets de palla i els *lambaboany*, els *pareos* encara emprats per homes i dones, recorden més els confins occidentals del Pacífic que no pas la costa oriental de l'Àfrica. Les tombes i les antigues fortificacions reforcen una sensació de continuïtat, fins i tot d'atemporalitat, que sens dubte és percebuda pels mateixos nadius. El pas següent és vincular aquests sentiments amb la idea d'aïllament, una cosa que aflora quasi naturalment quan un es desplaça per terra cap a les costes: les Terres Altes serien una mena d'illa dins de l'illa i, segons els seus habitants, això hauria accentuat els seus endemismes i la seva capacitat de conservar una puresa cultural original i, per tant, exemplar.

No hem d'oblidar que es deia que cap dels grans prínceps merines anteriors a Radama (mort l'any 1828, després d'haver conquerit gairebé els dos terços de l'illa) havia vist el mar! Però aquesta aparent immobilitat no

implica desconeixement. Així ho palesa el cèlebre testament polític del seu pare, el gran rei Andrianampoinimerina, que unificà el que fins llavors era un grapat de petits feus, barallats entre si i sotmesos a les ràtzies freqüents de les poblacions costaneres: "*Nyranomasina no valam-parihiko*" (El mar és el límit del meu arrossar).

Més d'un ha afirmat que els merines comprenien el seu entorn geopolític en harmonia amb la seva concepció simbòlica de l'espai, una concepció que determinava (i en bona mesura encara afecta) des de l'orientació de les parts de la casa fins a la disposició protocol·lària dels individus o fins a la significació que s'atorga als signes o *destins* del zodíac malgaix. En síntesi, la variant merina considerava l'est la direcció dels ancestres; el nord, la direcció del poder (cosa que feia del nord-est la direcció sacra i divina per excel·lència, de manera que es destinava aquest racó de la casa a les oracions i als sacrificis); l'oest, la dels esclaus, els dependents i tot el que és profà (porta), i el sud, la de la impuresa i la monstrositat (els aliments i els animals). La transposició geopolítica d'aquesta simbologia dividiria l'illa en cinc parts: l'est, terra dels ancestres; el nord, àmbit dels islamitzats, portadors de coneixements i coresponsables de la construcció d'Estats; l'oest, esfera dels esclaus; el sud, ocupat pels salvatges, i el centre, merina, civilitzat i governat pels *Andriambaboaka afovoan'ny tany*, els *prínceps del poble al centre de la terra* (universals). Naturalment, els altres grups malgaixos no comparteixen aquesta visió, però la història colonial i postcolonial sembla que l'ha reforçat més que no pas el contrari. En qualsevol cas, encara que l'aïllament és innegable, el seu grau ha anat variant històricament, fins al punt que el joc de tancament i d'obertura s'ha convertit en un constituent bàsic del tarannà merina. Des de la fascinant arquitectura d'Antananarivo fins al darrer component del costum merina, del *fomba*, tot testimonia una construcció singular que emana de l'heterogeneïtat, però que sovint sembla que la ignora, si no la nega.

Ny fomba, el costum

Com en tants altres pobles, entre els merines, el parentiu configura l'eix que ordena les relacions humanes, les relacions entre familiars en *sentit estricte*, evidentment, però també la relació entre *nosaltres* i els *altres* o entre els

Construccions i camps perfectament delimitats dels merines



MAR BINAÏELI ADELL

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

vius i els morts. La utilització de les suposades *categories familiars* és de vegades tan àmplia que ens fa dubtar de la nostra traducció. Sovint es tradueix *bavana*, una paraula favorita dels merines, per *parent* i *fibavanana* per *parentiu*; però aquesta paraula també rep l'accepció d'*amistat*. Se sol mantenir que, en llengua malgaixa, *ray* vol dir *pare* i *reny* vol dir *mare*, però no només són mots que es fan anar amb aquells que nosaltres anomenem *oncle* i *tia*, sinó que també es poden aplicar a qualsevol personatge al qual es desitgi manifestar una mostra de respecte.

Una forma composta que es pot emprar en singular o en plural, *raiamandreny*, pot designar personatges tan aliens en principi a l'entorn familiar com el missioner –pare–, el funcionari de torn o el president de la República. Aquesta polisèmia és comuna a tota l'illa, però potser crida més l'atenció entre els merines, atès que s'han descrit les seves estructures familiars més aviat com a tancades, tendents a l'endogàmia i a centrar-se en la distinció entre els propers, *bavana akaiky*; els llunyans,

Un ramader de la cultura merina amb dos dels seus fills en una granja



MAR BINIMELIS I ADELL

bavan-tetezina o *bavankavana*, i els estranys, *vabiny*. És obvi que fer anar sistemàticament el llenguatge consagrat als primers amb els tercers –fins i tot quan aquests pertanyen a col·lectius sovint menyspreats, com ara els antics esclaus– permet endolcir les interaccions socials, però també promou una ambigüitat inquietant, ja que l'etiqueta no fa el contingut.

Societat jerarquitzada

En realitat, la societat merina ha estat, i està, fortament jerarquitzada. En primer lloc, existeix una compartimentació en grans estaments –hi ha qui parla de castes– amb una marcada inclinació a l'endogàmia: els nobles, *andriana*; els plebeus o lliures, *hova*, i els dependents, esclaus i lliberts, confosos sovint avui dia sota la designació de *mainty*, negres (tot i que el color de la pell no en sigui un indicador realment fiable).

Aquesta classificació i les seves subdivisions presenten un funcionament molt complex i més dinàmic del que es pretén habitualment, però es pot generalitzar que es creu que, pel mer fet de pertànyer-hi, els membres de cada estament gaudeixen d'una virtut, d'una força o d'una essència en un grau diferenciat i corresponent al seu estatus. La paraula *basina* denota en bona mesura aquesta virtut posseïda o gaudida en un grau diferencial, de tal manera que, en la societat antiga, el *mpanjaka*, el rei, era el principal dipositar de l'*basina* i, per tant, el personatge més sacre, més sant, *masina*, i més poderós. En conseqüència, sempre hi ha qui pretén establir que només els *andriana*, en tant que parents del rei, transmeten l'*basina*, la qual cosa els convertiria en mediadors obligats en tot tipus d'activitat.

Encara que avui dia les diferències estamentals han estat oficialment abolides, continuen ben presents en la societat merina, però no són en absolut els únics criteris jerarquitzadors. El gènere, l'edat i la posició genealògica dins del propi llinatge componen unes altres referències fonamentals, que es veuen complicades pels lligams que els vius estableixen amb els morts. Aquests mereixen el respecte i el servei dels primers (establerts a través de tota una sèrie de ritus), a canvi dels quals els atorgaran protecció i intercessió davant de les forces naturals i sobrenaturals, entre les quals no es traça una veritable línia de demarcació.

Aquestes distincions formalitzades col·lectivament es creuen amb unes altres de més conjunturals i sovint més individuals que tenen a veure amb la riquesa, l'èxit professional o els talents desenvolupats personalment, però sense que pràcticament mai no arribi a anul·lar-se mútuament.

El resultat és que cada merina es veu lligat a un complicat entramat de xarxes que, si bé no determinen la seva conducta, sí que la condicionen enormement. A aquesta concepció li correspon una ètica que valorarà especialment l'adequació del comportament individual al que s'espera d'una persona en funció del nínxol social

que se li adjudica; en cas de contradiccions, s'haurà de recórrer a certs arbitratges i, sobretot, a la jerarquia existent entre els esmentats grups d'adscripció.

Cristianització

A partir del segle XIX, amb l'arribada de missioners anglesos a petició del mateix Radama, el cristianisme oferí un nou quadre de comprensió de la vida humana, que, sense trencar del tot amb la visió tradicional anterior, se centrava en l'individu i volia proporcionar-li mecanismes de solució, de salvació, fonamentalment individuals, que alliberant la persona dels seus lligams col·lectius, eliminessin o alleugerissin les seves angoixes. Els missioners dipositaren la seva esperança en la cristianització de categories merines: l'*bavana* podia remetre a la germanor, la igualtat davant de Déu, de tots els creients, mentre que l'*basina* podia equivaler a la gràcia, alhora que el *tsiny* i el *tody* (més o menys traduïbles com a *deute* i *retorn*, pel que fa al compliment del costum) s'interpretarien en referència a la idea de pecat; fins i tot el terme per anomenar el rei, Andriamanitra, el *príncep perfumat*, va passar a designar la divinitat única. Els resultats han estat d'una ambivalència ben poc tranquil·litzadora, encara que molt més creativa del que sovint es creu.

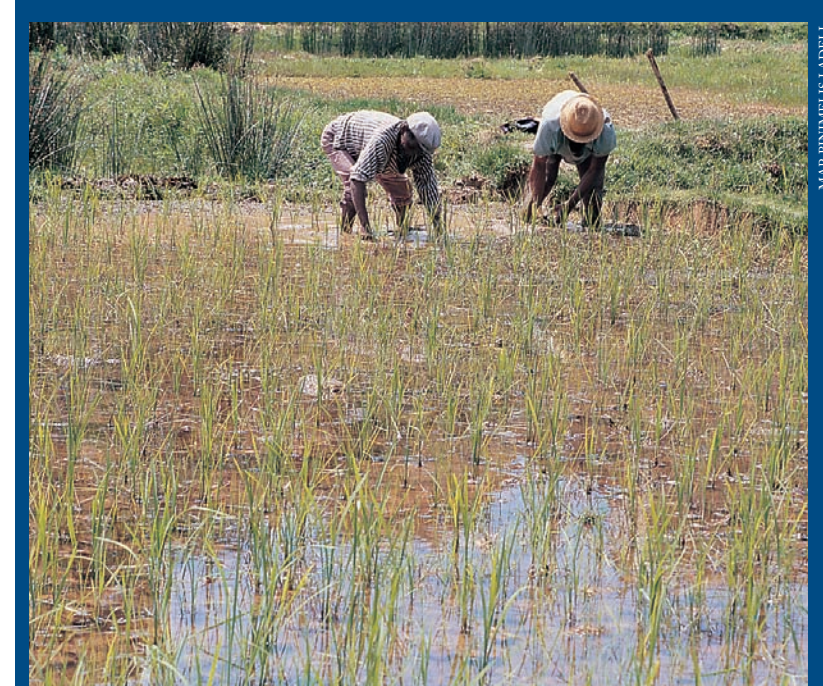
Per una banda, els merines van acceptar massivament el cristianisme, fins al punt que avui dia no té gaire sentit analitzar la religió cristiana com un factor extern separable d'una presumpció identitat purament autòctona: els merines, tant teòlegs com simples fidels, defensen que tots els pobles abans de ser cristians eren una altra cosa (inclosos els francesos i els anglesos que van fornir la majoria dels primers missioners) i que aquest fet ni els impedí participar en la veritat universal que anunciava el cristianisme ni els va obligar a abandonar el seu tarannà particular. Per altra banda, l'assimilació del cristianisme –ben sovint duta a terme a través de confessionalitats ortodoxes reconegudes en amplis sectors de la cristiandat– no ha trencat amb les adscripcions ni amb les solidaritats col·lectives.

És molt significatiu que, al mateix temps que Ranavalona II es convertia al cristianisme (1869) i feia del regne de Madagascar un Estat confessional, s'admetés la recuperació privada de la circumcisió i del *famadibana* (segon enterrament), potser les dues cerimònies més significatives del culte als ancestres merines, suspeses per l'*ultraliberal* i occidentalitzat Radama II (1861-1863). Aquesta ambivalència ha generat unes pautes morals i socials distintives, caracteritzades per un puritanisme i per un pudor sexual desconeguts en el conjunt de l'illa, però també ha impulsat una aproximació singular a la disjunció entre el que és global i el que és local.

La invisibilitat i la funció merina

Des d'un bon començament, molts *malgachisants*, professionals o amateurs, han volgut arrelar l'èxit polític dels merines durant el segle XIX en una mena de psi-

ELS MERINES



MAR BINIMELIS I ADELL

Com el camaleó

L'ambivalència brolla pertot i es transmet en totes direccions. I tothom pot utilitzar-la en la

mesura de les seves possibilitats, inclosos els merines. No és estrany, doncs, que la paraula *tradició* encara tingui raó de ser fins i tot entre els *occidentalitzats* merines, que no han deixat en gran part de practicar el culte dels ancestres o de referir-se a ideologies aparentment anacròniques amb les finalitats més diverses. Aquests elements refundadors de l'estil de vida merina i uns altres, per molt que semblin contradictoris amb les *revolucions socials* del segle XX occidental (la victòria del meritatge sobre la jerarquia, l'alliberament de la dona i de la conducta sexual...), constitueixen una sèrie d'adaptacions tan contemporànies com aquelles i amb tant de futur com aquelles a mig termini, vistes les magres perspectives que el context

globalitzat ofereix a països com ara Madagascar. Es tracta de productes de la creativitat social merina destinats a gestionar la supervivència col·lectiva a partir d'eines que podríem anomenar *culturals* en un sentit ampli. Aquestes eines no només s'ha provat que són accessibles (al contrari que molts dels condicionants d'un desenvolupament homogeneïtzador de la modernitat), sinó considerablement eficaces (la persistència identitària n'és una prova). Acumulen, doncs, més d'un ensenyament. Vagin on vagin, els merines no avancen com el cavall d'un Àtila il·lustrat, cosa que amb seguretat és d'agrair, si més no per part dels seus veïns. Algú que ha estat capaç de prendre el camaleó com a metàfora del seu moviment no mereix una tolerància commiserativa, sinó que reclama poderosament la nostra atenció. Potser que perdem una mica del nostre valuós temps per contemplar les evolucions del vell rèptil.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ciologia nacional: en comparació amb la resta de poblacions de l'illa, els merines –i particularment les seves elits– serien més intel·ligents o, almenys, dotats d'una intel·ligència pràctica superior, acompanyada d'una laboriositat inigualada.

Aquesta combinació es plasmà en l'adopció d'un conreu intensiu de l'arròs amb sistemes de reg actius que possibilitava un augment continuat de la productivitat. Així doncs, els merines presentarien el tarannà adequat per fonamentar el seu progrés en els mateixos criteris de maximització econòmica que els occidentals. En conseqüència, els merines estaven, ideològicament i organitzativament, *preadaptats* al model que tan bons resultats havia donat a Europa, la qual cosa explicaria la seva fàcil articulació amb els poders protocolonials i colonials.

Amb tot, aquesta visió presenta inconsistències notables. ¿Per què la laboriositat merina i la seva inclinació per la maximització (que hauria de permetre una arrencada demogràfica paral·lela, amb els consegüents efectes militars i polítics) no desembocaren en un domini de l'illa fins al segle XIX, quan l'agricultura intensiva era força més antiga? ¿Perquè alhora s'ha intentat justificar la necessitat d'una tutela externa, colonial o post-colonial? ¿Què explica l'enorme paradoxa que els merines pretinguin ser al mateix temps els introductors de la modernitat universalista i els guardians de la identitat autòctona, tradicional?

Intentar respondre aquestes preguntes ens portaria més lluny d'on podem anar en aquesta caminada, però evocar-les ens remet a l'ambivalència com un element

Imatge d'un
nen autòcton
de l'illa de
Magagascar



MAR BINIMELIS I ADELL

estructural de la societat merina, i no forçosament un element negatiu, tot i que sovint així l'han valorada els observadors. Just en el moment del seu triomf –amb la conversió oficial de la cúpula d'Antananarivo–, i en contra de totes les esperances que havien dipositat en l'evolució merina, es va fer evident als missioners que una part fonamental del món merina se'ls havia vetat, potser per sempre.

Van començar a sospitar que la part invisible de l'estil de vida merina era més gran i més decisiva que la visible: acabava de prendre peu l'estereotip de la intriga merina permanent, en particular capitalina i amagada sota un formalisme extrem de les relacions socials. I sens dubte hi ha alguna cosa sota l'estereotip. De fet, tal vegada n'hi ha més del que van intuir els missioners i del que han cregut els seus successors.

Curiosament i significativament, durant gairebé dos-cents anys, els merines han estat els més conspicuament visibles dels malgaixos, almenys per als europeus. Aquests no només van reconèixer l'Estat merina com a reialme de Madagascar, sinó que, una vegada subjugada l'illa, la immensa majoria dels malgaixos associats a la nova vida pública, des de l'aparell administratiu fins a les Esglésies o a l'Académie Malgache, van ser merines.

Els merines van proporcionar la cara indígena de la gent del *fanjakana*, entès, més enllà de l'aparell burocràtic que l'aglutinava, com l'esfera de la modernitat. Aquesta situació va adobar una relació d'amor i odi per part dels colonitzadors que no podia deixar de tenir la seva contrapartida en els seus interlocutors, o així ho creien els europeus. Com a deixebles avantatjats, els merines eren candidats a rivals en la mateixa palestra de la modernitat, consideració a la qual poc podrien aspirar uns altres grups *més bàrbars* o més a prop del *bon salvatge*. A més, el protestantisme de les elits i la seva històrica relació amb Anglaterra els convertia en nexes potencials d'una conspiració internacional antifrancesa. A ulls dels administradors gals, els merines encarnaven el perill nacionalista i, potencialment, constituïen la principal amenaça per als seus interessos a l'illa.

Repressió colonial

Aquesta intimitat ambivalent només podia generar més invisibilitat. La idea de la conspiració merina perpètua va arrelar entre els colonitzadors i finalment en els mateixos merines i les altres poblacions de l'illa. La repressió colonial no va fer res més que accentuar la paradoxa de la posició merina en el context malgaix.

El moment àlgid va ser la insurrecció de 1947, que, segons alguns autors, es va saldar amb vora cent mil morts i amb la marginació dels merines de la política nacionalista aprovada per les autoritats colonials. Les conseqüències n'han estat duradores. Tot i el predomini rotund dels merines entre els poders fàctics i el seu pes en l'armadura administrativa, dels quaranta-quatre anys d'independència, Gabriel Ramanantsoa i Richard Rat-



MAR BINIMELIS I ADELL

Un paisatge típic
de l'illa de
Magagascar

simandrava, els únics presidents merines fins als esdeveniments de l'any passat, no arriben a sumar-ne ni tres, durant el període del directori militar, entre els anys 1972 i 1975.

Encara que l'actual president, Marc Ravalomanana, ha fet augmentar el compte fins a vora set anys, sembla com si la instal·lació d'un merina en la presidència fos una aposta política poc estable o, si més no, que aquest fos el temor d'una porció decisiva de la població, com de tant en tant pretenen inculcar alguns polítics. Naturalment, la cosa no és tan senzilla, però aquest pot ser un bon indicador de l'esmentada ambivalència i una pista per rastrejar una certa *funció merina* dins del context insular que ens pot donar més d'una sorpresa.

El domini merina en el *fanjakana*, des del funcionariat fins a l'activitat comercial, passant per la composició del gabinet ministerial (on sempre han conformat com a mínim la majoria simple), mai no ha desaparegut. La seva posició ha comportat una veritable identificació identitària amb l'Estat i la modernitat que els oposa en bloc a la resta de grups ètnics de la Gran Illa. Una tal categorització enllaça amb la confluència de les estratègies merines i europees al segle XIX: els esforços d'alguns sectors merines per establir una relació d'igualtat amb els europeus i la inversió d'aquests en la societat merina per tal de guanyar

un cap de pont a l'illa van produir una mena d'*efecte pantalla* respecte a la resta d'ètnies. Una anàlisi ni tan sols superficial de la qüestió ètnica desbordaria totalment l'àmbit d'aquest article, però potser val la pena rastrejar mínimament aquesta pista. Per això, cal indicar que l'estratègia d'apropament a l'Estat i al món occidental que ha caracteritzat almenys alguns col·lectius merines no era l'única possible ni ha estat l'única emprada per les poblacions malgaixes.

La nació i la terra dels ancestres

Les relacions entre individus i grups teixeixen una xarxa enorme i fluctuant on l'Estat només configura una sèrie de nusos, tot i que en un primer moment sembla que són determinants en la forma general de la xarxa. En realitat, quan un s'allunya d'aquest nucli dur del que podríem anomenar el criteri d'aglutinació del *fanjakana*, a mesura que et situes a la seva perifèria, als llindars de la modernitat (definida per l'adscripció formal a institucions d'arrel occidental), l'aspecte de la xarxa canvia radicalment.

No és que es produeixi una desconnexió amb l'Estat, sinó que aquest es converteix en una referència secundària. I aquesta visió no és menys vertadera o menys global que la que ubica l'Estat al centre.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

MAR BINIMELIS I ADELL



Uns nens de la cultura merina posen al costat d'unes construccions

Atesa la feblesa de l'Estat malgaix, encara que constitueixi el principal aglutinador individual de relacions, en conjunt, la resta d'interaccions no canalitzades fonamentalment a través seu amaguen un potencial i un desplegament efectiu molt més gran. Si es pren l'exemple de la transició a la III República (1991-1992), del pas d'un sistema autoritari d'inspiració vagament socialista a una democràcia liberal, això explica l'aparent paradoxa que, en algunes regions de províncies, l'origen *foraster* (en alguns casos fins i tot merina) dels representants locals de la plataforma d'oposició constitucionalista que substituïren els antics presidents municipals, les *Hery Velona*, les *Forces Vives*, no provoqués cap mena de conflicte: no configuraven el centre de les xarxes locals, però eren elements útils de connexió secundària amb la *societat estatal*, amb la qual tenien més vincles que els líders i les faccions dominants locals (pertanyents majoritàriament, no pas exclusivament, al corresponent grup ètnic *territorial*).

És bo recordar que aquests municipis a l'estil malgaix, els *fokontany*, es basen en una concepció de la comunitat local més merina que una altra cosa, el *fokono-*

lona, que va ser una de les banderes de la malgaixització, iniciada durant el directori militar (1972-1975) i continuada durant la II República. L'entusiasme que aixecà en un primer moment la promoció del *fokonolona* té paral·lels anteriors i posteriors. En tots els casos, l'Estat en fou el principal impulsor i, a través seu, el món merina, en tant que sintetitzador de l'essència malgaix i proveïdor del capital humà necessari.

Amb tota probabilitat, el paral·lel més important és la instal·lació del sistema parroquial, impulsada per la London Missionary Society (LMS) després de la conversió al cristianisme el 1869. El tret comú que aquí ens interessa ressaltar-ne no és la mera idea d'una disseminació de cèl·lules institucionals més o menys jerarquitzades i promogudes des de dalt que compartirien amb altres iniciatives com ara l'establiment de xarxes administratives colonials amb el sistema escolar com a mostra). És més aviat la conjugació d'una perspectiva global i d'una altra de local, sense que la primera pogués imposar totalment el format ni la direcció última del seu contacte amb la segona.

Dos àmbits

Per una banda, ens trobem amb un àmbit nacional (*firenena*) o confessional (*fiangonana*), on les especificitats es dilueixen en aspiracions universals, tant si són de la mà de la civilització com del déu únic, i on se suposa la igualtat de tots els individus, en tant que nacionals o en tant que fidels i criatures del Senyor.

Per l'altra banda, ens trobem amb la comunitat de veïns i fidels, cadascú amb les seves característiques diferencials perfectament reconeixibles per part de la resta, característiques delimitades en bona mesura per la seva adscripció a grups amb identitat pròpia i sovint jerarquitzada, arrelats, a través de les tombes, a una terra amb la qual mantenien un vincle específic (*tanindrazana*).

Per una banda, tenim el dogma i la normativa (*lalàna*), que, encara que assentats sobre absoluts com ara la llei divina i la raó, s'apliquen en funció de l'establiment de majories d'individus, un sistema que apunta cap a la democràcia, però que també pot sancionar l'exclusió dels que queden en minoria.

Per altra banda, tenim el costum (*fomba*), que exigeix la presa de decisions per consens, mitjançant llargues assemblees (*kabary*) on la integració és l'únic camí admissible si el col·lectiu vol sobreviure com a tal (per molt que la paraula de tothom no valgui el mateix).

Certament, l'entusiasme no va trigar a convertir-se en escepticisme o possibilisme: el populisme de Ratsimandrava es va difuminar en el *centralisme democràtic* de la II República, que va fer aparentment tot el possible per transformar el *fokonolona* en l'emblema buit d'un *fanjakana* amb uns interessos corporatius i de classe ben distants de les comunitats. El congregacionalisme d'origen de la LMS, amb les seves assemblees autònoms, també havia estat traït pels mateixos missioners,

que desconfiaven de la seva aplicació en la *terra de missió* de l'Imerina, per por de la influència que podria conferir als *lehibe*, els notables locals, sospitosos de tot tipus d'atavisme, davant dels joves formats fèrrimament en les escoles urbanes.

Però això no va avortar en cap cas la qualitat d'interfície de les comunitats locals, de membrana entre mons, més que no pas de reclusió provinciana. En primer lloc, ni l'Estat ni les Esglésies no han pogut desenvolupar cap capacitat de control coercitiu que desfés les formes de sociabilitat i de concepció del món comunitari (incapacitat que fins i tot s'ha aguditzat des de la independència). En segon lloc, si, a tot arreu, allò que és global sembla que s'infiltri d'una manera o altra fins als racons més recòndits, a l'Imerina aquesta confluència constitueix explícitament part del cor d'allò que és local.

Ensenyaments

Esdevé difícil expressar, i no diguem ja analitzar, aquesta situació, però un té la impressió que la història merina durant els darrers dos segles ha generat unes dinàmiques particulars que poden englobar molts ensenyaments. La duresa de la transició moderna dels merines, marcada per punts àlgids de violència política, com ara el període de Ranavalona I (1828-1861) o la reacció colonial de 1948, ha afavorit aparentment una mena d'ecumenisme que ha desterrat o ha apaivagat les temptacions etnocides. Tal com diu un vell proverbi: *Ny olombelona toy ny molo-bilany, ka iray mibodidina ibany* (Les persones són com el vorell d'una marmita, puix que no formen més que un cercle). La identitat merina es forja en un *tête-à-tête* amb Occident que sovint silencia o ignora altres identitats il·lenques, però no tracta de fer-les desaparèixer més que del camp d'interacció amb l'exterior, de l'espai del *fanjakana*.

En altres paraules, el rol de pont amb el món modern globalitzat assumit pels merines no s'ha de veure com una mera imposició hegemònica, sinó que també ha facilitat l'articulació d'estratègies diferents, conscientment menys modernitzadores, per part d'altres col·lectius, però, tot i que aquestes estratègies —que responen a utilitats calculades pels seus protagonistes— no impliquen una exclusió absoluta dins de la societat malgaix, sovint signifiquen un distanciament prudent respecte a l'Estat. És a dir, l'especificitat merina pot ser instrumentalitzada pels altres grups amb metes distintes, la qual cosa li confereix una certa funcionalitat a nivell de tota l'illa.

Sèrie preparada per:

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA
www.unescocat.org

MAR BINIMELIS I ADELL



Dones i infants de la cultura merina

Encara que aquesta tendència no elimini el conflicte i pugui fomentar en certs moments sentiments antimèrines, també podria contribuir a explicar la clara disminució de la violència física, explícita, a Madagascar, tant si ho comparem amb la seva història anterior, com si ho fem amb la trajectòria d'un bon nombre de països africans. La cara més visible d'aquest *ecumenisme* ha estat la mateixa composició multiètnica de la gent del *fanjakana*, amb figures no merines en el seu cim, encara que dominat pel pes específic merina en el seu conjunt.

Comunicació profunda

En paral·lel, es desplega l'ecumenisme eclesial, com si estengués la *teoria dels dos fanjakana*, Església i Estat, tan popular entre els missioners del segle XIX i tan present a hores d'ara. A l'Illa Roja, la comunicació litúrgica, teològica i fins i tot social entre les Esglésies és molt més profunda i gaudeix de molta més transcendència política que a les antigues metròpolis.

I, novament, el pes dels merines en aquest segon *fanjakana* i en la seva orientació és indubtable, gairebé aclaparador, però no exclou: es pot recordar, per exemple, com el candidat de la plataforma d'oposició al final de la II República va ser un *côtier*, amb la benedicció de les Esglésies. L'etiqueta merina amb la seva confusió aparent de les jerarquies i les distàncies ha estat una eina fonamental d'aquesta construcció social.

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest article: Rafael Crespo i Onno Seroo
Coordinació del projecte: Ferran Cabrero
(f.cabrero@unescocat.org)

PER SABER-NE MÉS

■ Llibres

■ *Placing the Dead: tombs, ancestral village and kinship organization in Madagascar*, de Maurice Bloch (1971) London: Seminar Press.

■ *Histoire de Madagascar*, de Hubert Deschamps (1972) París: Berger-Levrault.

■ *L'Histoire des Rois d'Imerina: Interpretation d'une*

Tradition Orale, d'Alain Delivré (1974) París: Klincksieck.

■ *Ètnia i nació als mons africans*, editat per Ferran Iniesta i Christian Coulon (1995) Barcelona: L'Avenç.

■ Webs

<http://users.cwnet.com/zaikabe/merina>.

Adreça amb un curiós contingut nacionalista merina.

CULTURES DEL MÓN



ELS NAHUES

Els nahues del Balsas, tot i la història prehispanica, colonial i moderna d'opressió, han aconseguit mantenir viva la seva llengua i la seva cultura. Malgrat tot, persisteix l'amenaça, entre altres factors per una intensa migració i les escoles monolingües en castellà a la regió. Text: José Antonio Flores Farfán, investigador del CIESAS, Mèxic

Supervivència lingüística i cultural



CLEOFAS RAMÍREZ CELESTINO

Al costat d'aquestes línies, una il·lustració d'*Axólotl* (*El ajolote*)

Els constants embats assimilatoris malgrat els quals sobreviuen les llengües i cultures amenaçades del món podrien produir l'extinció d'entre el 80 i el 90 per cent de la diversitat lingüística planetària; és a dir, d'entre les sis mil i vuit mil llengües que s'estima que hi ha al món, en aquest segle només en prevaldrà al voltant d'un 10 per cent. Evidentment, això inclou totes les llengües nacionals, una suma que ni tan sols arribaria a les mil llengües en aquest segle, en el còmput més optimista, cosa que dóna una idea de com és de dramàtica la situació.

En general, coneixem molt millor les causes de la desaparició de les llengües minoritàries que les maneres de contribuir al seu manteniment i, fins i tot, promoció i desenvolupament. Són pocs els recursos consagrats a la defensa d'aquest patrimoni aparentment intangible, cosa que es posa de manifest en el fet que cap llengua no ha estat declarada Patrimoni Universal de la Humanitat. La veritat és que, en el mateix moment en què escric aquestes línies o en què algú les llegeix, està desapareixent com a mínim una llengua a la faç del planeta.

Hi ha com a mínim dues posicions sobre això. Hi ha qui sostindrà que així ha estat i així serà des de temps immemorials i que, en realitat, no hi ha res a fer al respecte, fent-se ressò així d'una postura que podríem anomenar darwinista. Una posició contrària sostindria que qualsevol llengua s'ha de valorar com a part de la diversitat que nodreix la varietat i riquesa humanes i que, per tant, s'ha de definir com un dret humà fonamental.

Aquestes discussions s'han dut a terme, sobretot, en el medi acadèmic, és a dir, en àmbits bastant externs a les comunitats en qüestió, la percepció de les quals pot coincidir o no amb aquests posicionaments, de formes que van des de l'acceptació intuïtiva d'una posició o

l'altra fins a la militància a favor de la segona per part de sectors específics de les comunitats, com poden ser els intel·lectuals indígenes, passant per posicions intermèdies que contradictòriament pugnen per una solució de compromís entre l'adquisició de la llengua colonial i el manteniment de la llengua materna, cosa que suggereix com n'és de complexa i fràgil l'ecologia de les preferències lingüístiques d'aquestes comunitats.

Amb tot, efectivament hi ha casos de continuïtat lingüística i, sobretot, cultural que parlen de la capacitat dels pobles indígenes per trobar respostes per tal de mantenir vives la llengua i la cultura pròpies; això suggereix que els càlculs potser són una mica sobredimensionats. Si bé en efecte es tracta d'una qüestió d'èxit relatiu que tampoc no hauria d'induir-nos a romantitzar o idealitzar les llengües i cultures minoritàries del planeta, alguns exemples coneguts inclouen, en l'àmbit planetari, el grup rom (*gitano*) en diferents parts del món, els otavaleños o els sami a Europa, i diversos grups indígenes a Mèxic, com els zapotèques de l'istme d'Oaxaca, els zapatistes a Chiapas, els maies de Yucatán, i els purepechas de Michoacán.

En aquest article es reporta un cas menys conegut, però no per aquest motiu de menor interès per a la comprensió de les estratègies de supervivència lingüística i cultural a Mèxic: el dels nahues del Balsas (Guerrero) on, d'acord amb les condicions al·ludides, hem iniciat un esforç d'enfortiment de la llengua i la cultura amenaçades que descrivim profundament aquí a causa de l'estat de la qüestió en tot allò relatiu al precari i incipient desenvolupament del nostre coneixement per a la reversió, defensa i estabilització del patrimoni lingüístic del planeta. Abans d'entrar en detall, resulta útil aportar un context general sobre la situació de les llengües amenaçades, en particular a Mèxic.

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

Fomentar el diàleg intercultural

Tot i que els nahues del Balsas són un exemple de supervivència cultural, la pèrdua del nàhuatl és un fet gairebé consumat en algunes comunitats de la regió. Amb un equip local, que inclou la *tlacuila* Cleofas Ramírez Celestino i els seus fills Paula i Félix Alejandro Ramírez, fa una dècada vam iniciar un esforç d'intervenció per prevenir la total desaparició del nàhuatl. Les estratègies desenvolupades per promoure l'ús de la llengua i la cultura locals inclouen la disseminació de materials produïts en coautoria, basats en gèneres amenaçats com els *cuentitos* i *saasaanilli* (endevinalles) a través de tallers comunitaris. Per això, es recupera la tradició de *amate*, recreant-lo en diferents formats –llibres audítil·lustrats i vídeos per a nens–. La participació als tallers, que s'anuncia com una funció de vídeos per a nens, s'afavoreix a través d'una invitació per mitjà de l'aparell de so local en ocasions especials com el dia del Santo Patrono. Un cop s'ha trencat el gel mostrant els vídeos de contes i endevinalles, fomentem una participació més activa preguntant als nens si coneixen endevinalles o contes similars. Es cerca l'ús de la llengua d'una manera informal i jocosa alhora, i es reforça la participació premiant amb llibres i/o cintes de contes com el *Tlakwaatsiin "El Tlacuache (La Zarigüeya)"*, el mim mesoamericà per excel·lència, *El Gran Tragón*. Al Balsas hem distribuït al voltant de 2.000 cintes i uns 1.000 llibres, inclosos *See tosaasaanil "Adivinanzas Nahuas"* i *Aalamatsiin "La Sirena"*, a més dels vídeos. Des de la perspectiva nahua, aquests gèneres no es conceben exclusivament com a infantils, sinó que resulten consonants amb les

formes natives de socialització com l'oralitat i la imatgeria de *l'amate*. Per revertir la substitució lingüística, en pobles com Xalitla, l'esforç de revitalització reintrodueix endevinalles ancestrals en nàhuatl clàssic o bé reforça l'ús del nàhuatl allà on hi ha una elevada retenció i lleialtat lingüístiques, com a Oapan. Tot això persegueix facilitar i estimular l'interès entre diferents tipus de parlants, inclosos parlants actius i passius de la llengua, així com afavorir la transmissió intergeneracional entre vells i nens, i el contacte entre diferents dialectes. Per a la producció dels materials, la metodologia coparticipativa al·ludida combina les habilitats de persones de diferents orígens ètnics, cosa que permet una sèrie de processos interculturals emergents que proporcionen estatus a la llengua amenaçada i faciliten la reversió del lingüicidi, com amb els fills de Ramírez Celestino. Ja que les intervencions es desenvolupen preferentment en llengua indígena, en funció de la comunitat en qüestió, aquesta metodologia permet, a més de documentar l'estat en què es troba la llengua, revitalitzar-la. A causa de la importància de revalorar el patrimoni lingüístic i cultural en l'àmbit nacional, s'han distribuït al voltant de mig milió d'exemplars d'aquests llibres i altres, incloses més llengües indígenes com el maia (yucateco), com a part del programa de Bibliotecas de Aula. Des d'un enfocament intercultural que s'oposa a la història de segregació a la qual s'han vist sotmeses les comunitats indígenes a través d'una educació separada, juntament amb un realitzador, diversos animadors i músics, hem produït una col·lecció de materials des d'aquest enfocament. Amb aquest propòsit, s'apela al nombre més gran possible de llengües, en versions bilingües o multilingües.

A Mèxic, efectivament, es presenten condicions relativament favorables que, des de la base social, prevenen en contra de la total assimilació lingüística i cultural d'un nombre significatiu de llengües i cultures minoritàries. Entre els elements que han contribuït al manteniment i a la viabilitat d'algunes de les llengües més importants de Mèxic, com a mínim des d'un punt de vista numèric, s'hi inclouen l'alta concentració i creixement demogràfic en termes absoluts de les poblacions indígenes del país, el seu aïllament relatiu, així com els sentiments de lleialtat lingüística i cultural que històricament han apuntalat els bastions de retenció de la llengua i cultura pròpies.

Llengües i cultures amenaçades

Un exemple notable és el dels maies de la península del Yucatán, que no van ser totalment sotmesos fins ben entrada la colònia, cosa que va consagrar part de les llegendàries i més famoses ulteriors rebel·lions indígenes en contra dels invasors espanyols. Altres indicis de la continuïtat i la viabilitat d'aquest grup són el fet que representen demogràficament al voltant del 50 per cent del total de la població dels yucateques, així com el fet que la llengua yucateca no es trobi sotmesa a un procés de fragmentació i dialectalització que destrueixi la consciència d'unitat lingüística i cultural del poble maia yucateca.

Al contrari, la intel·ligibilitat lingüística és tan alta que els yucateques no només es poden comunicar en la seva llengua a través de les fronteres estatals que conformen la península (Yucatán, Campeche, Quintana Roo), sinó que, fins i tot, es comuniquen en la llengua materna amb parlants d'altres llengües maies travessant fronteres internacionals, com amb els maies mopan de Belize, per no parlar dels itzá en aquell mateix país, el qual es va desprendre del yucateca: és també la llengua indígena que més influència ha exercit a Mèxic sobre el castellà regional.

No obstant, també hi ha indicis desestabilitzadors de la integritat del yucateca, com la migració a Mérida, la capital de l'Estat, o altres ciutats i centres turístics com ara Cancún, o els EUA; aquests dos últims són exemples d'una situació en la qual els parlants afavoreixen no només el castellà, sinó també l'anglès, cosa que exerceix una forta pressió favorable a la substitució de la llengua subordinada. En aquest sentit, es pot fins i tot dir que a la Ribera Maia el yucateca pràcticament ha desaparegut.

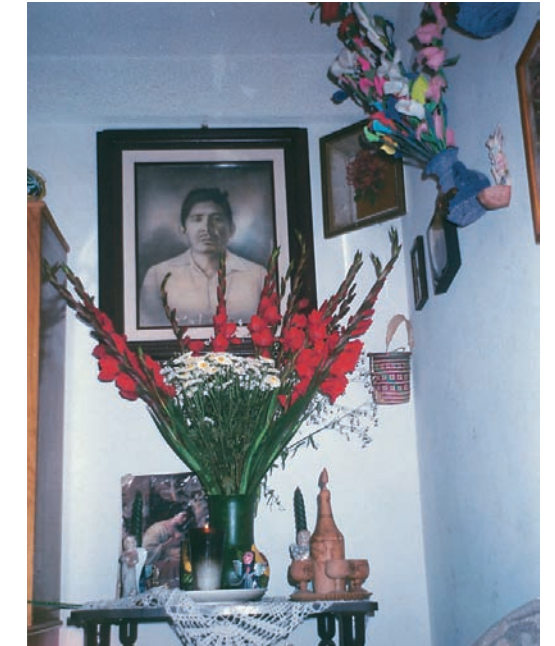
Igual que els yucateques, els purepechas (els tarasques) a l'Estat de Michoacán també mantenen elevats índexs d'intel·ligibilitat lingüística a través de les subregions que conformen l'àrea cultural i lingüística purepecha, una llengua que, d'altra banda, no està relacionada amb cap altra família lingüística coneguda (és a dir, una llengua aïllada, anàloga al cas de l'euscar a Espanya), cosa que la col·loca en una posició forta en relació amb la majoria de les llengües mexicanes; no per això, però, és



immune a la substitució lingüística, com es podria pensar a primera vista, a causa dels elevats índexs de migració dels purepechas cap a l'interior de la República i als EUA –Michoacán és un dels Estats amb índexs de migració més elevats a Mèxic.

Un altre exemple és el juchiteco de l'istme de Tehuantepec (el zapoteca parlat a Juchitán, Oaxaca). La importància del zapoteca parlat a l'istme és tal que els huaves, una ètnia aïllada en contacte territorial amb ells, es veuen obligats a aprendre zapoteca per comerciar en els mercats regionals dominats pels zapotèques, cosa que posa de manifest el poder econòmic dels juchitecos i allò que representa per a la reproducció i manteniment d'una llengua. Una situació similar també ha propiciat l'emergència de nuclis revitalitzadors de la llengua des de la base social: això ha donat lloc a una de les primeres i més exitoses experiències d'escriptura d'una llengua indígena, amb el naixement de literatura en juchiteco, més enllà de la retòrica oficial. Això no vol dir que no hi hagi forces contràries que afavoreixin el desplaçament del juchiteco i molt menys de qualsevol altra llengua o varietat zapoteca, com la migració o els matrimonis interètnics o la dialectalització extrema a la qual es troben sotmeses les llengües otomanques, la família lingüística a la qual pertanyen.

Això són només alguns exemples de la vitalitat que presenten les llengües mexicanes. Sobretot, si es comparen amb moltes altres llengües del continent americà, com les que poblen el territori dels EUA, on difícilment trobarem nens que estiguin aprenent la llengua indígena com a primera llengua i molt menys sectors monolingües, com és el cas a Mèxic amb moltes llengües, com les esmentades abans, a més d'altres com el huichol, el cora, el raramuri i el nàhuatl, de la família yutoasteca; o el tzotzil i el tzeltal de la família maia, per esmentar-ne algunes.



A sobre d'aquestes línies, població de la cultura nahua i interior d'una casa

Aquestes impressions no ens haurien d'induir a sobregeneralitzar ni a suposar que hi ha situacions totalment estables en què el futur de les llengües i cultures minoritàries es troba assegurat, com es podria arribar a pensar des d'una posició optimista. Els nahues del Balsas són un bon exemple d'aquesta complexitat, en què, juntament amb comunitats on trobem una gran vitalitat de la llengua i la cultura, hi ha pobles que ja tenen el castellà com a primera llengua.

Els nahues de la regió del Balsas

Els nahues del Balsas comprenen al voltant de 20 comunitats que parlen nahua, amb una població d'unes 40.000 persones, ubicades als marges del riu que a aquesta zona es coneix com l'Alto Balsas, a Guerrero, Mèxic.

L'Alto Balsas es localitza al sud-oest de la ciutat de Mèxic, rumb a Acapulco, en un viatge d'unes tres hores i mitja per la supercarretera anomenada *Autopista del Sol*. Aquesta via, la més cara de tot Llatinoamèrica, es va introduir fa aproximadament una dècada en connexió amb el projecte San Juan Tetelcingo, un projecte de presa hidroelèctrica que havia d'inundar tota la regió del Balsas. Els nahues han estat capaços d'oposar-se amb èxit a la construcció de la presa en un moviment de base que va donar lloc al Consell de Pobles Nahues de l'Alto Balsas (CPNAB), una organització local activa fins avui.

Els viatgers poden ingressar al cor del Balsas a través del mirador anomenat Puente Mezcala, un mirador dissenyat per apreciar allò que havia de ser l'embassament. Apropiat pels nahues, sobretot d'Oapan, un dels seus bastions culturals i lingüístics, hi han establert un mercat d'artesanies per als turistes que paren a menjar o descansar al seu pas cap a Acapulco.

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

ELS NAHUES

Tot i la història prehispanica, colonial i moderna d'opressió en què han hagut de desenvolupar-se, els nahues del Balsas han aconseguit mantenir viva la seva llengua i, en una major mesura, la seva cultura. L'aïllament, l'intens comerç, així com les xarxes rituals entre les comunitats, entre d'altres motius, han produït un context propici per a la supervivència cultural i lingüística dels pobles d'aquesta regió; no obstant, segueix permanentment amenaçada per, entre d'altres factors, la intensa migració i la rànica persistència d'escoles monolingües en castellà a la regió.

Una parada d'artesanaria nahua. El comerç d'aquests productes ha contribuït a la preservació de la cultura i la llengua nahua



La riquesa d'artesanies produïdes al Balsas –en especial l'escorça d'arbre pintada, coneguda com a *amate*– s'ha col·locat amb èxit al mercat turístic d'artesanies, cosa que es considera un cas d'èxit relatiu d'una cultura en què la producció d'artesanies, en lloc de destruir, ha tendit a enfortir-la. Aquesta tradició s'ha recuperat en un projecte d'intervenció educativa que portem a terme a la zona i que produeix materials per a l'ús i promoció de la llengua i cultura nahues en diferents mitjans, sobretot per a nens.

Si bé hi ha molts elements en comú, és important emfatitzar que la regió del Balsas no és una unitat totalment homogènia des d'un punt de vista geogràfic i encara menys econòmic. Els mitjans econòmics diferenciats de subsistència i l'estratificació social interna imposen un complex rang de condicions a l'ecologia lingüística de la zona, que oscil·la des de comunitats amb diferents graus de bilingüisme fins a importants sectors monolingües en nàhuatl (per exemple, Oapan i Analco), fins arribar a pobles on la llengua nativa s'està convertint en un record, tot i que la pràctica quotidiana i la socialització es fan en un castellà amb profundes arrels nahues, com a Xalitla, Maxela o Tulumán.

Més encara: si bé la llengua nàhuatl és bàsicament intel·ligible entre les diferents comunitats que conformen la regió del Balsas, hi ha importants modalitats dialectals que podrien produir dificultats de comunicació. Aquestes barreres potencials de comunicació s'han mitigat històricament gràcies a un conjunt de circumstàncies. Entre d'altres, a la història recent del Balsas, l'intens contacte entre els pobles de l'àrea, afavorit per les transaccions comercials, es desenvolupa majoritàriament en nàhuatl.

Aquest constant intercanvi comercial entre les comunitats nahues afavoreix una espècie de competència polidialectal, com a mínim de manera passiva, que enforteix la consciència d'unitat lingüística i ètnica. El fet que una activitat econòmica tan excel·lent es desenvolupi en bona mesura en llengua indígena atorga una important funció al nàhuatl, cosa que n'afavoreix la retenció i qüestiona els esquemes estàtics que reclourien la llengua indígena a l'àmbit familiar i privat, que en molts casos constitueixen els últims reductes d'una llengua en procés de substitució.

El comerç al Balsas s'ha convertit així en una de les activitats més importants vinculada a la producció d'una sèrie d'artesanies per al mercat turístic, incloent l'*amate*, una de les artesanies mexicanes més famoses en l'àmbit planetari. Com veurem, aquesta producció no es redueix a l'*amate*, com que molts artesans que el pro-



dueixen també venen altres artesanies de la regió de manera itinerant i en parades semifixes als mercats exclusivament amb aquesta finalitat, sempre trobarem un venedor del Balsas als centres turístics.

Si bé, efectivament, el comerç, les festivitats locals i els lligams rituals entre comunitats nahues contribueixen a mantenir el contacte proper entre els pobles i eviten la destrucció fatal de la unitat lingüística i cultural, les xarxes que operen al comerç i als lligams familiars també inclouen poderoses forces que afavoreixen la penetració del castellà i, fins i tot, de l'anglès, amb la qual cosa es ceneix l'amenaça de destrucció sobre la llengua i la cultura nahues. La supervivència cultural dels nahues del Balsas ha estat profundament arrelada a la història de la regió.

La resistència es remunta a temps precolombins, en què tot i que els nahues del Balsas pagaven tributs als imperialistes asteques, mai no van ser totalment subjugats. Durant la colònia, tot i que el bilingüisme es va expandir enormement, van prevaler importants sectors monolingües del nàhuatl, fins avui.

No obstant i a pesar de la història recent de recreació i innovació de la sèrie d'artesanies característiques del Balsas a què hem fet referència, juntament amb la defensa del territori com a part de la lluita en contra de la presa esmentada, l'època contemporània és probablement la que exerceix més pressions lingüicides sobre la integritat del nàhuatl, no només del Balsas, que es posa de manifest en el sorgiment de comunitats que abans parlaven nàhuatl i que, avui en dia, han substituït la seva llengua materna pel castellà. Tanmateix, la història de supervivència sobretot cultural de la regió continua proporcionant un context favorable, si bé complex i contradictori, per a un activisme procliu a la revitalització, el manteniment i el desenvolupament local de la llengua i cultura nahues.

El cas de l'*amate*

Els raonaments que apunten la posició de força relativa dels nahues del Balsas en termes de la seva supervivència lingüística i cultural inclouen l'emergència,



ben entrat aquest segle, a finals dels anys 70 i fins avui en dia, d'una sèrie d'artesanies, en especial de la ja esmentada pintura en paper *amate*. En general, l'*amate* i la seva comercialització s'han convertit en un mitjà de subsistència excel·lent en la vida de moltes –no totes– d'aquestes comunitats.

Tot i que d'acord amb el Consell Nacional de Població (CONAPO 2000), Guerrero és el segon Estat més pobre de la República mexicana, només després de Chiapas, el *boom* de l'*amate* a principis de la dècada dels anys 80 ha produït un considerable influx econòmic en les comunitats on es produeix, com Ameyaltepec, on va rebre l'impuls inicial, amb la qual cosa constitueix una excepció a la pobresa extrema palpable en bona part de l'Estat.

El rendiment de l'*amate* ha estat tan gran que la seva producció fins i tot ha desplaçat les activitats agrícoles tradicionals, que a Ameyaltepec i altres comunitats com Xalitla pràcticament estan desapareixent. L'*amate* és produït pels hñohño, més coneguts amb el nom nahua d'*otomies*, de la Sierra Norte de Puebla, de qui l'adquireixen els nahues.

Per vendre els seus *amates*, que en general constitueixen una empresa familiar, és a dir, es produeixen col·lectivament en el si de la família a través d'una divisió de la feina en què els nens i els joves emplen allò que els adults delineen; els nahues del Balsas viatgen distàncies enormes que van des de qualsevol destí turístic imaginable a Mèxic, com Tijuana a la frontera nord, fins al sud-est, com Cancún.

Aprofitarem per comentar que el comerç itinerant i la migració, sobretot d'aquelles persones que estableixen la seva residència fora de les comunitats d'origen, tot i que mantenen forts lligams amb la regió, potencialment impliquen la possibilitat que els nens adquireixin el castellà i, fins i tot, l'anglès com a primera llengua, en particular en aquelles persones que migren permanentment a ciutats de l'interior de la República o als EUA.

Després d'un període d'experimentació amb dife-

Uns homes en una furgoneta i treballant al camp. L'èxit de l'artesanaria nahua ha fet que determinades activitats econòmiques hagin quedat arraconades

Fragmentació

El poble nahua s'ha associat comunament amb el nom d'asteca, cosa que en realitat no és apropiada si pensem que, quan van arribar els invasors espanyols, els asteques s'havien situat com a poble dominant a l'àrea mesoamericana des de feia només uns 300 anys, un període relativament curt des d'un punt de vista històric. A la vall de Mèxic ja hi havia parlants de nàhuatl molt abans de l'arribada de les tribus invasores chichimecas, que es van consagrar com a

asteques (se'ls coneix així per haver-se originat suposadament al mític Aztlan) o mexiques (com també se'ls coneix per haver ocupat la posició dominant a Mèxic-Tenochtitlan). És més: hi havia ocupacions nahues a diferents parts de l'actual República mexicana, com els nahues del Balsas, i fins i tot més enllà, com el nàhuatl pipil a El Salvador, una llengua diferent, la separació de la qual es remunta a la prehistòria –com a mínim al voltant de l'any 1000 aC–. Avui dia, el nàhuatl continua experimentant una extrema fragmentació dialectal que

segueix originant llengües nahues, més enllà de la divisió tradicional en dialectes amb *-tl*, *-t* i *-l* (tlacatl, tacat, lalal, "home"). A pesar d'aquesta història, tant els imperialistes asteques com els espanyols han considerat el nàhuatl com una sola llengua i aquesta és la concepció més popular, fins i tot avui dia. Un exemple de diferents llengües nahues es pot constatar consultant el llibre d'endevinalles mexicanes de Flores Farfán i altres (2002), l'edició catalana del qual està a punt de sortir publicada.

CLEOFAS RAMÍREZ CELESTINO



Imatge d'una impressionant vall travessada per un pont. Al costat, una altra imatge *amate*



rents materials als anys setanta, els *tlacuilos* pintors han adaptat i recreat el seu ancestral llegat plàstic, que es remunta a la ceràmica i la terrisseria regional, a la recent tradició pictogràfica de l'*amate*. Si bé en temps prehistòrics van existir còdexs fets en paper *amate*, la manufactura d'aquests no es va continuar a la colònia.

Ja sigui perquè els artesans es van adonar d'aquest fet i de la pàtina d'antiguitat que això proveeix com a forma d'enganxar els compradors, o bé simplement van reprendre aquest material per raons similars com l'autenticitat indígena que se li atorga, el fet és que es tracta d'un cas en què els nahues van aconseguir ingressar en el gust popular del mercat turístic d'artesania de manera molt eficaç.

La popularitat de l'*amate* es va disparar a mitjans i finals dels anys 80, i va començar amb els anomenats *amates de pájaros*, *amates* de caràcter més aviat decoratiu, que es distingeixen dels *amates de historia*, més elaborats i, per tant, d'un preu més elevat. Constitueixen vertaderes etnografies plàstiques de la vida quotidiana, ritual i cerimonial dels pobles del Balsas.

Fins i tot es pot dir que els *amates de historia* són for-

mes culturalment específiques d'escriure, cosa que hem reprès en el projecte de revitalització que duem a terme a l'àrea. Probablement, també constitueixen l'antecedent directe de l'emergència d'un nombre considerable de talentosos pintors d'*amate*, cotitzats nacionalment i internacionalment.

En aquest sentit, hi ha diferents tipus d'*amates*, en realitat tot un catàleg desenvolupat per a diferents mercats. No només hi ha els *amates* d'ocells, sinó que n'hi ha d'altres més barats, com si fossin produïts per al consum massiu, manufacturats mitjançant segells amb la famosa Pedra del Sol (el calendari solar asteca); passant per diferents qualitats d'*amates* d'ocells i *amates* d'història fins arribar a les peces úniques de celebrats *tlacuilos* que cotitzen la seva obra en milers de dòlars i que produeixen *amates* per encàrrec de col·leccionistes de diferents parts del món.

Si bé el més cèlebre i sens dubte el més lucratiu, tanmateix l'*amate* és només un exemple d'una mercaderia que ha contribuït al relatiu benestar econòmic d'algunes d'aquestes comunitats nahues, sobretot Ameyaltepec, Maxela, Oapan i Xalitla. Altres artesanies que l'han afavorit són les màscares de fusta tallades i pintades de San Francisco Ozomatlán, els peixos de fusta d'Ahuehuetpan i, en menor mesura, la terrisseria pintada de San Agustín Oapan.

Tanmateix, no totes les artesanies han tingut la mateixa sort. A Tulumán abans es produïen olles per emmagatzemar l'aigua per al consum local, però avui dia és difícil trobar algú que encara en produeixi. Per cert, allà la llengua està a punt d'extingir-se, cosa que podria suggerir una connexió directa entre l'aparició (o no) d'alguna activitat econòmica i la supervivència cultural i lingüística.

No obstant, no hi ha una correlació mecànica entre l'ús (o no) de la llengua materna i la producció (o no) d'artesanies que afavoreixen un cert influx econòmic. Com a exemple, pensem en Maxela i Xalitla, on si bé la producció d'*amate* ha florit, l'ús del nàhuatl ha disminuït notablement. A Tulumán, Xalitla i Maxela, l'aclaradora majoria de nens adquireixen el castellà com a primera llengua, un índex eloqüent de l'agonia del nàhuatl en aquests pobles, a diferència d'Ameyaltepec i sobretot Oapan.

Per tant, podem concloure amb una idea defensada pels antropòlegs: el fet de parlar una llengua indígena no és l'únic ni necessàriament l'indicador més important per definir la identitat ètnica. Si bé efectivament la llengua constitueix una de les matrius culturals fortes que permeten identificar i diferenciar una cultura, la pèrdua de la llengua no necessàriament implica la destrucció de la identitat cultural, com bé suggereixen alguns dels pobles esmentats. És clar que, en general, la producció d'artesanies al Balsas ha reforçat els trets culturals propis, dels quals es nodreix constantment com a entrada fonamental per a la seva supervivència econòmica.

Tanmateix, el paper de la llengua és molt menys tangible en aquest sentit, i és probable que com a mínim algunes comunitats trobin més motivacions, sobretot de caràcter instrumental, per deixar de parlar el nàhuatl que no pas per retenir-lo. Per tant, el patrimoni lingüístic resulta ser molt més fràgil i intangible que el cultural. La història recent d'aquests pobles resulta esclaridora en el sentit que el manteniment d'una llengua passa per motivacions que, a vegades, són contradictòries.

Per exemple, els pobles més hispanitzats de la regió són observats amb suspicàcia pels pobles on hi ha més parlants de nàhuatl, que exerceixen pressió sobre els primers perquè segueixin donant continuïtat a l'ús de la llengua ancestral, com a l'hora de comerciar entre les comunitats. La presentació de la identitat és una qüestió summament relativa que depèn de condicions contextuals i conjunturals.

Encara que per exemple els habitants de Xalitla —per la seva proximitat amb la ciutat, els mitjans massius de comunicació i la presència de l'escola i les seves ideologies assimilacionistes com a poderosos factors de castellanització— gairebé han deixat de parlar el nàhuatl, declaren que els seus fills són parlants de nahua davant l'oportunitat d'obtenir una beca del sistema denominat bilingüe.

Com veurem, n'hi va haver prou amb una amenaça de destrucció territorial per revertir, com a mínim simbòlicament, la idea que hi ha comunitats nahuaparlants i d'altres que no ho són; tot això qüestiona les definicions estàtiques, inamovibles i, sobretot, proporciona un con-

text estimulant que incita a desenvolupar un projecte d'intervenció educativa orientat a la reversió del lingüicidi en què estem embrancats juntament amb els organismes locals.

Oposició a la presa San Juan Tetelcingo

L'oposició a la hidroelèctrica San Juan Tetelcingo ha tendit a reforçar la unitat política i cultural dels nahues del Balsas, més que qualsevol projecte educatiu oficial, per molt bilingüe i intercultural que vulgui ser; amb això els nahues d'aquesta regió han establert un precedent molt important en aturar per primera vegada a la història pàtria un projecte *modernitzador*, cosa que ha contribuït a mitigar les diferències dialectals i els conflictes interns, a pesar dels intents de l'Estat mexicà per cooptar-los, paradoxalment revitalitzant la llengua i la cultura locals. En el context de la mobilització, la llengua i la cultura nahues van ser reivindicades com a símbols polítics en la defensa del llegat ancestral del Balsas, enarborant el propi discurs de presumpta interculturalitat de l'Estat.

El projecte es va avortar fa ja una dècada. El poder dels nahues del Balsas es va materialitzar en la creació del CPNAB, que va organitzar la sèrie d'accions que van tenir com a resultat la cancel·lació de la construcció. Si aquest projecte és reactivat, és probable que les comunitats apel·lin als seus mites locals per tornar-hi a lluitar en contra, com la sirena, la cuidadora ancestral de les aigües en el seu equilibri amb la natura i l'ésser humà. Aquesta capacitat d'adaptació i lluita produeixen condicions favorables per al desenvolupament d'un esforç d'intervenció educativa, una tasca a la qual ens consagram en aquest segle.

ACLARIMENT

El primer paràgraf de l'article sobre les Maldives, publicat el 9 de gener passat, havia de dir: "Totes les illes i els conjunts d'illes situats lluny de les costes de l'Oceà Índic (Chagos, Seychelles, Rodrigues, Maurici, Reunio, Cocos i Christmas) estaven deshabitats abans de l'arribada per mar dels imperis europeus". Per error de traducció s'afirmava que pertanyien a les Maldives.

PER SABER-NE MÉS

■ Llibres

Consejo Nacional de Población (2000). *Índices de Marginación*. Mèxic: CONAPO. (1999). *Cuaterros Somos y Toindio Hablamos*. Mèxic: CIESAS. (2001). *Culture and language revitalization, maintenance, and development in Mexico*, *International Journal of the Sociology of Language* 152, 185-197. Hindley, Jane. (1999). *Indigenous mobilization, development, and democratization in Guerrero: the Nahua people vs. the Tetelcingo dam*. A: *Subnational Politics and*

Democratization in Mexico. La Jolla, Califòrnia: Center for U.S. Mexican Studies, 207-238. Flores Farfán, José Antonio et al. (2002). *See Tosaasaaniitziin. Adivinanzas Mexicanas*. Mèxic: INI-CIESAS. INEGI (2001). *Tabulados Básicos*. *Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*. Mèxic: INEGI. INI (2002). *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*. Mèxic: INI. Ramírez Celestino, Cleofas & José Antonio Flores Farfán. *Tlakwaatsiin. El Tlacuache*. CIESAS-CORUNDA.

(Disponible també en casset). Ramírez Celestino, Cleofas & José Antonio Flores Farfán (2003a) *See Tosaasaaniitziin. See Tosaasaaniitziin. Adivinanzas Nahuas de Hoy y Siempre*. Mèxic: CIESAS-CORUNDA. (Disponible també en vídeo). (2003b) *Aalamatsin wan Tlatlamani. La Sirena y el Pescador*. ERA-CIESAS. (Disponible també en vídeo).

■ Webs

Blanco, Gloria & José Antonio Flores Farfán (1999-2004). Kokone (lloc a Internet per a nens) <http://www.kokone.com.mx>.

Sèrie preparada per:

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA
www.unescocat.org

Amb el suport de:



Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest article: Josep Cru, Lluís Garcia i Onno Serro
Coordinació del projecte: Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS SAMIS

Els samis són un dels pobles indígenes més antics del nord d'Europa. Al voltant de 70.000 persones es troben avui en la part més septentrional de Noruega, Suècia, Finlàndia i la península de Kola (Rússia) Text: Ole Henrik Magga, professor del Col·legi Universitari Sami i president del fòrum permanent sobre qüestions indígenes de l'ONU

Defensors de la llengua

La llengua sami té arrels uràliques i el seu origen se situa a l'est d'Escandinàvia. La comunicació i els contactes culturals entre els samis van seguir més aviat la direcció est-oest que la nord-sud des dels primers segles de l'era cristiana, el període que presenta els primers documents de la cultura sami. La cosa va continuar així fins ben entrada l'Edat Mitjana.

La vida, els mètodes de caça, els mitjans de transport, la religió i la llengua dels samis s'assemblen una mica als dels altres pobles àrtics. L'augment de la immigració procedent del sud i l'interès cada cop més fort del govern en el comerç van donar lloc a un contacte més ampli amb el sud. Amb tot, el territori sami mai no ha estat aïllat. La llengua i la cultura en donen moltes proves.

Un començament prou positiu

Fins fa uns 300 anys, els escandinaus no tenien cap interès evident a interferir en la vida dels samis ni a canviar la seva cultura o la seva llengua. Com que el rei suec havia reforçat considerablement la seva influència a Samilàndia al segle XVI, el rei de Dinamarca i Noruega es va començar a preocupar més per la defensa dels seus interessos al nord després del 1700.

Al llarg de tot el segle XVII, la part danesa i noruega es va esforçar per arribar a un acord fronterer amb Suècia, però aquests esforços no van donar gaires resultats. Fins al 1700 es van construir esglésies i es van fer missions, però sempre a una escala molt petita. No va afectar la participació dels pobles samis en activitats culturals. La comunitat sami i la comunitat noruega vivien separades, lluny l'una de l'altra.

L'impost sami (Finneskatten) era un antic privilegi reial al nord de Noruega. Constava de diversos elements, com ara el dret de recaptar impostos i de comerciar amb els samis, però també oferia l'oportunitat d'espolar les comunitats samis. En les tradicions orals samis encara hi ha elements i històries que parlen dels atacs de l'enemic, els tjuds.

Durant l'era del comerç de les pells i la recaptació de

l'impost sami, Samilàndia era poc interessant per als noruecs. Els samis eren vistos purament com a subministradors de productes de pell que es pagaven a preus molt alts als mercats europeus. Des dels països nòrdics s'enviaven a Europa enormes quantitats de pells i productes derivats. No obstant, arran del descens devastador dels recursos renovables, com els animals de pell i el ren salvatge, per culpa de la sobreexplotació, l'interès dels noruecs es va anar desplaçant cap a la terra, cosa que va iniciar la colonització noruega de Samilàndia.

A Suècia es va fer una gran campanya en els segles XVII i XVIII per desenvolupar una llengua sami escrita. De fet, el 1811 es va imprimir la traducció íntegra de la Bíblia al sami. Per bé que aquest era un pas importantíssim, la llengua escrita mai no va acabar d'arribar a la població, perquè l'alfabetització no era general. La gent corrent no estava acostumada a llegir llibres, i les traduccions eren tan pobres que amb prou feines les podien entendre els samis que sabien llegir.

A principis del segle XVIII, el rei Dinamarca i Noruega va reorganitzar el treball de les missions, cosa que va augmentar l'abast de la cristianització dels samis i va consolidar la seva sobirania sobre tots els grups samis possibles. Va ser aleshores quan les autoritats van haver d'adoptar una postura davant de la llengua i la cultura samis. L'obra de les missions encapçalada per Thomas von Westen va obtenir un èxit notable.

Von Westen va fundar el seu Seminarium Scholasticum a Trondheim el 1717 amb l'objectiu d'ensenyar la llengua sami a professors, capellans i missioners. Després de la seva mort, però, es va començar a qüestionar la utilització de la llengua sami a les esglésies i les escoles. Individus com ara Knud Leem van fer grans aportacions a l'ensenyament de la llengua. El seu material de recerca va ser una font important per a l'estudi de la llengua sami fins molt després de la seva època.

Leem va dirigir el Seminarium Lapponicum a Trondheim del 1752 al 1774. La creació d'un col·legi de magisteri a Trondheim el 1826 va aixecar expectatives de millora del sistema educatiu al nord de Noruega. Les

Un paisatge sami. Durant dècades, el govern noruec va negar la propietat de la terra als membres d'aquesta cultura



El Parlament sami a Noruega

Les primeres experiències havien demostrat a les organitzacions samis que no n'hi havia prou amb les declaracions d'un Parlament nacional. La feina relativa a les qüestions samis s'havia d'organitzar i legalitzar dins d'un marc general. La ferma demanda sami d'un òrgan representatiu sami va donar lloc a la decisió de crear el Parlament sami el 1987. El Parlament sami va ser escollit per primera vegada el 1989 i va ser inaugurat pel rei aquell mateix any.

El Parlament sami és un òrgan d'elecció directa, amb 39 representants de 13 circumscripcions. Tenen dret a vot tots els inscrits en el cens electoral. Per estar censat, la persona ha de ser ciutadana de Noruega, tenir com a mínim 18 anys d'edat, considerar-se sami i tenir el sami com a primera llengua o tenir un pare o una mare, un avi o una àvia, o un besavi o una besàvia que tinguessin el sami com a primera llengua. Les eleccions se celebren al mateix temps que les eleccions al Parlament nacional de Noruega. El Parlament sami és inaugurat pel rei cada quatre anys. Les tasques del Parlament sami estan regulades en la llei sobre el Parlament sami i altres qüestions samis (la llei sami). Aquesta llei disposa que el Parlament pot tractar "qualsevol qüestió que, d'acord amb l'opinió del Parlament, concerneix el poble sami". El Parlament sami aspira a ser l'òrgan que formuli vies específiques no tan sols per preservar la cultura sami, sinó també per desenvolupar-la, i per determinar com s'han de

desenvolupar les comunitats samis. Com ja hem dit, la Constitució no atribueix a l'Estat tota la responsabilitat. L'autoritat oficial del Parlament sami en qüestions relatives a l'explotació dels recursos naturals encara és molt limitada. Tot i que els poders del Parlament sami són sobretot consultius, s'està convertint en un òrgan influent en qüestions samis.

Actualment està prenent forma un cert grau d'autonomia sami. Ara és legítim debatre l'autonomia i l'autodeterminació samis, conceptes que tradicionalment han topat amb un fort escepticisme per part dels partits polítics de Noruega. Ara és possible obtenir suport en contra de molts dels atacs que abans apareixien als diaris, almenys entre la gran majoria de la població.

Entre els samis, el Parlament sami s'ha convertit en el fòrum central per debatre i adoptar polítiques. També s'ha guanyat una sòlida posició a l'hora de donar forma a la política cultural sami. El Parlament sami gaudeix d'una àmplia xarxa de contactes internacionals.

Malgrat els nombrosos punts febles, el sistema sami és considerat un dels millors exemples de com es poden organitzar dins del marc d'un Estat-nació els interessos de la població indígena. També és cert, però, que molts grups indígenes del Canadà i d'Amèrica del Sud tenen una posició més forta en qüestions de terres que la nostra a Noruega. Amb tot, la nostra base de territori i recursos naturals constitueix la base material de la nostra cultura.

És per això que les polítiques culturals envers els pobles indígenes no es poden limitar únicament al sector cultural tradicional.

dècades de 1830 i 1840 van marcar l'inici d'un període positiu, caracteritzat per un cert respecte i suport de la llengua sami.

Durant aquells anys, el pastor Nils Viebe Stockfleth va fer una gran aportació al desenvolupament de la llengua literària sami amb la traducció de molts llibres, entre els quals el Nou Testament. Va acostar la Bíblia i les Escriptures a la gent corrent d'una manera totalment nova. Stockfleth considerava que això era una part dels drets dels samis a "desenvolupar la seva llengua i la seva nacionalitat". Aquest avenç positiu semblava anunciar una nova era. La llengua sami estava a punt de passar a ser oficial d'una manera moderna. Les fonts contemporànies donen fe que els llibres traduïts per Stockfleth van ser realment llegits per la població. Una de les conseqüències lògiques de tenir una llengua literària sami va ser la possibilitat de posar les bases del sami escrit en general. Amb tot, aquesta tasca es va centrar exclusivament en la branca septentrional de la llengua sami. El sami del sud i el sami de Lule no es van incloure en la tasca duta a terme per Von Westen i Stockfleth.

Els anys foscos

A Noruega, la barreja del nacionalisme romàntic, el temor de l'hegemonia russa i finlandesa i la vulgarització de les idees darwinistes van tallar d'arrel la reflexió progressista que representava Stockfleth. De fet, no va passar gaire temps perquè aquests factors donessin pas a la introducció d'una campanya contra la llengua i la cultura samis. Iniciada en la dècada de 1860, aquesta campanya de *norueguització* es va basar en conceptes ideològics. Un era que els individus samis no tenien la mateixa capacitat espiritual que els noruecs. Es deia que mentre els samis "estiguessin confinats a la seva llengua, continuarien fora de tota vida intel·lectual". Les llengües sami i kven es van anar restringint i posteriorment se'n va prohibir l'ús a les escoles arran de les regulacions del 1862, el 1880 i el 1898. S'imposaven sancions econòmiques a tothom que no acceptés la llengua i els hàbits de vida noruecs. L'objectiu era molt clar: en el curs d'una generació, les autoritats es volien desfer de tots els *estrangers*, l'apel·latiu que es feia servir per designar els samis i els finesos immigrants (kvens). La cria de rens, l'arquetip de la vida sami, es va prohibir a les grans àrees muntanyoses del sud i tots els ramats es van limitar geogràficament. La legislació va afavorir l'agricultura perquè es considerava que representava la civilització i la veritable cultura noruega. Es va posar fi a tota educació en sami i a l'ensenyament del sami en tots els àmbits. A partir d'aquell moment, tota la informació oficial es proporcionava únicament en noruec.

Entre el 1904 i el 1953, a Noruega no s'ensenyava el sami ni en sami, amb l'excepció de l'ensenyament d'uns pocs pastors que havien d'aprendre a llegir en veu alta els textos litúrgics a l'església. El parlamentari sami Isak Saba (que va ser membre del Parlament del 1906 al



1912) va explicar l'efecte d'aquesta política: "Sistemàticament, als nens se'ls fa un rentat de cervell perquè refusin la seva llengua materna". La llei de venda de la terra del 1902 (que va estar en vigor fins a la dècada de 1960) va fer que "fins i tot si un pare parlava sami amb la seva dona i els seus fills patia pèrdues econòmiques" (extret d'una entrevista de la revista sobre educació *Sko-lebladet* el 1906).

La superioritat de les cultures

En la dècada de 1920, el mestre Per Fokstad, de Tana, continuava defensant l'ús del sami en l'educació primària i la creació d'un col·legi de magisteri per a mestres samis i fins i tot d'una acadèmia sami. En resposta, el 1926, la comissió parlamentària sobre educació va afirmar en la seva segona versió de la llei relacionada amb les escoles elementals: "Els lapons no han desenvolupat cap cultura idònia per dur una vida ordenada. A més, res no indica que una cultura com aquesta es pugui desenvolupar". També va dir: "Les característiques i les capacitats espirituals d'aquesta gent així ho avalen". (Totes les citacions són d'un informe oficial sobre l'educació dels mestres samis, Norges Offentlige Utredninger 2000:3.) No tan sols era una opinió generalitzada que la cultura noruega era superior a la cultura sami, sinó que també es creia que l'individu sami era espiritualment inferior al noruec.

Cap a finals del segle XVIII, l'Estat va anar atorgant-se de mica en mica la propietat de la terra dels samis. Durant molt de temps, les autoritats havien animat la població del sud a colonitzar el territori sami. A poc a poc, els colons es van anar quedant amb la terra més fèrtil. Arribaven amb uns documents emesos per les autoritats del sud en què s'afirmava que els usuaris originals de la terra no tenien veu ni vot en l'assumpte.

Mentre que el rei sempre havia hagut de respectar els drets dels agricultors a les seves terres i les zones de pasturatge al sud, l'Estat es va convertir en propietari privat de la terra a les àrees samis d'una manera molt enginyosa. Les autoritats només havien d'aprovar lleis que designaven l'Estat com a propietari (1863, 1902 i 1965). La terra es considerava *terra nullius*, és a dir, terra sense propietari, tot i que, de fet, aquest terme concret, que ve de la colonització d' Austràlia, no es va utilitzar.

Mai no es van consultar els usufructuaris originals. En alguns casos, els colonitzadors es van quedar les cases dels samis amb total impunitat. La llei de venda de la terra a Finnmark establia: "La terra només es pot vendre als ciutadans noruecs que saben parlar, llegir i escriure la llengua noruega i que la utilitzen en la seva vida quotidiana". I també que "la propietat immobiliària venuda s'ha de designar amb un nom noruec".

Noruega va estar sota domini danès durant 400 anys, fins al 1814. Durant el període danès, els administradors van tractar tots els ciutadans amb relativa igualtat. Però els administradors nacionalistes noruecs es van dedicar a assegurar els interessos dels noruecs ètnics. A poc a poc, van començar a discriminar i oprimir els samis d'una manera força dura.

Els interessos de Noruega

Era senzill debilitar els drets dels samis dient que la cultura sami era incivilitzada, estrangera, primitiva i endarrerida. Una cultura com aquesta no es podia interposar en el camí dels interessos nacionals de Noruega. No es van escatimar mitjans per promoure aquesta *gran tasca nacional* i tots els sectors de la societat hi van posar de la seva part: l'Església, el sistema escolar, l'exèrcit, la policia, el servei secret, la premsa, l'administració i els polítics.

Uns homes de la cultura sami enmig d'un ramat de rens

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

ELS SAMIS



TOMAS UTISI

La llengua i les expressions culturals samis es van condemnar o directament es van prohibir. Això va tenir un efecte devastador sobre la cultura sami i, és clar, sobre l'autoestima dels samis. La llengua sami es va extingir en grans àrees costaneres, donat que l'actitud de la població davant de la llengua i altres elements de la cultura sami era cada cop més negativa. Els topònims samis no es feien servir o bé es traduïen i es corrompien. Guovdageaidnu es va convertir en Kautokeino i Deatnu en Tana. Com aquests n'hi ha molts, d'exemples. Es va voler oblidar la història i els vestigis arqueològics samis alhora que es donava més importància a la cultura i la història noruegues.

Per estrany que pugui semblar, la llengua sami va sobreviure en assentaments interiors al nord i al sud. Al mateix temps, molta gent va començar a considerar-se a si mateixa i als seus parents persones inferiors. Feien tot el possible per amagar el seu origen cultural. Els samis s'havien convertit en pàries de la societat noruega i eren tractats com a tals. Encara avui els samis recorden perfectament aquesta situació. Quan jo vaig anar a l'escola, les classes no es feien en sami i tampoc s'ensenyava la llengua. Lamentablement, bona part d'aquesta actitud negativa continua viva, fins i tot entre la nostra gent.

Un clima més positiu

La Segona Guerra Mundial va ser un moment decisiu entre el passat i el present. És probable que les experiències noruegues durant la guerra, com ara ser ocupats per una potència estrangera i els intents alemanys de promoure l'assimilació cultural, tinguessin alguna cosa a veure en el que seria un canvi radical d'actitud. A més, els samis havien demostrat la seva lleialtat a Noruega participant activament en la resistència durant la guerra.

Amb la fi de la guerra, els drets humans van guanyar importància, tant en els judicis contra els criminals de

guerra com en la creació de les Nacions Unides. Tot i que l'ONU no va parar tanta atenció als drets col·lectius com la Lliga de les Nacions, el respecte dels drets humans bàsics es podia interpretar fàcilment a favor de les cultures minoritàries.

El primer signe del canvi que tenia lloc a Noruega va ser la recomanació d'un comitè sobre educació el 1948. Un nou comitè, dedicat exclusivament als afers samis, el Comitè Sami, va presentar les seves recomanacions el 1959. Van constituir les bases d'una política completament nova sobre aquestes qüestions al Parlament nacional. No obstant això, l'aplicació de les noves idees va ser un procés lent, donada la resistència existent dins de l'administració. En les dècades de 1960 i 1970 es van aplicar diverses mesures, no tan sols en el sector educatiu.

El canvi més important va ser la tornada de la llengua sami a les escoles. Cap al 1960, es va eliminar la prohibició del sami. La llengua es va introduir a les escoles amb caràcter experimental el 1967 i s'hi va incorporar com a assignatura el 1969. Als anys setanta i vuitanta es va introduir al sistema escolar un cert dret oficial a l'educació en la llengua sami.

Així doncs, no va ser fins que els samis van començar les fortes protestes contra els plans de l'Estat per construir una presa i una central hidroelèctrica al riu Kautokeino/Alta, 1979-81, que l'Estat es va veure obligat a posar remei a l'oblit històric que havia regnat en l'administració i la legislació noruegues. Aquest fet es va produir quan es van desvelar els plans per submergir un poble sami a principis dels setanta. En aquell moment es va crear una aliança entre ecologistes i samis. Els elements clau d'aquesta batalla van ser una vaga de fam a l'exterior del Parlament noruec a Oslo el 1979 i els constants actes de desobediència civil per aturar la construcció.

Les principals demandes samis eren: aturar la construcció de la presa del riu Kautokeino/Alta; reconeixement oficial del poble sami; reconeixement dels drets samis a la terra i les aigües; reconeixement dels drets culturals samis, i creació d'un òrgan representatiu sami electe.

Van fer falta molts policies per mantenir l'ordre mentre començaven les obres de construcció de la presa. Al final, la batalla va precipitar la creació de dues comissions oficials el 1980, la Comissió de Drets Samis i la Comissió de Cultura Sami. La idea era considerar els drets samis una qüestió de principis, tant els drets a la terra com els drets culturals. Els que vam viure aquells temps creïem fermament que estàvem al començament d'una nova era.

Esmena constitucional

El 1988, el Parlament noruec va aprovar una esmena constitucional en què es proclamava que l'Estat està obligat a afavorir el desenvolupament de la cultura sami. Era la primera vegada a la història que l'Estat noruec reconeixia l'estatus dels samis com a poble. L'obligació que això representa és bilateral: l'Estat ha

La llengua sami a la societat

El moviment sami va reconèixer de bon començament que l'ús de la llengua sami en societat és una qüestió de democràcia i alhora una qüestió de política cultural en general. Fins fa ben poc, hi havia molt pocs

rètols oficials en sami i els que hi havia sovint es limitaven a prohibicions com ara "No es permet l'entrada de gossos" o "Prohibit escopir a terra". El 1992 va ser un gran any per a l'ús oficial del sami. Aquell any, Noruega i Finlàndia van aprovar una llei destinada a garantir als samiparlants el dret a comunicar-se en sami amb les autoritats oficials i a rebre una resposta en sami. Això es refereix a les consultes oficials fetes a les oficines municipals, certes parts de l'administració central, l'Església, etc. En principi, la llengua sami té el mateix estatus que el noruec a Noruega, però en la pràctica la igualtat d'aquest estatus es limita als municipis dels comptats de Finnmark i Troms, a l'extrem nord de Noruega. Un dels nostres objectius a llarg termini és garantir que els funcionaris es puguin comunicar en sami, en lloc de requerir els serveis de traductors/intèrprets com és norma avui dia. En tot cas, aquesta regulació per llei comporta una millora de l'estatus de la llengua. Amb l'ajuda dels permisos per estudiar sami, a més d'altres mesures, s'ha avançat una mica en l'ús de la llengua sami en els àmbits oficials, per bé que el progrés continua sent lent.

L'1 d'abril del 2000, Suècia va aprovar una llei semblant a la de Noruega i Finlàndia sobre l'ús oficial del sami. Tots tres països tenen consells lingüístics oficials que treballen en la planificació lingüística. A més de la legislació, Noruega ha aprovat una llei relativa a l'ús de topònims, en què els noms samis han rebut una menció especial. També hi ha regulacions detallades relatives a la manera en què l'administració ha de tractar els noms samis. La regla general és que allà on es fan servir els noms en sami o kven, l'administració també ha de fer servir aquests noms com a topònim oficial. S'ha creat un organisme públic que assessora sobre l'ús i l'ortografia dels topònims samis (i kvens). Aquestes noves regulacions són passos importants, perquè fomentaran l'ús del sami en àmbits oficials, i es preveu que tinguin un efecte positiu

general sobre el desenvolupament de la llengua. Al cap i a la fi, la millor planificació lingüística es basa en l'ús de la llengua. S'ha d'afegir, però, que hi ha una notable controvèrsia política sobre les regulacions lingüístiques, especialment en un municipi del comtat de Troms. Els que s'hi oposen han arribat fins i tot a disparar contra els senyals de trànsit en sami. És un simbolisme trist, el de fer servir armes de foc contra una llengua. Fins ara, la policia noruega no ha detingut ningú relacionat amb aquest tipus de protesta.



TOMAS UTISI

La llengua sami a l'escola

La llengua sami i la kven es van excloure oficialment de les escoles a

finals del segle XIX. No va ser fins al 1969 que l'esmena de la llei relativa a l'educació primària va donar a la llengua sami una posició oficial en el sistema educatiu.

La llei sami del 1987 i l'esmena constitucional del 1988 van revitalitzar tota la base de la política cultural sami a Noruega, i la imbuïr d'un nou dinamisme i un nou impuls. En aquell moment, el Parlament sami va fer la seva entrada en

el panorama polític i va tractar immediatament les qüestions educatives. Una revisió legislativa del 1996 va ampliar el dret a l'educació en sami –tant per ensenyar la llengua com per fer-la servir com a llengua d'ensenyament– a tot Noruega. Tots els samis tenen reconegut actualment el dret a rebre l'ensenyament en sami com a assignatura escolar, mentre que el dret al sami com a vehicle d'ensenyament requereix almenys la presència de 10 alumnes que ho demanin. En l'àrea sami, el consell municipal local pot fer del sami una assignatura obligatòria per a tots els alumnes. El 1997 es va aprovar un nou pla

d'estudis per a l'escola elemental després d'un llarg debat en què les organitzacions i el Parlament samis van ser molt actius. El pla d'estudis va passar a ser obligatori a sis municipis del nord, la qual cosa va aixecar un cert enrenou polític. Aquesta revisió de la legislació i el pla d'estudis són una fita en la llarga lluita del moviment sami per garantir que la llengua sami tingui un lloc natural en el sistema escolar. Actualment, el sami es fa servir com a vehicle d'ensenyament en gairebé totes les assignatures i en molts àmbits de tot el sistema educatiu. És possible comunicar-se en sami més enllà de les fronteres i fins i tot per Internet.

CULTURES DEL MÓN

Unescocat-Centre Unesco de Catalunya

ELS SAMIS

TOMAS UTSI



Un sami.
Els membres
d'aquesta cultura
encara pateixen
discriminacions
en l'actualitat

de crear les condicions necessàries, però nosaltres hem de ser una part activa en el desenvolupament de la nostra cultura.

Com que la majoria dels samis vivim a Noruega, aquest país ha acceptat una responsabilitat especial a través de les reformes legislatives i les declaracions polítiques que s'han fet.

Amenaces

Malgrat que l'Estat ha canviat el sentit de la seva política envers la cultura sami, és important saber que la cultura sami i la seva base material continuen molt amenaçades. Entre la majoria encara existeix un xovinisme cultural. Si una persona vol identificar com a samis indrets arqueològics a Finnmark, fer servir els

topònims samis o parlar el sami en les reunions oficials, s'arrisca a ser objecte de burles o crítiques.

El poble sami també ha patit molts desenganys. El 1981, el govern va prometre que no promouria cap iniciativa per canviar l'administració de la terra a Finnmark fins que la Comissió de Drets Samis presentés el seu informe i les seves recomanacions. Aquesta promesa es va trencar deliberadament el 1993 quan el govern i el Parlament noruec van vendre tota la terra de Finnmark a una empresa de capital estatal. Les protestes dels samis i la Comissió de Drets Samis no van aconseguir res. Diversos informes jurídics han arribat a la conclusió que l'Estat noruec no és propietari de la terra a Finnmark. El document més recent sobre aquesta qüestió és una tesi doctoral presentada per Otto Jebens el gener del 2000. En contra de les seves promeses, crec que l'Estat noruec ha actuat si més no amb falsedat.

Com a individus, els samis encara no són tractats de la mateixa manera que els altres ciutadans pel que fa a la utilització de la terra i els recursos naturals. Amb prou feines podem trobar algú a qui se li hagin reconegut els seus drets en virtut de l'ús que ell o la seva família fan de la terra des de temps immemorial. Encara som massa febles per oposar-nos a les multinacionals que volen explotar la nostra terra i els seus recursos. Avui dia, les empreses poden buscar minerals sense ni tan sols demanar el nostre permís.

La qüestió de l'administració de la terra al comtat de Finnmark s'està preparant per a una decisió política per part del Parlament noruec. La Comissió de Drets Samis ha d'analitzar la qüestió dels drets a la terra més al sud a Noruega. Els samis del sud lluiten per la seva supervivència. Els seus opositors són els seus veïns noruecs, que són experts a l'hora de recórrer als tribunals i les institucions polítiques on els samis tenen poca o nul·la influència.

Noruega és un país molt desenvolupat pel que fa a benestar material. Ja fa quasi 200 anys que la cultura noruega ètnica rep ajuda. La cultura sami, en canvi, no ha començat fins fa ben poc a experimentar el mateix tipus de desenvolupament. Com a resultat, el Parlament sami no ha parat de demanar comprensió quan presenta noves iniciatives en l'àmbit cultural. Es tracta de guarir els danys que s'han fet a la nostra cultura. I es tracta també que la cultura sami rebí les mateixes ajudes que durant tant de temps s'han donat a la cultura noruega. Actualment, una sèrie de projectes lingüístics no tenen prou finançament. Això no és fàcil d'acceptar en un país tan ric com Noruega.

La nostra esperança resideix en la legislació i les institucions que s'han creat per desenvolupar la nostra cultura. Hem de tenir fe en les decisions polítiques com a garantia de l'existència de la nostra cultura en el futur.

PER SABER-NE MÉS

■ Llibres

JAHRESKOG, B. (ed.). *The Sami national minority in Sweden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International; N.J: Humanities Press, 1982. 250 p.

SEURUJÄRVI-KARI, I.; PEDERSEN, S.; HIRVONEN, V. *Les sámi: le peuple indigène du Grand Nord*. Bruxelles: Bureau Européen pour les Langues Moins Répandues (EBLUL), 1997. 45 p.

(Langues Européennes; 5)

The Sami people & human rights. London: SpiderWeb, 1982. 72 p.

■ Webs

Consell Sami:
<http://www.saamicouncil.net>

■ Contacte

Centre de Documentació en Sociolingüística (Institut de Sociolingüística Catalana, secretaria de

Política Lingüística, departament de la Presidència)

Passatge de la Banca, 1-3 08002 Barcelona.

Tel.: 93 567 10 00 Fax 93 567 10 01

Correu electrònic

splcds.presidencia@gencat.net (correu general del CDS)

Pàg. Web:

<http://www6.gencat.net/lengcat/cds/index.htm>

Sèrie preparada per:

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA
www.unescocat.org

Amb el suport de:



Assessors d'aquest article: Onno Serro,

Josep Cru i Fanny Ferran

Coordinació del projecte: Ferran Cabrero

(f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS SHUARS

La cultura shuar és la més important de tot el grup jívaroà i està formada per uns 35.000 a 40.000 individus que habiten les conques dels rius Santiago, Morona i Pastaza, entre d'altres de cabal menys important. Resideixen principalment al sud de l'Equador i ocupen un territori d'uns 70.000 km², encara que una petita part d'aquest poble ocupa territori peruà. L'idioma que parlen és el shuar chicham o shuar a seques

Text: Josep M. Ferigla*

L'experiència xamànica

"[...] abans, els shuars eren com els ocells de la selva. Vivien picant, lliures. Ara s'han ficat en una gàbia feta pels missioners i la gàbia s'està trencant, i els shuars no sabem què fer. Ni sabem com sortir-ne—ens agrada massa tenir el menjar a la menjadora sense lluitar com abans—, ni sabem com quedar-nos-hi. Abans, els avis vivien tranquils. No hi havia síndics, ni president, ni federació, ni bestiar per cuidar. Només feia falta menjar, divertir-se i lluitar. I això era tot. Vivien tranquils abans".

C. Pichama, en declaració a l'autor.

Els shuars habiten l'Alta Amazònia o selva alta equatorialiana. Entre nosaltres, els shuars són més coneguts amb l'epítet *jívaros*, terme que a ells els resulta ofensiu: l'usen els missioners i els mestissos en sentit despectiu i des de fa dos segles per referir-se a algú de caràcter abandonat, poc hàbil, gandul i vulgar. "No siguis jívaro!" i "vés-te'n, jívaro!", són expressions habituals entre alguns mestissos que fan veïnatge amb ells.

Per tant, uso el genèric amb el qual ells s'autodenominen: *shuar*, que significa *gent, col·lectiu*, en sentit general. Per exemple, als senglars amazònics *Tayassu pecari*, entre els shuars se'ls denomina *untsuri shuar*, on *shuar* té el mateix sentit que el referit als humans, *gent*, perquè els senglars viuen en grups familiars i petits ramats.

No obstant això, és correcte usar el terme *jívaroà* per referir-se a tota la nació indígena, l'idioma de la qual és el jívaro, i que inclou tots els grups ètnics i les famílies dialectals emparentades: els shuars, els achuares, els huambises, els patúmkeis i els kántuash. Tots formen la gran nació jívara, però cap dels grups ètnics específics és el dels jívaros.

El bloc jívaro agrupa unes 75.000 persones, repartides en un territori quasi continu

—per bé que fraccionat per la penetració blanca— de més de 110.000 km², entre les latituds 1° 30' i 5° 30' sud, i les longituds 78° 30' i 75° 30'. Ocupen una bona part del sud-orient de l'Equador i del nord-orient del Perú. L'entorn geogràfic shuar està delimitat per la serralada del Kutukú i per la serra del Cóndor. L'ur centre sagrat tradicional és el volcà Shangai, actualment actiu.

Mitologia

L'explicació del món segons els shuars està íntimament vinculada al xamanisme, a la natura i a les lleis de l'Univers, que està compost per un ampli panteó d'éssers superiors relacionats entre ells, que són l'antropomorfització de fenòmens naturals com ara la creació del món, la vida, la mort, les tempestes, els somnis i les malalties. Els principals personatges o entitats mitològiques dels shuars són: Etsa, identificat amb el Sol (simplificant en extrem el seu contingut), que ensenya i protegeix els homes quan surten a caçar; Shakàim, que dona la força i l'habilitat necessàries per a la realització del treball masculí; Tsunki, l'ésser primordial de l'element aquós, que aporta i preserva la salut i que és considerat de gènere femení; Núnkui, que fertilitza la *txacra* (horta familiar); Arútam, que és concebut com un diable terrible, el més poderós de la natura, font

de tot el bé i el mal, que permet a alguns shuars ésser invencibles durant la guerra i en la pràctica del xamanisme, i Jurijri, que és una dona caníbal amb una segona boca a l'esquena per la qual es cruspeix les criatures (d'aquest personatge mític, n'hem parlat extensament al llibre *Al traluz de la ayahuasca*—Liebre de Marzo, 2002, capítol 2—per la seva relació amb el mite d'Èdip).

Tradicionalment, el poble shuar ha usat la guerra i les permanents matances internes com a mecanisme de justícia intraètnica i per restablir l'equilibri social; d'aquí la gran importància del xamanisme shuar com a mecanisme regulador. És important que ens preguntem com poden sobreviure des de fa mil·lennis com a nació amb identitat pròpia i amb uns valors clarament definitoris quan només són un grup d'indígenes desvergonyits que es passen la vida matant-se entre ells i que, quan algú tracta de subjugar-los o d'evangelitzar-los, són capaços de riure-se'n sarcàsticament a la cara i mantenir-se al marge de tot domini hegemònic. Aquest interrogant ha estat el que històricament ha despertat l'interès de missioners, sociòlegs, filòsofs, polítics i antropòlegs, que, com Elías Canetti, han tractat d'entendre el funcionament d'una societat com aquesta, la shuar, que, malgrat la violència interna, no és víctima de la disgregació cen-



CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

trífuga que, en canvi, atempta contra la integritat social de grups humans molt més tranquils, units i harmoniosos. Els shuars aconseguen trencar tota formulació teòrica occidental.

Els líders de cada comunitat han estat guerrers respectats. Els *tsànkrams*, els valents, han compartit el lideratge social de cada comunitat amb l'*uwishín*, xaman. Malgrat tot, ni el guerrer ni el xaman no gaudeixen de privilegis econòmics, sinó que representen la unitat familiar, i el seu poder rau en la capacitat per organitzar grans xarxes d'aliances familiars, màxima garantia de seguretat en cas de venjança. Sense cap mena de dubtes, el consum regular de potents substàncies que provoquen visions, en especial l'*ayahuasca*, i la configuració cognitiva que els permet atendre les intuïcions i els missatges màntics rebuts per mitjà dels somnis tenen molta relació amb la ferma seguretat en si mateixos, amb la permanent existència del poble shuar i, especialment, amb el pes cultural de la figura del xaman.

Xamanisme shuar

Els shuars de l'Alta Amazònia tenen el terme genèric *uwishín* per referir-se al xaman. Però immediatament cal especificar si es tracta d'un *tsuwàkratin* (el bruixot que compleix la funció curativa, defensiva, harmonitzadora) o bé si és un *wawékratin* (el fetiller que compleix la funció punitiva, de càstig, policial, que provoca mals). Totes dues categories de xaman usen exactament les mateixes tècniques visionàries, tan sols varia l'orientació de la seva acció. També pot succeir, tot i que és estrany, que un mateix individu actuï de *tsuwàkratin* o de *wawékratin* en diferents etapes de la seva vida. En unes èpoques ha guarit els seus congèneres i en d'altres ha actuat provocant-los mals.

Anem per parts. *Uwishín*, el terme genèric que se sol traduir per xaman, ve de l'arrel etimològica *uwi*. I *uwi* és el nom shuar de la palma que entre nosaltres es coneix per *chonta* (*Guilielma gasipaes*). La *chonta* és una varietat de palma molt alta –pot arribar a 30 metres–, la fusta de la qual és extremament dura –els shuars la usen per construir les parets defensives de les cabanes o *jea* i per fer armes de tall– i el fruit és molt apreciat. És tot un símbol natural dels shuars, fins al punt que la festa de la *chonta*, que se celebra quan es poden recollir els fruits madurs de la palma, és una de les celebracions anuals més esperades.

JOSEP MARIA FERUGLIA



Tornant al tema d'aquest text, al tronc de les *chontas* hi creixen unes punxes d'entre 5 i 10 centímetres, dures, esmolades i verinoses, que protegeixen tot el tronc i són el símbol del poder que tenen els xamans shuars. Del nom *uwi* (palma) en deriva *uwishín* (xaman), tot i que la traducció literal seria *punxador*. Els shuars conceben que el seus xamans tenen el poder d'enviar unes sagetes invisibles per als ulls, però dures i perilloses com les de la palma de *chonta*, als enemics. També poden guarir els seus amics o pacients de les sagetes que els xamans enemics els han clavat al cos en un moment de descuit, que els produeixen els dolors, les malalties i la mort. Per als shuars, la mort no era concebuda com un trànsit natural, sinó com l'efecte d'un accident, l'atac d'un guerrer o bé l'acció d'un *uwishín* enemic.

El xaman shuar treballa principalment amb la seva força interior, *kàkaram*, i les visions produïdes per l'*ayahuasca* o per altres potents psicòtrops d'ús més restringit, que li permeten copsar les sagetes màgiques, enviar-ne contra els enemics, xuclar-les dels cossos dels amics i, en general, entrar en el món de l'alteritat o món visionari, des d'on opera l'*uwishín*.

Per entendre la funció del xaman shuar, cal saber que per a aquesta cultura la realitat no s'acaba en el que es percep normalment, sinó que la realitat està habitada per forces o poders que es perllonguen més enllà del que és perceptible amb els ulls, dimensions de la realitat a les quals s'accedeix per mitjà dels somnis o el consum de plantes i mixtures que provoquen visions.

Sagetes màgiques

Tots els membres del poble shuar que ho desitgen o que ho necessiten prenen substàncies que provoquen visions per contactar amb el món de l'alteritat, tant homes com dones, joves i vells. Tanmateix, el que diferencia un *uwishín* d'una persona no xaman és el fet que l'*uwishín* pot controlar a voluntat les sagetes màgiques que provoquen malalties, tant per enviar-les contra els enemics com per xuclar les que tenen clavades els seus congèneres com a conseqüència de l'acció agressiva d'altres persones.

Aquestes sagetes, anomenades *tséntsak*, poden modificar la realitat en el sentit apuntat i també en altres sentits que els shuars conceben: fer caure un arbre quan passa algú concret per sota, impedir que l'horta d'una família produeixi els aliments habi-

tuals, veure algú de lluny o buscar alguna cosa perduda. En cert sentit, el que dona identitat a un xaman shuar és el seu poder sobre les sagetes i el seu carisma personal. Tots dos factors estan relacionats amb els cants màgics que sap interpretar cada *uwishín*.

Durant el procés iniciàtic, cada xaman diu que rep el domini sobre algunes de les sagetes màgiques o *tséntsak*, que seran les eines amb les quals podrà xamanitzar i que li atorgaran més o menys poder (més endavant m'estenc més en la natura dels *tséntsak*). Aquestes sagetes tenen vida pròpia i són el que se sol conèixer com els *esperits aliats* de cada *uwishín*. La manera habitual com cada xaman es posa en contacte amb les seves sagetes aliades és per mitjà de cants o de salms especials i personals, que els shuars denominen *ànent*. Cada xaman rep els seus *ànents* personals per inspiració revelada durant el procés iniciàtic.

Entre els shuars es té més confiança en l'*uwishín* que ha passat per alguna malaltia mortal i ha sobreviscut. Hi podríem afegir una llarga llista d'exemples equivalents en altres regions del planeta, ja que el procés és molt similar arreu: el bruixot respectat és el que ha conegut la mort o la malaltia des de dins, ha fet implosió i ha après el camí de tornada cap a l'equilibri i la salut. Coneix la teoria de la malaltia i del desequilibri des de l'interior i ha trobat la manera de sortir-ne.

El cas del xaman shuar P. Juanka, de Musap, al sud de l'Amazònia equatoriana, és un exemple modèlic. Juanka estigué malalt de tuberculosi des de la seva infància fins ben entrada la joventut. En no aconseguir cu-

rar-se, i fart de la vida dèbil i dolorosa que portava a la selva, va decidir deixar-se morir. Un dia en què se sentia especialment malalt i apagat, va anar a estirar-se a les vores del riu Upano, a esperar la mort.

Al cap d'unes quantes hores, quedà adormit i durant el somni, segons explica el mateix Juanka, va veure fets terribles de la seva pròpia mort, però més tard va tenir altres somnis en els quals apareixia un *uwishín* shuar fort i contundent, oncle seu, que li deia que ja estava guarit, que li havia traspassat els seus propis poders, que quan pogués es llevés i que es dedicaria a fer de xaman la resta de la seva vida.

Passats dos dies d'estar esperant la mort ajagut al costat del riu, Juanka es va sentir millor i es va alçar. Durant anys va recórrer diverses comunitats tribals acumulant poders i coneixements tècnics dels xamans que anava trobant, fins que ell mateix fou reconegut com a *uwishín* i cercat pels seus congèneres perquè curés altres persones.

L'eixida amb èxit d'aquest dur procés iniciàtic, tant entre els xamans shuars com en els d'altres pobles amerindis i asiàtics, consisteix a *rebre* una cançó revelada que serà la contrasenya per cridar els mateixos éssers ajudants. Una cançó revelada, el text i la melodia de la qual l'iniciat recordarà per a tota la seva vida.

Traspasar les fronteres

La cançó o salm inspirat en un profund estat catàrtic serà la clau que permetrà al xaman repetir a voluntat l'experiència de traspasar les fronteres d'una dimensió de la realitat



JOSEP MARIA FERUGLIA

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

—la concreta, física o conscient— a una altra —l'animista, visionària, invisible o de l'inconscient mític.

El salm revelat és la prova que les forces de la natura han dotat el neòfit del poder necessari per entrar a la dimensió de les divinitats. Normalment, entre els shuars tan sols es considera que un individu és un autèntic *uwishín* quan gaudeix de les seves pròpies cançons màgiques o *ànents*. En un càlcul aproximat, hem verificat que una quarta part dels homes shuars s'han iniciat en el xamanisme, són xamans; tanmateix, la majoria només ho han fet per protegir la seva família i per aprendre a ingerir psicòtrops profitosament. No han rebut cap *ànent*. La major part d'aquests homes ni tan sols diuen en públic que han seguit el procés d'aprenentatge xamànic, ja que, en cas que passés alguna cosa nefasta al poblat, fàcilment se'ls acusaria de ser-ne els causants.

Com ja he comentat, la tècnica usada pels xamans shuars pot ser aplicada tant per resoldre conflictes com per induir-ne. D'aquí ve que, quan alguna cosa no funciona adequadament, la primera figura que sol patir-ne les conseqüències és l'*uwishín* de la comunitat, el qual sol ser acusat d'aprofitar-se dels seus poders per extreure béns d'altri. En especial, si hi ha algun *wawékratin* de mala reputació local. Cada any moren més xamans shuars a mans dels seus congèneres que no pas a causa d'enemics externs.

El procés iniciàtic formal per esdevenir xaman es denomina *utsúnkamu*, literalment *compactació*, però el neòfit no pot fer servir els poders fins que no ha estat inspirat. Malgrat que hagués rebut els poders del seu mestre des de temps molt llunyans (el traspàs de poders de mestre a neòfit és una part de la iniciació tan important que merxeria un article complet), tan sols es considera autèntic *uwishín* quan és capaç de cantar el seu propi *ànent*, revelat durant un dels trànsits.

El text d'aquests salms sol constituir un càntic d'autoafirmació en el poder que té el xaman. Mitjançant aquests càntics, els xamans criden o atrauen el que conceben com a esperits o poders aliats: el text no sol ésser suplicatori, com en la majoria de religions teistes, sinó imperatiu, ja que s'hi exposa la llista dels seus propis poders i es comunica als seus esperits ajudants el motiu pel qual cal que l'auxiliïn sense més diplomàcia ni reverències. Un exemple en traducció lliure seria:

MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA



“Jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo...
Jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo...
Jo sóc fort i poderós.

Amb el poder que em dona l'*ayahuasca* puc enviar les sagetes màgiques que he amansit.

Em produeix molta pena prendre l'*ayahuasca*, però amb ella puc embriagar les sagetes. Fàcilment amanseixo les aspres sagetes. Sempre les faig estar ben manses. M'emborratxo amb *ayahuasca* i a elles també els en faig prendre.

Jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo...
Jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo, jo...
Jo sóc fort i poderós.

Quan m'embriago amb *ayahuasca*, agafo el poder del meu mestre.

Gaudeixo de molt poder i mai no fallo en les meves accions màgiques.

Poso les meves sagetes a la seva boca, perquè també jo les vaig fer d'aquest mateix poder”.

A l'*ànent* original, salm molt proper a la idea originària de *creació de llenguatge*, segueixen set estrofes més, en les quals el xaman E. Tankámashi enumera poèticament els diferents poders invisibles de què disposa per actuar: el poder del vent, de la pedra, del puma, del color vermell, de les tisores...

Com es pot inferir de tot el que s'ha dit abans, un factor clau en el sistema dinàmic i complex del xamanisme shuar és la personalitat de l'*uwishín*. Per això, entre els shu-

MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA



ars, igualment com en molts altres pobles, hi ha els dos estils de xaman ja comentats. Els malèfics o *wawékratin* sovint són individus envejosos o agressius, persones socialment negatives que són reaprofitades en un paper violent. La missió dels *wawékratin* és de tipus policial: llurs congèneres els paguen perquè els vengin, perquè causin mals a pretesos enemics que, suposadament, han provocat alguna malaltia a membres de la pròpia família o clan.

Complementant el *wawékratin*, que són minoria, hi ha el bruixot benèfic o *tsuwàkratin*, la funció del qual consisteix a guarir mals, orientar i resoldre problemes, readaptar l'harmonia social o individual perdudes, inclosa la de la natura, i ajudar a prendre decisions.

En aquest sentit, la influència social de cada *uwishín* depèn estrictament de la temperança del seu caràcter, de la seva solidesa per encarar les dimensions paoroses que sovint adquireix el món subjectiu amplifcat per les potents substàncies provocadores de visions, projectat i antropomorfitzat en esperits i diables, i del carisma que ofereix—entenenent per carisma la capacitat per connectar amb les necessitats col·lectives i catalitzar-les en si mateix aportant solucions vàlides.

En definitiva, el pes social de cada xaman depèn del seu potencial per oferir seguretat als altres i de la seva eficàcia en la comesa de reordenar la realitat comunal des de la seva imageria mental. Es pot afirmar que la principal funció del xaman shuar i de l'ús que

MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA



fa de les substàncies psicòtrops és de caràcter adaptogen: el xamanisme és una via cognitiva d'adaptació i modificació de l'entorn amb una mateixa finalitat: sobreviure.

A la vida quotidiana de les societats tradicionals, entre elles la dels shuars, la força i l'habilitat físiques són bàsiques per portar una existència satisfactòria (caçar, carregar llenya i aigua, conrear les hortes, suportar les malalties, fugir dels enemics o atacar-los) i les persones dèbils o malalteses no poden mantenir aquests mínims de rudes física, han de cercar altres mecanismes d'adaptació o bé morir.

El xamanisme com a forma d'entrenament i d'explotació de recursos cognitius alternatius ofereix aquesta possibilitat. Per això, per a individus físicament dèbils, aquesta ha estat durant mil·lennis l'estratègia d'adaptació més eficaç.

Els tséntsaks

En llengua shuar, *tséntsak* significa literalment *sageta*. L'*uwishín*, xaman shuar, concep que els seus poders actuen com a sagetes similars a les que s'usen per a les sarbatanes, però invisibles als ulls de la gent ordinària. Com s'ha descrit més amunt, les pot enviar lluny *bufant-les* per clavar-les al cos de l'enemic o en algun altre element concret de la natura.

Quan algú li sol·licita la seva praxi curativa, l'acció del xaman consisteix a consumir la dosi adequada d'*ayahuasca*, la famosa poció enteògena panamazònica i, sota els efectes

de l'embriagant, l'*uwishín* afirma que veu els *tséntsak* que el pacient té clavats al seu cos, causa de la malaltia.

Un cop localitzades les sagetes malèfiques, el xaman les xucla amb la seva boca i, ajudat pels seus propis poders aliats, les escup lluny perquè es clavin en algun arbre o les envia de retorn contra el mateix fetiller que havia causat el mal. Per a tal fet, l'*uwishín* diu que dissimula les sagetes sota un aspecte nou, esperant que l'atacant no les identifiqui com els seus propis *tséntsak* malèfics fins que les sagetes no s'hagin clavat en el seu cos.

Amb aquest fet, queda clar un altre tret característic de la praxi xamànica: els xamans coordinen elements de la natura (endògena i exògena a l'ésser humà) perquè s'afectin mútuament d'acord amb els interessos humans, però no creen ni fan desaparèixer res.

No obstant això, fem un pas enrere i analitzem-ho. El fet d'anomenar *sagetes* els seus poders xamànics no és més que una forma metafòrica d'expressió, però pocs shuars s'adonen de la relació amb aquesta realitat material (de la mateixa manera que pocs occidentals reflexionen sobre la natura última del que entenem per *la sort*).

El substantiu descriptiu complet del poder dels xamans —tot i que pocs shuars ho pronuncien— és *aenstri tséntsak*, que es podria traduir per *l'esperit sageta de...* I ni tan sols així es completa la metàfora, ja que cada *uwishín* sap—i només ell i el seu mestre— a quin esperit es refereix: pot ser l'esperit d'una serp en concret, d'un ocell, d'un color, d'un element meteorològic o d'altres.

Per exemple: un esperit molt recorregut pels xamans shuars és l'*àmbukja aenstri tséntsak* (*l'esperit sageta de l'àmbukja*), que es correspon amb una perillosa serp, curta i cega, amb taques negres i grogues, que hi ha a l'Alta Amazònia equatorial i que rep aquest nom shuar, *àmbukja*.

Quan algú cau malalt presentant símptomes similars als que provoca la picadura d'aquest ofidi, els shuars solen pensar que algun *wawékratin* que gaudeix de poder sobre l'esperit de la serp —*àmbukja aenstri tséntsak*— ha causat la malaltia.

Un segon exemple il·lustratiu l'ofereix la *takiruma aenstri tséntsak*, sageta esperit que té nom i funció d'un so, no d'un animal ni d'una cosa. *Takiruma* és el nom d'una beina selvàtica de grans dimensions que quan és

ELS SHUARS

Xamanisme asiàtic tradicional



Perspectives de futur

El xamanisme shuar actual és perseguit per dues vies diferents i alimentat per una altra. Per una

banda, els missioners cristians (catòlics i sobretot protestants) accepten els guardadors indígenes que treballen amb herbes i altres materials naturals, però persegueixen els xamans, ja que es mouen en la seva mateixa dimensió, la dels esperits i el món intangible. La competència és la competència! Per una altra banda, l'ús que fan els xamans shuars de plantes i pocions psicoactives que provoquen visions els situa com a model tradicional i vàlid per a moviments occidentals d'avantguarda interessats a recuperar el consum de les drogues enteògenes i els coneixements que l'envolten, i això alimenta el xamanisme; ahora, però, situa la pràctica de l'*uwishín* en el punt de mira de polítics obscurantistes que només saben buscar espais on es puguin aplicar prohibicions producte de la por de viure. Així, és probable que a les properes dècades vegem expandir-se un cert xamanisme shuar, igual que altres xamanismes regionals, per bé que modificats i descafeïnats per al consum de minories occidentals. S'ha de recordar que els *wishnú*, plural d'*uwishín*, són molt territorials i literalment no poden exercir fora de l'espai on tenen controlat en general el nínxol ecològic i cultural.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS SHUARS

MUSEU ETNOLÒGIC DE BARCELONA



estiu explota fent un gran soroll i disparant pertot arreu les llavors que conté.

El xaman construeix la metàfora identificant un dels poders dels quals diu que disposa —element de la seva imaginaria mental de complexa o impossible descripció— amb aquesta forma sonora externa, perquè, segons ell, el seu propi poder produeix un so similar al de l'explosió de la beina i l'usa per espantar l'enemic.

Poder personal

Per a l'*uwishín*, la forma d'actuar és a través d'aquests elements concrets que tothom pot percebre en l'àmbit físic, elements que considera dotats de vida pròpia —com sovint és en realitat, malgrat que no sigui una vida antropomorfa—, i dels quals se serveix per actuar en l'àmbit màgic gràcies al seu propi poder personal. Cada xaman shuar disposa d'un nombre limitat de sagetes, entre cinc i cent, sobre les quals diu que exerceix un cert comandament i fa actuar a voluntat. Del nombre de sagetes o esperits aliats depèn el poder del fetiller: a més quantitat de sagetes, més eficàcia curativa o atacant. Això no obstant, no existeixen tals *tséntsak* en la dimensió del concret, són metàfores la realitat de

PER SABER-NE MÉS

La millor forma d'aprofundir el tema des d'Occident és apropant-se a lectures indicades i redactades per especialistes allunyats de les fantasies de l'anomenada *nova era*. És important visitar museus i buscar documentals filmics, com ara la pel·lícula *Jugant en els camps del Senyor (At Play in the Fields of the Lord, 1991.)*

També es pot consultar la bibliografia general de l'editorial Abya Yala.

ALLIONI, Miguel (1978). *La vida del pueblo shuar*. Sucúa, Ecuador: Mundo Shuar, Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones. Serie E, núm. 6.

FERICGLA, Josep M. (1994). *Els jívaros, caçadors de somnis*. Barcelona: La Campana.

FERICGLA, Josep M. (2000). *Los chamanismos a revisión*. Barcelona: Kairós.

FERICGLA, Josep M. (2002). *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona: Liebre de Marzo.

LARSEN, Stephen (2000). *La puerta del chamán*. Barcelona: Martínez Roca.

POVEDA, José M. (ed.) (1997). *Chamanismo, el arte natural de curar*. Madrid: Temas de Hoy.

■ CONTACTES

*Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius.

Barcelona: www.etnopsico.org

*Fundación Sichi Sacha.

Quito (Equador).

*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae):

www.unii.net/confeniae/espanol

*Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza:

www.unii.net/opip

les quals és de caràcter psicològic o teòric, i d'aquí ve que el poder en si mateix depèn del carisma personal de l'*uwishín*.

El meu propi mentor, l'ancià *uwishín* shuar P. Juanka, assetjat per les meves sol·licituds de convertir-me en el seu aprenent i abans d'iniciar cap més pas, em va enumerar amb tota cura i detall cadascuna de les seves potestats, la seva força, les seves lluites victorioses contra altres xamans, els seus llargs viatges per adquirir poders de pobles llunyans i la seva capacitat tant per guarir mals com per causar-ne de terribles a distància.

En aquest mateix sentit, em va indicar com a pauta important que, un cop jo fos iniciat en les seves arts de *tsuwàkratín uwishín* (xaman guaridor), hauria de cobrar obligatòriament i com més millor als primers malalts que sol·licitessin els meus serveis. Més endavant podria cobrar o no, però al començament era quelcom inexcusable. Indubtablement, aquesta pauta té —com a mínim— una doble finalitat: consolidar la identitat social del nou xaman i alhora reforçar-se a si mateix en tal identitat.

Aquests passos parlen d'una gran necessitat de generar expectatives en el mateix subjecte i en el seu entorn social respecte de les capacitats del xaman, i també indica una urgència per consolidar la construcció mental de la realitat pròpia d'aquesta societat animista.

En aquest sentit, doncs i per acabar, es podria afirmar que el xamanisme shuar ofereix una espècie de teoria unificada d'un sistema complex basant en els elements de la realitat física i el contingut metafòric que l'*uwishín* els dona.

Aquesta teoria unificada s'expressa per mitjà de metàfores, com fa la ciència explorativa, i permet elaborar els múltiples processos d'adaptació que exigeix la vida en un medi natural poc tecnificat i, en conseqüència, altament imprevisible.

Josep M. Fericgla és professor MGS – Universitat de Barcelona i director de la Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius

Sèrie preparada per:

Centre **UNESCO** de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest article:

Marc Dueñas i Onno Serro

Coordinació del projecte:

Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS TIBETANS

Quin és, segons el parer del Dalai-lama, el tret que defineix millor la naturalesa i el caràcter del poble tibetà? Aquesta és una pregunta que l'autor d'aquest article va fer al catorzè cap de l'Església budista tibetana. I el Dalai-lama no hi va haver de pensar gaire per contestar: "La bonhomia, l'alegria de viure, la capacitat per desdramatitzar els cops de la vida"

Text: Ramon N. Prats i d'Alós-Moner, doctor en estudis tibetans

i el somni de la mort

CULTURES DEL MÓN

Gairebé tots els viatgers que han visitat les regions centrals de l'antic Tibet –la major part dels quals ho han fet a partir de la segona meitat del segle XIX– han quedat fortament impressionats, d'una banda, per la majestuositat imponent i hostil de la natura del País de les Neus, encimbellat al Sostre del Món, i, de l'altra banda, per la simplicitat amable i el temperament jovial i despreocupat de la majoria dels tibetans. Tenint en compte les dures condicions de vida dels habitants de l'antic Tibet, subjectes a un medi ambient extremament sever, en una terra erma i avara de recursos, al qual s'unia una cultura material excessivament pobra, aquelles qualitats idiosincràtiques semblen poc conciliables amb les circumstàncies.

“En aquelles terres una persona es veu des de molt lluny: un punt negre insignificant enmig d'una corona de muntanyes en les quals la vida no arrela. Pertot arreu, la prepotència d'unes roques desmesurades, una grandiositat sense límits, la majestuositat d'una natura esclafadora. L'home no hi compta: és un petit ésser que passa i desapareix sense deixar rastre”, escrivia fa mig segle l'eminent tibetòleg italià Giuseppe Tucci (*Alhasa e oltre*, Roma, 1950), de qui vaig tenir la fortuna de ser el darrer deixeble. Tucci va visitar el Tibet prèximes vuit vegades, s'hi va desplaçar a peu durant mesos i mesos, amb l'únic mitjà de les caravanes de iacs, per dur-hi a terme les seves expedicions científiques.

A un home sensible i de profunda cultura

com Tucci, paradigma dels grans viatgers humanistes d'un món que ha passat a ser un mer record del passat, les terres del Tibet i el caràcter dels seus habitants li inspiraven pensaments i reflexions que semblen expressar els sentiments de molta gent als nostres dies: “De la situació política del Tibet n'he parlat poc, perquè el que més delecto és precisament la política en tots els països i sota tots els climes. A la vanitat i al desvergonyiment dels homes polítics jo hi contraposo els sants i els herois, els poetes i els homes de ciència, aquelles poques persones, doncs, que, amb saviesa i laboriositat, fantasia o diligència, imaginem o creen les coses que el curs dels esdeveniments i la fúria dels incultes mai aconsegueixen de suprimir per complet”.

La clau d'una felicitat serena

Però, ¿què és el que ha ajudat el poble tibetà a sobreposar-se a les rigoroses condicions de vida determinades pel seu hàbitat natural, enmig d'una solitud i uns espais que semblen la projecció geogràfica de l'infinit, i ha contribuït a plasmar el seu tarannà i la seva imatge de persones felices? La clau me la va indicar el mateix Dalai-lama: “La convenció que tot a la vida és impermanent, com la vida mateixa, i que la felicitat i les penes d'aquest món són sempre relatives”.

La vida i la mort, per al tibetà, no són més que dues cares de la mateixa moneda. Diu el budisme que tot ésser vivent –no sols nosaltres, els humans– es veu sotmès a travessar una llarga, llarguíssima, sèrie de renaixements individuals, fins que aconsegueix de

posar punt final a la cadena forjada pel *karma* que cada un produeix mitjançant les seves accions de pensament, paraula i obra. Accions que, tant si resulten positives com negatives, són en el fons comparables a núvols que, independentment de si són blancs o negres, ens priven de la llum del sol. Només l'acció complerta amb total desprement i amb altruisme ens permet gaudir de la llum diàfana de la il·luminació espiritual. Així ho va explicar el Buda i així ho creuen els seus seguidors.

El *karma* del qual parlen els budistes (que van heretar aquesta creença dels hindús) és com una força o un impuls de psicoenergia individual que funciona com la llei universal de causa-efecte. Recordem que un dels principis de la física moderna diu que l'energia no es crea ni es destrueix, sinó que es transforma. De la mateixa manera, en lloc d'extingir-se, tota causa produeix un efecte que, al seu torn, es converteix en causa d'un altre efecte, i així successivament. Traslladant-t'ho a la dimensió pròpia del budisme, tindrem que només interrompent la constant del principi de causalitat es pot aconseguir l'extinció total del *karma*, la qual cosa ens porta al nirvana: l'extinció de les causes negatives. O, dit d'una altra forma, la realització de la condició de buda.

El destí de cada persona està marcat, doncs, pel seu *karma*, però tots posem la capacitat d'actuar amb lliure albir i, per tant, de transformar-lo de negatiu en positiu, amb la qual cosa influïrem en el nostre destí, sobretot de cara a la propera existència, a la qual arribarem per mitjà d'un nou renaixement. (A propòsit del renaixement, només quan té lloc en un cos carnal –el budisme admet la possibilitat de renéixer en formes de vida que no són carnals ni ens resulten visibles–, es pot parlar amb propietat de *reen-carnació*.) Tots tenim la possibilitat de progressar constantment en la sendera espiritual, però la mort constitueix, segons el budisme, un dels moments més adients i propicis perquè aquest progrés actuï.

És per això que tant les obres de la literatura religiosa del budisme com les del seu art sagrat ressalten la importància de ser conscients no sols de la inexorabilitat de la mort, sinó també de la seva amenaça constant, atès que ens pot sobrevenir en qualsevol moment. “Què t'arribarà abans, demà o la mort?”, diu un proverbi tibetà. És per aquesta raó que en aquell àmbit trobem



ELS TIBETANS

tants ensenyaments sobre la impermanència de la vida i tants recordatoris sobre la inexorabilitat de la mort, els equivalents del nostre *memento mori*.

És l'aplicació raonada i meditada dels principis de la doctrina budista el que, al cap i a la fi, porta els tibetans a fer front amb serenitat a la tràgica idea de la mort amb un esperit gairebé exempt de torbament, que cada cop és més absent de la cultura de les societats modernes. Les freqüents referències, directes o indirectes, al concepte de la mort acaben aconseguint que aquesta deixi de constituir un tabú, i, en conseqüència, es revalorar la vida mateixa.

Modalitats d'enterrament

Els tibetans segueixen diverses modalitats per enterrar –en el sentit lat del mot– els seus morts, en correspondència amb quatre dels cinc elements cosmogònics: terra, aigua, foc i aire (el cinquè és l'espai).

L'enterrament pròpiament dit, consistent a colgar les despulles sota terra, es practica rares vegades per raons pràctiques. El terreny, sobretot al Tibet central, és molt dur i rocós, i a més està congelat una bona part de l'any, la qual cosa provoca que sigui extremament difícil fer-hi fosses. A banda d'això, l'acció d'excavar comporta inevitablement l'occisió de cucs i altres animals que viuen sota terra, i això és vist molt negativament pel budisme, que predica el respecte suprem per a tota forma de vida. Per aquestes raons, el soterrament es practica ben poques vegades: només es reserva per a aquells qui pateixen una mort violenta, causada per accident o assassinat.

La modalitat del funeral aquàtic (habitualment, un riu) és encara més rarament practicada, i es limita sovint als ancians que tenen una mort natural i als infants.

La incineració s'usa majorment per als lames o mestres espirituals (no confongueu lama i monjo; no tots els lames són monjos, i tampoc passa a l'inrevés) i altres personalitats religioses o laiques. En alguns casos, les cendres procedents de la cremació es conserven en un *stupa* (urna de dimensions molt variables, formada essencialment per una base cúbica i un cos central esfèric rematat per una cúpula cònica), on seran venerades.

Una raó per a la pràctica selectiva d'aquesta modalitat d'enterrament és la falta de llenya per preparar les pires fu-

CULTURES DEL MÓN

ELS TIBETANS



RAMON FONTANET

neràries per a la incineració. L'altiplà tibetà, a una altitud mitjana del voltant de quatre mil metres sobre el nivell del mar, es caracteritza per una falta extrema d'arbres, fins al punt que el combustible més utilitzat són les buïnes de iac i altres bovins.

Per acabar, tenim el funeral celestial, que correspon a l'element aire. És la modalitat més comuna, i certament la més insòlita per a nosaltres. Els enterraments transporten el cos del difunt a un indret apartat, reservat per a aquesta pràctica, on l'esquarteren fins a reduir-lo de tal manera —els ossos es polvoritzen i es barregen amb la resta, perquè no quedi cap resta de les despulles— que se'l puguin menjar uns voltors carronyaires de grans dimensions (una mena de trencalossos) que abunden al país.

Són diversos els motius que han portat els tibetans a adoptar aquesta forma tan xocant d'enterrament aeri (de fet, les aus són els habitants de l'aire). Deixant de banda de les raons pràctiques esmentades en relació amb el soterrament i la incineració, el motiu primordial és de caràcter doctrinal. D'entrada, el budisme considera un cos sense vida com una vestimenta que deixa de tenir cap valor un cop ha complert la seva funció; és poc més que una indumentària vella, de la qual ens desfem sense recança quan deixa de servir-nos. Però,

entre l'alternativa d'abandonar el cos a la seva sort i la de destinar-lo a un darrer ús, aquesta última resulta preferible per al budista, que fa de la compassió i l'altruisme un dels motius fonamentals de la seva religiositat. És per això que les despulles es destinen als ocells, perquè almenys puguin servir d'aliment a una espècie d'animals.

L'excepció a totes aquestes formes d'enterrament és la destinada als dalai-lames —que representen l'autoritat més carismàtica del budisme tibetà— i a pocs altres jerarques religiosos, els més grans, que són embalsamats per mitjà d'una tècnica molt perfeccionada. Després, en molts casos, la mòmia (o almenys la seva cara i les mans) es recobreix amb una finíssima capa d'or i finalment s'abilla amb les vestimentes que el difunt solia portar en vida. Tot seguit, la mòmia del mestre difunt es col·loca en un mausoleu individual (normalment un *stupa* fet d'or i argent), que en alguns casos té una mena de finestreta a través de la qual es pot contemplar la seva cara. Alguns dels mausoleus més importants estan parats internament com si es tractés d'una capella, o santuari, en la qual reposa la mòmia.

L'*stupa* tombal més imponent que hi ha al Potala de Lhasa —la fortalesa monàstica dels dalai-lames— és el del cinquè Dalai-lama (1617-1682), notable erudit i astut polític

que va ser el fundador de l'Estat monàstic tibetà. El mausoleu, de quinze metres d'alçada, està fet d'argent i de quatre tones d'or, i hi ha encastades centenars de pedres precioses i semiprecioses (diamants, turqueses, safirs, corall, etcètera). L'interior, que ben poques persones han pogut veure, està equipat com si fos l'estudi d'un erudit.

Allà reposa el cos momificat del Dalai-lama, abillat amb les seves vestidures tradicionals, que presenta l'aspecte d'un home profundament sumit en el son. Està assegut, amb les cames creuades i de cara a l'est, en un petit tron encoixinat davant del qual hi ha una tauleta sobre la qual es troba el manuscrit que el mateix Dalai-lama estava escrivint quan va traspasar. Però els tibetans hi afegeixen, no sense un punt de satisfacció i alhora de sorpresa, que el cos del Dalai-lama sembla haver canviat de posició almenys tres vegades...

Mort i renaixement

La literatura del budisme tibetà està plena d'admonicions sobre el valor de la vida humana i la importància de ser totalment conscients de la precarietat de la nostra existència. Per a aquells que ho aferren de ple, la vida mateixa adquireix un valor molt més elevat i cada moment esdevé preciós.

Recordem encara que el budisme creu en



RAMON FONTANET

el renaixement de tots els éssers, a través d'una llarga cadena de vides, morts i renaixements, que arriba al seu punt final amb l'obteniment del nirvana, que transcendeix el cicle de vida i mort. És l'estat del *despertar* (el significat del mot *buddha és despertar*) a la realitat universal de l'Absolut. En altres paraules: la il·luminació espiritual.

Els budistes consideren també que una persona molt evolucionada espiritualment té la capacitat de reconèixer la seva condició durant el traspàs, i de tal manera pot trencar la seva cadena d'existències; o bé, si ho prefereix, pot tornar a renèixer per ajudar altres persones a avançar espiritualment. En aquest cas, es creu que l'ésser humà en qüestió pot decidir les circumstàncies temporals (quan), espacials (on) i personals (qui) del seu proper renaixement.

En canvi, els qui encara no han assolit aquesta capacitat espiritual —que són la immensa majoria— es veuen emposats pel propi *karma* individual, acumulat durant innumbrables vides anteriors, a renèixer en les condicions que determina el seu passat. Els qui hagin fet més mèrits (és a dir, els que tenen un *karma* més positiu) renaixeran en condicions més favorables, per exemple com a éssers humans dotats d'intel·ligència i amb la capacitat de raonar i decidir. Els altres, en canvi, ho faran en un dels estats in-

feriors d'existència (per exemple, com a animals irracionals) o bé com a persones que, tanmateix, patiran les misèries d'una vida decididament infeliç. És a aquesta immensa majoria a la qual s'adreça especialment el llibre dels morts tibetà.

El llibre dels morts

De totes les obres escrites al Tibet sobre el tema de la mort, la més difosa és la coneguda fora del país com *el llibre dels morts tibetà*, per analogia amb el llibre dels morts egipci, que ja es coneixia anteriorment. A partir de la seva primera traducció a una llengua europea (l'anglès, l'any 1927), el llibre dels morts tibetà ha estat objecte de diverses traduccions més a Europa i Amèrica, per la qual cosa s'ha convertit en el text més difós del budisme d'escola tibetana.

L'obra es coneix amb el títol original de *Bar do thos grol* (pronunciat més o menys *parto tòtrol*, que literalment significa: "alliberament per audició durant l'estat transitori (entre vida i mort)"). El text, que es remunta al segle XIV, és una de les obres més importants de l'humanisme tibetà, i és usat tradicionalment com a guia per al més enllà. Un oficial llegeix el text, adreçant-se al difunt, per recordar-li els principis de la doctrina budista i orientar-lo en el seu angoixós decurs mortal. De fet, la tasca de l'oficiant és

El País del Fred

El Tibet és al bell mig de l'Àsia Central, on forma l'altiplà més elevat i estès del món, limitat per la imponent serralada de

l'Himàlaia —d'uns 2.500 quilòmetres de longitud— al sud i unes altres serralades més petites a l'oest, al nord i al nord-est. El Tibet és també el castell d'aigües dels rius més importants del continent, com ara el Brahmaputra, l'Indus, el lang-tse (el Riu Blau), el Huang He (el Riu Groc) i el Mekong.

El Tibet té una temperatura molt baixa. Per això, és conegut també com *el País del Fred* pels seus propis habitants. La mitjana va de -4° (gener) a 14° (juliol). Però mentre a les muntanyes hi bufen vents glacials que fan baixar la temperatura fins a 40° sota zero, a les valls del sud el clima és força temperat la major part de l'any, amb temperatures properes als 20°. L'estiu, el l'altiplà tibetà es cobreix de pasturatges i de plantes i flors silvestres, mentre que durant el llarguíssim hivern desapareix gairebé tota mena de senyal de vida.

La superfície geogràfica del Tibet cultural, lingüístic, religiós i ènic és superior a dos milions i mig de quilòmetres quadrats, però avui dia el nom Tibet s'aplica estrictament a la Regió Autònoma Tibetana (RAT) de la República Popular de la Xina. La cultura i el poble tibetà s'estenen, tanmateix, per una regió molt més vasta, que inclou part de les províncies i comarques xineses de Qinghai, Gansu, Sichuan i Yunnan, situades a l'est de la RAT. La civilització tibetana s'estén també al sud, per tot l'arc de l'alt Himàlaia, des de la regió de Ladakh (actualment pertanyent a l'Índia), a l'oest, fins a la de Tawang (Índia), al declivi oriental, passant, entre d'altres, per les comarques índies o nepaleses de Zaskar, Spiti, Dolpo, Mustang i les valls dels xerpes, a més de l'Estat autònom de Sikkim i una part del de Bengala Occidental, a l'Índia, i sense oblidar el regne de Bhutan, l'únic país del món pantibetà que ha pogut conservar la sobirania política. El nombre de tibetans mai no ha estat calculat amb precisió, però es pot valorar entre cinc i sis milions de persones.

CULTURES DEL MÓN

ELS TIBETANS

semblant a la de l'apuntador que recorda als actors els seus papers en les representacions teatrals.

Si l'actor no coneix bé el seu paper, la feina de l'apuntador té ben poca utilitat, però resulta fonamental, en canvi, per ajudar l'actor ben preparat a dur a terme la seva interpretació sense entrebancs. Per això es diu que el llibre dels morts tibetà és un ensenyament per als vius més que no pas per als morts, ja que, si no se'l coneix i no s'ha posat en pràctica abans de morir, després és gairebé inútil.

Molt resumidament, el text descriu les fases consecutives del decés, la mort pròpiament dita (el llibre estructura aquesta fase en 49 passos, simbòlicament denominats *dies*) i el procés del renaixement, com a estadis o estats transitoris (*bar do*, en tibetà), que corresponen a sengles nivells de consciència subtil que travessa el difunt. Explicat d'una altra manera, direm que quan el cos i la ment se separen amb la mort, el principi mental del finat experimenta un llampec de lucidesa supraconscient, anàleg a un flaix de llum clara. A partir d'aquell instant, el difunt passa a un estat d'existència intermediària entre la vida que s'acaba de deixar i la nova forma d'existència mortal que assumirà a causa del seu *karma*, tret que aconsegueixi adonar-se clarament de la condició transitòria en què es troba i, d'aquesta forma, assolixi l'alliberament espiritual definitiu.

La mort temporal

La descripció de les característiques de la primera de les tres fases té una notable similitud amb l'experiència viscuda per milers de persones que han patit allò que la nostra medicina anomena *mort clínica*, que correspon a una mort aparent o temporal. Es tracta d'un estat en el qual la respiració, l'activitat cardíaca i algunes reaccions cerebrals han cessat, però no s'han produït encara lesions irreversibles, per la qual cosa encara resulta possible que s'acompleixi una reanimació. (La mort biològica o real implica, en canvi, la cessació de l'activitat cardiorespiratòria, amb lesió cerebral irreversible, fet que determina l'acabament de totes les funcions vitals i el desencadenament de la descomposició de l'organisme. Per tant, només els qui han arribat a la mort biològica entren en l'estat de defunció total i definitiva.)

PER SABER-NE MÉS

■ LLIBRES I REVISTES

AVEDON, John F. (1989). *El Tibet.*

Novelda: Ediciones Dharma.

DALAI-LAMA - TENDZIN GYATSO

(1997). *El mundo del budismo tibetano.*

Visión general de su filosofía y su

práctica. Palma: Olaneta.

PATRUL RIMPOCHÉ, (1997).

Las palabras de mi Maestro Perfecto.

S.l.: Padmakara.

PRATS, Ramon N. (1999). *El libro de los*

muertos tibetano. La liberación por

audición durante el estado intermedio.

2a ed. Madrid: Siruela.

PRATS, Ramon N. (a cura de) (2001).

Monestirs i lames del Tibet.

Barcelona: Centre Cultural de la

Fundació La Caixa.

SOGYAL, Rimpoché (1994).

El libro tibetano de la vida y de la

muerte. Barcelona: Urano.

STEIN, Rolf A. (1987). *La civilisation*

tibétaine. París: L'Asiathèque.

TIBETAN REVIEW, revista mensual de

política i notícies diverses publicada a

Delhi.

TUCCI, Giuseppe (1980). *The Religions*

of Tibet. Londres: Routledge and

Kegan Paul.

■ CONTACTES

Fundació Casa del Tibet, Barcelona:

pg. de Sant Joan, 104, 2n 2a. 08037

Barcelona. Tel. 932 075 966.

Gabinet d'Estudis Tibetans i de

l'Himàlaia. Centre de documentació i

assessorament acadèmic, contacte

provisional a través de la Fundació Casa

del Tibet.

■ WEBS

Art sagrat dels països tibetans:

www.tibetart.com/welcome.cfm

Fundació Casa del Tibet, Barcelona:

www.casadeltibetbcn.org

Notícies diàries sobre temes tibetans:

www.phayul.com

Notícies sobre la situació política al

Tibet xinès: www.tibetinfo.net

Tibet Shop, Barcelona:

www.tibetshopbcn.com

Un dels elements descrits més sovint pels qui han deixat un testimoniatge de la seva mort temporal, coincideix amb la descripció del procés inicial de la mort que fa el llibre dels morts tibetà. El difunt es troba en una situació d'una foscor total que de sobte desemboca en l'aparició d'una lluminositat brillant i majestuosa que comporta un estat d'extrema beatitud i que sovint és acompanyada per l'aparició d'una imatge sagrada (el Crist, la Verge, un sant, etcètera, en el cas que el difunt temporal sigui catòlic). De fet, algunes persones diuen que en aquells moments han viscut una profunda experiència mística o transcendent.

El llibre dels morts tibetà explica que els qui aconsegueixen ser plenament conscients de l'estat en què es troben poden posar fi a la concatenació causa-efecte. Però també diu que són molt pocs els qui ho aconsegueixen. Tots els altres passen a la fase següent —la més llarga— de l'estat del més enllà, en el decurs de la qual les visions de tipus iconogràfic es multipliquen i es manifesten en una seqüència que correspon a les diverses facetes psicològiques de la personalitat humana. Cal tenir en compte, però, que el llibre dels morts tibetà utilitza descripcions pròpies de la fe budista. Per això, cal fer-ne una lectura transversal i interpretar-lo en clau oberta, a fi d'atorgar-li un caràcter i un valor més universals.

Per fer-ho, és necessari extrapolar del seu context aquella part que consisteix en la descripció d'imatges pròpies i exclusives de la iconografia del budisme tântric (esotèric) tibetà, el valor arquetípic i simbòlic de les quals es limita al marc d'aquella cultura. En el cas d'una persona d'una altra fe religiosa, cal tenir en compte que les visions que se li poden presentar pertanyeran segurament a una altra tradició religiosa.

Així doncs, només interpretant el sentit autèntic d'aquesta part descriptiva de l'obra, més enllà de les seves formes religioses particulars, podrem copsar el seu missatge real. Nogensmenys, és la resta del llibre la més important des del punt de vista purament soteriològic, perquè ens explica sense embuts que totes aquelles imatges, independentment del que semblin, no són més que una projecció de la nostra personalitat oculta.

El gran somni de la mort

La natura de les imatges que se'ns presenten durant l'estat transitori de la mort té una correspondència íntima amb la de les que



RAMON FONTANET

percebem durant el somni que ocorre durant el son (que és un altre estat transitori, segons el budisme), encara que el substrat, la intensitat i la repercussió de les primeres sigui infinitament més transcendental. Durant el somni —tant si és plàcid com si es tracta d'un malson—, no som conscients del fet que *només* estem somiant (a vegades somien que somien, però això no deixa de ser un altre somni); per aquesta raó, ens deixem captivar i portar per les emocions, els pensaments i les imatges que corren en aquella circumstància. En altres paraules, estem atrapats per allò i en allò que creiem viure de debò.

Sabem, però, que els somnis són en realitat una projecció d'allò que tenim a dins. Constitueixen, de fet, una manifestació dels vestigis d'allò que ens ha passat aquell dia, o dies, mesos i anys abans, però sobretot són una manifestació onírica del nostre bagatge psicològic més profund, de les nostres esperances i temors, inclinacions i passions, virtuts i vicis, del nostre temperament, dels nostres sentiments, experiències, creences, fantasies, instints, propensions, ambicions, desigs, idees, interessos, records, clixés culturals, etcètera, tant conscients com sub-

conscients, racionals com irracionals. Tot això, elaborat i mesclat, deformat i transformat fins que ens resulta pràcticament incognoscible com a creació nostra (i encara més quan intentem interpretar un somni des de la distància que corre entre l'estat de vigília i el de son).

En aquest sentit, la mort es pot definir, en l'àmbit de la teoria del renaixement, com el més gran dels sons, de la qual cosa en deriva que el son és com una petita mort. De tal forma que, si a una persona comuna li resulta pràcticament impossible continuar lúcidament conscient mentre dorm i, en conseqüència, reconèixer el que somia, el mateix —com a mínim— li passarà en relació amb el trànsit de la mort i les projeccions psíquiques que l'acompanyen en forma d'imatges mentals. És per aquesta raó que el difunt pateix l'engany de les seves al·lucinacions i n'acaba sent víctima.

Solament quan és capaç de reconèixer el caràcter pseudooníric i il·lusori de les imatges que el torben, i de percebre alhora la natura del seu estat transitori, evita de recaure en el potent vòrtex d'existències mortals, desperta a la realitat absoluta i ateny la il·luminació espiritual: la condició de buda.

Cal insistir en aquest punt: la mort és com el gran somni, el somni suprem en què acaba tota forma de vida, de la mateixa manera que el son nocturn és l'acabament de l'estat de vigília que ens és propi durant el dia.

El cicle de dia i nit, vigília i son, és, per tant, una analogia del cicle de vida i mort, que, mitjançant el renaixement, mena a una altra vida.

El reflex de la Lluna

El llibre dels morts tibetà ens posa, doncs, en guàrdia i ens exhorta a ser conscients del parany que representa interpretar com a reals les imatges de natura il·lusòria que el difunt veu —amb els ulls del seu principi mental— durant el somni de la mort, quan el seu verdtader jo es manifesta amb tota la seva autenticitat i cruesa:

“Si aconsegueixes de reconèixer que la manifestació de les visions lluminoses i les imatges divines que veus són com la resplendor connatural de la teva consciència transcendent, la teva pròpia resplendor es fondrà inseparablement amb aquesta mateixa llum i amb les imatges divines, i atenyiràs la il·luminació espiritual. Reconeix qualsevol visió que tinguis, per espantosa que sigui, com una manifestació de tu mateix. Reconeix la llum pura de l'Absolut com la resplendor connatural de la teva consciència transcendent. Si ho fas, arribaràs a l'estat de buda en aquest precís moment. Ara mateix pots atènyer, en un instant, la il·luminació perfecta. Recorda-ho!”

Tanmateix, el missatge definitiu del llibre dels morts tibetà és encara més subtil quan ens exhorta a adquirir consciència de la natura insubstancial i subjectiva de les visions mentals que tenim, tant en el més enllà com, de fet, durant el decurs de la vida mateixa:

“Tot és com un somni, una il·lusió, un eco, una ciutat fantasmal, un miratge, un món de formes imaginàries, un engany òptic, el reflex de la Lluna a l'aigua [...] que estan mancats àdhuc d'una espurna de veritat. Tot això és erroni i fals [...]”.

Sèrie preparada per:

Centre UNESCO de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest article:

Marc Dueñas i Onno Seroo

Coordinació del projecte:

Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS TODES

Els todes són per a nosaltres un *petit poble*, però han desenvolupat una civilització molt rica i complexa. Això ha estat possible gràcies a algunes tradicions de tolerància de la mateixa civilització de l'Índia que van durar fins ben entrat el segle XIX. Després, la mala fe de colonitzadors i negociants independents, i la bona fe de missioners, administradors i experts en desenvolupament han anat destruint la creativitat social dels todes, com ha passat amb molts altres pobles. Així, ara, la seva cultura social és més un llegat històric que no pas una realitat viva

Text: Ignasi Terradas,

Catedràtic d'antropologia social de la Universitat de Barcelona

De com han encaixat la mort

Quan es parla de cultura, qui sap ja què evoca aquest mot tan usat i del qual tant s'ha abusat? Però cal mantenir-lo, i tenir-ne cura, per no caure en abusos pitjors. Penso que la cultura social dels pobles és la més interessant: els seus costums de convivència, la manera d'entretenir la sociabilitat, de viure els drames humans i de celebrar col·lectivament els valors morals. Per això em vaig interessar per una gran manifestació de cultura social: el dol i els funerals dels todes. Diverses etnografies fetes entre els segles XIX i XX permeten realitzar una reconstrucció del que ha estat un monument humà davant la mort que ens fa aturar i ens fa pensar.

Com molts més pobles, els todes han tingut dos funerals. El primer, amb la cremació del cadàver i, el segon, amb la cremació d'algunes relíquies que s'havien apartat de la cremació anterior (un ble de cabells i un tros de crani). Segons el record dels todes, la tendència era que el primer tingués un caràcter més íntim i intens, i el segon, més obert i relaxat. Però les dades etnogràfiques no coincideixen prou bé amb aquesta distinció

Els mites morals de la mort entre els todes

Els mites todes referents a la mort són d'una moral força realista i dramàtica. Els dos grans Déus dels todes són un germà i una germana, Òn i Tòkisy. Al començament, el germà vivia a la Terra i amb el poble toda. Treballava i tenia cura d'una lleteria sagrada juntament amb el seu fill. Feia l'ofici característic dels todes: la cura de les búfales i la producció de llet, mantega i *gui* (oli de mantega). Aquest ofici es practicava en lleteries que, d'acord amb la classe de búfales, eren més o menys sagrades. El que és remarcable de la cultura toda és la manera tan harmònica, i alhora diferent, de jugar amb la tradició de la civilització de l'Índia en general, d'articular el treball, la devoció religiosa, la puresa ritual i les divisions socials. L'exemple toda fa veure l'ideal de les relacions entre castes locals o *jatis*, molt a prop les unes de les altres, separades més per respectar i valorar els treballs de cadascuna que no pas per dominar-se jeràrquicament, i una mena d'equitat ritual en la qual les menys riques són les més imprescindibles per al treball més valorat i per al ritual més necessari.

Els todes són, doncs, també una expressió particular de la civilització índia. Aquesta va respectar una diferència de religió, de dret i de política que la majoria d'Estats no han respectat. Que el *petit poble* dels todes hagi pogut constituir també una civilització és un mèrit tant d'ells com de la tolerància de la civilització històrica de l'Índia. Així, els todes han pogut mantenir una llengua mil·lenària, una activitat econòmica autònoma i un dret i una política també propis. I, evidentment, conflictes propis d'un poble ramader, i hostilitats i hospitalitats persistents entre els seus clans i amb els pobles veïns, els kurumbes, els kotes i els badagues.

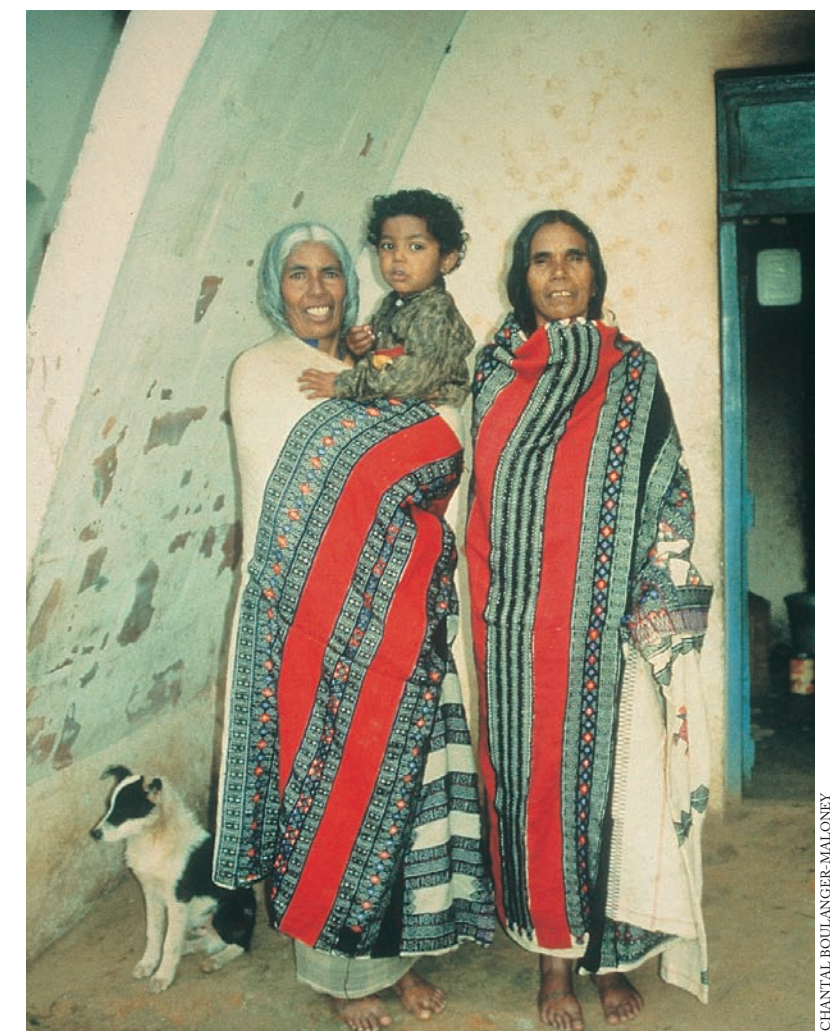
Tornem al mite. Un dia, el fill de Déu no va tornar a

casa. El seu pare va descobrir el que fins llavors li era desconegut. L'únic fill que tenia havia desaparegut del món dels vius. El Déu i pare va fer dol per primera vegada, i en el més pregon del seu dol va veure on es trobava el seu fill. Llavors va decidir d'anar-hi. Va convocar el seu poble i es va acomiadar de tothom. Marxà per sempre al món del seu fill mort, i d'ençà de llavors esdevingué el Déu dels morts. L'amor pel seu fill li va fer desitjar la mort, i no va dubtar en la seva elecció. En els seus cants funeraris, els todes recorden sovint aquest fet, i especialment en la mort dels fills i de les persones més estimades. Sempre hi ha un vers que convida a suicidar-se per amor. A vegades es fa i a vegades la seva temptativa ha format part del dol.

Aquest Déu, germà i pare, ens ofereix un viu contrast amb el nostre Déu, Pare etern. El poder i l'obra creadora del Déu toda van quedar eclipsats pel drama de la mort del seu fill. Per a la vida que continua romangué Tòkisy, la germana Deessa.

El suïcidi del Déu dels todes per amor al seu fill és tot un començament religiós de la vida familiar i social. Una predisposició mitològica que contrasta amb la de la nostra religió. En el darrer Nadal (2003) es recordava

Dues dones de la cultura toda amb un nen



CHANTAL BOULANGER-MALONEY

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS TODES

així a les pàgines de l'AVUI: "...el que avui celebrem és el naixement de Jesús, el fill que Déu va enviar-nos en sacrifici, per fer-nos una demostració d'amor. Quin pare cruel el que envia el seu fill a patir, i quin amor el de qui deixa que el seu fill mori sacrificat en nom de la salvació d'un planeta o del que sigui" (article signat per Salvador Sostres). Encara que també convé recordar que la devoció de bastants pobles catòlics ha sentit la mort primordial a través del dol d'una mare pel seu fill atropelat assassinat. Potser per un apartament pietós de la truculenta doctrina de la salvació.

Els todes, com altres pobles, saben que les experiències difícils de viure no es poden explicar d'una sola manera. Per això tenen altres mites de la primera mort. El segon mite ens diu que, una vegada els todes havien descobert un home el qual havia perdut la vida, no sabien què fer i la primera cosa que se'ls ocorregué fou treure'l a fora i ensenyar-lo mort a tothom. I perquè tots el poguessin contemplar bé, el posaren damunt un túmul de pedres. Llavors es va produir una varietat de reaccions entre la gent. Algunes persones van plorar molt fort, unes altres sentiren ganes de cantar i dansar i les altres es dirigiren obcecadament cap a les seves búfales. Amb ells vivia Tökisy, la Deessa germana. Quan va sentir l'enrenou, s'hi va acostar. Primerament, es va trobar amb els que ploraven amb dolor. Això la va entendre i va voler tornar el mort a la vida. Però també va anar notant les reaccions dels altres i va trobar que la varietat que veia era bona. Tothom feia alguna cosa, encara que fos diferent, davant de qui havia perdut la vida, i la feia amb ganes. Tökisy va creure que era millor que des d'aleshores, cada cop que es morís algú, la gent fes tot allò. És així com va promulgar per als todes la institució dels seus funerals, que foren pensats per acollir tothom, malgrat les diferents disposicions i relacions amb el difunt.

D'acord amb aquest relat, els todes han recordat sempre Tökisy com la fundadora del ritual funerari. I, també, perquè davant la mort es va quedar amb els vius, és la Deessa del món dels vius. El seu germà, en canvi, esdevingué el Déu del món dels morts. Per això, la creació de les coses vinculades a la vida s'ha atribuït molt més a Tökisy que no pas a Òn. Pels todes, Tökisy esdevingué la Deessa de la vida en la seva varietat, la vida de

la sociabilitat diversa i dels valors de la vitalitat humana en expressions també diverses. Els cants dels todes celebren la creativitat amena, delicada i senzilla de Tökisy, mentre que el seu germà Òn és celebrat com el Déu del drama de la mortalitat i de tot el que evoca.

Un tercer relat ens explica la primera mort amb una altra preocupació. Es tracta del mite que desfà la mediació i una certa comunicació evocada pels dos mites anteriors, entre vius i morts, entre un món i un altre, massa propers i presidits per dos germans. A la comunicació expressiva que necessitem entre vius i morts, feta de records, evocacions, crits i pregàries, i a la varietat de reaccions humanes davant la mort de propers i llunyans, s'hi afegeix la seriosa realitat de la separació, de l'anada sense retorn possible, i el respecte per la mort i el dol solitari. Amb la mort no s'hi pot jugar, ni amb un ritual. La celebració social, els funerals, han d'exercir la funció de comiat definitiu. Els funerals todes ho fan reconeixent la solitud en què ens deixen els morts i la del propi mort, així com la necessitat social, no només psicològica, d'afrontar el fet.

Diu el mite que hi havia un temps en el qual era normal transitar entre el món dels vius i el dels morts. Un home viu va anar de visita al món dels morts acompanyat d'un heroi molt fort i entremaliat. Aquest va tornar abans que ell i va dir als vius que el seu amic havia decidit quedar-se entre els morts i que, per tant, ja podien fer-li els funerals.

Com veurem, els funerals inclouen el sacrifici de búfales. Quan aquell home emprengué el camí de tornada cap a casa seva es va trobar amb el seu ramat sacrificat que viatjava en direcció contrària. Llavors va preguntar a la búfala cap del ramat com era això. Ella li respongué que s'havien celebrat els funerals per la seva estada definitiva al món dels morts amb el corresponent sacrifici de búfales. En sentir això, l'home va plorar acostant-se a la seva búfala estimada. El plor fou tan abundant que va crear un llac que encara existeix. Llavors va adonar-se que, després d'haver-se celebrat els funerals i d'haver-se sacrificat els búfals, ja pertanyia al món dels morts i ja no tenia sentit tornar al dels vius.

Arran d'aquest fet, Òn va decretar que ja no es transitaria més entre el món dels vius i el dels morts. Que tothom qui arribés al país dels morts ho faria com a mort i ja no li escauria tornar a la vida.



En aquesta pàgina, dos homes i dos nens de la cultura toda, tal com van ser fotografiats a principis del segle xx



AUTOTYPE LONDON

Notícia dels todes

Els todes han viscut des d'un temps immemorial a les Muntanyes Blaves, (Nilguiris) del sud de l'Índia, a l'Estat de Tamil Nadu. No sembla que hagin superat el miler d'habitants al llarg de la seva història. Però la seva llengua es va diferenciar de l'antic tàmil –conservant-la només ells– fa cosa d'uns dos mil anys. La seva estructuració com a societat ha seguit pautes de la cultura dravídica i indica amb creacions pròpies, com la poliandria adèlfica (una dona casada amb diversos germans), l'exogàmia instituïda de *jati* o subcasta local (una altra unió de dret coexistent amb l'anterior, i monògama) i els drets i deures derivats d'aquestes pràctiques instituïdes. Com a casta de la civilització índica (parlar d'hinduisme confon la realitat històrica de l'Índia) els todes han representat un poble de ramaders que feien de patrons d'un culte establert en les lleteries sagrades. Aquest culte era administrat per uns sacerdots i artesans lleteres que constituïen la subcasta dels servidors rituals. Tot plegat ha generat una societat política amb característiques presents en els

mateixos rituals. Els todes han estat pastors de búfales i han transhumat i estabulat els seus ramats en els altiplans extensos de les muntanyes Nilguiris, l'orografia de les quals és força abrupta, gairebé en tot el seu perímetre. La regió és, doncs, diferenciada geogràficament i ecològica. La superfície total és d'uns 2.400 km², i el 40 per cent de la seva alçada es troba per damunt dels 1.800 metres. Aquesta alçada en ple tròpic dóna al territori unes característiques climatològiques especials. L'estació seca és més freda que a la plana. I sobretot es nota la diferència de temperatura quan entre l'estació seca i l'arribada de la més humida la temperatura als Nilguiris es manté entorn dels 25°C, mentre que a les planes de Coimbatore i Malabar la mitjana de les màximes és de 35°C. Això va fer que els britànics cobegessin les Nilguiris com a lloc d'estiu. La colonització britànica es va consolidar a les Nilguiris amb la Resolució de 1828, que va indemnitzar els todes per un dret d'usdefruit de pastures i no per la propietat de la terra, una ficció jurídica emprada més d'una vegada pels britànics per expropiar de forma barata. És clar que pitjor era l'expropiació sense indemnitzacions a l'estil espanyol.

Des del punt de vista de la societat dels vius, això equivalia a dir que encara que la mortalitat era natural, la societat la certificava ritualment i la incorporava a la seva voluntat. Aquesta era la voluntat de tot un poble que s'expressava en el mateix ritual funerari.

L'acceptació de la mort com a separació definitiva dels vius es correspongué amb la pèrdua d'altres unions o comunicacions. Així, els humans ja no pogueren parlar mai més amb les seves búfales. Amb la mort definitiva, es perdia el llenguatge universal, aquell mitjançant el qual tots els éssers podien comunicar-se.

El dol dels todes

Els todes, com és natural, ploraven pels seus familiars més propers. A causa dels seus tres tipus de matrimoni, hi havia també tres tipus d'enviudament. L'enviudament d'una dona es produïa: 1r) Respecte als germans d'una unió poliàndrica i adèlfica (unió d'una dona amb uns germans). Aquest era el matrimoni que es concertava primer entre els todes. Es feia dins la *jati* (endogàmic) i era el qui legitimava la procreació. 2n) Respecte al marit, que l'havia obtinguda per transferència d'un marit anterior o dels pares. Aquesta unió era l'habitual entre els segons germans del primogènit que havia començat la unió poliàndrica. D'aquesta manera, s'afegia una relació poligínica (de cada home amb les dones dels seus germans) a la poliandria adèlfica. 3r) Respecte al marit de la unió exogàmica de *jati*. La unió monògama per excel·lència i normalment la més estable.

Recíprocament, l'enviudament d'un home era: 1r) Respecte a la dona que compartia amb els seus germans. 2n) Respecte a la dona obtinguda per transferència d'un

altre matrimoni o directament dels seus pares (situació pròpia dels germans segons). 3r) Respecte a la muller de la unió monògama i exogàmica de *jati*.

Tant si es tractava d'un vidu com d'una vídua, el dol era imposat pel pare o pel germà de la dona. Se li imposava un mantell sobre el cap, que evocava el dol que Òn va servir en morir-se-li el fill. Llavors, tocant-se amb el front, es posaven a plorar junts.

Els vidus i, en nom seu, homes i dones destres en l'art



Una altra imatge històrica d'una dona de la cultura toda

AUTOTYPE LONDON

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

Una construcció toda. A la pàgina de la dreta, una representació simbòlica d'una búfala. L'economia tradicional dels todes era de caràcter ramader



CHANTAL BOULANGER-MALONEY

de la composició, feien uns cants funeraris que serien interpretats en els funerals. Els cants revelen com sobresurt una o dues relacions de parella. Malgrat les unions formals poliàndriques i poligíniques, es manifesta la predilecció per un o dos amors. I encara, de vegades, l'amor era fora d'aquestes relacions.

Els cants tenen una invariabilitat pròpia del gènere i variants per a cada cas. Així, alguns cants parlen de l'amor desesperat per qui ha mort. Un cant explica com el vidu se sent aliè als preparatius i a la celebració dels funerals a causa del dolor immens que sent per la pèrdua de la seva dona. El cant diu que per a ell el funeral i els seus participants li són estranys. Només compta la mort inacceptable. En aquest cant i en d'altres, els todes donen expressió a l'amor desesperat davant la mort, però això es conjumina amb altres expressions, d'acord amb la pluralitat que inspirà a Tökisy.

Un altre cant ens parla de la història d'un home que, en ser transferida, per la força i la influència, la seva muller a un nou marit, no suportà perdre-la i es va suïcidar immediatament. En el cant es fa veure com la ràpida reacció del marit obligà que, en els seus funerals, ella hi participés com a esposa legítima. Això era un gran consol pòstum per a ell, i en suïcidar-se ho sabia.

Un altre cant ens parla d'un home que desitjà casar-se amb una dona quan aquesta era transferida d'un marit a un altre. Per això els hagué de compensar tots dos amb búfales. Però un cop que ho hagué fet, la dona decidí marxar amb un quart home, amb la qual cosa deixà confosos tots els altres. La dona morí al cap de poc temps i el nuvi, que havia pagat al marit i al nuvi anteriors, inspirà un cant fúnebre. S'hi queixava d'haver idolatrat tant aquella dona tan vel·litososa. Però aviat reconeixia que, per haver estat el darrer a complir amb ella, li tocava fer de nuvi i d'espòs en els funerals. Això transformava la

seva desgràcia en felicitat. Tothom els tindria per parella per sempre més. Abans havia pensat a suïcidar-se. Aleshores volia viure intensament les exèquies de la seva muller i es concentrava en tots els actes que acompanyaven el comiat d'ella en el món dels vius. És així com diferents dols tenien cabuda en la celebració personal i social de la mort.

Els cants funeraris parlen amb el mateix respecte, amor o desesperació dels diferents enviudaments. Els funerals serveixen per donar expressió pública i francament oberta a tots els sentiments de pèrdua de l'ésser estimat. A més, per totes les unions legítimes (poliàndriques i monògames, i de retopoligíniques) hi havia un acte de participació ritual en els funerals. Per uns i altres s'oferia una peça de roba, un cenyidor, una moneda, fruita, llaminadures..., i es feien gestos de comiat expressos.

A més del primer marit, els segons havien de pagar part de les despeses funeràries i si eren morts, ho havien de fer els seus fills. A més, els fills del marit exogàmic ja difunt havien de vetllar pel benestar de la vídua exogàmica del seu pare, si és que també era vídua de la seva relació endogàmica.

Els fills d'aquestes dues unions—endogàmica i exogàmica de *jati*—adquirien drets i deures de fraternitat entre ells i d'assistència recíproca entre tots ells i tots els seus pares i mares. Això també s'expressava en la participació que tenien en el ritual funerari.

La mort dels pares era considerada sempre una orfanat. I el sentiment d'orfanat, que els cants acostumaven a expressar com la separació cruel dels vedells de búfala de la seva mare, s'estenia a la pèrdua dels germans grans, que en els cants és tan sentida com la dels pares. Recordem que els germans acostumaven a compartir una unió poliàndrica en la qual el més gran tenia drets de

ELS TODES

CHANTAL BOULANGER-MALONEY



CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

ELS TODES

primogenitura. A més, aquest sentiment d'orfandat s'estenia també a la mort dels oncles i les ties, i de les seves cosines, i també a la dels amics i parents llunyans que els havien estimat com uns altres pares.

El record del pare difunt era commemorat cada setmana. Es canviava el nom del dia en què havia mort, i durant tot aquell mateix dia s'havia de servir una conducta de pietat i recolliment.

L'altra persona a la qual se li devia un dol especial era l'*avuncle* o germà de la mare. Pels todes, ell era la màxima autoritat. Era l'únic que podia condemnar un membre de la seva civilització a l'ostracisme. Els seus nebots li devien el dol més respectuós, i això valia també per als altres integrants del llinatge matern.

També tenien una gran importància els germans del pare i les germanes de la mare. Quan morien el pare i la mare però encara quedava algun d'aquells oncles, els todes no es consideraven orfes del tot.

L'expressió del dol era, naturalment, a través del plor, però no només del plor individual, sinó que socialment s'entenia el dol —com en molts altres pobles— pel plor que se suscitava en rebre les visites que volien acompanyar les persones afligides per la mort d'un ésser estimat. I, sobretot, també, pel plor que tenia lloc a manera de comunió col·lectiva enmig del ritual funerari. Així, determinats actes del ritual funerari prescrivien el plor: en la rebuda de tots els visitants, en el sacrifici de les búfals, en la cremació del cadàver i en la cremació de les relíquies en el segon funeral. Els todes deien que el plor els venia per l'emoció de trobar-se junts en determinats actes. Així, es pot dir que ploraven ritualment per emoció social. Els seus cants parlen amb detall de la fisiologia i la psicologia d'aquest plor: primerament, notaven la picor al nas, sentien l'emoció que l'acte i la gent els provocava, els ulls responien plorant, i se sentia un alleujament de l'emoció, que era dolorosa.



CHANTAL BOULANGER-MALONEY

Reunió de dones i d'infants en un poblat toda de l'actualitat

28 Avui Diumenge

Els todes vessaven aquest plor per parelles, anant-se intercanviant. S'adreçaven els uns als altres i, tocant-se mútuament amb els fronts, es posaven a plorar i a dol-dre's. Invocaben el nom de la búfala predilecta del difunt i declaraven el vincle que tenien amb ell.

El dol era també acompanyat pel sacrifici de búfals després de la carrera funerària. Eren adornades, ungides amb mantega i se'ls penjava una esquila votiva. Tot això tenia reminiscències dels ritus de transhumància, de l'arribada dels primers todes als Nilguiris i del tercer relat mític de la primera mort. Abans del sacrifici, se les acostava al difunt fins a tocar-lo.

La mort de la búfala era acompanyada d'un cant fúnebre que li recordava la felicitat de la seva vida entre bona aigua i pastures fresques. Li recordava també el seu paper en el ramat i la seva relació amb el difunt.

Després d'haver sacrificat la búfala, se la tornava a apropar al difunt, fent que la seva mà li agafés una banya, com abans havien fet els que l'havien atrapat. Després, tots els altres anaven saludant la búfala o cada búfala sacrificada. En el cas d'una dona difunta, només se li feia fer la salutació.

Amb la cremació del cadàver, el dol arribava al seu punt culminant. Plorar i cremar el mort eren els actes de més pietat religiosa. Eren actes incluídibles i dolorosos. Una vegada més, s'alternaven socialment els actes de la litúrgia funerària: la llenya de la pira era triada i portada per membres de l'altra *jati*, i una dona del clan del difunt o de la difunta era qui l'encenia. I en els segons funerals, encara es feien alternances diferents. Mentre durava la cremació, els kotes feien sonar la seva música, es plorava per parelles i algú cantava el cant elegíac del difunt.

La festa funerària dels todes

D'acord amb els sentiments de la Deessa dels todes, la festa també havia de formar part dels funerals. Així, hi

participaven aquells als quals els envaïa el cant i la dansa enfront de la mort. Els que normalment eren més allunyats del difunt i de la seva família, però que tenien ganes i que volien dir-hi o fer-hi quelcom, fins i tot gaudir-hi, qualsevol cosa menys la indiferència davant la mort d'algú del poble. Per això, Tökisy, la Deessa compassiva i realista, va instituir els funerals amb un ritual de dol i, a més, amb la festa: els cants de mort i d'amor, de dol i de desig de vida, la dansa dels homes, la carrera funerària i les trobades eròtiques. Es tracta de la versió toda dels jocs funeraris que coneixem de pobles diversos.

La carrera funerària l'oferien els homes de la *jati* que no era la del difunt. I les búfals eren ofertes pels parents consanguinis del difunt; i si aquests no podien o eren molt pocs, s'afegien a l'oferiment diversos parents afins.

Les búfals eren conduïdes fins a prop del recinte funerari. Quan era el moment, les ataven amb violència i els homes de l'altra *jati* corrien cap al seu encontre. Es llançaven de dos en dos contra una búfala, a la qual tractaven d'immobilitzar, aferrant-se a cada banya i al cartílag nasal, i fent caure tot el pes del seu cos damunt la bèstia.

Aquesta carrera era el gran espectacle públic dels todes. Dones i homes admiraven el valor, la força i la destresa dels que hi preniën part. També era perillosa i més d'un hi havia trobat la mort.

La carrera era animada per la música de banda dels veïns kotes. Els kotes eren els músics dels funerals todes. A més de tocar en la carrera funerària, la dansa, el plor col·lectiu i la cremació, també feien l'especejament de les búfals sacrificades. Aquests veïns també intercanviaven i mantenien relacions d'hospitalitat amb els todes. Cada família kota que tenia una relació de reciprocitat (*jajmani*) amb una altra de toda, oferia diners a la família del difunt, amb una quantitat igual o superior a la que oferia el cònjuge exogàmic a la seva muller difunta. A més, els kotes feien de carnisers, adobers, basters, fusters, llauners, terrissaires, joiers i agricultors dels todes, i aquests els corresponien amb els seus productes làctics. De fet, les relacions de reciprocitat i hospitalitat eren encara més complexes entre tots aquests pobles i tots es necessitaven per aconseguir els seus deures funeraris. Després dels kotes, al segle XVII, aparegueren els badagues, que desenvoluparen amb els todes unes relacions semblants a les que hi havia amb els kotes.

Durant els funerals, els homes realitzaven una dansa. Per dur-la a terme, era important la participació dels veïns kurumbes, units també als todes per relacions d'hospitalitat entre famílies i diversos intercanvis econòmics. També eren grans remeiers i bruixots. Els ku-

rumbes oferien una llarga perxa als todes, feta com les que ells empraven per agafar fruita dels arbres alts del seu paratge boscos. Els dansaires també serien de la *jati* diferent de la del difunt, com en les altres activitats festives dels funerals. La dansa era executada a estones durant el ritual funerari. Es ballava en rotllana, picant rítmicament a terra amb bastons, entorn de l'alta perxa oferta pels kurumbes. Després, aquesta es trossejaria i seria cremada juntament amb el difunt. Era una de les coses que havia d'emportar-se.

El moviment de la dansa volia destacar una manera d'aixecar el cos. Primerament, s'inclinava i s'ajupia per redreçar-se amb la màxima expressió de fermesa. Aquest moviment era molt apreciat i es comparava amb la manera que tenen les cobres de redreçar-se.

En la festa funerària també hi havia lloc per a l'exaltació eròtica. Les dones que no eren parentes del difunt anaven als funerals amb els millors vestits i adornades amb flors flairoses. Molts cants dels todes parlen de les aventures de les dones en els funerals. Allí anaven a seduir, així com els homes de la *jati* que no era la del difunt també anaven a lluir-se en la carrera funerària. Els cants deien que les dones sabien florir especialment en els funerals. Florir volia dir *oferir-se al desig de l'amor*. Així, els cants lloen les mirades de l'ànima d'amor, la voluntat per seduir, la persecució amorosa, l'emoció de la trobada i el goig eròtic enmig del boscatge.

En els funerals es buscaven les relacions prohibides en la vida ordinària. Era com un carnaval. En certa manera, constituïa quasi una obligació: no podia existir un funeral real, veritable, sense que els que no tenien el dol a prop, no oferissin aquest extrem de la vida. Els cants dels todes aclamaven aquests amors de funeral com a part integrant d'aquest. Un fill dedicà un cant funerari a la seva mare, en el qual, entre altres virtuts molt serioses i responsables, recordava també la seva generositat eròtica en els funerals. Ara bé, els mateixos cants testimonien que aquest comportament havia de limitar-se quan arribava a ferir sentiments forts. De fet, els sentiments forts d'amor també trobaven la seva expressió en els funerals.

Tal com ho havia instituït Tökisy, el funeral toda acceptava la distància que significava la mort d'un ésser llunyà, però exigia la participació de tothom, fins a l'extrem de vida més antitètic al dol.

■ Agraïm a Ignasi Terradas que hagi permès publicar en dues parts la seva investigació sobre com els todes del sud de l'Índia han encaixat la mort. La segona part es publicarà el 28 de novembre.

Sèrie preparada per:

Centre  de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament  de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest dossier:

Marc Dueñas i Onno Seroo
Coordinació del projecte:
Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

Avui Diumenge 29

ELS TODES (i2)

De com han encaixat la mort

Text: Ignasi Terradas, Catedràtic d'antropologia social de la Universitat de Barcelona

Els todes són un exemple de cultura amb creacions històriques molt humanístiques. Si bé des que se'n té notícia sempre han estat una població *petita* (normalment no han superat el miler de persones), s'han distingit per haver creat i mantingut el que és propi d'una gran civilització. La seva minorització política per part de l'Estat colonial i postcolonial, i ara els processos homogeneïtzadors de la globalització, els han anat destruint la seva creativitat social i cultural. En relació a aquest procés cal recordar les estadístiques més punyents de la UNESCO: de mitjana cada dues setmanes desapareixen dues llengües del planeta. Llengües que, a més d'expressions culturals i eines de comunicació específiques, constitueixen el patrimoni realment variat de la Humanitat. Són universos mentals riquíssims, fonts d'identitat i de sentit social.

Econòmicament, els todes representen un exemple clàssic de mode de vida associat al pasturatge i centrat al voltant d'un animal, la búfala. Habiten en els altiplans extensos de les Nilguiris, les Muntanyes Blaves del sud de l'Índia, l'orografia de les quals és abrupta i amb alçades que arriben als 3.000 metres. El clima fresc de les zones properes als 2.000 metres és ideal pel



Al costat d'aquestes línies, una imatge antiga d'una nena de la cultura toda

Un bisbe català i els todes

a bisbe d'Angamali, l'any 1602, i l'any següent, va enviar missioners per explorar la regió de Todamala. Això va ser perquè corria el rumor que allí hi vivien una colla de cristians de la primitiva Església siríaca que podrien

Els todes van ser contactats pels europeus a partir de la iniciativa d'un bisbe català, Francesc Ros. Aquest, com

ésser incorporats a l'Església de Roma. Arran d'aquesta empresa, el jesuïta de Càpua Giacomo Fenicio va escriure un relatori sobre el seu contacte amb els todes. Va descartar aquell rumor i va destacar per primera vegada l'originalitat cultural dels todes. Però la impressió que els todes han desvetllat des de llavors a molts visitants ha renovat les hipòtesis d'uns orígens de civilització clàssica o arcaica ja coneguda. Als europeus els costava admetre l'originalitat i riquesa cultural

Hi ha dos referents mitològics sobre la mort força dramàtics, protagonitzats pels Deus Òn i Tòkisy, germà i germana respectivament. El poder i l'obra creadora del primer queden eclipsats pel drama de la mort del seu fill, a causa de la qual decideix treure's la vida i acompanyar-lo al món dels morts. Tòkisy, en canvi, la Deessa germana, és recordada per haver instituit els funerals socials dels todes. Aquests van ser pensats per acollir tothom, malgrat les diferents disposicions i relacions amb el difunt, i per unir alhora mort i vitalitat humana, expressada en la carrera funerària, el cant, la dansa, i

pasturatge i, durant la colònia, va ser molt valorat pels anglesos, que van cobejar les Nilguiris com a lloc d'estiuicig.

Des del nostre petit món social, els todes han tingut un sistema matrimonial i de parentiu sorprenent. Practicaven la poliandria adèlfica (una dona casada amb diversos germans) dins la mateixa subcasta i alhora una unió monogàmica fora de la seva subcasta, com explico en la primera part de l'article publicada la setmana passada. Associada a aquest sistema de parentiu, els todes havien desenvolupat una aproximació a la mort peculiar i rica, lligada a uns relats simbòlics únics.

també en les trobades eròtiques en els funerals, que entre els todes obtingueren una apreciació moral singular.

L'ofensa de la mort

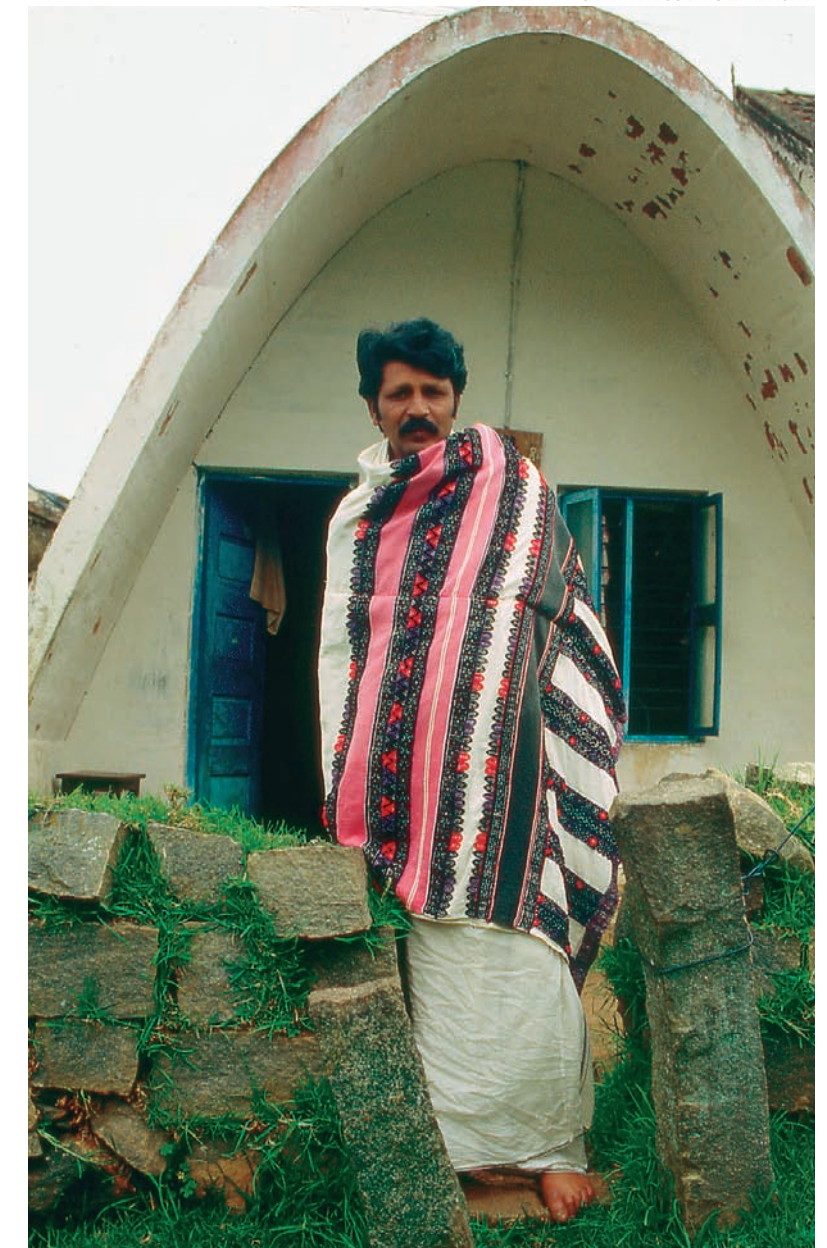
Per comprendre l'eficàcia del dol social dels todes, hem d'atendre a la seva percepció de la mort com una ofensa, com una gran ofensa. I d'aquí ve la forma del consol social: la solidaritat amb l'altre com a ofès. No es tracta de compadir una desgràcia o de pal·liar un sofriment, sinó de quelcom més revoltant i de resposta social més enèrgica: la mort ofèn, i és des de la indignació, des de la solidaritat amb la persona ultratjada, que es dona un consol enèrgic, com enèrgics són els funerals todes. En els funerals, tota una societat es defensa contra la mort que ofèn.

Molts pobles han vinculat la mort a l'ofensa. Per això han arribat a cercar responsables, culpables, incloent-hi el mateix difunt, gairebé per a cada òbit. Els todes també ho han fet. La seva versió de l'ofensa de la mort presenta peculiaritats.

Pels todes, la mort és maliciosa. L'han comparat al descobriment que una persona ingènua i plena de bondat fa d'un pecat horrible, a la grolleria d'una persona adulta contra uns infants innocents, a la separació cruel d'una vedelleta de la seva mare, a una mare que deixi caure el seu fill quan aquest es llança als seus braços.

A més, la mort atacava un procés que es tenia per sagrat. La mort era sacrílega, perquè interrompia el do de la nutrició humana. Ofenia el treball que el sabia rebre i distribuir. La mort ofenia el do de la vida. Com podia ser que algú tingués poder per destruir aquest do i els qui complien amb la tasca sacrosanta de transmetre'l? Com podia atacar la mort la santedat de la producció de la vida? Com podia ofendre la vida de les lleteries de búfales, veritables sagraris de la llet i obradors de respectada artesanía? La mort era el pecat més gran de tots. Pecar, pels todes, era, sobretot, atacar la vida, ofendre-la. Hi havia mort perquè algú matava la vida. La mort, a més, interrompia el que semblava impossible que pogués parar, la creació constant de vida. Així ho cantaven els todes, en consonància amb diverses tradicions religioses de l'Índia. Ofensa, pecat, contaminació, aquest és el continu en versió toda d'una religiositat índica. La contaminació de la mort afectava sobretot la producció més sagrada de vida, la de les lleteries. Per això, el sacerdot lleter era qui més havia d'allunyar-se de la mort i contemplar els funerals de lluny.

La mort ofenia també perquè feria i maltractava el



cos, sovint amb acarnissament. Deixava l'empremta cruel del pas d'un criminal. Darrere dels sofriments mortals, els todes hi veien intencions perverses. Com altres pobles, sovint atribuïen aquestes intencions als seus enemics. Els kurumbes, els seus veïns, eren acusats amb insistència, encara que també eren els seus remeiers i amics de família. La proximitat de la mort era sentida com la d'un tigre que vol trossejar la seva víctima o com la d'un kurumba que maleeix amb bruixeria eficaç.

La mort podia ofendre també l'ordre de les edats de la vida, sobretot quan matava aquells que tenien les promeses més fortes d'existència: els infants i els joves. Quan moria un fill o una filla abans que els seus pares, els cants fúnebres ens diuen que era com si es caminés enrere la resta de la vida, que tot era absurd. S'havien de

CHANTAL BOULANGER-MALONEY

ELS TODES (i2)

Un home de la cultura toda al davant d'una construcció actual

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

sacrificar per al fill els búfals que aquest guardava per als seus pares. El pare havia de participar en el funeral que el seu fill hauria preparat per a ell. Era així perquè l'ordre social del ritual era també l'ordre personal de la vida. La mort semblava fer befa quan matava qui li tocava oficiar, en comptes de qui ja havia oficiat la mort dels seus pares.

Participació social en la psicologia de la mort

L'ars moriendi dels todes, l'art d'ajudar en la mort, tractava de combinar l'expressió del moribund amb un vincle social fort. Així, la tradició servava un ideal de conducta, sempre que fos possible. El malalt i un amic seu (igual entre dones) componien un cant, en el qual el malalt es queixava de la por i l'angúnia de la mort, de la terrible sensació d'anar perdent la vida, de l'esgotament final. Però també es cantava l'esperança dels propers funerals: s'evocaven els seus moments rituals, la festa i l'hospitalitat agraïda, la congregació d'una multitud de persones arribades de prop i de lluny, la celebració més esplèndida de la vida d'un tota. Allí es mostrava la riquesa social de la família de qui moria. Era més el darrer dia d'un viu que no pas el primer dia del mort. De fet, tots els cants todes parlen dels funerals com de la celebració més emocionant i fastuosa de tota la vida social de la seva civilització.

El moribund era conhortat amb glops de llet, amb vetlla constant per part dels amics i parents escollits pel malalt. Se l'entretenia amb l'expressió de cants i records de la seva vida. En sentir-se més la proximitat de la mort, se'l vestia amb roba de festa. Socialment, se'l preparava per presidir els funerals.

Quan el cadàver sortia de la casa, era traslladat perquè s'acomiadés dels seus llocs quotidians. Així, desfilava davant de la lleteria del clan i se'l col·locava una estona a prop de la cleda de les búfals. Després, la comitiva anava cap al lloc on es representava l'acomiadament. Es buscava una entrada del prat en el bosc on hi hagués un racó recollit. Allí, els homes hi reproduïen una lleteria i les dones, una llar. A l'entrada de la lleteria s'hi dipositava el difunt i a l'altre extrem funcionava la lleteria. Les dues grans realitats es trobaven

A sota d'aquestes línies, un poblet modern dels todes



CHANTAL BOULANGER-MALONEY

als extrems del mateix edifici. Llavors, tots s'acostaven a saludar el difunt i s'intercanviaven en parelles per fer el plor de dol. Finalment, aspergien el difunt amb la terra del lloc. Amb aquest gest, tots quedaven com si haguessin anat a morir una mica amb ell. Des de dins de la lleteria, amagat, el sacerdot lleter assegurava la continuïtat de la vida.

En el cas de les dones, no es feia això, sinó que les seves parentes anaven al bosc i agafaven un grapat de fulles perfectes d'una planta endèmica dels Nilguiris, i l'hi posaven lligat al braç.

Tots i totes, amb gestos diversos, s'acostaven alternativament al difunt i li oferien coses. I així, començant pels parents més propers, passant pels membres de l'altra *jati* i arribant fins a les famílies dels pobles veïns i als forasters de pas, tothom participava en el ritual i en la festa funerària. Tots anaven fent, aportant coses i re-

PER SABER-NE MÉS

CEDERLÖF, Gunnel (2002). "Narratives of Rights: Codifying People and Land in Early Nineteenth-Century Nilgiris". *Environment and History*, 8. Cambridge: The White Horse Press.

EMENEAU, Murray (1974). "Ritual Structure and Language Structure of the Todas". *Transactions of the American Philosophical Society*. Filadèlfia: The American Philosophical Society.

EMENEAU, Murray (1971). *Toda Songs*. Oxford: Clarendon.

HARKNESS, Henry (1832). *A Description of a Singular Aboriginal Race inhabiting the summit of the Neigherry Hills or Blue Mountains of Coimbatore, in the Southern Peninsula of India*. Londres: Smith, Elder, and Co.

HOCKINGS, Paul (1989). *Blue Mountains. The Ethnography and Biogeography of a South Indian Region*. Delhi: Oxford U.P.

RIVERS, William (1986 (1906)). *The Todas*. Jaipur: Rawat Publ.

TERRADAS, Ignasi (1995). *Requiem Toda*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

WALKER, Anthony R. (1986). *The Toda of South India: A New Look*. Delhi: Hindustan Publishing Corporation.

Com passa amb els costums d'altres civilitzacions que la caritat, el benestar i el desenvolupament han aconseguit avergonyir, els actuals descendents dels todes han minvat la seva civilització en els rituals, el dret, l'ètica i la política pròpies. Per això no recomano les associacions que parlen dels todes, i d'altres grups tribals de l'Índia, des d'aquest avergonyiment, sigui amb butlletins publicats o per Internet.

bent-ne. La família es trobava conhortada, amb un tracte definit i actiu per a cada persona i per part de tota una gentada.

Com per molts altres pobles, pels todes el ritual funeràri ha estat una expressió pública de sentiments i un deure –sovint viscut com a ofrena espontània– de pietat per als morts. El fet de no poder tenir uns funerals dignes o de no poder participar en els d'altres era una de les coses més temudes pels todes. Pel que diuen els seus cants, no tenir uns funerals propis i ben fets era com per a un catòlic morir en pecat mortal o no poder confessar un moribund.

A més, els funerals conjuminaven la integració social del difunt i la seva família amb l'expressió personal del sentiment, amb la qual cosa s'obtenia el consol o l'acceptació social del desconsol. Per això alguns cants manifesten el sofriment terrible dels que veïen com la insolidaritat dels seus parents els impedia organitzar un funeral digne, o com el mal temps impedia la seva assistència, o com un rival aconseguia ser el marit legítim en les exèquies. Una de les coses que els feia més por era morir a la presó dels estrangers, perquè es perdria el cadàver del difunt. Llavors calia substituir-lo per un bastó i, evidentment, no era el mateix.

D'altra banda, se celebrava amb goig que una família que havia estat pobra pogués celebrar uns funerals com calia i ésser recordada per la seva hospitalitat. Els funerals també adquirien un poder sobre les relacions humanes en virtut de la seva participació total. Així, un cant ens parla de dos germans que havien renyit. Això era una acció contrària a l'ideal de fraternitat dels todes i que la seva poliàndria manifesta de manera original. Separats, varen morir el mateix dia. Llavors, es va fer el dol i se celebraren els funerals per a tots dos junts. El poble els va considerar reconciliats i novament agermanats per aquest fet, perquè havia estat el poble, amb la seva participació, qui els havia tractat com a germans en el ritual de mort.

Pels funerals, era especialment important la concurrència de l'altra *jati*, l'altra *subcasta* local dels todes. Això volia dir que es reconeixia, al difunt i a la seva família, la virtut de l'hospitalitat i la reciprocitat amistosa. De fet, corresponia als membres de l'altra *jati* una de les accions més significatives del ritual: la de revestir-lo per portar dol, ja que el difunt també duia dol per la seva partença, i proporcionar-li la lleteria funerària. La família del finat obsequiava els membres de l'altra *jati* amb búfals i monedes. El ritual anava combinant els gestos que els de fora i els de dins feien amb el cadàver. Així,

ELS TODES (i2)

CHANTAL BOULANGER-MALONEY



mentre que els de l'altra *jati* revestien el difunt, el seu fill i el fill de la seva germana li anaven cenyint els vestits amb cinturons. I els altres consanguinis anaven passant, de manera que cadascú deixava un cinturó al costat del cadàver. I així es feia amb els altres actes del ritual funeràri, combinant parents propers i llunyans, parents i amics, pobles veïns i estrangers...

La nostra civilització, humiliada per l'individualisme, tracta de consolar la mort amb molta espiritualitat i psicologia. Però tot aquest imaginari de consolació no és suficient quan manca el consol social, el més real per a l'ésser humà. I és així perquè només el consol social és capaç d'entendre el desconsol, la desesperació, sentiments que els imaginaris espirituals i psicològics tracten d'evitar o curar al més aviat possible. Però els costa molt, perquè, en la nostra societat individualista, la solitud omple més la realitat que no pas la companyia espiritual o el servei psicològic.

Sobre aquestes línies, una estela de pedra, en la qual apareix una búfala, un animal importantíssim en l'economia i en els rituals dels todes

Sèrie preparada per:

Centre UNESCO de Catalunya
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest dossier:

Marc Dueñas i Onno Seroo
Coordinació del projecte:
Ferran Cabrero (f.cabrero@unescocat.org)

CULTURES DEL MÓN



ELS ZAPOTEQUES

Diuen que els zapotèques són el principal poble indi d'Oaxaca i un dels més importants i nombrosos de Mèxic i fins i tot del continent americà. Diuen que el zapoteca té mig milió de parlants. Aquells que s'afirmen com a zapotèques, tot i haver perdut el domini de la llengua, podrien ser mig milió més. Text: Gustavo Esteva, activista social i intel·lectual desprofessionalitzat

L'harmonia com a justícia

Destacats intel·lectuals zapotèques, com ara el poeta Francisco Castellanos, escriuen amb nostàlgia del seu poble, denuncien la fragmentació causada pel domini colonial i somien una mena de reconstitució, començant per la d'una llengua comuna, un nou panzapoteca que s'esforcen a generar. La reconstitució política és una proposta explícita de zapotèques prominents i antropòlegs propers a ells. Es creu que la seva integració orgànica els donarà més força i capacitat per defensar el que és seu i continuar sent el que són.

L'administració de justícia, entre els zapotèques, ha desvetllat un cert interès des de fa molt de temps. En els últims 20 anys, amb l'auge dels estudis d'antropologia jurídica, van ser objecte d'especial atenció i es van fer alguns estudis clàssics. Els zapotèques il·lustrarien bé una tradició complexa de dret consuetudinari que contrasta i contradiu moltes vegades el dret positiu propi dels Estats-nació.

Això és el que es diu, en àmbits acadèmics i polítics i també entre homes i dones corrents. Aquest seria el meu tema. Em fa l'efecte, però, que el poble zapoteca mai no ha existit, que no existeix avui i que probablement mai no arribarà a existir.

Zapoteca es deriva d'una paraula nàhuatl, *tzapotecatl*, relacionada amb el *zapote* o nespre (*Achras zapota*), que abunda en algunes terres que es consideren zapotèques. Diuen que els mexiques van fer servir aquest terme genèric per referir-se a diferents grups, que, en les seves llengües, feien servir altres paraules per referir-se a si mateixos. No hi ha un terme comú, en les llengües actuals d'aquests grups, que distingeixi tots els anomenats *zapotèques*, terme que sorgeix, com el d'*indis*, per posar des de fora una etiqueta abstracta a realitats molt diferenciades que suposadament formen un conjunt. Les paraules que en les diverses llengües zapotèques es fan servir per reconèixer-se es poden traduir com a *gent verdadera*, *gent de la paraula verdadera*, *gent de la paraula sàvia*, *gent que parla llengua*, *gent de la serra* (o d'una altra regió), etc. Són paraules que identifiquen en general una manera específica de parlar... que resulta múltiple.

El que avui es planteja com a *reconstitució* del poble zapoteca és en realitat una construcció ideològica vuitcentista que es projecta arbitràriament sobre persones que majoritàriament no tenen interès en un projecte polític i ideològic com aquest. Tot i que la dominació colonial va tenir indubtablement un impacte desarticulador, no es va produir aquesta *fragmentació*. Els espanyols no van fragmentar res que estigués unit, que formés una unitat, que tingués alguna forma d'integració orgànica, econòmica, política o cultural.

El que avui es pot dir de totes les comunitats zapotèques és irrellevant, superficial i inexacte. Són generalitzacions sense gaire contingut ni base empírica. Les pressuposicions, els horitzons d'intel·ligibilitat, que podrien caracteritzar una cultura zapoteca comuna a

tots els grups i comunitats que es consideren zapotèques no han estat objecte d'exploració sistemàtica. No sabem si realment existeix aquest àmbit de comunió. Aparentment, s'han format més aviat configuracions pluriculturals de caire regional.

El subjecte, per tant, se m'esvaeix. No existeix un poble zapoteca. Però s'esvaeix també l'objecte. Només mitjançant distorsions insuportables es poden fer encaixar les pràctiques que miren de mantenir l'harmonia en moltes comunitats zapotèques en les nocions de l'*administració de justícia*, una expressió que els és desconeguda i estranya. No hi ha esferes separades ni en les conceptualitzacions ni en la pràctica. El que és *jurídic* està entrelligat amb tots els altres aspectes de la realitat.

Per això, no sé ben bé de què, de qui o per a qui escric. Fer-ho suposa una certa temeritat irresponsable, però també una obstinació necessària. Fa falta parlar-ne.

Ser zapoteca

Basant-se en determinades empremtes arqueològiques, els especialistes han afirmat últimament el que els més vells d'entre nosaltres han sabut des de sempre: que fa nou o deu mil anys hi va haver, en aquestes contrades, en el que ara són els territoris d'Oaxaca i Puebla, a Mèxic, grups que van aplicar els seus coneixements agrícoles, que ja feien servir en la mongeta o la carbassa,

Una dona de la cultura zapoteca treballa amb un teler manual



CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

per inventar el blat de moro. En conrear-lo a partir de la planta mare i a través del seu diàleg continu amb la planta, es van inventar a ells mateixos. Molts grups humans diferents ens van criar, en els mil·lennis següents, com a *gent del blat de moro*, perquè els camins del gra es van estendre per tot el continent i la planta va fer sempre, arreu on va arribar, aquella funció progenitora, com diuen els nostres mites d'origen.

Els especialistes també diuen que fa quatre o cinc mil anys va sorgir la família de les llengües zapotèques que es parlen avui, entre les quals hi ha variacions profundes. Els que parlen les diferents variants no s'entenen entre si. Però aquestes llengües tenen patrons comuns que els estudiosos poden detectar.

Els que parlaven aquestes llengües van viure durant molt de temps en pobles petits i independents, que formaven moltes vegades agrupacions regionals, dins de les quals s'assignava a un dels pobles la funció de centre cerimonial, per bé que aparentment sense funció administrativa o política. Fa uns 2.500 anys sembla ser que algunes d'aquestes agrupacions van constituir una mena de confederació, que hauria fundat una forma urbana de vida al que ara es coneix com a Monte Albán.

El Monte Albán es troba a la confluència de tres valls grans i esplèndides, al centre del que avui és l'Estat d'Oaxaca. L'assentament va modificar un pujol natural. Al llarg de 400 anys (600 a 200 aC.) hi va haver entre 5.000 i 10.000 habitants i semblava ser el centre rector dels pobles de la vall. En els 400 anys següents (200 aC. a 200 dC.), la població es va duplicar i es van fer grans construccions cerimonials. Finalment, en el transcurs de mig mil·lenni (200 a 750), va prosperar un gran assentament: 35.000 habitants a la part superior del pujol i molts més en poblacions annexes de les valls, en les quals hi va prosperar un miler de centres urbans menors, fins que va començar el declivi del centre cerimonial de Monte Albán al voltant del segle VIII de l'era actual. Els seus habitants van baixar a les valls i l'indret es va anar deteriorant, alhora que es consolidaven altres centres.

Dues dones ocupades a pastar la farina de blat de moro, un producte que té molta importància en els mites originaris de la cultura zapoteca



UNITERRA / CEDI

En el període de més prosperitat del centre ubicat a Monte Albán, és possible pensar en una unitat cultural dels habitants de les valls i també en una hegemonia política d'aquest centre. Ni tan sols en aquest període, però, s'hi englobava la totalitat dels *zapotèques*. També prosperaven, en moltes altres regions, grups que parlaven alguna llengua de la família zapoteca.

El període que va des del principi de la decadència del centre de Monte Albán fins a l'arribada dels espanyols es caracteritza per la turbulència i el conflicte, tant entre els diversos grups zapotèques com entre ells i els mixteques i els mexiques. Aparentment, aquests van arribar a dominar els grups zapotèques de les valls centrals i, com que no van poder vèncer els de l'istme, hi van concertar aliances.

El 1521 es va acabar l'escassa resistència que els espanyols van trobar a Oaxaca. Tot i les escaramusses amb zapotèques de diferents regions, aviat es van pactar

aliances. Els zapotèques van patir durant la Colònia les formes d'opressió política, econòmica i religiosa pròpies d'aquell règim, sovint amb la mediació de les autoritats politicoreligioses pròpies. Al final del període s'havien desmantellat quasi totes les seves formes d'agrupació regional i subsistien en comunitats camperoles relativament aïllades.

Quan es va acabar el domini colonial, es va consolidar gairebé entre tots els zapotèques, com en altres grups, una reafirmació comunitària de la relació amb la terra com un lloc sagrat i terrenal alhora, compartit per tots els integrants de la comunitat fins i tot quan no hi són físicament, una actitud que es manté viva en la majoria de comunitats que es consideren zapotèques i que els tècnics anomenen *identitat residencial*.

La forma actual d'existència d'aquestes comunitats aporta potser una certa continuïtat històrica a tradicions molt antigues, en què l'arrelament a un indret estimula la diversificació. Fins avui ha prosperat una manera de ser singular, a cadascuna de les comunitats, que defineix l'existència mateixa. Aquesta manera es pot estendre a algunes comunitats veïnes, amb les quals es manté una interacció freqüent. En alguns casos, també es reconeixen àmbits de comunió amb altres comunitats d'una petita regió i alguna forma de fraternitat amb les d'àrees més àmplies.

Des de dins i des de fora, en tot cas, es tendeix a distingir les comunitats *zapotèques* de les valls centrals, de la serra nord i sud de l'istme. La suma d'aquestes àrees, que representa gairebé la meitat de la superfície de l'estat d'Oaxaca, es considera territori del *poble zapoteca*, que en anys recents s'ha estès a d'altres superfícies de Mèxic i Estats Units. A més de les comunitats en barris urbans, han sorgit *comunitats transnacionals*, en algunes de les quals un mateix grup ocupa per torns llocs de residència en dos països...

Ser zapoteca és, avui, una actitud i un estat d'ànim que només adquireixen precisió, rigor i ple sentit en comunitats rurals i en alguns barris urbans on es manté una regla pròpia de vida.

La recerca de l'harmonia

La convivència en una comunitat *zapoteca* es basa en costums dinàmics encarnats en comportaments variables. Unes i altres mostren aquestes diferències de forma i fons d'una comunitat a una altra que les generalitzacions impliquen reduccions o distorsions inacceptables. Els termes i conceptes que tinc a l'abast –fins i tot els que van entrar aquí sense voler: *costums i comportaments*– no semblen els idonis per tractar la qüestió que vull abordar. Com es pot parlar de *cultura jurídica* en comunitats en què les nocions de dret i drets no tan sols es desconeixen sinó que són inaplicables? ¿On les de *justícia i ordre social* són del tot alienes o tenen sentits radicalment diferents als convencionals? Les diferències no són tan sols de procediment, sinó de substància. Es basen en pressuposicions diferents.

Les tradicions associades amb algunes paraules il·lustren la meua dificultat. Per als qui llegiu aquest text, el que és jurídic s'associa amb la llei i el dret; la jurisdicció és un àmbit d'autoritat; el jurat és un òrgan judicial... Però *jurídic* i *jurisdicció* van néixer sota circumstàncies en què la paraula era llei. Deriven de *dicere*, “dir” i *dictio*, “acció de dir, declaració”, associades amb *jus, juris*, el que és relatiu al dret i les lleis. *Jurat* ve de *jurar*, “fer una declaració solemne apel·lant a una deïtat”... El que podem anomenar *jurídic* en moltes de les nostres comunitats té alguna semblança amb el que significaven aquelles paraules en el seu origen, però no amb el que signifiquen avui. Malgrat la nostra progressiva submissió al regne de l'alfabet, la manera oral de ser encara presideix la nostra vida.

El 1997 van tenir lloc a Oaxaca intensos debats sobre una nova legislació sobre els pobles i les comunitats indígenes, que, entre altres coses, mirava de reconèixer en el dret positiu els seus *sistemes normatius interns* i sotmetre'ls a una regulació formal. En aquells debats, advocats zapotèques i mixes van defensar amb vigor el caràcter oral de les seves normes. Van resistir amb fermesa tota pretensió de tancar-les en un text. Coneixien bé les conseqüències de subordinar les seves vides a les camises de força imposades per la legislació escrita en diversos aspectes, com ara la propietat agrària. No volien que es continuessin ampliant aquestes restriccions. A favor del seu argument van citar innumerable casos com a prova de la vitalitat, flexibilitat i dinamisme de la seva *cultura jurídica* oral i dels conflictes creats per l'escrita.

Defensar la forma oral dels *sistemes normatius interns* va significar protegir una manera de ser i de viure, i evitar que la plaga de la regulació escrita s'estengués a altres àrees. Alguns trets d'aquests *sistemes* poden il·lustrar aquesta manera de funcionar.

■ **El tractament diferencial:** “Cada robatori d'un gall dindi és diferent –em va comentar Hugo, zapoteca de la Sierra de Juárez–. Per què els hem de tractar com si tots fossin iguals?”

No sembla que els zapotèques tinguin obsessions igualitàries ni manies d'uniformitat. El que sembla correcte, el que està bé, no s'associa amb la idea de donar a tots un tractament igual o que la norma s'apliqui de la mateixa manera en tots els casos. Els zapotèques se saben persones, nusos de xarxes de relacions; sota cada pell individual hi ha un portador d'aquestes xarxes, el qual és reconegut com a tal i se'l tracta en conseqüència, com a persona diferenciada que és, no pas com l'àtom homogeni d'una categoria abstracta. Les circumstàncies del cas també són diferents i s'han de tenir en compte amb tota cura. Encara que la mateixa persona cometi la mateixa falta, ho fa en circumstàncies diferents que s'han de contrastar. Aquestes actituds provoquen moltes vegades una gran preocupació en les autoritats estatals i els activistes dels drets humans, convençuts de la validesa universal de l'ideal igualitari i dels drets individuals.

ELS ZAPOTEQUES



UNITERRA / CEDI

Podria passar per zapoteca...

Quan era un nen, la meua àvia zapoteca no podia entrar a casa meua, a la ciutat de

Quan era un nen, a les vacances, demanava que em portessin a Oaxaca amb la meua àvia. Al cap de molts anys, quan m'era impossible processar les meves experiències quotidianes als pobles amb les paraules i les categories formals en què m'havien educat, recordar tot el que, malgrat tot, m'havia ensenyat la meua àvia em va rescatar de la confusió. A partir d'aquells records i altres experiències vaig començar a fer servir altres categories, altres paraules. Vaig adquirir altres maneres de viure i percebre el món. No són occidentals, però tampoc són zapotèques.

Mèxic, per la porta principal. Era índia. A més, tenia prohibit parlar-nos en zapoteca o explicar-nos contes. La meua mare, com moltes altres persones de la seva generació, va pensar que el millor que podia fer pels seus fills era desarrelar-los radicalment de tota connexió amb un passat indi. Els indis, a casa meua, eren ignorants, primitius i perversos. No ens hi podíem acostar. Em van criar en un ambient de classe mitjana occidentalitzat.

Fa anys hauria escrit sobre els zapotèques des d'aquest marc mental, com han fet tots els que els han estudiat. Però la meua renúncia a aquesta manera de ser em va servir per desmantellar mites i pressuposicions que em feien occidental. Res d'allò em va convertir en zapoteca. Visc en un poblet zapoteca, a vuit quilòmetres d'on va néixer la meua àvia. Tinc una casa de tova i teula, cultivo el camp de blat de moro tradicional, he arribat a tenir càrrecs al meu poble... Podria passar per zapoteca. Però no ho sóc.

Des d'on escric? No ho puc fer per a una audiència abstracta. Cada cop que m'assec a escriure convido al meu escriptori, en la meua imaginació, les persones amb les quals tinc ganes de xerrar, per a les quals escric. Penso que altres es poden interessar en aquesta conversa imaginària. De la mateixa manera, no puc escriure des d'enlloc, en un suposat territori abstracte i objectiu, per sobre o al costat de qualsevol subjectivitat cultural. Però encara no sé, en aquesta peculiar ocasió, a quines persones haig de convidar –a part de la persona que em va proposar fer això– ni quines altres són al meu costat, guiant-me la mà i les meves idees.

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

UNTIERRA / CEDI



Restes arqueològiques de la cultura zapoteca

Cada cas és diferent, com també ho són totes les persones. No hi ha normes escrites, definicions uniformes. I, tot i això, fins i tot els nens saben perfectament què s'ha de fer quan algú comet una falta. Si l'afer arriba a una autoritat, el control social s'exerceix en l'observació a la qual se sotmet: tots estan atents al que es decidirà. La desviació del que es considera apropiat tindria greus conseqüències.

“Els occidentals representen la justícia amb la figura d'una dona que té els ulls embenats —em va dir un dia Marcos, un amic zapoteca. Nosaltres la volem amb els ulls ben oberts, perquè vegi atentament totes les circumstàncies de cada cas i tingui ben en compte les diferències entre les persones”.

■ **Consol i compensació:** La reacció immediata davant del qui ha comès una falta és donar assistència a la seva necessitat d'ajuda, potser de consol. Es dona per fet que és una persona que passa per dificultats. Per a molts, és probable que hagi de menester auxili sobrenatural.

En algunes comunitats zapotèques, aquell que ha comès una falta greu, un crim, per exemple, se'l lliga tot seguit a un arbre, cosa que disgusta i preocupa els activistes dels drets humans. No se l'està castigant; s'està donant temps als ancians perquè vagin a xerrar amb ell. Miraran de tornar-lo de l'estat delirant en què suposen que es troba. Només si no hi és tot pot haver comès la falta. Un cop l'han escoltat i ell s'ha pogut explicar i els ancians han comprès del tot l'afer, queda en total llibertat.

A partir d'aquest moment, l'important és la compensació a la víctima de la falta. En la majoria dels casos, tothom coneix la conseqüència. De vegades, només es tracta de reparar el dany, per exemple, cobrint el valor d'un camp de blat de moro danyat, lliurant galls dindi o bocs equivalents als que es van robar o maltractar, etc. D'altres vegades, la falta crea una responsabilitat permanent o, si més no, molt prolongada. Aquell que va cometre un crim, per exemple, carrega sobre les seves espatlles la responsabilitat econòmica de la família del mort. Per la càrrega de les dues famílies, potser haurà d'emigrar regularment als Estats Units per guanyar-se

alguns dòlars. Fugir seria pitjor que la presó o la mort. Per regla general, es converteix en un ciutadà esforçat, molt complidor. La comunitat reconeix i valora el seu esforç i responsabilitat. No recau cap estigma sobre ell.

■ **Instàncies per resoldre conflictes:** La intensa vitalitat de les comunitats, la densitat de les seves relacions i interaccions i l'esplèndida diferenciació de les persones afavoreix la proliferació de conflictes, que s'han anat aguditzant arran de l'ampliació i l'aprofundiment de la relació amb altres cultures i la societat general. També apareixen conflictes fins fa poc desconeguts, com els relacionats amb l'economia.

La majoria dels conflictes encara es resolen entre els involucrats directament o amb la intervenció de la família directa o l'ampliada. No obstant això, a alguns casos no se'ls pot donar sortida i es fan arribar a les autoritats locals, que tenen diversos nivells i àmbits de responsabilitat, i de vegades fins a altres instàncies.

A moltes comunitats, els agents de solució poden tenir un caràcter sobrenatural. De la mateixa manera que se'ls pot atribuir la falta o el conflicte, se'ls pot sol·licitar ajuda per resoldre'l. Un bruixot, un curander o un sacerdot poden ser intermediaris eficaços per a aquesta finalitat i contribuir directament a la solució, incloent-hi, si escau, la fase de desgreuge.

Alcaldes, síndics i presidents municipals coneixen diferents tipus de faltes i actuen d'acord amb les normes conegudes, en diversos àmbits jurisdiccionals que es defineixen sobretot per la gravetat de la falta. Hi ha registres escrits dels judicis, que és costum de mantenir a moltes comunitats, però els *judicis* mateixos es desenvolupen com a converses induïdes per les autoritats, en què aquestes tracten de descobrir les causes que van originar el conflicte i, al mateix temps, d'orientar la indagació al resultat: busquen que la seva intervenció porti a restablir l'harmonia entre les parts.

En general, es creu que quedar-se amb el greuge és dolent per a la salut, la personal i la col·lectiva. Se li ha de donar sortida, tot i que no hagi de ser immediatament. De vegades, el greuge pot esperar fins a una de les grans festes del poble, que són llocs apropiats per ventilar greuges vells o nous i resoldre'ls amb l'esperit festiu general, propici a la conciliació.

Excepcionalment, quan tots aquests mecanismes han resultat inútils i el greuge persisteix, la persona que ho creu necessari pot recórrer a altres instàncies, ja siguin les regionals, que tenen el mateix caràcter —a la capital d'un districte administratiu, per exemple—, o les estatals o federals, que apliquen els procediments del dret positiu, als quals s'ha incorporat recentment l'obligació, poques vegades complerta, de tenir rigorosament en compte la condició indígena de demandants i demandats.

■ **El camí del desgreuge:** Molts mecanismes comunitaris miren d'impulsar l'anivellament de tothom (sense igualar ni uniformitzar) i d'ajustar constantment les normes de pensament i comportament per tal que tot-

hom les pugui complir i s'evitin conflictes. Però de conflictes, n'hi ha; és inevitable. La gent es desvia de les normes, incorre en faltes que afecten els altres.

L'afany general que s'observa en tothom, des de les famílies fins a les autoritats i els jutjats, reflecteix una preocupació profunda per l'harmonia perduda. Es tracta de restablir-la. Això és el que es considera important de veritat. Com he dit, no es mira de castigar el que va cometre una falta. Si la falta és greu, s'intenta donar-li suport, natural o sobrenatural. S'organitza la compensació a la víctima. Però tot això ha d'estar al servei del més important: cultivar l'harmonia entre les persones en conflicte. Això és una cosa que no es limita al perdó.

En aquests pobles, una xafarderia és un acte d'introspecció. Les persones pertanyen a la comunitat i la comunitat pertany a les persones, però potser la realitat no es reflecteix en aquests termes. Tots *són* la comunitat. Avenir-se entre ells, arran d'un conflicte, és com enfrontar-se amb un mateix i arreglar el desordre que es va produir internament. Es tracta d'estar en pau per dins, de bregar amb els dimonis d'un mateix per mantenir-los sota control.

Perspectives

És la nostra hora. Ha arribat el nostre temps.

La insurrecció zapatista va ser un moment decisiu i un factor precipitant, però en si mateixa va ser l'expressió d'una lenta acumulació de forces de caràcter molt extens i profund que l'1 de gener del 1994 es va fer, de cop i volta, visible, evident.

D'Oaxaca van emergir les primeres veus que van fer saber als zapatistes que no estaven sols, que la gent de les comunitats havia escoltat la crida i estava preparada per reaccionar. En la inundació d'impactes del zapatisme sobre les comunitats índies dels últims anys, potser el més impressionant és la sobtada expressió pública del que s'hi havia estat ordint des de feia temps i la nova afirmació del que és propi. Era comú que els *indígenes* es disculpassin pel seu mal castellà a l'hora de parlar en públic. Actualment, solen parlar primer en la seva llengua i després ho tradueixen, en bon castellà, per a la ignorant audiència monolingüe...

El governador d'Oaxaca es va preocupar quan va esclatar la insurrecció. Oaxaca limita amb Chiapas. I aquí la població *indígena* és majoria i sap exercir la seva autonomia. Va adoptar iniciatives importants com a mesura preventiva. El 21 de març del 1994 va proposar un Nou Acord amb les comunitats índies, per establir-hi una relació més respectuosa. En lloc de voler governar-les, intentava governar al seu costat.

D'aquesta manera es va escoltar, amb retard, la proposta que s'havia fet al governador precedent. El 1988, per primer cop en un segle, un indi governaria l'Estat. A l'inici de la seva campanya política va convocar els 15 *grups ètnics* d'Oaxaca, que li van organitzar una gran cerimònia. És normal, a Oaxaca, que la gent parli dues,

tres o més llengües. Però ningú en parla quinze. Durant moltes hores van parlar en les seves llengües, sense traducció. Al final, un home molt vell, mixteca com el candidat, va creuar lentament l'immens saló i li va dir, assenyalant-lo amb el dit índex: “Volem que siguis per a nosaltres com l'ombra d'un arbre”. Ras i curt. Aquí va acabar la cerimònia.

No ho vaig entendre, com molts altres assistents. Em vaig acostar als meus amics, per saber el significat del seu ritual. Es van sorprendre de la meua sorpresa. És senzill, em van dir. Amb la primera part, volíem dir que no havia de pretendre governar-nos. Per parlar amb nosaltres havia de fer servir el castellà, la llengua del colonitzador. Seria pura arrogància pretendre ser el nostre governant. Però no ens estàvem rebel·lant. Volíem un governador, i millor si era un dels nostres, com a cap d'un govern diferent. Estar allà, a la vista de tothom, ben arrelat com un arbre gran, sense mirar de governar les 24 hores del dia i a tot arreu, encara que sigui contra la voluntat de la gent. Quan fes falta, quan patíssim una gran calamitat, una inundació, un terratrèmol, o quan ens barallessim, per algun conflicte entre comunitats, ens hi podríem acostar i ell ens oferiria protecció, com si fos l'ombra d'un arbre.

El Nou Acord es va empantanegar en barreres burocràtiques o polítiques, però també va permetre alguns avenços, particularment en el camp legislatiu. Les reformes del 1995 i la llei del 1998 s'inscriuen clarament en aquest marc.

A Oaxaca, les autoritats van tolerar durant molts anys que les formes comunitàries de govern es practiquessin al marge de la Constitució i la llei, però les fustigaven i les ocultaven sota múltiples formes de simulació. La més evident s'aplicava per constituir les autoritats municipals. Predominava la designació per consens i assemblea, en la tradició del càrrec, però es feia veure el contrari: s'inscrivía la persona ja designada per la comunitat com a candidat d'un partit polític (el PRI, que va governar el país durant quasi 70 anys) i el dia de les eleccions es feia una farsa de procés: s'encarregava a



MONICA NOGUEIRAS

Una piràmide de la cultura zapoteca, construïda en el llarg període anterior a la colonització dels espanyols

CULTURES DEL MÓN

Centre Unesco de Catalunya

un funcionari de l'ajuntament emplenar les butlletes electorals i preparar les actes, o bé s'enviaven en blanc, signades i segellades, perquè les emplenessin fraudulentament les autoritats electorals.

Respecte a la voluntat col·lectiva

La reforma de codi electoral d'Oaxaca del 1995 va fer possible que els municipis indis optessin lliurement pel règim de partits o pels seus *usos i costums* a l'hora de constituir les seves autoritats. El 12 de novembre d'aquell any, quan es va aplicar per primera vegada aquesta reforma, 412 municipis, dels 570 que hi ha Oaxaca, van optar pels seus procediments tradicionals. El canvi va transcendir a l'àmbit electoral: va ser assumit com a exercici capital d'autonomia i es va estendre a moltes àrees més de la relació entre els pobles indis i l'Estat. En lloc d'ampliar l'*imperi de la llei* i atorgar a l'Estat més competència sobre la vida de la gent, la nova *lleï paraigua* en va limitar la intervenció i va exigir a l'autoritat que respectés la voluntat col·lectiva.

El 6 de juny del 1998 es van promulgar canvis en la

Constitució d'Oaxaca i el 17 de juny es va expedir una nova Llei de drets dels pobles i comunitats indígenes d'Oaxaca. Tots dos instruments van ser expressió i conseqüència de la lluita per l'autonomia. El camí per arribar-hi va passar necessàriament per la insurrecció zapatista i els Acords de San Andrés, en la formulació dels quals hi van participar significativament representants de les comunitats índies d'Oaxaca. Al llarg d'aquest període, aquestes comunitats van articular les seves demandes i propostes de moltes maneres diferents, en fòrums propis.

Les exposicions de motius de la nova legislació van recollir amb precisió el debat nacional sobre l'autonomia i el contingut dels Acords de San Andrés. Van reconèixer el dret a la lliure determinació dels pobles i les comunitats indígenes, expressat com a autonomia; la seva personalitat jurídica pròpia, com a entitats de dret públic; "les seves formes d'organització social, política i de govern, els seus sistemes normatius interns, la jurisdicció que tindran als seus territoris... i en general a tots els elements que configuren la seva identitat". Les reformes van obrir la Constitució d'Oaxaca a un règim jurídicament pluralista, que establiria en normes les formes de coexistència harmònica de pobles i cultures diferents, articulant els seus sistemes normatius interns al dret positiu general.

Durant més de 500 anys, els pobles indis s'han enfrontat a forces que els volien destruir i dissoldre, o bé *preservar-los* d'una forma subordinada. Alguns pobles es van extingir o els seus membres van deixar de ser el que eren. Ningú no va poder evitar l'explotació econòmica i el control polític del règim dominant. La resistència es va concentrar en les comunitats o, a tot estirar, en l'àmbit regional, i els patrons de cada poble van ser exposats a una extensa diàspora –que va portar alguns grups a existir fora del país–, i van partir canvis diferenciats.

Actualment, quan la resistència es transforma en un afany d'alliberament, les comunitats índies concentren els esforços en la seva reafirmació autònoma. No intenten tornar al passat. Cap d'elles no restableix les seves antigues institucions. En la majoria dels casos s'ha perdut o s'ha oblidat la referència territorial o política original. Com que s'han reorganitzat lliurement, segons els seus propis termes, estan adoptant configuracions molt diverses, la desembocadura de les quals imprevisible. La seva lluita actual intenta fer aquest procés en llibertat, per si soles, no per una nova imposició des de dalt o des de fora. La legislació oaxaqueña contribueix clarament a aquest procés, ja que crea un marc legal i institucional que dona curs a l'energia autònoma dels pobles indis per a la seva reconstitució en els termes propis.

Els seus reptes no són purament d'àmbit nacional, on persisteix un context advers. També comprenen les reaccions de les estructures locals de poder, que intenten no fer cas de les noves lleis i restablir o consolidar la seva dominació tradicional, com s'ha fet evident en pro-

cessos electorals d'anys recents, en què s'han multiplicat els casos de manipulació i conflicte. En l'administració que acaba el 2004, extremament autoritària i repressiva i obstinada a desmantellar els avenços de l'anterior, els tres poders constituïts de l'Estat han violat contínuament les disposicions legals del 1998.

Un cas molt famós

"Ja no puc fer justícia al meu poble", em va dir fa poc l'autoritat municipal d'Hueyapam, una comunitat zapoteca propera a la capital de l'Estat. "Quan no em bloqueja un activista dels drets humans, m'enfronto amb les autoritats estatals o federals". Quan es va presentar públicament la llei del 1998, el governador va reconèixer que havia trobat centenars d'autoritats municipals a la presó, per delictes configurats arbitràriament quan totes havien aplicat les seves normes consuetudinàries. Un cas es va fer molt famós. L'autoritat municipal va rebre la queixa d'un camperol, al quan un veí li havia fet malbé el camp de blat. Va convocar el responsable, que va reconèixer la seva falta però va dir que no tenia diners per reparar el dany. "Podries pagar amb el teu ase", li va dir l'autoritat. El responsable hi va estar d'acord, però no pas el queixós. "Jo ja tinc un ase", va dir. Aleshores l'autoritat va decidir vendre l'ase del responsable i lliurar els diners al queixós. Poc després, aquell va anar a ciutat, a Oaxaca, i s'hi va estar un parell de dies amb un cosí seu, advocat, que el va convèncer que li havien pres el pèl. "Han abusat de tu", li va dir, "van violar els teus drets i la llei". Es va fer càrrec del cas. Va presentar la demanda respectiva i la va guanyar. Va acusar l'autoritat de furt de bestiar. I allí es trobava, a la presó, culpable d'haver fet justícia en la comunitat, aplicant sàviament les normes de la tradició.

La llei hauria d'impedir que continués aquest gènere de flagrans injustícies i crear un àmbit d'autonomia en què no hi poguessin intervenir les autoritats estatals o federals. El govern actual de l'estat, amb l'aval del congrés local i dels jutges, ha estat violant manifestament aquesta llei al llarg dels últims sis anys.

És molt sorprenent que després de 500 anys de patir lleis formulades per negar-los i oprimir-los, o violades amb aquest propòsit, els anomenats indis recorreguessin al procediment jurídic i constitucional, com van fer els zapatistes des del primer moment o com han fet les comunitats oaxaqueñes.

El fet sembla que correspon a una convicció molt profunda, d'antigues arrels històriques, segons la qual els procediments jurídic i polític estan encaixats l'un en l'altre i formen junts l'estructura de la llibertat. Aquesta

idea de llibertat s'expressa clarament en la lluita autònoma actual de les comunitats índies, per a les quals l'autonomia no és una forma més d'administrar els poders verticals de l'Estat –com passa en altres indrets amb la idea autònoma– sinó un impuls que els contradiu radicalment.

Sembla que els zapatistes i les comunitats oaxaqueñes han arribat a la conclusió que no és possible arribar gaire lluny amb els poders constituïts actuals, formalment democràtics. Reconeixen aquesta forma *democràtica* i aquest disseny polític com a estructures de dominació. Per això es dediquen a la tasca de reorganitzar la societat des de la base, des de les comunitats i els municipis, fent servir circumstancialment els procediments democràtics per a finalitats precises i en el marc de la transició. Les Juntes de Bon Govern que els zapatistes van crear a la zona sota el seu control l'agost del 2003, que han funcionat amb èxit des d'aleshores, són exemple i experiència que d'alguna manera aprofiten comunitats i municipis a Oaxaca, dedicats a afanys molt semblants.

Els procediments jurídics tradicionals, contínuament actualitzats, es mantenen amb plena vitalitat en moltes comunitats zapotèques, malgrat les tensions i contradiccions que imposa el règim dominant. Només prosperaran plenament, però, quan les institucions i les ideologies de la societat general es transformin en el sentit d'un pluralisme radical que es correspongui amb el pluralisme de la realitat i es pugui crear, com proposen els zapatistes, un món on hi càpiguen molts mons.

Homes i dones en un carrer. La cultura zapoteca concentra ara els seus esforços en la reafirmació autònoma, però sense voler tornar al passat



UNTERBERG / CEDI

PER SABER-NE MÉS

■ Zapotèques

M. BARABAS, A. i BARTOLOMÉ, M. (coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Mèxic: INI/CONACULTA-INAH, 1999.

MILLÁN, S. i VALLE, J. (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Mèxic: INAH, 2003.

WHITECOTTON, J.W. *Los Zapotecos: Príncipes, sacerdotes y campesinos*, Mèxic: FCE, 1985, encara es considera un clàssic sobre el tema.

■ Qüestions jurídiques

ESTEVA, G. "*Derechos humanos como abuso de poder*", a *Kwira*, núm. 44 (octubre-desembre, 1995), pàg. 24-36.

KROTZ, E. *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona: Anthropos, i Mèxic: UAM, 2002.

NADER, Laura. *Ideología armónica: Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, Oaxaca: IOC, 1998

PANIKKAR, R. *Invisible Harmony*, Minneàpolis: Augsburg Fortress, 1995.

VACHON, R. *Human Rights and Drama, Mont-real: Intercultural Institute of Montreal*, 1991.

■ Lluites indígenes

ESTEVA, G. "*Sentido y alcances de la lucha por la autonomía*", a MATTIACE, S. L., HERNÁNDEZ, R. A. i RUS, J. (coords.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Mèxic: CIESAS, 2002.

ESTEVA, G. *Crónica del fin de una era: El secreto del zapatismo*, Mèxic: Posada, 1994.

Sèrie preparada per:

UNESCOcat
CENTRE UNESCO DE CATALUNYA
www.unescocat.org

Amb el suport de:

Ajuntament de Barcelona
Regidoria de Dona i Drets Civils

Assessors d'aquest article: Agustí Nicolau i Onno Serroo
Coordinació del projecte: Ferran Cabrero
(f.cabrero@unescocat.org)

Un món de cultures

Ha arribat el moment d'acabar la segona sèrie del projecte *Dossiers cultures del món* que Unescocat - Centre UNESCO de Catalunya, juntament amb el diari AVUI i amb el suport de l'Ajuntament de Barcelona, va posar en marxa el diumenge 10 d'octubre del 2004. En aquesta ocasió els hem presentat setze dossiers (sobre les cultures fang, tibetana, shuar, guaraní, ainú i okinawa, kuku, toda, zapoteca, amaziga, merina, maldiviana, maori, sami, nahue, calmuca i evenki), seguint el mateix esquema de la primera sèrie, inaugurada el 3 de març del 2002, quan els vam presentar setze cultures minoritàries o minoritzades més –i aquesta seria una bona discussió que hauriem de poder fer amb tranquil·litat–, totes elles també amenaçades de desaparició: la maia, la guayú, la mohawk, l'asmat, la bubí, la uwe, la zanzibaresa, la massai, la bantu, l'aborigen, la quátxua i aimara, la naga, la maputxe, la pigmea, la kuna i la hakka. Hem mostrat, doncs, tal com ha escrit Ferran Cabrero, responsable d'aquest projecte, la diversitat de cultures que hi ha en un món on l'enganyós predomini dels Estats desdibuixa, precisament, aquest pluralisme, “la mescla indèstria de valors, pràctiques i institucions que poden ajudar a donar solucions als problemes del món contemporani”.

Imatge del capítol dels Samis. Uns homes enmig d'un ramat de rens

És prou conegut que les formes de vida col·lectiva no depenen tan sols de les “idees” –en tant que “ocurrències” especulatives–, sinó que normalment estan sotmeses a un triple condicionament –econòmic, social i polític– que regula les formes comunitàries de viure, la moral social real i específica, vull dir; les quals molt sovint han de fer front tant a la tensió entre el passat i el present com a les dificultats de supervivència que els imposen els processos de modernització. És a dir, d'estandardització. Com s'organitzen els individus, quines són les estructures socials que els uneixen, quines són les estructures mentals que regeixen el seu comportament com a grup, són algunes de les qüestions que hem volgut presentar-los. En primer lloc, perquè el que designem com a *cultura* és, de fet, com ens proposava el filòsof Josep Ferrater Mora, la conjunció de cultures populars, cultures massives, paracultures, subcultures i contracultures. És per això que hauria de ser evident per a tothom que no hi ha una diferència bàsica entre una societat i la seva cultura, perquè una societat és –es constitueix– en virtut d'una cultura o d'un teixit de cultures. Per tant, el que anomenem cultura en un sentit ampli estaria condicionat, primàriament, per la relació existent entre la tradició, el folklore, els mites, la llengua o els valors d'una societat determinada. Entesa d'a-

PETER LANGER / ASSOCIATED MEDIA GROUP



ISMAIL ABDULLAH



MAR BINIMELIS I ADELL



questa manera, doncs, la cultura seria la realització de l'existència humana. Potser això ara s'ha anat acceptant, però al segle XIX, per exemple, quan el colonialisme era ben vist, els costums i els rituals, posem per cas dels africans, eren observats com a relíquies d'una antiguitat remota i perduda i, a més, es tendia a tractar-los amb un paternalisme xovinista europeu molt d'aquella època. Les identitats col·lectives extraeuropees van esdevenir més vulnerables que mai. Sortosament, avui dia el descrèdit de les cultures petites, amenaçades o ocultes per la modernitat ha minvat molt, sobretot perquè des de la història acadèmica i l'antropologia s'han desemmascarat els prejudicis d'antany per prestar atenció, en canvi, a les diverses formes de vida sense una jerarquització racista i, sovint, de classe. Ningú amb un sentit democràtic de la vida pot gosar defensar la desintegració de les cultures antigues en una cultura hegemònica occidental, europea o nord-americana.

En la introducció a la primera sèrie d'aquests dossiers, l'antic director d'Unescocat, el senyor Fèlix Martí, deia: “de la mateixa manera que s'ha descobert el valor de la biodiversitat i que emergeix una consciència ecològica que ajudarà a conservar la diversitat de les espècies vivents, comença a tenir prestigi la diversitat cultural”. Certament és així, com també és veritat que

cada vegada hi ha més associacions que tenen com a objectiu protegir les cultures més vulnerables i s'hi esmercen moltes energies intel·lectuals. I tanmateix, ben pocs Estats del món són respectuosos de veritat amb les cultures nacionals o indígenes que estan sota el seu domini. Per pal·liar el seu possible anorreament definitiu, nosaltres hem volgut oferir un breu panorama d'algunes –poques– cultures, de les 5.000 que hi ha al món, per comprendre'n els fonaments i, per tant, les característiques del seu desenvolupament fins als nostres dies. Al capdavall, no hem fet res més que seguir les directrius de la Declaració de la UNESCO sobre Diversitat Cultural, del 1995, l'article primer de la qual proclama que la cultura adquireix formes diverses a través del temps i de l'espai i que aquesta diversitat es manifesta en l'originalitat i la pluralitat de les identitats que caracteritzen els grups i les societats. Estic convençut que el respecte, l'acceptació i la valoració de la rica diversitat de les cultures del món és la millor garantia per prevenir els conflictes que proliferen arreu i, a més, també estic convençut que fer-ho és una garantia per defensar les identitats vulnerables.

Agustí Colomines i Companys
Director d'Unescocat

Més imatges pertanyents a la sèrie *Cultures del món*. D'esquerra a dreta, una dona maori, un paisatge de les Maldives i dones i infants de la cultura merina, a Madagascar



TOMAS UTSI

LLISTAT DELS ARTICLES PUBLICATS			
NOM	UBICACIÓ	DATA	ASPECTE DESTACAT
Introducció		10/10/04	
Fang	Regió continental de Guinea Equatorial, Camerun i Gabon	10/10/04	Oralitat
Tibetans	Tibet (Xina)	17/10/04	Espiritualitat
Shuars	Alta Amazònia (Equador)	24/10/04	Espiritualitat
Guaranís	Paraguai, Argentina i sud del Brasil	31/10/04	Oralitat
Ainus i Okinawes	Japó	7/11/04	Pau
Kukus	Sud del Sudan	14/11/04	Oralitat
Todes (I)	Sud de l'Índia	21/11/04	Societat
Todes (II)	Sud de l'Índia	28/11/04	Societat
Zapoteques	Oaxaca (Mèxic)	5/12/04	Justícia
Amazics	Nord-oest d'Àfrica (Marroc, Algèria, Tunísia, Líbia, Mali, Níger, Burkina Faso, Nigèria, el Sahel i Egipte)	12/12/04	Societat
Merines	Madagascar	2/1/05	Interculturalitat
Maldivians	Les illes Maldives	9/1/05	Interculturalitat
Maoris	Nova Zelanda	16/2/05	Pau
Samis	Suècia, Noruega, Finlàndia i península de Kola (Rússia)	23/1/05	Llengua
Nahues	Mèxic	30/1/05	Llengua
Calmucs	Calmuquia (Federació Russa)	13/2/05	Literatura
Evenkis	Federació Russa, Manxúria (Xina) i Mongòlia	20/2/05	Sostenibilitat