

Converses entorn de la guerra.

**L'experiència balcànica com a referent comparatiu
en una pedagogia de les causes del conflicte violent**

Manuel Delgado

Gerard Horta

Isabel Núñez

Martí Marfà

Recerca per a la Fundació Jaume Bofill

Barcelona, octubre del 2007

Índex

1. Pràctiques i categories explicatives de la violència.....	4
Poder i violència.....	4
La violència com a discurs.....	16
La violència com a recurs.....	18
2. Dispositius classificatoris i agrupaments socials.....	27
Els "ètnics" són sempre els altres?.....	27
Els processos de classificació.....	30
Nacions, ètnies, nacionalismes.....	36
El concepte d'ètnicitat com a ruptura conceptual.....	58
Teoritzant la identitat.....	83
La impossibilitat d'una desconstrucció absoluta.....	92
3. Els confins de la guerra civil.....	98
Les formes elementals de la guerra civil.....	98
La guerra interior.....	103
Guerra civil i violència ritual.....	111
Guerra, festa i intercanvi.....	118
4. Guerra als Balcans.....	127
La "multi"-Iugoslàvia de Tito	127
Del "comunisme" al nacionalisme	132
Vivències i interpretacions de la guerra	137
Nous estats i <i>Iugo-nostàlgia</i>	140
Testimonis de la violència com un mitjà de relació extrema.....	143
De la guerra generalitzada.....	225
Bibliografia.....	239

"El que s'anomena moral sol ser sovint etologia."

M. Mauss (2006: 258)

1. Pràctiques i categories explicatives de la violència

Amb un sarcasme aclaparador, Janine Chanteur escriu que les persones "es barallen, això és un fet" (Chanteur, 1989: 41). Ara bé, la confrontació intercultural demostra fins a quin resulta impossible atribuir a la noció concreta de violència un contingut unívoc, atesa l'heterogeneïtat extrema de les seves manifestacions i de les representacions que els donen sentit. Cada marc social atribueix al concepte de violència unes designacions que sota cap concepte poden generalitzar-se per al conjunt de les societats humanes. Igualment, la varietat de pràctiques susceptibles de ser-hi incloses abraça un repertori amplíssim, i alhora dinàmic, en funció dels processos històrics i de les expressions perpètuament canviants dels tipus de desenvolupament i de relacions de les societats a escala interna i externa.

D'entrada, amb el primer capítol es pretén incitar el lector a replantejar-se tres qüestions fonamentals a través d'uns interrogants bàsics sobre els quals iniciar la reflexió per la qual advoca aquest estudi: ¿Pot equiparar-se a una àmplia escala intercultural l'exercici del poder amb l'ús de la violència? ¿L'ús de la violència implica la materialització d'un discurs? ¿És la violència un recurs relacional a què acudeixen les societats humanes?

Poder i violència

La concepció del poder de Max Weber (1993 [1922]) continua sent central en antropologia i en les ciències socials: entén el poder com la probabilitat que una persona o un grup de persones implicats en una relació social estigui capacitat per aconseguir el que vol contra tota resistència contrària, sigui quina sigui la base en què es fonamenta aquesta probabilitat. O sigui, tant si l'exercici del poder es fonamenta en el consentiment de la resta de la societat, o bé com si, per contra, es fonamenta en el recurs a l'exercici de la força o de la violència

sobre la resta de la societat, tal com pressuposa Weber –i per això diu “*contra tota resistència contrària*” (un matís fonamental)–. La noció d'autoritat, aleshores, tindria dos sentits: per una banda, seria el poder exercit sobre una o sobre diverses col·lectivitats, de manera que aquestes ocupen una posició de subordinació (o, en paraules de Gramsci, de subalternitat) que implica un sistema de drets i deures: així, el concepte d'autoritat política concerneix el conjunt d'activitats teòriques i pràctiques referents a la manera com s'organitzen les relacions entre els membres d'una col·lectivitat o entre col·lectivitats distintes. Per un altre cantó, l'autoritat pot ser entesa com l'acceptació per part dels subordinats que els qui estan per sobre d'ells tinguin dret a donar-los ordres o instruccions (d'aquí la noció d'autoritat moral respecte a la bonesa o la malesa dels costums, les activitats i els pensaments). Un altre concepte, el de dominació, implica que el manament de qui ocupa el poder ha de ser obeït per aquells que ocupen una posició subordinada. Bourdieu (1991 [1980]) introdueix el concepte de “violència simbòlica” per referir-se a la impossibilitat dels dominats de pensar-se amb uns instruments de coneixement que no portin incorporada la relació de domini en què es troben enxampats. En aquest context, el concepte de conflicte, sintèticament, significa un estat antagònic entre dues o més parts per incompatibilitat dels seus interessos.

Des de l'antropologia, el poder s'estudia a partir de la seva associació amb el parentiu, amb el sagrat, amb el simbolisme, amb qualssevol altres elements de la societat: l'antropologia ha demostrat que no hi ha cap societat en la qual no es pugui identificar algun poder de tipus polític, i per això ha generalitzat la noció de poder posant-la en relació amb les múltiples instàncies a què el poder pot recórrer per *autolegitimar-se* (o sigui, a autoafirmar-se sota la forma d'una racionalització justificadora): els déus, els avantpassats, el gènere, la terra, l'edat. Es tracta de veure com el poder polític acudeix a altres instàncies de la societat per autolegitimar-se i per reproduir-se socialment. Això pren formes distintes en les diverses societats humanes, i per tant no està llegat solament a l'existència de l'Estat. Sociòlegs, politicòlegs i filòsofs polítics han associat històricament el poder a les formes dominants a Occident (dominants, però no

les úniques, com ho demostra la multiplicitat d'experiències autogestionàries al llarg de la història d'Europa).

S'entén l'Estat com una forma d'organització política que implica centralització del poder, límits territorials clars, amb institucions i especialistes que no intervenen en la producció (funcionaris: els primers van ser militars i religiosos). L'Estat exerceix funcions redistributives i de control social: té el monopoli de la llei i de l'ús de la violència. En conseqüència, com assenyala Balandier (1979 [1969]), el poder com un element aïllat de la societat existeix quan en una societat hi trobem una dissimetria en les relacions socials. Per això a l'hora d'analitzar el poder és important entendre quin grau de consentiment o d'adhesió, o bé de rebuig o d'imposició o de violència, implica.

Això té a veure d'una banda amb la manera com s'organitza una societat (a partir del tipus d'interrelació entre el consentiment i la violència) i, a més, amb el tipus de relacions que aquesta societat manté amb les societats que l'envolten (a partir de la pau o de la guerra, dues categories comprensibles com a pràctica a partir de la relació explicativa que mantenen l'una respecte a l'altra). Quan Evans-Pritchard publica l'estudi cabdal sobre els nuer sudanesos (1940), hi sosté que les forces que subjauen en l'organització del parentiu obviaven la necessitat indispensable de l'Estat per organitzar l'ordre social. Implícitament planteja que l'Estat, en realitat, és una forma potencial d'organització política, en funció de contextos i processos històrics diversos. El colonialisme occidental no ha fet més que inserir les societats colonitzades en nous ordres estatals mitjançant l'ús de la violència.

Des de l'inici dels anys seixanta Pierre Clastres, a partir del treball de camp que du a terme entre diverses societats amazòniques sud-americanes i específicament els guayakí, qüestiona tota reflexió sobre política que consideri que la forma autèntica del poder es troba realitzada en la cultura occidental. Per ell, l'estudi de les societats humanes demostra que el poder polític és universal, implicat en les societats, i que es pot donar d'una manera coercitiva o no coercitiva. Allà on es dona la coerció tractaríem només d'una possibilitat, d'una realització concreta. El problema és prendre aquest model de poder com a referent explicatiu d'altres modalitats distintes. Clastres considera que fins i

tot en les societats on la institució política està absent, en les societats on no existeixen els caps en termes de càrrecs formals, allí també es planteja la qüestió del poder com una necessitat inherent a la vida social. Es pot pensar en el polític sense violència, però no es pot pensar en el social sense el polític. Allà on la vida del grup respon a un projecte col·lectiu les dinàmiques polítiques es donen des del que Clastres qualifica com a control social immediat, són contextos socials en què la relació ordre-obediència no existeix, sinó que hi ha la prevalença de les necessitats del conjunt de la societat. Per això ell entén la constitució del poder polític com una esfera autònoma de la societat en qualitat d'escissió, d'una ruptura de la societat que dóna lloc a la diferenciació social. Clastres sintetitza (1978 [1969]) la seva perspectiva en tres afirmacions fonamentals per comprendre la relació entre la violència i el poder:

1) Les societats no es poden dividir en societats amb poder i societats sense poder. El poder polític és universal, està lligat no pas a la naturalesa de l'ésser humà, sinó a la vida de totes les societats. L'autèntica diferència consisteix que el poder s'exerceix principalment de dues maneres: amb coerció o sense coerció.

2) El poder polític com a coerció, o sigui, com a relació d'ordre-obediència, no és l'autèntic model de poder, és simplement un cas particular, una realització concreta del poder en determinades societats, com ara les formes dominants, històricament, de les jerarquitzades societats occidentals. Ara bé, les societats occidentals no són les úniques societats del planeta. No hi ha cap motiu científic perquè es privilegiï aquesta modalitat de poder, ni hi ha cap motiu tampoc perquè esdevingui el punt referencial sobre la base del qual explicar altres realitats diferents.

3) Fins i tot en societats en què no hi ha institucions polítiques com ara la figura dels caps, fins i tot allí el polític és present, no en termes d'una absència impossible, sinó en termes que hi ha alguna cosa que existeix en l'absència. El poder polític és inherent a la vida social, es pot pensar sense la violència, però el social no es pot pensar sense el polític. És a

dir, no hi ha societat sense poder. I, ahora, no necessàriament el poder ha de ser coercitiu, no necessàriament ha de ser imposat per la força.

Clastres formula un seguit de preguntes: ¿Què és el poder polític? i ¿Com i per què s'arriba del poder polític no coercitiu al poder polític coercitiu? D'idees anarquistes, Clastres critica Marx i Engels perquè per ells si no existissin conflictes entre les forces socials no existiria el poder polític. Clastres reconeix que això és cert, però que la seva aplicació no és universal, ja que només abraçaria les societats en què les forces socials es troben en conflicte. En aquestes societats jerarquitzades l'Estat esdevé la culminació de l'exercici del poder polític com a violència. Llavors, ¿que succeeix en les societats diguem-ne igualitaristes o que Clastres en certa manera idealitza en afirmar que hi regna el "comunisme primitiu"? (també ell projecta paràmetres occidentals, i aquest és el principal retret de què ha estat objecte): hi succeeix que en aquestes societats es desenvolupen unes dinàmiques entestades a evitar que el poder polític esdevingui motor autònom de la diferenciació social.

Els límits de l'antropologia política, segons Clastres, no rau en les societats primitives, sinó en la mateixa mirada occidental entorn del poder associat sistemàticament a l'Estat, el govern, l'ordre i la coerció violenta... tant siguin els estats despòtics de fa 5.000 anys com els estats totalitaristes moderns. Clastres traça la relació entre el poder i l'ús de la paraula. Tota presa de poder, assenyala, és una adquisició de la paraula. ¿Com s'efectua aquesta relació en les societats indígenes americanes que ell estudia? Allí un no ha de preguntar *qui és el vostre cap?*, sinó, *qui és que parla, entre vosaltres?* En aquestes societats no es reconeix al cap el dret de la paraula perquè és el cap, sinó que l'home que trien com a cap ha de provar prèviament el seu domini sobre les paraules. El cap té l'obligació imperativa de parlar, un cap silenciós no pot continuar sent cap. No parlem de bella oratòria, no parlem d'estètica, parlem de política. ¿Què diu el cap? ¿Quina és la seva paraula? En primer lloc es tracta d'un acte ritualitzat. Gairebé sempre el cap s'adreça ritualment, cerimonialment, al grup, cada dia, a l'albada o al crepuscle, quan es pon el Sol. ¿Què diu el cap? Tant se val. Ningú no l'escolta, cada persona continua dedicada a les seves

ocupacions, ningú no li fa cas. I ningú no li fa cas *perquè la paraula del cap no és dita per ser escoltada*, diu Clastres. O, més ben dit, *la gent, el grup, fingeix desatenció*: el cap s'ha de sotmetre a l'obligació, al deure de parlar per a la gent, i n'hi ha prou d'aparentar que no se l'escolta. En realitat la gent no es perd res, perquè el cap en certa manera no diu res, res de nou: es limita a celebrar, a repetir, les normes de vida tradicionals, per exemple: "*Els nostres avis es van trobar bé a l'hora de viure com vivien. Seguim el seu exemple i així portarem endavant plegats una existència tranquil·la.*" Si fa no fa, el discurs del cap es redueix a això. Així, doncs, ¿per quina raó el cap ha de parlar a la resta del grup si al capdavant no diu res? ¿A quina necessitat de la societat primitiva respon la paraula buida que emana del lloc aparent del poder? Segons Clastres, el discurs del cap està buit justament perquè no és el discurs del poder. El poder no és a les mans del cap, és a les mans de la societat, per això la seva paraula no pot ser paraula de poder, no pot ser paraula d'autoritat, no pot ser paraula de comandament. En aquestes societats el cap no pot donar ordres. Si un cap enfollit, embogit, decidís donar una ordre, el grup es plantejaria el rebuig del seu reconeixement com a cap, no perquè abusés del seu poder, sinó perquè hauria utilitzat un poder que no li ha estat conferit. El cap que pretén fer de cap és abandonat pel grup. La societat primitiva refusa la noció d'un poder separat, independent respecte a la resta de la societat. El lloc real del poder rau no en el cap, sinó en el conjunt de la societat.

Aquestes societats coneixen evidentment que la violència és l'essència del poder, i per això s'ocupen de mantenir separats *el poder de la institució*, o sigui, el *comandament de la societat separat del cap*. Aquesta demarcació, aquesta separació, la traça la paraula, l'assegura la paraula. En la mesura que el cap es veu obligat a cenyir-se exclusivament al camp de la paraula, entesa com l'extrem oposat de la violència, el grup s'assegura que les coses continuen al seu lloc, que cap desplaçament de forces subvertirà l'ordre social. El deure de la paraula que té el cap envers la societat expressa el seu deute infinit cap al grup. I això garanteix la prohibició que l'home de paraula esdevingui l'home de poder. El treball de Clastres és important en la mesura que significa un intent de ruptura radical amb els estudis occidentals clàssics sobre el poder dintre del

context de l'antropologia política. Amb tot, Marshall Sahlins (1977 [1972]) precisaria la distinció d'aquelles societats que no tenen cap necessitat econòmica que les condueixi a l'agressió o a l'intercanvi.

Si, seguint un mite txulupí relatat per Clastres, l'origen de la guerra entre els txulupí i els toba se situa al moment en què s'origina la divisió entre el dia i la nit, ja que als temps del dia etern no hi havia divisió social entre grups, la unitat dels quals remetria a una condició perpètua de pau, l'aparició de la diferenciació entre el dia i la nit implicà també l'aflorament de l'ordre social i la multiplicació dels grups, ara enfrontats entre si. Dins el mite la multiplicitat, com sintetitza Joan Bestard (1980: 87-92) respecte a l'obra de Clastres, és pensada en conjunció amb la guerra: sense guerra no hi ha societat, i totes dues no es poden pensar pas separatament. El pensament antropològic ha estat travessat durant una bona part del seu recorregut per una mena de pacifisme colonial, d'acord amb el qual la guerra o bé estaria inscrita en la naturalesa humana, seguint el discurs naturalista, o bé estaria inscrita en l'escassetat de béns, seguint el discurs economicista (per a Harris [1985 (1974): 59-78] gairebé semblaria respondre a una qüestió de distribució de proteïnes). Bestard acudeix a Lévi-Strauss (1985 [1949]) per incidir que aquest, al seu torn, nega la positivitat de la guerra a les societats "primitives": si l'intercanvi és el fonament d'aquestes societats i el que en defineix l'espai social és un flux equilibrat de prestacions i contraprestacions, llavors la guerra no hi té lloc, llevat que sigui com un punt de ruptura, de moment negatiu per a la societat: al principi existí el do, i les guerres apareixerien com "el resultat de transaccions dissortades", en la mesura que encarnen el trencament de l'equilibri instaurat entre els diversos grups socials per la reciprocitat. Així, un cop interromput el flux continu, estructural, de dons, el deute no restituit d'Un esdevé ultratge per a l'Altre, llavors l'únic mitjà per restituir l'equilibri és la guerra. Tot seguit, l'hostilitat es convertirà de nou en aliança, amiat i intercanvi. L'intent de Clastres consisteix a situar la guerra al seu lloc dins la societat "primitiva" més enllà del colonialisme cristianitzador: la guerra no expressaria el fracàs de la societat, sinó com una condició per possibilitar que la societat funcioni. Si per Hobbes el paper de l'Estat rau a exercir un paper pacificador, per Clastres la

guerra a les societats "primitives" és un mecanisme justament encaminat a impossibilitar al seu si la divisió entre opressors i oprimits: ni jerarquia, ni senyors, ni esclaus. L'extrema heterogeneïtat social dels primitius es dona a través d'intercanvis entre aliats polítics, en tre els quals l'intercanvi de dones reforça i reproduïx les aliances polítiques. Ara bé, una amistat generalitzada menaria a la unificació dels grups i a l'aparició potencial d'una llei exterior que forçaria la divisió entre senyors i serfs: d'aquí el paper de la guerra com a mitjà contraunificador. Guerra contra l'Estat, l'homogeneïtzació i la divisió social, guerra justament perquè el risc de la divisió social hi és sempre, atès que en aquestes societats també hi ha contradiccions (Gauchet, 1977: 5-43, especialment 26, dins Bestard, 1980: 90). Una d'elles és l'aparició de la figura social dels guerrers. Aquests, en cerca del reconeixement de la societat, confirmen arran de la seva pròpia existència la possibilitat que esdevinguin un grup, una classe de poder polític en qualitat d'instància dominant de la societat. Clastres assenyala (1987 [1977]: 217-255) que en canvi de les gestes dels guerrers, la societat els concedeix un prestigi que no sols no els crea renda, sinó que a més els comporta l'endinsament dins una dinàmica perpètua de temeritat, ja que el prestigi que li és atorgat només es pot renovar mitjançant noves gestes. La fi d'aquesta escalada conclou en la mort, destí dissortat del guerrer, condemnat a mantenir el seu prestigi al preu de la seva pròpia vida. Les condicions divines del guerrer l'exclouen del camp de la societat: habitant del lloc del sentit a través de la transcendència (avantpassats, mites), roman desterrat a l'espai exterior, al territori d'una guerra que té lloc no dins, sinó fora de la societat, la qual s'autoeximeix així de caure en el camí de la divisió social i del poder jerarquitzat: societat per a la guerra, societats, doncs, contra el guerrer.

En aquest punt, cal plantejar-se la conceptualització de la violència en totes les societats com un mitjà que posa en relació persones i societats, heus ací la base de la qualitat relacional de la violència. Petits esclats de violència individual o col·lectiva o guerres civils sovint són simplificats en les seves explicacions, i se'n propugna la irracionalitat, la perversitat fora de sentit en termes individuals o col·lectius: psicopatologitzadors o sociopatologitzadors.

Això permet obviar-hi sistemàticament els factors socials (polítics, econòmics, culturals) que fan d'una relació violenta un esdeveniment inevitable. Si el conflicte apareix en tota societat i en les relacions entre les societats, el desmembrament d'una col·lectivitat, la seva separació absoluta d'uns grups respecte a uns altres, o bé el distanciament absolut entre les potències colonials i les societats colonitzades, troben la seva última possibilitat de perpetuar unes relacions socials conflictives a través de la violència. És a dir, el conflicte violent apareixeria com l'últim recurs perquè la dissolució a escala intrasocial o a escala de relació d'una societat amb unes altres no es produeixi. Llavors, l'ús de la violència afirmaria amb una intensitat extrema la radicalitat més absolutament paradigmàtica respecte a la postulació del vincle social, del principi de sociabilitat, a escala interna i externa –a l'hora de contraposar la violència en societats estatals i en societats acéfales, J. Bazin i E. Terray (1982) mostren la distinció entre *polemos* (guerra contra els altres) i *statis* (disputa, guerra civil, autoviolència, violència destructiva)–.

Amb la violència lesiva, danyosa, amb la imposició física a través de la força com un mitjà dels Estats per exercir el seu control sobre els sectors subalterns d'una societat precàriament cohesionada, a fi d'aconseguir l'eliminació física, l'expulsió del territori o bé la submissió, el sotmetiment (una aspiració que pot ser legítimament defensada pels actors subalterns que ocupen una posició antagònica), aquest vincle s'afirma estructuralment. Cal entendre antropòlegs com ara Riches (1988 [1986]) i Gledhill (2002 [1999]) justament en el sentit que la violència no és pas una substància immutable exempta d'història, terrenalitat, entorn social com a procés, sinó un mitjà, un factor canviant que pren sentit en qualitat de dispositiu relacional. Així, s'entén la violència com a relació, i és aleshores que es pot rescatar l'estudi de l'origen dels conflictes de les lectures irracionalitzadores que sovint han de sofrir i que en distorsionen el significat i les fonts, condemnant-los a expressar instints asocials, conductes col·lectives patològiques i tota mena de manifestacions vinculades a emmalaltiments, anormalitats i disfuncionalitats.

La lluita violenta en general es produeix per raons que, com que són socials, només es poden resoldre socialment, i el primer pas per a aquesta resolució és

una comprensió profunda de les seves arrels. Si la violència prové de l'Estat, la ideologia dominant la presenta com un recurs necessari per mantenir la llei i l'ordre, o sigui, el model social imperant. Si la violència prové de grups subalternitzats, llavors és classificada políticament com a terrorisme, o bé des d'una perspectiva medicopatologitzadora com un esclat irracional, gratuït, etc.

Des de l'antropologia aquesta noció no es pot aplicar en el mateix sentit a totes les experiències humanes, a totes les societats: allò que des d'un sistema de valors es considera violent, des d'un altre sistema de valors no es considera igual. La noció de violència és tan àmplia que si s'entén com una agressió explícita i lesiva *contra un cos o una identitat*, llavors hem d'incloure, fins i tot dintre dels paràmetres occidentals, que *tota relació asimètrica comporta violència*. La societat capitalista mateixa en seria un model paradigmàtic. De fet, Nietzsche generalitza l'enfocament que la cultura és un colossal dispositiu de violència exercida sobre un univers el qual s'obliga a significar alguna cosa que s'avingui amb la voluntat humana.

Wallman (2001 [1997]) exclou del camp de la violència allò que deriva d'esdeveniments "naturals" (terratrèmols o inundacions). Al seu torn, Terradas (1988) afirma que sovint els grans desastres naturals solen rematar societats o grups socials perjudicats per la marginalitat, i que la seva recuperació posterior a la catàstrofe no altera els elements determinants de la societat global. Hi ha una dialèctica entre el mal natural percebut com a inevitable, fora de l'abast dels humans, i la manera com afecta una societat a partir de com aquesta organitza els seus recursos. El debat sobre els riscos naturals té connotacions morals i alhora polítiques: seguint Mary Douglas (1996 [1985]) la mateixa ciència, la mateixa tecnologia que ens haurien d'oferir seguretat, esdevenen font de risc pel seu ús inapropiat, tant directament com indirectament respecte a contextos naturals determinats. Davant d'això, és possible eximir l'ordre social de conductes individuals que sovint queden excloses de l'esfera de la violència?, s'han d'excloure de la categoria de violència totes aquelles pràctiques relacionades amb la desigualtat social i l'explotació, desigualtats polítiques i econòmiques que no tenen com a objectiu primari provocar un dany corporal?

En realitat, aquestes mateixes nocions de dany corporal, d'ús de la força, són variables al llarg del planeta, i no solen avenir-se amb les categories científiques occidentals. Per exemple, la bruixeria es basa en la creença que hi ha persones dotades amb una força sobrenatural capaç de manipular poders, conscientment o inconscientment, per poden produir el mal (un mal que és entès distintament en cada context cultural): però la ciència no reconeix els mecanismes de força que exerceix la bruixeria. En canvi, els qui la practiquen, incloses les víctimes, consideren la bruixeria com un mitjà absolutament eficaç a l'hora de causar danys físics als seus objectius potencials (Evans-Pritchard, 1997 [1937]).

Un element central per reconèixer l'acceptació del concepte de violència a una pràctica determinada és la legitimitat o no amb què és viscuda dins la societat en què es produeix (recordi's l'excel·lent *Moi, Pierre Rivière...* de Foucault), i la seva acceptació pot no ser uniforme en totes les societats. Riches assenyala que en les designacions de violència hi ha una constant: l'acte qualificat com a violent es considera una aplicació il·legítima de la força física. Per això Leach (1977) estableix un paral·lelisme dins les societats entre els qui competeixen utilitzant la violència per imposar la seva autoritat: per un cantó una organització diguem-ne terrorista (una organització armada fora dels marges de l'Estat), i per un altre els càrrecs polítics instituïts, oficials: cadascuna d'aquestes dues parts descriu els actes de força física que efectua l'altra part com a actes de barbàrie, mentre que els seus propis actes són considerats heroics.

A una altra escala, què és el que es conceptualitza com a violència? La violència intrafamiliar, el maltractament o l'assassinat de dones per part d'homes, o el càstig físic d'infants per part de les seves mares, pares o dels mestres a les escoles, en la mesura que s'ha desenvolupat una consideració d'aquestes pràctiques com a moralment il·legítimes, s'ha generalitzat, no universalment, però sí que en moltes societats, la seva conceptualització com a forma de violència. Pensar la violència com una forma d'irracionalitat o de bestialitat no hi ajuda gens ni mica. Riches planteja si la categoria de violència és útil a l'hora d'analitzar les diverses societats humanes: allò que nosaltres reconeixem com a violència, que fins i tot manifesta mirades heterogènies a les

societats occidentals, es pot entendre de maneres molt distintes en altres societats. D'entrada, parteix de la distinció respecte a l'experiència de la violència entre els qui la pateixen, les víctimes, i dels qui l'executen –comença analitzant aquesta variació dintre de la cultura anglosaxona–. Pels qui pateixen la violència, s'estableix una associació entre dany físic i ús il·legítim de la violència. És a dir, l'ús de la força, infligir un dany físic a determinades persones o grups socials o societats és violent o no en funció de la legitimitat, la qual cosa depèn del context social i del tipus de representació, de justificació racionalitzadora que se'n fa. Per exemple, Radcliffe-Brown defensava el 1940, tancant el període germinal de l'antropologia política, que la força física que utilitza l'Estat és govern, és organització política, no pas violència (Evans-Pritchard, a *Los nuer*, gairebé invisibilitza el bombardeig dels ramats nuer per part de l'exèrcit colonial britànic, mentre que criminalitza les guerres entre les societats veïnes dels nuer i els dinka).

L'ordre social de l'Estat és contraposat per la ideologia dominant a la noció de violència, una paradoxa irresoluble en la mesura que les estructures de poder que són les organitzacions polítiques potents estan orientades cap a l'exterior amb graus diversos d'implicació en l'ús de la força, com ja advertia Weber fa prop d'un segle. Estructura política, interès econòmic dels qui estan implicats, prestigi, i grau d'expansivitat en funció de la potència política orientada a aconseguir territoris o influències sobre ells estan lligats en el relat de Weber als interessos capitalistes per l'expansió colonial. De fet, l'alemany avança en el context de la Primera Guerra mundial la preeminència de la indústria militar i el seu vincle amb els conflictes armats provocats directament o indirectament pels grans estats occidentals d'acord amb els interessos de les forces econòmiques (destacant-ne els bancs) que en treuran partit: així preveu "el renaixement universal del capitalisme imperialista" i el desbaratament del que avui dia se'n sol dir l'estat del benestar a favor de la inversió en indústria militar, que alhora actua com un mitjà de benefici i de dominació sobre altres societats, els governs de les quals són dependents de la metròpoli per mantenir el poder i utilitzar aquest armament contra la seva pròpia població, o contra la població veïna.

Cal atendre quina institució, persona o grup social etiqueta un acte com a violència i quin paper exerceix en la societat. I com cada executor de la violència, sigui la instància que sigui, individual o col·lectiva, institucional o no institucional, afirmen la legitimitat de la seva pràctica. I, encara més: com aquesta s'inscriu en l'ordre de les relacions i en quins termes per afirmar o rebutjar un estat de les coses determinat.

La violència com a discurs

Fins aquí s'ha plantejat en termes introductoris que qualsevol pretensió que la violència constitueix una entitat ahistòrica i transcultural hauria de quedar automàticament desmentida per les anàlisis i pel seguit de recerques etnogràfiques que constaten com aquest concepte –i especialment les seves connotacions angoixants, la seva dimensió de “problema” consubstancial a la vida social humana– no és aplicat sempre i a tot arreu a uns mateixos fenòmens, ni tan sols a aquells que per a nosaltres es constituïrien en paradigmàtics en aquest sentit. No és que no totes les societats ni tots els moments històrics hagin reconegut com a “violentes” determinades conductes que sí que ho serien per al nostre sistema de valors dominant, sinó que en molts casos ni tan sols no podríem trobar una desvinculació entre conductes que podríem interpretar com a violentes i d'altres enteses com a no violentes.

Les definicions que, a partir de la seva pròpia etimologia llatina, subratllen entre nosaltres la violència com l’“exercici de la força” o la “imposició no consentida” són, com s’ha vist, tan extremament vagues i inoperants en qualitat de conceptes explicatius que al capdavant, insistim-hi, es podrien aplicar a qualsevol realitat humana en la qual reconèixer no importa quina forma de pressió o coacció.

La violència, d'acord amb això, no s'identificaria aleshores amb una agressió explícita i lesiva contra un cos o una identitat, sinó amb qualsevol política, amb qualsevol forma d'educació, amb la publicitat, amb les relacions econòmiques, amb les pràctiques religioses... De fet, no hi hauria forma d'acció o producció humana en què no fos present alguna forma de forçament o de coacció. Tota forma de vida podria ser, doncs, conceptualitzada en qualitat de violenta pel fet

d'estar suportada per tota mena de coercions i vigilàncies. Tot discurs podria ser percebut com una violència que s'infligeix als esdeveniments, distorsionant-los interessadament perquè s'adaptin al sistema de món des del qual s'emet.

Per descomptat que no es raonable partir d'aquesta noció presumptament "objectiva" de violència per aplicar-la a gairebé res que no fos allò que els relats que la utilitzen decideixen. La violència no és, en aquest sentit, una qualitat de les conductes, sinó un atribut que algú que es considera legitimat per fer-ho els aplica des de fora per delatar-hi alguna cosa de perversa que ha de ser controlada, atenuada o neutralitzada. La violència és molt més alguna cosa de què es parla que no pas una cosa que s'esdevé. La violència és sols allò que se'n diu, el comentari o el judici que a propòsit seu s'enuncia, un tema de conversa, de preocupació, de neguit, d'angoixa, un tema que centra debats i que incita lleis especials, el fruit d'una construcció social instrumentalitzable en múltiples direccions. La violència resulta sempre de valoracions socials, polítiques i culturals que no és que la determinin, sinó que la generen en tant que objecte de discurs. Dit d'una altra manera: la violència no alimenta els arguments entorn seu, la violència és el que en resulta.

No s'hauria de parlar de fenòmens de violència sinó de successos als quals s'atribueix una mena de qualitat interna especial que es podria denominar *violencitat*. Aquesta *violencitat* s'assignaria en funció de criteris que ni tan sols tenen a veure amb la intensitat de la força injustificada o excessiva aplicada, ni amb el mal físic o moral causat en les víctimes. Els usos d'aquest principi classificatori que etiqueta com a "violents" certs comportaments, de la seva banda, no poden deslligar-se del paper que efectua l'exercici de la força en les societats modernes i en el model d'Estat centralitzat que les organitza entorn seu, com s'ha plantejat a l'apartat anterior. Els processos de civilització i politització han implicat un aquarterament de la força en aquelles instàncies que els Estats moderns han disposat amb aquesta finalitat. Com ha mostrat Norbert Elias (1993 [1977]), la modernització no consistí sinó en un augment en l'autocontrol dels impulsos agressius concitats tant socialment com naturalment, una reducció o esmorteïment a la mínima expressió de la violència no governamental en l'existència tant pública com privada.

Aquest procés de dessocialització de la violència va ser la premissa de la seva immediata politització. L'assumpció de la responsabilitat exclusiva de les institucions polítiques en l'administració i ús del dany físic o moral contra béns i éssers sols fou possible a partir de l'imaginari axioma que la força era una entitat estranya a l'ordre societatari, que podia procedir sols de dues instàncies igualment alienes a la societat: de l'Estat o de potències malignes infra o sobrehumanes, és a dir, pròpies de les bèsties o dels dimonis, en qualsevol cas alienes a la societat. Concebut ara en tant que essencialment abominable, pura negativitat de fet, la violència, com la resta d'expressions d'una instintivitat humana indesitjable i perillosa, havia de quedar sota control de l'únic recurs de què, des de la Reforma protestant, l'ésser humà disposa en un món del qual Déu s'ha allunyat definitivament. Aquest recurs que li permet a l'ésser humà protegir-se de si mateix no és més que l'Estat mateix. D'aquí les discussions, les recerques "científiques" sobre l'"agressivitat", les lleis, les normatives que delimiten la violència i que n'exigeixen una custòdia i administració correctes. L'emergència incontrolada de la "violència" –és a dir, les fugues d'una energia societatària que la centralització política rep la prerrogativa d'emmagatzemar i administrar– és vista aleshores com alguna cosa que impossibilita allò que s'imagina que ha de ser un agregat humà harmoniós i coherent, un sistema d'òrgans integrats que assumeix, sense creure-se-la mai del tot, la il·lusió que pot funcionar sense recórrer a una força que de fet ja no posseeix, o, més ben dit, a la qual ha renunciat per cedir-la en usdefruit a l'Estat. I a propòsit d'això, com assenyalà Durkheim, res no és més poderós que una il·lusió compartida (1986 [1912]).

La violència com a recurs

Abans d'aquesta monopolització política i dels discursos que en deriven, la força no deixava de ser un recurs cultural extrem destinat a controlar l'acció humana i, en el seu cas més radical, a garantir el manteniment d'una cohesió social mínima. Tant des de les teories estructural-funcionalistes –derivades del pensament d'Émile Durkheim i Marcel Mauss– com des de la tradició microsociològica –Tarde, Simmel, Goffman, etc.– s'han aportat proves

empíriques i s'han propiciat desenvolupaments teòrics d'acord amb els quals la violència és la més radical de les estratègies que utilitza la cohesió social per vèncer les tendències tant centrípetes com centrífugues que contínuament l'amenacen. Segons aquests punts de vista, les fraccions que sotmeten a una negociació contínua els termes de la seva copresència en el marc d'una mateixa societat –de la macrosocietat mundial fins a la composta per dos éssers humans que conversen– estan unides per allò mateix que les separa. Tot allò que les enfronta, al mateix temps les uneix. Aquestes unitats constitutives del social, amb freqüència hostils i inassimilables entre si, no deixen en cap moment de generar tensions que podrien provocar la ruptura irreversible dels seus lligams. Plantejat d'una altra manera, tota societat està configurada per sectors que mai no estan del tot ajustats, que es mantenen en tensió i que conviuen amb la permanent amenaça d'una dissolució dels seus lligams, una dissolució que en últim extrem sols podria evitar-se mitjançant recurs a la violència física. El conflicte violent, la lluita entre porcions del *socius*, es produeix precisament perquè aquesta eventualitat extrema no pugui arribar a donar-se. Es tracta d'una lectura que coincidiria amb la tradicionalment aportada pel marxisme pel que fa a la idea que la violència intrasocial és l'instrument per superar definitivament la lluita de classes. Aquesta base teòrica és la que hauria de permetre reconèixer una cosa fonamental : que la violència mai no és, com es pretén en temes categòrics incommensurables, un "problema", sinó una solució. No és una malaltia, sinó un remei, per molt que sigui moralment el pitjor dels concebibles. La violència no és la negació del principi de sociabilitat, sinó tot el contrari: n'és la seva exacerbació, un accelerament o intensificació que condueix el vincle societatari fins al límit.

La violència lesiva és, doncs, un mecanisme que es convoca amb vista a resoldre contenciosos entre individus o col·lectius enfrontats al si d'una societat, gairebé sempre com a conseqüència del fracàs d'aquest servomecanisme de retroalimentació negativa que, basat en la violència al·legòrica i no lesiva, permet anar drenant tensions i mantenir estable el sempre precari concert societatari. L'ús d'aquest recurs cultural que és la violència danyosa, viscut pels actors en tant que inevitable, mena la interrelació social a un nivell de

paroxisme insuperable, en el qual els termes de la sempre provisional pau social són cancel·lats i el control arbitral de l'Estat desobeït, i tot això fins que certs desacords greus quedin resolts per la victòria –ja sigui per eliminació, expulsió o submissió– d'algun dels bàndols en conflicte, per la renegociació dels termes en què es produeix la convivència entre antagònics o bé per la reconciliació entre els segments en conflicte.

És amb relació a això que caldria fer notar com el dany causat per un individu o grup sobre d'altres no constitueix pas una negació del principi intercanviari (Mauss, 1979 [1923-1924]: 153-263), sinó per contra una més de les seves expressions, o, encara més, un dels seus requisits. Aquesta és la conseqüència que s'extreuria inevitablement si s'abandonés tota consideració de la violència com una substància, per tractar-la com el que és : una relació. És això el que ens permetria remetre les bases de la seva anàlisi formal als de qualsevol altra forma de comunicació. La violència apareixeria d'aquesta manera implicada en la producció del significat, però d'entrada no tant com a vehicle, sinó com a *signe*. Això mateix es podria dir a partir de la qualitat que es pot assignar a l'acció violenta com a *valor*. I perquè és signe i valor, l'acte d'agressió no pot existir sinó per ser vehicle de comunicació i de transferència. La violència no faria altra cosa més que funcionar a la manera d'una moneda franca o per a tots els usos, amb la qual pagar o cobrar deutes pendents acumulats.

Això, al seu torn, es podria associar amb el paper de la violència lesiva en la revenja i amb la virtut reparadora que se l'insta a exercir en la resolució de conflictes. Una antropologia de la violència no podria ser més que una variant d'una antropologia atenta a les tecnologies de la compensació de què la cultura disposa a l'hora de regular prestacions i contraprestacions asimètriques, i, particularment, d'una de les seves modalitats més expeditives: la venjança. Les relacions humanes no sols es fonamenten en l'intercanvi continu de prestacions i dàdives, sinó també en el no menys inevitable intercanvi de greuges. S'intercanvien béns, és prou sabut, però també, per dir-ho així, "mals". Tota ofensa infligida implica un deute pendent –"me les pagaràs totes juntes", és diu en un sentit amenaçador–, la satisfacció dels quals pot acceptar com a pagament aquesta moneda franca que és la violència. Al mateix temps, igual

que succeeix amb els objectes regalats, els insults i les injúries també semblen posseïdes d'una força que obliga a la seva devolució, un esperit que, a la manera del *hau* melanesi en la teoria dels dons de Marcel Mauss, sempre vol tornar allà d'on va partir. Per això, tota agressió destinada a fer mal comporta, d'una manera o una altra, un "ajustament de comptes", la regularització d'una desigualtat que s'ha produït en el joc de les reciprocitats.

En termes recapitulatoris respecte als interrogants inicials que han de guiar una comprensió pedagògica dels sentits i les instrumentalitzacions de la violència, cal remarcar que l'argumentat fins ara no significa que no es percebi també aquí, entre nosaltres, i ara, aquesta disponibilitat de la violència com a recurs cultural disponible, per sobre fins i tot del paper arbitral de l'Estat en l'administració de la força, en la distribució de reparacions i en l'aplicació de càstigs. Totes les formes conegudes de la societat civil apareixen amenaçades per fonts endògenes d'incivilitat... La incivilització seria aleshores una situació crònica de les societats civils, una de les seves condicions típiques. Estaríem parlant de la part maleïda del progrés social, consciència permanent de l'artificial, del provisional, del fràgil de les pacificacions de la vida social que permeten la cooperació "civilitzada" entre grups humans en realitat incompatibles. La monopolització de la força per part dels Estats moderns i el rebuig quasi en forma de reflex condicionat respecte de les expressions considerades il·legítimes d'agressivitat en la vida ordinària han condicionat que la violència sigui així llançada a una mena de *zona fosca* a què es nega no ja la seva naturalesa d'instrument social i de vehicle de comunicació culturalment pautat, sinó fins i tot la seva pròpia condició de pròpiament humana. La violència és objecte de discursos que la perfilen com una irrupció de l'altre absolut, que l'associen amb l'inframón dels instints, o amb el nostre parentesc remot amb els animals. La violència exercida per persones ordinàries no legitimades és entesa com si fos abominable, monstruosa, en qualsevol cas extrasocial: els usos de la violència política fora dels marges de l'Estat en serien el l'exemple més suat –consagrats al camp del "terrorisme", formen part de la vida de generacions encadenades en els telenotícies de cadascun dels dies de les seves vides–, de la mateixa manera que un bon exemple de la violència

estructural quotidiana inqüestionada podria explicitar-se en l'àmbit de la malanomenada "sinistralitat laboral", un eufemisme que serveix per ocultar la mort de centenars de treballadors catalans, cada any, pel fet que les empreses en què treballen no compleixen les mesures de seguretat vigents, amb la complicitat sostinguda dels organismes d'Inspecció laboral arran d'un magre "despertar" mediàtic sols als darrers anys a Catalunya.

La representació mediàtica, sobrecarregada fins al paroxisme de tints melodramàtics –amb la intenció òbvia de mostrar a l'espectador que, en efecte, tot està molt pitjor del que ell atribuiria a la seva pròpia experiència del món, i que per tant no hauria de tenir res de què queixar-se respecte a l'estat de les coses, ja que n'hi ha que estan molt pitjor que ell–, d'aquesta violència *amateur* no fa sinó incidir constantment en la degradació que indica l'ús no legítim de la força bruta, que converteix els seus executors en menys que humans, representants d'instàncies subsocials. La imaginació mediàtica i els discursos polítics i policíacs parlen constantment d'aquesta violència considerada extra o subhumana, i procuren fer-ne un autèntic espectacle alligonador per a les masses. No se'n parla mai, en canvi, de la violència tecnològica i orgànica, aquella que se subvenciona amb els impostos de pacífics ciutadans que proclamen odiar la violència. No s'esmenta la mort asèptica, perfecta i en massa dels míssils intel·ligents o dels blocatges de recursos bàsics contra la població civil. No es fa al·lusió a les víctimes incalculables de la guerra i la repressió política. Tornen un cop i un altre a allò que Jacques Derrida havia anomenat la "nova violència arcaica", elemental, bruta, la violència primitiva de l'assassí real o imaginari, del sàdic violador de nenes, del terrorista, de l'exterminador ètnic, del *hooligan*, del delinqüent juvenil, del jove radical basc, o de l'*skin*. Vet aquí una violència representada com a inorgànica, animal, primària. Enfront d'una violència uniformada, organitzada estructuralment perquè els fonaments de l'estructura social romanguin inalterables, el que s'hi oposa intolerablement és una violència "vestida de carrer", "de civil", alhora quotidiana –puix que és sempre allà, semioculta en els subsòls– i excepcional, car la seva naturalesa no és ni tan sols exactament humana. Enfront d'una violència homogènia, sols concebible si s'associa amb l'aparell polític i amb la

lluïta per la defensa i la conquesta de l'Estat, una violència *heterogènia*, dispersa, caòtica, erràtica, associada a totes les formes concebibles d'alteritat: violència terrorista –a la qual, d'entrada, se li nega la dignitat de violència política–, criminal, dement, malalta, ètnica, instintiva, bestial; violència informal, poc o gens organitzada : bomba casolana, arma de contraband, punyal, pedra, destrat, pal, verí, cops de puny, patades... Violència artesanal, premoderna, "feta a mà", paradoxalment "violència amb rostre humà", i justament per això escandalosa i inacceptable. Els violents són sempre *els altres*, potser perquè un dels trets que permeten identificar a aquests "altres" és la manera com aquests contrarien el principi polític irrenunciable del monopoli estatal en la producció i distribució del dolor i la destrucció. Una magnífica estratègia, per cert, amb vista a generar ansietat pública, a paralitzar mitjançant la por i el terror tota expressió de mobilització social en sentits emancipadors –o que merament puguin implicar una reflexió crítica entorn de l'estat de les coses– i, finalment, a fomentar una demansa popular de més protecció policial i jurídica, reconduint la mirada de la majoria social no pas cap a les arrels del conflicte, sinó cap a allò que en deriva. La jugada és perfecta. En recordar la sentència de Walter Benjamin en el sentit que "la tradició dels oprimits ens ensenya que l'estat d'emergència en què vivim no és pas l'excepció, sinó la norma", Taussig escriu (1995 [1992]): "*Tot el nostre sistema de representació es troba sota estat de setge. ¿Podia ser d'una altra manera?*" Burke n'havia ofert la resposta el 1757: "*Cap passió roba a la ment la seva capacitat de raciocini o d'acció amb tanta eficàcia com el terror [...]. Perquè les coses esdevinguin amenaçadores en general, cal la foscor.*"

La premissa que hauria d'iniciar tota reflexió sobre la "violència" caldria que establís que reconeixem com a tal aquesta força o energia dràstica que pot aplicar-se en casos extrems a certs actors a fi i efecte que no actuïn o bé que deixin d'actuar. S'entén que la utilització d'aquesta força ha d'aparèixer sota control en qualsevol forma de societat, de manera que constitueixi un focus central, però ocult, en l'estructura de qualsevol organització social. En relació amb això, els discursos oficials sobre la violència seran sempre contribucions a la voluntat de l'ordre polític de disuadir o persuadir la majoria social d'una cosa

de la qual mai no apareix del tot convinguda: que l'ús de la força no és el que és, és a dir, un recurs cultural i un llenguatge disponibles per a fins associats a una "última instància" l'administració i el control de la qual depenen de la societat mateixa, sinó que es tracta d'una substància demoníaca altament perillosa, de la qual la manipulació ha de ser a càrrec, sistemàticament, d'"especialistes" que han estat entrenats per l'Administració amb aquesta finalitat. Sols ells reben el permís per entrar en contacte amb una matèria tan danyina, tant en el terreny de les pràctiques com en el de les representacions, i preservar-nos d'una energia el perill de la qual rau en la seva extraordinària capacitat d'expressar sentiments i idees, de resoldre problemes per la via ràpida i, per últim, de posar en comunicació els éssers humans utilitzant-hi el més poderós dels vincles coneguts : l'odi.¹

¹ La pràctica de la tortura explicita aquesta monopolització estructural. En el cas de l'estat espanyol, les denúncies d'organismes internacionals es reiteren any rere any. N'és un exemple el relat d'Inma Basabe Gutiérrez que es reproduïx a continuació (extret de www.kaosenlared.net el 20-VI-2007), detinguda el 6 de novembre del 2004 a Bilbao per la Guàrdia Civil, incomunicada durant 5 dies i actualment en llibertat, la qual va denunciar les tortures a què fou sotmesa: «[...] No sé el tiempo que estuve en la celda, pero de allí me llevaron a donde "el comisario", como ellos le llamaban. Él fue el primero que me empezó a gritar, a estirarme del pelo, a golpearme... Fue el primero que me obligó a desnudarme, aunque, eso sí, sobarme me sobaban todos. Me hicieron desnudarme completamente. Durante aquellos días, estaba con la regla. Mientras estaba completamente desnuda, me obligaban a sujetarme la compresa con la mano, y me obligaban a dar vueltas, ir para allá y volver, de un lado a otro de la habitación, mientras me insultaban, se metían conmigo por estar con la regla, por no estar depilada... Aunque físicamente no me tocaron, fue una humillación total [...]. Lo que ocurrió de allí en adelante lo tengo desordenado, es imposible llevar un orden cronológico [...]. Había diferentes grupos de guardias civiles. Uno de los grupos me decían que eran "los expulsados", que no tenían nómina, que no existían, que no eran guardias civiles, creo que les llamaban también "los fantasmas". Con ese grupo era lo peor, yo tenía que estar todo el rato completamente desnuda, con el antifaz puesto y con la bolsa en la cabeza. En la primera sesión fuerte con ellos, creo que a la tercera o cuarta vez que me pusieron la bolsa, vomité. Y con lo poco que podía ver por debajo del antifaz, yo creo que vomitaba sangre. No sé qué sería, si del estomago, de la garganta, pero sangre sí que había. Allí me asusté. Ese día, después de catorce bolsas o así deje de vomitar. Catorce bolsas que rompí, catorce bolsas que me volvían a poner, que me apretaban. Normalmente solía tener una sola bolsa, no me daba por morderlas aunque quizás rompí un par de ellas. Al principio me hacían la bolsa todo el rato, yo estaba desnuda y ellos me insultaban constantemente. La cuestión de ser mujer se nota un montón. Mientras me ponían la bolsa eran todo el rato gritos, interrogatorios muy fuertes, me volvían loca [...]. Yo les oía meterse rayas, están como puestos todo el rato, súper nerviosos, gritan un montón, se rien... Al principio me hacían la bolsa, después me obligaron a hacer flexiones, a permanecer en cuclillas... Yo estaba con la regla, notaba que me estaba bajando entre las piernas, y ellos se reían de aquello, mucho. Estaba haciendo flexiones, todo el rato para arriba y para abajo, con la bolsa en la cabeza y ellos haciéndome preguntas [...].

Más tarde, con el grupo de expulsados, empezaron ya las amenazas de violación. Amenazas con que me iban a dar por el culo, que por delante me iba a librar por estar con la regla, pero que me iban a abrir el culo. Mientras me amenazaban con violarme, yo tenía a uno que estaba todo el rato muy cerca de mí, y que me estaba todo el rato sobando, sobándome las tetas, sobándome todo, todo el cuerpo. Se me ponía súper cerca como para que yo notara que se le estaba poniendo dura, no sé si era verdad o no pero yo lo notaba, y me decía que tenía que hacer eso para luego... Ahí notaba que se me iba la boca del asco que me estaba dando, todo el rato estaba sobándome, súper cerca de mí, notando que se le estaba poniendo dura, y sin querer, en un momento en que me estaba hablando a la cara súper cerca, le escupí. Entonces

fue cuando me empujaron y me hicieron ponerme a cuatro patas, encima de una manta que pusieron en el suelo. Hizo el paripé de que se iba a por condones, y se marchó. Volvió. Mientras tanto el que me estaba todo el rato sobando, continuaba sobándome, y otro me puso vaselina en el culo, mientras yo seguía desnuda, a cuatro patas y con la bolsa por la cabeza. El otro me gritaba, el otro se metía rayas... era un desfase. Yo creo que había cuatro guardias civiles por lo menos. Mientras me untaba la vaselina, me pasaron una escoba por la espalda, y me decían que me moviera como cuando follaba, mientras que todo el rato me insultaban “zorra, puta”, y mientras uno me sobaba, el otro se reía... Notaba el palo de la escoba que resbalaba o rozaba con la vaselina (o gel), pero no llegaron a meterme nada, aunque estuvieran ahí un rato. Después de aquello, lo repitieron todo, pero con una mano, con un guante puesto, aunque tampoco llegaron a meterme nada. Esto me lo hicieron en total, en diferentes sesiones, tres o cuatro veces. En todas las ocasiones era muy parecido, que si el palo, que si la vaselina, que si a cuatro patas [...].

En una ocasión me metieron en una habitación de al lado y me dijeron que me llevaban al patio. Aquella estancia no era un patio. Había aire acondicionado a tope. Hacía muchísimo frío. Yo estaba todo el rato desnuda, con el antifaz puesto y con la bolsa en la cabeza. La bolsa me la hacían todos, pero los más violentos eran “los expulsados”. Yo diferencio dos grupos, y aparte el comisario que entraba y salía, y otro que también entraba y salía. Ellos decían que uno de los grupos era el que estaba conmigo mientras era de día, y el otro de noche, pero no lo sé. Bueno, pues eso, me llevaron a aquella habitación a la cual ellos llamaban patio, me pusieron en medio. Yo estaba encogida porque tenía muchísimo frío, y me empezaron a echar agua fría por detrás y por delante. El aire acondicionado me daba directamente, y sentía mucho frío... Pensaba que el corazón se me iba a parar porque cada vez me latía más despacio, igual no era el corazón lo que yo sentía, pero notaba que se me iba parando el cuerpo por dentro. No sé cuánto tiempo me tuvieron allí. Después, me sacaron de allí y de nuevo me llevaron a la habitación anterior, y enseguida me tumbaron en el suelo y me envolvieron en una manta. Yo en aquel momento pensé “qué bien estoy”, porque antes había pensado que me iba, pero sólo fue un segundo lo que tardaron en ponerse encima de mí, inmovilizarme y apretar la bolsa... No sé de dónde sacaba fuerzas pero cuando me ponían la bolsa les pegaba, les daba patadas súper fuertes. Pero esta vez no pude, estaba dentro de la manta, inmovilizada, uno se ponía encima y otro me apretaba la bolsa. Ahí pensaba que se les iba. Ellos me seguían preguntando pero yo estaba pensando que me ahogaba. No sé el rato que estuve así, pero no llegué a perder la conciencia, estaba todo el rato consciente. Luego, a toda velocidad, me soltaron la manta y me quitaron la bolsa. Fue una sensación muy rara porque aunque estaba consciente, el cuerpo no me respondía. Sentía todo el rato la boca abierta, no podía cerrarla y el cuerpo me daba botes, me botaba contra el suelo como si fueran convulsiones. Notaba el cuerpo botando contra el suelo, pero no sentía nada y la boca tampoco la podía mover [...].

Los interrogatorios con el otro grupo solían ser después de estar con éstos, y me amenazaban diciendo que como no hablara iban a venir los expulsados, a saber cómo venían, que ellos estaban tranquilos y que con ellos podía hablar. También me decían que nadie aguantaba lo yo que estaba aguantando... Con este grupo solía estar de pie en posturas forzadas, o sentada con las piernas abiertas, las manos abiertas y sin tocar el suelo, es decir, con las piernas todo lo abiertas que podía. Y si llegaba a tocar el suelo porque no aguantaba más, me golpeaban. Con éstos también tenía todo el rato la bolsa en la cabeza. Aunque estuviéramos hablando tranquilos, yo tenía que tener todo el rato la bolsa en la mano. Cada vez que entraba en el interrogatorio, me obligaban a pedirles una bolsa, les tenía que pedir una bolsa... En otra ocasión en la que también estaba desnuda, me llevaron a una habitación que se suponía era donde me iban a poner los electrodos. Me pusieron un cable en cada pezón, era como una batería, pero no llegaron a dar descarga. Hicieron el simulacro. Ellos me decían que yo iba a alucinar porque se me iban a poner los pezones negros, que se me iba a mover todo por dentro (no me acuerdo, pero me lo compararon con algo). Sí que me decían que me iban a dar descargas eléctricas, y en algún momento hicieron como que lo enchufaron, oí algún ruido de palanca o de interruptor, y sonó. Yo estaba mojada porque me habían echado agua por la cabeza, por las piernas, por el cuello... mojada y descalza. Ellos decían que se habían quedado sin batería. Eso me lo hicieron una vez, pero amenazarme con ello, muchas veces. Hacer lo de que se iba la luz me lo hacían los dos grupos, no sé si sería verdad o hacían teatro. En el momento te lo crees todo, ahora ya, pensando bien, pues no lo sé [...].

Ellos estaban de bacilón, estaban de desfase, yo les oía meterse rayas todo el rato, les oía contando chistes... Me hacían cantarles canciones, también el himno de la Guardia Civil. Lo de cantar y vacilarme no lo hicieron sólo la última noche, me lo hicieron más veces. En la última noche fue lo de los chistes, chistes de la guardia civil, chistes de tortura, diciendo que con la bolsa en la cabeza parecía un conejo, ese tipo de chistes. Ellos estaban desfasados, estaban venga que reírse, venga que meterse rayas. Tú estás ahí, te pegan todos, te gritan, te insultan, te hacen la bolsa de vez en cuando... las humillaciones y

demás yo ya casi ni las notaba, porque eran constantes, humillaciones por ser mujer y por cosas que sabían de mí [...]».

2. Dispositius classificatoris i agrupaments socials

Els “ètnics” són sempre els altres?

Les nocions d'ètnia, nació i nacionalisme són categories classificatòries que, més enllà de la seva relativitat –podria plantejar-se si es tracta de la reactualització secularitzada o rescatada de la noció de comunitat antigament passada pel sedàs de la religió–, i fins i tot enllà de l'heterogeneïtat de realitats històriques que abracen, resulten centrals no sols respecte al tipus d'ordenacions simbòliques de les societats –cap a si mateixes o de les unes cap a les altres–, sinó respecte a les maneres com aquestes s'organitzen i al tipus de relacions –tant dinàmiques com, sovint, desiguals– que mantenen entre elles en projectar-se com a determinadores de sentit i com a normativitzadores de pràctiques socials distintes –polítiques, culturals, jurídiques, etc.–. L'empresa etnificadora aplicada sobre les societats extraoccidentals, i sobre grups socials subalternitzats a Occident dins el marc dels Estats-nació ha conduït a reïficar tots aquests conceptes, “significants flotants” que, al capdavant, no signifiquen més que el que fan els uns o els altres (Taylor, 1996 [1991]: 258-259), o sigui, pràctiques i representacions extremament heterogènies. Amb tot, durant segles –com assenyala Lévi-Strauss (2005: 23-28)–, la identitat nacional s'ha instrumentalitzat com l'únic principi concebible de les relacions entre els Estats.

És clar que aquí hi intervé l'arbitrarietat amb què es pot mirar de “garantir la convertibilitat ideal dels diferents nivells de la realitat social” (Lévi-Strauss, 1986 [1962]: 116), sobre la qual cosa no és sobrer subratllar l'asseveració posterior d'Edmund Leach respecte que tota taxonomia és purament operacional a fi de satisfer situacions particulars en ocasions concretes, i que no pot pas pretendre ser la revelació definitiva i única d'una veritat fonamental.

Algunes de les preguntes que aniran sorgint a les pàgines següents incideixen sobre el lloc que la cultura, la llengua, el parentiu, l'experiència i la construcció

dinàmica de la identitat –i de les identifications que se’n fan– exerceixen en els processos d’afirmació nacional i de l’etnicitat, quant a l’estatalització dins un marc global a què se sotmet les nacions sense Estat i també quant a la resistència enfront d’aquesta. És així que sorgeix la discussió sobre la relació entre processos susceptibles de qualificar-se com de resistència cultural i processos de lluita i/o emancipació política, els vincles que es donen entre determinades dinàmiques de dominació política i econòmica i els processos de dominació i/o negació cultural sobre grups socials o societats i els usos que els poders instituïts efectuen de la violència com a instrument discursiu o empíric de dominació i legitimació de les seves pràctiques. Tot plegat remet a les instrumentalitzacions dominants del concepte de nació, els continguts que s’atribueixen als distints tipus de formes socials que es poden classificar genèricament com a “nacionalismes” –un calaix de sastre que inclou realitats ben distintes, antagòniques i tot–, els tipus de relacions desiguals establertes entre nacions amb i sense Estat i els processos de tot tipus que en deriven –els quals, al seu torn, poden inserir-se en el marc de relacions jerarquitzadores dins d’aquestes mateixes societats–.

No s’hauria de filar gaire prim per distingir la distància insalvable que es produeix entre el concepte d’Estat-nació i la diversitat empírica de sistemes socioculturals de la humanitat –òbviament, entenent-hi la pluralitat que es dona en cada societat, és a dir, la varietat dinàmica de formes culturals que s’esdevenen en tota col·lectivitat social–. Davant dels prop de 200 estats que existeixen avui dia, enquadrats dins l’Organització de *les Nacions* Unides, hom reconeixeria milers de col·lectivitats susceptibles de concebre’s com a nacions sense un Estat propi o bé aestatals pel que fa a la seva evolució política als marges dels models que imposen les societats estatals. És enfront de la seva condemna a l’escorxador de la història que Lévi-Strauss exigia d’aturar els processos contemporanis en què conflueixen la destrucció de la diversitat cultural –més enllà d’hibridacions i sorgiments de noves formes socials: tot considerant que és justament l’heterogeneïtat social l’arrel de la diversitat cultural– i de la diversitat de les espècies extrahumanes encloses al camp de la “naturalesa”.

Els processos de dominació dels Estats des de la seva constitució primigènia fa cinc mil anys, les teoritzacions contemporànies sobre els nacionalismes, les operacions i els processos històrics ara justificadors de la pràctica colonitzadora, ara deslegitimadors de les lluites emancipatòries o anticolonitzadores, la manera com determinades societats es perceben a si mateixes defugint i tot els conceptes de "nació" i "nacionalisme" –però mostrant una especificitat evident en un dels mapes imaginaris possibles de les societats humanes–, les construccions de la identitat, els usos de les identifications i altres qüestions es posen en relleu tot seguit com a objecte de discussió a fi de reflexionar sobre l'equiparació forçada entre Estat i nació, la qual, si s'atén el context immediat ja no sols dels Balcans a la dècada dels anys noranta, sinó de qualsevol banda del planeta ara mateix, amb prou feines trobaria algun Estat que no sigui pròpiament plurinacional –partint, cal insistir-hi, que al si de tota societat s'hi realitza empíricament, al llarg de la història, l'heterogeneïtat cultural que en deriva–.

Si tota societat abraça potencialment una multiplicitat de maneres de concebre la representació del món i l'ordenació d'un model de relacions socials, les dinàmiques de migració compreses en el desenvolupament de la mundialització del capital i del sistema de relacions que en resulta situen en unes condicions de complexitat creixent les classes de relacions d'integració i exclusió de grups socials que poden afirmar-se o estigmatitzar-se a partir de les innumerables categories que concerneixen el "nosaltres" i els "altres". Per això, si el que universalitza les persones i les societats és el compartir-se les unes a les altres com a humanes, l'oposició entre universalisme i particularisme petaria feta miques en la mesura que les col·lectivitats es relacionen les unes amb les altres des de referents propis: que aquests referents són el fruit d'una construcció és evident, tant com ho és que, d'acord amb els camins empresos dins d'aquesta construcció crònicament en moviment, la distinció entre "propis" i "aliens" és relativa i objecte, ella mateixa, de tota mena de canvis i transformacions. Fins i tot és plausible preguntar-se si, en el marc de les societats capitalistes, el reconeixement jurídic del dret de ciutadania per a tothom sota marcs estatals resoldria conflictes derivats de l'estructuració social

que apareixen com a fruit de pràctiques perpetuadores de la injustícia, l'alienació, l'explotació i el colonialisme. La transversalitat amb què opera el desenvolupament del capitalisme, en termes d'homogeneïtzació econòmica i cultural des de formes estatalitzadores, no ha conduït de cap manera ni a la suposada fi dels moviments epigrafiats com a nacionalistes, ni a la fi de les afirmacions nacionals de col·lectivitats sense un Estat propi –i, en molts casos, sense cap voluntat d'organitzar-se a partir de formes estatals independents, sinó d'autogovernar-se, tot i que no sigui el cas dels Balcans–, i sí que s'ha produït, en canvi, una eclosió generalitzada de reivindicacions de graus diversos d'autodeterminació. En realitat, tot Estat comporta un model ideal de nació i una acció nacionalista perquè aquest model cristal·litzi.

El debat d'aquests assumptes no es pot deslligar de com des de l'antropologia i les ciències socials s'ha recorregut el trajecte del concepte d'ètnia al d'etnicitat, de com s'han diversificat els mots que els antropòlegs (i, segles abans, els conqueridors occidentals, no pas els únics del món per cert) atribuïen a col·lectivitats humanes exòtiques dins les seves etnografies –ètnia, raça, tribu, poble, nació, regió, país...– i de com s'han articulat els estudis sobre les relacions entre les nacions i els estats, sobre els moviments socials classificats com a nacionalistes, i sobre les tipologitzacions i els continguts explicatius que s'han desenvolupat.

Els processos de classificació

Totes les societats humanes s'adapten al món mitjançant pràctiques classificatòries: s'ordenen les coses i se'ls dóna un nom, de manera que es puguin distingir les unes de les altres. Les classificacions científiques provenen d'aquestes pràctiques classificatòries primigènies. Sistemes conceptualitzadors com la mitologia grega, el pitagorisme i el platonisme sistematitzen i classifiquen coses i les interrelacionen. Durkheim i Mauss (1996 [1901-1902]: 23-105) analitzen els estudis sobre les formes classificatòries de diverses societats australianes i dels zunyi nord-americans i s'atansen igualment a un seguit de sistemes classificatoris tradicionals xinesos: per ells, els dispositius classificatoris que confronten d'aquestes societats remeten a les primeres

classificacions científiques: es tracta de sistemes de nocions jerarquitzades. Les coses no apareixen aïllades les unes de les altres, sinó que estan relacionades i definides, i el seu conjunt constitueix un tot, un sistema conceptual integral. La seva finalitat és convertir en intel·ligibles les relacions que hi ha entre els éssers i el que els envolta. S'unifiquen idees i s'unifica el coneixement. Igual que succeeix amb la ciència, s'especula. Les classificacions primitives són, seguint tots dos clàssics francesos, obra de la ciència, són una primera filosofia de la naturalesa.

No és amb la intenció de reglamentar la seva conducta ni tan sols per justificar una pràctica social o una altra que el membre d'una societat "aborigen australiana" distribueix el món entre els tòtems de la seva tribu, sinó que, en la mesura que per ell la noció de tòtem és central, necessita situar amb relació al tòtem tota la resta sencera dels seus coneixements. En contra del que postulava Frazer, per al qual les relacions lògiques de les coses van servir de base per a les relacions socials dels homes; Durkheim i Mauss sostenen que són les relacions socials el que ha servit de base per a l'explicació de les relacions entre les coses. Així com, per Frazer, les persones s'haurien distribuït en clans obeint una classificació preexistent de coses; per Durkheim i Mauss (1996 [1901-1902]: 98) , és al contrari: és justament perquè les persones estaven distribuïdes en clans que van classificar les coses. A partir de l'organització social més pròxima es classifiquen les coses.

Les primeres categories lògiques van ser categories socials, de la mateixa manera que les primeres classes de coses han sigut classes d'éssers humans en les quals s'han integrat les coses. És perquè els homes estaven agrupats i es pensaven a si mateixos sota la forma de grups que van començar a agrupar idealment la resta d'éssers, i tots dos modes d'agrupament es van barrejar fins a fer-se indistints.

Atesa l'apel·lació contínua al nacionalisme en què apareix immergit el conflicte violent als Balcans a la dècada dels anys noranta, resulta imprescindible entendre que tota construcció social del "nosaltres" implica al seu torn, automàticament, la configuració explícita del camp de l'alteritat situat en la noció dels "altres". Per Durkheim i Mauss, el tipus de categories lògiques a

través de les quals els humans ordenen l'univers sencer –per exemple a través del totemisme– són categories socials que mitjançant una sèrie d'interrelacions conceptuals associen la societat amb el cosmos. La mateixa compartimentació de la societat en seccions, classes i clans amb què operen les societats australianes que estudien es projecta en una compartimentació de la naturalesa i de l'univers. El totemisme apareix com un mitjà per articular operacions classificatòries, com una representació col·lectiva que està més enllà de l'activitat mental de les persones, ja que alhora és un mecanisme i un productor de la manera com la societat raona i es pensa a si mateixa i pensa el món. Si el totemisme apareix com un dispositiu classificatori mitjançant el qual s'ordena la realitat i la seva representació és proveïda de sentit a fi de situar l'ordre de les relacions socials, com no acudir a nocions com les de nació, estat o ètnia, o a qualsevol altra que actuï en els mateixos termes?

Cada societat organitza els conceptes i les relacions entre les persones i les coses: la nostra pròpia experiència individual l'analitzem a través dels paràmetres culturals i cognitius en els quals hem estat socialitzats. Durkheim i Mauss es pregunten què explica les classificacions: la projecció del món social a la naturalesa –relació amb el tòtem–, però no es pregunten què és el que explica la necessitat humana de classificar. Ells lliguen les classificacions a la morfologia social dels grups humans, però llavors es troben davant d'una forma de pensament classificatori com el sistema xinès que està completament desconnectada de l'estructura social, de manera que acaben remetent a la sentimentalitat i l'emocionalitat. Més enllà d'això, la construcció de la realitat com a procés mental i cognitiu és una activitat humana imprescindible per adaptar-se al món. Durkheim no concep que es pugui separar la morfologia social de l'activitat lògico-classificatòria, per això l'activitat simbòlica acaba apareixent com la manifestació de l'ordenament social, i no com una qualitat de les societats humanes. Mauss es pregunta quines condicions fan possible el significat. Tant ell a França com l'alemany de naixement Franz Boas als EUA adverteixen l'extrema especificitat dels sistemes socioculturals com a conjunts integrats amb categories i pautes de relacions pròpies.

Com és que els humans classifiquen? Per distingir unes coses d'unes altres, ja que si no el món seria una mateixa cosa, un tot indiferenciat que seria impensable, així donem un sentit al món. Classifiquem a partir d'elements sensibles, per la percepció sensible, més enllà de l'estructura o la morfologia social classifiquem (Lévi-Strauss, 1986 [1962] i 2003 [1962]). Les lògiques pràctiques i teòriques que orienten el pensament humà i la seva activitat classificadora provenen d'aquesta necessitat imperativa de segregar, de distingir, de diferenciar el món, que si no fos així apareixeria com la mateixa cosa, res es distingiria de res, no podríem pensar una cosa com distinta d'una altra, malgrat que després les associem, les oposem, les relacionem de maneres diverses, constituint-se doncs com a moments de processos socials, i com a mitjans instrumentalitzats socialment amb vista a la perpetuació o a la destrucció de l'ordre social establert. A la base de tota producció de significat hi ha la classificació. El totemisme com a sistema classificatori que ordena el món i que ordena les representacions que en deriven és una modalitat del pensament en estat salvatge, que relaciona condicions naturals i condicions socials que esdevenen signes –coses que representen alguna cosa per a algú–: allò amb què representem una cosa. I alhora són codis de significació, perquè aquests signes tenen uns continguts que poden traduir missatges en termes d'altres codis (homologia, característiques semblants, entre fenòmens naturals i fenòmens socials).

Ara bé, no n'hi ha prou de constatar (com assenyala Needham, 1963) que les classificacions lògiques fossin la base de les pràctiques conceptualitzadores dels éssers humans a les societats, perquè de fet, allò que es classifica –l'espai, el temps, els éssers, la naturalesa– ja és una conseqüència d'aquesta mateixa activitat de conceptualització del món. Needham sosté que el model social –seccions, classes, clans, o diguem-ne tot allò del món que s'ha d'ordenar– ja posseeix les qualitats (els atributs, les propietats) que li permeten classificar ja que ell mateix és el resultat de l'activitat racionalitzadora que després aplica a través de la classificació. Tota ciència funciona com un sistema de classificació: inventa, ordena, distribueix i relaciona categories descriptives. Mentre la realitat, més enllà de tota classificació i de la incontestabilitat d'aquesta,

desplega els seus moviments imprevisibles. Efectivament, treballem amb variants, no amb constants: per tant, què és el que és evident? (Goody, 1977 [1972]).

La conceptualització dels grups socials a partir de nocions com les encloses en les categories d'Estat, nació o ètnia (o de raça, tribu, regió, país, comunitat autònoma, departament...) reflecteix la multiplicitat operativa dels usos de la classificació a l'hora de constatar la distinció d'uns grups respecte als altres (per a un exempl lligat a la construcció de la identificació social sobre les persones classificades com a *borderline*, vegeu Gallén, 2006). La construcció social de l'alteritat apareix llavors com un element central en les maneres com els grups socials elaboreren formes de percepció autoreferencials i en les maneres com classifiquen aquells grups que en queden exclosos i que, en conseqüència, passen a formar part de la categoria de la resta, dels altres. Les instrumentalitzacions d'aquests usos són al llarg de la història totes aquelles que es puguin concebre, de la mateixa manera que ho són les implicacions polítiques, econòmiques, jurídiques i culturals.

Per traçar reflexivament una pedagogia dels usos d'aquests conceptes amb relació als dispositius explicatius de la pràctica de la violència i la guerra d'uns grups, entesos només idealment com a homogenis, enfront d'uns altres, es proposa passar revista a distintes teoritzacions bàsiques com a pas previ al sorgiment de la noció d'etnicitat i als canvis de sentit que hi estan associats. Es tracta d'introduir-hi la comprensió des de l'antropologia de l'univers de pràctiques associades a l'esfera de l'etnicitat i els nacionalisme a fi de situar, ja al tercer capítol, el vincle entre aquests continguts i l'heterogeneïtat de processos, experiències i explicacions que abraça el conflicte recent dels Balcans. Ara bé, lluny d'assumir que la guerra dels Balcans s'ha d'atribuir al que genèricament s'anomena un "conflicte ètnic", el que es pretén formular, com es veurà al tercer capítol d'aquesta recerca, s'encamina cap a una altra banda: la suposada i aparent etnicització del conflicte amagaria la pugna entre dos models socials perpètuament antagònics: un de diguem-ne obert, en què s'integren manifestacions ideològiques, polítiques i culturals distintes, i un altre de tancat que fonamentant-se en discursos excloents, idealment homogenis i

totalitzadors, nega morfologies socials com les que representen àmplies esferes de la societat bòsnia de l'inici de la dècada dels anys noranta, allà on l'islam encarna graus d'obertura, diversitat i respecte de l'heterogeneïtat entorn dels quals l'Europa occidental no podria alligonar gaire les societats de l'Europa central i oriental al llarg d'extensos períodes de la història. Finalment, hom topa amb les motivacions implícites en l'apel·lació a les "diferències ètniques" com quelcom d'insuperable, generador de rivalitat i odi des de pressupòsits inconmensurables: amagar al capdavant l'existència de conflictes de caràcter polític, econòmic, jurídic o de tipus religiós o lingüístic no resolts. Tot recollint determinades aportacions centrals en l'antropologia –molt específicament aquelles derivades de Leach i Barth– es pretén qüestionar aquelles perspectivistes substantivistes que reduïrien el conflicte dels Balcanes a una mera expressió dels suposats antagonismes socials que resulten de diferències ètniques mostrades com a irreductibles, encloses dins una estaticitat atemporal fora de qualsevol context social particular i de processos convulsos que, per un altre cantó, difícilment podrien expulsar-se del camp del devenir dinàmic de les societats humanes. Dit d'una altra manera: cap col·lectivitat social és culturalment homogènia en el sentit que els seus atributs responen a trets distintius "naturals"; tots els grups socials, independentment que es reconeguin o no com a "grups ètnics", es troben inserits en processos de tot tipus a través dels quals les maneres com es perceben a si mateixos i les maneres com són percebuts per societats alienes no farien més manifestar la seva condició canviant i heterogènia. De fet, la creixent hibridació cultural –però no pas nova, sinó arrelada als temps primerencs de la humanitat– de les societats humanes sota les formes associades a la mundialització del capitalisme confirmarien la complexitat de tota classe de dinàmiques que, rere l'ús de la noció d'identitat i el seguit de categories a què possibilita d'acudir-hi, revelarien les paradoxes i la gamma diversa de situacions que acompanyen les conseqüències de l'anomenada globalització de les formes culturals i econòmiques dominants d'Occident.

Nacions, ètnies, nacionalismes?

Atendre el tarannà dinàmic del procés històric dels grups socials té sentit en la mesura que serveix l'objectiu d'evitar encloure societats senceres sota categories estàtiques. Això duria a qüestionar certs aspectes que potser demanarien una major reflexió crítica. ¿Com remetre al "naixement", l'"emergència" de la "França" del segle X, utilitzant l'adjectivació de Renan del 1882, basant-se en "la força de l'oblit lingüístic" –i el que implícitament s'hi associa–, menystenint-hi que els processos de colonització a escala intraeuropea, conflictius no solament respecte a la formació medieval de les nacions europees, sinó especialment des del moment en qu'pe els països vencedors organitzen els territoris conquerits a partir de formes estatals que impliquin, més que una clara homogeneïtzació cultural, pràctiques merament etnocides? Rere la divisa revolucionària de "Llibertat, igualtat, fraternitat", per exemple, hi subjau una quarta afirmació bandejada quasi sempre dels relats històrics: "indivisibilitat territorial" (lligada a aquella altra segons la qual el francès "igualava" els drets dels ciutadans).

Que una societat comparteixi un sistema de símbols i significats a partir del qual representar-se el món i organitzar les relacions socials té sentit per a l'estudiós si, al mateix temps, s'hi té en compte el procés conflictiu de subjugacions socials, militars, econòmiques, "culturals" i polítiques d'unes societats sobre unes altres. La construcció de les societats sota la categorització de nacions, i el lligam entre la seva legitimació jurídica i històrica en funció de si ha pogut organitzar-se en termes d'Estat o no (o de si vol ésser sense organitzar-s'en termes estatals), és indestriable dels dinàmiques convulses de la història. Els nacionalismes poden vehicular-se en una àmplia gamma de direccions a fi d'exercir, en termes extrems, com a forces aterridores i com a forces alliberadores, a escala interna i externa. El que interessa entreveure'n són els projectes socials globals que canalitzen amb relació a les experiències col·lectives de la identitat, les necessitats i les demandes que s'hi articulen. En definitiva: per què interpel·len com a tals.

Pretendre trobar equilibris a la complexa realitat contemporània, on el dret dels col·lectivitats a existir d'acord amb referents propis s'esdevé entre fluxos

migratoris més o menys importants i entre models distints d'inserció dels migrants en els societats de destinació o acolliment, silencia sovint relacions de poder antagòniques i pràctiques etnocides per part dels estats europeus com ara els d'Espanya, França, Anglaterra o Rússia –aquells a què pertanyen la major part d'estudiosos europeus dels nacionalismes– sobre els grups socials minoritzats a escala intrafronterera.

Seguint el fil proposat per Smith (2002 [2000]) sobre el desenvolupament de les teoritzacions de les nacions a Europa, cal acudir al primordialisme com un dels enfocaments que encara ara continuen incidint remarcablement damunt les representacions col·lectives dominants entorn d'aquest camp. El primordialisme fa referència a determinats atributs i formacions culturals que exerceixen una influència preferent, determinant sobre la vida de les persones, més enllà dels càlculs polítics racionals i dels interessos i les necessitats materials d'aquestes. Des de la perspectiva primordialista, els vincles entre les persones derivats del parentiu i l'origen, la llengua, la religió, els costums i el territori històric promouen un sentit de pertinença col·lectiva que s'associaria a l'etnicitat i la comunitat ètnica. D'acord amb aquest plantejament, les nacions i els nacionalismes tenen un caràcter tan especial que ocupen un lloc destacat en la història, com si estiguessin inscrits en l'inici dels temps. El que s'anirà plantejant al llarg d'aquestes pàgines és tot just el contrari, en el sentit d'entreveure com les societats humanes apel·len a l'etnicitat com a procés, no pas com una substància immutable, increada, caiguda del cel des del principi de la història.

El primordialisme, en els seus orígens, s'expressa a partir de l'anomenat organicisme, i al cap d'uns anys es manifesta a partir del denominat primordialisme cultural. L'enfocament organicista es funda en l'obra de Hans Kohn *The idea of nationalism*, escrit cap al final de la Segona Guerra mundial, on l'autor distingeix dues concepcions ideològiques del nacionalisme: la voluntarista i l'orgànica. En la primera, la voluntarista, troba formes associatives del nacionalisme en l'Occident d'Europa –d'Alemanya cap a l'oest, sobretot a França, Països Baixos i Gran Bretanya– i en els EUA. En canvi, les formes orgàniques del nacionalisme afirma que predominen a Europa central i oriental –Rússia, Orient Mitjà i una gran part d'Àsia–. En ambdós tipus de nacionalisme

l'individu ha de pertànyer a una nació, no pot sobreviure sense el vincle amb la nació. La distinció bàsica entre ambdues formes es fonamenta en la relació de l'individu amb la col·lectivitat: en el tipus de nacionalismes voluntaristes d'Occident, Kohn afirma que en principi l'individu pot escollir a quina nació desitja pertànyer: la nació apareix com una associació política de base contractual que garanteix els drets de les persones a triar la nació de la qual formen part. La nació seria aquí una associació territorial racional de ciutadans vinculats per lleis basades en un contracte establert lliurement, que conforma una comunitat política que viu d'acord amb un codi únic de lleis i que comparteix una sola cultura política en un territori històric reconegut. Aquest nacionalisme voluntarista civicopolític demana, diu Kohn, una burgesia forta i racional que actua com a classe de suport en la construcció i l'adreçament de la nació de ciutadans, associats en un estat que competeix lliurement amb els altres estats. L'elit urbana, doncs, dirigeix la nació. No cal perdre-hi gaire temps, en aquestes idealitzacions.

Contràriament, diu, les versions orgàniques del nacionalisme rebutgen aquest tipus de dret: un individu neix en una nació i durà al llarg de la seva vida el segell del caràcter i la personalitat de la nació, encara que emigri, com si la nació fora una espècie de principi espiritual que transcendeix els membres individuals, vinculats pel mite d'un origen comú i una cultura històrica compartida, constituint-se com una comunitat cultural única que viu segons els seus propis codis en un territori comú. Aquest apareixeria on no existeix una burgesia forta, en països agraris dominats per terratenents semifeudals i governats per autòcrates imperials, prenent doncs un caràcter estrident, autoritari i místic. Només el cas català ja desmentiria per si mateix els pressupòsits de Kohn, tant per la impossibilitat d'articular cap adscripció política, jurídica i cultural autònoma, com per l'extracció social subalterna i els projectes polítics emancipadors de la primera teorització política contemporània del catalanisme al segle XIX.

A la fi del segle XVIII Jean-Jacques Rousseau ja reconeixia la tensió existent entre voluntat col·lectiva i cultura heretada: afirmava que el primer mandat que s'ha de seguir és el del caràcter nacional: tot poble en té o n'ha de tenir un, si

no és així cal proveir-lo d'un caràcter nacional. Posteriorment, Herder proclama la necessitat que les persones se submergeixin en la història i la cultura pròpies per ser lliures: el poble esdevé el dipositari natural de l'autèntica experiència; la llengua i la cultura vernacles manifesten la identitat i l'experiència col·lectiva, seguint la voluntat de déu. Es tracta d'una perspectiva més aviat organicista, però Herder introdueix la promoció de l'educació, la il·lustració i el perfeccionament individual en aquest pla de la providència divina, seguint el pensament de la Il·lustració. Autors com Fichte, Müller, Arndt i Jahn a Alemanya, Mazzini a Itàlia i Michelet a França van donar al llarg del XIX una dimensió política a aquests plantejaments: la llibertat veritable, segons ells, consisteix a absorbir les voluntats autodeterminades dels individus dintre de la gran voluntat col·lectiva de la comunitat o l'Estat a través d'un procés d'educació nacional en la llengua vernacle i de lluita perquè els individus trobin el seu autèntic jo dintre del jo nacional.

Aquestes conceptualitzacions organicistes i historicistes de la nació es completaven, seguint Smith, amb una mena de nacionalisme voluntarista i cívica que es proposava crear a les nacions, en les quals es pensava que subjeien elements de la naturalesa. La nació era un ideal i, allí on la naturalesa no podia completar-lo, es preconitzava la intervenció política mitjançant l'educació. Aquest nacionalisme redescobreix una nació que suposa que està amagada, i que pressuposa que existeix, i així és com les crea.

Després de la guerra francoprussiana del 1870 es comença a produir un debat acadèmic entorn del redescobriment i l'autenticació del passat nacional. Arran de la feroç lluita sobre els territoris d'Alsàcia i Lorena per part de francesos i alemanys el francès Ernest Renan pronuncia en 1882 la conferència "Què és una nació?", que es va convertir en la referència clàssica de la concepció política i voluntarista de la nació. Renan autor s'oposa a les visions excessivament deterministes de la nació i de la seva història, encara que reconeix la força dels vincles històrics. En aquells anys, Von Treitschke justifica l'annexió per Alemanya d'Alsàcia i Lorena, conquerides per Lluís XIV al segle XVII, basant-se en raons etnolingüístiques sota les quals subjau un fort nacionalisme militarista de caire expansionista. Renan, davant això, sosté que la

nació és essencialment un principi espiritual i polític, i que la nació representa una fusió de races i constitueix una garantia de llibertat com a producte de les circumstàncies històriques, però que la nació no és una mera construcció: ell afirma que les primeres nacions europees es remunten a l'edat mitjana, i que la invasió germànica va introduir en el món el principi que ha servit de base per a l'existència de les nacionalitats. Segons ell, el tractat de Verdun de l'any 843, al segle IX, va traçar unes divisions immutables que formen la base de les nacions que formaran Europa occidental. Les invasions germàniques de llavors van aportar la reialesa, les aristocràcies militars i la demarcació i la designació dels territoris, però no van aportar ni la raça, ni la llengua ni la cultura. Per ell, la conversió d'Europa al cristianisme i "l'oblit lingüístic" que referit abans van contribuir a la fusió de les poblacions, mentre que els territoris dinàstics van dividir a les poblacions d'acord amb criteris polítics, o sigui nacionals, diu. La perspectiva de Renan no implica ni una adhesió a la nació voluntària, ni la creença en el dret individual de cada persona a escollir la nació de la qual vol formar part. Ell reivindica una definició política de la nació i la potència històrica del govern monàrquic germànic. Al seu torn, sosté que l'Estat no pot funcionar com a fonament social o vincle entre els seus ciutadans, això només ho poden produir els records històrics i el culte als avantpassats: un passat històric ple de glòria sobre el qual s'assenta la idea nacional. Glòries comunes en el passat, i una voluntat comuna en el present: haver fet grans coses junts, haver sofert, i voler-les fer encara en el present, heus ací les condicions essencials per esdevenir un poble, segons Renan. Per ell, la nació és una gran solidaritat feta de sacrificis que s'han dut a terme i que es duren a terme perquè en el present de la nació es dona un consentiment, un desig expressat clarament, cada dia, de continuar la vida en comuna. Les nacions, segons Renan, potser no són eternes, però no són ni efímeres ni opcionals. Segons ell, cap al segle X "la força de l'oblit lingüístic" havia conduït a una situació que "tots els habitants de França eren francesos", i que la diferència entre nobles i serfs no es presentava com una diferència ètnica. Amb aquests precedents, és lògic comprendre l'obsessió europea contemporània per situar l'heterogeneïtat com una maleïda i condemnada font de conflicte.

Paral·lelament, a Anglaterra, Lord Acton, historiador catòlic conservador, critica Renan i postula que la seva teoria de la nació significa un pas enrere en la història, ja que la nacionalitat no ambiciona ni la llibertat ni la prosperitat, sinó que sacrifica ambdues a la necessitat de fer de la nació el motlle i la mesura de l'Estat, cosa que condueix a la ruïna material i moral de les nacions. Acton manté que la teoria unitària de la nacionalitat és un invent polític francès, i que això de la voluntat política basada en els records històrics i els sacrificis compartits és una invenció. Per Renan, la teoria etnogràfica alemanya de la política, que prové de la concepció romàntica de les nacions orgàniques com a ens etnoculturals, està en contra de la llibertat i l'autoritat tradicional. L'ideal de Acton de la nació es fonamenta en les llibertats individuals.

Max Weber coincideix amb Renan que ni la llengua ni l'etnicitat ni la geografia no defineixen un poble, per ell la nació és "*una comunitat de sentiment que es manifestaria de la forma més adequada a través d'un estat propi*" (Weber, 1993 [1922]), i l'acció política, la història política i els records polítics serien els factors essencials en l'evolució de les nacions modernes, la qual cosa determinaria les identifications nacionals. Per això, diu Weber, els alsacians no se senten alemanys, perquè els seus records tenen a veure amb una història que ha tingut lloc durant molt temps fora de l'àmbit alemany: els seus herois són els herois de la història francesa. Tant Renan com Weber són contraris a les concepcions orgàniques de la nació: opten per concepcions basades en la memòria política i la voluntat col·lectiva. Al final de la Segona Guerra mundial aquests debats semblaven enterrats, ja que l'ascens del nazisme alemany havia conduït a demonitzar els nacionalismes i encara més la concepció organicista de la nació –aquella segons la qual un individu neix en una nació i la seva vida encarna el segell del caràcter de la nació, encara que emigri–. La nació apareix des d'aquesta perspectiva com si fos un principi espiritual que transcendeix els membres individuals, vinculats pel mite d'un origen comú i una cultura històrica compartida que viu d'acord amb els seus propis codis en un territori comú.

Des de cap model es qüestiona la falsedat dels Estats-nació moderns –per Josep Ramon Llobera (1996, 2003a, 2003b), el major mite de la modernitat– sota els quals s'amaguen les realitats plurinacionals reprimides. La caiguda del

bloc soviètic i l'ascens dels nacionalismes independentistes de les nacions sota l'imperi rus i l'apogeu dels neonacionalismes fora d'Occident, derivats en molts casos dels processos postcolonials no resolts, condueixen a un nou interès en els nacionalismes. Els nacionalismes extraoccidentals són classificats per autors de diverses corrents com a nacionalismes "ètnics". Autors com Hobsbawm i Gellner perceben aquests nacionalismes com a ètnics, i afirmen que es tracta del reingrés d'aquestes nacions a la modernitat, més enllà del malson del nazisme i l'estalinisme –ells en diuen "el comunisme"–. Per aquests autors, ni el capitalisme és un malson, ni els processos de colonització dintre d'Europa occidental són tampoc cap malson, ni tan sols dictadures feixistes com la de Franco a Espanya i la repressió de les realitats nacionals catalana, basca i gallega, ni la dictadura de Salazar a Portugal, tot això no són malsons. El nacionalisme ètnic s'identifica amb l'exclusivisme de la sang inherent a la concepció orgànica del nacionalisme. Autors com Ignatieff distingeixen el suposat nacionalisme ètnic que va conduir a les guerres entre serbis i croats d'un nacionalisme cívic, més benigne, segons ell. Autors com R. Breton respecte a Canadà i S. Castles respecte a Austràlia sostenen que són Estats que han passat d'un nacionalisme exclusivista a un de multicultural i inclueixen que acull els immigrants no blancs i que celebra la diversitat cultural. La realitat empírica en el Canadà anglès i en el Canadà francès, o a Austràlia, demostra l'absoluta fal·làcia d'aquestes interpretacions, més pròpies del gènere de l'humor negre, en vista de la marginació i la subordinació dels membres de les nacions indígenes.

L'italià M. Viroli defensa l'anomenat patriotisme republicà basat en institucions polítiques pròpies i diferenciades, en un territori definit, en una història real, i que aspira a lligar la història individual i la col·lectiva a una història de virtut i d'heroisme cívic. En canvi, afirma que el nacionalisme etnocultural no desitja ni les llibertats ni el benestar dels ciutadans en una república ben ordenada sotmesa a la llei, ni promou la passió solidària cap als seus conciutadans. Smith es pregunta qui té dret a gaudir de les llibertats i la prosperitat associades la ciutadania en una societat "nacional" ben ordenada, ja que caldria recórrer a algun criteri cultural de vinculació entre les persones, per més flexible que sigui

aquest criteri. Per Smith, la història demostra que l'ideal civicoterritorial i l'ideal etnocultural de la nació estan estretament entrellaçats. Pensadors, moviments socials i períodes històrics poden oscil·lar entre l'un i l'altre model o coexistir al mateix temps. Smith critica profundament la divisió que autors com Hobsbawm, d'una manera molt destacada, estableixen entre nacionalismes cívics i nacionalismes ètnics. Aquesta crítica tan contundent es troba també en autors com Llobera. És fals que les formes mal anomenades polítiques i cíviques del nacionalisme siguin més obertes que les formes etnoculturals. El nacionalisme cívic i polític com el que propugna Habermas sota la noció de "patriotisme constitucional", que va servir de Bíblia al Partit Popular espanyol per justificar pràctiques impunement totalitaristes, aquest suposat nacionalisme cívic i polític ha imposat a Europa una homogeneïtzació, una uniformitat tan draconiana i tan exclusivista com la dels nacionalismes que remeten a criteris genealògics, sanguinis, d'adscripció a la nació.

Les lleis de la nacionalitat alemanya invoquen al dret de sang, però l'acceptació social i cultural dels forasters no es produeix, per exemple, ni a França ni a Alemanya ni a Gran Bretanya ni a Espanya, on sota el fonamentalisme cultural del perill a la diferència s'amaguen les formes contemporànies del racisme institucional. A més, a Europa continua sense resoldre's la integració política, jurídica i cultural de les nacions sense Estat, com ho demostra el ja traspassat projecte de Constitució europea. La igualtat a França només està a l'abast dels ciutadans francesos: aquells que s'han identificat en el segle XVII, el XVIII, el XIX i el XX amb la cultura, la llengua i la història de França, abjurant d'altres històries i identitats culturals (Lluís, 2002). Als EUA, l'origen ètnic ha estat, si no continua sent, fonamental quant a l'acceptació social, com ho és a França respecte a ciutadans musulmans magrebins, o a Itàlia respecte a immigrants albanesos necessàriament desitjosos d'integrar-se en la llengua i la cultura italianes, o a... Smith es mostra incisiu a l'hora de descriure polítiques jurídiques i estratègies institucionals dels Estats europeus, si bé incorre en una nefasta generalització (2002 [2000]: 40) en descriure com si es tractés de totalitats socials les conductes d'els

alemanys" cap als turcs i els vietnamites; d'"els suïssos" cap a la població italiana minoritzada, d'"els bascos" cap als andalusos a Euskadi.

L'anomenat corrent del primordialisme cultural destaca el vigor i la persistència dels vincles de tipus ètnic que subjauen en els drets i els deures contractuals d'un ordre cívic modern. Comunitat de llengua, mites d'origen, memòria i costums compartits, identificació amb la terra són alguns trets persistents remarcats per Shils el 1957 i Geertz el 1963 i el 1973. Seguint la direcció empresa per Durkheim, proven de distingir els vincles primordials dels vincles civils en les societats modernes: tant si es tracta de cerimònies rituals quan se celebra la coronació de la reina a Gran Bretanya com si es tracta dels vincles ètnics en els estats postcolonials africans o asiàtics. Per Geertz, els vincles ètnics i nacionals provenen de les dades culturals de l'existència social, del veïnatge i del parentiu, de la llengua, la religió, la raça i els costums. En efecte, Geertz utilitza la paraula "raça". Però hi introdueix un matís important: *"per vincle primordial s'entén una espècie de vincle que prové de les dades assumides en l'existència social"*, això que seria la cultura com xarxa de significats, com si la sang, el parla, els costums, etc., tinguessin una capacitat inefable d'imposar-se en la manera com les persones perceben, coneixen i creuen el món. Són les persones qui assumeixen que tot això són dades a qui la gent atribueix força i significat. Aquí rau, diu Geertz, les fonts subjectives de les identitats culturals col·lectives, les dimensions de l'emoció subjectiva, del sentiment íntim de pertinença que destaca i que singularitza als nacionalismes culturals i que la història econòmica, política i militar no pot concebre. Per ell, aquest ha de ser l'objecte d'anàlisi dels científics socials. Autors com Joshua Fishman s'inscriuen en aquest corrent. Però els teoritzadors primordialistes no expliquen la persistència en el temps de la recurrència a la identitat cultural o ètnica, no expliquen com es projecten al llarg de la història les "dades culturals" (parentiu, territori, llengua, religió). No obstant això, sí que són útils les crítiques que porten a cap de les interpretacions històriques de tipus instrumentalista, aquelles que exageren els poders de manipulació de les masses per les elits; aquelles que no donen importància als aspectes simbòlics del nacionalisme; aquelles que, profundament etnocèntriques, prenen Occident

com a model de les nacions i els nacionalismes; aquelles que no reconeixen el paper que una societat pot atribuir al sagrat i a l'ètnicitat per mobilitzar amplis sectors socials amb tota mena de finalitats. Al seu torn, els primordialistes remarquen el fracàs dels postulats voluntaristes, ja que les dimensions culturals i ètniques estan presents en les variants més seculars i racionalistes dels nacionalismes.

Smith considera que cal tenir presents els elements anomenats orgànics i primordials de nacions i nacionalismes, el que van destacar Rousseau, Herder i els romàntics. Posa com a exemples de nacionalismes secularitzadors, cívics i modernitzadors els rituals i ideals de la Revolució francesa, l'historicisme panturc del nacionalisme secular turc, el fervor nacional rus a la Unió Soviètica de Stalin, del nacionalisme liberal indi, del nacionalisme místic en els orígens del sionisme socialista. Però al mateix temps assenyala que aquests exemples comprenen diferents dimensions que podem seleccionar per acabar anomenant una nació o un moviment nacionalista com a voluntarista o orgànic, cívic o ètnic, primordialista o instrumentalista. Hi ha moments que un d'aquests elements predomina en una forma nacionalista, en els components d'una identitat nacional, però que no existeixen variants pures de nacions o de nacionalismes. El món està fet de societats classificables com a nacions complexes en què els nacionalismes han intentat fusionar aspiracions de sobirania, de participació popular i un desig de pertinença íntima a una comunitat –col·lectivitat– cultural històrica.

Un altre corrent fonamental dins l'univers de les teoritzacions del nacionalisme és el de les teories modernistes, d'acord amb les quals les ideologies nacionalistes i el sistema dels estats-nació són moderns, és a dir, recents quant a la seva data d'aparició i nous pel seu caràcter; les nacions i les identitats nacionals també són recents i suposen una novetat; i les nacions i els nacionalismes són el producte de la modernització i de modernitat. El primer punt ha estat defensat per autors dels anys trenta del segle XX com Hayes, Zinder, Kohn, Carr i més tard Coban: sostenen que els nacionalismes sorgeixen a partir del segle XVIII. El segon punt l'han defensat Kohn, Carr, Coban i autors marxistes. I l'han rebutjat Huizinga, Marc Bloch, Strayer i Coulton, els quals

situen a l'edat mitjana el naixement de les nacions i el sentiment nacional. Altres autors, com Hertz, Shafer i Kantorowicz destaquen la força dels sentiments nacionals en l'edat mitjana. Si bé el diferencien dels nacionalismes moderns. El tercer punt –nacions i nacionalismes com a producte de la modernització i la modernitat, és a dir, com dissolvents de les societats tradicionals– ha generat un gran debat, fins i tot una gran polèmica. Autors com Kedourie situen els orígens de la ideologia nacionalista en una joventut angoixada i en els intel·lectuals exclosos del poder en els principats alemanys, i després en els homes marginals rebutjats en l'Àfrica i l'Àsia colonials del segle XX. Per ell, el nacionalisme és nou, és d'origen europeu i és inventat, un acte de voluntat, un somni inassolible de perfectibilitat a la terra que s'ha de conquerir mitjançant la violència i el sofriment. Per Ernest Gellner, al XIX no hi ha lloc per a les societats premodernes i agràries, dividides en cultures populars jerarquitzades, amb unes elits urbanes aïllades de la pagesia, unes elits sense cap interès a difondre la seva cultura entre "les masses" –o sigui, el poble, la majoria social–. L'única elit que podia fer-lo, l'església, no disposava ja dels mitjans per realitzar-ho, a causa del procés de secularització de la modernitat. Segons Gellner, el nacionalisme és un fenomen totalment modern, ja que és funcional i necessari per a la industrialització, que exigeix una alta cultura per desenvolupar-se, o sigui, especialització, alfabetització, escolarització massiva i estandarditzada a través de l'homogeneïtzació estatal. La modernització crea desigualtat: conflictes entre camperols esdevinguts obrers que han perdut les seves arrels i els habitants de les ciutats. Si els immigrants camperols parlen altra llengua o una altra codificació religiosa, els conflictes socials es converteixen en conflictes ètnics. De manera que els expagesos creen la seva pròpia nació cultural. Per Gellner, la modernitat és sempre nacionalista, utilitza trets culturals preexistents per crear la nació com una necessitat objectiva i pràctica més enllà de la imaginació del romanticisme.

Un altre autor modernista és Eric Hobsbawm, que tot i ser marxista remarca només els aspectes polítics del nacionalisme i la propensió a crear Estats des de la primacia de la política sobre la cultura. Per Hobsbawm, les nacions són el fruit dels nacionalismes, que desitgen crear estats territorials independents. Per

ell, els nacionalismes europeus del segle XIX, entre 1830 i 1870, són moviments polítics democràtics que pretenen instaurar "*la nació cívica i incloent de la Revolució francesa*". Del 1870 al 1914, l'ideal nacional cívic és desafiat per un nacionalisme divisiu basat en criteris ètnics i lingüístics aplicable a qualsevol grup de població que afirmés el seu dret a constituir una nació, una nació "no històrica", segons Hobsbawm, que critica els nacionalismes d'Europa central i oriental i els sorgits després de la caiguda del bloc soviètic, ja que per ell es tracta de nacionalismes que compliquen les coses en l'era de la globalització. A més, atribueix una centralitat absoluta al paper dels governs i les elits: les majories socials que actuen apel·lant al nacionalisme per vehicular projectes polítics i econòmics distints apareixen com un mer apèndix passiu de la burgesia. Hobsbawm ho justifica afirmant que "les masses" tenien les seves tradicions socials i culturals comunitàries –regionals, religioses o lingüístiques–, però que aquests vincles protonacionals eren irrelevants respecte al moviment polític modern del nacionalisme del XIX. De fet, margina qualsevol referència a la cultura i a la identitat quan es refereix als criteris de la nacionalitat moderna. Esmenta com a excepcions a la generalització de les nacions modernes Anglaterra, França, Rússia i justament Sèrbia, comunitats que segons ell mantenien el record d'haver pertangut a una comunitat política que va perviure en el temps: les altres nacions europees amb o sense estat són excloses, fins i tot Alemanya, adduint-hi que no existia cap connexió entre el nacionalisme alemany modern i els vincles etnolingüístics i polítics germànics medievals. Smith replica que Hobsbawm oblida, voluntàriament o involuntàriament, els mites, els símbols i la memòria històrica de l'antiga Germania manifestada pels humanistes del Renaixement, que van rebrotar en els temps de Novalis, Lessing i Herder, els quals es van convertir en la base del nacionalisme alemany dirigit contra Napoleó. Sigui com sigui, les derrapades teòriques de Hobsbawm vénen de lluny, i en realitat mostrarien la manca d'etnografies sòlides sobre els processos diguem-ne nacionalistes contemporanis a Europa (un aprofundiment crític dins Llobera, 1996, 2003a, 2003b).

Les conceptualitzacions modernistes han estat rebatudes per autors que conceben la nació com un fenomen transhistòric que aflora d'una manera

recurrent en molts períodes i continents més enllà de les condicions i els contextos econòmics, polítics i culturals. Una altra crítica que s'ha dirigit contra la historiografia modernista prové de científics socials agrupats sota el corrent anomenat perennalista, el qual sosté que algunes de les nacions actuals, i dels moviments nacionalistes, són premoderns, i fins i tot perennes. Aquests estudiosos (Seton-Watson i Hastings en serien els més destacats) posen l'èmfasi en la continuïtat i en la recurrència. L'enfocament del perennalisme continu, en el qual es troben molts historiadors medievalistes, afirma que la història implica inflexions i rutptures, i a més continuïtats d'identitats culturals al llarg de períodes extensos que vinculen les nacions medievals o fins i tot més antigues amb les actuals nacions. Per això consideren que la modernitat ha tingut una importància menor quant als orígens i el desenvolupament de les nacions i els nacionalismes. L'enfocament del perennalisme recurrent parteix del la percepció que la nació és una categoria d'associació humana que es pot trobar en el transcurs de tota la història. És a dir, subratlla la recurrència d'un fenomen idèntic: les nacions, les identitats nacionals, fins i tot els nacionalismes vénen i van, però en qualsevol cas es tracta d'un fenomen universal. En la mesura que es tracta d'una forma d'associació i d'identitat col·lectiva, és autònom i indeterminat, en funció dels contextos en què es produeix. Els dos corrents retreuen a la perspectiva modernista que mostri tanta superficialitat històrica, l'estretor de les seves definicions de nació i nacionalisme, la seva preocupació per la ciutadania, pel capitalisme i per una sèrie d'aspectes lligats exclusivament a la modernització, i la seva incapacitat per reconèixer el pes dels factors que en diuen "subjectius".

El perennalisme no defineix amb claredat què és una nació, intenta situar un origen temporal únic de la nació i no aprofundeix en la complexitat dels processos històrics que condueixen a l'aparició d'una comunitat cultural diferenciada, que es pot assemblar o no al tipus ideal de nació. La realitat històrica és dinàmica, és fluctuant, i una mateixa col·lectivitat ara pot respondre al tipus ideal de nació i després no, com s'analitzarà en profunditat a l'apartat següent. Smith rebutja que s'hagi d'atribuir tanta importància a la creació d'una cultura escrita i literària en llengua vernacle, tal com Anderson (2005 [1983])

insisteix en la tecnologia de la impremta. Igualment, autors com Hastings enalteixen el paper de la religió i de l'Estat, obviant-hi que els continguts polítics del nacionalisme són bàsics per entendre la seva projecció social, per exemple, diu Smith, com a ideologia per a l'alliberament i la transformació social. De fet Hastings arriba a postular que les nacions són un producte de la cristiandat: no reconeix cap nació islàmica o budista premoderna (ni òbviament animista), tot silenciant que el budisme va adoptar manifestacions etnoculturals molt diferents a Birmània, el Tibet o Ceilan, on van sorgir moviments nacionalistes premoderns, abans que hi hagués estímuls provocats per la colonització cristiana. Pensar que la Xina, el Japó o Corea existeixen com a nacions o Estats-nació només després i com a resultat del contacte amb Europa és francament relativizable, per no dir insostenible. Quant als perennalistes recurrents, Smith qüestiona la perspectiva que una nació ho sigui, al cap d'uns segles deixi de ser-lo, i després torni a ser una nació. Què és mentre no és una nació? El problema que Smith no aborda té a veure sens dubte amb el decalatge derivat de l'abisme que es dona entre la identitat social com a experiència viscuda i la identificació política, econòmica, jurídica, etc. a què aquesta és sotmesa. Smith desgrana tres qüestions principals entorn de la teorització de les nacions i els nacionalismes que cal resoldre, però que des d'una perspectiva antropològica podria dir-se que ja portaven anys resoltes, com es manifesta a l'apartat que ve a continuació sobre l'etnicitat com a ruptura conceptual:

1. La necessitat de definir la paraula nació i altres conceptes bàsics. Per autors modernistes com Walker Connor (1998 [1994]) les nacions són "fenòmens de masses" que, almenys en teoria –vaja, sens dubte com a teoria!–, impliquen una ciutadania comuna per a tots els seus membres. Pels perennalistes, aquesta definició és excessivament restrictiva. Hastings, per exemple, propugna que n'hi ha prou que un gran nombre de persones, independentment de l'elit governant, cregui que constitueix una nació i que es comporti en conseqüència com a tal. Smith replica que segueix sense resoldre's què és amb exactitud una nació, i si amb la creença i la conducta és suficient per esdevenir nació.

2. El context històric de les identitats culturals col·lectives. Els modernistes insisteixen en l'autonomia de cada època històrica i consideren que els perennalistes apliquen idees i conceptes de l'època moderna a períodes històrics molt anteriors. Autors modernistes com ara Breully i Reynolds insisteixen a analitzar cada època en funció dels conceptes propis de cada període. Però més enllà de les paraules, ni modernistes ni perennalistes resolen fins a quin punt es poden consignar o no les diferències entre tipus anteriors d'identitat col·lectiva i d'acció política i els tipus posteriors contemporanis o moderns; i en què consisteixen aquestes diferències.

3. La teleologia, és a dir, la doctrina de la finalitat, la doctrina de les causes finals. Autors com Seton-Watson presenten la història de les nacions modernes com un moviment inexorable des dels seus inicis diguem rudimentaris en l'època medieval cap a les nacions modernes actuals. Pot ser enganyós o pot no ser-ho remetre a l'època medieval, però en qualsevol cas això no aclareix quin és l'origen de les nacions.

Aquesta mena d'atzucac, aquest veritable carreró sense sortida, provindria sens dubte d'un error estratègic fonamental: pretendre explicar des de teoritzacions substantivitzadores del mot nació com una categoria transtemporal i transcultural processos dinàmics de tots els grups socials de la història literalment inabastables per a qualsevol xarxa conceptualitzadora de tipus essencialista. Amb tot, el sentit d'aquest apartat consisteix a perfilar amb major precisió, a partir de les mancances que mostren les distintes teoritzacions, el sentit de l'evolució que s'ha produït dins l'antropologia en aquest camp als darrers cinquanta anys i la ponderació necessàriament positiva que això mereix.

Les teories del construccionisme social o postmodernistes tenen ressonàncies clarament modernistes, ja que s'ajusten a una suposada era de la postmodernitat en la qual se suposa, igualment, que les nacions i els nacionalismes desapareixeran a mesura que hom s'endinsa en l'era global postmoderna. Encara que la realitat sembli desmentir-ho! En resum, apel·len a

la idea de nació i de nacionalismes com a textos que esdevenen objecte de narració, o sigui, com uns artefactes construïts que cal desconstruir. Les premisses construccionistes o postmodernistes sostenen, d'acord amb la síntesi que en fa Smith (2002 [2000]), que:

1. El nacionalisme crea les nacions, i no al revés.
2. Les nacions són productes nous, recents, sorgits de la modernitat.
3. Aquest artefacte cultural que són les nacions ha estat produït deliberatament per les elits.
4. Els nacionalismes inventen i imaginen la nació de cara a la majoria de la societat, a través de procediments culturals i de rituals socials.
5. Aquest procés d'invenció i imaginació de la nació només és possible que se de sota les condicions modernes.
6. L'era de les nacions serà superada a causa de la globalització. Respecte a les teories modernistes, la diferència major resideix en la representació cultural de la nació com a producció social, allí on la invenció és el fruit de l'acció de les elites, les quals porten a terme una labor cultural, una narració sense la qual la nació és inimaginable i incomunicable.

Eric Hobsbawm (2003 [1990]), també junt amb Rangers (1988 [1983]), és com hem vist el més literal i influent dels autors postmodernistes o construccionistes, i no és gens casual que també ho sigui en l'esfera periodística. No pas per a l'antropologia, ensinistrada plenament en la sopa d'all de la construcció social de les pràctiques socials a escala expressiva i empírica. Recapitulant, per Hobsbawm l'era del nacionalisme comença el 1830 amb un nacionalisme polític i democràtic de masses, inclusiu, propi de les grans nacions; seguit a partir de 1870 per un nacionalisme divisor, etnolingüístic, amb freqüència de conservador, propi de nacions petites. És a partir de la fi del XIX que s'observa la proliferació de tradicions inventades de la nació, segons Hobsbawm: es tracta de creacions deliberates forjades sobre la base de construccions sociopolítiques fabricades per enginyers culturals que dissenyen

símbols –banderes, himnes nacionals–, mitologies rituals i històries, i que s’inventen una continuïtat històrica semifictícia o falsificada. Posa l’exemple de les nacions i els nacionalismes israelians i palestins, més enllà de la continuïtat històriques de jueus i musulmans d’Orient Mitjà, ja que el propi concepte d’estats territorials aplicats a la seva regió era impensable fa un segle. Els nacionalismes de la darrerïa del XIX, diu, afloren a Europa occidental a causa de la urbanització i la industrialització, allí on les classes dirigents van haver d’inventar tradicions per vehicular i controlar les energies i les aspiracions de les masses socials emancipades en el nou ordre polític del que ell anomena “democràcia moderna”. El nacionalisme apareix com el més poderós i durador instrument de control social. Però després de la Guerra Freda, el sorgiment de grans blocs de poder, unitats econòmiques transnacionals, migracions massives i comunicacions de masses, ha fet obsoletes les fronteres, a pesar dels nacionalismes ètnics divisors. Alguns exemples de tradicions inventades: la reconstrucció en estil gòtic dels edificis del parlament britànic el 1849; l’origen modern del kilt escocès (la faldilla); la creació al XIX de les societats d’arquers i els concursos de tir amb arc a Suïssa en honor de la suposada proesa de Guillem Tell; la institució del festival de Eisteddfod en el País de Gal·les a la fi del XVIII; i la invenció per les autoritats federals suïsses del Dia Nacional de Suïssa en 1891 per celebrar els 600 anys del jurament de tres cantons suïssos com l’acte fundacional de la nació suïssa.

Smith es pregunta si tot això és realment important per a l’estudi de les nacions i els nacionalismes, si cal confrontar el contingut veritable dels redescobriments nacionalistes amb el contingut de la memòria a la qual remeten. Per ventura no és més important la vivència viva d’una societat respecte al sentit i l’èxit de la seva empresa? Tota nació rescricu contínuament el seu passat, el seu present i el seu futur: documenta, de vegades, mentides i explota ficcions, però aquest no és l’únic element en joc: n’hi ha altres, diu Smith: la potència mobilizadora dels mites, la ressonància dels records històrics compartits, l’atractiu dels símbols transmesos a través de generacions en cadenes de continuïtats viscudes i desitjades. Smith pren prestat l’exemple del festival de Eisteddfod, quan els exiliats galeses a Londres que el 1789 van

tornar a practicar les antigues competicions bàrdiques –poètiques– gal·leses, anomenades competicions d'almanac, que acabaven de desaparèixer de les tavernes rurals del País de Gal·les. Els gal·lesos exiliats a Anglaterra van introduir en aquest festival elements nous de caire romàntic, però el nucli del festival poètic i musical, que encara avui se celebra, remet a la competició original entre bards que es duïen a terme a la fi del segle XII, seguint complexes formes mètriques medievals i adaptant els continguts dels poemes que es reciten a les condicions modernes del XVIII i del propi segle XXI. Hi ha exemples en tots els països sobre com el concepte de nació en qualitat de comunitat substancial i duradora és una reïficació que es basa en pràctiques i en esdeveniments estatals de contingut nacionalitzador.

Però si la nació obeeix a una invenció, per quina raó no considerar l'Estat com el fruit d'un procés de fabricació? Benedict Anderson (2005 [1983]) acusa Gellner i en certa mesura Hobsbawm d'assimilar invenció a fabricació i a falsedat i no pas a imaginació o a creació. Si els nacionalismes són artefactes culturals artificials destinats a desaparèixer en l'era de la globalització, cosa que de moment sembla no succeir, més aviat al contrari, com és que n'han triomfat tant? Durkheim ja explicà (1987 [1912]) que una creença és compartida quan és activa socialment, i ho és quan respon a les necessitats de la societat. El nacionalisme creat per les elits? Què en fem llavors del catalanisme polític d'esquerres de base proletaria del XIX i el XX, que esclata en termes del tot rupturistes el 1931 i que esclata revolucionàriament el 1936 junt amb articulacions polítiques anticapitalistes?; o de l'escocès en alguns períodes del XX? I, com afirma Anderson, què en fem dels nacionalismes oficials de Rússia i el Japó, amb el suport de monarques imperials, esglésies i dignatarios religiosos? I dels nacionalismes religiosos africans i asiàtics capaços de mobilitzar grans multituds més enllà dels designis d'una elit dirigent, de la "intelligentsia"?

Anderson assenyala que, en efecte, la nació és una comunitat imaginada en la mesura que els seus membres, les persones que la componen, mai s'arribaran a conèixer o a trobar totes elles. Però això succeeix en totes les col·lectivitats que van més enllà del contacte físic o presencial: ni tan sols tots

els socis del Barça es coneixen entre ells, molts no assisteixen al Camp Nou!!! La nació –no l'estat nació, la nació amb o sense estat– com una forma classificatòria d'un grup social podem entendre-la com una comunitat sentida i estimada tant com odiada i rebutjada. Si només s'apel·la a la invenció és cert que se'n perd de vista la voluntarietat, el propòsit, potser l'emoció, o no. El paradigma del construccionisme social palesa un reduccionisme extrem que concep les classes subalternes europees com si fossin un pur apèndix passiu del dirigisme instituit per les elits a través dels imaginaris que elaboren, a més d'establir una correspondència estàtica entre nació i Estat que resulta insostenible. És plenament lícita l'acusació de Benedict Anderson –el qual no podia preveure que la seva obra fos tan fatalment incompresa per aquells qui han “resolt” certs processos d'afirmació cultural com el fruit d'una “invenció”– cap a Gellner –i Hobsbawm i d'altres– pel fet que assimilen, cal insistir-hi, justament “invenció” a “fabricació” o “falsedat” més que no a “imaginació” o “creació”: en aquests termes, què no és el fruit d'una construcció social? On rau la raó de la perdurabilitat i l'èxit d'artefactes culturals com el epigrafiats com a nacionalismes?, quin és el motiu de la seva necessitat? La premissa durkheimiana segons la qual res no és més poderós que una il·lusió compartida –sentida, voluntària, emocional, d'ideals i necessitats col·lectives, perquè responen a les demandes individuals d'amplis sectors socials: o és que no existeix una base material de les idees?– no seria una porta tancada, sinó la proposta d'una obertura a la viabilitat de canalitzar, en allò compartit, el que uns homes i unes dones, de vegades una societat, considerin imprescindible de realitzar. Per què, doncs, és topa contínuament amb l'aclaparadora invisibilització de la contradictòria gamma de projectes implícits en els moviments nacionalistes europeus contemporanis? Ficar al mateix sac nacionalismes de signe clarament imperialista i etnocida amb altres que, havent-ho estat o no al passat –i cal atendre que hi ha moltes classes de colonialisme– han maldat per espolsar la subordinació estructural a què la seva societat ha estat sotmesa històricament és difícil de justificar en termes científics –per més que dels nacionalismes estatals d'Europa se'n digui “cívics”–, una distinció que no és considerada en cap dels models exposats. La categoria

moderna de “nacionalismes” no respon a realitats encarnades en la història a partir del no-res. Les identitats culturals i els ideologies col·lectives s’expressen a partir de contextos determinats que s’encavalquen a través de continuïtats i trencaments en què és possible reconèixer-hi els processos estructuradors de les societats –en un gerundi continu–, i la seva capacitat per recórrer-hi, apropiar-se’n o reinterpretar-los en funció de la manera com es representin el seu present i els seves necessitats en contextos polítics, econòmics, etc., específics.

La confusió entre Estat i nació, per Smith (2002 [2000]: 106) acaba conduint els homes i dones de nacions minoritzades a esdevenir membres de “regions exteriors” incorporats burocràticament i sotmesos als forts i centralitzats Estats moderns. La correspondència entre ètnies com a força de les nacions supera per la seva complexitat qualsevol simplificació que se’n faci –el desenvolupament d’una nació sobre la base de la incorporació o l’assimilació d’altres ètnies, o la constitució de nacions poliètniques, o l’existència d’ètnies polinacionals–. En reflexionar sobre l’origen poliètnic dels nacions, l’autor manté que, en efecte, en molts casos l’ètnia dominant d’una nació posterior podrà aportar “*mites i records de nacionalitat impartits a les generacions successives*”. Smith apel·la als components populars dels nacionalismes com a factor determinant del seu èxit: no hi ha identitat nacional sense assumpció popular d’aquesta identitat.

Ètnia, nació o nacionalisme són noms per a identitats culturals, polítiques, religioses, etc., col·lectives tant com per a identifications culturals, polítiques, religioses, etc., col·lectives: no hi ha uns continguts essencials perpetuant-se enllà del temps, però en certs contextos com l’europeu hi ha un reconeixement des de l’edat mitjana d’algunes d’aquestes identifications que després s’anomenaran nacions, que conviuen amb això que se’n continua dient, ambigualement, ètnies. De cop i volta apareix una “nova” nació al món: cal observar com aquesta col·lectivitat s’ha reconegut històricament o no com a tal, i com ha estat reconeguda o negada per les societats que l’envoltaven, i de quins elements depèn el canvi de consideració que se’n faci o la modificació del seu status dins el panorama internacional. El context globalitzador actual, per

les seves mateixes característiques d'homogeneïtzació cultural des dels referents del liberalisme capitalista, no pot més que esperonar moviments d'afirmació "identitària" –en definitiva, social– en què es manifesten les problemàtiques de col·lectivitats que és veuen impossibilitades de decidir el què i el com del seu present.

No és possible oposar universalisme a particularisme, no sols perquè, com assenyalà Lévi-Strauss recuperant mots de l'exescrau Terenci del segle II aC, res de l'esperit humà no ens és aliè, sinó perquè relacionar-se els uns amb els altres com a humans significa fer-ho a través de referents propis, encara que de vegades és complicat distingir ja no on comença una cosa i l'altra, sinó el que es dona com a propi del que és aliè. És aquest compartir-se com a humans el que universalitza, no pas el pretendre que els categories d'una societat les han de compartir totes els societats del món: un només pot ésser universal des de la seva particularitat, la qual finalment forma part d'un repertori més o menys ampli de pràctiques materials i simbòliques, la qual cosa obliga a atendre els processos històrics i els relacions socials tant locals com globals. També es podria concloure que els humans, de fet, no mostren tantes diferències a l'hora d'acudir a un catàleg si fa no fa tancat. L'especificitat del lloc forma part de processos dinàmics de relacions socials a escala interna i externa. La visió ideal que Smith atorga al nacionalisme, des del precepte del dret a la llibertat dels pobles i les persones, és un camí teòric que pretén copsar la diversitat del repertori humà i les realitats històriques, en el sentit d'esbrinar la manera com una societat s'interpel·la si mateixa en qualitat de "nació" –igual com s'interpel·la si mateixa en termes religiosos o d'altres sistemes simbòlics–. Les nacions minoritzades no són als mapes polítics perquè colonitzar és la cara més tòrbola de la diferenciació. No és pot situar el "nacionalisme ètnic" fora d'Occident sense centrar-se en els processos històrics als Estats plurinacionals actuals. La problemàtica d'Europa no se cenyeix només a "integrar" musulmans, animistes africans o gitanos o immigrants asiàtics, sinó a resoldre el mateix encaix de col·lectivitats socials –algunes de les quals, en termes diguem-ne nacionals–, que no tenen els seus drets reconeguts, i tot això en el context de relacions mundials basades en l'estructuració dels societats seguint els principis

del model capitalista, el qual intenta, en determinats casos, tallar la relació del passat i del present amb el futur d'aquestes col·lectivitats. Quins processos de la història humana són il·luminats pels "*components simbòlics i els models ètnics propis de les identitats culturals col·lectives*"?: mites, records, tradicions, símbols... són alhora processos tràgics que concerneixen les formacions estatals, i tota l'atracció de l'enfocament etnosimbolista és basa a reconèixer la realitat de tantes llibertats no realitzades: no disposar d'un petit espai al mapa (Smith, 2002 [2000]: 113). Smith ho té en compte, per això raona i rebutja la falsa simplificació en voga entre "ètnic" i "cívic". Quin tipus de privacions socials s'amaguen rere la negació que una persona apel·li a la vivència d'una identitat cultural, religiosa o lingüística? La importància dels components simbòlics i culturals dels grups socials permeten prescindir justament de les referències biologicistes. Smith s'interessa més en l'univers emocional que pot activar l'apel·lació a l'etnicitat o el nacionalisme. Els aspectes materials i polítics són importants, diu, però també ho són les mateixes qüestions simbòliques a través dels quals és canalitzen aspiracions nacionals o conflictes ètnics.

Seguint Llobera, la ideologia de l'Estat-nació és la més forta de la modernitat: el nacionalisme és tan heterogeni que un es pot arribar a plantejar si és possible explicar-lo: idees, processos i grups socials que han aparegut en contextos humans tan distints, poden comparar-se? Althusser insistiria que és impossible construir certs objectes teòrics; Lévi-Strauss diria que certes realitats teòriques només són els productes il·lusoris de certes manera de pensar. Però sigui com sigui, existeix aquesta amplíssima realitat social que es classifica com a nacionalisme, i d'una manera o d'una altra cal acostar-s'hi comprensivament. Llobera sosté que la majoria d'estudis sobre el nacionalisme –d'historiadors, politicòlegs o sociòlegs– són merament descriptius, superficials i vulgars, com si responguessin a necessitats polítiques urgents, sense substància teòrica alguna. Ni tan sols arriben als estàndards mínims per satisfer el criteri de Durkheim d'utilitzar fets ben demostrats, o, com manté Mauss, que l'antropòleg només ha de contar el que sap, res més. En general, segons Llobera, no hi ha bones monografies sobre nacions individuals que estudiïn els factors socials del nacionalisme: a grans trets, els estudis sobre nacionalisme es

dediquen a etiquetar i a elaborar tipologies: col·loquen fets ambigus en caselles de colors diferents, i, tot i així, això no substitueix la labor d'una bona investigació teòrica. Igualment, no es poden extreure fets aïllats dels contextos sociohistòrics que es produeixen a fi de poder-los comparar.

El concepte d'ètnicitat com a ruptura conceptual

L'ús d'«ètnia» –mot derivat del grec *ethnós*– es produeix al llarg de segles dintre de l'àmbit eclesiàstic per designar els pobles no cristians, el que en el llenguatge secular s'anomenarà nacions o pobles, i, a partir del segle XIX, races o tribus. El terme ètnia designa, en l'ús científic, un conjunt lingüístic, cultural i territorial. Al segle XIX es produeix una associació entre el concepte d'Estat, referit als estats occidentals com a dipositaris de «la civilització», i el concepte de nació. Les societats colonitzades no es consideren ni pobles ni nacions, sinó més aviat ètnies o tribus, entenent-se les tribus com grups menors en termes territorials i demogràfics.² Quin és el sentit de la utilització del concepte ètnia al segle XIX i una part del XX? A Alemanya, als països eslaus i a Europa del Nord els derivats d'*ethnós* subratllen el sentiment de pertinença a una col·lectivitat; en francès el criteri dominant es basa en la comunitat lingüística. Respecte a la paraula raça –que en el segle XIX es fonamenta en l'atribució de trets físics distintius als grups humans–, en la noció d'ètnia hi subsisteix la idea que aquesta constitueix una essència gairebé natural i per tant immutable. De fet, al segle XIX es produeix una superposició confusa dels conceptes de raça, poble, nació, llengua i cultura. Un exemple de tal superposició de termes té lloc en l'obra d'antropòlegs primerencs com ara Tylor (1977 [1871]) i Morgan (1971 [1877]), ja que malgrat que el darrer estableix una distinció entre poble, nació, tribu i Estat, sí que és cert que equipara raça i civilització. L'arrel *ethno* dona lloc al segle XIX a la paraula etnologia –especialment a Alemanya i els països nòrdics, i més endavant a França–, per designar el que a Gran Bretanya i els EUA és la disciplina antropològica (antropologia social en la tradició britànica;

² A grans trets, els antropòlegs entenen la tribu com un grup social que reuneix diverses famílies o clans –grup de parentiu amb freqüència exògam que prové, a través de filiació unilineal, d'un avantpassat remot que sol ser llegendari o mitològic– units per vincles lingüístics, culturals, i en general amb un ordenament jurídic propi.

antropologia cultural en la tradició nord-americana). Amb el temps, etnografia designarà la investigació de la vida social de les societats, a partir del treball de camp sobre el terreny; mentre que etnologia significarà la síntesi teòrica sobre les societats humanes estudiades.

Etnòlegs alemanys com F. Gräbner (*Methode der Ethnologie*, 1911), amb la noció d'“àrea cultural”, i W. Schmidt (*Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie*, 1937), amb els seus postulats del difusionisme cultural, relacionen les característiques racials amb les característiques culturals. Aquests dos autors no defineixen d'una manera absolutament nítida el concepte d'ètnia, encara que hi operen com un concepte referit a un col·lectiu de persones les quals, pel seu origen “racial” i cultural comuns, formen el que anomenen un “grup autòcton” i “perfectament definit”.

En l'ús que es produeix en les ciències socials de la primera meitat del segle XX d'ètnia i de grup ètnic s'hi constata la seva ocupació gairebé com a sinònim de raça, o bé com les nocions més utilitzades pels antropòlegs de poble, tribu o cultura. Un pensador proper al nazisme com el francès G. Montandon consagra en 1935 un llibre a l'estudi del que denomina l'“ètnia francesa”. Max Weber defineix (1993 [1922]: 318-322) com a grups ètnics els grups humans que mantenen una creença subjectiva en la seva descendència comuna, motivada per les seves semblances en l'aspecte físic o en els costums, o en ambdues coses, o bé motivada pel seu manteniment d'una memòria col·lectiva de migració i colonització. Així, aquesta creença del propi grup es convertiria en un element fonamental a l'hora de mantenir relacions socials que no estiguessin basades tant en el parentiu biològic com en el fet de compartir uns referents culturals comuns: llengua, religió, memòria política, aspecte extern i tipus de conducta mantinguts respecte a altres grups humans. El 1922 Weber assenyala (*Ibidem*: 321):

Si suposem que no existeixen rigoroses fronteres lingüístiques o que les comunitats religioses o polítiques no estan delimitades netament i que aquesta situació servirà de base a les diferències en els “costums” [...], llavors només tindrem transicions graduals dels “costums” i de cap manera rígides “fronteres ètniques” fora de les condicionades per les grans diferències espacials. Àmbits ben perfilats, en què imperen costums

d'abast "ètnic", i que no deuen el seu origen a factors econòmics o religiosos, sorgeixen regularment per migracions o expansions que duen a l'immediat veïnatge grups humans fins aleshores distanciats d'una manera permanent o temporal, adaptats, per consegüent, a condicions molt heterogènies. El clar contrast de l'estil de vida que així es posa de manifest sol despertar en totes dues parts idees de "sang distinta", amb una independència absoluta de la realitat objectiva.

Weber plantejava com l'acció comunitària política pot donar lloc a la idea d'una "comunitat de sang" i al paper que exerceixen els processos de transició i barreja enfront de la constitució de rígides fronteres, allà on l'acció social aflora com a generadora d'idees de comunitat. L'extrema perspicàcia analítica del pensador alemany dona fe dels interrogants que proposen les seves reflexions, independentment dels usos de què ha estat objecte. Val la pena tenir present aquesta absolutament rellevant reflexió a partir del replantejament que es produeix dins l'antropologia a la fi dels anys seixanta del segle XX sobre la noció de grups ètnics i fronteres ètniques.

Evidentment, el concepte de raça com l'expressió d'un conjunt humà que comparteix unes característiques físiques comunes que es distingeixen de les altres races va ser superat per l'antropologia en demostrar-se, a causa del procés d'interrelació entre les societats humanes, la seva inexistència real i per tant la seva invalidesa científica. No existeixen grups racials fixos, fenotípicament tancats i alhora separats del seu entorn, sinó canvis i interaccions contínues que impossibiliten l'establiment de categories racials establertes artificialment. Franz Boas, nascut a Alemanya i un dels fundadors de l'antropologia nord-americana (on s'estableix el 1887), afirmava que tota societat és comparable en termes d'igualtat, ja que cadascuna d'elles elabora una representació pròpia del món, i que en conseqüència és impossible ordenar-les dintre d'un esquema evolutiu jerarquitzat: no existeixen, doncs, societats superiors i societats inferiors. És necessari comprendre la coherència que cada acció social manté respecte al seu propi marc explicatiu, amb les seves pròpies lògiques internes i amb els seus propis processos racionalitzadors. El 1932, Boas escriu que els estudis realitzats en els últims cinquanta anys, referint-se a l'antropologia, no justifiquen de cap manera la hipòtesi de

qualsevol relació entre els tipus biològics i les formes de cultura –el 1933, amb la conquesta del poder del Partit Nacional Socialista Alemany encapçalat per Hitler, els llibres de Boas van ser trets de les universitats i cremats públicament en els carrers–. En aquesta mateixa dècada i des de l'antropologia nord-americana (R. Redfield, R. Linton, J. Herskovits: 1935, *Memoràndum sobre aculturació*) s'incideix en el concepte d'aculturació, el qual no era nou, ja que altres antropòlegs nord-americans com Holmes el 1886, Boas mateix el 1897 i Mc Gee el 1898 ja analitzen els canvis soferts per la societats indígenes nord-americanes a causa de l'expansió dels blancs sobre els seus territoris. Així, utilitzen per primera vegada el concepte aculturació en tractar de les societats que estudien.

Aquest terme serveix per qüestionar que una ètnia o un grup ètnic siguin grups socioculturals clarament definits els uns dels altres, com a entitats "pures". S'hi arriba pel fet de reflexionar sobre les conseqüències del contacte entre les societats: un contacte físic, econòmic, polític, militar, del tipus que sigui, implica un contacte cultural. En la mesura que la colonització occidental s'imposa, es produeix un canvi evolutiu en les societats colonitzades que afecta l'abandó freqüentment forçós del sistema de parentiu i les regles de matrimoni, l'ordenació jurídica, la manera de producció –a través de la imposició de la moneda i l'economia de mercat–, la formació de nous vocabularis, el desenvolupament de cultes sincrètics que barregen els referents religiosos propis amb els referents religiosos de la societat dominant, el control de naixements, el reagrupament, el canvi del règim de propietat de la terra i de relació amb el mitjà, etc. S'és davant de processos ni de bon tros desconeguts per a la humanitat més enllà de l'època moderna que podria haver inaugurat la Revolució francesa. D'aquí neix el concepte d'aculturació. Amb tot, a pesar d'aquest qüestionament del concepte d'ètnia aplicat a les societats com si fossin entitats "no contaminades" pels referents d'altres grups socioculturals, el concepte d'aculturació mostrava un caire igualment immobiliària, ja que pressuposava una interpretació estàtica de la cultura i de la societat, com si la intervenció estrangera i el procés d'aculturació que aquesta generava sobre la societat subalternitzada o colonitzada fos l'única causa possible de l'evolució

dinàmica de la societat. En certa mesura, aquesta concepció de les societats en qualitat d'ens estàtics i autorregulados domina dins l'antropologia fins a mitjan segle XX, fins a l'aparició de l'anomenat processualisme: a partir de llavors s'obre pas la percepció de la societat entesa com un procés. Tota societat comporta l'existència i el desenvolupament de conflictes de forma incessant: tota societat evoluciona contínuament. Cap societat queda ancorada, congelada, en un moment de la història. Cap societat ignora el canvi. L'ús d'ètnia en antropologia i per part de les administracions colonials adquireix major importància després de la Segona Guerra mundial, substituint conceptes com el de tribu, amb el nom de la qual se solien designar les societats colonitzades, encara que entre els antropòlegs britànics tribu designés un tipus d'organització social. En el període que segueix la Segona Guerra mundial, encara que l'ús d'ètnia no sigui absolutament general en antropologia, implícitament s'equipara a un conjunt d'elements com el territori que ocupa un grup, el seu sistema jurídic, la llengua, els utensilis, la concepcions religioses, etc., tot això es vincula a la perdurabilitat d'aquests elements en el temps i a l'ascendència comuna dels membres del grup. El que es produeix llavors és l'abandó dels antropòlegs de la relació entre raça i ètnia o grup ètnic. Bàsicament, se supera la percepció de l'ètnia o el grup ètnic entesos com a unitats culturals perfectament aïllades en l'espai i amb límits ben definits.

Els estudis dels antropòlegs començaran a demostrar que les anomenades unitats ètniques tenien fronteres imprecises i que malgrat que hi hagués grups separats en l'espai mitjançant fronteres polítiques, es mantenien criteris culturals d'adscripció i d'exclusió ètniques que calia estudiar. És a dir, el fet d'estar enquadrat dintre d'una mateixa frontera política no significa l'adscripció a un mateix grup ètnic, el qual al seu torn pot habitar en espais polítics i jurídics diferents (els peul de Senegal, estesos per Mauritània, Guinea, Gàmbia i Mali, no tenen una llengua pròpia, ja que el pular també el parlen els tucoror; entre els peul existeixen pràctiques religioses animistes i musulmanes, i no obstant això es reconeixen en un sol grup i no en altres ètnies). Si es traça un mapa dels milers d'ètnies comptabilitzades (més de 10.000) que, segons la conceptualització clàssica, es reconeixen a si mateixes en una història comuna,

es comprova que en la immensa majoria d'ocasions no coincideix amb les fronteres polítiques i administratives establertes, les quals responen a l'exercici del poder per part dels Estats per incloure, afeblir o potenciar unitats humanes, mentre que d'Estats tot just n'existeixen dos centenars. D'altra banda, com fixar en un mapa una realitat completament versàtil i dinàmica com aquesta, creixentment arran dels processos massius de migració i de la ràpida interacionalització de mitjans de comunicació d'abast global?

La teoria que preconitzava la divisió del món en societats discretes, o sigui, societats que presenten separacions les unes de les altres i amb cultures pròpies, va ser qüestionada frontalment per l'antropòleg Edmund Leach a la dècada dels anys cinquanta. Leach constata que *"en contextos com els que trobem al nord de Birmània, els supòsits etnogràfics comuns sobre què constitueix una cultura o una tribu són irremeiablement inadequats"* (1976 [1954]: 303). Per què?

A partir de la seva estada a l'Alta Birmània entre els anys 1939 i 1945, com a oficial de l'exèrcit britànic, investiga dos grups veïns que tan aviat s'acosten i col·laboren entre ells com s'oposen: els shan i els kachin. Els kachin s'organitzen a partir d'un règim polític que oscil·la constantment entre un model de societat igualitària (anomenada gumlao) i un model més aristocràtic, situat a mig camí d'un règim que en diríem "feudal" dels shan i una derivació no igualitarista del model gumlao que denominem gumsa. L'oscil·lació dels kachin entre un model i un altre és a causa de les dinàmiques conflictives que sorgeixen de les influències exteriors i de les contradiccions internes del grup. El que fa Leach és rebatre les representacions funcionalistes encapçalades per A.R. Radcliffe-Brown que dominen en l'antropologia britànica dels anys vint als anys quaranta del segle XX, les quals postulen la unitat cultural i l'equilibri intern de les societats mal anomenades primitives. Leach discuteix el model de comprensió de les societats com a sistemes integrats que tendeixen a un equilibri: insisteix sobre els dinamismes, les contradiccions i les diferències que es produeixen entre les normes ideals i les pràctiques efectives de les persones. Segons Leach, els kachin no són un fenomen cultural aïllat d'altres grups i homogeni en el seu interior, sinó un grup de gents que parlen llengües diverses

i que observen costums distints. Ell postula que els kachin han d'entendre's no com una societat distinta amb una cultura pròpia, sinó com el producte de les relacions polítiques que mantenen amb altres pobles. Val la pena reconèixer que si això és aplicable a totes les societats, aquelles que formen part dels Balcans en el lapse de temps que analitza aquesta investigació en destacarien d'una manera exemplificadora. Leach és precursor, doncs, de l'interès antropològic pel que al cap d'uns anys se'n dirà etnicitat. Ell afirma que la població de l'àrea dels pujols kachin no és culturalment uniforme; en canvi, en relació amb els aspectes rituals de la cultura, la població d'aquests pujols és relativament uniforme: és a dir, ens trobem davant d'una població que parla llengües distintes, que vesteix classes de robes diferents, que viu en diversos tipus de casa, però que entenen mútuament els rituals que practiquen els diversos habitants d'aquests pujols.

Les accions rituals que estudia Leach són comunes a aquesta població. De fet, documenta aquesta uniformitat ritual ja al segle XIX a partir d'uns informes de 1837 i de 1847 de S.F. Hannay, capità de l'exèrcit britànic, sobre un ritu amb què les celebritats shan i kachin reben el governador birmà i li mostren la seva submissió. Leach assenyala que els birmans, els shan i els kachin de la vall de Hukawng compartien el 1837 una expressió ritual comuna. Tots ells sabien com fer-se comprendre i comunicar-se a través d'aquest llenguatge ritual comú, encara que això no signifiqui que el que s'ha dit en aquest llenguatge fos cert en la realitat política. En resum, Leach assenyala que les exposicions del ritual en qüestió es van portar a terme com si existís un Estat shan estable amb una autoritat que l'encapçalava (saohpa), com si fos un senyor feudal, i amb tots els caps shan i kachin de la vall de Hukawng com els seus lleials serfs vassalls. Però considera que no hi ha proves que cap autoritat saohpa hagués disposat d'aquest poder en aquesta àrea de Birmània, i que quan es va celebrar aquest ritual que relatava Hannay als anys trenta del segle XIX feia més de 80 anys (des del 1760) que no havia existit una autèntica autoritat saohpa. Per això Leach manté que darrere d'aquest ritual no existia l'estructura política d'un veritable Estat, d'un petit Estat, sinó que el ritual es va desenvolupar "com si" existís un Estat ideal. Ell distingeix el "com si" existís un Estat del que anomena

les condicions polítiques reals que es posen de manifest en les "diferències culturals obertes", i acudeix a l'exemple del ritual celebrat el 1836 descrit als anys 1837 i 1847 per justificar el sentit de la investigació que desenvolupa en els anys quaranta del segle XX en el nord de Birmània (servint-hi l'exèrcit anglès, i des de 1942 especialment ocupat en la guerra contra l'exèrcit japonès).

Un dels objectius del seu estudi és demostrar que en els contextos com els que topa al nord de Birmània, les convencions etnogràfiques ordinàries sobre què constitueix una cultura o una tribu són totalment inadequades –recordem que aquest llibre apareix escrit el 1954–. Replica la diferenciació que, segons les perspectives dominants en antropologia –i dominants encara avui en les societats occidentals i les diverses disciplines científiques, fora de l'antropologia– fins als anys quaranta i els primers cinquanta, duu a percebre una cultura, una tribu com un sistema homogeni. Sosté que vol descriure l'estructura d'un sistema que no està en equilibri, i del qual sistema Leach exhibeix "dos o tres sistemes ideals al mateix temps". Com si tota societat pogués acudir a un repertori variat de models ideals, com ja mostren Marx i Weber. Leach considera que els antropòlegs evolucionistes del segle XIX mai no van estudiar detalladament el que succeeix veritablement quan una societat porta a terme canvis importants en el seu desenvolupament. No van tractar de com una societat en un estadi A evoluciona per passar a ser una societat en un estadi B. Els evolucionistes sostenien que totes les societats en un estadi B havien d'haver evolucionat d'alguna manera de les societats que es trobaven en un estadi A. Per aquest motiu, quan els evolucionistes van acudir a les etnografies a fi de justificar les seves explicacions, van escollir societats que no fossin interdependents, societats remotes que estiguessin físicament gairebé aïllades. Ho feien a fi de poder presentar les societats estudiades com a "sistemes model" caracteritzades pel fet, segons la manera com les concebien, de ser sistemes fixos i estables que responien als tipus ideals implícits en la perspectiva dels antropòlegs que les analitzaven. Leach critica que als anys quaranta i el principi dels cinquanta els antropòlegs funcionalistes estudien les societats amb un major detall, però que continuen concebant les societats com

a "sistemes model" l'estabilitat dels quals és en realitat només una hipòtesi, i no un fet empíric. Fins llavors, diu, els antropòlegs han concebut en general una societat com quelcom d'aïllat de les altres societats –és a dir, com una ficció–. Segueixen sense disposar d'un llenguatge per poder descriure els sistemes socials que són alhora contemporanis i adjacents, o sigui, la manera com les societats s'influeixen i s'afecten recíprocament, les unes a les altres. Fa una crítica a Malinowski perquè aquest, el 1938, segueix descrivint aquestes situacions com un "contacte" o com un "impacte" entre cultures distintes. En efecte, Leach reconeix que l'antropologia nord-americana va encunyar, va utilitzar, molt aviat el terme "aculturació" (Holmes, Boas, Mc Gee), si bé no va desenvolupar cap teoria sobre el modern procés que implica: per ell, en la major part d'ocasions, amb el concepte de aculturació els antropòlegs es limiten a analitzar els intercanvis de trets concrets entre cultures concretes aïllades al llarg d'un període històric concret.

Leach utilitza la paraula procés: les dinàmiques de les societats al seu si i respecte als vincles que mantenen amb les societats amb les quals estan relacionades com a procés. Llavors efectua, a través de dues referències a una obra dels antropòlegs anglesos G. i M. Wilson (*The Analysis of Social Change*, del 1945) una crítica molt delicada però de contingut absolutament feroç. Per aquests autors, els Wilson, els canvis de l'organització cultural i estructural d'un grup social han de tenir una significació destructiva. Els Wilson afirmen que el canvi "és destructiu de la llei, la lògica i la convenció". Leach replica que aquesta afirmació és tendenciosa, ja que significa un prejudici de l'antropòleg etnocèntric,³ i que nega la intervariabilitat de la cultura i l'estructura de les societats. Així, articula per primera vegada una crítica literalment frontal a la interpretació de les societats en qualitat de sistemes socials estables de per si mateixos. Molt difícilment, diu, trobarem alguna societat que presenti una

³ La paraula etnocentrisme la va introduir W.G. Summer el 1907: designa una actitud col·lectiva que consisteix a repudiar les formes culturals –morals, religioses, socials, estètiques– que estan més allunyades respecte de les d'una societat donada. Al món grecollatí la paraula bàrbar, o en la civilització occidental la paraula salvatge, reflecteixen el rebuig de normes de conducta exteriors a la pròpia societat: s'expulsa als membres forasters de l'univers de la cultura i se'ls llança al pou de la naturalesa. Totes les societats sembla que mostren aquest judici de valor: moltes societats s'autodenominen "els homes", "la bona gent", "els autèntics", unes categories de les quals els estranys són exclosos (Renard, 1996 [1991]: 263 i 264).

marcada tendència a l'estabilitat, és a dir, molt difícilment trobarem alguna societat que no estigui subjecta a canvis, a conflictes interns i externs, i a una confrontació interna contínua sobre les maneres com han d'organitzar-se les relacions entre els seus membres. Quan un antropòleg està portant a cap el seu treball de camp, és evident que els materials d'observació que recull a partir del contacte que estableix amb els membres de la societat o del grup social que es constitueixen en objecte d'estudi han de ser tractats com si formessin part d'un equilibri global. Això és així perquè sinó resultaria impossible entendre quins són els processos que travessa una societat o un grup social.

No obstant això, l'equilibri que detecta un antropòleg en un moment donat significa només un moment, un temps, una situació concreta en l'espai i en el temps d'una societat: una societat és un procés que a partir de les nostres categories classificatòries i explicatives entenem com un procés polític, econòmic, religiós, jurídic, cultural; i un procés no queda frenat mai en cap instant de la història, una societat està sempre en moviment, afrontant conflictes i contextos distints. Tota societat implica una gamma immensa de possibilitats de desenvolupament. Per això Leach sosté que l'equilibri que detecta l'antropòleg en un moment donat obeeix exclusivament a una ficció, que la naturalesa d'aquest equilibri no es correspon amb la realitat de tota societat entesa com procés. Quan Leach descriu les pautes d'organització gumsa, gumlao i shan, afirma que són descripcions *com si*: es tracta de models d'organització de la col·lectivitat kachin, són models que interaccionen entre ells en la mesura que responen a contextos canviants entre els mateixos kachin de l'Alta Birmània. Leach traça les implicacions del model gumlao i les del gumsa quant al domini polític, la jerarquització, la successió i la fusió dels llinatges, els deutes, les regles de matrimoni, l'autoritat, els mites dels orígens, els drets de la terra i els rituals (*Ibidem*: 226-229).

L'equilibri d'aquests models és inestable, perquè la manera com aquests models ideals que ell designa com a gumlao, gumsa i shan es materialitzen en la realitat és també inestable. Els kachin gumsa es conceben a si mateixos com a governats per caps que són membres d'una aristocràcia hereditària. Els gumsa consideren als gumlao com si fossin uns serfs plebeus que s'han

rebel·lat contra els seus amos legítims. Els kachin gumlao rebutgen totes les nocions de diferències de classe transmeses mitjançant l'herència. Per ells, els gumsa són tirans i envanits. Encara que es tracti de formes d'organització social oposades, ambdues cobren sentit dintre de l'univers de referents culturals que podem reconèixer amb el nom de kachin. De dos llinatges –grup de parents que prové, sense interrupció i des d'una filiació unilineal, d'un avantpassat comú– del mateix clan –grup de parentiu amb freqüència exògam que prové, a través de filiació unilineal, d'un avantpassat remot que sol ser llegendari o mitològic: tractem en tots dos casos de classificacions d'agrupaments socials–, un pot ser gumsa i l'altre gumlao. De fet, tant en el temps mitològic kachin com en el temps que reconeixem com a "històric", les comunitats gumsa s'han convertit en gumlao i, al contrari, les gumlao s'han convertit en gumsa: en ambdós casos a partir de justificacions diverses de la rebel·lió. La primacia del principi de rang sobre les obligacions simètriques derivades dels principis de parentiu duen un cap gumsa que ha tingut èxit a repudiar els vincles de parentiu amb els seus seguidors i a tractar-los com si fossin esclaus –heus ací la fonamentació gumlao per a la rebel·lió–. Segons el model teòric gumlao, tots els llinatges tenen el mateix rang, de manera que no hi ha caps, ja que cap germà és superior a un altre, però encara així es produeixen certes restriccions respecte al matrimoni entre cosins creuats patrilaterals (amb la filla de la germana del pare), la qual cosa comporta un procés de diferenciació de classes sobre les bases dels llinatges. Els kachin són conscients de les diferències entre gumlao (un model social igualitari quant al treball de la terra i l'accés al que la terra produeix a partir d'una relació directa entre arrendador i arrendatari), gumsa (un model social clarament jerarquitzat) i shan (un model fortament classista). Però els kachin saben que aquestes diferències ni són absolutes ni són eternes. Podem analitzar els sistemes gumlao i gumsa com a pautes distintes d'estructuració social, si bé ambdós tipus, en la seva aplicació pràctica, estan sempre interrelacionats. Un estat polític gumsa alberga estructuralment al seu si la tendència a desenvolupar formes de relació social que conduiran a la rebel·lió, la qual desembocarà, durant algun temps, en un ordenament gumlao. Però una comunitat gumlao, excepte en els casos en què es troba situada en

un centre territorial fix, per exemple una zona de terrasses d'arròs que s'irriguen, en general manca de mitjans per mantenir units en un status d'igualtat els llinatges que componen la comunitat gumlao. Així, la comunitat gumlao es desintegra completament en termes de fissió absoluta, o bé retorna a la pauta d'organització gumsa.

Leach està mostrant una teoria cíclica del canvi social basant-se en la reversibilitat de dos sistemes ideals: gumlao i gumsa. Les persones poden canviar d'una categoria a una altra: els kachin es refereixen a persones que "*es tornen gumlad*" o que "es tornen shan". La diferència entre els shan i els kachin gumsa és una diferència d'idea, no una diferència cultural o racial o ètnica. Es tracta de canvis de formes de vida: un kachin gumsa imagina un model de societat a partir del com cristal·litza la seva pròpia pràctica real: però aquesta persona kachin gumsa sap que existeixen altres models possibles d'organitzar-se socialment: el kachin gumlao i el shan.

La versió ideal de cadascun d'aquests tres models és bastant exacta, segons Leach, però la manera com aquests models són aplicats, com són portats a cap empíricament pels actors socials, per les persones, és flexible i canviant. Els tres models se superposen en la realitat, ja que sempre estan presents com un recurs, com una possibilitat a la qual accedir –de la mateixa manera que la violència seria un dispositiu al qual recórrer–. Això vol dir que, encara que els tres models es puguin diferenciar en termes teòrics, en la pràctica les tres formes d'organització s'entremesclen. Hi ha comunitats que són considerades gumsa des d'alguns punts de vista i gumlao des d'altres perspectives; i hi ha altres comunitats que es consideren al mateix temps kachin gumsa i shan. Una cosa és que etiquetem una comunitat com a kachin gumlao, kachin gumsa o shan; i altra cosa és que la realitat empírica sintetitza de formes distintes aquests tres models possibles. Les actituds i les idees dels protagonistes en un moment concret són capaces de concebre aquests tres models ideals, la manera com prenen cos en la realitat i el fet que els tres s'influeixen recíprocament, fins al punt que una comunitat sigui simultàniament kachin gumsa i kachin gumlao. En els anys quaranta del segle XX Leach, constata que, tal com succeïa un segle abans, existeix un gran nombre d'actes rituals que

tenen el mateix significat tant si els seus protagonistes són kachin gumlao, kachin gumsa o shan. Aquest mateix ritual serà significatiu en contextos distints, i les deduccions que s'efectuïn d'aquesta significació estarà lligada a aquests contextos. Què són els kachin? Una col·lectivitat canviant en la qual es troben comunitats gauri i atsi que comparteixen el mateix sistema de parentiu i que alhora parlen llengües distintes. Els atsi, en funció de les dinàmiques socials que realitzin (polítiques, econòmiques, religioses, de parentiu), es poden convertir en jinghpaw; i els gauri es poden convertir en atsi. Existeixen àrees dels pujols kachin on es parla un mateix idioma amb les mateixes formes dialectals, mentre que en altres zones com Hpalang, en què habiten 130 famílies quan Leach efectua el treball d'ecamp, s'hi reconeixen sis grups dialectals distints. Leach estudia l'ús de la llengua i de formes dialectals diferents com un símbol de status; i compara els diferents usos de la llengua amb les pràctiques d'organització social gumlao i gumsa.

L'autèntic univers sociocultural de l'Alta Birmània, del qual aquí s'ha mostrat el que seria un només una minúscula dimensió, condueix Leach a adjectivar com una ficció acadèmica la suposició que en una situació etnogràfica "normal" es troben tribus diferenciades distribuïdes d'una manera ordenada i precisa damunt d'un mapa, allí on les fronteres entre cadascuna d'elles està perfectament delimitada mitjançant límits establerts clarament. Per això conclou que moltes de la "tribus" dibuixades sobre el mapa responen a les creacions dels etnògrafs. A més, cal observar que les relacions que mantenen les comunitats les uneixien amb les altres a escala econòmica, política, militar, etc., i entendre que la variació cultural d'una societat no és una desviació aberrant d'una norma central; i que una cosa és el comportament ideal kachin i una altra és el comportament empíric, pràctic, terrenal, kachin.

Per això es pot afirmar que un mapa dels Balcans, qualsevol mapa, deixaria entreveure un seguit de realitats, alhora que n'ocultaria d'altres.

A la dècada següent, Clifford Geertz escriu (1963: 105-157) que les raons per insistir que determinades característiques culturals fixen distincions fonamentals i alhora persistents entre els pobles només es poden arribar a comprendre si es reconeix l'existència d'alguna qualitat "primordial" de la identitat ètnica; des

d'aquest enfocament, l'ètnia implicaria el supòsit que existeix quelcom de donat o essencial en allò que diferencia a un poble d'un altre. Aquest element "primordial", no obstant això, ha de buscar-se més enllà d'un simple conjunt de trets culturals. Aquí s'ha de retreure a Geertz que davant de tota substantivització, però, l'anàlisi antropològica i en general sociològica quedaria descartada. Barth suggerirà al cap de molt pocs anys que la cultura comuna d'un grup ètnic, *més que una caracterització primària o definitiva de la seva organització social, en seria el resultat*.

Abans, però, Narroll continua defensant (1964: 283-291) el model de les ètnies com a "unitats portadores de cultura", sense obtenir un reconeixement explícit per part dels antropòlegs. Les experiències de molts d'ells al llarg de la Segona Guerra mundial i el treball de camp en societats en curs de descolonització administrativa durant la postguerra desmentien necessàriament les teoritzacions essencialitzadores propugnades per autors com Narroll. Paral·lelament i en un altre sentit, Mühlmann el 1964 efectua una revisió crítica de la noció d'ètnia com una entitat discreta amb una llengua, una cultura i una psicologia específiques. I Moerman (1965: 1215-1230) incideix en els processos que condueixen una diguem-ne identitat ètnica flexible a esdevenir un status adquirit, o, dit altrament, als processos d'adscripció i adquisició d'una categoria cultural, amb tot el rerefons de negociacions associades a la construcció de les identitats socials. El 1967, l'American Ethnological Society va organitzar un simposi entorn del que situaven sota l'epígraf d'"el problema de la tribu". En resum, el que en resultà fou un rebuig argumentat de les teoritzacions substantivitzadores, atesa la falsa "naturalitat" dels trets distintius dels grups ètnics i la inoperativitat de les formulacions essencialitzadores a l'hora de comprendre les relacions entre expressió cultural, llenguatge i organització social i política.

El més rellevant de referir aquí per a la recerca en què ens trobem immersos, però, té lloc al febrer de 1967, quan un petit grup d'antropòlegs socials escandinaus van efectuar un simposi en la Universitat de Bergen a fi de fomentar l'estudi dels grups ètnics. L'antropòleg noruec Fredrik Barth va aportar una sèrie de conceptes analítics que es van debatre i a continuació va fer una

crida a la publicació dels textos presentats, discutits i revisats pels participants, els quals responien a investigacions que havien efectuat recentment. Van respondre a la sol·licitud H. Eidheim (sobre samis –lapons– i noruecs del nord de Noruega); G. Haaland (el procés d'interrelació entre els fur i els baggaras del Sudan Occidental, en l'àrea de Wadi, en el Darfur Occidental); J.P. Blom (camperols muntanyesos del sud de Noruega); K.I. Knutsson (distinció ètnica i interrelacions en el sud d'Etiòpia: arsi, laki, jille); H. Siverts (maies oxchuc de llengua tzeltal dels Alts de Chiapas); i K.G. Izikowitz (thai i kha de Laos), a més de Barth mateix (pathans o paixtuns de l'Afganistan i el Pakistan).

Aquesta recopilació (Barth, 1976 [1969]) ha arribat a ser l'obra més important i influent fins als nostres dies sobre el qüestionament del concepte d'ètnia com una categoria immutable. Barth assenyala les importants llacunes existents amb referència a la constitució dels grups ètnics, la naturalesa dels límits entre ells i els problemes teòrics que suscita una investigació d'aquesta classe. Enfront de la perspectiva simplista que sosté que la diversitat cultural està relacionada íntimament amb l'aïllament geogràfic i amb l'aïllament social, els assajos que Barth prologa demostren que les diferències culturals persisteixen malgrat el contacte interètnic i la interdependència. És a dir, les distincions entre categories ètniques (sami/noruec) no depenen d'una falta de mobilitat o d'una falta de contacte o d'informació: aquestes distincions impliquen processos socials d'exclusió i d'incorporació a través dels quals es conserven certes classificacions encara que una persona experimenti canvis quant a la seva situació social o a la seva afiliació a una categoria o una altra.

A més, es demostra que hi ha relacions socials estables que es mantenen més enllà dels límits de cada classificació. Les distincions ètniques, llavors, serien el fonament dels sistemes socials: l'aculturació o el canvi de status d'un individu en funció de la classificació ètnica a la qual sigui sotmès no comporten la desaparició de les diferències culturals. En quins termes, què significa això? A la fi dels anys seixanta, amb el concepte de grup ètnic els antropòlegs designen una comunitat que:

1. En gran mesura s'autoperpetua biològicament.

2. Comparteix una sèrie de valors culturals que s'expressen a partir de formes culturals homogènies.
3. Integra un camp de comunicació i interacció.
4. Els membres d'aquesta comunitat s'identifiquen a si mateixos i són identificats per uns altres de manera que constitueixen una categoria que es pot distingir d'altres categories del mateix ordre.

Barth reflexiona sobre el fet que aquesta definició de tipus ideal del que és un grup ètnic no difereix gaire de la proposició tradicional, segons la qual una "raça" implica una cultura i un llenguatge: una societat, segons la perspectiva tradicional, seria una unitat homogènia que rebutja o discrimina altres unitats. Així la proposició tradicional com la més actualitzada segueixen sent útils als propòsits de molts antropòlegs. No obstant això, tant una formulació com l'altra ens impedeixen comprendre el fenomen dels grups ètnics i el lloc que aquests ocupen en les societats i les cultures humanes. Per quina raó? Perquè aquesta categorització teòrica ja pressuposa, ja preconcep, quins són els factors significatius en la formació, l'estructuració i la funció dels grups ètnics. El tipus ideal segons la definició dominant fins aleshores i encara ara en tantes esferes de les societats occidentals pressuposa que l'existència de límits entre els grups ètnics no és problemàtica, i que el seu origen respon a l'aïllament que comporten les característiques per les quals es designa una comunitat com a grup ètnic. És a dir, la diferència racial, la diferència cultural, la separació social, les barreres del llenguatge, l'enemistat organitzada o espontània es poden establir, segons la noció ideal comentada al principi, d'una manera clara. Es pot delimitar i es pot fixar sense problemes.

Ara bé, per contra Barth sosté que això no respon a la realitat empírica, i que a més condueix a reduir el nombre de factors a partir dels quals expliquem la diferència cultural. Barth planteja que amb aquesta definició se'ns indueix a imaginar cada grup com si desenvolupés les seves formes socials i culturals en un aïllament relatiu, i com si responguessin sobretot a factors ecològics locals, inserits en el curs de la seva pròpia història, com si el món fos un conjunt de pobles separats amb les seves respectives cultures, organitzats en societats

que, a l'hora d'analitzar-les, poden aïllar-se com si fossin illes independents. Per tant, analitza molt detalladament les implicacions d'afrontar l'estudi dels grups ètnics des d'aquesta perspectiva i proposa una reflexió profunda entorn dels errors d'aquest plantejament.

En primer lloc, s'atribueix una importància central al fet de compartir una cultura comuna. Amb tot, entendre que un grup ètnic s'identifica i es distingeix d'un altre com portador d'una cultura implica un doble perjudici:

1. La continuïtat en el temps d'aquestes unitats.
2. El lloc que ocupen els factors que incideixen sobre la forma de les unitats.

Quant al primer punt: si es classifica les persones i els grups socials com a membres d'un grup ètnic portador d'una cultura, s'haurà d'atendre el grau, la mesura, en què aquestes persones i aquest grup manifestin els trets particulars d'aquesta cultura. Però quan es fa, ell analitza quins són aquests trets culturals i la seva continuïtat a través del temps, i observa que no es tenen en compte les categories i els prejudicis dels actors socials mateixos. Barth critica que les diferències entre els grups ètnics es presenten com a diferències en l'inventari de trets culturals de cada grup: s'analitzen les cultures, però no s'analitza l'organització social del grup. També critica que la relació dinàmica entre els diferents grups es descriu en termes d'aculturació, que com hem vist anteriorment és una concepció immobiliària de la cultura i de les societats, perquè pressuposa que els únics canvis que s'operen en un sistema sociocultural provenen del contacte i de la intervenció d'altres societats. Barth interpreta que en descriure els canvis en una cultura a partir de l'aculturació, aquesta perspectiva dóna lloc al que anomena una "etnohistòria", la qual fa la crònica dels canvis culturals d'un grup i intenta explicar per què un grup adopta certs aspectes culturals d'altre grup. Malgrat això, es pregunta: quina és la unitat la continuïtat de la qual es descriu en aquests estudis? On rau aquesta suposada unitat que es projecta al llarg del temps? Aquesta unitat hauria d'incloure formes culturals del passat que haurien d'estar excloses del present a

causa de les seves diferències de formes, unes diferències que es poden reconèixer si es confronta el passat amb el present, però que no es reconeixen si el que es porta a terme és una anàlisi sincrònica, o sigui, una anàlisi dels elements culturals d'una suposada unitat ètnica en un moment determinat del temps sense tenir en compte la seva evolució. Però llavors, com es pot remetre a la continuïtat en el temps? Barth conclou que la interconnexió entre grup ètnic i cultura no aclareix aquesta confusió.

Respecte al segon punt, els factors que determinen la forma de les unitats ètniques, Barth parteix del principi que les formes culturals manifestes que es poden classificar com a trets culturals mostren els efectes de l'ecologia. Amb això vol dir que aquestes formes culturals reflecteixen no només una història de la manera com un grup s'adapta al medi en què viu, sinó també les circumstàncies externes a les quals van haver d'adaptar-se els membres d'aquest grup. Un mateix grup de persones amb les seves mateixes idees i valors que hagin d'afrontar les diferents situacions i contextos que produeixen mitjans distints haurien d'adoptar patrons diversos d'existència, i per tant haurien d'institucionalitzar diferents formes de conducta. Si se segueix aquest raonament, un grup ètnic disseminat en un territori que inclogués contextos ecològics variables hauria de mostrar variants regionals d'una sèrie de conductes institucionalitzades que al seu torn no reflectirien diferències quant a l'orientació cultural comuna del grup.

Però aleshores Barth es pregunta com es classifica aquest grup si aquestes formes culturals institucionalitzades que són distintes –en funció dels processos d'adaptació als diversos tipus de mitjans– es poden reconèixer? Posa l'exemple dels pathans del sud de l'Afganistan i del Pakistan. Els pathans del sud habiten en les zones muntanyenques i estan organitzats homogèniament seguint patrons de llinatges. Segons aquests pathans del sud, la conducta dels pathans del nord és tan distinta de la seva pròpia, fins i tot tan reprotxable, que els pathans del sud acaben per considerar els del nord com "ja no pathans". Segons el sistema de valors dels pathans del sud, el patró d'organització social dels pathans del nord és més proper al dels punjabs que no al dels pathans del sud. Barth va explicar als pathans del sud quin tipus de circumstàncies

d'adaptació a un medi natural i social distint experimenten els pathans del nord, quin tipus de circumstàncies van dur els pathans del nord a actuar com ho van fer. Els pathans del sud amb qui va dialogar van reconèixer que ells també haurien actuat d'aquella manera. Per tant, sosté Barth, considerar que les formes institucionals manifestes constitueixen els trets culturals que en un moment donat distingeixen un grup ètnic és un error. Per què? Perquè aquestes formes manifestes estan determinades per l'ecologia i per la cultura transmesa, i en funció del tipus d'adaptació al context natural i al context social que es troba un grup, els seus trets culturals van expressar-se i es van institucionalitzar i van conduir a un tipus d'organització o a un altre. Que existeixin diversificacions adaptatives dintre d'un grup a nínxols ecològics distints i a medis socials i culturals distints no necessàriament ha de comportar una subdivisió i una multiplicació fins a l'infinit d'aquesta unitat cultural. Posa l'exemple dels sami o lapons, que mantenen una base cultural comuna tant amb els pastors de rens de l'interior com amb els que habiten els rius i les costes noruegues. En referir-se, en un altre apartat, als grups ètnics com un tipus d'organització social, Barth remet a l'ítem 4 de la tipologització citada al principi: el grup ètnic com un grup que compta amb una sèrie de membres que s'identifiquen a si mateixos i que són identificats per uns altres, i que per tant constitueixen una categoria que es pot distingir d'altres categories del mateix ordre. És a dir, planteja la qüestió de l'autoadscripció i de l'adscripció per part d'uns altres.

Una adscripció ètnica té lloc quan es classifica una persona d'acord amb la seva identitat bàsica i més general, determinada suposadament pel seu origen i la seva formació. En la mesura que els actors socials usen les identitats ètniques amb la finalitat de categoritzar-se a si mateixos i els altres amb l'objectiu d'interaccionar, de relacionar-se socialment, formen grups ètnics en el sentit que Barth denomina d'organització. Què vol dir? Que les categories ètniques pressuposen diferències culturals, però a pesar d'això l'equació entre les unitats ètniques i les similituds i les diferències culturals no és exacta. Els trets que es prenen en compte per distingir una categoria ètnica d'una altra no responen a diferències "objectives", sinó exclusivament a aquelles que els

actors mateixos consideren significatives. Els actors socials poden utilitzar uns trets culturals com a senyals i com a emblemes de diferència; altres trets poden ser passats per alt, i en altres contextos de relacions diferències que Barth adjectiva com a radicals poden arribar a ser negades. A partir d'una sèrie de signes o de senyals una persona pot manifestar la seva adscripció a un grup: el vestit, el llenguatge, la forma de l'habitatge o una manera de vida determinat; al seu torn, les normes per les quals es jutja la seva actuació social i per les quals aquesta persona jutja les altres configuren la seva identitat social. El que suggereix Barth és que els continguts de tot això, des dels signes manifestats fins a la manera com s'interpreta i s'és interpretat pels altres membres del grup, o sigui, els continguts culturals d'un grup serien com un recipient on ara uns trets seran subratllats mentre que més endavant seran subratllats altres trets, en funció del que l'organització del grup consideri més important en un context determinat. Però encara que aquest recipient, aquest grup ètnic que respon a una forma d'organització del conjunt dels seus membres, pugui fer ressaltar uns continguts més que uns altres en funció del context històric i social, l'important és que la manera com es constitueix l'adscripció al grup, i per tant l'exclusió del grup, mostra uns límits, unes fronteres. Els aspectes culturals d'un grup que marquen els seus límits com a tal no són fixos ni immòbils, sinó que estan subjectes a canvis i transformacions; fins i tot les característiques culturals del grup poden canviar; i encara més: fins i tot el tipus d'organització social del grup pot canviar. Però encara que aquests canvis es produeixin, Barth manté que el grup continua distingint entre propis i estranys, entre els membres que són considerats com a pertanyents al grup i aquelles persones que es perceben com a alienes al grup. Tot i que dos membres d'un mateix grup manifestin conductes distintes, si ambdós es reconeixen com a membres del grup A en contrast amb els membres del grup B, això significa que ambdós esperen que se'ls reconegui i que se'ls jutgi i s'interpretin els seus actes en qualitat de membres del grup A. Així és com ambdós membres estan confirmant la seva adhesió a la cultura comuna del grup A .

Si s'analitzen no pas els continguts del grup, sinó els seus límits culturals –on comença i on acaba un grup–, estarem parlant sempre de límits socials, que de

vegades poden ser concomitants amb el territori, però no pas ni sovint necessàriament. Que un grup interactuï amb altres grups no significa que aquest grup no mantingui una identitat pròpia. Cada grup exhibeix unes normes sobre la base de les quals defineix la pertinença de les persones al grup o bé la seva exclusió del grup com a alienes a aquest. La identitat d'una persona com a pertanyent a un grup s'expressa i es ratifica contínuament en el transcurs de la vida social. La vida social implica tots els àmbits de l'existència: en la mesura que es reconeix una persona com membre del propi grup, això significa que es comparteixen els mateixos criteris de valoració de la vida social. Que es defineixi una persona com a membre d'un altre grup significa que els criteris d'interpretació, els judicis de valor, les regles de conducta i el tipus d'interaccions que es podran mantenir amb ells seran distintes. La interacció entre grups culturals distints, el contacte entre grups diferents, exigeix una congruència dels codis i els valors distints perquè dos grups es puguin relacionar, perquè puguin arribar a un acord en la seva relació. Continuen existint criteris i senyals d'identificació d'un membre com a pertanyent al grup propi o a l'aliè, continuen existint regles a partir de les quals dos grups s'interrelacionen i que al mateix temps permeten que es puguin distingir les diferències culturals. O sigui, quan Barth planteja les relacions interètniques estables, entre grups distints, sosté que aquestes tenen lloc a partir d'una sèrie de regles o de preceptes que regulen les situacions socials de contacte: en certs dominis de la vida social es poden produir aquests contactes, mentre que en altres dominis no es produeixen contactes, ja que existeixen un conjunt de sancions per evitar possibles confrontacions o possibles modificacions. Es poden mantenir relacions en l'àmbit del comerç, i en canvi s'eviten contactes en l'àmbit religiós o del matrimoni, per exemple. És a dir, és com si la identitat ètnica no pogués ser passada per alt: en els sistemes socials poliètnics o plurals, la identitat ètnica podria considerar-se com un status en funció del qual una persona podrà assumir diverses personalitats socials, o unes sí i d'altres no. Si una societat estereotipa, classifica, distingeix els seus membres d'una manera fixa com a persones amb aquesta identitat ètnica específica o amb

aquesta altra, llavors trobarem més resistència al canvi respecte als components morals, a les conductes socials del conjunt de la societat.

Si en societats poliètniques s'estableix una associació entre la identitat ètnica i les normes de valor d'una persona, i aquesta associació és compartida pel conjunt de la societat, trobarem que com majors siguin les diferències entre les normes de valor a partir de les quals s'organitza la conducta i l'activitat social, majors restriccions hi haurà respecte a la interacció interètnica. Si una persona decideix adoptar normes de valor noves, la seva conducta pot ser considerada inadequada pels membres del seu propi grup o fins i tot pels dels altres grups. Quan això succeeix ens trobem que s'estandarditzen les interaccions interètniques a partir dels límits que s'estableixen entre un grup i un altre grup en una mateixa societat.

Cada sistema social en el qual es reconeixen diverses identitats ètniques difereix en la manera com aquesta identitat, que és un status imperatiu, permet que una persona desenvolupi una activitat o una altra, que exerceixi un status o altre, que dugui a terme unes funcions o unes altres. Barth introdueix llavors l'estudi dels factors que possibiliten el canvi d'identitat. Posa tres exemples, els processos d'integració d'altres grups que porten a terme els yao de la Xina; els pathans de Pakistan convertits en baluixos i els fur de Sudan convertits en baggaras. Es tracta de processos d'interdependència ètnica distints que generen canvis demogràfics, o territorials o de maneres de producció econòmica en graus diversos (*Ibidem*: 26-33). Però així com es produeixen integracions de membres o de petits grups d'un grup a un altre, integracions culturals que possibiliten exercir altres papers socials i modificar els condicionaments econòmics, polítics, ecològics que existien abans; també succeeix que un grup adopti els compromisos polítics, i les pràctiques econòmiques d'altre grup, malgrat que continuï considerant-se a si mateix com un grup distint d'aquell a què adapta certes formes socials i culturals.

Contextos distints afavoreixen, doncs, comportaments distints: a partir de la interrelació i de la interdependència entre grups distints una persona, un grup, pot plantejar-se a quin tipus d'identitats culturals i socials pot accedir, quin conjunt de normes estan disponibles en la seva existència social. I això

evidentment també depèn dels contextos socials, econòmics, culturals, ecològics i de les necessitats de tot tipus dels grups amb els quals interactua. Quan un grup ètnic exerceix un control dels mitjans de producció que utilitza un altre grup, llavors ens trobem que es crea una relació de desigualtat i que es produeix un procés d'estratificació social. En algunes àrees de la zona pathana, els propietaris de la terra són els pathans, però qui les conreen són membres d'altres grups que es converteixen en serfs dels pathans. L'accés a la terra és valorat positivament per tots els grups com una forma de subsistència, però en els sistemes poliètnics estratificats és un grup determinat que exerceix un control diferent, superior, dels mitjans de producció. A partir d'aquí s'estableixen jerarquitzacions socials i ètniques.⁴ En els processos de canvi d'identitat es produeixen situacions ambigües: pathans integrats en sectors tribals baluixos que afirmen que en realitat no són baluixos, sinó pathans; fur que viuen en campaments nòmades baggara, quan de fet només els baggara practiquen el nomadisme: aquí es conjuminen l'origen o el grup del qual es prové amb la identitat actual que es practica.

Si les persones utilitzen les categoritzacions ètniques és perquè en certa manera reconeixen que certes formes de conducta poden ser descrites a partir de l'ús d'aquestes categoritzacions. Les categoritzacions sobre la identitat i els canvis d'identitat apareixerien com una estratègia que permet actuar en determinats dominis de la societat, com una forma de fer-se present a la societat, per regular les actuacions de les persones en la societat. Per això Barth vincula els conceptes de status i de conducta; vincula el model social d'una comunitat i el patró afegit de la seva conducta pragmàtica. Afegim-hi les dinàmiques canviants de la història i veurem que, independentment que classifiquem com un grup ètnic a una col·lectivitat de persones, el que trobarem és que els continguts culturals d'aquest grup i la seva vivència de l'etnicitat poden prendre formes molt distintes. Al mateix recull, Knutsson –sobri els arsi– revela com les formes culturals dels arsi s'han vist modificades radicalment en

⁴ Hi ha societats en què l'adscripció ètnica, l'atribució de la identitat com un status, no està condicionada al control de béns específics, sinó a normes d'origen i de compromís. En canvi, en altres societats el comportament en funció del status i el fet que una persona ocupi els papers requerits perquè realitzi la seva identitat, sí que exigeixen que posseeixi certs béns.

el curs de tres generacions. En què consisteix llavors la seva identitat: a néixer, a créixer i a viure com a tal, com a arsi, perquè més enllà d'haver perdut els seus territoris, d'haver-se operat transformacions importants en les seves representacions del món, en la seva relació amb el medi, etc., ells es reconeixen com a arsi. Recordem la imatge del recipient: arsi seria un recipient, l'organització d'un grup social que podem denominar com un grup ètnic, però els seus continguts hauran canviat molt al llarg el temps. Bàsicament, perquè cap recipient està aïllat, sinó que està interconnectat amb altres grups socials. Dintre del context de la industrialització i de la relació amb la societat estatal de la qual forma parteix un grup ètnic, Barth planteja que els membres d'aquest grup poden operar tres estratègies bàsiques:

1. Incorporar-se a la societat industrial i al grup cultural dominant preestablerts.
2. Acceptar el seu status de minoria o de grup minoritzat.
3. Accentuar la seva identitat en termes de diferenciació respecte als altres membres de la societat global per organitzar les seves activitats de tot tipus, les seves reivindicacions i fins i tot les demandes polítiques i jurídiques.

Sigui com sigui, al llarg del planeta es constata que ni les societats globals estatals són societats culturalment homogènies, ni els grups ètnics apareixen com a portadors d'unitats culturals estables, fixes i igualment homogènies. Els trets culturals a partir dels quals establim les diferències culturals són canviants. Es pot distingir un grup ètnic d'un altre al llarg del temps a partir de la manera com uns membres es classifiquen a si mateixos i són classificats per uns altres com a pertanyents a un grup o a un altre, però quan es fa no significa que els continguts culturals de cada grup siguin sempre els mateixos: aquests continguts estan subjectes a modificacions de tot tipus. Per això s'entén que les identitats no són entitats fixes, sinó que són un mitjà d'estructuració social i d'actuació: política, econòmica, etc. Leach confronta la concepció kachin de la seva pròpia societat, la seva estructura abstracta segons el model teòric de

l'antropòleg –susceptible al cap i a la fi d'interpretar-lo com si tot formés part d'un conjunt–, i la realitat política quotidiana d'una societat no africana que no és ni unilingüe ni relativament "coherent", qüestionant doncs els pressupostos teòrics que defensaven l'estabilitat estructural de les societats i la pròpia divisió del món en societats discretes, nítidament diferenciades amb cultures invariablement pròpies. D'aquí la seva afirmació que "*en contextos com els que trobem en el nord de Birmània, els supòsits etnogràfics comuns sobre què constitueix una cultura o una tribu són irremeiablement inadequats*" (1976 [1954]: 303). Encara que Leach iniciï el seu estudi el 1939 i que aquest aparegui el 1954, Evans-Pritchard i Fortes ja adverteixen (1978 [1940]) sobre la necessitat de considerar "*que sovint ens trobem que en una àrea cultural o lingüística concreta existeixen diversos sistemes polítics que presenten diferències importants entre si. Inversament, societats de cultura totalment diferent tenen de vegades el mateix tipus d'estructures polítiques [...]. També succeeix que processos socials amb idèntiques funcions poden manifestar continguts culturals totalment diferents*". No obstant això, no incideixen sobre les dinàmiques de canvi i transformació de les societats.

El paradigma barthià ha estat objecte de diferents crítiques (Llobera, 2003b: 293-294): no totes les situacions ni contextos socials permeten instrumentalitzar la identitat o apel·lar a una altra identitat ètnica: en el cas de les diferències racials, l'elecció o el desig d'integració d'un negre en la Sud-Àfrica de l'apartheid seria absolutament limitada. Per Llobera, Barth ignora els processos històrics de llarg abast i llavors no es poden reconèixer els processos de fusió i de fissió ètniques, tant a Europa com fora d'Europa. Igualment, li retreu que minimitza excessivament el paper que exerceixen els Estats, ja que se centra en un enfocament exclusiu en les relacions interpersonals. I, per finalitzar, retreu a Barth que no percep les situacions de desequilibri de poder econòmic o polític entre els grups ètnics. Com s'instrumentalitzen, doncs, això que es classifica com a nacionalismes i etnicitats en el món? De tot tipus de formes, molt distintes.

Mereixen un apartat distint les aclaridores observacions posteriors de Wolf (1987 [1982]: 417-419) entorn del paper dels anglesos respecte al debilitament

del poder dels caps gumsa en el context de la producció i el comerç d'opi, i de l'explicació de les revoltes gumlao com una reacció davant la debilitat d'un ordre determinat sotmès als avatars de la colonització; i també a la rellevància de la superintensificació d'una tecnologia extensiva en relació amb les mutacions intra i extrasistèmiques que recalca Friedman en analitzar les transformacions i les reproduccions socials (Friedman, 1977: 191-239).

A partir dels anys setanta aflora el concepte d'etnicitat per afrontar l'estudi d'interacció entre grups humans diversos en contextos socials heterogenis. Com es constitueix la identitat d'un grup, com es construeixen els estereotips a partir dels quals s'identifica una persona com a membre d'un grup o d'un altre, com es relacionen aquestes identifications amb els processos de jerarquització i estratificació social, com s'organitza la lluita per l'accés als recursos econòmics, naturals, laborals, com s'institueixen les formes de dominació econòmica i política. Els treballs recopilats per Barth serveixen per observar que els processos de construcció, de manteniment i de canvi de les fronteres ètniques a partir de les quals se separen i s'uneixen els grups socials són dinàmics, i que en cada context poden prendre formes molt distintes i servir objectius diversos. La dècada dels setanta genera l'eclosió del concepte d'etnicitat com un sentiment col·lectiu d'identitat. L'etnicitat implica la identificació amb una ètnia determinada, encara que això no aclareix l'estatus d'una persona en la societat ni el fet que passi a formar part d'altres categories de la societat.

Teoritzant la identitat

Una recapitulació entorn dels diversos corrents teòrics que s'han constituït respecte a l'anàlisi de la identitat ètnica remetria a les teories primordialistes, les constructivistes i les instrumentalistes. Recordi's: des d'una perspectiva primordialista l'individu manté uns vincles tan profunds amb el seu grup com a portador d'una cultura que resulta molt senzill fixar la identitat ètnica d'una persona. Enrere s'ha remès als estudis d'etnòlegs difusionistes alemanys com Gräbner i Schmidt, o bé, des d'altres esferes, de pensadors filonazis com el francès G. Montandon el 1935. A partir del concepte neorromàntic de Volk que

postula Herder, deixeble de Kant –Volk com a unitat de sang i terra, o sigui, unitat de parentiu i unitat del vincle en un mateix territori compartit pels membres d'un mateix grup–, antropòlegs russos i soviètics com S. Xirokogorov el 1923 es refereixen a l'ètnia com un grup de gent que parla la mateixa llengua, que admeten un origen comú i practiquen un conjunt de costums i estils de vida que s'encarnen en les tradicions del grup. Tot això distingiria un grup d'un altre grup. L'ètnia apareix associada, des d'aquest enfocament, a la biologia i la genètica –pels llaços de parentiu comuns– i pel fet de compartir un mateix territori. Aquest enfocament (Malgesini/Giménez, 2000: 161-166) és reprès posteriorment per autors russos com Bromley el 1981 i Gumilev el 1989, els quals defineixen l'ètnia en els mateixos termes que Xirokogorov. Gumilev fins i tot es refereix a l'ètnia com un organisme biosocial el naixement del qual s'explica per una sèrie de processos de parentiu i geogràfics. Aquests autors emfatitzen els llaços entre les persones com si fossin uns vincles primordials a partir de les quals es fixen estàticament les identitats dels membres d'un grup. Les identitats, des d'aquesta perspectiva, serien el fruit de compartir una cultura comuna, unes relacions de parentiu i una sèrie de pràctiques socials que s'inscriuen sota la categoria de tradició. Aquest conjunt de vincles primordials orientarien les accions de les persones i dels grups dels quals formen part. Autors com P.L. van der Berghe defensen les contribucions de la sociobiologia a l'explicació del fenomen ètnic com si aquest respongués a un procés instintiu primari que fins i tot es pot reconèixer en les societats industrialitzades actuals. El que veiem és que subratllar els llaços de sang a través del parentiu i tractar d'“instints primaris” a l'hora d'analitzar processos socials no és útil en termes antropològics: en aquest enfocament trobaríem una reactualització dels vells postulats evolucionistes que, basant-se en la categoria de raça, descrivien les pràctiques d'un grup com quelcom de cenyit a un espai i un temps, aïllat de les societats circumdants i dels canvis històrics, d'una manera absolutament determinista.

Com s'ha vist fins ara, des de les perspectives que encarna Fredrik Barth, clarament deutores de l'interaccionisme d'Erving Goffman, l'etnicitat seria quelcom de fluid, que té lloc en un context històric i social dau com mitjà

d'estructuració social: per tant respon a una situació en la qual els trets culturals d'un grup o que són atribuïts a aquest grup són el resultat de l'organització del grup ètnic. Les fronteres ètniques no es mantindrien a través de l'aïllament dels membres de diferents grups, sinó a través de processos socials d'inclusió i d'incorporació derivats de la interacció interètnica. L'etnicitat seria llavors un procés continu d'adscripció que classifica a les persones en termes d'una identitat que prové del seu origen i del seu bagatge cultural. A partir d'aquesta classificació s'organitzarien els mecanismes que serveixen als grups per distingir-se, no tant perquè posseeixin certs trets culturals, sinó per la manera com ells mateixos manipulen les identitats a les quals poden accedir, que depenen dels contextos que es trobin.

Des de les perspectives postmodernistes, es critica Barth perquè fixa massa la noció de fronteres ètniques: segons autors com R. Cohen (1978: 379-403) l'etnicitat suposaria "un conjunt de signes socioculturals (aparença física, nom, llengua, història) que serveixen per distingir i per definir una identitat compartida per als membres i els no membres agrupats en aquesta identitat". Des de la perspectiva instrumentalista encarnada per autors com P.R. Brass el 1985, l'etnicitat seria el producte d'una construcció portada a terme per unes elits que manipularien políticament aquest terme a fi d'obtenir avantatges socials i poder, o sigui, de modificar les relacions polítiques i econòmiques d'aquestes elites en un context social més ampli. El context pot ser transnacional o transestatal, o bé entre grups socials o ètnics distints, o bé dintre d'un mateix grup: significarien escales diverses dels estudis d'etnicitat, com remarquen Malgesini/Giménez.

Sokolovskii i Tishkov (1996: 190-193) intenten sintetitzar totes aquestes perspectives i suggereixen que la comunitat ètnica es defineixi "*com un grup de gent els membres de la qual comparteixen un mateix nom i uns mateixos elements de cultura, que posseeixen un mite d'origen comú i una memòria històrica comuna, que s'associen a si mateixos a un territori particular i posseeixen un sentiment de solidaritat*". Potser si s'apliqués aquesta noció de grup ètnic a milers de grups es comprovaria que molts d'ells no podrien ser considerats com a tals seguint aquests termes ideals. Ringer i Lawless el 1989,

dins *Race, Ethnicity and Society*, oferixen com a sociòleg i psiquiatra una definició menys idealista i més pragmàtica: l'ètnic integraria com un grup es defineix a si mateix (la seva no alteritat), i com defineix al que distingeix com extern al grup (la seva alteritat). Eriksen (1993) afirma que un concepte antropològic com el d'etnicitat assumeix formes completament diferents en funció del context social i cultural. A través d'aquest s'analitzen les connexions entre cultura, identitat i organització social; entre els significats culturals i l'acció política; entre la diversitat de sentits dels símbols i els processos socials de classificació; entre l'acció de les persones, l'estructura social i els processos de canvi i de continuïtat de les societats. En qualsevol cas, segons Eriksen, s'ha de criticar que s'usi el concepte d'etnicitat com una camisa de força i no com un instrument per generar noves comprensions.

Potser per això Max Weber (1993 [1922]) es referia als grups ètnics no com una comunitat, sinó com un moment social que facilitava el procés de comunicació entre les persones. És cada col·lectivitat humana el que crea una consciència social en les persones, i a través de la vivència i l'experiència de les persones aquestes poden reconèixer uns referents culturals diversos, i una sèrie d'explicacions sobre orígens, sentiments i sentits compartits dels seus membres. En el XIX i la major part del segle XX s'intenten establir unes fronteres per distingir una formes socioculturals d'unes altres. Més endavant, com es constata en l'obra de Barth, es reconeixen els canvis continus que es donen dintre de les col·lectivitats i de les nocions de fronteres ètniques, que també són canviants. El desenvolupament d'Occident i dels processos de descolonització després de la Segona Guerra mundial duen a reconèixer les col·lectivitats, nacions i nous Estats enfrontats al poder colonitzador. I encara que societats pluriètniques han existit sempre, és avui dia que es reconeixen les societats plurals contemporànies com a generadores de múltiples comunitats en cada societat global estatal. L'ètnia, per si mateixa, no significaria més que el que uns grups humans duen a terme, amb si mateixos i amb qui els envolten.

El concepte d'etnicitat serveix per acostar-se a determinats tipus de representacions socials susceptibles d'adoptar tota mena de variants: com unes col·lectivitats perfilen els seus processos de desenvolupament al llarg de

transformacions contínues, en marcs polítics, econòmics i de tot tipus que són canviants, i com aquestes mateixes col·lectivitats i les societats globals –els Estats– de les quals formen part es reproduïxen materialment i idealment: o sigui, socialment i culturalment. Aquestes transformacions contínues no remetent a suposades essències ètniques, sinó a la manera com els grups socials estableixen distincions els uns amb els altres a fi d'organitzar-se. Per això dintre d'una mateixa etnicitat aplicada a un mateix grup social s'hi poden trobar models d'etnicitats del tot oposats.

Un corrent antropològic que podria anomenar-se materialista, amb continguts marxians, estableix un model de comprensió de l'etnicitat fundat en les relacions de classe: hi ha una sèrie de divisions socials i econòmiques determinants, de les quals l'etnicitat seria una expressió secundària. Així com els postmodernistes veuen en la globalització la "superació dels conflictes nacionalistes", autors com Berdichewski, des d'un marxisme ortodox, trobarien que l'ètnic acaba dissolent-se en els processos d'estructuració social mitjançant classes, com si les formes de l'etnicitat fossin formes de "falsa consciència". Menys superficial però igualment reduccionista és l'aportació de Wallerstein dins *Theory, Culture and Society* (1990), que elabora una "teoria dels sistemes mundials" segons la qual hi ha un vincle estructural entre els països de tot el planeta. Aquest procés genera, certament, unes relacions asimètriques entre els Estats capitalistes més desenvolupats i la resta del món, els quals han internalitzat el model dominant d'Estat-nació. Per ell, la consciència nacional significa l'afirmació cultural en l'ordre polític per defensar interessos econòmics. Una vegada més se seria davant d'una explicació reduccionista que no ret compte de la pluralitat de significats dels nacionalismes i les etnicitats i la multiplicitat de contextos i d'estructures socials que es desenvolupen: Wallerstein no raona l'especificitat de les accions, les estratègies, les respostes de grups socials subalternitzats en un context determinat –en termes de raça, de classe, d'ètnia, de gènere o del que sigui– que sempre és social i per tant cultural: i si la cultura ho és tot, com obviar a què remet el nosaltres i l'ells, i en quins termes ho fa? Nacionalismes i etnicitats són camps classificatoris en els quals es reflecteixen estructures i processos socials: la vida de les societats i les persones a través de relacions

que abasten conflictes i imposicions, experiències, anhels i necessitats, somnis i malsons.

John i Jean Comaroff (1992) qüestionen aquell materialisme ingenu que sosté que l'ètnicitat significa una mistificació fantasmagòrica de la classe social –de manera que, òbviament, podria pensar-se que només són “ètnics” aquells grups que ocupen l’últim lloc de l’escala de relacions socials o de relacions entre una societat i una altra de subordinada (la qual cosa acaba conduint, de pas, que el rock sigui rock i la gralla que toca un pastor català dalt del Pirineu sigui “música ètnica”)–, amb el munt de riscos respecte a les dimensions folkloritzadores i fossilitzadores que això implica. Els Comaroff s’interessen a fer ressaltar que si les identitats i les afiliacions ètniques adquireixen la capacitat de dotar de sentit l’acció d’un grup és perquè: 1) aquestes experiències de les identitats i les afiliacions configuren la manera com el sistema social és viscut pels membres del grup; 2) racionalitzen la recerca de beneficis individuals i col·lectius, i proveeixen de motivacions les pràctiques que es duen a terme; 3) actualitzen constantment les relacions socials i les experiències de les identitats; i 4) estableixen una dialèctica entre estructura social i pràctiques socials de les persones que reproduïx i/o transforma l’ordre social mateix. Mantenen que en un moment donat les ideologies ètniques desapareixen i llavors emergirà la consciència de classe per reemplaçar-les. El problema, de nou, consisteix en els usos totalitzadors de designacions socials i experiències col·lectives, que obvia l’encavalcament de vivències i conceptualitzacions a què condueixen tants contextos històrics. Un caçador-recol·lector ikung, avui dia, ha d’assumir la seva condició d’indigent extemporani (intempestiu, improcedent) davant de l’Estat de Bostwana? En la mesura que les classes populars catalanes d’una banda i la burgesia catalana per una altra es reconeguin com a grups que ocupen uns nivells socioeconòmics antagònics, llavors es resoldrà el conflicte polític de la relació entre l’Estat espanyol i Catalunya? Stuart Hall (1986, 1991, 1993), des d’aquest mateix corrent materialista, ofereix un enfocament molt més sòlid: els desenvolupaments de l’ètnicitat i dels antagonismes socials en un mateix grup humà no són homogenis ni necessàriament compartits de la mateixa forma per tots els seus membres. Les articulacions entre les pràctiques socials i les

maneres de consciència, els processos de formació d'un grup i com aquest s'explica a si mateix, tot això implica que el que "s'assumeix com a donat en la vida social" (ser luxemburguès, ser ikung o ser un indigent) no deixa de ser més que un moment d'un procés històric, d'un context integral, d'un moment en el temps.

Malgesini/Jiménez (2000: 164-169) sintetitzen set aspectes que en funció dels enfocaments teòrics atorguen un grau de major o menor importància quant a l'ús del concepte d'ètnicitat:

1. L'ètnicitat com a forma d'identificació amb el que una persona i altres persones entenen que és el grup al com s'adscriuen: paio/gitano; hispà/wasp; maia/ladí.

2. L'ètnia i/o l'ètnicitat com a forma de classificació sobre la base del que se'n diu "marcadors ètnics", és a dir, criteris culturals, lingüístics, religiosos, trets físics, origen comú, activitats compartides, etc. Es tracta de classificacions que responen a construccions socials, ja que un mateix grup es pot classificar de formes distintes en funció del context històric. Als EUA les persones d'origen indi-asiàtic es classifiquen com a "blancs ètnicament" (*white ethnics*); a Anglaterra s'agrupen sota la categoria de "gent de color" (*colored*); a l'Àfrica del Sud s'epigrafiem sota una tercera categoria situada a mig camí dels blancs i dels negres.

3. L'ètnicitat també cristal·litza com un mitjà de segmentació social. En una obra de 1975, N. Glazer i D.P. Moynihan (*Ethnicity: Theory and Experience*) sostenen que l'ètnicitat ha arribat a desplaçar, en la societat moderna, les classes socials com a factor d'estratificació. Autors marxistes com I.I. Cashmore (*Dictionary of Race and Ethnic relations*, 1992) han criticat d'una manera frontal aquest enfocament. Cashmore addueix que els grups ètnics són, freqüentment, fraccions de les classes treballadores, i que l'ètnicitat pot ser tan significativa com els conflictes de classe. Però fins i tot un autor com Cashmore no té en compte que es produeixen formes d'explotació extrema entre els immigrants mexicans quan munten un negoci d'hostaleria a Montcada i Reixac o a Barcelona o

a Londres o on sigui. Seguint Barth, l'estratificació pot tenir una base ètnica, o pot ser que no. O bé poden donar-se ambdues coses alhora: als EUA quants senadors dels cent que existeixen són negres? I no obstant això, no és cert que hi ha persones de pell negra que exploten en les seves empreses persones de pell negra?

4. Hi ha autors com el mateix Cashmore pels quals l'etnicitat és "*tan real com els seus protagonistes volen que sigui*": fins i tot el que un grup considera significatiu per distingir-se dels membres d'altres grups pot succeir que no resulti significatiu per als membres externs, però en la mesura que la seva adscripció a una categoria els serveix per organitzar la seva vida i les seves relacions socials, és evident que aquesta pertinença a un grup és efectivament real per a ells. Això no resol com afrontar certes realitats, com ara que a les escoles catalanes sota administració espanyola i francesa durant llargs períodes històrics es prohibís el català, que s'escrivís a la pissarra "Sigueu nets i parleu francès" (o espanyol), "Està prohibit escopir i parlar català", acompanyat de càstigs i maltractaments físics i psicològics. Fou Lluís XVI qui afirmà que "l'ús del català repugna i atempta contra l'honor de la nació francesa".

Cashmore posa l'exemple del moviment negre d'alliberament nord-americà dels anys seixanta: remeten als seus orígens africans a fi d'organitzar i distingir-se amb una identitat col·lectiva que, de fet, no té gairebé gens que veure amb les formes culturals dels seus avantpassats africans. Els blancs nord-americans, els wasp, són tots protestants? Tots els negres nord-americans es consideren afroamericans? Però a través del discurs etnicista de l'africanitat originària s'instrumentalitzen reivindicacions socials i polítiques, es qüestiona el racisme i el classisme de la societat nord-americana. Fins i tot hi ha importants sectors negres que assumeixen com a pròpies formes religioses islamistes, i animistes i tot. Hi ha moviments etnicistes que han adoptat una visió substantivista del fet ètnic adoptant el mateix primordialisme que el pensament i la pràctica antropològica qüestiona. Les mateixes ètnies que els

antropòlegs han “desmuntat”, han reprès un discurs etnicista, o indigenista o tribalista que havia estat utilitzat per les administracions colonials, potser perquè aquest era, o és, l’únic mitjà de determinats grups socials de fer valer les seves reivindicacions, polítiques, econòmiques, culturals, a causa de factors molt diversos: fracàs de la lluita de classes, avortament de la formació d’un proletariat o d’una pagesia capaç de portar a terme transformacions revolucionàries, revisió d’alguns aspectes de la ideologia nacionalista, etc.

5. La posició, l’estatus que determina els papers i els càrrecs que una persona pot exercir en una societat pot ser adscrit o adquirit. Adquirir significa que es pot conquistar, per dir-lo d’alguna manera; mentre que adscrit significa que en funció de la jerarquia polític-social que un ocupa ja se li situa en un determinat lloc de la societat. Les categories lligades a l’etnicitat i als trets físics, això que molts autors continuen definint com a racials, solen ser adscrites: aquesta persona és magrebina, per tant és “normal” que treballi en el camp, en la construcció o fent els pitjors treballs. El que s’amaga aquí són formes de dominació i d’explotació econòmica sota pressupostos etnicistes. En contextos de majories i minories aflora amb freqüència l’etnicitat adscrita, que serveix per establir el status social d’una col·lectivitat que és objecte de discriminació.

6. L’etnicitat és una categoria multidimensional com a sistema d’identificació, classificació, segmentació i adscripció. En termes culturals, la identificació ètnica pot remetre a la llengua, el sistema simbòlic, les formes religioses i rituals i les pràctiques culturals que es comparteixen. En termes polítics, l’etnicitat pot remetre a mobilitzacions i reivindicacions polítiques i jurídics d’un grup apel·lant a la identitat ètnica comuna que es comparteix. S’apel·la a ella per aconseguir ser reconegut com a ciutadà, perquè es reconegui el seu dret a viure en el seu propi medi i a disposar de les seves pròpies terres, etc.

7. En definitiva, l’etnicitat apareix com un mecanisme dinàmic, reinterpretable i canviant en funció dels contextos socials: els continguts

que ahir servien per distingir un grup ara seran uns altres per distingir a un mateix grup; però aquestes distincions poden portar-se a cap amb qualsevol forma social: amb un grup religiós, amb un grup de gent que visqui en un lloc determinat, amb persones que porten a terme un tipus de pràctiques alimentàries, amb el que sigui.

Evidentment, una persona pot ser adscrita a un grup i aquesta mateixa persona pot modificar les seves identitats i els status que pugui exercir i identificar-se amb altres grups de la societat. Un pot defensar que se'l deixi de classificar com a "xinès" o "xinès de tercera generació" d'una vegada per sempre perquè se'l consideri, simple i planament, català, a partir de pràctiques que ell mateix fa seves, sense que per això hagi de prescindir dels vincles culturals en els quals ha crescut. Amb Erving Goffman (1993 [1959]) es pot reconèixer com en el context de les societats industrialitzades europees o nord-americanes les persones estan negociant constantment les seves identitats, cosa que remarca Kottak (1994) entorn de la "*negociació situacional de la identitat social*", és a dir, la mateixa identitat ètnica apareix també com una identitat adquirida. Moerman, el 1965, postulava que en la mesura que "*la identitat ètnica sigui flexible i situacional, pot convertir-se en un status adquirit*".

La impossibilitat d'una desconstrucció absoluta

Pel que representà, cal atendre la crítica desconstruccionista del concepte d'ètnia que encarnen Amselle i M'Bokollo, per als quals l'ús d'aquest concepte respon a les necessitats dels estats colonitzadors occidentals d'enquadrar en termes administratius i culturals les societats colonitzades: es col·loca sobre el mapa les poblacions conquistades, de vegades fraccionant-les, i se'ls tanca en definicions culturals i territorials tan unívokes com ideals: cada territori seria ocupat per una ètnia amb uns trets culturals distintius específics, propis, homogenis. Es tracta, per part de l'administració colonitzadora arreu del planeta, d'un enfocament substantivista: es considera una ètnia en termes de "puresa" cultural, com si cada ètnia fos una entitat dotada d'un sol model,

homogeni, de desenvolupament cultural, d'una sola llengua i d'una psicologia específica... un model "ideal" que al capdavant no concorda amb la complexitat empírica de les societats humanes. Precisament pels interessos de l'administració colonial mateixa, s'arriba a dividir una mateixa col·lectivitat ètnica en estats distints a fi d'esquarterar-la i/o alterar profundament el seu procés històric aleshores. Encara que la percepció d'Amelle i M'Bokolo no està exempta de versemblança, Luc de Heusch critica la generalització extrema d'aquest enfocament.

J.L. Amselle (1985) revela, en efecte, el que ha donat a anomenar-se crítica desconstruccionista del concepte d'ètnia i grup ètnic. Com s'ha vist, a partir del desenvolupament de la perspectiva històrica en l'antropologia s'aprofundeix la crítica a la noció d'ètnia com a substància. El model desconstruccionista remet a l'estudi dels processos d'etnificació: o sigui, com es construeix i s'atribueix la categoria d'ètnia a un grup social. Amselle, M'Bokolo i Dozon consideren, des de finals dels anys setanta i els vuitanta del segle XX, que un gran nombre d'ètnies africanes considerades com a tradicionals són, en realitat, creacions colonials, allí on fent ús de l'autoritat de l'administració colonial, aquesta aprofita una sèrie d'estereotips estesos per poblacions veïnes per traduir en un llenguatge erudit el que apareixeria com una forma de diferenciació o de classificació d'unes poblacions sobre unes altres. Amselle defensa que rere la cristallització de les ètnies s'hi troben processos de dominació política, econòmica o ideològica d'un grup sobre un altre. Així, adverteix, l'antropologia podria haver acollit al seu si formes de classificació que provenen del colonialisme i el neocolonialisme, de manera que l'ús de la categoria ètnia per agrupar sota un mateix apartat certs grups humans hauria de ser usat amb summa precaució.

Es tracta en certa mesura de la dificultat antropològica de relacionar conceptes i categories amb fenòmens socials, i de la multiplicitat de fenòmens que de vegades reuneix un sol concepte, això pot aplicar-se a qualsevol esfera de l'antropologia. La crítica desconstruccionista d'Amselle invalida el sentit de la noció d'ètnia i grup ètnic. La rèplica de Luc de Heusch (1997: 185-206) a Amselle i M'Bokolo parteix de la consideració que el reconeixement de l'evolució dinàmica dels grups socials no desmenteix ni invalida el concepte d'ètnia o de

grup ètnic, sinó que solament obliga a oferir una definició menys rígida, i en conseqüència més flexible, que tingui en compte el que ell anomena les fusions entre els grups, les manipulacions de genealogies (les sèries d'individus que es consideren ascendents i col·laterals d'una persona), les invencions d'avantpassats comuns, les escissions dintre d'un mateix grup i els moviments de població en general. Segons Luc de Heusch, a més, els grups ètnics africans tal com els coneixem en l'actualitat no sempre són ficcions administratives de l'època colonial. Per això afirma que és molt perillós generalitzar. Posa l'exemple dels minyanka: es tracta d'una població de llengua voltaica que habita a Mali i que va ser anomenada minyanka per l'administració colonial francesa, encara que ells es denominaven a si mateixos com a bamana o bambara –un terme que s'aplicava als grups no musulmans d'aquella zona– a fi de remarcar el que entendríem com les seves dues majors característiques culturals: el seu rebuig del cristianisme, i la resistència oposada al regne de Segu, amb el qual van guerrear al llarg del segle XIX. A nivell lingüístic, els bamana o minyanka pertanyen al mateix grup que els senufo, que es troben més al sud, però es distingeixen dels senufo perquè no existeix una institució ritual que els distingeix: el poro, un ritu d'iniciació de classes d'edat que es troba en el nucli de la seva vida socioreligiosa. En canvi, els bamana o minyanka van adoptar al llarg del segle XX les grans societats iniciàtiques religioses dels bambara, que pertanyen a un altre grup lingüístic: s'és davant d'un mer exemple de bricolatge ètnic fruit de la barreja de diferents grups ètnics.

Bazin (dins Amselle, 1985: 87-127) sosté que, a diferència del poble o la nació entesos com producte d'una història, l'ètnia és el resultat d'una operació prèvia de classificació per part de l'administració colonial. Aquí podria plantejar-se no només si les classificacions no són igualment un producte d'una marxa determinada de la història, sinó si les atribucions de la categoria de nació –aquesta sí ho és, aquesta no– no responen igualment a relacions socials desiguals, relacions de poder, en les quals uns Estats classifiquen com a nacions o no unes col·lectivitats determinades (l'exemple dels Balcans seria del tot pertinent en aquest sentit). De la manera com ho planteja Bazin, sembla que els conceptes de poble o nació siguin empíricament certs, verídics; i que

l'única construcció artificial de la forma com els estats colonitzadors anomenen altres societats es reflecteix exclusivament en l'ús de la paraula ètnia o grup ètnic (més habitual en llengua anglesa).

Luc de Heusch remet a Durkheim i Mauss (1987 [1912]) per recordar amb ironia que el pensament classificatori és anterior a les pràctiques burocràtiques –és el que s'ha plantejat en l'apartat sobre les pràctiques classificatòries–, i es pregunta si en el cas dels bamana o minyanka el que ha succeït és que, malgrat els errors manifestos d'interpretació de l'administració colonial, els mateixos bamana o minyanka han deixat que s'efectués aquesta classificació, ja que actualment existeix una identitat minyanka: un grup humà es reconeix amb aquest mateix nom amb el qual van ser classificats per l'administració colonial francesa. Per altra banda, Bazin fins i tot nega l'existència de l'ètnia bamana: encara que reconeix que a l'interior del regne de Segu hi ha diferents poblacions amb trets distintius associats a les seves maneres particulars de vida: els bamana agricultors s'oposen als marka comerciants; als Somono, pescadors i barquers; als fula, avicultors... Són distincions classificatòries anteriors a la colonització, diu Luc de Heusch, ja que al delta del Níger el terme bamana serveix per diferenciar entre si poblacions amb maneres de subsistència distintes. Els canvis històrics i socials viscuts per aquests grups no posen fi a processos de diferenciació, que resulta en l'existència igualment de grups ètnics. Heusch aporta també l'exemple de la societat mossi de Yatenga del nord de l'Alt Volta (al sud de Mali) que consisteix en una estructura dual entre el que els mossi en diuen "gent de la terra" i "gent de la llança", però aquesta divisió no invalida l'existència d'un grup ètnic mossi format a partir d'aquestes dues poblacions, solament constata el procés dinàmic que modifica les delimitacions ètniques.

Els grups socials es relacionen els uns amb els altres, i l'anàlisi dels fenòmens culturals que aquestes relacions produeixen s'ha de fer des d'una perspectiva dinàmica: no hi ha entitats pures, ideals, indemnes als processos terrenals. Les societats, les relacions entre les societats i dintre d'elles mateixes, obeeixen a processos de tot tipus: les societats humanes no són pas alienes a aquests processos, més enllà de si s'anomenen ètnies, grups ètnics o nacions. En el

regne de Yatenga de què formen part els mossi, quatre grups ètnics distints posseeixen l'estatut d'autòctons; uns altres dos grups ètnics són considerats estrangers; un setè grup reagrupa les poblacions d'origen divers descendents llunyanes de l'imperi de Mandé; mentre que els mossi són percebuts com els presumptes descendents dels invasors del regne. Heusch es refereix al regne de Yatenga com a pluriètnic. Per ell, el grup ètnic en qualitat de concepte s'ha d'entendre com a grup cultural, fins i tot quan la cultura serveix per a fins polítics. Ètnia llavors no seria més que un grup amb característiques culturals pròpies.

Heusch proposa la noció de consciència ètnica per recollir l'anàlisi de grups que fins i tot amb absència d'un vincle polític comparteixen una mateixa llengua, creences i pràctiques socials. Per això, més enllà de les verificacions empíriques sobre llengües, històries i genealogies comunes, i sobre com una col·lectivitat humana es percep a si mateixa, independentment del territori que ocupi, solament pot concebre's que l'entitat ètnica existeixi a través de canvis i desenvolupaments històrics que van modificant tant els seus continguts com la pròpia consciència que tingui de si mateixa a través dels qui la pensen.

La utilització essencialitzadora de conceptes com ara ètnia i cultura ha estat un dels grans obstacles que l'antropologia va haver de superar al llarg del seu desenvolupament, a l'avantguarda d'una experiència empírica sobre el terreny que resultava demolidora per als intents totalitzadors de substantivitzar l'heterogeneïtat de pràctiques i representacions dels grups humans. Ja fa més de 50 anys que Leach (1976 [1954]: 304) ho plantejava amb un exemple paradigmàtic en remetre als tswana africans, diferenciats políticament en deu tribus, la meitat de la població dels quals agrupat a les tribus ngwato i tawana. Leach recuperava un comentari de Schapera 1952 sobre els ngwato (1952: V):

Unes quatre cinquenes parts de la tribu ngwato [...] abraça els qui originàriament eren persons estrangeres, i entre els tawana la proporció és encara més elevada. Els membres de la tribu, a més, difereixen de vegades en costums i llengua. Entre els ngwato, per exemple, n'hi ha sarwa, que per llengua i costums són boiximans i no pas bantús, kalaka, koba, herero, rotse i d'altres, els quals, malgrat ser bantús, no pertanyen al grup sotho (dels quals els tawana són una divisió), sinó que parlen les

seves pròpies llengües i tenen costums distints dels dels seus governants; i kwena, kaa, kgatla, khurutshe i molts d'altres, que són del tronc tswana, si bé hi difereixen en diversos detalls de llei i costum dels ngwato pròpiament dits.

En conclusió, no s'és més que davant de dispositius classificatoris aplicats a agrupaments socials, l'únic misteri dels quals dispositius rau en la seva inoperativitat en qualitat de conceptualitzacions essencialitzadores, al capdavant inaplicables a grups socials perpètuament en moviment

3. Els confins de la guerra civil

Les formes elementals de la guerra civil

El 1965 Carlos Saura va compondre *La caza*, una pel·lícula censurada per l'aparell franquista, la qual veié modificat el guió original justament per gosar suggerir una visió de la Guerra Civil espanyola del 1936-39 que no s'avenia amb el caràcter apologètic de la victòria del feixisme que l'enfocament dels vencedors recreà i perpetuà al llarg de dècades. Aquest darrer enfocament fou, efectivament, l'únic permès sota la dictadura. La pel·lícula no transcorre pas durant la Guerra Civil, sinó gairebé vint-i-cinc anys després i en un dels grans vedats de caça del conill que, per a perjudici dels camperols, encara hi ha al centre i el sud de la península Ibèrica. Alguna al·lusió, així com de passada, assenyala aquells indrets com l'escenari de terribles batalles durant la contesa, al mateix temps que tres dels seus quatre protagonistes –un grup d'amics que es retroben després de diversos anys sense veure's– expliciten en algun moment la seva condició d'antics combatents, per bé que no s'especifiqui en quin dels dos exèrcits enfrontats. Això, i l'esquelet d'un soldat no identificat que descobreixen en una cova, és tot el que en el film fa referència a la guerra del 1936.

La història que explica el film és simple: els caçadors que participen a la partida de caça aparenten mantenir unes relacions cordials, però el transcurs dels esdeveniments, en un clima asfixiant, acaba desfermant una violència continguda. Interessos econòmics enfrontats, temperaments personals oposats, favors no retornats, afrontaments no resolts, tot plegat condueix que al llarg de la jornada, pensada inicialment com un esdeveniment lúdic que faci de marc de cohesió i d'acords entre els individus, es vagi deteriorant. Al final, els membres del grup recorren a la violència i usen les armes de caça per a fins il·legals, tot transgredint l'autorització que han rebut quant al seu ús per matar un tipus d'éssers estranys –els conills– i emprant-les per matar-se entre si. La conclusió a la qual, en un moment donat, arriben els subjectes és que els greuges

acumulats no poden conformar-se ni amb les reparacions pròpies de la cortesia –“ho sento, estem tots molt nerviosos”–, ni amb la distracció de l’ocupació esportiva de la violència contra tercers, ni tampoc amb una dissolució pacífica dels pactes relacionals que hagués deixat pendants de restitució les ofenses rebudes. En cert moment de l’acció dramàtica s’hi percep que l’única solució possible dels conflictes és infligir un dany físic irreversible al rival al si de l’associació primària que constitueix la partida de caçadors. Es transita així de formes verbals, simbòliques o desplaçades de violència a unes altres que impliquen el dany físic contra els cossos dels contraris, com l’única fórmula per restaurar una situació que es percep com a avariada.

La caza adverteix entorn de la possibilitat de tractar d’un tema important – l’enfrontament armat generalitzat que té lloc al si d’una mateixa societat– a partir del model a escala que brinda un nucli reduït de subjectes que s’interrelacionen d’una manera conflictiva, fins que les fórmules d’esmoreïment de les friccions que feien viable un precari consens s’abandonen. Els dispositius de pacificació que mantenien a ratlla els efectes dissolvents, i alhora reestructuradors, de la violència física es demostren insuficients i queden desbordats per la necessitat d’un reajustament general de les correlacions de forces a l’interior del microsistema. Es tracta, en definitiva, del mateix tipus de tragèdia social diguem-ne “de butxaca» que planteja William Golding a la seva famosa novel·la *El senyor de les mosques* (1983 [1954]), que funciona igualment com una maqueta dramàtica en la qual un grup local i exempt –els infants que arran d’un accident aeri resten abandonats en una illa– es reproduïxen certs mecanismes desencadenadors de violència intracomunitaria i els processos de divisió o redifinició que s’hi poden associar. En ambdós casos, tant a la pel·lícula de Saura com a la novel·la de Golding, el grup humà complicat en l’acció té com l’activitat principal la cacera, recreativa en un cas, de supervivència en l’altre. Mentre que els uns es dediquen a un mateix tipus d’activitat basada a donar mort a éssers d’una espècie distinta de la seva –els conills en qualitat d’entitat biològica aliena–, en el cas dels amics que es retroben, en el cas dels nens reclosos a l’illa es tracta d’enxampar porcs salvatges. Els caçadors –metàfora fàcilment recognoscible del guerrer–

acabaran caçant-se entre si, tot subratllant-se d'aquesta manera la distinció radical entre una forma de violència destructiva contra "uns altres" que reforça els vincles al si del grup, i altra forma de violència que s'exerceix contra "els mateixos", i que no suspèn ni anul·la la cohesió, sinó que més aviat la intensifica fins a fer-la traumàtica.

Tant *La caza* com *El señor de las mosques* narren una dinàmica que remet a l'opció gradualment creixent del recurs a la força física a l'interior d'autèntiques societats primitives, en el sentit durkheimnià del terme, és a dir d'"elementals". Per això, la generalització de la violència armada dins tots dos grups les constitueixen en guerres civils primàries respecte de les quals és possible inferir-ne, simplificats, un seguit d'esquemes anàlegs a aquells altres que generen i organitzen les grans guerres civils que la historiografia o la politologia han vingut considerant com quelcom d'inalienable de la seva jurisdicció.

El raonament que aquí es proposa no pretén contestar la presumpció teòrica d'acord amb la qual les guerres civils, tal com a l'actualitat se'n parla majorment, consistirien en una generalització de l'agressió armada que desborda la divisió weberiana entre violència legal i violència il·legal, i que té com a finalitat la conquesta d'un control estatal sobre l'agressió que ha quedat vacant. És evident que, almenys en les seves fases inicials, les guerres interiors a les societats estatals impliquen que persones ordinàries emprin la violència física en un marc que l'administració que n'exerceix d'una manera monopolitzadora l'Estat és objecte d'un ampli desacatament. Aquesta desautorització generalitzada de la prerrogativa sobre la força implica, per descomptat, un malguany del que des de Hobbes es ve entenent com la raó última de l'Estat, és a dir, precisament l'evitament de la guerra entre conciutadans. L'esclat d'una guerra civil només pot produir-se en una societat que, de sobte, ha passat a ser acèfala i, per dir-ho com se sol dir, es troba "arrossegada a l'anarquia", entesa aquesta no com la màxima expressió de l'ordre d'acord amb la perspectiva llibertària, sinó com a caos absolut. La naturalesa de la guerra civil coincideix així amb el que Clastres, en la seva arqueologia de la violència, atribuïa a la situació de guerra permanent com un instrument mitjançant el qual els pobles amazònics podien romandre fora de

perill respecte de l'hegemonia del poder polític coercitiu sobre la societat (Clastres, 1987 [1977]: 181-217; vegeu també Adler, 1987). D'altra banda, la guerra civil i l'Estat, com a pròtesi política de la societat, comparteixen un mateix valor operatiu: constituir-se ambdós en l'últim recurs de què una comunitat es val per unificar l'antagònic al seu interior. La presència d'una de les dues instàncies n'exclou, per tant, l'altra.

Més enllà d'aquesta constatació, les modificacions de la realitat que l'ús de la violència lesiva en les guerres civils contemporànies aspira a provocar supera de llarg els límits estrictes de la competència del poder polític en matèria de repressió, ja que concerneix clarament parcel·les extrapolítiques de l'organització social. El marc d'estudi de les guerres civils es desplaça llavors de l'Estat a –com el terme mateix explicita– la societat civil, o sigui, a aquest conjunt agregat d'institucions autoorganitzades relativament al marge del control directe de l'administració estatal i que abasta, gairebé sempre interseccionant-les, instàncies interdependents com el parentiu i la família, les etnicitats, els àmbits de l'economia, la propietat i el treball –i per tant la divisió en classes socials–, la política i la religió, i fins i tot la persona mateixa, que entre nosaltres rep la qualitat d'autèntica institució cultural. Tot això juntament amb les ideologies respectives i amb els sentiments identitaris que aquests diferents nivells susciten. Aquest és el territori en què es produeix l'enfrontament civil, un enfrontament en el qual s'ha prescindit de l'autoritat de l'Estat atesa la seva incompetència a mantenir el mínim arbitral entre fraccions socials que, per més parcial que fos –un Estat no pot ser cap altra cosa sinó parcial–, podia justificar formalment la seva existència.

El marc teòric bàsic a l'hora d'abordar la qüestió de les guerres civils des d'aquest pressupost convoca el concurs d'aquelles perspectives que han resolt el problema hobessià de per què els homes no viuen permanentment en lluita els uns contra els altres en termes no pas d'Estat, sinó de coacció social. Això tindria validesa al marge de la complexitat de la societat considerada i de si les cadenes d'interconnexió entre sectors i individus que s'hi enfronten són –per plantejar-lo seguint la clàssica tipologia durkheimniana (1995 [1893])– de caràcter orgànic, basat en una consciència compartida, o bé mecànic, això és,

com una conseqüència de compromisos funcionals. De fet, els micromodels ficticials que preniem al principi com una metàfora de guerra civil implicaven escenaris de solidaritat alternatius per a una mateixa problemàtica estructural: si els amics enemistats de *La caza* estan units per llaços professionals i econòmics més que afectius, els nois de la novel·la de Golding constitueixen indiscutiblement un cas d'associació fundada en l'homogeneïtat dels seus components.

L'exposat fins a aquí condueix a una primera conclusió: la possibilitat d'una teoria general sobre les guerres civils del nostre temps exigeix que no es prescindiexi dels sabers i les informacions que estan en condicions d'aportar les ciències de la cultura i socials. En concret, hi ha dues grans contribucions teòriques a l'estudi de la societat que els historiadors polítics de les guerres civils no han convocat gairebé mai a declarar, quan de fet el seu testimoniatge podria haver-los resultat preciós: l'empresa per Émile Durkheim i Marcel Mauss, i la que inicia George Simmel. De Durkheim i Mauss parteix una línia mestra que vertebrava tota l'antropologia social britànica i l'etnologia francesa, les quals han estudiat abundants casos exòtics de conflictes armats al si d'una mateixa societat. A Simmel –autor d'una *Sociologia* (1988 [1908]) un dels capítols de la qual, “La lluita”, hauria de resultar aquí fonamental–, hom deu una sociologia de les socialitats que inaugura el coneixement de les expressions minimalistes de vincle social –la conversa, el llenguatge corporal, la comunicació no verbal, les posades en escena de la quotidianitat–, que incorporen amb freqüència la violència física en les seves concrecions. La premissa fonamental d'ambdues aportacions, les quals és fàcil de fer confluïr finalment, és la que la guerra interna és una més de les estratègies que empra la cohesió social per vèncer les tendències centrípetes i dissolvents que contínuament experimenta. Aquesta idea prèvia considera que les fraccions que sotmeten a una negociació contínua els termes de la seva copresència en el marc d'una mateixa societat o, en el pla mínim, els individus que discuteixen un assumpte en privat, estan units per les seves diferències. Aquestes unitats constitutives socials, amb freqüència hostils i inassimilables entre si, no deixen de generar tensions en cap moment, unes tensions que podrien provocar la ruptura irreversible dels seus llaços. El

conflicte violent entre porcions del socius es produeix precisament perquè aquesta eventualitat extrema no pugui donar-se. Es tracta d'una lectura que coincidiria al seu torn amb la interpretació marxista pel que fa a la idea de la guerra interior –és a dir, de l'ús de la violència– com un vehicle de resolució de contradiccions al si de la societat, en aquest cas de superació definitiva de la lluita de classes.

A les seves reflexions sobre la guerra civil espanyola, contingudes en la col·lecció d'articles *Un sens à la vie*, Saint-Exupéry escrivia: "Una guerra civil no és una guerra, sinó una malaltia" (1986 [d'un article de 1937]: 76). El novel·lista i aviador francès no s'equivocava a l'hora d'establir la concomitància entre la patologia que pot experimentar una societat pensada en termes organicistes i la violència deslligada al seu si. S'equivocava, però, a l'hora d'esbrinar la naturalesa de la relació: la guerra no seria un símptoma del mal, sinó el seu tractament, a la manera com, per plantejar-lo en paraules de Simmel entorn de la naturalesa fisiològica del combat, "les manifestacions més enèrgiques de la malaltia representen amb assiduïtat els esforços de l'organisme per alliberar-se de les pertorbacions i d'estats perjudicials" (1988 [1908]: 41). Aquest sentit terapèutic de la lluita d'una fracció –que es considera saludable– del grup contra el que entén com les formes mòrbides i perjudicials amb les quals coexisteix i de les quals aspira a desempallegar-se, és el que, per exemple, es pot atribuir a l'afirmació que Marx du a terme a *La guerra civil a França*, en assenyalar que "la Comuna era la representació veritable de tots els elements sans de la societat francesa" (1970 [1871]: 87).

La guerra interior

A la tardor del 1993 es va produir un greu esdeveniment a Euskadi. Després de dècades de lluita armada –guerra o terrorisme, en funció de les versions– contra el que els independentistes radicals entenien que eren forces d'ocupació –exèrcit, policia i guàrdia civil espanyols–, ETA assassinava en atemptat un oficial de l'Ertzaina, la policia controlada pel govern autònom basc. Per primera vegada als medis polítics i mediàtics s'hi plantejava la greu amenaça d'un "enfrentament civil", una ombra que, paradoxalment, ningú no havia invocat

mai abans amb motiu dels centenars d'accions contra militars, guàrdies civils, policies estatals, traficants de drogues o confidents. Per molt que la majoria fossin veïns amb qui es convivia, cap d'ells era digne de ser considerat, ni pels nacionalistes moderats ni pels extremistes, com una part del "nosaltres", de manera que la violència exercida en contra seu havia de ser conceptualitzada com una violència contra "ells".

Aquest exemple proper permet pensar sobre com aquesta modalitat extrema de sociabilitat que és l'agressió mútua és convocada quan s'intueix que les parts acoblades d'un tot social autoidentificat corren un greu risc de veure trencades les seves costures. Fins i tot en les guerres secessionistes –en què l'enemic és bé un renegat, bé el col·laborador d'una potència impostora de sobirania– hom pretén intensificar fins al seu màxim punt els mecanismes d'integració, encara que sigui a costa de renunciar moralment o físicament a una part del tot social amb la finalitat de, així, reforçar l'organització que en resultarà. En realitat, la violència mortal no es dirigeix mai contra els "propis", sinó sempre contra aquells conceptualitzats en qualitat d'"estrany" que un dia van passar enganyosament com si fossin veritablement "dels nostres". La voluntat de causar un dany irreparable només pot dirigir-se contra enemics totals, és a dir contra els qui no mereixen existir, contra els bàrbars, els extremament pèrfids o els dimonis. En definitiva, contra qui per ser enemics nostres ho són també de la humanitat sencera. La guerra civil és conseqüència que un o diversos dels encasellaments socials, com s'ha plantejat als apartats anteriors, ha arribat a la conclusió que n'hi ha que de cap manera poden ja continuar pertanyent a la seva mateixa unitat de convivència, si més no en les condicions existents.

En efecte, com es veia abans, és al si d'una mateixa trama estructurada de relacions individuals i col·lectives que s'hi ha produït l'enfrontament, al mateix temps que són identitats o interessos dintre d'una mateixa unitat social el que ha trobat en l'agressió mútua generalitzada l'única manera de dirimir els seus contenciosos. En aquest sentit, les bel·ligeràncies armades entre sectors ideològics, religiosos, ètnics o de classe al si de les societats complexes actuals –tot i que allò que els manté dependents respecte als altres siguin llaços funcionals i no orgànics–, es corresponen bastant amb aquelles que, sota

l'epígraf de "guerres segmentàries", els etnòlegs duen ja temps estudiant en les societats que l'antropologia política ha denominat majorment com a "tribals". Es tracta dels conflictes armats que Bazin i Terray (1982) anomenaven *stasis* o interns, en els quals s'enfronten distintes sodalitats –llinatges, associacions voluntàries, grups d'edat– la cohesió de les quals constituïa la unitat política, en aquest cas la tribu, uns conflictes que es distingirien dels *polemos*, o guerres contra uns altres, com s'ha vist anteriorment.

Aquesta divisió està inspirada en la manera com Evans-Pritchard anotava les institucions de resolució de conflictes en una societat típicament segmentària dins *Los Nuer* (1992 [1940]: 157-209), un dels llibres més influents sobre l'antropologia europea. Els nuer, poble pastor de l'actual Sudan, foren definits per Evans-Pritchard com una mena "d'Estat acèfal, sense òrgans legislatius, judicials ni executius que, tanmateix, està molt lluny de ser una comunitat caòtica. Posseeix una forma permanent i coherent que podríem anomenar anarquia ordenada" –difícilment es trobarà el concepte d'anarquia en més bandes a l'hora d'establir tipologitzacions de les formes d'organització política, si bé n'hi ha rastres posteriors, com ara Hubert Deschamps (1965: 12), que en classificar els sistemes polítics de l'Àfrica negra remet a societats de tres tipus: anarquies, prefectures i Estats–. La unitat econòmica corporativa més petita dels nuer és la unitat domèstica, la qual abraça diversos homes relacionats patrilinealment (a partir de la línia de parentiu establerta per via masculina) entre ells, amb les seves famílies respectives. Unes quantes d'aquestes unitats domèstiques es poden agrupar i formar un llogaret dins d'un poblat, com si fos un veïnat. A mesura que aquest veïnat o llogaret creix a causa de l'augment de la natalitat, l'adopció i la immigració, llavors s'escindirà i crearà un altre grup que pot arribar a formar un altre veïnat en un poblat proper. Aquests veïnats o llogarets formaran un llinatge menor i diversos d'aquests llinatges, escampats per molts poblats, formaran unitats cada cop més grans: un llinatge principal, un llinatge màxim i finalment un clan. Un clan pot abraçar milers de persones i estendre's per tota la nació nuer, de manera que es genera una xarxa de vincles socials a la qual les persones, que mostren una gran mobilitat, poden recórrer en cas de necessitat. Com que els clans són exògams, les aliances

matrimonials estableixen centenars de petits llaços amb altres clans. Tot clan posseeix un territori determinat que alhora roman obert als membres d'altres clans. El clan propietari no forma cap mena d'aristocràcia en el sentit d'autoritat definida però sí que seria aristocràtic respecte al seu predomini a l'hora de socialitzar les persones mitjançant status diferenciats (primogènits, iguals, menors). En realitat el clan només es pot enclavar en una petita part del seu territori. Amb tot, els qui es traslladin a un poblat miraran d'establir relacions amb un llinatge propietari mitjançant l'adopció o el matrimoni. No parlem de funcions polítiques autònomes, sinó de relacions de prestigi i influència a l'hora de resoldre certs processos de desigualtat que es puguin produir.

Es produeixen un nombre important de conflictes que prenen la forma de guerres, això es resol mitjançant el procés d'oposicions complementàries, de manera que grups territorials cada vegada més amplis es poden unir amb finalitats militars. Dues seccions que es barallen entre elles es poden unir si una tercera secció els ataqués. Però enfront d'una amenaça major, les tres seccions establirien una aliança. La unitat política dels nuer s'ha de definir, doncs, en termes de provisionalitat. Inqüestionablement, aquesta relativitat estructural confirmada per Evans-Pritchard significa la seva gran troballa sobre els nuer, en la mesura que consigna que els grups existeixen només amb relació a altres grups: una dimensió absolutament cabdal en el context de l'antropologia i d'aquesta recerca. Els nuer s'associen en unitats gradualment més amplies en funció de les seves necessitats. Aquest tipus d'integració tribal convé perfectament a una tribu que s'introdueix en un territori ja ocupat: això és el que els nuer han fet històricament, introduint-se en les terres dels dinka. El sistema d'oposicions complementàries és extremament flexible i a més pot conjuminar una gran força, de manera que canalitzi l'expansió cap enfora del territori i alliberi tensions internes en forma de guerra contra altres pobles o tribus o nacions. Godelier afirma que els nuer utilitzen l'energia provocada per la diferència de condició que existeix entre els individus, d'acord amb el seu status i la distància social entre els grups marcada per la jerarquia. Però aquest desequilibri i enfrontament seria un agent productor de cohesió social i d'ordre.

Les guerres, les nostres guerres civils, són guerres entre sectors socialment integrats i, en general, unificats sota una mateixa administració política, mentre que les incursions armades contra altres pobles –en el cas dels nuer, contra els dinka– serien comparables amb les nostres guerres entre Estats. En principi, els conflictes interns preveuen l'ús controlat de la violència en la seva resolució: es tracta del que Evans-Pritchard anomena *feud* –en el sentit de *vendetta*–, en què no es produeix mort física de ningú, ja que en la seva execució només s'hi utilitzen porres. Serveix perquè la tendència que les comunitats-segment experimenten alhora cap a la fissió i cap a la fusió es mantingui en el nivell d'equilibri complementari que fa possible la unitat, atès que manté separades i relativament enfrontades les seccions sense que això arribi a implicar en cap cas l'escissió, i que els constants greuges i ofenses trobin fórmules d'arbitratge que no defraudin la tendència dels segments a combinar-se amb altres segments. Una versió en clau exòtica, com es veu, d'aquest principi que la teoria simmeliana sobre el combat establí sobre equilibri entre les forces sintètiques i antitètiques, convergents i divergents, que emeten les constants tensions d'acomodament que coneix la intimitat de tota societat. En el cas nuer, si hi hagués algun homicidi, aquest moviment de contracció i expansió s'interrompia en desencadenar-se llavors el que Evans-Pritchard en diu *flood feud* o venjança de sang, és a dir, un enfrontament mortal –amb llances– entre comunitats segmentades, un conflicte que al moment mateix d'esclatar cancel·lava la naturalesa políticament unificada dels segments en lluita, ja que, per als nuer, la guerra només pot portar-se a terme entre tribus diferenciades. La noció de *flood feud* d'Evans-Pritchard mirava de precisar la indistinció amb què Radcliffe-Brown topà en afrontar la diferenciació entre guerra i *feud*, pel seguit de *vendettas* produïdes a les societats segmentàries a través d'homicidis, furts i adulteris. Sigui com sigui, aquestes darreres s'enquibirien en l'esfera d'aquell tipus de conflictes susceptibles potencialment de ser resolts mitjançant l'arbitratge d'una autoritat reconeguda per sobre de les parts en disputa. Entre els nuer, Evans-Pritchard acudeix a la figura de "l'home de la pell de lleopard", si bé aquest només pot resoldre aquelles baralles que les parts que hi estan implicades accepten que arbitri.

Es pot destacar una cosa amb relació a les apreciacions dels nuer sobre les guerres segmentàries, com també sobre la dinàmica d'oposicions complementàries que grups antagònics s'alien per enfrontar-se a rivals comuns: és cert que l'obra s'inscriu de ple en la fase en què l'estructural-funcionalisme britànic conreava una línia radicalment antihistòrica i sincronista. Però quan les generacions posteriors d'antropòlegs anglosaxons van incorporar Weber i Marx i van posar l'accent no en l'estabilitat dels sistemes socials, sinó en la seva condició crònicament desequilibrada, les premisses de Evans-Pritchard entorn de les guerres interiors dins un mateix grup social van continuar vigint.

Una de les monografies més emblemàtiques de la irrupció del dinamicisme en l'antropologia social britànica, *Los Lugbara de Uganda* de John Middleton (1984 [1964]: cap. IV), testimonia mecanismes d'administració ritual de l'hostilitat semblants, en una societat –la lugbara– de la qual l'alta densitat demogràfica i l'alt nivell de fragmentació conflictiva, sense un poder polític institucional clar, no n'havia impedit la viabilitat.

La noció encunyada pels africanistes de "guerra segmentària" adverteix que el que coneix tot conflicte civil és la posada en marxa d'un ressort que fa que aquells qui en aparença eren "dels nostres" passin a convertir-se en estranys absoluts els quals és legítim, necessari i urgent danyar, per ventura fins a l'aniquilació. La fórmula adequada podria ser la que ens brindava Janine Chanteur, en referir-se a la figura de l'enemic en les guerres civils: "L'alteritat, en el cor *del mateix* que és el cos social» (1989: 16). Joseba Zulaika ha descrit molt bé com es va produir en un context local –el poble d'Itziar, a Euzkadi– l'enfrontament civil del 1936-1939. Un dels seus informants li deia: "Franco no ha estat el meu enemic. Tots els meus enemics han estat d'aquí, del poble" (1990: 53). És aquesta estructura polaritzada que Zulaika detectava a *Violència vasca: Metàfora i sacramento*. El que caracteritza la guerra civil, aquesta escissió taxativa de l'experiència quotidiana –la família, l'escala de veïns, la fàbrica, el barri, el llogaret, el poble, el grup d'edat, la penya festiva, el club esportiu, la tertúlia de cafè– en dos, sense que existeixin postures intermèdies i sense que sigui possible escapar –se sigui o no combatent– de tal taxonomia dual. No hi ha disjuntiva possible: o s'està de "la nostra part" o bé s'està "de la

seva”, i el trànsit d’un costat a un altre només és possible efectuar-lo des de la deserció o la traïció. “Els altres” passen a ser encarnació del Mal, l’antisocietat, a la manera com “els rojos” eren per als partidaris del general Franco la viva encarnació de l’AntiEspanya.

La guerra civil seria llavors la projecció a la seva màxima escala de qualsevol eventualitat de violència física que enfronti d’una manera local parents, amics, veïns, conciutadans o compatriotes que es van considerar com a tals, i implica una interrupció del consens social i el fracàs dels instruments culturals institucionalitzats –incloent-hi l’aparell estatal mateix– que inhibeixen el recurs a la violència lesiva. Una microfísica d’aquest tipus d’episodis hauria d’incloure fins a les seves mínimes expressions aquelles en les quals la seva condició de contingents no els fa merèixer el qualificatiu d’esdeveniment, sinó el d’anècdota o el d’incident. Aquest seria el “grau zero” del conflicte violent interior dins un grup i podria ser tipificat com una modalitat nociva d’interacció social *vis-à-vis*, entenent per aquesta, segons Goffman, “aquella que es dóna exclusivament en situacions socials [...] en què dos individus es troben en presència de les seves respostes físiques respectives” (1991 [1983]: 173). Es tracta llavors de la renyina domèstica, la brega tavernària o la disputa de trànsit, en la qual els qui es manifesten en desacord –i sense que importi en realitat “qui va començar primer”– opten per considerar insuficients les modalitats no lesives de violència –verbals o simbòliques– i decideixen, com sol dir-se, “passar a les mans”, atacar-se l’un a l’altre infligint ferides personals o danys a les seves possessions, és a dir, exercint la violència contra els cossos i les coses, per molt que siguin poc habituals els resultats irreversibles en aquestes microconteses consuetudinàries. Els actors, que han percebut una certa relació com a asimètrica i creuen que és possible reparar-la, podrien haver optat per la indiferència, però s’han estimat més practicar una modalitat de sociabilitat consistent en la màxima expressió del que Goffman, de nou, hagués anomenat el «cos a cos» interactiu, aquella en la qual es renuncia a mantenir les aparences i es prescindeix d’aquests paraxocs que són les regles de cortesia per a les tensions derivades de tota copresència.

Convé fer notar que aquesta posada en relació entre les ruptures violentes del consens a nivell microsocial –de les quals els casos extrems acaben sent recollits en les pàgines de successos de la premsa i als espais dels informatius televisius i radiofònics– i d'aquests conflictes a la màxima escala que en diem guerres civils és d'equivalència a escala, però també poden ser de contigüitat lineal. De fet, la història dels esdeveniments enregistra abundants confirmacions del que els actuals teòrics del caos designen com l'“efecte papallona”, en què un incident concret, a petit nivell, desencadena una dinàmica en cadena que pot acabar menant a grans cataclismes en la convivència social. D'altra banda, no deixa d'haver-hi analistes que consideren que les grans explosions de violència urbana que sacsegen periòdicament les ciutats occidentals, i que són manifestacions majors d'una violència quotidiana cronificada, constitueixen ja formes embrionàries de guerra civil. Els successos a Vaulx-en-Velin, en l'extraradi de París, a l'octubre del 1990, els de Bristol, Manchester o Birmingham a l'estiu del 1992, els disturbis que va conèixer Los Angeles a la primavera d'aquell any, o els que se succeeixen des de fa un parell d'anys a la *banlieue* (perifèria) treballadora francesa de París i altres ciutats (Wacquant, 2007 [2005]) solen ser-ne esmentats com a exemple. És més, les referències que arriben d'Enzensberg (dins *Perspectives de guerra civil*), se situen en aquesta direcció. La seva ambiciosa tesi estableix que ens trobaríem en el moment actual davant d'una forma no tradicional de guerra civil, que anomena “molecular”, i que es tradueix en l'apunt: “Tot vagó de metro és ja una Bòsnia en miniatura” (*El País*, 28-XI-1993). Una apreciació, per cert, no gens nova, malgrat la seva presentació en clau rupturista. En el seu intent per construir una polemologia o sociologia dels esdeveniments bèl·lics, Gaston Bouthoul ja hi incorporava la violència delictiva com una de les figures possibles del conflicte intern al grup social, en qualitat de variant exasperada d'antagonismes personals (1970 [1951]: 29).

En aquest mateix àmbit d'assenyalament de la labilitat de confins entre formes bàsiques i complexes, locals o generals, de conflictivitat violenta interna, si la noció de “guerra fratricida” serveix per explicitar la consciència que es té que una guerra civil equival a un esclat de violència entre germans o persones

d'una mateixa família, el concepte de "guerra intestina" remet que és un mateix òrgan viu el que acull la lluita. De fet, el que s'hi produeix és una apropiació metafòrica en dues direccions. El cos físic presta els seus òrgans interns a la guerra intrasocial perquè aquesta trobi un model pensable que dir-se, alhora que l'individu mateix veu en la guerra civil un equivalent hiperamplificat de la seva pròpia conflictivitat personal, dels patiments psicològics i fins i tot de les autoagressions psicosomàtiques que són conseqüència de les contradiccions que cadascú acull. El poeta Antonio Machado, tantes vegades citat com una de les víctimes il·lustres de la guerra civil a Espanya, emprava el símil bèl·lic per referir-se a aquesta sensació, quan en un dels seus «Cantares» escrivia: "Yo vivo en paz con los hombres / y en guerra con mis entrañas." Simmel percebia les possibilitats analògiques de l'autoodi que pot experimentar l'ànima individual per retre compte "de tota dissensió a l'interior d'una fracció política, d'un sindicat o d'una família" (1988 [1908]: 267). Saint-Exupéry havia aplicat espontàniament aquest símil en la seva experiència espanyola del 1937: "En una guerra civil, l'enemic és interior, cadascú es bat gairebé contra un mateix" (1976 [1937]): 76). Tota pau civil seria, llavors, una de les formes que pot adoptar la pau interior. També en l'individu, la voluntat de lluitar contra la fragmentació, la necessitat de recuperar una unitat que se sent alienada per les seves pròpies contradiccions personals, s'erigeix en el més microscòpic dels models de guerra civil de què disposem.

Guerra civil i violència ritual

El que s'entén avui per guerra civil implica, entre altres coses, una reconducció d'aquest procés de conciliació entre identitats, interessos i concepcions del món que es basa en el que, seguint Norbert Elias, se'n diu convivència civil o civilitzada, això és, la capacitat que els individus tenen d'autodisciplinar-se i els grups socialment integrats, però contradictoris, d'acceptar l'arbitratge de l'Estat en la resolució dels seus conflictes. Un sistema social que estableix el seu principi de compatibilització de valors discrepants i metes diversificades en la civilitat sempre posa a la disposició dels seus components individuals i col·lectius zones tempo-espacials en les quals escenificar les seves diferències i alleujar la

crispació crònica derivada d'aquesta conflagració larvada que consisteix en una cohabitació social basada en la competència. Precisament aquesta era la premissa sobre la qual Norbert Elias i Eric Dunning (1992 [1986]) edificaven la seva genealogia dels esports moderns, conseqüència que haurien estat de la voluntat de la societat anglesa del segle XVIII de buscar àmbits d'escenificació i resolució pacífica dels conflictes que permetessin superar el que havia estat un dilatat període anterior marcat per desoladores i continuades guerres civils, al mateix temps que una de les autodisciplines amb què, en el plànol personal, procedir a aquesta pacificació dels cossos que tanta importància havia de revestir en el procés racionalitzador o de modernització.

Aquesta consensuació de les divergències que exigeix la pau civil pot quedar interrompuda per la irrupció de la violència lesiva com un mecanisme mitjançant el qual resoldre contenciosos entre individus o col·lectius enfrontats al si d'una societat, gairebé sempre com a resultat del fracàs d'aquest servomecanisme de retroalimentació negativa que, basat en la violència al·legòrica i no lesiva, permetia anar drenant les tensions i mantenir estable el precari concert societatari. L'ús d'aquest recurs cultural que és la violència danyosa, viscut pels actors en qualitat d'inevitable, duu la interrelació social a un nivell de paroxisme insuperable, en el qual els termes del pacte civilitzatori són cancel·lats i el control central de l'Estat desobeït, i això fins que certs desacords greus quedin resolts per la victòria –eliminació, expulsió o submissió d'algun dels bàndols en conflicte–, la renegociació o la reconciliació.

Indubtablement, Elias i Dunning tenien raó a l'hora d'establir l'esport modern com un mitjà per evitar la guerra civil, a força d'espectacularitzar l'existència dels contenciosos entre sectors de la societat i la seva resolució pseudoviolença, i col·laborant així amb la tasca estatal d'administrar la venjança. Però la fórmula que Anglaterra va trobar el segle XVIII en la formació de clubs i en el disciplinament controlat de les desavinences no constituïria en realitat sinó una variant més d'aquest tipus de dispositius amb què totes les societats afronten els conflictes entre les fraccions que l'habiten, el seu equilibri inestable. L'antropologia no ha fet sinó aportar prova rere prova que, com assenyalava Mary Douglas, "per ventura tots els sistemes socials es funden en la

contradicció i, en cert sentit, es troben en estat de guerra amb si mateixos” (1992 [1966]: 164). En efecte, tota societat està configurada per sectors que mai no estan del tot ajustats, que es mantenen en tensió uns enfront d’uns altres i que conviuen amb l’amenaça permanent d’una dissolució dels seus si no fa sòlids llaços que, si no hi ha un altre remei, només assoliria ser evitada pel recurs a la violència física. Aquesta constant tasca d’acoblament de l’heterogeni i oposat en què consisteix qualsevol dinàmica societària es pot portar a cap perquè tal antagonisme mai no queda sortejat del tot, perquè rep l’oportunitat d’existir de debò en algun lloc, sense que això afecti els mínims d’estabilitat en el sistema. El cúmul de rancors que no pot deixar de traslluir el funcionament de la màquina de conviure que és tot socius té a la seva disposició escenaris en què explicitar-se, fent-ho a més de l’única manera que accepta: mitjançant la violència. Es tracta, però, d’una violència virtual, exhibida en batalles rituals en què els sectors enfrontats es conformen amb metàfores de victòria d’uns sobre uns altres i les expressions mínimes dels quals serien les relacions burlesques o les competicions de cançons o poemes que trobem en nombroses cultures molt distants entre si. Ha d’afegir-s’hi que aquests àmbits de violència controlada no són només reservoris d’agressivitat en estat brut, sinó que instrueixen els elements socials d’una autèntica pedagogia dels estils de violència culturalment disponibles. El que s’escenifica en els ritus en què es danya simbòlicament no són catarsis de desinhibició psicològica de tensions, sinó autèntics models *de i per a* la violència, com Clifford Geertz certificava dins “Deep Play”, el seu conegut article sobre les baralles de galls a Balí –“cada poble estima la seva pròpia forma de violència”– (1987 [1972]: 339-372), o com després Joseba Zulaika, en la ja esmentada obra (1990), va aplicar al cas dels paradigmes culturals ritu-festius que inspiren l’acció armada d’ETA, al País Basc d’ara mateix.

Així, doncs, totes les societats tenen a la seva disposició tecnologies ordinàries de regulació de desavinences mitjançant les quals els vincles societaris pacífics s’imposen a la lògica de l’enfrontament traumàtic, encara que sense perdre-la mai del tot de vista. La seva missió és de la mateixa naturalesa que la que la mediació de l’Estat o la guerra civil s’encarregaven de garantir: el

soldatge d'antagonismes socials. Al nostre món aquests ressorts estan en primera instància organitzats al voltant dels aparells judicials, mentre que en les societats políticament poc o gens centralitzades es confia l'arbitratge a personalitats rituals. Però, per damunt o al marge de tals mecanismes de regulació, les societats es doten d'àmbits en els quals la violència està permesa i pot exercir-se d'una manera planificada. Els ritus festius –dels quals l'espectacle esportiu no deixa de ser-ne una versió moderna– suposen aquesta mateixa democratització o trivialització inofensiva del dret a l'agressió, la dimensió instrumental de la qual el poder polític s'autoatorga en monopoli. Al seu torn, la guerra implica que coses que de cap manera serien acceptables en condicions de normalitat –l'homicidi, la violació, el saqueig– resultin no només permeses, sinó obligatòries i tot, la qual cosa reproduceix aquesta mateixa inversió generalitzada dels valors de la vida quotidiana que constitueix la festa, amb una diferència que també aquí és de grau. Tanmateix, el més important és que la festa, com la guerra, permet que el recurs a la violència estigui d'alguna manera present en la comunicació entre grups socials i individus contraposats que conviuen sota un mateix sostre social. En aquest sentit, la festa trobaria el seu paral·lel en el paper que en la interacció cara a cara ocupen l'humor, les bromes o determinats jocs basats en l'enfrontament paròdic, unes fórmules de pseudoagressió institucionalment previstes en les quals es tolera l'exposició pública de certes hostilitats persona-persona més o menys velades.

La relació entre guerra i festa ha estat subratllada amb insistència, sobretot des dels teòrics que van succeir immediatament Durkheim i Mauss en la mateixa tradició socioetnològica francesa. Va ser Roger Caillois qui va explicitar amb major claredat aquest vincle entre dues formes d'excés, dedicant la conclusió de la seva teoria de la festa dins *El hombre y lo sagrado* a la intercanviabilitat entre l'exacerbament social propi de la dimensió festiva i el que coneix l'experiència col·lectiva de la guerra. Caillois afirmava de la festa – “es viu recordant-ne una i esperant-ne una altra” (1983 [1950]: 306)– el que George Simmel de la guerra – “en tot estat de pau es configuren les condicions per al combat futur i en tot combat es configuren les condicions per a la pau futura” (1988 [1908]: 307)–. Per la seva banda, qui compartí amb Caillois

l'experiència del Col·legi de Sociologia, Georges Bataille, incloïa en la seva *Teoria de la religió* la violència ritual en el compartiment de les violències intrasocials: "Precisament la violència exterior s'oposa en principi al sacrifici o a la festa la violència de la qual exerceix a l'interior els seus estralls" (1975: 61).

Tant la història cultural com l'antropologia han brindat múltiples exemples de com les grans celebracions festives simulen amb freqüència autèntiques guerres civils incruentes. Els africanistes han corroborat la presència en les societats tradicionals per ells estudiades de mecanismes festivals consistents en simulacres de violència entre bàndols d'una mateixa societat, i la tasca dels quals semblava consistir a mantenir sota control el cicle d'agressions i contraagressions, proveir de compensacions i reduir els efectes anomitzadors dels antagonismes. Això és així fins al punt que un dels casos millor coneguts – el de l'*Incwala* dels swazi de l'Àfrica sud-oriental de què informà Hilda Kuper – ha estat abundantment esmentat com un model entorn del qual altres autors com ara Gluckman, Norbeck i Balandier han trobat multitud de versions disseminades per tot el continent. Ara bé, els exemples podrien ser també tot el propers que es volguessin. En primer lloc, per la dosi de violència literal que la violència simbòlica no pot esbiaixar. Lefebvre es preguntava: "Però, per ventura no hi ha un costat cruel, desenfrenat, violent en totes les festes?" (1984 [1968]: 51). D'altra banda, tenim la freqüència amb què les festes desemboquen com naturalment en actes de violència real. La coincidència històrica i etnogràficament demostrada entre períodes de carnaval i insurreccions negres a Amèrica aniria en aquesta direcció, d'igual manera que comptem amb tot un clàssic de la nova història que se centra precisament en un d'aquests episodis: *Li Carnaval de Romans*, on Le Roy Ladurie relata la manera com, al febrer del 1580, els habitants d'aquella ciutat del Delfinat van transitar de la teatralització pseudoviolenta dels seus contenciosos a una gran explosió de violència sagnant entre forces socials contradictòries. També la manera com les celebracions populars d'ara mateix –sobretot en les que participa un públic majoritàriament juvenil– solen acabar en actes de violència lesiva i de destrucció real, cosa que també inclouria aquelles reunions

d'inspiració esportiva que han comportat tràgics esdeveniments a les graderies o als carrers.

Com succeïa amb les expressions microfísiques de violència personal, també en aquests casos la relació entre la violència real derivada d'una intensificació imprevista de la falsa violència festiva pot ser directa i explícita. Cal recordar precisament aquí que el primer episodi de la guerra civil a l'antiga Iugoslàvia es va produir el diumenge 13 de maig del 1990, quan els seguidors del Dinamo, croat, i els de l'Estrella Roja, serbis, es van enfrontar violentament a l'estadi de Maksim i, després, pels carrers de Zagreb. Una prova local de com és quan es percep la insuficiència d'aquestes estratègies de dany fals o limitat per mantenir la cohesió que es passa al nivell suprem d'energia socialitzadora, és a dir: la violència armada generalitzada, la guerra civil. Com escrivia Claude Lefort: "La comunió humana pressentida és proclamada amb frenesí; per poc que una amenaça aparegui, només la matança pot evitar el fracàs" (1988 [d'un article del 1951]: 26). I perquè la matança no es va acabar de completar al seu moment fins a les últimes conseqüències, centenars de seguidors serbis del Partizan de Belgrad van provocar violents incidents contra l'afició local al cap de 17 anys, el 19 de juliol del 2007, en un partit de la ronda prèvia de classificació al torneig de la UEFA jugat al camp del Zrinjski bosnià –el Partizan havia guanyat 6-1 el partit d'anada a Belgrad–, en què 28 policies resultaren ferits, un d'ells greument –la UEFA anuncià el 26 de juliol l'expulsió del Partizan del torneig, a més d'imposar-li una multa de prop de 30.000 euros–.

S'ha de remarcar que estem parlant de violència lesiva per referir-nos a aquesta fractura del consens i aquesta acceleració al màxim de la interacció social de la qual la guerra civil constitueix l'expressió més duradora i generalitzada. Cal insistir-hi aquí de nou, seguint el desglossament que proposa David Riches en l'important primer capítol de la seva compilació *Antropologia de la violència* (1988 [1986]), per distingir aquesta violència de la violència simbòlica desplegada en tot els succedanis de lluita amb finalitat de dany que la vida col·lectiva empra per, justament, evitar les catastròfiques conseqüències que es produirien en el cas de les tensions intrasociales que exorcitzen aconseguissin interessar el pla de la realitat. Però això no significa pas que, més

enllà el seu paper funcional, aquesta violència danyosa que prescindeix de les relacions civilitzades –en el sentit de fundades en la civilitat, és a dir, en l'autocontrol– no sigui tan metafòrica com l'altra. Ho és, inqüestionablement, en la mesura que ambdues formes de violència –la lesiva i la simbòlica– dramatitzen idees socials i emeten missatges en codi. Cal llavors que els actes de violència no siguin contemplats només com unes fórmules destinades a provocar a altres dany físic –o moral, en el cas de la violència verbal o psicològica–, i menys –a la manera com René Girard ha aconseguit convèncer molts historiadors que ocorre– com una mena d'energia salvatge i espasmòdica. Al contrari, les agressions lesives, igual que s'esdevé amb les d'índole purament ritual, són també formes –per ventura les més enèrgiques que existeixen– de representació i de comunicació, textos portadors de continguts semàntics que els actors –i amb freqüència també les seves víctimes– són capaces d'interpretar i que els estudiosos han de procurar restablir en la seva gramàtica oculta.

Així, es pot assenyalar que la violència lesiva afegeix a la seva funció pròpiament metonímica i instrumental –la de procurar la supressió o la submissió del contrari, no només simbòlicament sinó en l'estructura social mateixa–, la de constituir-se en vehicle d'una determinada expressivitat. Tot això per conduir a una apreciació important, ja implícita en el que s'ha dit fins a aquí: la violència i la guerra –i la guerra civil com una de les seves variants– no són la conseqüència que els enfrontats hagin dimitit de la seva capacitat per comunicar-se, sinó que han decidit intensificar al màxim l'eficàcia dels seus missatges. Al contrari del que els periodistes suposen, els conflictes armats no són conseqüència del "fracàs del diàleg", sinó de la seva pròpia exacerbació.

Les gestions per la pau no passen, en realitat, per fer que els contendents "mantinguin converses", sinó precisament per aconseguir que deixin de fer-ho en aquest to. Per això, la pau civil no implica una dimissió definitiva de la violència en si, sinó una renúncia provisional al seu abast instrumental, que continua sempre present com un recurs disponible en potència en la comunicació entre éssers i grups humans.

Guerra, festa i intercanvi

És molt possible que cap món fóra mai concebut per a una cosa que no anés a durar. Per això, totes les societats s'esforcen a conrear no només, com s'acaba de veure, la il·lusió d'un impossible equilibri, sinó també la de la lleialtat al que s'imagina com la seva pròpia fundació. Fins i tot una societat com la moderna procura superar el neguit que produeixen els continus canvis a què els esdeveniments la sotmeten tot generant la seva pròpia quimera de continuïtat respecte a un passat moltes vegades inventat o conseqüència d'una manipulació. Així, aquells mateixos dominis en què la vida social posava en escena la resolució ritual de les seves contradiccions, la seva irreal cohesió, solen ser també els que es constitueixen com a prosceni de l'esplendor del seu primer pas en el temps.

Gairebé totes les societats es pensen a si mateixes com el resultat d'un esclat de violència instauradora i es mantenen amb vida arran que periòdicament tenen cura de recrear-la per fer-ne impossible l'oblit. L'aproximació de Georges Balandier (1986) a una antropologia general de la violència i de la guerra parteix precisament d'aquesta creença en una violència fundadora, responsable de l'inici de l'era que cada societat considera que viu, i d'una violència conservadora, "de record", que la puntuació festiva del temps social s'encarrega de distribuir en petites dosis inofensives. Dins les societats modernes, aquelles que troben una font de sentit en l'acumulació de certs esdeveniments que els historiadors institucionals s'encarreguen d'ordenar, els principis solen coincidir amb un xoc traumàtic i venturós, aquell moment tingut per magnífic que permetia expulsar els invasors i els seus aliats interns, eradicar els pèfids o obligar-los a abdicar de les causes de la seva maldat, o fins sotmetre els distints –i, per tant, inferiors– a l'autoritat considerada com legítima. Es parla llavors de l'Alliberament, la Proclamació de..., la Revolució, l'Alçament, la Independència, etc. En el cas de l'antiga Iugoslàvia, la Segona Guerra Mundial representava no només l'esclat de violència fundadora de l'estat socialista, sinó que era la gesta heroica dels partisans liderats per Tito el que obria pas a la realització del somni ancestral de totes les nacions esclaves del Sud de viure plegades sota l'aixopluc d'un estat multiètnic. La ideologia de la "Unitat i Fraternitat" partia d'aquest

foragitament de l'ocupant feixista alemany i italià, i la derrota dels seus aliats interns, com eren els filonazis de l'Ústaixa croata i d'altres forces nacionalistes i conservadores. En les societats tradicionals, que no rendibilitzen la seva pròpia història en aquests mateixos termes, aquesta explosió de violència inaugural va ser el que, als temps mítics, va establir una segregació absoluta entre els humans i els altres éssers: els dimonis, les bèsties, els monstres o els estrangers. Això s'esdevenia en forma d'un imaginari esclat de violència generalitzat que va tenir com a escenari la presocietat, una lluita entre els qui desitjaven fundar el món i els qui volien mantenir-se fidels a la seva antiga condició subhumana. Va ser així com, d'un caos creador, en va poder sorgir un cosmos creat.

Aquest és el moment que les festes solen escenificar al final i al principi de cadascun dels seus cicles calendàrics. S'hi reproduïx aquella conflagració que, als annals de la història santificada o a la narració mítica, va fer possible l'enllumenament del món conegut. Talment com la violència ritualitzada servia perquè la societat s'escamotegés a si mateixa l'evidència de les incompatibilitats, els desequilibris i les inestabilitats de què estava feta, l'exasperació festiva no té com a finalitat sinó negar l'esdevenir, mostrar-ne l'ordre societatari donat com a conseqüència i protagonista d'una continuïtat preservada de la deterioració que l'acció del temps i els homes provoquen. Es reconeix llavors que la violència va ser indispensable per rectificar, en un moment donat, situacions injustes o indesitjables, per restablir un equilibri perdut o constituir-ne un altre de desitjat i que, per tant, en qualsevol moment, pot tornar a ser-ho. Si la festa desplega una falsa violència és perquè es desitja que les coses socials continuïn com estan, ja que si la violència fos real sí que es produïrien modificacions en l'estat actual del món. Si, per contra, es considera que l'estructura social ha de ser corregida o refundada, llavors s'entén que cal materialitzar el recurs a la violència, però una violència de la qual en tot moment s'ha sabut la seva condició sagrada, ja que és en la que es basava l'ordre cerimonial i és aquella mateixa, conservada i reanimada cíclicament, que van emprar al seu moment els qui van fer possible el nostre ordre del món. Les festes –igual que les bromes o els jocs entre subjectes

individuals– s’han encarregat de sostenir viva la flama sagrada de la violència possible.

Si fins ara s’ha vist com les formes ritualitzades de pseudoviolença, per tornar a la perspectiva cibernètica, es comporten a la manera d’un termòstat que manté a un nivell acceptable les tensions derivades de la coacció a què la societat sotmet els seus components tot obligant-los a conviure, la violència intensificada i que cerca el dany implicaria que els components del sistema han arribat a la conclusió que es fa precís dur a terme un reajustament profund en les formes de correlació. Dit d’una altra manera, el que mantingut en un cert nivell es comportava a la manera d’un *feed-back* negatiu –és a dir, com un procés apaivagador de la desviació que manté el sistema en equilibri– es converteix, més enllà d’aquest nivell, en un *feed-back* positiu –és a dir, un procés que, a partir d’un desencadenant, esdevé cada vegada més ràpid i que només es deté quan arriba a un nou nivell d’equilibri o el col·lapse definitiu–. El que desencadena aquest aparell de regulació violenta no és que s’entengui que la societat ha de canviar, sinó justament el contrari: es percep que s’han produït canvis indesitjables que han apartat l’estat de coses socials de la seva situació ideal, o sigui, la que existia al moment de la seva fundació. Es tracta, per fi, de propiciar una tornada al moment pristi en què les coses van ser com havien de ser, i que pot retrotreure a un esdeveniment històric més o menys recent o, més lluny, reclamar la tornada del regne de Crist, del comunisme primitiu o, senzillament, el d’una vaga idea de Pau i Ordre. La intervenció violenta en el curs dels esdeveniments no s’opera perquè el món canviï, sinó perquè es pensa que el món ha canviat massa. La guerra civil s’emprèn per impedir les mutacions en un ordre social imaginat com a íntegre i que, per descomptat, només existeix en la memòria impossible d’uns més o menys èpics inicis, aquells que els mites tradicionals o la mística de les fetes històriques reben l’encàrrec de relatar. No fou casual doncs que Milosevic s’erigís com a protector de la integritat de Iugoslàvia amenaçada per les pretensions independentistes d’Eslovènia i Croàcia; enviant l’exèrcit federal a reprimir els aixecaments es disposava a restaurar un ordre que havia començat a canviar

massa, i que havia dut fins a les últimes conseqüències la descentralització de l'estat encetada per Tito.

També en aquesta condició festiva es troba la justificació de la tantes vegades reclamada condició sacral de les agressions, la convicció que qui usa les violències ha de continuar sent fidel a un disseny dels déus, dels ancestres mítics o dels pares de la pàtria, i la manera com s'esgrimeix sempre una referència a un passat pletòric que la realitat viscuda ha traït. Caldria pensar fins a quin punt no és, tota agressió lesiva, un acte d'alguna manera "mil·lenari", en el sentit d'acte refundador d'un ordre que s'experimenta alienat, pervertit o contaminat, i la restauració del qual es viu com a inajornable. Fins i tot en els casos micro –la renyina, la baralla personal, l'altercat–, l'acte de violència s'executa per recompondre quelcom que s'experimenta com un desordre, que es percep com una impuresa que només el dany a un altre pot netejar.

La violència de les guerres civils implica, en conseqüència, un tornar a començar idèntic a la de les festes, només que, justament perquè la violència purificadora emprada no n'és pas una imitació sinó la genuïna, els seus efectes modifiquen d'una manera estratègica la jerarquia i el funcionament d'una societat que n'hi ha que la senten víctima d'intrusos o corruptes que han traït o maculat els seus principis inaugurals. La violència fundadora s'utilitza llavors no pas, com succeeix a la festa, per conservar el consens relatiu al ja fundat, sinó per tornar a instaurar el que es considera desordenat per l'acció malèvola d'enemics interiors.

Hi ha una altra consideració important a fer, conseqüència alhora de l'emparentament tant formal com ideològic que s'està formulant entre lògica festiva i guerra civil. No hauria de considerar-se casual que fos Marcel Mauss, nebot i deixeble avantatjat de Durkheim, el primer a cridar l'atenció sobre que fàcil que era passar de la festa a la guerra, ni que tal apreciació se situés just en la conclusió d'una de les seves obres mestres, l'assaig "sobre el do". En les últimes línies de la seva obra, Mauss evoca el cas dels dos caps melanesos, Bobal i Buleau –"més aviat amics i només un xic rivals"–, les hosts dels quals van passar juntes –tota una nit de vela, de dansa i de cant– (1979 [1923-

1924]: 261 i 262). L'endemà al matí es van lliurar a la massacre dels uns contra els altres.

És des d'aquesta apreciació de Mauss que una àmplia tradició en antropologia ha elaborat les seves conjetures sobre la relació entre guerra i intercanvi. Al final del capítol V de *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss estableix: "Els intercanvis són guerres resoltes d'una manera pacífica; les guerres són el resultat de transaccions desafortunades" (1985 [1949], vol. I: 107). En aquesta mateixa línia es pronunciava Marshall Sahlins a la comparança que, al ja clàssic *Economía de la Edad de piedra* (1983 [1972]: 167-202), establia entre les "prestacions totals" de Mauss i el contracte social de Rousseau, com una alternativa a la guerra civil generalitzada de Hobbes. Aquest enfocament, emparentat amb aquell altre que Benjamin Constant suscità sobre la relació d'oposició entre guerra i comerç, s'afegiria al conjunt majoritari de teories que han definit el recurs a la violència i a la guerra en termes de fracàs. Amb el temps, aquest tipus de consideracions s'han anat matisant. Pierre Clastres invertia la relació, en detectar un vincle no pas d'oposició sinó de complementarietat, entre guerra i intercanvi en les societats amazòniques (1987 [1977]: 181-217). Obres molt recents han continuat insistint a entendre que el cobrament en vides humanes i sofriments causats al rival funciona com una part dels processos de substitució i compensació intercanviaris. L'últim llibre de Pierre Lemonnier, titulat eloqüentment *Guerres et festins* (1990), en representa una il·lustració excel·lent, aplicada en aquest cas als sistemes de producció de Grans Homes de Nova Guinea.

S'ha tractat, en definitiva, de posar de manifest com la guerra no és que constitueixi una demanda del principi intercanviari, sinó una de les seves expressions, o, encara més, un dels seus requisits. Aquesta és la conseqüència que s'extreuria inevitablement si es reprenguéssim l'asseveració anterior, d'acord amb la qual s'hauria d'abandonar tota consideració de la violència com una substància per tractar-la com el que és: una relació, la qual cosa remetria els termes de la seva anàlisi als de qualsevol altra forma de comunicació. La violència apareixeria complicada, així, en la producció de significat, però no tant com a vehicle, sinó com a signe. Això mateix podria dir-se a partir de la qualitat

que s'assignava abans a l'acció violenta com a valor. I perquè és signe i valor, l'acte d'agressió no pot existir més que per ser comunicat o transferit, és a dir, per ser objecte de circulació intercanviària. La violència no faria, doncs, més que funcionar com una modalitat de moneda franca o per a tots els usos amb què pagar o amb què cobrar deutes.

Això, al seu torn, podria ser posat en relació amb el paper de la violència lesiva en la revenja, al qual s'al·ludia en subratllar la virtut reparadora que s'insta que exerceixi en la resolució dels conflictes. Una antropologia de la violència, i de les guerres civils com la seva expressió màxima, no podria ser més que una variant d'una antropologia que estudiés les tecnologies de la compensació de què la cultura disposa a l'hora de regular prestacions i contraprestacions asimètriques, i, particularment, d'una de les seves modalitats més expeditives: la venjança. Les relacions humanes es fonamenten en l'intercanvi continu de prestacions i dons, però també, a més, en el no menys inevitable intercanvi de greuges. S'intercanvien béns, però al mateix temps, per així dir-lo, s'intercanvien mals. Tota ofensa infligida implica un deute pendent – “me les pagaràs totes juntes”, es diu –, la satisfacció de les quals pot acceptar com a pagament aquesta moneda franca que és la violència. Al seu torn, a l'igual dels objectes regalats, els insults i les injustícies semblen posseïdes, també, d'una força que obliga a la seva devolució, un esperit que, a la manera del *hau* melanesi en la teoria dels dons de Mauss, sempre vol regressar allí d'on va partir. Per això tota agressió destinada a fer mal implica, d'una manera o una altra, un “ajustament de comptes”, la regularització d'un ordre de relacions en el joc de les reciprocitats.

És aquí que podríem donar amb alguna explicació sobre la singular rancúnia, tan saturada d'atrocitats, amb què solen desenvolupar-se les guerres civils: seria la conseqüència de la condició llargament ajornada del compte de danys morals o físics pendents de resoldre, el volum acumulat del deute i, per tant, de la reparació requerida per restablir l'equilibri, la cancel·lació de dèbits que permet que les parts “quedin en paus”. Això és també el que provoca que indigni tant la violència que es lliura sense que existeixi un saldo pendent per liquidar, cosa que la fa digna del desqualificador nom que rep: “gratuïta”.

Finalment, aquí es trobaria igualment la clau del pas de les formes invisibles de violència –crits, insults, humiliacions, coaccions...– a aquelles altres que tenen com l'objecte de l'agressió coses i cossos: la devolució del greuge-do sempre es fa amb interessos. El do es restitueix amb usura.

En la seva màxima expressió –la guerra civil–, la violència desencadenada a l'interior d'una societat implica una altra via per la qual retornar a una situació primitiva de paroxisme de la comunicació i de la donació recíproca generalitzada. El model, sens dubte i una vegada més, és el del *potlach* dels indis del nord-oest d'Amèrica del Nord, al que tanta atenció havia prestat Franz Boes i, per descomptat, Mauss mateix al seu "Assaig sobre el do". Com el *potlach*, la guerra civil és també un exemple perfecte de "fet social total" –econòmic, mític, religiós, jurídic, comercial, de morfologia social, estètic, familiar...–, un àmbit en què els participants s'aboquen a una febre d'ostentació, consum i dilapidació. La lògica de la destrucció, llavors, es desborda a partir de la dinàmica de desafiaments o contradesafiaments. Afecta el rival, per descomptat, atès que es tracta d'aclaparar-lo regalant-li dany, però a l'igual del potlach també a qui els ho donen tot per sortir guanyadors en la pugna. El guerrer i, amb ell, el poble en guerra, ho lliura tot. Tanmateix, d'aquesta victòria no se n'obté benefici. En les guerres civils no hi ha, en el pla dels guanys de béns, vencedors ni vençuts, ja que tots perden vides i possessions, però el triomfador guanya, com al potlach, el rang, el prestigi, l'autoritat, el poder, els privilegis que s'arravaten a l'altre; això és ostensible especialment en el cas de les guerres civils i en els seus parents elementals, els altercats domèstics o de carrer, en els quals les fraccions o individus –veïns, amics, germans, esposos, paisans– emprenen el joc de la reciprocitat del dany, de la circulació de la violència, justament per dirimir d'una vegada per sempre "qui mana aquí".

Georges Bataille, el més herètic dels hereus de Mauss, va plantejar el *potlach* com un frenesí antieconòmic i com el revers del càlcul: una acció mitjançant la qual es destrueixen excedents socio-energètics i es pretén modificar al rival a través de l'ostentació de consum i destrucció. Per Bataille, la lluita de classes i la revolució –i, per tant, la guerra civil en què aquestes es poden arribar a

perllongar– constituïrien, en efecte, les màximes intensitats concebibles de *potlach* en les societats contemporànies (1987 [1949]).

També aquesta perspectiva té importància en la xarxa d'entroncaments i desempalmaments que permetia dotar a la guerra civil d'una identitat definida. Les guerres empreses pels Estats contra altres Estats o societats són accions en les quals sí que es busquen beneficis. En cas de victòria, s'obtenen territoris, botins, esclaus, primeres matèries, fonts de riquesa o beneficis econòmics. Però la guerra civil no enriqueix la societat, sinó que la miserabiliza, sigui quin sigui el bàndol vencedor. A diferència de la guerra internacional actual, tant la guerra civil històrica com la guerra primitiva entre segments tribals o entre conciutadans greument contrariats són essencialment antiexcedentàries, no busquen l'acumulació de riqueses sinó la seva eliminació per mitjà del més generós dels malbarataments. És curiós com la "innovadora" tesi d'Enzensberg a què s'al·ludia atribueix a l'autisme del combatent en les noves guerres civils que assolien les nostres ciutats just aquest tret de desprendiment, "la seva total manca d'egoisme, una pèrdua tan total i radical del jo que fins i tot el principi regulador de la pròpia supervivència no funciona".

S'arriba aquí a la conclusió del nostre raonament: una certa voluntat de ser positius convidaria a inferir-ne la possibilitat o no d'expulsar la guerra de la vida entre els pobles i de la dels pobles convivint amb si mateixos, de suprimir per sempre la violència –l'excepcional, però no menys la quotidiana– de l'existència dels éssers humans. Però, en contra del que es voldria, és molt probable que la guerra i la violència existiran en la mesura que existeixin les seves germanes menors, les festes, i que aquestes puguin percebre's com a insuficients en la seva tasca de resoldre simbòlicament els contenciosos i les contradiccions entre les identitats i els interessos incompatibles que la coacció social i l'Estat mantenen unides per les seves diferències. D'igual manera, la perennitat de la violència i la guerra interiors al grup seria la d'aquests mateixos principis de l'intercanvi de signes i de béns –o mals– dels quals participa i que són els que distingeixen la societat humana de l'animal. I, per acabar, es pot diagnosticar que la violència i la guerra només desapareixeran al moment en què els éssers humans deixin d'experimentar, de tant en tant, com els succeïa als vells amics

dins *La caza* o als infants abandonats en una illa dins *El senyor de les mosques*, la seva antiga necessitat de comunicar-se entre si amb una claredat inequívoca i absoluta.

4. Guerra als Balcans

Per entendre moltes de les consideracions dels testimonis que es recullen a continuació val la pena situar-nos introductòriament en el sentit de repassar les característiques de la Iugoslàvia socialista en relació amb el tractament dels diferents dispositius classificatoris i agrupaments socials, el procés pel qual l'anomenat "comunisme" s'ensorrà i emergiren amb força diversos moviments nacionalistes, el desplegament de la violència i, a la fi, els estats resultants del conflicte i la tendència anomenada "Iugo-nostàlgia" que pot detectar-se en diversos dels testimonis recollits.

La "multi"-Iugoslàvia de Tito

El desmembrament de l'anomenat "bloc de l'Est" o "bloc soviètic" durant la dècada dels anys vuitanta apareix vinculat a la (re)emergència de moviments d'identificació ètnica, nacional i religiosa que no havien tingut una presència social aparentment tan significativa durant l'etapa política socialista. Aquests ressorgits dispositius classificatoris duïen també associats conflictes, vells i nous, que havien d'esclatar paral·lelament a l'esfondrament dels règims anomenats "comunistes". Malgrat que hom pot establir moltes similituds entre els processos de "transició" –del socialisme al capitalisme, s'entén– viscuts en els diferents estats i realitats locals, també és cert que els camins recorreguts i les experiències viscudes foren diferents en cada context (Hann et al., 2002: 12-15).

El cas de Iugoslàvia fou singular des de bon principi. Durant la Segona Guerra Mundial, juntament amb Albània, foren els dos únics països del bloc soviètic que s'alliberaren de l'ocupació alemanya arran, quasi exclusivament, de l'acció de les guerrilles locals i amb molt poca o cap intervenció de l'Exèrcit Roig. L'any 1943, els partisans iugoslaus establiren les bases d'un nou Estat posant fi a dos anys d'una ocupació feixista que comptà amb un gens menyspreable suport de forces nacionalistes locals com la *ustaše* –ústaixa– croata o, en alguns

moments, els txétniks serbis (Little i Silber, 1996 [1995]: 28-30). Amb el triomf soviètic de l'any 1945 a la resta de l'Europa de l'Est, Iugoslàvia entra a formar part de l'URSS, de la qual al cap de tres anys en serà expulsada, arran de la postura crítica del Partit Comunista Iugoslau envers l'estalinisme. L'anomenada República Federal Socialista de Iugoslàvia, amb un antic líder partisà al capdavant, Josip Broz "Tito", optà per una versió pròpia del socialisme que rebé el nom de "socialisme autogestionari" i que d'altres han titllat de "forma liberal de comunisme" (Jansen, 1998: 92). Simplificant força, aquest model d'organització de l'Estat i la producció tenia un caràcter més descentralitzat que el soviètic, fent participar en gran mesura les institucions de base –sindicat, partit i administracions regionals o locals– del control dels mitjans de producció i de la producció mateixa. A més a més, com subratllen alguns dels testimonis recollits, entre els quals s'hi compten Ozren Kebo i Igor Stiks, el règim de Tito obrí la porta a determinats productes i influències occidentals, a més de permetre marges de moviment i llibertat política impensables en d'altres països del bloc socialista –la gran majoria de ciutadans iugoslaus disposaven de passaport per viatjar a l'exterior i certs graus de dissidència política foren creixentment més tolerats– (*Ibidem*: 1998: 90-93; Little and Silber, 1996 [1995]: 25-30).

En trencar amb l'URSS, Iugoslàvia passà a ocupar una posició certament ambigua en un panorama internacional marcat per la Guerra Freda i la divisió d'Europa en dos blocs. De fet, no és casual que Belgrad acollís l'any 1961 la conferència inaugural del Moviment de Països No Alineats. Amb tot, el règim de Tito va aprofitar-se estratègicament d'aquesta ambivalència de la federació en el context internacional i va obrir les portes a certs fluxos comercials i financers procedents del bloc capitalista, que ràpidament situaren el país en una dinàmica de bonança econòmica "més enllà dels seus propis mitjans" (*Ibidem*: 1996: 28). Aquesta prosperitat relativament fictícia s'esvaí dècades més tard amb la caiguda del bloc soviètic, tot abocant Iugoslàvia a una greu crisi. Per altra banda, aquesta no alineació serví també per proclamar contínuament el perill d'imminents atacs, no només dels enemics interiors –els aliats nacionalistes i feixistes de l'ocupació estrangera, els "contrarevolucionaris"–, sinó dels enemics

exterior: l'imperialisme capitalista o l'estalinisme soviètic. Aquest permanent estat de por i incertesa legitimava el control i la repressió de la població, com també el continu reforçament de l'exèrcit.

La República Federal Socialista de Iugoslàvia s'assentava sobre tres pilars inqüestionables que el testimoni de Dusan Velickovic recull amb claredat: la figura de Tito, el Partit Comunista i la doctrina de la "Unitat i Fraternitat". Actualment, encara es fa difícil trobar veus crítiques respecte a l'actuació d'un líder indiscutible com fou Tito, el qual concentrà en la seva persona una bona part del poder de l'Estat. Fins i tot entre els testimonis recollits, a molts dels quals podríem atribuir certs graus de dissidència, hi ha molt poques referències negatives al que fou president de Iugoslàvia fins la seva mort, l'any 1980.

Inspirada en un ideal del segle XIX, la doctrina de la "Unitat i Fraternitat" feia referència d'una banda a l'origen eslav de tots els pobles –"*narod*", en serbo-croat– que formaven la federació, funcionant com a "mida d'origen" de la societat iugoslava, i, de l'altra, a la realització de les seves aspiracions històriques de tenir un Estat propi i independent que acollís tots els "eslaus del Sud" (Godina, 1998: 413). Aquesta ideologia, que anava acompanyada de polítiques repressives vers qualsevol moviment i acció de caire marcadament nacionalista, pretenia garantir la cohesió i la integració d'una societat que abraçava diferents grups en termes ètnics, lingüístics i religiosos, potencialment en conflicte. A la base d'aquest discurs hi havia la producció de la memòria en relació amb els fets esdevinguts durant la Segona Guerra Mundial, citada recurrentment pels testimonis aquí recollits, entre els quals podríem destacar els de Nenad Popovic o Igor Stiks, com es veurà més endavant. L'única versió autoritzada era aquella que vanagloriava el paper dels partisans, amb Tito al capdavant, enfront de les forces enemigues, ocupants i contrarevolucionàries, obviant-hi la complexitat del conflicte i menystenint-hi el rol d'altres actors que hi intervingueren (Hoepken, 1998). Aquesta narrativa, difosa i reproduïda a través de rituals d'Estat i del sistema educatiu, pretenia transmetre valors patriòtics relatius a la unitat de tots els pobles de Iugoslàvia ("tots varem lluitar junts contra l'enemic comú"), tot presentant l'alliberament partisà com un acte de violència fundadora; però, alhora, deixava buits que després serien omplerts

pels discursos nacionalistes i propagava valors relatius a la guerra i la bel·ligerància, presentant-se com un model de i per a la violència que, com apunta Dubravka Ugresic, connectà la Segona Guerra Mundial amb la Guerra Civil dels anys noranta (*cf.* Kalb, 2002).

Així, doncs, sota l'aixopluc d'aquesta identitat pan-iugoslava s'hi incloïen altres categories identificadores que podien conviure sempre que no representessin una font de conflicte o de disgregació potencial de l'Estat (Godina, 1998: 413-417; Jansen, 1998). La mateixa administració socialista contemplava l'existència de diferents grups, i les categories ètniques es tenien en compte en l'estructuració de l'aparell estatal. La federació estava composta per 6 repúbliques (Eslovènia, Croàcia, Bòsnia-Herzegovina, Sèrbia, Montenegro i Macedònia) –amb els seus respectius Partits Comunistes–, cadascuna de les quals es considerava la “pàtria” del grup majoritari que l'habitava, el qual li donava nom (Croàcia i els croats, Sèrbia i els serbis...). Aquests grups, com ja s'ha dit anomenats en serbo-croat “*narod*” –o el plural “*narodi*”–, i traduïts problemàticament per “nació” o “poble” (*cf.* Bringa, 1993; Sorabji, 1995), eren un total de sis reconeguts a Iugoslàvia: eslovens, croats, musulmans, serbis, montenegrins i macedonis. L'excepció era Bòsnia, on no hi havia grup majoritari i s'hi podien trobar igualment musulmans, serbis i croats en nombres importants. De fet, en el cas d'aquesta república central, *narod* podia referir-se tant al conjunt dels seus habitants com als tres grans grups majoritaris que l'habitaven (*Ibidem*: 1995: 87-91). Cal assenyalar que els musulmans de Bòsnia foren reconeguts més tard que els altres *narodi*, en una estratègia diguem-ne “identitària” que aquells desplegaron i que els donà accés a determinats avantatges vinculats al reconeixement estatal com a *narod*.

A més, el règim també preveia l'existència de “*narodnosti*” o nacionalitats, que segons les definicions marxistes eren menors i relatives a una nació més gran (Bringa, 1993: 7; Sorabji, 1995: 87-91). En aquesta categoria s'hi situava, per exemple, els albanesos, els quals habitaven majoritàriament a la província autònoma de Kosovo, que igual que Vojvodina era dependent de la república de Sèrbia. Finalment, encara es recollia una darrera etiqueta d’“altres nacionalitats i grups ètnics”, en què s'incloïen grecs, russos i jueus, entre molts d'altres.

Malgrat les majories, totes les repúbliques "tenien poblacions minoritàries mesurables" pertanyents a d'altres *narod*i o *narodnosti* (Hayden, 1996: 787); i, com afirma Godina (1998), no existia "un únic criteri per establir fronteres simbòliques entre les nacions [*"narod"*]" (*Ibidem*: 1998: 412). En aquest sentit, la ciutadania era considerat quelcom a part, per sobre d'aquestes categories autoadscriptives que es recollien en els censos i que servien per desplegar les polítiques de les anomenades "quotes de nacionalitat" o la "paritat ètnica" (Jansen, 2005; Sorabji, 1995). Per evitar l'hegemonia política dels *narod*i més nombrosos –com era el cas dels serbis, que doblaven els segons en nombre, els croats–, la qual ja tingué lloc durant el Regne dels Eslovens, els Croats i els Serbis, precedent immediat de la Iugoslàvia socialista, el règim de Tito articulà un seguit de polítiques que volien assegurar l'equilibri dels diguem-ne "diferents grups" en les institucions de l'Estat (càrrecs polítics, funcionariat...) i en altres instàncies no oficials, com també en l'accés als recursos públics, de manera que tots hi fossin representats d'una manera paritària. Això anà congriant recels entre els grups majoritaris, que veien estroncada la seva capacitat d'influència i la seva força demogràfica, alhora que es reforçava la identificació de grups ètnics o nacionals diferenciats. El pretès esvaïment de possibles conflictes entre els diferents *narod*i, mitjançant el reconeixement i l'assumpció per part de l'Estat de les seves llengües respectives, i una certa tolerància religiosa, esdevenia una arma de doble tall que assegurava momentàniament la integració de la població si bé reforçava aquestes diferenciacions. Segons Godina (1998), l'existència d'una identitat supranacional iugoslava forçadament situada al capdamunt de la jerarquia d'identificacions, esvaint fins i tot per a alguns les identitats diguem-ne "nacionals" (*cf.* Jansen, 1998), neutralitzava o posposava els greuges entre grups nacionals relegant-los a un pla secundari.

En qualsevol cas, la Iugoslàvia de Tito no era precisament un oasi de coexistència no conflictual i despreocupada de diverses poblacions i grups, com es podria desprendre d'alguns dels testimonis citats, però tampoc no podria ser considerada una "presó de nacions" o una contenció temporal dels odis i conflictes ètnics, com els discursos nacionalistes postiuugoslaus esgrimeixen (Godina, 1998: 413-419; Jansen, 2005: 56-60). Les diferenciacions ètniques,

nacionals i religioses eren sabudes i presents en la vida quotidiana de la gent, però s'entrecreuaven amb altres dispositius classificatoris i agrupaments socials tant o més rellevants. En el cas de Bòsnia, Sorabji (1995: 87-91) apunta el veïnatge com una categoria identificadora, basada en la proximitat geogràfica, l'intercanvi i les relacions de confiança i afecte, a través de la qual es construïa un "nosaltres" conjunt amb veïns i veïnes que, seguint criteris ètnics o religiosos, podrien ser considerats "altres", pertanyents a un altre "*nacija*" –que és un terme local força usat en la vida quotidiana per denominar els grups etnoreligiosos, ja que el vincle amb una tradició cultural i religiosa (musulmana, ortodoxa, catòlica) acostumava a ser activada com a factor de diferenciació (Bringa, 1993: 8)-. La dicotomia "urbà-rural" també era una distinció classificatòria força usada, en la qual s'oposava un món rural arcaic, endarrerit i primitiu a un món urbà modern, civilitzat i cosmopolita; o la corresponent versió dels habitants dels pobles, amb la direccionalitat dels judicis de valor invertida (*Ibidem*: 1993: 5-7). Fins i tot després del conflicte aquestes construccions identitàries continuen sent invocades, encara que sigui com a explicacions dels motius de la guerra i atribucions de culpabilitats, com alguns testimonis assenyalen. Totes aquestes diferenciacions, junt amb moltes altres, s'articulaven d'una manera combinada, dinàmica i contextual, fins que als anys vuitanta les identitats ètnico-nacionals s'anaren erigint com a principals criteris estructuradors de la vida social (Devic, 1997: 142-148; Jansen, 2005: 59; Sorabji, 1995: 91-93).

Del "comunisme" al nacionalisme

La dècada dels vuitanta implicà el desmembrament cada cop més precipitat de la federació iugoslava. La crisi del petroli dels anys setanta havia representat una primera frenada de la injecció de capital provinent del bloc occidental, la qual es confirmà amb l'ensorrament de l'URSS als vuitanta. Amb un bloc soviètic debilitat, Iugoslàvia ja no interessava tant com a actor estratègic i desestabilitzador de la zona, de manera que valia més deixar l'incòmode règim comunista a expenses de la seva pròpia trajectòria autodestructiva. En aquest

context de greu crisi econòmica i fallida de l'Estat, la mort de Tito deixava el país sense el dirigent indiscutible que mantenia les diferents faccions regionals del Partit a ratlla. Pres de la tendència internacional, el "comunisme" iugoslau s'ensorrava tot deixant buit un important espai que havia ocupat com a sistema ideològic i moral. En aquest sentit, Kalb (2002) i Hann et al. (2002) coincideixen a entendre que en la majoria de països postsocialistes la transició vers el capitalisme significà una decepció i una desmoralització generalitzades, ja que l'economia de mercat no només comportava l'extensió de la corrupció, l'empobriment de la majoria de la població i l'augment de les desigualtats socials, sinó que el nou sistema no era capaç ni de donar una alternativa de participació equiparable a la figura del treballador-subjecte social, ni d'oferir un referent moral que substituís la imponent ideologia socialista. Aquesta desil·lusió generalitzada, afegida a la dissolució del gran referent ideològic, fou un camp abonat per al ressorgiment de moviments nacionalistes, etnificadors i religiosos, que com apunten testimonis com els de Slavenka Drakulic i d'Igor Marojevic eren probablement les úniques ideologies amb capacitat per omplir el buit deixat pel socialisme.

Abans de la seva mort, Tito havia assegurat una descentralització de l'Estat que la darrera constitució de 1974 havia confirmat, amb vista probablement a un augment dels litigis entre les diferents camarilles regionals del Partit que podien fer perillar la integritat de l'Estat. La seva desaparició, però, implicà un important problema successori que es resolgué precàriament amb l'establiment d'una presidència rotativa de la federació, que havia de recaure cada any en un dels caps de les sis repúbliques i les dues províncies autònomes. Aquesta situació configurà l'escenari de la pugna de les diverses elits comunistes regionals per mantenir el poder o conquerir més posicions al govern federal, reprenent-s'hi aleshores greuges silenciats sota la doctrina de la "Unitat i Fraternitat" i reactivant-se velles conteses que remetien a les lluites de la Segona Guerra Mundial. El recurs a un nacionalisme ètnic fou cada cop més habitual entre unes nomenclatures que necessitaven una certa mobilització popular per fer-se fortes davant el buit de poder que s'havia generat (Devic, 1997). És important destacar els moviments que en aquest sentit protagonitzà

el Partit Comunista de Sèrbia, amb Slobodan Milosevic al capdavant, apel·lant a un intercanvi desigual patit durant el règim de Tito que s'havia aguditzat amb la darrera descentralització del 1974 –ja que eren el grup més nombrós i la seva representativitat no era proporcional–. Mitjançant grans manifestacions i actes públics, es reprenia la idea de la Gran Sèrbia incloent-hi Kosovo, Vojvodina i Montenegro, s'aprojava una nova constitució sèrbia el 1989 que eliminava l'autonomia de la província de majoria albanesa, i s'abonava el terreny per als posteriors aixecaments dels serbis de Croàcia i de Bòsnia (Little i Silber, 1996 [1995]: 31-91). Al seu torn, el Partit Comunista d'Eslovènia optava pel discurs de la singularitat, basat en el fet de ser la república amb una proporció més ínfima de "minories ètniques", de tenir una llengua pròpia diferent del serbo-croat i d'haver-se caracteritzat sempre per un suposat tarannà més europeu i modern que la resta de repúbliques de la federació, en una articulació de la retòrica orientalista aplicada als Balcans (*cf.* Bakic-Hayden i Hayden, 1992).

Però no només foren les elits comunistes locals qui posaren en dansa els arguments nacionalistes. Com destaquen els testimonis de Jadranka Pintaric i Sveltana Slapsak, fou cabdal el paper dels mitjans de comunicació i dels cercles intel·lectuals, els quals s'erigiren a Sèrbia com la primera veu pública que plantejava reivindicacions nacionalistes a través del famós i incendiari *Memoràndum de l'Acadèmia Sèrbia de les Ciències i les Arts* (Little i Silber, 1996 [1995]: 31). Per la seva part, l'Exèrcit Popular Iugoslau (JNA) participà també activament en la gestació del conflicte tot posicionant-se al costat de Sèrbia. Milosevic va saber aconseguir la complicitat d'un exèrcit poderós, que havia estat una peça cabdal per al règim de Tito, hereva de la guerrilla partisana. Malgrat les posteriors purgues ètniques que aquell va promoure entre els alts comandaments, el JNA era als vuitanta una força multiètnica que havia de garantir de la integritat de la federació i en què els seus membres mostraven una àmplia identificació amb una Iugoslàvia més enllà dels seu *narodi*, com succeïa amb molts intel·lectuals. De fet, fins a l'inici de la guerra el 1991, Milosevic i la nomenclatura sèrbia acusaren Eslovènia i Croàcia d'abandonar el projecte comú de Iugoslàvia i es feren seves les institucions federals i la denominació de l'Estat, juntament amb repúbliques com Bòsnia o Montenegro,

que no disposaven de moviments nacionalistes tan forts. La JNA, mantenint-se fidel al que restava de la federació, protagonitzà l'oposició armada a les proclamacions independentistes dels dos Estats nord-occidentals per acabar més tard convertint-se en un exèrcit al servei de les aspiracions territorials sèrbies. Connectant amb el que s'ha dit anteriorment, les primeres intervencions militars de la JNA, promogudes per Milosevic, apareixien doncs com un intent de restauració d'un estat de coses que estava canviant massa, com un intent de restitució de la Iugoslàvia de la "Unitat i Fraternitat" que s'esmicolava. Alhora, la JNA pretenia així assegurar-se la seva pròpia continuïtat, que perillava no només pel possible fracàs de la seva missió com a garant de la cohesió de la federació, sinó per la crisi econòmica que assolava el país i que retallava un pressupost federal destinat en una bona part al manteniment d'aquesta força militar, com indiquen alguns els testimonis que llegirem.

Eclipsant el complex de diferenciacions identitàries i dispositius classificatoris existents, la identitat etnonacional s'anà erigint com l'únic eix entorn del qual percebre i organitzar la vida social, no només present sinó també passada i futura (Devic, 1997: 142-148; Jansen, 2005: 59; Sorabji, 1995: 91-93). Els antics líders comunistes, que fundaven partits nacionalistes com l'HDZ croata de Tudjman, introduïen radicalment a Iugoslàvia una de les característiques de la modernitat i de les relacions entre Estats: la preponderància de la identitat nacional sobre altres formes d'identificació (Smith, 2000: 1). Això implicava no només una assumpció de les concepcions d'identitat i nació occidentals, sinó que forçava la reestructuració i la (re)construcció d'identitats com la dels musulmans bosnians. Davant les afirmacions diferenciadores procedents de Sèrbia, que incloïen també els serbis de Croàcia i Bòsnia i reclamaven un procés d'"aclariment" de fronteres simbòliques i territorials, els musulmans de Bòsnia hagueren de plantejar noves construccions identitàries que els permetés encabir-se com a grup en el nou context. La seva relació amb l'islam tenia més a veure amb una herència cultural que no pas amb unes pràctiques religioses, que llavors començaren a activar-se com a factors de diferenciació. No debades els testimonis d'Aleksandr Hemon, Ozren Kebo, Igor Stiks o Vladímir Tasic

remeten a les escenificacions identitàries de les dones musulmanes duent vel, a l'evolució de l'exèrcit bosnià de multiètnic a musulmà durant la guerra o a la necessitat que ells mateixos tingueren de definir-se en termes ètnics absoluts i clars; Igor Marojevic cita una il·lustrativa dita local: "*il' si clivella, il' si papak*" ("o ets part del poble, o ets un estúpid"). L'objectiu últim era aconseguir una *col·lectivització* d'*amics* i *enemics* (Bauman, 1990), d'acord amb una única i exclusiva vara de mesura, la de la identitat etnonacional, que tingués la seva plasmació territorial sense ambigüitats ni mescles, atenent-hi la concepció del món com un *mosaic de nacions territorialment delimitades* (Jansen, 2005: 60-63; Malkki, 1992: 24-27).

Com assenyala Hayden (1996:783-785), tanmateix, aquestes comunitats nacionals, imaginades i idealitzades en termes reïficadors, topaven frontalment amb unes realitats de convivència, mescla i fronteres borroses; unes realitats que esdevingueren inconcebibles i que hagueren de ser eliminades. La guerra que s'estava congriant havia de ser una guerra contra l'ambivalència i la indeterminació (Bauman, 1990), en la qual les primeres víctimes foren les famílies mixtes i aquelles persones que no s'adcrivien a cap dels *narod*: els "estrangers" de Simmel (1971) i Bauman (1990); una guerra els principals escenaris de la qual foren les àrees del centre de Iugoslàvia, que havien acollit tradicionalment una població més heterogènia en termes ètnics, com era el cas de Bòsnia, Vojvodina i les zones de Croàcia de majoria sèrbia (Hayden, 1996).

L'estipulació de majories i minories ètniques en els diferents territoris tenia lloc mitjançant allò que Stef Jansen (2005) ha anomenat els "números nacionals" i que són les representacions gràfiques, en plànols pintats de colors, de les dades numèriques referents a la nacionalitat o identitat etnonacional recollides en els censos. Aquests plànols plasmaven d'una manera discreta i simplificada una realitat contínua i complexa, on grups territorialment en minoria eren literalment "esborrats del mapa" i es convertien en "aliens" a casa seva. Aquestes persones que es trobaven en el "lloc equivocat" eren sobtadament desnaturalitzats d'allà on vivien i naturalitzats en un altre territori; en termes de Bauman (1990), esdevenien "enemics" en un context d'"amics", qüestionadors de la dicotomia *enemics/llunyania* – *amics/proximitat*; talment

com s'esdevé amb la figura de l'immigrant, que viu la paradoxa de ser considerat espiritualment lluny però trobar-se físicament a prop. Aquesta posició, percebuda com a extremament perillosa i contaminant, demanava mesures ràpides i dràstiques que havien d'abraçar des del desplaçament fins a l'eliminació física. L'anomenada "neteja ètnica" –un terme vehiculat mediàticament sense atendre la diferència quant a les conseqüències jurídiques que comporta l'ús de genocidi– o pròpiament genocidi, en totes les seves formes, s'erigia com l'única via per reajustar una situació que de sobte s'havia convertit en impensable (Hayden, 1996). Calia resituar cadascú al seu *lloc natural*, calia restaurar l'*ordre de les nacions*.

Vivències i interpretacions de la guerra

Durant la guerra, de què Bòsnia fou el principal i acarnissat escenari, es produí el que anteriorment s'ha descrit com una suspensió de l'ordre estatal, en el sentit de transgressió dels límits de la competència de l'Estat pel que fa a la classificada com una violència legítima, i el que podríem dir una resocialització de la violència. Un gran nombre de civils prengueren les armes i protagonitzaren actes de violència lesiva. Una de les formes més atroces foren les que tingueren lloc entre veïns –el que s'anomena la "violència cara a cara" (Sorabji, 1995: 91-93)–, allà on els antics veïns esdevenien torturadors, assassins i violadors com una manera brutal d'acabar amb la forma d'identificació basada en el veïnatge, tot subratllant l'alteritat ètnica del veí per sobre de la proximitat que havia caracteritzat la convivència de les relacions veïnals del passat. Convertir els barris i els llocs on aquestes relacions cordials havien tingut lloc en escenaris d'aquesta violència entre coneguts contribuïa efectivament a esborrar ràpidament i dràstica les memòries relatives a la convivència associades a aquests espais, els quals passaven a ser automàticament connectats amb experiències de dolor i mort que havien de dificultar, si no impossibilitar, la tornada futura dels refugiats.

És precisament aquesta desvinculació del control estatal i el caràcter aparentment caòtic, impulsu i acarnissat que implicava la socialització de la violència que conduí a encunyar el terme "neteja ètnica", amb connotacions i

conseqüències menys dràstiques que la de "genocidi". Segons Sorabji (1995), la comunitat internacional s'esforça a percebre el conflicte com quelcom arcaic, caracteritzat pels actes de violència sense ordre ni concert i amb variacions locals totalment arbitràries, exemplificades pel fet que els anomenats "camp de la mort" no responien a un criteri comú i estaven totalment descentralitzats. Aquesta suposada manca de sistematicitat, l'absència d'un aparell estatal i la consideració del problema com a "ètnic", l'allunyava conceptualment de l'Holocaust nazi i eximia la comunitat internacional de qualsevol responsabilitat d'intervenció. Contràriament, la mateixa Sorabji (1995) destaca que les organitzacions i agències internacionals exerciren un paper clau com a responsables del desenvolupament del conflicte, fet que juntament amb l'ús de moderns sistemes de comunicació convertien el fenomen en extremament modern. Alhora, els actes de violència eren organitzats i perpetrats d'una manera sistemàtica i perseguien la consecució d'un seguit de propòsits comuns, a més de respondre a les directrius d'una organització pseudoestatal com la República Srpska –encapçalada per Radovan Karadžić– i de rebre el suport dels estats de Sèrbia i Croàcia.

Una actitud molt corrent de la gent envers la guerra i la violència fou, i encara és, la d'alterització, és a dir, l'atribució dels actes violents i les causes de la guerra mateixa a uns *altres* que poden arribar a ser molt diversos. Una de les darreres pel·lícules del cineasta serbi Emir Kusturika, *La vida és un miracle*, reflecteix un aspecte d'aquest posicionament. El film està ambientat en un poblet de la frontera entre Bòsnia i Sèrbia l'any 1992, travessat no només per les vies d'un tren que ha d'unir ambdues repúbliques sinó per un complex joc de distincions identitàries respecte als veïns d'un cantó i de l'altre, en oposició als quals la localitat reafirma la seva pròpia cohesió. La trama argumental és contínuament sacsejada per la imminent guerra que s'acosta i, malgrat que els bombardeigs són cada cop més a prop i que el seu propi fill ha estat cridat a files, el protagonista s'entesta a continuar fent la seva vida normal, com si res no passés. Més enllà del retrat còmic de Kustruika, aquesta idea que la guerra era quelcom impensable, que no arribaria mai al poble o llogaret propis, s'estengué força durant els primers anys de conflicte. A les zones rurals,

s'atribuïen les pugnes a la gent de la capital, als intel·lectuals i els polítics de les ciutats, mentre que s'apel·lava contínuament a les relacions de veïnatge com una mena de vacuna contra el càncer bèl·lic que s'estenia: "aquí no passarà res perquè tothom som veïns". El títol del cruent documental *We are all neighbours* de Debbie Christie i Tone Bringa retrata precisament aquesta recurrent resposta que negava la imminència del conflicte. També era habitual acusar els pobles veïns dels actes violents invocant-hi raons de tipus idiosincràtic que tenien a veure amb un caràcter primitiu, bàrbar o "balcànic" del qual el poble propi no en participava. De fet, aquesta fou precisament una narrativa força activada en ciutats com Sarajevo en referència al món rural, al qual s'atribuïen els orígens de la guerra i un tarannà endarrerit bàrbar (Jansen, 2005). Encara avui, hi ha testimonis que expliquen la guerra com un enfrontament entre un model obert, progressista, modern i cosmopolita de societat representat pels nuclis urbans, i un model tancat, feixista, endarrerit i retrògrad que s'associa al món rural. Aquesta mateixa dicotomia s'articula en termes orientalistes quan es parla des de les repúbliques nord-occidentals en oposició a les sud-orientals, i s'hi afegeixen binomis del tipus europeus *vs.* balcànics, democràcia *vs.* autoritarisme o catolicisme *vs.* ortodòxia i Islam (Bakic-Hayden i Hayden, 1992). Eslovènia ha recorregut força a aquestes narratives per acostar-se simbòlicament a l'Europa comunitària, i també ho han fet els habitants de la península d'Ístria, tot articulant un discurs sobre el seu caràcter històricament híbrid que acaba remetent a arguments essencialistes i orientalistes (Ballinger, 2004). En qualsevol cas, aquestes atribucions d'un caràcter essencialment violent als *altres* i la negació de la imminència del conflicte es poden entendre com a estratègies per posposar l'experiència traumàtica de la guerra o desempallegar-se de les responsabilitats que en deriven tot allunyant-se'n simbòlicament.

Nous Estats i *Iugo-nostàlgia*

Després de diversos intents de conciliació, al novembre del 1995 se signaren els acords de Dayton, els quals dibuixaren les fronteres dels nous Estats

considerant-hi Bòsnia un únic Estat a efectes internacionals però funcionant de facto amb dues administracions per a dos territoris diferenciats: la federació croatomusulmana i la república Srpska del serbis bosnians. Els acords posaven fi a cinc anys de conflicte armat precedits d'uns quants més d'hostilitats, de què resultà el desmembrament de l'antiga Iugoslàvia en cinc estats: Eslovènia, Croàcia, Bòsnia-Herzegovina, Macedònia i la República Federal de Iugoslàvia – incloent-hi Sèrbia i Montenegro fins a la seva independència el 2006—. Tanmateix, entre d'altres quedava irresolta la qüestió de Kosovo, que esclatà a la fi dels noranta d'una manera extremament cruenta, fins que la intervenció de l'OTAN posà la província de majoria albanesa sota el protectorat de l'ONU.

El paper de la comunitat internacional amb relació al conflicte ha estat molt criticat, ja que la "neutralitat" convertí les Nacions Unides en còmplices de massacres com la de Srebrenica del 1993, en la qual els cascos blaus lliuraren milers de ciutadans refugiats al seu quarter a les tropes del general serbi Mladić. A més a més, com denuncia Ozren Kebo, la pau no significà, almenys inicialment, una ruptura i una depuració de responsabilitats, sinó que situà víctimes i botxins al mateix nivell. La resolució del conflicte armat suposà un cert triomf de la pretensió dels nacionalistes d'encaixar els seus "números nacionals" (Jansen, 2005), les seves comunitats imaginades discretes i ètnicament pures en una realitat quotidiana que havia de ser estructurada d'ara endavant exclusivament en termes d'identitat nacional. A més a més, per Hayden (1996) la "neteja ètnica" troba una certa continuïtat en les constitucions i els textos legals dels nous Estats, que atribueixen la sobirania dels Estats no pas a la totalitat dels seus ciutadans sinó només a aquells pertanyents a les seves respectives majories ètniques; i que, en conseqüència, "naturalitzen" ciutadans residents en d'altres stats però pertanyents a la majoria que proclamen sobirana, alhora que neguen la ciutadania als habitants que formen part d'altres grups ètnics.

La guerra dels noranta fou igualment un acte de violència fundadora que marca el tret de sortida dels nous Estats i facilita les seves polítiques d'oblit i reconstrucció de la memòria. Hoepken (1998) analitza precisament com els diferents Estats tracen una nova versió de la Segona Guerra Mundial i de la

seva història. Sèrbia es presenta com un poble històricament discriminat, titllant de genocidi els crims de l'ústaixa croata durant la Segona Guerra Mundial i denunciant la poca representativitat durant el règim de Tito, alhora que subratlla el seu paper heroic en les conteses bèl·liques, de les quals sempre ha sortit triomfant, encarnat en els txétniks o l'Exèrcit dels Serbis de Bòsnia de Mladić, considerat encara avui per molts un heroi nacional. Per la seva banda, Croàcia relativitza el paper de l'ústaixa i ressalta les atrocitats comeses pels partisans contra la població croata. Eslovènia, en canvi, fa un esforç per *desbalcanitzar* la seva història i nacionalitza els seus partisans. Com expressen molts dels testimonis, el comunisme s'ha convertit arreu en un tabú que no pot ser mencionat si no és en termes negatius.

D'altres situacions conflictives que implica el nou panorama és la dels desplaçats i refugiats, la tornada dels quals és sovint traumàtica i fins i tot no sempre és volguda. És interessant observar que alguns investigadors han explorat les reconstruccions de conceptes com "casa" o "pàtria" entre persones i grups que foren desplaçats o obligats a fugir (Jansen, 1998). Un cas del tot pertinent aquí és el dels anomenats *Iugo-nostàlgics*, entre els quals s'hi podrien trobar una part dels testimonis aquí recollits. Com s'ha apuntat, el règim de Tito donava certs marges de moviment físic, cultural i polític, a més de dur el país a una situació de prosperitat econòmica que donava peu al desenvolupament de les arts, les ciències i el món intel·lectual en general. Durant aquells anys, l'eix Zagreb-Sarajevo-Belgrad esdevingué un continu anar i venir de periodistes, escriptors, artistes... que configuraren un cert espai cultural iugoslau de diversitat que proveïa un marc identificador per a molts d'aquests actors socials que s'hi movien. El perfil de la majoria d'aquests responia a gent de classe mitjana il·lustrada urbana, del món de la cultura, l'art o el periodisme, nascuts després de la Segona Guerra Mundial, i d'una certa tendència esquerranosa que els dugué a mostrar-se crítics tant amb alguns aspectes del règim de Tito, com amb els nacionalismes emergents (Jansen, 1998: 90-93). A més a més, molts d'ells i elles havien format famílies mixtes i no vivien en el "lloc" que els nacionalismes posteriors els atribuïren com a "natural" per la seva procedència ètnica. De fet, per a la majoria aquest element identificador no era gaire

significatiu i fins i tot Igor Stiks declara que “ningú no sabia qui era què”. En realitat preferien ser adscrits a la categoria de “iugoslaus”, que el cens també recollia (Jansen, 1998: 93 i 94).

Amb el nacionalisme i el pretès aclariment de les fronteres ètniques, ells quedaren fora de lloc ja que difícilment podien o volien encaixar en cap de les categories emergents. Junt amb d'altres famílies mixtes i grups com els gitans, es convertiren en “estrangers” per antonomàsia, sense cap “pàtria”, sense cap república que els acollís com a propis. No pertanyien a cap de les faccions enfrontades, o potser es veien a cavall entre vàries, i encarnaven en aquest sentit una certa ambivalència i ambigüitat (Bauman, 1990: 143-151; Jansen, 2005: 60-63). Aquesta situació els feia extremament indesitjables, com diu Sveltana Slapsak, ja que posaven en dubte la mateixa categorització, la seva inclassificabilitat minava la pròpia classificació, l'ordre “natural” de coses –la divisió del món en nacions territorialment discretes i ètnicament pures– amb el qual coincidien totes les parts en conflicte. Per això foren els primers cridats a fugir, els primers a rebre l'amenaça de la violència lesiva i els que ara troben més difícil tornar a una “casa”, una “pàtria”, que no poden reconèixer com a pròpia, ja que la que havia estat casa seva, Iugoslàvia, ja no existeix (Jansen, 1998: 96-99). Aquesta condició erràtica a la qual són condemnats pel fet de ser “*homeless at home*” (*Ibidem*: 1998), els ha suposat la qualificació de *Iugo-zombies*, mentre que el record del que fou casa seva, aquest espai cultural iugoslau que s'ha esvaït totalment, els converteix en *Iugo-nostàlgics*.

Testimonis de la violència com un mitjà de relació extrema

Què s'ha d'atendre, en aquest context, respecte del que hom anomena “cultura”? Inventaris materials, repertoris conductuals i representacions mentals –o, més breument, pràctiques i representacions socials– que s'encarnen a través d'actors socials al seu torn diversos d'acord amb termes com els de gènere, generació, ocupació i adhesió ritual (Wolf, 2001 [1998]: 93). Aquests actors parlen i actuen des de postures diferents, i certament aquestes abracen

tota mena d'ambigüitats i contradiccions. Una situació de canvi com una guerra palesa el decalatge que es produeix entre les paraules i els fets amb relació als quals aquests mateixos actors haurien mantingut actituds i posicionaments diferents abans d'una situació de violència. El conjunt de converses mantingudes amb escriptors bosnians, serbis, croats i eslovens als Balcans i en altres diversos indrets d'Europa, o de l'Amèrica del Nord mitjançant correu electrònic, al llarg del darrer any i mig reflecteixen amb claredat que, seguint Wolf mateix, "ni una comunitat que usa el llenguatge, ni un conjunt de portadors de cultura, comparteixen tot el seu llenguatge ni tota la seva cultura ni reproduïxen els seus atributs lingüístics d'una manera uniforme" (*Ibidem*: 94), i no tan sols a través de generacions successives. El tipus d'encavalcaments, coincidències i divergències de les argumentacions que s'han recollit no haurien de sobtar aquell lector que, en afrontar les causes de la Guerra dels Balcans iniciada a la dècada dels propassats anys noranta, estigui disposat a reconèixer-hi la complexitat d'experiències i racionalitzacions de molts dels actors que d'una manera o d'una altra s'hi van trobar implicats. A continuació s'observarà que qualsevol intent de simplificar les causes de l'ús sistemàtic de la violència durant un període determinat de temps en un espai concret d'Europa –una categoria, d'altra banda, prou complicada a l'hora d'establir-ne els trets distintius, i, a nivell espacial, on comença i on acaba– peta feta miques, que persones susceptibles com tothom de ser sotmeses a agrupaments classificatoris idèntics (per exemple bosnians, eslovens, serbis o croats, o bé feministes o marxistes, o bé homes o dones, o joves o vells) mostren diferències pel que fa a les seves conceptualitzacions i reflexions, produint-se per contra convergències d'enfocaments per part de persones que no coincidarien en un o més dels possibles encasellaments esmentats. En realitat, s'hi consignen casos de persones en certa manera expressen conscientment la voluntat d'abandonar algunes d'aquestes adscripcions o identifications socials amb què la ideologia occidental dominant opera quotidianament.

Qualsevol procés d'organització social, a través de la interrelació amb el procés dinàmic de les manifestacions culturals, implica consideracions i models

d'exercici del poder i la violència. Molts dels testimonis aplegats tot seguit expliciten com el poder i la violència es manifesten a través de relacions socials en diversos àmbits, i com els actors socials que envoltaren aquests testimonis, tant com els testimonis mateixos, apel·len a relacions entre famílies, comunitats, religions i institucions públiques formals a través de tota mena de límits, inclosos naturalment els nacionals, sigui per referir-se a l'antiga Iugoslàvia, sigui per referir-se a les col·lectivitats nacionals que aquesta incloïa. La cultura és un procés dinàmic: impulsa les persones de la mateixa manera que les persones la impulsen, en direccions oposades, coherents o incoherents respecte a pràctiques i representacions. És la relació entre les pràctiques i les representacions de les societats i les persones el que obliga a interconnectar fenòmens aparentment distants, o, per contra, a abandonar categories només superficialment centrals a l'hora d'explicar el com, el per què i el per a què d'aquests fenòmens. Des d'una perspectiva fonamental per a l'antropologia, cap idea, cap fenomen, pot explicar-se per si mateix, sinó amb relació a les idees i els fenòmens que els envolten. Finalment, el temps, l'espai, la societat i l'individu són ordenats pels humans, sempre i a tot arreu, com un mitjà per imposar una coherència al sentit de l'experiència del món, com Augé assenyalava anys enrere en estudiar els sistemes magicoreligiosos de les societats africanes i el seu reconeixement a les societats occidentals contemporànies. Aquest sentit, però, es veu obligat a abraçar situacions i models explicatius perfectament racionalitzables, tot i que profundament paradoxals per l'energia social amb què esclaten en contextos determinats com és una guerra, i pel desbordament d'aquelles representacions i ideologies establertes que, de cop i volta, esdevenen un mitjà poderós perquè hom articuli actituds, accions i idees no pas impensables, sinó perillosament desades al repertori del suposadament prohibit en contextos immediatament precedents. I malgrat això, o potser justament per això, la possibilitat del recurs a la violència apareix històricament com el més utilitzat per les societats humanes i aquell que més han interioritzat en qualitat de mitjà sempre a l'abast a l'hora d'establir relacions especialment intenses col·lectivament i individualment.

Europa va assistir impassible a la successió brutal de massacres als Balcans al llarg d'anys. Ara bé, atesa la història d'Europa amb relació a si mateixa i a la resta del món, que potser se'n podia esperar cap altra cosa? Aquesta violència fundadora, tan amagada al calaix dels tabús, tan monopolitzada tota ella en les seves instrumentalitzacions polítiques i econòmiques, ens és mostrada com quelcom aliè a la nostra quotidianitat, però n'hi ha prou amb un fràgil, gairebé imperceptible, canvi en la mirada per reconèixer que ella, la guerra i la violència, la brutalitat i la imposició sota les seves formes múltiples, és a la base –activament o passivament, explícitament o implícitament– de les nostres pràctiques socials. I justament perquè la presència d'aquesta violència és tan evident que cal esmorteir-ne la visió, sigui projectant-la cap enfora, de vegades cap als "bàrbars no del tot clarament europeus", sigui negant-la, o, com succeeix en els pitjors dels casos, sigui empassant-nos-la. Durant uns anys, les recreacions televisives de la violència a través de pel·lícules i serials policíacs foren transcendits per allò que tant ens apassiona i escandalitza com ens atreu: l'horror. Tanmateix, situar-lo als Balcans serví per al que serveixen totes les guerres: fer-nos creure que nosaltres, ara i aquí, ni estem en guerra, ni som víctimes i executors d'aquest horror. Justament per això es podria afirmar que aquells discursos que esbomben frenèticament les bondats de la globalització sota formes capitalistes obvien les connexions globals de la violència i l'assumpció inconscient de l'horror en les seves heterogènies representacions a les societats occidentalitzades. És evident, llavors, el perquè d'acudir als fragments, les escletxes i els claroscurs corporificats en els testimonis següents:

Grozdana Cvitan, escriptora croata, es va enrolar a l'exèrcit per "*tenir una visió de primera mà*" del que tenia lloc al front.

– Les coses horribles no passaven al front, sinó a la rereguarda [...]. Si ataquen el meu país, tornaria a fer-ho.

Ales Debeljak, poeta i assagista eslovè. Per explicar el perillós oblit de la història, que permet que es repeteixin els conflictes no resolts, cita Coleridge:

"La historia no és més que un fanal a popa." No il·lumina cap endavant, els malsons de la història no ens persegueixen: si no ens girem, l'oblidem. I la lliçó de la Shoah no es va recordar: "el segle XX va morir a Sarajevo", diu. Per Debeljak, l'actitud d'Occident de rentar-se les mans com Ponç Pilat porta una devastació després d'una altra. Parla de la peònia de Kosovo, la flor que, segons la llegenda, creix amb la sang dels herois serbis caiguts sota el sabre turc a la batalla de Kosovo del 1389. Els serbis projecten la seva venjança contra els bosnians, que només comparteixen amb els turcs la seva religió. Debeljak conta que la diversitat era "un estat natural", i el seu descobriment de la gran ciutat de Belgrad, on els homes amb la camisa oberta escopien les peles de pipes en el sòl, on algú li va dir "tots som germans eslaus", i parla de la mitificació adolescent de la virilitat i la violència i l'hampa, però també reconstrueix el seu passat cultural i literari amb la seva biblioteca iugoslava, amb Danilo Kis i les traduccions sèrbies, i parla de la música i el jou-rock, una biblioteca que retroba, pel "sarcasme de la història" en el celler, el refugi antiaeri en què s'havien de ficar arran dels simulacres d'atac enemic que van caracteritzar ja l'època de Tito. Una paranoia, la de l'enemic exterior, que Milosevic i els seus van saber aprofitar per justificar els seus primers atacs. No només és la cultura comuna sinó "l'absència que asfixia, com un malson, a la literatura eslovena del segle XX: la falta d'una mentalitat cosmopolita, la falta d'una metròpoli confiada en si mateixa...". Debeljak lamenta l'escassa presència dels eslovens a Europa occidental, i el seu accés a aquesta cultura occidental a través de Kis. Aquest sentiment d'asfíxia intel·lectual i nostàlgia de la literatura iugoeslava xoca amb l'altre sentiment, la xenofòbia eslovena, la idea que "els Balcans comencen precisament en la riba sud del Kolva". Aquest sentiment, alimentat per la mateixa idea de l'Altre serbi o balcànic, d'un passat històric independent (Eslovènia formava part de l'imperi austro-hongarès i només va passar a ser Iugoslàvia després de la Segona Guerra Mundial), segurament va pesar en el ràpid procés d'independència en iniciar-se el conflicte dels Balcans als noranta.

– [...] Qui se'n recorda encara de Vukovar, la petita ciutat de la frontera entre Croàcia i Sèrbia? La petita ciutat, amb el palauet barroc dels Eles, amb els seus

aristòcrates empobrits i els pastissos Sacher, representava, juntament amb Novi sad, l'enclavament més oriental de la cultura centreeuropea... 'L'hem alliberat', diu la propaganda sèrbia. [...] Per la comunitat internacional, commoguda, però avorrida de tantes notícies, aquestes ruïnes que clamen al cel no són més que una pipa fumejant, com em va dir plàsticament una companya de ploma de Bòsnia, que va haver de fugir de Sarajevo amb un bebè en braços, cap a l'exili a Alemanya. [...] Si admetem la neteja ètnica com una necessitat històrica, llavors oblidarem que l'exIugoslàvia havia conegut plaers inspirats en la diversitat.

Slavenka Drakulic, escriptora croata.

– [...] *Crec que el nacionalisme va ser un pretext o que va començar com un pretext perquè alguna gent, i Milosevic en primer lloc, es mantingués en el poder. Molt abans de la guerra hi va haver una gran quantitat de propaganda nacionalista. I alguns col·legues intel·lectuals i escriptors, que havien estat servidors del poder ja durant el comunisme, van veure d'una manera oportunista que el nacionalisme podia servir-los per mantenir la seva influència, no tant respecte als croats sinó als albanokosovars. Va haver-hi un cas famós: Martinovic. Quan a Kosovo es va dir que uns albanesos havien violat una sèrbia de Kosovo, tots els dies els mitjans martellejaven amb una forta propaganda i l'escalada del nacionalisme serbi va ser pujant llavors, es va consolidar així, molt abans de cap guerra. La meva conclusió [...] és que es necessita molta preparació per organitzar una guerra. Perquè primer has de crear l'Altre, per a l'animadversió, l'enemic. Iugoslàvia era una federació, no hi havia una sola religió, una sola història, una sola llengua, era una federació multicultural i per tant era molt fàcil, més fàcil que en cap altra societat. Encara que jo crec que en qualsevol societat, manipulant els mitjans de comunicació, pots crear l'Altre. La meva opinió és que la guerra va començar des de dalt, els líders nacionalistes ja no podien controlar el que ocorria. [...] Iugoslàvia, com sap, estava fora del bloc socialista... No teníem un comunisme com el rus, sinó el nostre propi sistema. Molta més gent creia el comunisme, no veien la necessitat de formar una oposició tipus Havel... Però el comunisme es va ensorrar, i no hi*

havia alternativa política a Croàcia o Sèrbia... *Milosevic simplement va canviar al nacionalisme, però a Croàcia, sense dissidents... s'hi va produir un buit de poder. El que millor encaixava era el nacionalisme i Sèrbia estava ja apuntant-se a aquest model... A Croàcia, Tudjman va passar també del comunisme al nacionalisme, a un nacionalisme molt conservador i dretà. Amb el col·lapse del comunisme, la idea dels líders va ser desplaçar-se cap al nacionalisme i superar així el buit polític. [...]* Cal entendre'l com una ideologia religiosa, com una religió: tu creus en un déu, el comunisme, i passes a creure en un altre déu, el nacionalisme. No hi ha res crític en això. Tot això és més fàcil que pensar, perquè es tracta de creure. [...] *El comunisme és una ideologia de classes, però la justícia social que està en la base del comunisme és molt important. I he de dir que no crec que la gent vulgui renunciar a això, ni a Rússia... És una idea que té molta força, el comunisme pot enfonsar-se, però queda aquesta idea de justícia social. I passa també a Occident, en els països nòrdics... Per exemple, a Suècia poden guanyar els conservadors, però no és el mateix, una reforma conservadora no serà tal, no posarà fi fàcilment al benestar social, tot el social que allí és tan fort... [...]* *En el comunisme no existien els intel·lectuals independents. Sempre et contractava o t'emprava l'Estat, i sempre eres servidor de l'Estat en major o menor grau. Tret que fossis un dissident. I en el meu país no hi havia gaires dissidents. Per tant, no és estrany en absolut que els intel·lectuals de fet continuessin servint la política, el poder, i que continuessin oferint ideologia o base ideològica a l'Estat. Al meu entendre, els intel·lectuals tenen molta culpa i responsabilitat en la guerra. En el sentit que es van involucrar psicològicament. Ells van ser els quals van escriure articles amb aquest llenguatge... van crear o van reviuire el mite de les víctimes de la Segona Guerra Mundial: van decidir qui era víctima, van produir ideologia per a aquesta guerra, no és estrany, només podien fer-lo ells, i ho van fer voluntàriament, alguns perquè cobraven i uns altres no, uns simplement hi creien i uns altres eren cíncics. A Sèrbia i a Croàcia, la majoria d'intel·lectuals va estar en el costat dels nacionalistes, o bé perquè hi creien o bé perquè els interessava ser al costat del poder. Molt pocs van emigrar o van ser apartats de la vida pública o es van anar a llocs apartats, declarats enemics. [...]* Va haver-hi temes de la

Segona Guerra Mundial que mai no es van abordar. No vam tenir una història rigorosa. Tito mitificà la revolució, els partisans. El nombre de víctimes, d'errors comesos pels comunistes, no es van abordar. Ells van fer la seva història en arribar al poder. Els partisans van matar també un gran nombre de soldats enemics a Croàcia, Eslovènia i Àustria... La gent no ho estudiava a les escoles. El nombre de les víctimes de la Segona Guerra Mundial es va inflar, per exemple 700.000 morts en camps de concentració era un nombre que no es podia ni tan sols processar, van comptar un zero de més... *És molt fàcil crear mites i això és exactament el que es va fer, mites sobre les víctimes, un gran mite serbi, mites, és molt fàcil construir ideologia, nacionalista en aquest cas. Al meu entendre, la història és molt important, ara estem vivint el mateix. Silenci, negació, els nens no aprenen història a l'escola, sinó història nacionalista. La Segona Guerra Mundial, Tito i el comunisme són dues frases, Croàcia es representa com a víctima, no es diu que Croàcia va participar en la guerra a Bòsnia, que hi va haver camps de concentració musulmans dirigits per croats, no s'esmenta. No hi ha història, es repeteix la negació i el silenci... [...]* Quin model tenen? Molt autoritari, negar el passat, silenciar... No han viscut el model democràtic, mai no han tingut democràcia. *Tot és culpa del passat. No hi ha esforç suficient per part del govern i les institucions per superar això. I un dels principals problemes és que no estan abordant aquesta guerra recent. [...]* Ni Milosevic ni Tudjman podrien haver guanyat o haver-se quedat en el poder sols, necessitaven el suport de la gent i la gent que es va involucrar en aquesta guerra ho va fer per treure'n profit. Per això jo havia plantejat una pregunta molt desagradable en aquest llibre, que ningú no vol discutir o pensar, no només culpa individual, sinó també la responsabilitat col·lectiva. Perquè el silenci ve de la responsabilitat col·lectiva. [...] Massa traumàtic. Gent que es limitava a mirar cap a una altra banda, no només assassins, doncs això és més fàcil de processar mentalment. D'aquí és d'on ve el silenci... Ells també són responsables... [...].

Jo sóc feminista... I les dones són les víctimes en totes les guerres, per descomptat, però potser hi hagi una cosa distinta en aquesta guerra. Potser sí que sigui qüestió de resoldre primer la guerra entre els sexes... Per descomptat

que aquest malentès és aquí i en aquesta dificultat que el costat femení sigui en la posició vulnerable i sense poder. Fa poc es va publicar un llibre rus sobre els soldats russos que van venir aquí [a Alemanya] i que van violar dones en la Segona Guerra Mundial. Això passa en totes les guerres. *Però el que va passar en la guerra de l'antiga Iugoslàvia és que per primera vegada la violació va ser proclamada crim contra la humanitat, per primera vegada, això va ser l'important la conseqüència de tantes violacions amb les dones bosnianes... El nombre és incert, és difícil comptabilitzar-lo, perquè no totes poden parlar-ne... Ho van fer a propòsit com una arma de guerra, per a la neteja ètnica. Si un arriba a un poble i viola totes les dones del poble, la gent que fuig estén el missatge com un avís, i això s'estén, i tots comencen a fugir dels altres pobles. No podien matar-los tots. Un mitjà molt eficaç per a la neteja ètnica: violacions. Per primera vegada es va tornar il·legal sota la llei de l'ONU.* El meu llibre recull aquest cas contra 4 homes de Foca al febrer de 2002, aquesta llei va derivar d'aquests acusats, del seu gran crim. En aquest cas particular es veu com és gairebé impossible per als homes patriarcals, serbis de Bòsnia, entendre que els jutgen per violacions. *Per ells és lògic que jutgin uns altres per matar algú, però ells només van violar, els sembla que no han fet gens... només violar dones. Ells violen les seves pròpies dones. Per ells és el normal. Podrien haver-les matat i no ho van fer...* Llavors de què els acusen? Es va produir una confrontació de cultures, en la seva mentalitat... És molt interessant observar-ho. La jutgessa era una dona i a més negra. Peraquests homes bosnians, masclistes i patriarcals, ser jutjats per una dona i negra... Era una cosa absolutament impossible d'entendre. La violació per primera vegada un acte criminal... [...] Hi ha una ONG, Medica International-Action For Recognising Raped Women As Civile Victims of War, que va començar a recollir signatures, peticions a Bòsnia, perquè les dones violades no tenien ajuda, no tenien status, no existien, no eren reconegudes com a víctimes civils de la guerra, a diferència dels homes que havien estat en camps. Van intentar canviar la llei per tenir un status. Un pres en un camp sí que és reconegut, una dona no té l'estatus de víctima de la guerra. Van llançar la pel·lícula com una part de la campanya... [...] *Nosaltres representàvem tot el que ells odiaven. No va ser casualitat, no*

només com a escriptores sinó també com persones. A més, algunes de nosaltres estàvem en matrimonis mixts. Ho teníem tot: feministes, intel·lectuals crítiques, dones, matrimonis mixts... contra tots els seus principis... [...] El 1979 es va fundar el primer grup feminista de l'època moderna a Zagreb i jo era una de les 5. El comunisme va emancipar a les dones per llei, formalment estaven emancipades. Però al darrere, la societat, o la cultura, era molt patriarcal. Llavors es donava aquesta paradoxa: oficialment o legalment, les dones estaven emancipades i gaudien de tots els drets, estudiar, votar, heretar propietats, els van tenir abans que a Occident... Per això les dones ni tan sols sentien necessitat d'organitzar-se. Però en les seves vides privades no eren lliures ni emancipades, estaven sotmeses als homes, perquè ells eren molt patriarcals, i no les tractaven com a iguals, sinó com a inferiors, i això succeïa amb marits, pares, germans... Comencem aquell petit grup, vam intentar articular aquella dualitat entre el legal i l'intern. Érem poderoses, perquè teníem accés als mitjans i podíem escriure, i vam poder articular-ho. Vaig publicar un llibre (no vaig veure la necessitat de traduir-lo), una col·lecció dels meus articles feministes... per primera vegada sota el comunisme. Però quan els nacionalistes van arribar al poder, no només a Croàcia, i a Sèrbia, sinó en tot l'Est europeu, el que va ocórrer és que les dones van sofrir una reculada, ja no tenien els seus drets reconeguts pel govern, havien perdut els seus drets, podien votar i educar-se, però perdien la seva igualtat en el treball, els seus drets de baixa maternal, les ajudes socials i guarderies, i tornaven a ser la part més feble de la societat, a cura de la qual hi havia la gent gran... Va començar una nova batalla. Una paradoxa. Una batalla gairebé des de zero, però per exemple, el dret a l'avortament, ara s'ha d'anar amb molt de compte, el govern nacionalista, especialment a la catòlica Croàcia, et lleva aquest dret. Croàcia és pitjor, més catòlica que Polònia, allí el 90% de la gent és catòlica... I la immensa influència de l'església catòlica... Cal batallar per no perdre els drets... Reiniciar la batalla dels drets socials, l'avortament, el sou, la baixa maternal... Ja no tenen l'Estat Per protegir-les. Han hagut d'organitzar-se elles per aconseguir el que abans ja tenien. I jo crec que les dones són les majors perdedores en la revolució democràtica a Europa de l'Est [...].

El criminal que és un home normal és més interessant i un desafiament major que els previsibles. Per què? Perquè la gent patològica, i d'aquests n'hi ha en totes les guerres, està condicionada per convertir-se en criminal, ja sigui per la seva herència genètica o la seva biologia o pels seus problemes psicològics o la seva malaltia. No podem aprendre dels seus casos. *Però podem aprendre molt de nosaltres mateixos si observem com gent ordinària com nosaltres va acabar jutjada per crims de guerra. Quant a la seva pregunta d'abans de si un criminal de guerra ho és ja abans de la guerra o es converteix amb una guerra, crec dues coses molt senzilles, simplificant [...]: la guerra crea odi, no és l'odi el que crea odi. Es necessita molta propaganda abans per preparar una guerra. Després, quan la guerra esclata i es vessa sang, no hi ha tornada enrere. La guerra es va fer des de dalt, no des de baix. Va haver-hi periodistes que van dir que això ho havien creat cent anys d'odi. No, sempre hi ha algú que manipula això amb propaganda. Abans, els exiugoslaus vivien junts en pau i feien fills junts i no perquè els obligués l'espasa d'acer de Tito, el partit, la policia, etc. Però amb uns pocs anys de propaganda, es crea l'odi. Si em donen un exèrcit, diners, mass media, jo també puc crear una guerra. Una guerra es produeix des de dalt. L'altra cosa important sobre la qüestió del mal en nosaltres: jo vaig aprendre de la importància de les circumstàncies...* Durant la meua investigació sobre els criminals de Guerra en el ICTY (Tribunal Internacional per a Crims de Guerra de l'antiga Iugoslàvia) a L'Haia, vaig arribar a conclusions molt pessimistes sobre el predicament humà. Una és que la gent en general té un potencial per al bé i el mal i que depèn en gran mesura de les circumstàncies quin dels dos prevaldrà. Per tant, vaig intentar reconstruir les circumstàncies en les quals cada persona del meu llibre es converteix en criminal de guerra, perquè són molt distints. L'altra conclusió és encara més pessimista. *Crec que no tenim manera de saber amb certesa el que cadascun de nosaltres personalment faria en certa situació dramàtica. Seria capaç de matar? Sóc capaç de cometre atrocitats? I el meu pare, el meu germà? Només quan arribis a aquesta situació i hagis de decidir, quan estiguis en l'abisme, sabràs la veritat definitiva sobre tu mateixa. Molta gent m'ha dit que saben que no podrien de cap manera matar. Però després del que he descobert amb els criminals de*

guerra, no puc creure'ls. Les circumstàncies poden forçar-te a fer-lo. Per tant, un hauria d'observar com una persona normal es converteix en criminal, per aprendre més sobre un mateix. A pesar del meu pessimisme sobre la naturalesa humana, crec que podem aprendre per no repetir errors.

Ferida Durakovic, poeta bosniana i presidenta del Pen Club Bosni. Va romandre a Sarajevo durant el setge per donar testimoniatge del que estava succeint. Durant la guerra els van incendiar la casa familiar, dels seus pares i això dispersà la família per cases d'amics. Després van matar al seu cunyat, i la seva germana se'n va anar a Dinamarca amb els seus fills. "*No tornaran.*" Va al·ludir a l'excessiu nacionalisme que havia seguit la guerra, a l'error d'una política nacionalista musulmana, en un país que tenia una tradició cosmopolita i de coexistència pacífica de cultures. "*La política que es fa ara és desastrosa.*" Assenyala que el comunisme havia prohibit les religions i que això havia acabat afavorint-les.

– Aquesta és una guerra contra els civils, a la Segona Guerra Mundial el 85% de víctimes eren militars i el 15% civils: les xifres s'invertien en aquesta guerra [...]. Ningú a Europa Occidental no anava a parar esment que a Europa hi havia un enclavament musulmà amb un Islam obert, no exclouent i que podia ser important donar-hi suport. No va ser una guerra entre grups ètnics distints, sinó entre nacionalistes retrògrads i grups que creien en altra forma de vida, més lliure, oberta i tolerant. Fins i tot ara, encara que sigui trist dir-ho, aquesta part oberta i tolerant està disminuint, perquè és més fàcil no pensar gaire i unir-se al teu propi ramat. [...] Per altra banda, la guerra i el setge van despertar i van mobilitzar el millor de la gent, la solidaritat, el suport, la necessitat de compartir en els temps dolents, i això ho va fer molt més suportable. Després, en acabar l'època més dura, van començar les enveges, els mals escriptors polititzats, els quals van aprofitar la política per afirmar un status, la rancúnia contra els qui se n'havien anat, etc.

Tatjana Gromaca, escriptora croata.

– Després de perdre la guerra els nacionalistes, la societat croata no ha canviat, no ha après la lliçó bàsica. [...] *La gent sap que no pot mostrar la seva xenofòbia, els seus prejudicis, el seu xovinisme, però només es reprimeixen. És una moda: es duu la democràcia, la llibertat d'opinió, el dret de les minories, però és pura façana, hipocresia. No volen escoltar, restringeixen i castiguen les maneres de pensar més crítiques. No es pot aconseguir treball. La màfia i els seus clans estan massa entrellaçats amb la política. Aquesta gent s'ocupa d'acovardir i reeixir que ningú no sigui individual ni pensi pel seu compte. Hi ha una submissió completa. Només contenen les aparences. La societat s'ha tornat molt més conservadora i regressiva en els costums. S'ha retrocedit, la religió pesa més que mai. El matrimoni, el moviment contra l'avortament, el conservadorisme en les relacions [...]. Es mitifica i converteix en herois els croats que han comès actes vandàlics, per una suposada justificació nacional. Hi ha un silenci sobre els crims de guerra. Als llibres i les pel·lícules que gosen parlar i trencar aquests tabús, se'ls ninguneja. Eslovènia va ser atacada amb els reclutes de l'exèrcit federal, que havien de defensar la unitat de l'Estat. Als nois que feien el servei militar fins i tot els van dir que hi havia hagut una invasió estrangera (aquesta era la preocupació constant dels anys de Tito, que havíem de defensar-nos o bé dels imperialistes o bé dels russos, per això hi havia organitzacions com ara la Defensa Territorial, i a l'escola teníem dues hores a la setmana d'una assignatura que s'anomenava "Defensa armada de la pàtria", tant en l'institut com en els dos primers anys de la universitat! Jo encara el 1990 vaig fer l'examen amb un general retirat sobre com volar els ponts... I van sortir amb els tancs al carrer per ordre del president de l'Estat. Com van ser derrotats simplement amb barreres de camions (suposo que coneixes aquest fet) i tan de pressa, llavors van renunciar a Eslovènia i van canviar la cantarella per la idea de la Gran Sèrbia, que va dur la guerra a altres llocs. Però el xoc que l'ideal de la convivència pogués servir per a una ocupació militar va ser molt gran; abans, la gent de debò creia que vivíem en un sol Estat perquè aquesta era la voluntat de tots, perquè els vincles es basaven en la decisió lliure i no que aguantàvem junts per l'ús de la força.*

Aleksandr Hemon, escriptor bosnià establert als EUA.

– [...] Jo tenia tots els fets, tots les dades que necessitava per saber que la guerra venia, jo treballava en una revista a Sarajevo, *Dani*, però *encara que totes les evidències eren aquí, un nega l'evidència el màxim que pot, ja que si l'accepta, accepta el fet que la seva vida s'ha acabat... Crec que hi ha una mica en la psicologia humana, pots imaginar la malaltia que s'acosta, però no pots imaginar com és no estar viu o no existir, perquè et tornaries boig, no suportaries la por, i tenim aquest avantatge per seguir vivint... I també és dur imaginar la destrucció d'una ciutat, del món que coneixes, el que la guerra pot significar... Llevat, és clar, que estiguis organitzant aquesta guerra, sempre hi ha gent que organitza la guerra, en aquest cas sí saps... Les víctimes no poden saber. Nosaltres no podíem imaginar. Jo no podia acceptar l'evidència, pensava: "no passarà, no té sentit". Has de viure assumint que la teva vida continuarà, la teva vida i la dels qui t'envolten. Sempre esperes que no succeeixi. Jo ja era als Estats Units a l'abril del 1992, trucava als meus pares a Sarajevo a l'abril (ells se'n van anar al començament de maig), parlava amb la meua mare per saber com era allò, ella em parlava del tiroteig: "és com la pluja", em va dir, "no para, has de fugir-ne... no pots resistir sempre". Em va costar assumir-ho, perquè va canviar massa la meua vida. Però, en canvi, abans de la guerra, quan caminava per la ciutat, d'una manera completament irracional, vaig tenir uns flaixos de reconeixement, anava caminant i pensava: "Mira, un bon lloc per a un franc tirador", o "Des d'allí es pot disparar...", però sense pensar realment en això... només vaig detectar coses així... [...].*

Hi havia un aspecte de poder, hi ha una explicació marxista, l'exèrcit era el sector més privilegiat de la societat, tenia avantatges, i estadísticament, la majoria dels oficials eren serbis. Però no és només això. Jo recordo, precisament perquè treballava en la revista el 1991, que el país s'estava ensorrant, però l'exèrcit exigia el 61% del pressupost nacional, el 60% del pressupost nacional d'un país arruïnat, d'on treure'l? I què fas amb un munt d'homes armats i sense diners? Una guerra... Hi ha raons econòmiques i beneficis en una guerra, per estrany que sembli... Com a l'Iraq, hi ha molts americans guanyant diners, una indústria de la guerra, etc. I quant al

nacionalisme, la gent va haver de ser entrenada per pensar en si mateixos en termes d'identitat nacional, i creure-hi prou per enfrontar-se en una guerra, destruir les seves vides, per no esmentar les vides dels altres... [...] Va haver-hi, en efecte, una mena de redistribució de la riquesa, és veritat. La guerra es va desenvolupar entre gent urbana amb privilegis, més acomodats, i la gent rural que volia el que els altres tenien... I això encaixava amb el discurs patriarcal dels nacionalistes, que les ciutats eren llocs de corrupció: ja saps, sexe, llibertat, relacions mixtes, més enllà de l'ètnic, etc. Com el París del segle XIX o el XVII, odiat pel món rural francès amb les prostitutes, Baudelaire i per no esmentar altre tipus de gent marginal... Tot interconnectat: nacionalisme, diners, beneficis, supervivència i poder, Milosevic... I d'altra banda, el país estava en ruïnes, una vegada va caure la Unió Soviètica no hi havia raó per donar suport a Iugoslàvia des del punt de vista d'Occident, els diners no arribaven. Les repúbliques com Eslovènia i Croàcia no volien posar diners per al 60% de l'exèrcit... Les infraestructures estaven trencades... Molta gent que estava confortable amb el socialisme quan hi havia diners, de sobte ja no tenia diners, de la nit al dia van començar a preocupar-se pel futur... I el mite de la Gran Sèrbia, els diners calia llevar-los a uns altres... El que va passar és sabut: gent arribant a Belgrad de Croàcia i Bòsnia, gent de Belgrad que va dur franc tiradors de les muntanyes a Sarajevo, crec que una vida valia 100 marcs alemanys... Era l'únic treball per a molts, jo no crec en aquest discurs de centenars d'anys d'odi, allí on vagis podries inventar això mateix, podries dir que als EUA hi ha hagut centenars d'anys d'odi, entre blancs i negres, però sempre hi ha hagut gent treballant per resoldre el problema del racisme... Sempre hi ha negociacions i sempre podries arribar a un conflicte armat, però explicar aquesta guerra només per centenars d'anys d'odi és negar altres possibilitats, altres parts de la realitat, l'organització d'una guerra... Però és un discurs fàcil que agrada a Europa occidental i als EUA perquè així es justifica tot: què podem fer?, són segles d'odi... [...]. Els anys noranta eren l'època d'integració de les exrepúbliques soviètiques i aquesta gent de Iugoslàvia quedava fora de la federació, de la unió... Enfront d'ells, Europa semblava tan bona i civilitzada... Però cal pensar que aquesta guerra va començar des de

dalt, des de les institucions, i que a Occident van tenir la mateixa actitud cap a Bòsnia, una lògica des de dalt... I així ens van dur a aquest impasse a Bòsnia, a aquesta situació catastròfica, ens donaven una opció de ser europeus acceptant aquelles condicions lleonines, si no sortia bé, pitjor per a vosaltres... Obligant-nos a asseure'ns en la mateixa taula amb els pelpetradors, és com si el 1946 haguessin assegut els nazis a negociar amb els aliats, és inimaginable. Això va ser Dayton. No hi va haver cap desnazificació abans d'asseure's, com es va fer a Alemanya... [...].

La gent en el setge sentia la necessitat de defensar la seva casa, tinc amics a l'exèrcit, jo odio el govern de Bòsnia tal com és ara, però hauria donat suport a Bòsnia en aquesta guerra, i això no significa perdonar o negar els crims comesos per l'exèrcit bosnià durant la guerra... Els meus amics, els quals considero els meus amics, a l'exèrcit defensaven la ciutat, això és inqüestionable... però hi havia també nacionalistes bosnians que van fer coses reprovables... Ells defensaven una idea de la ciutat cosmopolita, lliure, multiètnica, cívica, que ja no existeix, ha estat derrotada encara que va sobreviure a la guerra, molts es van unir per aquesta idea. Malgrat tot, els nacionalistes tenien un altre objectiu, el clan bosnià. I de totes maneres, el nacionalisme bosnià és el més feble, mai no va arribar a l'extrem dels altres, serbis o croats... [...] He perdut molts amics. Croats que van decidir donar suport a Tudjman, però això era feixisme! Abans de la guerra, jo podia discutir amb aquests nacionalistes o que s'estaven tornant nacionalistes, podíem parlar, era una diferència d'idees. Però després de la guerra, una vegada comença la guerra, ja no hi ha res per parlar: es tracta de gent en camps de concentració, violacions i morts, no hi ha gens que parlar, això està més enllà de tota discussió. Ni escoltaré cap justificació sobre això. De manera que vaig perdre molts amics, però val més perdre'ls, qui els voldria? Vaig perdre amics que van ser assassinats, això és molt pitjor. El nacionalisme és una bogeria... És un problema psicològic, a més de les raons econòmiques i de poder, hi ha una mena de ceguesa ideològica que impedeix pensar la gent... I la gent opera a diferents nivells de realitat, perden contacte... Jo estic furiós, però això no m'impedeix pensar. Els meus amics van perdre contacte amb la realitat, sabien

que estaven sota atac, però vivien en un estat de xoc individual, jo els respecto, puc parlar amb ells... És complex, però moralment pots abordar-ho, pots parlar-ne, la qüestió és pensar en els éssers humans com a individus, no en grups, i aquest és el problema del nacionalisme, que només pensa en col·lectivitats nacionals, incloent-hi la Bòsnia d'avui, amb partits nacionalistes governant, comparteixen el poder, no són enemics... La unitat política bàsica és la nació. La idea és: mentre la nació sobrevisqui, no ens importa quantes vides costi, tu i jo no hi comptem... Encara que uns pocs morin, Espanya sobreviurà... No els importa... Perden contacte amb la realitat... [...] Mira, està molt clar, la gent sap qui els va disparar, qui va morir. Alguns dels quals disparaven han tornat. El pitjor són les conseqüències de la guerra, la desintegració de les estructures, el sistema polític que no funciona... A Bòsnia no hi ha misteri, se sap, el problema és que el país no funciona. Haver de compartir el poder amb els agressors. Nacionalisme, victimització. És absurd, no pot funcionar. I la gent no té treball, és pobre, no hi ha solució per al conflicte... [...].

Bòsnia serà exclosa d'Europa, com Mèxic respecte als EUA. Europa intentarà continuar manant i la manera és donar suport als líders nacionalistes. Fan un tracte amb ells: no guerra, no refugiats, i els deixen fer. Els donen una certa quantitat de diners. A Moldova una part de la població ja se n'ha anat (vaig ser-hi fa poc). La gent se'n va a anar de Bòsnia, de Sarajevo, no es poden mantenir allí. Es parlarà d'emigració, de l'estil de vida europeu. Hi haurà certes modificacions... [...] És massa tard per a l'antiga Iugoslàvia o per a Bòsnia. Massa crims. No lliuraran a Mladic, l'exèrcit serbi, etc. I Croàcia, el nacionalisme... Mentre no lliurin a Karadzic i Mladic... Necessites construir una societat, un teixit social que funcioni. La situació a Bòsnia és molt difícil, no hi ha un projecte cívic, només s'intenta sobreviure, he anat tres vegades en tres mesos i he vist a molts amics... alguna cosa va malament... alguna cosa s'ha trencat, tant de bo m'equivoqui, però veig la gent massa cansada, derrotada. [...] El passat sempre és destruït, encara que visquis aquí, el dormitori sempre se'n va, i això és alliberador. És part del creixement. L'exili és una altra cosa. Deixes el país, travesses l'oceà, envies cartes... Conec un tipus a St. Louis que mira Sarajevo amb una web cam i ho observa des de lluny, és un contacte

distint, allí Internet és gairebé gratis, viatjar és barat, als Estats Units la vida és més fàcil, hi ha gent que no torna però la majoria se'n va a l'estiu o a les vacances a Sarajevo, jo també continuo treballant en una revista a Sarajevo... Hi ha bosnians que viuen a París o on sigui i tornen... [...]. *Els EUA és un país molt gran. Clinton era molt benvolgut a Bòsnia perquè molta gent creu o creia que els va salvar... Però la veritat és que els EUA, fins i tot ara amb Bush, és menys xenofòbic que Europa. Europa és molt dur, més classista, sobretot en les ciutats. Els EUA és un país d'immigrants, a les ciutats és fàcil per a ells... A Europa no hi ha ajuda governamental per als refugiats a Europa.* Jo he vingut a París abans d'ahir no l'altre, no parlo francès, però com que estic acomodat, tinc un apartament llogat, recursos, puc parlar anglès, no hi ha problema. Parlant amb la meva núvia li deia: "imagina't si haguéssim vingut fa tres anys, sense saber una paraula de francès, sense diners, sense treball, sense amics, hauria estat horrible...", si no parles francès no pots ni presentar una sol·licitud ni demanar protecció oficial ni res. Parlar amb els funcionaris d'immigració, etc. Et jutgen i et condemnen... t'empenyen als marges de la societat, no pots fer res, sense francès no hi ha treball, res. La meva família és al Canadà, allí el govern et paga sis mesos de classes d'anglès. Una amiga meva va anar a classes de francès, va aprendre francès i va trobar un treball, és bilingüe, està molt integrada, però va haver d'invertir. Als EUA no és així, hi ha espai...

Yvana Henzler, ciutadana kosovar directora de l'oficina cultural de l'ambaixada suïssa a Pristina.

– No hi ha inversió, no hi ha estructures, ni hi ha escoles dignes, només centres academicistes en què s'ensenya pintura com al XIX... Però hi ha talents individuals, artistes malgrat tot, originals i amb una història que contar... Temo que sense aquestes estructures un artista no pot evolucionar, al cap d'un temps es perd, es repeteix... Tampoc no hi ha col·leccionistes, ningú no els compra aquí excepte jo.

Arben Idrizzi, redactor kosovar del diari *L'Express*. Va aprendre italià per llegir poesia, d'una manera autodidàctica i ha traduït Montale, Pavese, Pasolini, Luzi,

Merini... No ha escrit tot just de la guerra, li interessa més la postguerra, l'època actual. És tremendament pessimista. Per ell, no hi ha esperança a Kosovo. El debat sobre la llengua gheg no li interessa.

– Hi ha tanta pobresa, no hi ha treball ni diners i la corrupció és un mal generalitzat. No és culpa del comunisme, però sí d'un sistema semitotalitari, sense mecanismes per controlar els abusos de poder [...]. Temem que amb l'arribada de l'estatut no es resolgui gens i tot continuï igual. [...] No es pot escriure en gheg, no hi ha regles. I quines regles segueixo, les invento jo? [...] Puc introduir imatges quotidianes en albanès, sense necessitat d'usar el gheg.

Igor Lasic, periodista bosnià del periòdic crític i independent per antonomàsia *Feral Tribune* (que ara té greus problemes de finançament, encara que la seva crisi és crònica). Té cura d'un amic que pateix un càncer molt avançat i que ningú més no pot cuidar. Parla de com s'ha multiplicat el càncer en tot l'antiga Iugoslàvia, per l'ús d'urani enriquit en els bombardeigs, i les altres armes. Afirmar que hi ha molta gent amb càncer, però també molta amb síndrome postraumàtica. Arran dels seus comentaris sobre l'afició dels dictadors per la cacera remet a la pel·lícula *La caza*, de Carlos Saura.

Nerimane Kamberi, kosovar francòfona, professora de literatura francesa a la Universitat pública de Pristina, amb un sou ínfim, que compensa treballant per a organismes internacionals. Ha publicat contes, ha començat una novel·la sobre la guerra, i encara dubta si escriure-la en francès, per adquirir distància. Parla de Mehmet Kraja, que va escriure un llibre d'uns bojos escapats del manicomi tot just després de la guerra. Diu que aquest manicomi, amb serbis, albanesos i fins i tot algun croat, era l'única cosa que quedava de Iugoslàvia a Kosovo a la guerra i que els "bojos" contemplaven com el món de fora es tornava boig, i la frontera entre el seny i la bogeria o el dintre i fora s'esvaïa. Al llibre *Edhe të çmendurit fluturojnë* (Onufri, 2004), els internats escapolits passegen sota la pluja pel Kosovo destruït. Això va donar lloc a una pel·lícula – Kukumi, accessible mitjançant Internet –, dirigida per Kraja mateix junt amb Isa

Qosja. Kamberi també assenyala que hi ha pobresa i falta d'esperances, i que la independència, si arriba, no resoldrà les coses.

– És molt difícil guarir les ferides de la guerra [...]. A la premsa ha sortit una enquesta segons la qual, si poguessin triar, el 70% dels joves se n'aniria de Kosovo. I això és greu.

Ozren Kebo, escriptor i periodista bosnià, redactor cap de la revista *Dani* i autor de *Sarajevo per a principiants*, una mena de crònica o diari novel·lat sobre el setge.

– Al principi de la guerra jo era un periodista de 33 anys. Treballava per al periòdic *Vecernje Novine* fins al 1994, any en què vaig començar a treballar per a la revista *Dani* com a redactor cap. Vaig viure a Sarajevo durant tot el temps que va durar la guerra. [...] La guerra en el meu país (Bòsnia i Hercegovina) va començar al setembre del 1991. En la meua ciutat, Sarajevo, va ser a l'abril del 1992. Però la preparació per a la guerra per part de Slobodan Milosevic va començar ja en l'any 1987. Hi havia molts signes que podien servir per advertir-nos del que vindria, però la gent no volia prendre-se'ls de debò, no volia creure en l'amenaça de guerra. En conseqüència, la situació a l'exIugoslàvia va ser terrible des de l'any 1987. [...] És difícil recordar, perquè ha passat molt temps des de llavors. Probablement, podria parlar dels sentiments que em va produir el fet que Croàcia (el nostre país veí) es convertís en un Estat independent. Era molt perillós per a nosaltres. En aquell moment vam saber que estaríem sols contra Milosevic i el seu fort exèrcit. Nosaltres no teníem armes. A més, quan es va imposar el setge de la ciutat (Sarajevo), molta gent va sentir que queia en un parany, perquè era massa tard per intentar escapar [...].

La Unió Europea es va portar molt malament durant la guerra i el setge de Sarajevo. Bòsnia va ser venuda i traïda per la Unió Europea. Els meus sentiments sobre això podrien resumir-se així: no em sento empipat, sinó decebut. No puc creure en principis humans elementals perquè sé el que hi ha darrere del dolç discurs (europeu) sobre aquests principis. Molta gent, moltes dones i infants van morir durant aquests anys. Què van fer els polítics europeus per evitar-ho? Res! Es van asseure a contemplar el genocidi i van pronunciar els

seus absurds discursos sobre igualtat de culpes i coses així. Durant aquests anys, ells també van ser balcànics. [...] Sarajevo, Bòsnia, la mort, la neteja ètnica, la sang, etc. es tornen tediosos i avorrits per a la resta del món. A mi no m'avorreix ni tan sols avui. Crec que és el més important que ha passat en les nostres vides. Tots nosaltres hem de pensar sobre la guerra. Hem de seguir escrivint-hi. No podem permetre'ns l'oblit de Sarajevo, Srebrenica, Mostar, Visegrad, i després Kosovo, Rwanda, Afganistan, l'Iraq... [...]. Jo no sé quina és l'emoció dominant per exemple a Banja Luka, però si parlem de la gent que m'envolta, jo sé i estic segur que la majoria d'ells pensen com jo. No hi havia ni hi ha espai per a l'odi en el nostre esperit. *Probablement, alguns de nosaltres estem molt cansats, però en definitiva l'odi no és la nostra opció. Vam viure i vam treballar amb serbis o croats.* És una situació absolutament normal per a mi. Crec que seria molt avorrit i absurd haver de viure i treballar en l'entorn d'una monocultura monoètnica i monoreligiosa. [...] Sí, estic segur que la cultura pot ajudar, però òbviament no és tota la resposta. De vegades crec que hi ha alguna cosa a dins nostre molt estranya i difícil de descriure. Potser hi hagi una cosa animal en nosaltres [...].

Em resulta molt difícil (gairebé impossible) pensar i escriure sobre les raons dels serbis per justificar la seva conducta durant la guerra. [...] Crec que, dissortadament, els serbis van demostrar una dosi considerable d'energia destructiva, perillosa i inhumana durant la guerra. Com sens dubte saps, també els bosnians van cometre actes criminals de guerra, però no formaven part d'una filosofia i un sistema polític basats en la destrucció de l'altre. D'altra banda, a Sarajevo, el nostre periòdic va informar i va reflexionar sobre tots "els nostres" actes criminals de guerra. Però a Banja Luka, encara no han començat a escriure sobre això. T'imagines? *Segons dades de l'ONU, el 90% dels crims de guerra a Bòsnia i Hercegovina van ser perpetrats per les forces sèrbies, el 7% pels croats i el 3% pels bosnians.* [...] *A molta gent li agrada dir que la guerra a Bòsnia va ser producte de l'odi. No crec que sigui cert. Però en l'actualitat, l'odi és el resultat de la guerra.* I això és perillós perquè la guerra va destruir absolutament la nostra societat. Si volem tenir un futur, necessitem una societat sana. Per desgràcia, ara no la tenim, i reconstruir-la, recuperar-la,

implica un procés llarg i difícil. No conec la resposta a la pregunta de si això és possible. Només puc dir que espero que sigui possible. Per mi, va ser molt dolorós el moment en què vaig veure aquells infants jugant al genocidi o fent-se aquestes preguntes. Molt trist. I sobretot, crec que avui no podria resistir escenes com aquelles. També has parlat del conflicte d'Orient Mitjà: jo comprenc molt bé el sofriment dels palestins. Ells estan sols. La resta del món els ha oblidat per complet. Imagino molt bé com es deuen sentir. [...] Crec que la causa de la guerra va ser simplement la intenció de Sèrbia d'ocupar i separar importants territoris de Bòsnia Hercegovina, com també Croàcia. Posteriorment, Franjo Tudjman es va convertir en aliat de Slobodan Milosevic i van compartir un objectiu comú: dividir Bòsnia i Hercegovina. Fa dos dies, el nou president de Sèrbia, Zoran Zivkovic, va dir –finalment– que el règim de Milosevic era una barreja de comunisme, feixisme i criminalitat. És una declaració molt important, perquè nosaltres ho venim dient des de l'any 1991. Però molta gent no volia creure'ns. Ara, el nou govern de Belgrad ha dit la mateixa cosa. [...] El problema bàsic de l'acord de Dayton? Va ser un acord que va servir per parar la guerra. En aquest sentit, va complir un objectiu molt important. Però per construir la pau, l'acord de Dayton va ser molt negatiu, perquè es va convertir en un compromís amb els criminals de guerra com Slobodan Milosevic, Momcilo Krajisnik i Radovan Karadzic (que no estava allí present, però els altres hi tenien relació), va situar víctimes i botxins en un plànol d'igualtat. Pensa només una cosa: és possible construir un nou Estat i construir la pau amb gent com aquesta? Jo crec que és impossible. Avui necessitem realment un nou acord entre els principals poders a Bòsnia i Hercegovina. Però és molt difícil d'assolir. Molts d'ells voldrien reconstruir Bòsnia i Hercegovina. Afortunadament, això també és impossible [...].

Sí, volem absolutament ser membres de la UE. Sabem molt bé el que la Unió Europea va fer durant la guerra, però integrar-nos a Europa és la nostra destinació i també en certa manera la nostra esperança. Si ens convertim en un d'ells, ens assegurarem que els nostres veïns deixin de somiar amb annexionar-se el nostre territori. També sabem que, per a qualsevol país, és molt perillós romandre fora de la Unió Europea. Bòsnia i Hercegovina és un país molt petit.

Nosaltres no ho hem triat així. Però hem de protegir aquest Estat, protegir als nostres fills. També hem de salvar aquesta estructura multicultural de la nostra societat. Serà molt difícil, però no és impossible. [...] El paper de la premsa bosniana durant la guerra va ser bastant moderat. Pràcticament, a Sarajevo, la majoria dels mitjans no eren bosnians sinó multiètnics. Molt pocs d'ells eren exclusivament bosnians, com *Ljiljan*. En la guerra, els mitjans de comunicació de Sarajevo no es van dedicar a difondre l'odi. El diari *Oslobodjenje* va ser triat el millor diari del món per a l'any 1992. En el Sarajevo ocupat d'aquests anys (1992-1995), teníem dos diaris (el segon era *Vecernje Novine*, i moltes publicacions periòdiques. A part d'*Oslobodjenje*, la revista més important era *Dani*. Per desgràcia, la situació actual de la nostra premsa impresa és molt dolenta. Molts no són professionals. I el més important, molts d'ells es dediquen a difondre l'odi. Afortunadament, no es tracta d'un odi nacional, sinó professional, personal, però tampoc no em sembla comprensible. En aquest moment, Sarajevo i tot Bòsnia i Hercegovina necessiten absolutament un nou concepte de mitjans de comunicació. Necessitem directors i periodistes professionals. Sembla molt difícil trobar ambdues coses [...].

He pensat molt en la crítica que faria al costat bosnià. Crec que el nostre govern va cometre uns quants errors molt greus. En un moment donat van començar a perdre el caràcter multiètnic de la nostra lluita i de l'exèrcit. *Va ser un error fer que el model d'exèrcit islàmic predominés sobre un exèrcit de Bòsnia i Hercegovina*. Al principi, el nostre principal argument en la guerra era que nosaltres (ells, perquè jo no era a l'exèrcit) lluitàvem, o lluitaven, per Bòsnia i Hercegovina, els seus ciutadans i el seu caràcter multinacional. Però després, molts dirigents militars locals van començar a dir als seus soldats que estaven lluitant per l'Islam! Jo no puc acceptar això. *Com tot el món sap, en l'exèrcit de Bòsnia i Hercegovina hi havia molts croats i serbis, sobretot al principi de la guerra. Més tard, gairebé tots ells van sofrir una gran decepció i van abandonar l'exèrcit*. Per desgràcia, al final de la guerra, ja era pràcticament un exèrcit musulmà, no multiètnic. [...] A mi m'agrada molt precisament aquesta barreja complicada [de la família], la meua mare és croata, el meu pare bosnià, la meua dona bosniana, però el seu germà està casat amb una

montenegrina, som una barreja i ens agrada que sigui així. Ho considerem una mena de riquesa cultural, està bé tenir diferents religions i orígens culturals en la mateixa família. No, aquesta complicada estructura no va influir en l'actitud emocional davant la guerra. Ells pensen absolutament igual que jo en aquest sentit. Tenim una gran amistat amb els nostres amics montenegrins, amb la família política del meu cunyat. Tenim excel·lents relacions, ens tenim molt afecte. I a mi m'enorgulleix ser amic seu. [...] Els meus fills no tenen aquest odi nacional, això és important, tenen amics de diferents orígens ètnics, tenen això molt clar. [...] He estat moltes vegades a París o a Holanda i he vist moltes més dones amb el vel... *Sento que no vinguessis al juny, va fer una calor terrible i el 90% de les dones anaven mig nues... Era un espectacle meravellós... Molts homes em deien com pots sobreviure, quina bellesa, jo em suïcidaria, no ho resisteixo... Jo respecte a aquestes dones que volen dur el vel o que tenen les seves creences, crec que cal respectar-les. Jo diria que de cada 300 dones, només una duu vel i va tapada... És la seva vida, potser no els agradi la moda occidental.* Pensa que elles tenen molts problemes a Sarajevo. Una excel·lent periodista de *Dani* va fer un experiment. *Es va cobrir completament amb el vel i va sortir per la ciutat, va passar un dia terrible, la gent li insultava: "Vaca estúpida, vés a l'Iran, et matarem..."* Va tenir molts problemes, la provocaven d'una forma terrible, la gent és molt intolerant amb les dones que duen vel. [...] Aquí, el vel és una opció personal, però poden estudiar i treballar igual que els homes. Probablement n'hi hagi alguna que dugui el vel perquè el seu marit l'hi exigeix, però és una petita minoria. Jo vinc d'una família laica, el meu pare era comunista, en la meua família no érem religiosos, però sento respecte cap a les creences dels altres. [...] Tito va ser un excel·lent polític, de debò. La raó rau en Milosevic i Tudjman i Karadzic. És difícil explicar, aquí el comunisme de Tito era molt més lliure, menys dictatorial, nosaltres teníem passaport, podíem anar on volguéssim, viatjar per tot el món, no necessitàvem visat com ara. Mira... aquesta muntanya és molt bonica... Amb Tito vam tenir la nostra època de pau i modernització, cal respectar. [La guerra] *és pura irracionalitat, pura bogeria, la violència està en nosaltres.* Mira, això és Treskavica, probablement la

mntanya més bella de Bòsnia i Hercegovina, però està completament minada... És inaccessible. Allí, en el cim, hi era la televisió fins al 1993.

Migjen Kelmendi, rocker kosovar reconvertit en periodista, escriptor i editor del setmanari *Java*, i creador d'un canal radiofònic musical. Va introduir la discussió entorn de la identitat kosovar al primer número de *Java* (2001) i després en un llibre, *Who is Kosovar?*, per promoure un debat i abordar qüestions que eren tabú: una, la llengua gheg; l'altra, el llegat oriental. Kelmendi va contar la seva pròpia experiència de deportació a "Love Train", un títol que al·ludia irònicament al tren de l'amor d'una cançó. Els van treure de les seves cases i els van conduir a una estació en què van esperar una nit i un dia sota la pluja, en el fang, amb infants que ploraven i d'altres que naixien, gent malalta que es lamentava, uns altres que improvisaven acudits i reien histèricament, fins que per fi va arribar un tren al qual van pujar clavant-se empentes els uns als altres per no morir sota les armes que els empenyien. Dues-centes persones a cada vagó. Ell va ser-hi i pensava en els trens nazis dels documentals. Amarats d'aigua ("No havia plogut en tres mesos i va haver de ploure aquell dia") i ensardinats fins a arribar a Macedònia, a un camp on els esperaven 50.000 albanesos més, enmig del llot i en unes condicions sanitàries terribles, amb uns tractors que els llençaven pa com tot aliment. Es refereix també a la corrupció, a la cobdícia que ha crescut en la postguerra, la construcció il·legal, els cotxes que ho ocupen tot, i de crear un moviment cívic i democràtic que pugui canviar i millorar les coses. I a Petrit, a la banda Jericho, que utilitza sons i fins i tot motius islàmics integrant-los en el rock.

– Amb l'experiència de Bòsnia, els serbis de Milosevic van veure que era complicat matar-nos a tots, desfer-se de tants cossos, de la mala olor i les infeccions, i van decidir empènyer-nos, fer-nos fora de Kosovo [...]. Els kosovars mai no vam arribar a parlar bé l'albanès unificat, instaurat a l'Albània de Hoxa; parlàvem tosk, el dialecte del sud, i els albanesos del nord ens ridiculitzaven. Parlant gheg, els albano-kosovars resulten dignes, fins i tot exòtics [...]. Els grups de música que canten en gheg susciten curiositat i una certa fascinació a Albània... Si tota la comunitat albanesa a Kosovo parla en

gheg, per què renunciar a la llengua pròpia? [...] Trencar tabús sempre és un desafiament, encara que esgoti. I plantejar la qüestió de la identitat és com entrar nu en una mesquita. [...] Diuen que no és el moment de barallar-se per la llengua, que hi ha problemes més urgents [...]. Si a les televisions de Kosovo ningú no m'ha convidat a parlar-ne, en diverses cadenes de ràdio i televisió albaneses em van cridar per discutir la qüestió del gheg.

Shkelzen Maliqi, escriptor kosovar, editor de llibres i d'una revista literària, *MM*, assessor educatiu de la Fundació Soros i, ara, comissari d'art i responsable d'una galeria d'art en què també es duen a terme lectures i conferències. El seu pare va ser cap de policia. Sobre el comunisme, creu que l'atenció social i l'educació eren una bona cosa, però "els sistemes totalitaris no funcionen, l'ànnsia de poder i la corrupció els perverteixen". S'estima més una democràcia a l'estil nòrdic, amb base social. Malgrat tot, s'admira de la intel·ligència política de Tito, que els va mantenir en pau, i si bé als anys cinquanta els albanesos de Kosovo eren iugoslaus de tercera, als setanta va començar una dècada daurada que es va estendre fins als primers conflictes.

Igor Marojevic, escriptor, periodista, editor i professor serbi.

– Quan va començar el bombardeig, jo tenia 30 anys. Amb les primeres bombes, per descomptat, es van acabar automàticament la majoria dels meus projectes. A l'octubre del 1998 s'havia publicat la meua novel·la sobre la SIDA, *Vint-i-quatre parets*, amb un cert èxit fins a març de 1999, quan l'OTAN va començar a atacar. Potser soni arrogant, però crec que la posterior adaptació teatral a Belgrad d'aquesta novel·la va ser justa: li va donar una nova vida, ja que la seva primera joventut va acabar en el bombardeig. El periòdic *El telègraf diari*, en el qual treballava –en la secció cultural–, va deixar d'existir només començar la guerra. Tampoc funcionava *Biblioteca Alexandria*, revista literària en la qual era un dels editors. Col·laborava també en el *Blic*, el diari de major circulació de Belgrad. Quan va començar el bombardeig, la meua columna, que es deia si fa no fa "Blic llibres", va passar a anomenar-se "Llibres per endur-se al refugi", o alguna cosa similar. A més, l'editor d'aquest periòdic em va oferir

que, des d'un punt de vista neutral, fes entrevistes o diàlegs sobre la guerra, per refrescar una mica el discurs binari o el que es cridava "opinió de guerra", predominant durant el bombardeig. Vaig acceptar i vaig trobar quatre interlocutors, intel·lectuals i escriptors serbis. La majoria d'aquells diàlegs es van publicar d'una manera íntegra. *Malgrat la censura, els meus interlocutors i jo vam assolir una consideració de la guerra gairebé teòrica, fins i tot subversiva, perquè, encara que no es podia criticar directament el Govern durant el bombardeig, ho vam fer d'una manera implícita, indirectament.* A l'abril de 1999, va ser assassinat Slavko Curuvija, cap d'*El Telègraf diari* i "el traïdor principal", segons els mitjans de comunicació controlats pel govern. Aquest assassinat va comportar, entre altres aspectes més importants i ferotges, una amenaça per a tots els qui no havien respectat estrictament l'"opinió de guerra". Després em van dir que a gairebé tots els empleats d'*El telègraf diari* els havia cridat la policia per preguntar-los, cínicament i sense gaire tacte, si sabien qui havia assassinat el nostre cap. Jo pensava que, si m'haguessin cridat, hauria contestat que havia sentit a dir que precisament ells ho havien assassinat. O potser no m'hi hauria atrevit. [...] En realitat, a causa de males experiències anteriors amb els nacionalistes i la policia, durant l'època dels bombardeigs, ja vaig adoptar certes mesures de precaució. Més de la meitat del temps vivia en una casa dels afores de Belgrad. Visitava el meu pis de Belgrad només de tant en tant i procurava no contestar les trucades telefòniques, ni tampoc no tenia contestador automàtic. [...] *El nacionalisme va ser l'únic codi al qual podia adaptar-se una massa acostumada al codi comunista, però no només a Sèrbia i els altres països de l'exIugoslàvia, sinó també en tots els països excomunistes que van haver de passar per un procés de transició. La diferència respecte als altres països comunistes rau que Iugoslàvia no estava sota el control de l'URSS i que, mentre s'intentava iniciar la transició –i pel seu estàndard de vida més elevat, Iugoslàvia tenia més possibilitats d'assolir la transició que, per exemple, Hongria o Romania—, en aquest país creixia no només un nacionalisme, sinó (atès que Iugoslàvia s'havia format unint cinc o sis nacions) un conjunt de nacionalismes diversos, reprimits pel poder comunista. Es tractava d'una paradoxa: els nacionalismes dels anys*

noranta es deuen al fet que l'antiga Iugoslàvia havia estat, en certa manera, un país multicultural. A diferència dels altres països comunistes, l'estructura dels quals era en la majoria dels casos mononacional, a Iugoslàvia van aparèixer alhora cinc o sis nacionalismes distints, cadascun amb les seves aspiracions i desigs reprimits. Els discursos nacionalista i comunista se semblen per ser utòpics, en certa mesura, i en qualsevol cas, col·lectivistes i monocodis. Per això és fàcil entendre que un excomunista pugui "canviar de camisa" i convertir-se ràpidament en nacionalista. En qualsevol cas: passar del comunisme –que és internacionalista, però monocodi– a la democràcia –que és també internacionalista, però multicodi– resulta més difícil que passar del comunisme al nacionalisme, totalment monocodi. Pot dir-se que, per ser monocodis, comunistes i nacionalistes –almenys, a l'Europa de l'Est– eren com germans espirituals, i els comunistes van donar suport inconscientment als seus germans nacionalistes en prohibir-los expressar els seus impulsos, que van créixer precisament gràcies a aquesta repressió. Per altra banda, en la pràctica, el projecte multicultural de l'exIugoslàvia existia només en les zones més centríques de les capitals de les antigues repúbliques. Però, ja en els barris de la perifèria d'aquestes ciutats, per no parlar dels pobles, la majoria de l'anomenada "gent ordinària" ni tan sols intentava entendre el multiculturalisme, ni s'ho prenia de debò (llevat de casos molt rars, com quan algun d'ells tenia un treball vinculat al projecte, de manera que l'aportació econòmica l'obligava a considerar-lo). En les ciutats petites sempre se sabia qui pertanyia a quina ètnia, i en aquella època, sent un nen i més tard adolescent, jo no entenia gaire bé la importància del fet diferencial, ni tampoc sabia bé qui pertanyia a cada grup. De petit, vivia a Vojvodina (la província del nord de Sèrbia) i m'estranyava que m'acusessin només per haver "anat" a Vojvodina, encara que havia nascut allí. Ni tan sols podia dir-se que hagués anat a Vojvodina al ventre de la meva mare, ja que la meva mare vivia a Vojvodina des de petita. I ni tan sols havia estat una opció de la meva mare o els seus pares, sinó que, per un decret d'Estat, la gent procedent de les àrees pobres de Montenegro, Bòsnia i Hercegovina i Lika (part de Croàcia en la qual havien viscut majoritàriament els serbis), havia d'abandonar les seves llars i poblar la

relativament rica Vojvodina. Els allotjaven en les cases dels alemanys que, després de la Segona Guerra Mundial, havien estat assassinats o expulsats de les seves cases per partisans i comunistes. Aquestes van ser algunes de les bases sobre les quals es va construir el projecte multiculturalista en l'antiga Iugoslàvia. *En fi, per fer un resum del meu cas personal: a Vojvodina m'acusaven d'envair la seva terra, encara que havia nascut allí. Al cap d'uns anys, quan em vaig traslladar amb els meus pares a Montenegro, allí em retreien que vingúés de Vojvodina a la seva terra i es burlaven del meu accent de Vojvodina. Fins i tot quan vaig anar a estudiar a la capital, Belgrad, per alguns belgradencs, jo era un que venia de Montenegro. Només quan vaig adquirir prestigi com a escriptor serbi vaig perdre aparentment aquell status de foraster a Belgrad. I amb això no pretenc queixar-me'n, sinó il·lustrar que, encara que estigui mal vist dir-ho, a l'antiga Iugoslàvia el mal va venir tant des de baix, de la "gent ordinària", identificada amb diversos tipus d'intolerància, com des de dalt, per part d'un sistema comunista superficial que creia possible implantar el multiculturalisme aplicant-hi només estratègies artificials i mecàniques. Òbviament, aquest plantejament comunista multicultural tenia molt poca lògica, sobretot quan s'aplicava a una massa analfabeta i sense tradició de vida urbana. Per altra banda, es tractava d'una massa acostumada a assumir la mort dels seus familiars en la guerra com una cosa natural, ja que els Balcans havien sofert quatre o cinc guerres en el segle XX, sense comptar-hi les guerres dels anys noranta. En definitiva: la intolerància i el nacionalisme estaven presents i eren perceptibles abans dels anys noranta. Jo vaig percebre els primers senyals inquietants de la radicalització quan era nen o adolescent i vivia a Vojvodina i Montenegro, mentre estudiava a Belgrad, quan anava a Bòsnia com a turista i quan visitava la família del meu pare en un poble petit de Montenegro. Encara que pel meu origen familiar, o pel lloc on vaig néixer, hauria de ser serbi o montenegrí, sempre em sento part d'una minoria nacional i, *last but first*, una minoria mental. Només hi ha una àrea nacional en la qual em reconec. Tinc la satisfacció de ser un escriptor serbi, precisament perquè crec que la literatura sèrbia, encara que se cenyeixi a un àrea necessàriament nacional, sí que es basa en un concepte multicultural: al cap i a la fi, Ivo Andrija*

era croat d'origen, però escriptor serbi, tant com Maselimovic i Danilo Kis, d'origen musulmà i jueu-serbi-montenegrí, respectivament. Però el que em produeix una satisfacció incomparable és haver-me sentit part d'una minoria mental i nacional fins i tot a l'hora de fer el servei militar, de manera que em vaig esforçar per lliurar-me'n, i el meu diagnòstic oficial –incapacitat per asocial– em va ajudar a no ser mobilitzat en les guerres dels anys noranta. Així, doncs, no em va sorprendre gaire l'origen de les guerres en els anys noranta. El que sí m'estranya és no haver reaccionat amb la suficient rapidesa per sortir d'aquell horrible context. I com que no ho vaig fer al principi, vaig decidir quedar-me fins al mateix final, és a dir, fins al dia de la caiguda de Milosevic, encara que per desgràcia aquesta caiguda no va implicar la fi del nacionalisme serbi; però aquesta és una altra història. *Quant als orígens del nacionalisme serbi, si ens cenyim específicament al nacionalisme, o millor dit, al que influiria més directament en els esdeveniments dels anys noranta en l'antiga Iugoslàvia, els primers signes del seu creixement en el discurs públic ja es percebien a mitjan els vuitanta. Però no va ser només el nacionalisme serbi: un nacionalista sempre es defensa de l'altre, és el que una vegada i una altra repeteixen ells mateixos. El nacionalisme estava ja present tant a Eslovènia i Croàcia com a Kosovo i Sèrbia, on un grup de membres de l'Acadèmia de les Arts i Ciències de Sèrbia va publicar un escrit nacionalista, el Memoràndum de l'Acadèmia de les Arts i Ciències de Sèrbia, que avui pot semblar fins i tot ingenu si es compara amb altres escrits publicats des de llavors, afirmant la mateixa ideologia: la ideologia de l'unitarisme serbi. A partir de mitjan vuitanta, el nacionalisme va començar a créixer dia a dia. Atès que els pobles de l'exIugoslàvia manquen de tradició de pensament crític, i que l'individualisme allí és un concepte pràcticament mort, cada vegada hi havia més gent amb síndrome de titubeig – com ho va definir Sloterdijk, en intentar explicar la militarització d'una societat–, que, en el context de la guerra, és pitjor fins i tot que els pseudoherois, ja que està titubejant fins al moment en què, en un pla més aviat teòric, per part dels mitjans de comunicació, i en un pla local, els veïns més sorollosos, es defineix l'opinió majoritària sobre l'assumpte, i només després s'uneixen als pseudoherois i als polítics agressius. Així, doncs, precisament "els vacil·lants"*

constitueixen un factor decisiu per a la militarització de la societat. Personalment, i en allò que es refereix a les guerres concretes, des del principi jo vaig intentar ser neutral, òbviament en els països en els quals vaig viure durant la dècada de les guerres, és a dir, a Sèrbia i Montenegro. Quan van començar les guerres tenia 23 anys i tocava en un grup de música postpunk o alguna cosa similar. De seguida em vaig posar a col·laborar amb periòdics independents. *Per criticar el nacionalisme serbi i el primitivisme montenegrí, el 1991 vaig rebre una forta pallissa física per part dels qui defensaven el concepte d'hegemonia sèrbia, i el 1997 van intentar pegar-me els nacionalistes montenegrins. Gràcies a l'experiència del 1991, vaig aconseguir evitar que em peguessin el 1997 a Montenegro, i el 1995, a Bòsnia, on els nacionalistes musulmans es van tornar contra mi per ser serbi, en una reunió internacional dedicada a la hipotètica pau als Balcans. És interessant que els nacionalistes musulmans intentessin pegar-me precisament perquè en mi hi veien "un txétnik", i els qui em van pegar el 1991 es presentaven com a "txétniks" i em van atacar perquè en mi hi veien un traïdor.* Immediatament després de l'atac, vaig passar per situacions que semblaven sorgides de la prosa de Gogol. Vaig entrar en la secció d'Urgències d'un dispensari local, i allí van fer un informe mèdic sobre el meu estat de salut, on només constava que "el pacient declara tenir blauets a la cara". Però ells van ser generosos per comparació als policies de la comissaria, on, quan vaig anar a declarar que m'havien atacat, em van explicar amablement que havia rebut una pallissa perquè era al bàndol equivocacat. Aquells policies es van negar a fer cap informe. [...] *Allí, pràcticament, sempre va existir un deliri col·lectiu. Per començar, gairebé mai s'aplicava cap regla, regla en el sentit que Thomas Mann utilitza el terme, quan defineix l'infern com un lloc on no hi ha regles. Bueno, la veritat és que en el cas de l'exIugoslàvia s'aplicaven algunes pseudoregles del sistema pseudosocialista, que per la seva banda també estava estructurat segons un cert col·lectivisme. Això oferia una atmosfera idònia per a un deliri col·lectiu permanent.* Per exemple, a Bòsnia i Hercegovina, el país que va sofrir més tràgicament les guerres de la exIugoslàvia, entre la gent ordinària, abans de les guerres dels anys noranta existia –i em temo que encara s'utilitza– una frase

feta "il' si clivella, il' si papak", la traducció de la qual seria alguna cosa com ara "o ets part del poble, o ets un estúpid", que venia a dir que tots els individualistes eren estúpids. Conec casos de moltes famílies de Sèrbia i Montenegro en les quals un germà donava suport a priori a l'altre en el seu conflicte amb una persona "aliena", encara que l'origen del conflicte es degués al seu propi germà. Vull dir, abans de les guerres existien totes les condicions, inclosos els esforços del sistema per encobrir els diversos nacionalismes silenciosos, més una política cultural col·lectivista i molt nociva, perquè, al final de la història es produís un deliri totalment col·lectiu. *En analitzar les conseqüències tràgiques d'una guerra, sempre es té en compte el que van fer alguns polítics i capdavaners de la màfia o líders militars, però no es presta gaire atenció al populisme de la gent ordinària, la seva inclinació cap a la cultura oral, que era com un brou de cultiu per a les idees, iniciatives i regles col·lectives dels polítics i criminals. Així, la gent mal informada s'atrevia opinar sobre el que calia fer als enemics, i per exemple, a Bòsnia, aquesta frase "o ets part del poble o ets un estúpid" es va convertir en "o ets serbi o ets musulmà" etc. Qualsevol veia com la majoria de cosins, veïns i coneguts, fins i tot amics es convertien en oïdors passius de la "veu de la massa" i en espectadors passius de la TV, o cada vegada menys passius, adoptaven idees tendencioses i iniciatives perilloses. És clar que qualsevol telespectador és indefensible com a tal, però en el context de la militarització, aquest fet s'agreuja de debò. És clar que les masses no pensen gaire enlloc del món, però en un context més dur i més primitiu, es tornen encara més mediocres –i en el context de les guerres això significa més agressius i més imbècils– i el fenomen té unes conseqüències més tràgiques. A propòsit de les grans ciutats, Elias Canetti, en el seu llibre *Massa i poder*, hi diu: "Trobem un tipus de massa doblement tancada en el cas de la Sorra. Cap enfora, contra la ciutat, la Sorra ofereix una muralla inanimada. Cap a dintre, aixeca una muralla d'homes. Tots els presents donen l'esquena a la ciutat." Fins i tot els individus urbans, en circumstàncies així, també perden la seva individualitat, perquè la majoria s'organitza en una contramassa i, encara que sigui per rebel·lar-se contra els manipuladors i contra una societat molt perillosa, *volens-nolens*, adopten algunes de les*

formes de la massa bel·ligerant i manipuladora. I després de les guerres, es converteixen en uns individus totalment matxucats. *Pel que veig avui dia a Sèrbia, als individus, en general, els queda molt poca energia per canviar realment alguna cosa després de la guerra i d'aquesta manera, inconscientment, estan alimentant la desesperació total que va comportar la postguerra: la desesperació per la pobresa, per la falta d'un context general, la desesperació per la consciència d'haver viscut en la guerra (i en cas dels pseudoherois: la desesperació per la consciència d'haver perdut la guerra; però, encara n'hi ha molts que no saben que Sèrbia va perdre una guerra fa poc).* Per això fan falta molts anys per arreglar la societat després de la caiguda d'un dictador i per convertir als seus seguidors en una minoria. [...] *Crec que hi ha molt pocs escriptors serbis que hagin descrit crims comesos pel costat serbi. Però la quantitat de llibres –de ficció o com a diaris– sobre el bombardeig de l'OTAN i l'escassetat de llibres que registrin els crims serbis no vol dir que no existeixi consciència en absolut. Molts intel·lectuals serbis escriuen articles contra la guerra, reconeixent la culpa del seu president i del seu poble.* En segon terme, sempre és més fàcil descriure el que has viscut directament, el que ocorria en els teus voltants més pròxims, perquè coneixes el color del que ha passat, el sabor, els gestos de la gent. Tercer, molts escriptors serbis escriuen novel·les sobre el bombardeig amb una perspectiva ideològicament neutral. Quant a la meua prosa, fins a aquell moment, en realitat, jo no escrivia res sobre la guerra, només vaig aprofitar un episodi peculiar dels *targets*, per encaixar-lo en la novel·la que, sobretot, tracta del suïcidi col·lectiu, un llibre amb moltes ambigüitats on el bombardeig es redueix a una il·lustració, i on, per part del narrador, hi ha molta burla cap a serbis i montenegrins. O sigui, en la meua prosa fins a aquell moment no abordava la guerra, encara que tal vegada hi tractés dels seus orígens, però només com un dels orígens del mal; a mi m'interessen els promotors inconscients del mal, la gent ordinària, els quals accepten els valors agressius que els polítics i la màfia els ofereixen i, d'altra banda, els individualistes, que no encaixen en circumstàncies així, i de quina manera les superen. Això és el que he aprofitat també en dues novel·les dedicades a guerra, *Žega (La calor)* i una altra que he lliurat a la meua editora,

però no hi tracto de les guerres dels noranta sinó d'anteriors, per obtenir una certa distància. És veritat que la majoria –en quantitat, i no en qualitat i sense possibilitats de sobreviure en un pla diacrònic– dels llibres escrits a Sèrbia durant els anys noranta van intentar servir com a consol general davant la falta de catarsi d'una política nacionalista. O també, en molts casos, com a teràpia personal. Òbviament, el factor terapèutic no pot excloure's de l'escriptura, però quan la literatura serveix només com a teràpia pura, llavors l'escriptor no hauria d'escriure, sinó buscar urgentment un psiquiatra o psicoanalista. I quan s'escriu només com a teràpia personal, com en la literatura escrita només com a consol general, es produeixen llibres dolents, que no tindran una vida gaire llarga. Són llibres que a llarg termini desapareixeran. Per això, pot dir-se que la majoria dels llibres produïts a Sèrbia en els anys noranta probablement se centren en el bombardeig, però no crec que pugui dir-se que la literatura sèrbia d'aquesta època se centra en el bombardeig. [...] La meua relació amb els meus parents sí que va ser bastant particular. Quan el meu pare va morir fa vint-i-sis anys, la meua mare pràcticament em va deixar a cura dels seus germans, els seus fills i etcètera. Ara em sembla que eren milers de persones, i més si hi incloem els parents paterns, encara que aquests no eren tan nombrosos. *A mi em va costar anys alliberar-me d'aquella intimitat gratuïta: primer, comprendre aquell fenomen tan estrany, i després apartar-me d'ells, és a dir: haver de demostrar, en moltes situacions distintes, a molts dels meus parents que, encara que compartíssim llaços de sang, aquest fet no podia comptar per mi tant com altres criteris culturals i menys locals. Però la vida a Sèrbia i Montenegro i a la resta dels Balcans és així: necessites anys només per arribar a zero, només per "neutralitzar la culpa dels pares". Són categories similars a la tragèdia clàssica grega i només després de superar-les, pots començar a crear.* I pràcticament mai no pots començar de debò, perquè, en realitat, no pots neutralitzar una relació que dona per suposada una certa intimitat: en els Balcans, si vols allunyar-te de certes persones, encara que siguin "amics" gratuïts, afinitats no electives, o sigui, parents, gairebé pot dir-se que t'impliquen enemics personals d'una manera gratuïta. Ja he dit que als meus avis i als seus fills, per decret, els van allotjar en les cases dels alemanys de Voyvodina que, després de la Segona

Guerra Mundial, havien estat assassinats o expulsats per partisans i comunistes. I quan algú viu en una casa obtinguda d'aquesta manera, no és gaire probable que desenvolupi cap respecte per l'aliè, pel diferent, fins i tot pel privat i personal, fins i tot és improbable que desenvolupi un gust personal. Els meus familiars mai no em van dir que sentissin certa incomoditat per viure en una propietat aliena, o que haguessin sentit cap curiositat per esbrinar una mica més de la destinació dels antics propietaris: els partisans els havien afusellat o només els havien expulsat de les seves cases? I si els havien afusellat, havia estat perquè de debò eren nazis o només pel fet de ser alemanys? Etc. No obstant això, si a tots els meus cosins, tret del meu avi matern, no els interessaven, aquestes qüestions em preocupaven i em preocupen a mi. Fins i tot penso dedicar una novel·la a aquest tema, però aquesta és una altra història. En general, convertir-se en "propietari" d'un habitatge sense haver-lo comprat ni guanyat treballant és alguna cosa molt il·lustrativa en el cas de l'antiga Iugoslàvia, serveix per entendre el que s'hi esdevenia. No és només el cas de Vojvodina i els pisos d'alemanys, n'hi ha altres exemples. *Durant les primeres dècades de l'antiga Iugoslàvia, un no podia comprar un pis. Durant molt de temps, tots els béns, incloent-hi els pisos, eren oficialment propietat de la societat, eren col·lectius. La majoria de la població –és a dir, militants adscrits al Partit Comunista iugoslau– no va comprar el seu pis, però va aconseguir ser propietària. Oficialment, ho van aconseguir per tenir treball, encara que la majoria de la gent de l'antiga Iugoslàvia en realitat no treballava, encara que oficialment tenia treball. I si es trastorna el sentit dels termes bàsics, com "el treball", "el privat", "comprar un pis", "comprar la seva propietat", si un té trastornat el sentit de la seva pròpia privadesa, és bastant difícil que pugui respectar la privadesa i la propietat aliena. Això es pot aplicar fins i tot als quals cremaven les cases alienes durant les guerres. Tornant a situacions menys radicals, paradoxalment, les circumstàncies polítiques només em van ajudar a allunyar-me d'alguns parents. És interessant que l'orientació política coincidia amb el gust personal: comparteixo més o menys actituds polítiques només amb aquells parents amb els qui feia bones molles, i amb els quals hagués intimat encara que no haguessin estat parents. I al revés: la*

majoria d'aquella gent que no llegia, que tenia una tendència populista, o que no tenia cap tipus de criteri de por de desenvolupar un criteri propi, donaria suport al poder de Milosevic, de manera que vaig tenir pocs problemes per allunyar-me'n. *En principi, crec que li donaven suport també per por, però una por més concreta, por de perdre el treball, por de pertànyer a la minoria, així que cap d'ells es va convertir en heroi o alguna cosa semblant.* A casa meva no tenia problemes, perquè la meva germana era totalment apolítica i és curiós que la meva mare tenia una actitud política força progressista. *Quant als meus amics, gairebé cap d'ells era nacionalista. I quant als veïns, atès que havia viscut en diferents pisos i ciutats, mai no vaig tenir una relació de veïnat real i d'aquesta manera vaig evitar moltes enemistats potencials. Pel que fa a la gent en general, succeïa el mateix que amb qualsevol epidèmia de mal gust, quan la majoria accepta amb entusiasme un hit espantós o alguna cosa que es posa de moda, i tu intentes explicar que aquella cançó és molt dolenta i ells no t'escolten o reaccionen contra la teva crítica. Amb l'única diferència que aquell hit polític va dur amb si molt més espant i horror, perquè en depenien les vides de la gent. [...]* Els mitjans de la comunicació occidentals van saber reconèixer el que va succeir al principi de les guerres, perquè és veritat que la Sèrbia oficial va tenir la major culpa pel que fa a l'inici del conflicte. No obstant això, mentre assenyalaven els serbis com a culpables, en general, els mitjans de comunicació occidentals evitaven pensar les guerres en els Balcans, evitaven reflexionar sobre el que estava succeint. És a dir, els serbis eren reconeguts com els dolents, i això exclouïa preguntar-se el que ocorria en certes situacions en les quals precisament els serbis havien estat víctimes. Puc esmentar els exemples de l'any 1995, quan milers de serbis van ser expulsats de Croàcia i centenars d'ells afusellats, i de l'època posterior al bombardeig de l'OTAN en la qual, en general, no va haver una crítica adequada dels extremistes albanesos a Kosovo per part dels mitjans de comunicació occidentals, fins i tot podria esmentar algunes pel·lícules de la BBC o la TV francesa en la qual es disminuïa o presentava tendenciosament el paper dels serbis en la I Guerra Mundial, o en què l'antiga Iugoslàvia es presentava com un dels països del bloc de Varsòvia i Tito com un dictador semblat a Ceausescu, com volent dir que era impossible

que Sèrbia, com a república principal de l'antiga Iugoslàvia, pogués viure mai fora de la bogeria i la dictadura total, o que mai no pogués tenir un paper positiu. D'altra banda, els mitjans occidentals sentien un cert remordiment cap a Bòsnia, per la tardança de la política occidental a l'hora d'implicar-se més decisivament en la tragèdia de Bòsnia, i això va influir molt, segons el meu parer, en la seva percepció de les coses. (Per això, molts els llibres relacionats amb la tragèdia –i se'n van publicar molts– van tenir els seus quinze minuts de fama, encara que no la mereixessin per la seva qualitat literària.) En definitiva, en descriure el paper dels mitjans de comunicació occidentals i la seva relació amb les guerres dels Balcans, estem abordant inevitablement un problema molt més general i de dimensions més àmplies. Un típic telespectador occidental, com qualsevol telespectador, és sempre efímer, superficial per naturalesa respecte a un tema determinat. Per exemple, hi ha tanta gent que parla sobre la situació de l'antiga Iugoslàvia i encara no sap distingir què és Bòsnia, què és Sèrbia, etc. Temo que a aquesta gent que, per conèixer la realitat, es conforma amb la TV, no se li pot oferir molt més. Una altra cosa és que una constel·lació interpretativa així, en aquest cas concret, es deu també als serbis, que tenen un talent extraordinari per a la ignorància de la realitat i una falta de talent notable per a les relacions públiques. Avui dia, la ideologia de les relacions públiques és el mitjà principal per imposar una opinió, cosa que a Sèrbia entén poca gent. Amb això no vull dir que, amb millors relacions públiques, els serbis haguessin pogut convèncer els occidentals de la seva innocència col·lectiva o alguna cosa així, però si que haurien pogut millorar la imatge sobre la pròpia Sèrbia pel que fa als aspectes positius d'aquesta nació. Ara bé, si els serbis tinguessin certa consciència de les relacions públiques, tampoc triarien polítics tan nocius. [...] El que és trist i alhora grotesc és el grau de falta col·lectiva de consciència, de l'excés d'orgull, la falta de coneixement sobre el que veritablement va passar a aquest país, el que va succeir en aquest país i per part d'aquest país. Gairebé l'única millora que percebo és que, avui dia, a Sèrbia hi ha molta menys por de la guerra i de la policia. M'ha agradat també la manera com serbis i montenegrins s'han separat. Al seu referèndum, els montenegrins, encara que d'una manera un xic sospitosa, van dir que volien

tenir un país separat i els serbis ho van acceptar. No va haver-hi cap conflicte a propòsit d'això. *Sembla que, políticament, els serbis mentrestant van créixer un poc: els problemes amb els musulmans i els croats van néixer pràcticament a força dels resultats dels referèndums en aquests dos països respectius, mentre que amb els montenegrins no hi va haver problemes. Però això potser es deu al fet que ara Europa intervé en els assumptes "interns" de Sèrbia, a diferència de la situació als noranta.* I, com que ens inclouen una altra vegada en les institucions internacionals, i com que Europa té certs –encara que no gaires– interessos en aquest sentit, crec que és possible que el meu país, malgrat tot, acabi formant part de la família dels pobles europeus, la qual cosa imposaria una certa consciència de la importància dels factors extranacionals i extrapopulistes. Potser així la consciència s'ampliarà a l'interior del país i arribarà a altures que molts països occidentals han aconseguit fa dècades, fins i tot segles.

Jadranka Pintaric, crítica literària i editora freelance croata.

– A la guerra surt el millor i el pitjor de la gent. En els primers temps, ens ajudàvem com mai. Va ser un descobriment. Però després, no sé si per la fam o l'esgotament, va passar a ser el contrari, ningú pensava en els altres, sinó a com aconseguir el seu menjar i la seva calor, passant per sobre de qui fos. [...] Hi havia coses molt bones en el comunisme i el règim de Tito: per exemple, l'educació. Ara és molt pitjor. Però el comunisme, a Croàcia, s'ha convertit en un tabú, no pots dir-lo encara que molts ho pensem i ho sapiguem, cal fer com si mai haguéssim estat comunistes.

Nenad Popovic, assagista i articulista eslovè, editor de *Durieux*.

– Quan va començar la guerra treballava en una gran editorial, n'era l'editor cap, vaig perdre la feina el 1991 perquè probablement no era convenient per als nous temps, després vaig estar escrivint una sèrie de textos sobre novel·la policíaca clàssica, que van tenir bastant èxit, d'autors clàssics de novel·la negra com Agatha Christie i Conan Doyle. Però llavors va començar la guerra, i amb el primer vol d'un avió sobre la teulada i els tancs en el carrer, es va tornar una

mica absurd escriure sobre novel·les policíiques i les estructures i la ideologia conservadora que hi subjauen, i llavors va començar una nova vida, jo tenia 40 anys. [...] *El 1987, Slobodan Milosevic va accedir al poder a Sèrbia i va ajudar a establir la introducció d'un discurs nazi, en el vocabulari i les idees, però Sèrbia només era una de les sis repúbliques de Iugoslàvia, ell no era el president de tot el país. [...] A Bòsnia i Croàcia no hi havia possibilitats d'expressió pública d'un discurs nacionalista radical, fins als noranta, fins a l'any de les primeres eleccions, llavors van arribar a Croàcia i Bòsnia els primers ressons, les primeres al·lusions a qüestions nacionals o religioses. No crec en aquest coneixement retrospectiu, si un mira els periòdics, les declaracions de polítics, només hi havia un milieu que expressés o tolerés aquest llenguatge nacionalista i xovinista destructiu d'aquest tipus i aquest lloc era Sèrbia.* A Eslovènia, hi havia un fort moviment de societat civil i democratització del país, d'Eslovènia i de Iugoslàvia. I dintre d'aquest moviment hi havia un corrent que també parlava de llengua eslovena i coses així, però no era l'aspecte principal del procés, ni de bon tros. Sobretot es tractava de la societat civil i després, en l'apogeu de la crisi, va començar a parlar-se d'una possible separació, però la influència eslovena a Iugoslàvia va ser més aviat de democratització i d'una mena de reforma política de Iugoslàvia. Cal recordar que, si parlem de l'any 1989, per exemple, a la caiguda del mur de Berlín, que en tot Europa de l'Est hi va haver un moviment pels drets civils, com a Alemanya Oriental, i no hi havia diferència entre el moviment jove *underground* a Alemanya de l'Est i a Eslovènia, era pràcticament el mateixa. Jo ho sé molt bé perquè anava sovint a Alemanya de l'Est i també a Eslovènia. El nacionalisme va sorgir institucionalment amb la fundació i legalització dels primers partits polítics a Iugoslàvia i això va ser després del 1989, perquè abans els partits estaven legalment prohibits, de manera que potser Slapsak parla més de la sensació que Iugoslàvia anava a fragmentar-se, però no crec que el nacionalisme fos la raó clara encara d'aquesta sensació, perquè encara no havia passat a primer pla. [...] *La guerra no va ser una divisió en el país en aquesta forma sagnant i extrema com per exemple va ocórrer en la Guerra Civil espanyola. La guerra era tot el temps parcial, només es desenvolupava en segments, els soldats i les víctimes no eren*

tots, era una guerra selectiva, grups que més o menys atacaven o dirigien l'agressió o treballaven junts, no era tota la societat, no tota la societat estava en una actitud defensiva o agressiva. Si mira els fronts, si examina el mapa de Iugoslàvia del 1992-93, veurà fronteres estranyes, una estructura complicada, que òbviament no era una guerra de serbis contra croats o de musulmans contra cristians, això era la cobertura ideològica per a altres coses: probablement nous territoris d'influència, nous dominis de poder. Per exemple, si pensem en la discussió sobre Kosovo, no és realment una qüestió nacional sinó de territori, de qui es queda amb els recursos. Si pensem en Bòsnia, podem partir de la imatge del 1994-95, no hi veiem fronteres nacionals sinó divisions territorials, a la Republica Sprska hi ha molts musulmans i croats, en l'altra part, en la federació croata-musulmana també hi ha molts serbis [...].

Crec que tota la ideologia fundacional de l'antiga Iugoslàvia, de la Iugoslàvia de Tito, era l'anàlisi i el debat sobre com Tito va fundar Iugoslàvia en la guerra. Jo ho vaig estudiar en l'escola primària, quan tenia uns 10 anys, vaig estudiar els horrors de la Segona Guerra Mundial, la tragèdia iugoslava, l'Holocaust, els partisans, la formació del feixisme... Era el principal tema de la ideologia iugoslava, parlar de la Segona Guerra Mundial. No entenc de què parla Slavenka, als 12 anys ens duïen a tota la classe al Museu de la Guerra dels Partisans, i ens posaven documentals sobre Auschwitz, documents originals sobre execucions de jueus, gitanos, però també de serbis, etc. Des de molt aviat hi havia ensenyament de la història recent i hi havia discussió en cada família... Tito era el partisà... I els lletjos altres, els ocupants ústaixes, ocupants búlgars, els albanesos anticomunistes... també formaven part d'una cultura quotidiana... [...] Iugoslàvia produïa el 80% de les pel·lícules de la Segona Guerra Mundial, fins i tot Richard Burton va fer de Tito en una d'aquestes produccions. Aquest tema estava molt present, no entenc de quin silenci parla... No hi va haver una ideologia de reconciliació falsa o imposada com a Espanya, Alemanya o Àustria, sinó que Iugoslàvia promovia i conservava tota l'atmosfera, tota la Segona Guerra va estar present fins a la fi de Iugoslàvia, i era molt difícil denunciar uns a uns altres com txétniks, ústaixes i el feixisme ústaixa va acabar el 1945, i el 1999 molta gent parlava dels soldats croats i policies com a

ústaixes, era alguna cosa molt present. [...] Això va ocórrer aquí, per mi hi ha molts sobreentesos. [...] Simultàniament al que succeïa al país, es va produir una immensa batalla mediàtica per l'opinió internacional i les actituds polítiques. *Tots volien el poder i sabien que necessitaven un consens internacional i que sense l'aprovació del gran món polític no s'assoliria gens... És molt difícil travessar aquell discurs mediàtic de relacions públiques, grups d'interès, i arribar a la realitat... M'interessa molt aquest tema. Va ser una guerra molt moderna, perquè l'energia que es va invertir en l'àmbit mediàtic, en l'anomenada propaganda va ser probablement comparable o gairebé el mateix esforç que es va invertir en la guerra física. Es van mobilitzar molts mites: el xoc de civilitzacions, Alemanya donant suport a Croàcia, els països musulmans, la xària, etc.* El discurs del president Itzebegovic no tenia res a veure amb la xària ni amb els països musulmans... Ni Alemanya estava reescenificant el seu vincle nazi amb Croàcia, etc. Molts mites, és una característica d'aquesta guerra, i el geni d'aquesta guerra va ser Slobodan Milosevic... Ell va produir prejudicis com a ideologia en una forma *readymade* per al discurs internacional. Anava explicant la realitat a la seva manera, imposant primer la seva imatge ideològica: ell salvant Iugoslàvia. Cal imaginar el surrealista d'aquesta imatge després de Srebrenica, d'ell salvant Iugoslàvia, quan sabem que estava destruint Iugoslàvia. Naturalment, jo ara visc a Croàcia i ja no visc a Iugoslàvia. Gràcies a ell. *Aquesta estratègia d'imposar idees i contestar la realitat amb mites era perfecta, va tenir molt èxit, encara que al final ho perdés tot en certa manera... Els musulmans a Bòsnia que no tenien ni cascos, ni tan sols cascos, només gorres, però en la propaganda eren una amenaça multiplicada... i ell estava allí assegut signant els tractats de pau amb Bòsnia i Hercegovina el 1995, en presència de Bill Clinton, Jacques Chirac, Helmut Kohl, etc.* I després, dos anys més tard s'asseu a L'Haia i és el carnisser dels Balcans... Aquesta guerra que es va desenvolupar en l'àmbit mediàtic, les relacions públiques i l'àmbit diplomàtic... això és el més interessant per mi. [...] *Probablement la guerra sigui dintre de nosaltres, en una societat, es veu en els esports. Fa tres anys vaig ser a Belgrad, hi va haver un partit de waterpolo Sèrbia-Croàcia, després del partit es va produir una manifestació gegantesca, espontània...*

Cridaven consignes txétniks, "Mort a Croàcia"... I era un partit de waterpolo, ni tan sols és un esport gaire popular... Per ventura la guerra sempre està present [...]. Iugoslàvia no era un país homogeni, mai no veies ningú de Kosovo. Veies alguns bosnians o eslovens pel treball, però que jo recordi, la idea de nacionalitat responia a la interpretació francesa. Per mi, era la meua ciutadania iugoslava... les repúbliques que formaven Iugoslàvia no eren republicues nacionals. Si un diu: "Sóc croat", no és només una denominació ètnica, pots ser jueu, ateu, de Croàcia... no significa gaire. I per altra banda, totes les nostres famílies eren mixtes [...]. L'enemic és al tanc. No podies creure que en els cotxes blindats que venien de Belgrad hi havia només serbis, hi havia albanesos, croats... van ser mobilitzats i eren soldats iugoslaus... Si consideres que els serbis són els teus enemics és una reducció... Ni tan sols en el setge de Sarajevo, tres anys sense aigua ni llum... val més fer un desplaçament d'un fet general, pensar: els atacants... Jo sempre vaig amb compte, quan escric, per no ser reduccionista ni ofendre ningú, dic "els agressors", "els atacants"... però per a altres grups, per als serbis, que sempre tenien molta por de ser atacats per uns altres... Els preguntaves: Per què parlu d'albanesos, musulmans o croats? Per què no parlu d'enemics o compatriotes equivocats...? És un camp d'abstraccions totals... A Alemanya, en l'anàlisi de la Segona Guerra Mundial, en els periòdics ja no es parlava dels crims d'Alemanya sinó dels crims dels nazis... És una diferència interessant... Crims nazis, d'acord... Jo em vaig quedar igual d'alterat quan Eslovènia va ser atacada que quan Croàcia va ser atacada o quan Bòsnia va ser atacada. Bé, el xoc més gran va ser amb Eslovènia, però només perquè va ser el primer. Estava atònit. Odies i tems els agressors... [...] Jo coneixia alguns intel·lectuals personalment. I ells van començar a utilitzar una propaganda molt útil per a la guerra. Col·legues que produïen fórmules molt suggestives, que creaven teories, manipulaven els sentiments... Es tractava de produir emocions... La part més enutjosa en el nostre ofici, intel·lectuals, és aquesta lletja tendència, perquè tot el món està tan compromès... Si ets un bon tipus, i per descomptat, jo sóc un bon tipus, tots érem bons tipus... Però hem d'arrossegar aquesta càrrega, és el nostre milieu, i estic pensant en amics i col·legues, no parlo de nacionalistes ineducats, rurals, sinó de companys

d'Universitat. I érem tots tan bons tipus. És increïble. Com va poder passar això? Tan bons tipus, tan intel·ligents... [...] Sóc una de les poques persones que va ser expulsada del seu treball quan Tudjman va accedir al poder. Això podria haver-me condicionat, la tragèdia de perdre el treball. Però miri, el 1999, vam tenir les primeres eleccions lliures, amb vot secret i podies votar qui volguessis. El primer Parlament croat, encara que fos sota l'horrible Tudjman, va produir la Constitució de Croàcia, que incorporava la llibertat de premsa i la llibertat d'expressió. Teníem aquesta llibertat, a partir de la Constitució. Hi havia pressions polítiques indirectes contra la gent que opinés contra el populisme majoritari de Tudjman, però podíem usar aquesta llibertat sense conseqüències formals negatives. Jo per exemple vaig declarar en una entrevista d'un periòdic que Tudjman era un mentider, que s'estava convertint en nacionalsocialista. Si publicaves això a l'Alemanya nazi o la França de l'Ocupació, no sé... És clar que podies triar usar o no aquesta llibertat, i és clar que podies tenir problemes, enemics, jo vaig ser atacat verbalment per refugiats croats: "No s'adona que m'han cremat la casa?" Jo vaig haver d'afrontar-lo, què els podia dir...? Els tancs serbis eren a la Plaça de la República... Però teníem una llibertat, i seria mentida si algú li diu que no podia expressar els seus punts de vista... [...] Com en els vuitanta, en una societat aparentment cosmopolita i lliure com era Belgrad, amb un discurs europeu. Com sorgeix aquesta ideologia, com circula aquest discurs retrògrade, tan antiquat, com es contagien aquestes idees, aquesta cultura de primitivisme, tan àmpliament com una infecció, que no només atacava el seu públic clàssic (desesperats, ignorants, desocupats...) sinó també antics comunistes, antics partisans, cercles d'economia, directors d'empreses, Milosevic era banquer abans... L'activació de discursos totalment oposats a la seva cultura esquerrana de 50 anys de Iugoslàvia, en l'europeïtzat Belgrad, Zagreb, Sarajevo... I aquest estrany discurs es va fer poderós com l'addicció a la morfina: van tornar els mites històrics, el que significava ser ústaixes, txétniks... Més important que la guerra és la involució, el procés retrògrad que va afectar la societat iugoslava va demostrar que aquesta involució era possible a Europa. És clar que el món occidental hagués negat

aquesta possibilitat, pensant que l'exòtica Iugoslàvia era distinta, però malgrat aquesta negació, es tracta d'un model que és possible en qualsevol lloc...

Al principi de la guerra hi va haver un comentari d'un general de l'OTAN en una reunió diplomàtica: "*Let them kill themselves*", deixem que es matin els uns als altres... [...] La meva generació va produir això. Érem aquí asseguts mentre uns altres morien. *El que va esdevenir a Srebrenica... La culpabilització estesa no als agressors, sinó a tota una comunitat, això va ser utilitzat per aquells que van dirigir la guerra. La manera com els dirigents involucren gent innocent en actes criminals... Fan que tota una societat se senti culpable, i així garanteixen el silenci, n'hi ha molts que s'estimen més no parlar, creuen que tenen alguna cosa que ocultar, encara que només sigui haver mirat a una altra banda... Aquesta gent que es va aprofitar en petita escala, que es va quedar un vídeo o que va ocupar una casa... En la pràctica és impossible de resoldre. Tota aquesta gent desplaçada durant la guerra, algú expulsat o acomiadat d'un dia a un altre, ciutats, pobles sencers de gent desplaçada, cases buides, ocupades per uns altres...* Hi ha un escriptor bosnià, Ivan Lovrenovic, parla de tota aquesta gent que ha perdut la seva casa, i que ja no intenten tornar, sinó que es traslladen a altres pobles on hi ha altres compatriotes i intenten viure el seu desarrelament junts... Quan aquesta màquina infernal s'engega... *I després està la qüestió de les violacions. Un munt de soldats violant una sola noia... Aquesta manera d'estendre el terror... La violació és un arma de terror... Srebrenica és probablement l'exemple clàssic de genocidi europeu.* [...] Els principals enemics, per al règim de Tudjman, per exemple, eren dones. D'una banda, les dones no són tan fàcils d'induir al pillatge i l'agressió als altres. *D'altra banda, aquesta mobilització retrògrada havia d'encebar-se per força contra les dones modernes, lliures, avançades, que exemplificaven el que aquest feixisme rural i patriarcal detesta més. Iugoslàvia tenia a més la paradoxa de dones emancipades i intel·lectuals i un món patriarcal molt fort.* Dones amb un salari similar al de l'home, per llei, que tornaven a casa i trobaven un home patriarcal. És cert que en els anys setanta, el moviment nacionalista va estar liderat per dones, com Savka Dapcevic-Kucar, que havia estat dissident del comunisme, i la seva oposada liberal va ser Latika Peros, la dona més moderna dels Balcans...

[...] *Hi ha una tesi important d'alguns antropòlegs i folkloristes que diuen que als noranta es van enfrontar dos tipus de poblacions: una població urbana moderna i cosmopolita, i altra de rural i patriarcal. La famosa frase de Ivo Zanic que a Zagreb teníem dues classes de població en el mateix espai... Però és cert que la població arcaica en tot Iugoslàvia era a les muntanyes, i en canvi les ciutats eren molt modernes, europees, i provocaven l'agressivitat i el conflicte pel recel del món patriarcal, obstinat a destruir la cultura "podrida" de les ciutats. Una de les més famoses ciutats multiculturals en l'antiga Iugoslàvia era Mostar, ja ha vist com va ser atacada. O Vukovar, que el 1998 tenia 28 grups ètnics i/o religiosos distints convivint, i va ser destruïda. O Sarajevo. La invasió de la cultura rural a Belgrad, l'exorcisme de la ciutat, seguint el missatge de Mira Markovic entorn de la necessitat de netejar la Universitat i la ciutat... Almenys Zoran Gingic era la representació d'aquest model modern, urbà, cosmopolita, amb el seu col roulé negre, que parlava amb tota llibertat, intel·ligent, ben educat, parlava cinc idiomes, paradigmàtic de la figura europea que un podia trobar en un cafè a Barcelona o Berlín... I el van matar com a un gos, en cinc minuts estava mort. O com va ser perseguida Dubravka Ugresic a Croàcia... Van fer aquesta guerra contra l'emancipació de les dones, per fer retrocedir la societat, acabar amb la llibertat sexual... i en acabar, aquests mateixos herois van desaparèixer en les muntanyes. A Srebrenica van matar nois que duïen 5 CD de Lou Reed... [...] I aquests patriarcals han aconseguit imposar la qüestió religiosa com una mica central, també a Bòsnia, amb els musulmans, i això suposa una regressió de la vida lliure, urbana, del sexe, de les dones emancipades, etc. Però no sabem el final del procés. Jo, com a editor, vaig deixar de publicar la gent de la meva generació i vaig començar a publicar els joves, per donar-los veu, als nois de la guerra, com nosaltres érem fills de la Segona Guerra Mundial... Es tracta de deixar-los en pau, que pensin pel seu compte. Nosaltres no som les víctimes d'aquesta guerra, són ells. A nosaltres no ens va passar res, vam passar d'una universitat o un periòdic a un altre, d'una editorial a una altra. Res comparat amb aquests nois desplaçats o duts al camp. Hi ha un article d'Igor Estics contant com se'n va anar, travessant el pont amb la seva família, aquest dolor... ells són les víctimes. Iugoslàvia no*

estava bé, això és obvi. En aquest sentit, no hem perdut gens... I tots érem tan bons...

Roman Simic, hispanista croat i editor d'una editorial comercial de Zagreb, que cada any organitza trobades internacionals d'escriptors.

– Ningú no parla de nosaltres, del que ens ha passat, ningú no diu que la guerra ha estat una ruptura de les relacions, un trencament en molts sentits, i això no s'ha resolt, res no s'ha resolt. [...] *Gairebé pitjor que la guerra és la corrupció.*

Svetlana Slapsak, escriptora sèrbia, estudiosa i traductora dels clàssics grecs, antropòloga, teòrica del feminisme, lluitadora política –pels drets civils, contra la pena de mort, en solidaritat amb presos albanesos– i declarada pels nacionalistes de Milosevic com una “enemiga de Sèrbia”. Ara viu a Ljubljana (Eslovènia) amb el seu marit eslovè, encara que tampoc allí ho té fàcil. Ensenya en una escola amb problemes de finançament (per mantenir la independència), protesta contra la política dretana d'un govern homòfob i misògin, d'antics comunistes que denuncien els crítics per ser precisament filocomunistes. No pot pagar-se una operació de genolls per alleujar una lesió que la té gairebé lisiada, perquè “*del comunisme hem passat al no-res, no hi ha seguretat social, ni cap ajuda*”, i encara no s'ha decidit a vendre el seu pis a Belgrad, perquè troba a faltar la gran ciutat.

– [...] La catàstrofe de Iugoslàvia pot veure's des de diverses perspectives, però una d'elles és que no fos part del bloc soviètic, i cal repetir-ho perquè molts tendeixen a oblidar-lo i és molt important. Els iugoslaus teníem una sèrie de privilegis, de trets liberals i alhora control comunista, i els límits entre ambdós no estaven molt clars. En alguns casos podies passar el límit sense saber-lo, era bastant arbitrari, un podia ser dissident sense saber-lo, sense ser-ne conscient, però la situació era bona per al desenvolupament d'èlits intel·lectuals que podien explorar els límits i desafiar els aspectes verbals, literaris, intel·lectuals, artístics del que podia fer-se i dir-se o no. Això era provocador i atreia molts intel·lectuals i es va fer més agut quan Tito va morir.

Abans era molt arriscat, a la major dels dissidents des del 1968 des d'ara, ens van llevar el passaport, alguns van ser empresonats, vam ser interrogats, jo no vaig tenir passaport per molts anys... [...]. També em va pegar la policia. Però quan Tito va morir, tot això va esclatar en molts aspectes, un podia dir el que volia, moltes coses que abans eren impossibles. Els dissidents es van tornar una mena d'elit, feia falta cert coratge per entrar, però al mateix temps i per primera vegada la dissidència era un bon lloc i podies assolir millors treballs, dintre dels dissidents de l'acadèmia, si no et publicaven a Ljubljana et publicaven a Belgrad o Zagreb, de sobte hi havia més possibilitats, més opcions... A mitjan anys vuitanta jo vaig experimentar dues metamorfosis: una va consistir a reconciliar el meu feminisme amb la meva dissidència, una mica difícil perquè el feminisme iugoslau no era obertament dissident, ara puc entendre per què, però llavors no m'agradava que les feministes no estiguessin contra el sistema, i jo ho estava, de manera que vaig haver de decidir que era feminista i dissident, però vaig haver de canviar les meves prioritats, em vaig reafirmar més feminista que dissident perquè els meus col·legues dissidents homes van resultar ser extremament masclistes i patriarcals, per això vaig privilegiar més el meu feminisme. Després del 1985 i 1986, hi va haver un canvi general en la cultura dissident, a causa de l'aparició del nou discurs públic. La nomenclatura comunista local va entendre finalment que no hi hauria un hereu de Tito, que caldria compartir aquest lloc, i no volien, però al final van decidir acaparar el més que poguessin localment. Necessitaven suport local per trobar un nou discurs, perquè el *lingo* comunista estava mort o ningú no ho escoltava ja. Van fer una mena d'aliança amb la *intelligentsia*. *No sé qui va començar, intel·lectuals, nacionalistes o la nomenclatura comunista que es tornava nacionalista, però al 1986 es va produir la primera aliança i alguns intel·lectuals van començar a produir narratives nacionalistes. I van ser acceptats per la nomenclatura. Cal entendre que la xarxa dels mitjans era molt densa, es tractava d'un aparell immens perquè cada unitat de producció, cada fàbrica en el socialisme, tendia a tenir el seu periòdic o revista, hi havia un munt de periodistes pagats per l'Estat, molt professionals, però al mateix temps, disposats a escriure el que els manessin. Jo crec que cal culpar del que va*

*ocórrer sobretot els intel·lectuals, perquè ells sabien el que estaven produint. No podien ser tan ignorants per desconèixer el que els mitjans i el discurs nacionalista havien assolit en els anys trenta, tot el món ho sabia... canviaren l'estructura de l'argumentació de la dissidència, i en comptes de drets humans i del dret d'expressió, van promoure el dret col·lectiu... i la narrativa històrica, que eren atractiva, sexy, tenia herois! És clar que era la narrativa del segle XIX, però en fi... Van produir una sèrie de narratives molt atractives per a la gent i van canviar a una nova mentalitat molt perillosa... Pensi que el comunisme era un sistema en el qual calia llegir per fer-se comunista, calia passar per una sèrie de textos: Marx, Engels, textos del Partit local, calia ser culte i llegir, calia passar un procés d'educació. En el discurs nacionalista no havies de llegir gens, només escoltar unes històries i la teva única qualitat per accedir-hi era haver nascut en una o una altra comunitat, tenir un tipus de sang, l'estupidesa del discurs nacionalista. Aquest canvi va ser efectuat per intel·lectuals i hi ha uns noms, són gent encara viva i activa i situats en llocs de poder i no se'n senten culpables... I no crec que només fossin els intel·lectuals serbis o només els croats o eslovens o bosnians, crec que en certa manera tots estaven fent això mateix, molts d'ells, però jo culparia sobretot els intel·lectuals serbis, perquè ells estaven del costat de l'exèrcit més potent o podien aconseguir l'exèrcit més potent i Sèrbia era la república més gran... [...]. En molts casos, les elits urbanes (nacionalistes) mataven gent rural... com va ocórrer a Croàcia. L'exèrcit iugoslau va matar gent dels pobles. I a Bòsnia. És clar que hi ha el cas de Sarajevo, Sarajevo sí que és exactament el cas que ell ha dit, aquesta és la definició clarament. Però en altres llocs va haver-hi gent rural assassinada. De les dones violades algunes eren rurals, d'altres urbanes. El model no encaixa. És una idea molt romàntica, la gent culta torturada pels incivilitzats. Però no és cert. En molts aspectes, crec que encaixa amb la Guerra Civil espanyola, perquè era una guerra contra la classe mitjana. I a mesura que avança la transició, crec cada vegada més que el capitalisme salvatge que s'ha apoderat d'aquest territori és de fet una conseqüència de la guerra i del canvi de poblacions, el canvi de classe, de mentalitat, la total manca d'idea de justícia social... Qui va ser? Crec que va ser una *joint venture* entre el que els marxistes en dirien*

lumpenproletariat i les elits de la nomenclatura. Aclarim que la capa social més poderosa durant la guerra i després està formada simplement per criminals. *La societat sense llei produeix aquests estrats socials. En unes generacions, els seus fills aniran a escola i desapareixeran, però ara és una capa social criminal que no podem negar. Així, és la nomenclatura comunista unida als criminals i als lumpenproletaris, els més pobres, contra la classe mitja, contra l'estabilitat, contra l'ordre social. [...] Encara ara hi ha una guerra contra les dones, sobretot a Sèrbia, on els nacionalistes són increïblement misògins. I també la producció d'un nou model de dona que és realment horrible. Odien les dones, sens dubte. Per haver sobreviscut i perquè les dones són en general menys nacionalistes que els homes. No perquè tinguin una naturalesa diferent, sinó perquè tenen una posició sociocultural distinta. Elles havien de pensar en famílies mixtes, pau i mobilitat...* Era una situació molt determinada que afectava el gènere... I tornant a les causes, en efecte, no cal oblidar els motius territorials, nous estats formant-se...

Temo que no s'ha acabat. [...] Hi ha un problema o una nova font de problemes. *Ningú a Europa no ha ajudat que els mitjans de comunicació serbis canviïn. És una tragèdia. Han abandonat Sèrbia i la gent ha viscut 16 anys després de la guerra en una foscor informativa total, un complet primitivisme, tan nacionalistes com sempre, premsa groga empassant-ho tot, ningú no ha promogut uns mitjans o uns programes educatius que ajudin a assumir responsabilitats, i hi ha molt poca gent a Sèrbia que s'atreveixi a dir –només els meus amics– que Kosovo ha de ser independent, no hi ha més solució, no és que m'agradin per principi els petits estats, però tots els altres ho han aconseguit, Kosovo ha d'aconseguir-lo també. No hi ha cap altra solució. I altre problema és Bòsnia, han tingut una reculada ideològica, econòmica, social... Hi ha hagut una important producció discursiva de nacionalisme i de religió musulmana, i ells no estan contents, com podrien... És tan fràgil... la noció de democràcia. Crec que en la comunitat europea no hi ha un debat sobre què és la democràcia. I les nocions són primitives. Diàleg, tot el món té dret a dir el que vol sense límits ni drets ni control... Es tracta de la reeducació. [...] Si ho penses, Iugoslàvia era un model de federació pacífica, en certs aspectes era un*

model com la Unió Europea... no solament una llengua oficial, sinó totes les llengües, els mateixos drets, traduccions, en molts aspectes ho era. [...] Aquesta va ser una de les bones coses del comunisme, l'educació era molt important en TOTS els països comunistes perquè el comunisme es basava en un tipus d'educació. És clar que era un model tort, pervers, però si llegeixes pots reelaborar, i després hi ha matèries intactes, com les matemàtiques o la geografia [...]. I la situació de les feministes era molt especial, i molt distinta. A Croàcia, el Partit Comunista promovia el feminisme, però no a Sèrbia. En els setanta, el Partit Comunista croat fins i tot va organitzar classes de feminisme en la universitat de Zagreb, mentre que a Belgrad les feministes ens reuníem secretament: hi havia una gran diferència. A Eslovènia, hi predominava la tolerància. Però a Sèrbia el Partit Comunista no era entusiasta cap al feminisme... Va haver-hi una important aliança entre les feministes croates i sèrbies. I per això el feminisme croat va construir bones institucions. Ian Dubrovnik, la IUC (Inter University Center Dubrovnik), des del 1986 hi celebrava conferències anuals, uns programes i conferències meravelloses, amb presència internacional, gràcies a les feministes croates i a la tolerància del Partit Comunista... El Partit Comunista croat va tenir sempre problemes amb el nacionalisme, i una arma poderosa contra el nacionalisme era un bon grup feminista, estaven dintre del Partit Comunista, i va donar excel·lents resultats. En els vuitanta, pensaven en el Tercer Món, en termes feministes, allò va ser una mica profètic, prefigurava el que vindria. I aquests eren els bons aspectes del socialisme... Hi havia moltes coses interessants en el Partit Comunista, encara que n'hi hagués altres de terribles. El 1999, a Dubrovnik, hi va haver una gran petició contra la guerra a Iugoslàvia en el congrés feminista. Les feministes tenien excel·lents aliances internacionals, seguien la teoria francesa, etc. La ruptura va arribar en caure el mur de Berlín. Grups de feministes americanes van arribar a Europa a ensenyar no sé què, en els anys vuitanta. A nosaltres ens convenia més la teoria francesa i europea, les americanes ens semblaven més primitives, menys elaborades. Però en caure el mur, el feminisme americà es va convertir en l'única autoritat... La seva estratègia era penetrar a través de la política americana, però negant les pitjors parts

d'aquesta política, sense cap capacitat crítica, i venien a explicar-nos a les europees què era la democràcia, què era el feminisme. Per altra banda, els americans tendeixen a reflexionar i veure què passa... i es van adonar que estaven equivocant-se... A Alemanya de l'Est hi va haver un debat sobre si les dones eren culpables del comunisme, coses així, elles dormien amb comunistes, però, per què havien de ser més responsables del comunisme que els homes...? [A Dubrovnik, en el congrés feminista, les dones van avisar del perill d'una guerra.] Sí. Ningú no podia imaginar-ho. Nosaltres teníem un amic de Sarajevo, el meu marit i jo el vam convidar a Ljubljana a passar una temporada perquè era obvi que anava a passar alguna cosa. Per fi va assolir de sortir de Sarajevo un dia abans del setge, però fins a l'últim dia no va poder creure que hi hauria guerra... Va venir per uns dies a Ljubljana i es va quedar cinc anys aquí. Fins al final... pensàvem que podria arreglar-se, que no hi hauria guerra; durant la guerra a Croàcia va haver-hi un gran míting per la pau a Sarajevo, el meu marit deia que hi anéssim... Ningú no creia... fins a l'últim moment. [...] Encenies la TV i en les notícies veies periodistes embogits parlant de venjança, de coses com "hem d'ocupar aquests territoris" i ensenyaven mapes de com havien de distribuir-se... era obvi! I totes les estructures institucionals i socials estaven aquí per preparar la guerra. [La guerra] va destruir la meva vida. Vaig tenir sort perquè no em van matar, però vam haver de reconstruir-ho tot de zero. Tot. Vaig perdre les meves bases socials, la meva carrera acadèmica ja era agitada per la meva actitud política, però es va fer més difícil reconstruir-ho tot, va ser horrible, i vaig tenir un xoc personal que val la pena esmentar. A Belgrad, el 1989, jo ja era enemiga pública perquè havia manifestat les meves simpaties pels albanesos, parlava obertament dels albanesos, contra el nacionalisme serbi, va haver-hi aquesta gran assemblea de la Unió d'Escriptors Serbis a l'octubre del 1990 que va exigir l'embargament cultural contra Eslovènia, 400 escriptors van votar això! Jo vaig ser l'única que va dir públicament "NO". Però jo estava contenta de ser enemiga de Sèrbia. I vaig venir aquí, a Eslovènia, però aquí jo era "una sèrbia". Era desagradable. Vaig ser atacada, brutalment etiquetada en la premsa, els meus col·legues es distanciaven de mi, no assolia aconseguir treball, etc. I mai va parar, en 15 anys a Ljubljana mai he deixat de

ser citada com a sèrbia, enemiga, etc. Ara que tenim aquest govern de dreta és horrible, la paradoxa és que són antics comunistes, que estaven ben callats durant el comunisme i que ara es vengen, de qui? Dels antics dissidents! Acusant-nos de ser procomunistes! És una bogeria... [...] A Eslovènia no hi ha tanta corrupció, però en les altures, hi ha molt nepotisme. És un país petit. I fins i tot en cercles acadèmics, entre brillants intel·lectuals, fan lloc als seus familiars, és molt provincià... Més feble, per ser país petit... [...]

Fa dues setmanes, un dels comissaris del nou govern, director de TV, etc., membre del Senat, en veure la llista de noms professors que formarien part de la nova universitat de Goritzia, que incloïa el meu nom, va dir que una universitat no podia emprar a una enemiga d'Eslovènia com jo... "Enemiga d'Eslovènia!" En fi, estic viva, estic bé! Però és desagradable, provincià, no dóna energia intel·lectual... És un govern de dretes que ens vol convèncer que el capitalisme salvatge és l'única via, i estan treballant per reduir els drets dels treballadors, la seguretat social, tot... No es veuen indigents a Ljubljana, però n'hi ha més que abans i la pobresa a Eslovènia és als pobles, les zones rurals, és invisible... L'actitud del govern contra els estrangers és terrible... i aquest assumpte de 25.000 individus privats il·legalment de la ciutadania eslovena, en un país tan petit: africans, asiàtics que vénen aquí en direcció a Europa. [El llegat comunista no conta per al social] No, ja no serveix. *Una de les fortes narratives a Croàcia, Sèrbia i Eslovènia és l'anticomunisme, i és reproduït per gent que ni tan sols era dissident i que estava callada i quieta durant el comunisme, és el pitjor de tot... Com a la Unió Soviètica... El problema és que el socialisme era bo en protecció social, establia una certa classe de justícia social, uns principis, encara que no treballaven en la consciència de la gent, no feien la gent ser millor, feien la gent cínica, els acostumaven a pensar una cosa i fer-ne la contrària... La gent es va acostumar a ser cínica, amb doble cara, no ètica en absolut, etc. Ara diuen: és la democràcia, bo, farem el que vulguem... Europa no està actuant bé oblidant aquesta part del món... [...]. A causa de la guerra i al caos de la transició, en la resta de l'antiga Iugoslàvia, la gent va poder comprar grans complexos industrials per no-res o robar-los o apoderar-se d'ells, i ara té aquest estrat criminal... Això no va passar a Eslovènia. A Eslovènia, un*

problema és que l'església té una gran riquesa territorial, però no té capacitat per controlar sistemes ecològics, no tenen mitjos ni es cuiden d'això, i és molt perillós. Però en altres sentits, Eslovènia no és tan perillós, la màfia no és important, etc. No és com a Rússia, per exemple, ni com a Sèrbia o Croàcia. Ara, a Sèrbia està caient la sanitat pública molt ràpidament... [...] A la Iugoslàvia socialista, un podia anar a l'església si volia, hi havia una excel·lent relació del Règim amb l'Església, ells eren oportunistes. Per mi, el problema de la religió és aquesta deseducació, aquesta irracionalitat, em sembla extremadament perillós...

Igor Stiks, escriptor croat establert a Chicago.

– [...] Jo tenia 14 o 15 quan va començar la guerra, primer a Croàcia i després a Bòsnia. De manera que vaig ser un dels afortunats que va assolir trobar una manera de sortir de Sarajevo al principi del setge que va durar quatre anys. [...] Vaig anar amb la meva mare i la meva germana. El meu pare es va quedar a Sarajevo durant el primer any del setge i nosaltres ens en vam anar a Zagreb com a refugiats, perquè teníem família allí i pensàvem, com tots els refugiats, que era una situació temporal i que la guerra acabaria molt prompte. Va trigar quatre anys i jo vaig observar la guerra que estava desenvolupant-se a Croàcia i Bòsnia en la TV, la ràdio i veient gent. Crec que per al meu treball és important precisar que jo era innocent, un testimoni, massa jove per participar-hi, i que l'única postura possible era ser-ne testimoni. I al mateix temps, era prou gran per entendre clarament el que estava succeint al meu al voltant. M'agrada citar Danilo Kis en aquest punt, quan li preguntaven en els setanta per què la seva perspectiva de la Segona Guerra Mundial era diferent de la dels altres escriptors, i ell, que era un nen durant el conflicte, deia: "Fins a ara, els partícips de la Guerra escrivien novel·les sobre la Segona Guerra Mundial. A partir d'ara som els testimonis els qui escriurem històries de la guerra." [...] És bastant interessant i complex el fet que Tito lluitava contra l'estalinisme, però utilitzant mètodes estalinistes. I això implicava romantitzar o mitificar per part de diverses generacions de iugoeslaus, pensar que "el nostre" règim, el règim de Tito, es considerés més lliure que la Unió Soviètica, i tingués

aquest passat fosc en la Segona Guerra Mundial i més tard, en 1948, quan van descobrir que el 50% gent que va anar a parar a la presó i en aquells gulags eren completament innocents i no tenien res a veure amb conspiracions, que eren només decisions arbitràries d'autoritats local que no els importava gens el comunisme, sinó com preservar el seu poder. [...] Crec que l'antiga Iugoslàvia era un exemple interessant en aquest sentit, que Tito va inventar una tercera via, no érem part del bloc soviètic, no érem un país totalitari però tampoc érem una democràcia capitalista liberal. Tito era marxista i no pensava que calgués fer una revolució per instaurar una democràcia liberal. En molts aspectes va tenir èxit, a modernitzar el país, en política exterior i etc. I per altra banda, era una mena de "dictatova" i en altres aspectes dictadura i no permetien pluralisme. Però hi havia visions plurals dintre del partit. Dissortadament, aquest pluralisme estava condicionat a través de les organitzacions nacionals, perquè el partit comunista estava dividit i cadascuna de les repúbliques tenia el seu propi partit. Així, les visions distintes s'expressaven a través dels representants de les diferents nacions, la qual cosa implicava un cert nacionalisme, no extrem, però sí que un cert nacionalisme. Per això els moviments nacionalistes van néixer dintre del Partit. *És cert que la dictadura va trobar nous líders en el nacionalisme. Això ho va entendre molt bé Milosevic. Això prova que l'última fase del règim comunista va ser el nacionalisme.* I això va ser el que Milosevic va entendre de seguida clarament [...].

Jo vaig créixer en el millor dels móns possibles, això va ser la meva infància a Sarajevo, la meva edat d'or, perquè el que va venir després va ser una catàstrofe. *Era realment una ciutat cosmopolita, en el sentit que no era multicultural, perquè multicultural implica el fet que sabem qui som i que els altres són distints però ens vam tolerar en certa manera i vam cooperar. No, vivíem junts i no sabíem qui o què érem, des d'un punt de vista d'identitat nacional.* Per mi, la meva identitat principal era Sarajevo, ser ciutadà de Sarajevo, per descomptat, i després Bòsnia... Jo no sabia realment quina era la meva etnicitat –i no estic segur de saber-lo encara ara, o que vulgui saber-lo–, però ho descobrírem quan el comunisme es va esfondrar, quan van esclatar els moviments nacionalistes a Sèrbia i Croàcia i van tenir influència a Bòsnia i

Hercegovina. [...] *Jo no sabia què era jo ni què eren els meus amics en sentit ètnic. Només després, quan tots adoptem aquell vocabulari nacionalista, vam descobrir que un era d'aquesta ètnia i l'altre d'una altra. M'agradaria preservar la noció que es pot viure sense saber, sense preguntar de quin origen ètnic era cadascun... Tots érem ciutadans de l'antiga Iugoslàvia i tots érem sarajevians i això era el més important per nosaltres. Una identificació forta amb la pròpia ciutat.* Potser alguna gent ja intentava en aquells anys destriar pel teu cognom l'origen dels altres, no n'estic segur, tal vegada la gent vivia dividida. Jo no ho crec. Crec que aquesta és una manera nacionalista d'interpretar el nostre passat i no crec que sigui veritat. Jo vivia en un gratacel i només després vaig descobrir que en aquell gratacel no només vivien els "sospitosos habituals", bosnians, croats i serbis, sinó també hongaresos, eslovens, jueus, etc. Aquesta especificitat de Sarajevo, no només era una ciutat de població musulmana, ortodoxa, catòlica i jueva. De fet, durant la Segona Guerra Mundial Sarajevo va perdre la seva població jueva, en la massacre dels croats ustashes i nazis, tot i que després va recuperar-la en part. Però després de la guerra va hi haver gent que anava a Sarajevo des de totes parts de Iugoslàvia: Macedònia, Eslovènia, Sèrbia, etc. Els meus pares van venir a Sarajevo de Croàcia i per a ells era el millor compromís. La meva mare era del sud de Croàcia i el meu pare de la frontera entre Hongria i Croàcia, de manera que la meva mare és mediterrània i el meu pare és un centreuropèu, amb orígens austríacs, hongaresos, etnicitats barrejades en diferents proporcions i era un gran compromís anar a Sarajevo i viure allí. Per ells, i per mi, va ser una sort tenir família a Hongria i no a Bòsnia. Potser m'equivoqui, molts creuen que m'equivoco, però per mi, aquell era el millor dels móns possibles. Perquè, en què consisteixen aquestes divisions? Puresa ètnica? Religió? No vull creure en això. Jo vaig desenvolupar molt prompte sentiments antinacionalistes. He adoptat una extrema resistència als supòsits nacionalistes, a aquest essencialisme. Jo em sento més aviat esquerrà i de certa escola francesa. Potser sigui erroni, però m'estimo més ser un ciutadà i no un membre d'una comunitat o una altra. Quan defineixes algú no com ciutadà sinó solament com membre de determinada comunitat ètnica o religiosa, entres en una zona perillosa en la qual les "comunitats" esdevenen

subjectes polítics i no grups d'individus i on el resultat de les seves trobades poden ser expulsions, massacres, pogroms i, finalment, genocidi, com hem vist. Recorda que els nazis primer van despullar els jueus de la ciutadania alemanya abans d'enviar-los a camps de concentració. Una vegada deixes de ser ciutadà, i passes a ser només membre d'una comunitat, només un jueu, mors políticament i legalment i això es va traduir després en assassinats en massa. Recorda que ràpidament que el conflicte de Bòsnia es va descriure com a ètnic, i això legitimà els agressors com a representants de la seva comunitat en guerra contra altres comunitats, i deslegitimà institucions de la República de Bòsnia i Hercegovina, internacionalment reconeguda, i aquest va ser el major èxit de la rebel·lió sèrbia liderada per Radovan Karadzic i generosament recolzada per Milosevic i els vestigis del que es coneixia com l'Exèrcit Popular Iugoslau. Per descomptat, segons la major tradició europea, no s'intervé en els conflictes "ètnics" ni les explosions "d'odi ètnic", ni a Bòsnia, ni a Rwanda [...].

Des del 2001 vaig estar vivint a França i ara als Estats Units, però tots els estius torno a Zagreb i a Sarajevo. *Ara, la situació de postguerra és molt depriment. Tots els nostres ideals, el nostre passat feliç es va acabar i és dur enfrontar-se a la realitat de la postguerra. La veritat és que em disgusta la situació a Bòsnia i Hercegovina, el nacionalisme s'ha convertit en la ideologia dominant, que legitima els resultats de la guerra, de la neteja ètnica i de les massacres.* Per altra banda, és veritat que la situació millora, però és molt lent i desesperant per a la gent que ho viu diàriament. Croàcia sembla estar millor, en el sentit que el nacionalisme no està tan present ni està tan en primer pla, en el context de la futura integració a Europa. També econòmicament les coses van millor. Però, per altra banda, al marge d'aquests canvis de context polític i econòmic, la conseqüència és que resulta molt difícil tancar això. I per la gent del món de la cultura, sense aquesta cooperació original, l'empobriment es nota en la pròpia llengua. [...] *D'una banda, molta gent s'ha transformat i ha adoptat la ideologia dominant: igual que van adoptar certs dogmes del comunisme, van adoptar els del nacionalisme. La majoria de gent va reaccionar molt de pressa. Redissenyaren les seves pròpies vides d'acord amb la ideologia dominant, redissenyaren els seus currículums, la seva vida emocional, moltes coses. Molta*

gent va anar a l'església a batejar els seus fills per demostrar que eren autèntics ortodoxos o catòlics o per provar la seva lleialtat al seu règim nacional, per no esmentar les polítiques lingüístiques, per no parlar de com la gent reforçava o canviaven la seva forma de parlar per demostrar que eren suficientment lleials. Dit això, no som aquí per acusar la gent corrent per fer aquests canvis i tots els seus esforços per sobreviure i viure millor, la gent té les seves famílies. Però sí que hi som per acusar aquells que imposen aquesta violència, violència per canviar la teva pròpia vida, violència de canviar la teva pròpia percepció del món, per adaptar-la a la visió dominant; és una imposició. La meua experiència negativa? Generalment, quan vaig a Croàcia i Bòsnia, jo veig gent que conec i en aquest context, és clar, no tens una percepció real de les coses, perquè vaig allí i veig gent que pensa més o menys com jo [...].

A Croàcia, a Bòsnia i a Sèrbia, la religió, aquí, formava part del nacionalisme. Una part principal. Els eslaus del Sud no saben com distingir-se si no és mitjançant la religió, de manera que la religió juga un rol important en la construcció nacional. Tornant a Sarajevo, tu vas a Sarajevo i veus noies amb vel, i això és un signe visible. En primer lloc, ningú a Croàcia ni Sèrbia no duu grans creus ni cap vel, però van a l'església i alguns són fanàtics religiosos i nacionalistes. Aquest no és el problema. El problema és... Tu has esmentat Àrabia Saudita: aquests són factors externs intentant influir en la política nacional bosniana. Crec que el que està succeint a Bòsnia a nivell massiu no és distint del que està succeint en els altres grups ètnics, només que és més visible. I si vas a Sarajevo no veus només dones seminues en passar, sinó també noies amb vel. Cal tenir en compte que aquestes dones seminues també són musulmanes. [...] Crec que la influència de les esglésies en l'antiga Iugoslàvia (ni en cap altra part) no ens ajudarà a arribar a la pau ni a construir una societat democràtica. En realitat, crec que és només un esperit conservador i reaccionari, definitivament antimodern, encara que contemporani, que podem veure avui tant als Estats Units com a l'Afganistan [...].

La Segona Guerra Mundial va ser horrible, la gent tenia forts sentiments i forts records. També hi va haver un pacte de silenci, per descomptat. Només es va permetre expressar la percepció dominant d'aquesta guerra. Molta gent no

s'ajustava a aquesta percepció, tenien raons importants. I arriba un moment en què un ha d'enfrontar-se al seu passat. Però pot fer-se de maneres distintes. Pots usar-lo com un avís, o com una manera d'accedir a una nova guerra. A Iugoslàvia es va usar d'aquesta manera. La victimització es va filtrar a través del nacionalisme. Cada nacionalitat tenia els seus greuges i se sentia l'autèntica víctima de la Segona Guerra Mundial. Va succeir a Sèrbia, a Croàcia, també a Bòsnia. I l'ús d'aquesta victimització, cavant les tombes i traient les bombes, amb una batalla pel nombre de víctimes de cadascun, etc. Era una via per organitzar una altra guerra, no es va usar com un avís que això no ha d'ocórrer mai més. *Jo no diria que la gent en els Balcans sigui distinta, crec que és el mateix a tot arreu. Altres coses ocorren quan, i ara estic parlant del procés d'organitzar la guerra, quan s'intenta promoure la por, la por dels veïns, per convèncer la gent del perill que suposen els seus veïns per al seu propi grup ètnic, l'amenaça. Ho vam veure clarament a Bòsnia, quan el nacionalisme serbi va manipular el recel o el prejudici contra Bòsnia com una hipotètica república islàmica, encara que no hi havia cap prova que els bosnians musulmans nacionalistes tinguessin el pla d'instaurar una república islamista i de cometre crims contra els serbo-bosnians o els croats de Bòsnia, sinó que des del principi, els nacionalistes serbis dirigits per Karadzic estaven preparant la guerra.*

Flaka Surroi, editora kosovar. La majoria d'albanesos ha tornat a Kosovo. Fins i tot amb les cases cremades, saquejades. En arribar, ella va trobar la seva casa intacta, però el sòl dels carrers de Pristina estava ple de carnets d'identitat trencats i medicines. Les forces paramilitars d'Arkan havien arrabassat als deportats els seus medicaments i els documents d'identitat.

– Això va crear major caos a la tornada, ja que ningú no podia demostrar qui era ni si aquella casa era seva [...]. I dels 5.000 desapareguts, n'han tornat els ossos de 2.000. Dic ossos perquè ja no eren cadàvers.

Vladímir Tasic, novel·lista serbi establert al Canadà des dels anys vuitanta.

– [...] Si decideixo escriure sobre viatges espacials, la mort de Sèneca, o la vida d'un professor d'àlgebra suec, llavors la prosa, per descomptat, no es veurà afectada per la guerra. Però quan m'acosto a casa, és distint. Una simple història sobre la meva infància, per exemple, una història sobre unes vacances d'estiu a Croàcia, està marcada retroactivament per la història que va seguir. Jo conec "el futur", el lector ho coneix, i tots dos sabem que ho sabem. Aquesta càrrega externa al text afecta la lectura, i per tant també afecta l'escriptura. Si la història és contemporània, llavors els meus personatges també es veuen afectats en certa manera. Se'n van anar del país? I si s'hi van quedar, què van fer? Si són rics, com s'han enriquit? Si no tenen treball, per què no en tenen? Probablement, les respostes tindran alguna cosa a veure amb la guerra o els anys posteriors. Així, la guerra s'imposa com un teló de fons que jo no puc esborrar de l'escena. Però puc escriure, d'això? Vull escriure, sobre això? Hi tinc dret? Jo vaig ser un observador, des d'una distància prudencial. El que sé sobre la guerra no és tan distint del que tu saps: he llegit sobre això, ho he vist a la TV. El meu coneixement d'això està mediatitzat, i em sento còmode escrivint sobre això només d'una manera que s'ajusti a la meva posició real com un observador a distància. Només em sento còmode quan em circumscriu a això, quan em baso en el que el lector sap [...].

Dubravka Ugresic descriu una de les conseqüències de la guerra, estic d'acord amb ella. Els altres dos exemples són distints. Intenten sintetitzar les causes de la guerra en una frase, o fins i tot en un concepte. Crec que això és impossible. Les fórmules simples capten alguns aspectes de la veritat, però generalment es tornen problemàtics si els posem sota el microscopi. Per exemple, podríem dir que la Guerra dels Trenta Anys va ser un conflicte religiós, i en cert sentit seria veritat, però això no explica per què la catòlica França va donar suport a l'exèrcit protestant de Gustau Adolf. *De manera que potser el nacionalisme va ser un pretext per a un objectiu territorial o de poder. Però per ventura l'oposat també sigui veritat: per ventura la guerra també va ser un pretext per establir una nova elit nacionalista. Si observes l'elit política d'avui, en la seva major part és nacionalista. Jo ja no puc dir que sóc iugoslau, o que escric en serbocroata. En aquest sentit, el nacionalisme ha assolit el seu*

*objectiu; era alguna cosa més que un pretext per a una altra cosa. Quant a l'altra explicació [...], "urbà vs. rural", crec que la idea ve de Bogdan Bogdanovic, que com a arquitecte adoptaria naturalment aquest punt de vista particular. Però aquesta explicació es refereix a una diferència de mentalitats: urbà i rural. És obvi que la mentalitat és un concepte problemàtic. Podríem explicar-ho tot al·ludint a algun tipus de mentalitat. I fins i tot encara que acceptem aquesta argumentació, hi ha altres problemes. Pensem en algú com Momo Kapor, que era considerat un escriptor urbà i modern (fins i tot un pintor, bohemí, home de món): Kapor va utilitzar precisament el seu status com una personalitat urbana prominent per fer propaganda a favor de la guerra. I n'hi va haver uns altres com ell. Per exemple, Dragoš Kalajić —traductor de Plotí i Guénon, pintor educat en Roma— que també es va convertir en un important propagandista. Pots dir que era un boig d'extrema dreta, però no pots dir que no fos urbà. No m'agraden les reduccions ni les simplificacions. Em recorden un vell acudit, crec que era de Woody Allen. Anava a un curs de lectura ràpida, llegia *Guerra i Pau*, i algú li preguntava de què anava la novel·la. I ell contestava: "Era d'uns russos." [...]*

Només els fets són importants, els fets nus i materials. I una voluntat decidida d'encarar aquests fets. Crec que els fets són més importants que cap opinió, perquè (almenys a Sèrbia) sempre hi ha una interpretació que intenta relativitzar els fets. Hi hauria d'haver un límit en el joc de la interpretació. Primer hem d'acceptar els fets, i hem d'aprendre el significat de "Mai Més". Després, potser, podem parlar de punts de vista. [...] El 1988, quan em vaig graduar en la Universitat, vaig obtenir una beca per estudiar al Canadà. Vaig abandonar Iugoslàvia per raons acadèmiques. No tenia res a veure amb la política. En aquella època, el 1988, jo creia que tornaria al cap de quatre o cinc anys i que aconseguiria una plaça de professor a la Universitat de Novi Sad. Però aviat va arribar el 1993, vaig acabar els meus estudis al Canadà, i vaig tenir la possibilitat de triar: acceptar un treball d'investigació a Oxford, o tornar al que quedava de Iugoslàvia. Me'n vaig anar A Oxford. Va ser una decisió fàcil. Després de dos anys a Anglaterra, vaig tornar al Canadà [...].

M'agradaria creure que les ferides es guariran. De debò. Però com? Hem destruït Iugoslàvia i ara mirem cap a Europa com un ideal regulador –un nou paraigua, més gran i luxós, sota el qual tots els parents pobres poden unir-se i encaixar de nou–. Per ventura és això curació? O només interessos econòmics? Per què no podíem encaixar sota el mateix paraigua fa quinze anys? Sóc pessimista. Potser només sóc un tipus malenconiós. Quan escolto la paraula "optimista", la següent paraula que se m'ocorre és "idiota". [...] Quan vaig ser prou gran per entendre aquestes coses, el règim [de Tito] havia adoptat la seva versió més suau. Es coneixien els aspectes més notoris del seu aparell repressiu, però la meua generació no els va sofrir d'una manera significativa; jo certament no. Per aquesta raó és temptador idealitzar l'última part de l'era de Tito –especialment després de tot el que va esdevenir-se als anys noranta–. Però jo no trobo a faltar el règim en si. El que trobo a faltar és la sensació d'estar vivint en una societat relativament oberta. Pel que sembla, Darko Rundek va dir que el concepte de ser un país no alineat durant la Guerra Freda en certa manera establia les tendències culturals (no sé si Rundek ho va dir realment, però és una idea interessant). L'Estat va negociar un compromís caut amb el món d'aquesta època. Com a ciutadans d'un país així, podíem considerar-nos cívics, raonables, moderats, relativament progressistes, fins i tot, en certa mesura, rellevants en termes "globals". Aquests adjectius em semblaven desitjables. Jo enyoro aquesta impressió, encara que fos només una impressió [...].

Efectivament, la guerra va tenir una part de negoci. Hi va haver operacions a gran escala amb el petroli, els boscos, el tabac, els cotxes, el món de l'art i altres coses. Es va posar de moda ser un tipus dur i perillós, un gàngster i un lladre, com més millor, i potser la gent corrent i vulgar sentia que també podia fer-ho. Al cap i a la fi, ningú no castigava els majors gàngsteres; al contrari, se'ls aclamava. Però això és només una part de la història, i no explica per què tanta gent que no guanyava gens amb la guerra hi va donar suport decididament. Dubravka Ugresic té raó: el sentiment de victimització és important si volem entendre l'estat d'ànim d'algué que va donar suport a la guerra. Permet-me considerar un exemple distint, no anàleg, sinó il·lustratiu.

Després de l'11 de setembre, Slavoj Žižek va escriure un article en el qual predeia que els Estats Units reaccionarien amb una "representació paranoica". I això va ser el que van fer, primer a l'Afganistan i després a l'Iraq, i es van sentir justificats per fer-ho. La majoria de la gent als Estats Units va donar suport a aquesta reacció, i molts encara ara continuen estant a favor d'aquesta política. Si se t'acudia parlar contra el que era essencialment un simple acte de venjança, t'etiquetaven d'"antipatriota". Se suposava que estaves faltant a la memòria i l'honor de les víctimes (americanes) i que els negaves el seu dret a la justícia. Naturalment, hi ha enormes diferències entre els Estats Units i els països de l'antiga Iugoslàvia –diferències socials, polítiques, culturals i històriques–, però sembla que els mecanismes per negar la idea de responsabilitat no són tan distints. [...] *He conegut alguna gent de l'antiga Iugoslàvia. Érem lluny de la guerra, a Anglaterra o el Canadà, i la llengua mai va ser un problema. He conegut gent amb la qual no estava d'acord, però no eren desacords lingüístics. Per descomptat, la llengua pot identificar-te. En certes situacions, això pot ser perillós, però és la identificació el que resulta perillós, no la llengua mateixa.*

Jasmina Tusanovic, novel·lista, assagista, guionista de cinema i traductora sèrbia establerta al Canadà.

– No crec que pugui definir-se una imatge en blanc i negre pel que fa a vencedors i perdedors. Simplement, no crec en una sola raó per a una guerra, sinó en una concurrència d'esdeveniments desafortunats però previsibles. La desconcertant impressió que em fa respecte a les guerres en l'antiga Iugoslàvia és que totes podrien haver-se evitat només amb un àpex de sort o de sentit comú. També he de dir que no crec gaire en les generacions: ara mateix, a Sèrbia tenim una generació de yuppies neonacionalistes que són les víctimes suposades o reals de les guerres nacionalistes. Com explicar això? Certament, no amb els sistemes de valors preestablerts de bons i dolents nois [...].

La meua mare, com la majoria de dones que vivien en una societat comunista, tenia un doble rol com a persona privada i pública. Les feministes també vivien en una societat patriarcal, fins i tot les no comunistes tenien el

mateix problema de cares privades i públiques. En el cas de la meva mare, la situació pertany a l'antic context marxista; la idea era: primer resollem el problema de classe i després vindrà el personal... Va funcionar fins al 1968, quan neomarxistes i feministes ho van qüestionar dient que el personal era polític. Evidentment, la meva mare pertany al nucli més antic i *hard core* de la generació de comunistes feministes. Ara, la majoria de nosaltres, dones, tenim aquests problemes en una societat patriarcal, fins i tot avui: sabem molt bé el que està bé i el que està malament, però és difícil aplicar-ho i posar-ho en pràctica en la vida quotidiana, si vius en una microsocietat patriarcal, és a dir, una família. Si trenques les regles, la família es trencarà, i llavors tindràs la difícil tasca de construir una nova, amb nous valors i sistemes. És més fàcil per a les dones solteres i radicals que per a les casades amb fills, perquè les pautes no estan clares. *En realitat, Milosevic no era un dictador patriarcal, religiós i dretà convencional, el govern que tenim avui es correspon molt més amb aquesta figura de líder sorgida del conservadorisme familiar i eclesiàstic. La dona de Milosevic era en realitat feminista, escriptora i política. Una vegada fins i tot em va cridar perquè volia conèixer-me i que publicués els seus llibres... Però Milosevic i la seva dona eren corruptes, bojós i perversos, i la meva mare no volia creure'l, pensava que tot era propaganda occidental contra els comunistes.* A més, la meva mare en particular ve d'una família antiga, molt conservadora, en què les noies eren educades per ser dames. Aquest era un element afegit al seu ja conflictiu estat de consciència. Els seus missatges a mi i a les altres dones eren sempre dobles: "sigues valenta, llança't, però no arrisquis la teva vida per amor als homes perquè no val la pena". "Tots són iguals", solia dir, "mai no comprenen les dones ni les seves necessitats". Crec que moltes dones segueixen vivint en la mateixa situació avui... Per això el feminisme encara té un gran potencial com moviment polític. Les dones tenen aquest potencial en si mateixes, però han de trencar aquesta pauta tan restrictiva.... *Tota la teva vida es converteix en un camp de batalla.* Aquest és el coneixement que vaig tenir de la meva mare i en el que ella va fracassar, potser va perdre la batalla de la vida prematurament. Això em posa trista de nou, segueixo trobant a faltar a la meva mare després de tots aquests anys...

[...] *La meva decisió d'exiliar-me és personal i es basa en el fet que jo mai vaig sentir que pertanyés realment a un sol país: vaig créixer a Egipte, Itàlia, Anglaterra... i mai no vaig tenir un sol idioma, sinó tres... Em vaig quedar a Sèrbia als pitjors anys precisament perquè eren terribles i sentia un compromís amb els meus amics i la meva família, em vaig convertir en una patriota emocional compulsiva... No volia deixar el meu país a les mans d'aquells que haurien preferit que em me n'anés... Ara que les condicions no són agudament sinó crònicament dolentes com una negació del passat, crec que la pau és més fàcil i que toca a la gent més jove contribuir a construir una societat democràtica d'acord amb les seves necessitats [...].*

Els "idiotes polítics" no veiem, no anticipem, no volem veure... Jo pensava que només eren uns quants idiotes comuns que utilitzaven el llenguatge militar de l'odi, disposats a desencadenar guerres a partir de conceptes nebulosos. Però llavors aquests idiotes comuns van guanyar terreny als idiotes polítics. *Estic d'acord amb tot el que diuen els meus col·legues com les raons per a la guerra, perquè crec que totes aquestes causes s'inclouen en el desafortunat joc de circumstàncies que va dur a la guerra. No crec en les veritats monolítiques. [...] Encara que no sigui per interès, les dones es veuen impel·lides a tot això per la pura supervivència.* A mi mai no em va interessar cuinar, però vaig haver d'aprendre'n perquè havia tingut un bebè, no hi havia diners en un Estat militar arruïnat i no tenia ajuda, al viure aïllats sota les sancions... A més, *les dones també es veuen expulsades dels jocs de poder politicomilitars en països patriarcals com Sèrbia. No tenen opció. [...] La violència domèstica augmenta dràsticament amb les guerres i els desordres polítics. I el país es converteix en un espai lliure per als malfactors. Durant les guerres de Milosevic, a mi em feien molta més por els enemics locals i la seva policia que l'OTAN i els anomenats "agressors estrangers".*

Miroslav Toholj Ljubinje, ministre serbi d'Informació de la República Sprska durant tota la guerra. Escriptor i editor.

– Un escriptor com jo [...] no informa de coses reals sinó de coses possibles. Com a escriptor, em va ser molt útil aquesta experiència de la guerra, perquè

una situació extrema i límit és bona per a la literatura. És semblant al que succeeix amb la tragèdia grega. Tens ja en principi una situació dramàtica necessària, sense la qual no pots fer res; en els meus contes ocorre el mateix. Els crítics ja van advertir que tant aquest conte com tot el llibre en conjunt constitueixen una prosa molt contrària a la guerra. Quant als dos franc-tiradors, es coneixen en la seva vida privada: un li tallava el llum elèctric a l'altre, i l'altre tenia relacions sexuals amb la seva germana, psicològicament és així, encara que el lector no ho vegi tan clar, encara que només estigui suggerit. Primer apareix un britànic, després un grec; es tracta de personatges reals que espiaven i enviaven aquests informes, en realitat no feien res més, i és que en una situació així tampoc no s'hi pot fer. Són persones reals, el grec Giorgos i Jeff Beaumont, fins i tot tinc una foto amb aquest últim [...].

Aquesta guerra, com qualsevol altra, era interconfesional, i a mi m'interessava dir que algunes coses de les guerres s'infiltren en els costums dels uns i els altres, i ara, els musulmans exageren tant en la visita a les seves tombes o el culte als seus morts com els cristians. [...] Vaig sofrir i vaig perdre alguns familiars, encara que mai no vaig assistir a una situació com la que he descrit, en aquesta guerra jo era un civil pur, més del que realment podia, i sé que entre els serbis i musulmans, dels diferents bàndols de la guerra, molts van intentar desesperadament conservar les seves relacions amb gent de l'altre bàndol. Els mitjans de comunicació no ho enregistren, són petites línies que no es recullen. La guerra és un negoci terrible i una situació límit... [...] Tot el món pensava que la guerra no passaria, jo també, però va ocórrer i llavors jo vaig voler intentar entendre com o quin és el moment en què una persona honrada es converteix en un animal, o al revés, el fet que en la guerra hi ha persones de les quals no esperes res i es converteixen en àngels. Personalment, vaig intentar mantenir aquestes amistats que pel procés natural s'haurien tallat. Justament fa poc, en la fira del llibre, dos escriptors croats, Davor Perovic, que va fundar el HDZ, el partit croat nacionalista a Bòsnia, va venir al meu estand de la fira i altre escriptor croat també va venir a donar-me les seves memòries, encara inèdites, perquè les hi guardés... El que ens va acostar fou haver viscut experiències similars... També hi ha alguns joves escriptors de Bòsnia que, a

pesar de jo els vaig ajudar abans de la guerra, durant i després del conflicte van dir moltes falsedats sobre mi... [...] *Va haver-hi un vincle directe [amb la Segona Guerra Mundial]... Per exemple, quan vaig llegir la llista de serbis civils morts en aquesta guerra i ho vaig comparar amb el que va passar a les seves famílies en la Segona Guerra Mundial, vaig trobar-hi vincles directes... Les mateixes famílies van morir, però el més interessant no és això, sinó la consciència d'aquesta gent que el seu sofriment s'ha produït amb una certa continuïtat... I jo tinc la convicció que això mateix succeeix a l'altre costat, també hi ha allí hi ha famílies que van sofrir com les sèrbies... i si vaig anomenar un personatge ústaixa en el conte, no va ser per articular prejudicis serbis sobre ells, sinó per expressar la continuïtat històrica amb la Segona Guerra Mundial, la mateixa cosa que faria un escriptor musulmà o croat en un conte similar, on anomenaria un txétnik. [...] Després de la Segona Guerra Mundial no es va contar tot tal com havia estat, i jo diria que aquest fet va contribuir que apareguessin molts dimonis i que es despertessin. I cal contar-lo tot, sigui dolç, amarg o com sigui, encara que, francament, no crec que hagi de resultar dolç, ni per als serbis ni per a tots els altres. I també crec que el món occidental no va jugar un bon paper, perquè no va ser capaç de reconèixer això, no va reconèixer que calia canviar aquesta manera de contar tan tendenciosa que ja s'havia produït després de la Segona Guerra Mundial... Per exemple, en aquesta guerra, hi va haver indubtablement violència i es van violar moltes dones, però crec que els mitjans de comunicació occidentals augmentaven el nombre de víctimes per evitar parlar de coses reals, de coses que realment ocorrien, i d'aquesta manera, si algú augmenta el nombre de morts o de les víctimes de la violació, les vides de musulmans, serbis i croats vius es tornen molt més barates. Crec que no els interessava la veritat. I la veritat no és prooccidental, ni sèrbia, ni musulmana, ni croata, ni tampoc no és russa, la veritat és simplement veritat. [...] Primer vaig tenir consciència no de la situació dels serbis en conjunt, sinó del perill que corrien alguns serbis com a individus en certs llocs... Jo estic marcat, com molts altres membres de la meua generació, per la història de la Segona Guerra Mundial, però per una història familiar. Pertanyia a una família pacífica, però els ústaixes van matar el meu*

avi, els partisans van matar el meu oncle, que es deia com jo, i els txétniks, encara que fos per error, van matar una de les meves sis ties. Però també de llavis d'una altra de les meves ties, vaig escoltar una història sobre els italians que van venir a Hercegovina, on havien viscut els seus a la Segona Guerra Mundial. *Aquells italians eren autèntics senyors, i entre ells hi havia una senyora que venia d'un món llunyà a un bosc a visitar la tomba d'un italià, i escriuré un conte sobre això, ja tinc material preparat. I bo, en els primers anys no vaig poder escriure sobre la meva història familiar, perquè els comunistes haurien confiscat el llibre, i així és com un comença a tenir un la seva consciència, i després, en una determinada situació, vaig reconèixer senyals que tot s'anava a repetir, i com que sóc serbi, em vaig posicionar naturalment amb els serbis. I tal com es van desenvolupar les coses, no vaig tenir altre remei que estar amb els meus. [...]* [Els italians eren feixistes] Sí, feixistes, en la Segona Guerra Mundial... Aquí no podies parlar positivament dels italians perquè eren ocupants, i no podies elogiar-los. I tampoc no vaig poder contar la història del meu avi perquè llavors hauria escenificat un conflicte entre dues nacions: sèrbia i croata. Ni la història del meu oncle... El meu pare anava a visitar la tomba del seu germà. I aquí [...], en la Segona Guerra Mundial, els ocupants eren italians. Ara, en els anys noranta, els ocupants eren espanyols. Va haver un batalló espanyol, però els seus membres mai no demanaven la documentació a la gent, mai no els perseguïen ni maltractaven, i jo per trencar aquest estereotip dels ocupants, vaig escriure una columna molt positiva sobre el comportament dels espanyols a Hercegovina als anys noranta... [...]. El 1990, dos anys després de començar la guerra, hi havia un centre cultural nord-americà. Aquests centres nord-americans sempre abasten funcions que van més enllà del cultural. Em van proposar una beca, que em pagaria una estada en Estats Units. Per a això, vaig haver d'exposar el meu programa per a aquesta estada. Jo vaig argumentar que volia investigar la destinació dels meus tres avantpassats, que havien fugit de la mobilització austro-hongaresa i se'n van anar a Sacramento. Volia anar a veure les seves tombes i investigar-ho com ara faig amb altres temes. Però el funcionari del centre cultural em va dir que ho sentia, però que no podien donar suport a aquell tipus d'orientació, encara

que va afegir que sí que podrien donar suport a una política alternativa al que tenia lloc aleshores [l'època del despertar del nacionalisme serbi i, per tant, a un projecte no nacionalista]. Per altra banda, jo traduïa del rus, sempre escriptors russos que van fugir del front. Si llegeix els textos que vaig escriure, hi trobarà molts articles dedicats a escriptors europeus que pertanyen a cultures europees, també a escriptors nord-americans, encara que siguin menys. D'una banda hi ha la política i per una altra la cultura. I és clar que nosaltres pertanyem a la cultura occidental i que això és inqüestionable. Per altra banda, la política occidental i els mitjans de comunicació occidentals són totalment altra cosa, i els polítics i periodistes occidentals que jo vaig conèixer s'assemblen bastant a aquell funcionari del centre cultural nord-americà: gent primitiva, més nacionalistes que els serbis i que no fan cap favor als seus pobles. Vull dir també que jo sempre he exercit resistència contra qualsevol tipus de poder, no només de la política occidental, sinó també en certa mesura contra els meus a Pale, a la República Sprska, perquè crec que el poder sempre té alguna cosa tirànic. [...] En aquella època [com a ministre d'Informació], vaig haver de treballar en una golfa, amb una extrema duresa, sense llibres, sense res, en unes condicions gairebé inhumanes. Si hagués tingut millors condicions de treball ho hauria fet millor, en el sentit que la veritat de les coses s'hauria sabut molt més àmpliament que no ara. Però el que sí que puc garantir és que mai no vaig mentir en res, que els meus periodistes no van haver de mentir en res, que jo respectava els fets tot el temps. És cert que, d'altra banda, els periodistes occidentals, o, més ben dit, les persones que van aparèixer allí amb acreditacions de premsa però que no eren realment periodistes –tinc tot això escrit i ho publicaré–, aquesta gent no volia mostrar el que hi passava, sinó oferir una determinada imatge sobre el que hi passava. Van fer molt dany, i crec que és molt dolent per als musulmans creure's i acceptar aquesta imatge distorsionada del que va succeir, segons la qual ells són les víctimes. Perquè ells tenen molt més potencial que això, i si comencen a creure's aquesta visió, s'afebliran, es tornaran molt més febles del que realment són. D'altra banda, jo vaig fer algunes coses de les quals estic molt content. Vaig col·laborar amb molts periodistes canadencs, anglesos, espanyols, però de vegades no tenia

cap col·laboració amb Sèrbia ,perquè Milosevic la impedia, tallava aquesta comunicació. Podria donar-ne dos exemples: un periodista canadenc que vaig ajudar: el vaig enviar a Srebrenica i aquest periodista va veure la veritat de Srebrenica, una veritat que no era favorable als serbis, però que tampoc no tenia gaire a veure amb la veritat oficial del que allí va ocórrer. A més, vaig proporcionar a un periodista francès molt material de la premsa musulmana de Sarajevo, segons la qual els matrimonis mixts no eren una cosa òptima ni desitjada. I ara visc a l'exili... Sóc ciutadà de Sèrbia. [...] Jo sóc antiglobalista, o alterglobalista. Crec que no tot pot ser igual. A mi m'agrada Cervantes perquè escriu d'una manera distinta que Njegos. [...] El que és distint mai no s'hauria d'intentar unificar, tot ha de ser distint i no es pot uniformar d'una manera artificial. El que succeeix entre les entitats i les exrepúbliques iugoslaves no reflecteix la voluntat dels pobles. Al marge de la política oficial, es produeixen contactes humans entre la gent, a Internet, per telèfon, etc. Anit, per exemple, un noi de Croàcia em va oferir alguns CD que no s'havien distribuït a Belgrad ni a Sèrbia. Jo, el que vull és que tot passi segons la voluntat dels pobles, gent ordinària que té necessitats de comunicació, i no segons la voluntat de les elits polítiques. No puc sentir-me representat per Tadic, encara que aprecio la seva educació i els bons modals i el conec personalment –ell era professor del major dels meus tres fills–, però no m'hi puc sentir representat.

Dubravka Ugresic, novel·lista croata.

– [...] Res no s'ha resolt: la gent no vol parlar, només volen sentir-se víctimes: víctimes de la història i víctimes històriques, víctimes de l'imperi otomà i de l'imperi austro-hongarès, del comunisme i del nacionalisme, futures víctimes de la Unió Europea i víctimes d'una futura invasió xinesa, perquè dos xinesos han obert una petita botiga a Zagreb. [Sobre els exiliats i el reflex de la seva experiència a les novel·les que ha escrit:] L'autocompassió és el sentiment favorit de l'espècie humana, perquè exclou la responsabilitat i permet la regressió infantil. [...] Jo vaig parlar d'això públicament abans d'escriure la novel·la, dels records col·lectius, intentant fer una mena d'arqueologia mental, una mena de museu virtual de Iugoslàvia, i una senyora major em va dir:

"Escolti, perdoni, però aquests no són els meus records, aquestes coses que vostè esmenta no signifiquen gens per mi", i llavors em vaig adonar que podia ser veritat. Però, tanmateix, podia establir-se un camp de memòria col·lectiva, simplement per estadístiques. I reunint-me amb exiliats he pogut veure què entén o escull cadascun com el seu bagatge emocional o el seu equipatge emocional... Hi ha una cançó d'una banda pop anomenada Bielo Dugme, que toca en les pel·lícules de Kusturica, el grup de Goran Bregovic... Tot el món, la gent de totes les edats identifica el que toca Goran Bregovic... [...] quan Iugoslàvia es desmembrà, de sobte, fins i tot a nivell estatal, hi va haver una política d'esborrar la memòria de l'antic país, calia escopir en el règim anterior, Tito va ser proclamat dictador, l'antiga Iugoslàvia una presó, el comunisme la foscor total, la dictadura fèrria, encara que històricament el règim de Tito era diferent i més permissiu del dels russos, txecs, polonesos, romanesos o búlgars, etc. De sobte es va imposar un anticomunisme tan violent... la gent destruïa escultures de Tito, tombes de partisans. *A Croàcia van ser destruïts tres mil monuments antifeixistes, només a Croàcia!* Va ser la gent... per què? Era la memòria i la dignitat dels seus parents, oncles, pares, per què de sobte aquella violència? Iugoslàvia es va convertir en una paraula prohibida, a Croàcia. I els programes de la televisió, les pel·lícules, les sèries de l'època anterior... tot va ser prohibit, esborrat, ja no es podia seguir... La gent retocava les seves biografies, conec molts pintors, escriptors, actors que van refer el seu currículum, si havien tocat en una pel·lícula a Sèrbia, la suprimien, si havien publicat en una editorial eslovena, també fora... Va ser una gran neteja... El 1991 o 1992, el ministre de Cultura de Croàcia va fer un document sobre Redistribució de les Biblioteques Croates, una redistribució que alguna gent va entendre lògicament com una cridada a la neteja, i ho van fer. Van netejar les biblioteques de llibres serbis, llibres comunistes, llibres en ciríl·lic, Shakespeare, tot... [Com el nom dels carrers a Belgrad...] I a Zagreb. Iugoslàvia va ser prohibida, la memòria de Iugoslàvia va ser prohibida. No només els emigrats o els exiliats necessiten recordar, el problema és que es va prohibir recordar. Per això, en un moment del llibre, la mestra diu que recordar és subversiu, és una activitat política subversiva... Alguna gent va embogir, imagini el que això va

significar per a la gent major, com la meva mare, que estava acostumada a tantes coses, veure una sèrie, què sé jo, van esborrar la seva vida, res del seu món existia ja...

[...] Amb variacions de grau, jo crec que a Croàcia va ser més rígid, més radical... [...] Podies escriure el que volguessis, només que ningú t'ho publicava... Una llibertat proclamada per la Constitució, però... A mi mai em van convidar a escriure en els periòdics a Croàcia, no me'n van donar l'oportunitat. Em van atacar una vegada i una altra durant un any, però no em van donar l'opció de replicar o entrar en la polèmica o discutir... [...] jo no ho vaig creure fins a l'últim moment, fins que es va declarar la guerra, pensava que no s'arribaria a això... [Sobre els intel·lectuals que es van anar tornant nacionalistes, que van contribuir a aquest discurs de l'odi...:] *La majoria. No alguns, la majoria. Si no, no hauria funcionat... Tudjman i Milosevic no ho haurien assolit gens sense la voluntat de la majoria de la gent. No va ser repressió, ningú els va dir als meus col·legues de la Universitat, als meus amics: 'Perdreu el treball si doneu suport a Ugresic i els seus punts de vista.' Ningú. Ho van decidir per si sols, compren?* [...] *Les dones van ser les més rígides seguidores del nacionalisme. A la TV hi vaig veure tantes dones besant, literalment besant, les mans de Tudjman i rebent medalles en honor dels seus fills o adorant Milosevic i besant-li també les mans. Sí, les dones també van fer això... Seria injust no dir-ho...*

[Als Balcans, era el nacionalisme un pretext? Era una qüestió territorial i de poder? O era com algú va dir, el món rural primitiu i patriarcal contra el món cosmopolita i modern de les ciutats?:] *Això és mentida, no. És una fórmula còmoda, agradable... Fàcil d'entendre, aquests camperols il·letrats contra nosaltres, la gent civilitzada... Fals. La causa? Una constel·lació, amb molts factors implicats. En el meu llibre Culture of Lies, el més simple és els diners, les pretensions territorials, les propietats. La gent va donar la guerra per accedir al poder o quedar-se la casa d'algú, o per una oportunitat per robar el vídeo d'algú, o un camp... O per ser ministres de cultura... O simplement per fer-se rics, la guerra és un dels millors mitjans. Jo no ho vaig veure de prop, perquè has d'estar molt introduït per veure-ho, però ara es veu, ara en el*

resultat es veu, veiem una minoria de gent que s'ha fet tremendament rica i altres, molts, s'han empobrit... [...]. Sí, es van utilitzar els conflictes de la Segona Guerra Mundial, i també és possible que si els partisans de Tito van guanyar la Segona Guerra Mundial, els ústaixes i txétnics estiguessin descontents i decidissin canviar les tornes... I van tenir èxit... Tots els assoliments del moviment partisà i de la ideologia antifeixista han estat esborrats, ja no existeixen. Qui és ara en el poder? Els perdedors d'abans són els guanyadors d'ara... [...]. És patològic. Ningú no se sent culpable entre els criminals de guerra. Milosevic no es va sentir culpable... Per descomptat que són amics, era només un negoci, no importava res més. Res de nou sota el sol.

Dusan Velickovic, escriptor i editor serbi.

– [...] Dubto que tot el món pogués veure el que anava a passar. Tots passem la vida en un país, en un règim polític, ningú no podia predir-lo, podies imaginar que passaria alguna cosa dolenta, però era difícil pensar que el comunisme s'ensorraria. En el meu cercle d'amics intel·lectuals, tots érem dissidents d'una manera o una altra, però... Puc contar-li una història sobre Zoran Djindjic, el primer ministre assassinat, que era molt amic meu. Una vegada, a la fi dels setanta, passejàvem per aquest camí, sap, aquest gran edifici, molt alt, que hi ha en creuar el pont i que va ser bombardejat per l'OTAN. Era la seu del Comitè Central i Djindjic i jo caminàvem per aquí. Jo llavors vivia a Novi Beograd i ell també, i parlàvem de la nostra situació, els nostres problemes, que no teníem un bon treball, no guanyàvem prou, érem encara joves i en un moment jo li vaig dir: "No podem queixar-nos, vivim a Belgrad, i és una regla i una opció que hem fet, no som membres del Partit, per tant, no tindrem un bon lloc." I llavors ell em va dir una cosa que em va sorprendre molt. Va dir: "Mira, és una bona cosa que no siguem militants del Partit Comunista, perquè quan tot això, quan tot el sistema s'esfondri, i això succeirà molt aviat, llavors serà molt important saber qui era del partit i qui no..." I jo vaig pensar, "És boig!". Era impossible imaginar que el nostre consistent i fort sistema, el comunisme, s'ensorraria. Ell tenia una certa visió, tenia aquesta capacitat, però jo no crec que ningú no pogués veure el que

havia de passar. Estava clar que va ser fàcil veure que Milosevic ens portaria mala sort, que ens portaria problemes, etc. Però a la fi dels vuitanta, no sé si es veia que la guerra... [...]. *La guerra d'un grup reduït, una elit política, per diners, per robar, per assolir més poder, o per retenir molt poder, i aquesta classe política va utilitzar els criminals i bandes mafioses. I quant a la gent ordinària, estaven sota la pressió d'una propaganda molt extrema i per això molts van donar suport a la guerra. I també alguns per por, pensant que si no hi donaven suport correrien perill... En conjunt, no ho va organitzar la majoria de gent, això és una il·lusió, la majoria estava silenciosa i espantada. Crec que va ser una qüestió d'un grup polític i econòmic reduït... Jo no diria que la gent en general és innocent. No, perquè mentre els tancs passaven cap a Croàcia, o ens hi vam oposar, o vam fer-hi alguna cosa però no prou, o vam callar, o hi vam donar suport... Es diu que un país no pot ser responsable o culpable en la seva totalitat, jo no hi estic d'acord, crec que hi ha una gran responsabilitat col·lectiva, de tot el país, no pots dir que un home, Milosevic i el seu grup, fossin els únics responsables, no podrien haver-lo fet sols, van usar la repressió i la propaganda, però la gent també és culpable. [...]* Però en qualsevol cas, la guerra va ser dirigida per la classe política i per això ara àdhuc seguim connectats amb aquest terrible passat, no podem alliberar-nos-en com a societat o com a país, d'aquests crims horribles, perquè àdhuc estem governats per aquesta mateixa classe política i a ells els interessa mantenir les coses com estan. Sobretot després del 5 d'octubre, aquesta mena de revolució, la majoria de gent està decebuda, especialment després de l'assassinat de Djindjic, que almenys tenia una visió de futur, i en matar-lo tot es va detenir i hi ha una mena d'apatia... [...]. Per mi, personalment, en els setanta, vuitanta, jo no tenia consciència de qui era bosnià, qui serbi, qui croat, els macedonis i eslovens sí, per la llengua, però jo no tenia consciència d'aquestes fronteres, va ser una gran sorpresa (sé que no sóc un bon exemple), que la gent tingués aquesta càrrega tan forta amb la història d'ústaixes i txétniks, probablement tots teníem aquestes històries familiars. *En la meua pròpia família jo tenia alguns oncles que els havien matat uns o altres, però pot ser cert que la falta d'una història fos un dels factors que van facilitar la propaganda dels noranta, podria dir que*

és la principal raó, o una de les principals, utilitzar aquests fets i aquests traumes per produir propaganda, violència i connectar amb una mena de folklore [...].

És difícil de dir, però els més destacats intel·lectuals, connectats amb la Reial Acadèmia de les Ciències i Arts Sèrbies, hi van donar suport. És difícil dir per què ho van fer, si realment opinaven així, o bé ho van fer per aprofitar-se'n i treure'n profit, temo que alguns realment pensaven així. Va haver-hi molts intel·lectuals amatents a dur la gent a la guerra, a explicar-ho com un gran interès nacional, etc. Realment hi havia nacionalistes d'aquest tipus i que sincerament creien en la Gran Sèrbia com a futur. Molts altres intel·lectuals s'hi van unir perquè es van creure la propaganda. A nivell personal, la meua conclusió és que molta gent que jo coneixia, de sobte es van tornar nacionalistes, o bé tenien família en indrets clau de Iugoslàvia. Els serbis van ser els més culpables, els pitjors, la màxima quantitat, tenien millors recursos per a la guerra, van tenir més criminals de guerra, però els altres també van estar implicats. Cal analitzar aquestes coses. Va ser perquè els Balcans eren gent no educada, primitiva, aïllada del món? És difícil de dir, en l'antiga Iugoslàvia havia una dictatova, es publicaven pràcticament tots els llibres, teníem passaport... Però de sobte, va ser com si res fos veritat, tot el món era ineducat i primitiu, cal analitzar el que va esdevenir-se... Els principals fonaments del problema rau en el sistema anterior, coses no resoltes com cal, s'ha d'analitzar l'antiga Iugoslàvia per comprendre els fets... [...]. Va haver-hi moltes coses positives en aquest llegat d'un sistema que, no obstant això, no era realment d'esquerres, sinó corromput, totalitari, amb alguns elements democràtics o quasidemocràtics. El problema és que tot estava barrejat. Hi havia tres regles clau, tres tabús... Tito era intocable, si el criticaves anaves a la presó. O el rol del Partit Comunista: no podies dir una paraula sobre un altre partit potencial, era pecat mortal. I el tercer tabú era el que se'n va dir "Unitat i Fraternitat" entre les diferents repúbliques de la federació iugoslava: qualsevol expressió de nacionalisme, una cançó en un restaurant, i podien arrestar-te. Tota la resta estava permès. Un dels resultats d'aquesta política va ser la falta de claredat. La qüestió nacional es considerava progressista entre els

dissidents, només perquè estava prohibida. Tots estàvem contra el sistema i estàvem junts en això, només als anys noranta comencem a veure que entre nosaltres hi havia nacionalistes extrems, xovinistes, etc. Tot estava emmascarat, per un error del sistema anterior. Les principals qüestions de la democràcia no estaven en l'agenda en el moviment dissident, que només era un amalgama de gent contra el sistema, però no gaire organitzat. Molts érem d'esquerra, marxistes crítics, però no es veia què érem... Molta gent va donar suport als nacionalistes a la fi dels vuitanta i el principi dels noranta i no sabien a qui estaven donant suport, ni que tenien discursos terribles, xenòfobs... [...]. La qüestió de les dones és molt important per entendre tota la situació. Hi ha dos extrems: d'una banda, les dones en perill, assassinades i violades. L'altra part, una capa de dones va ser molt important per donar suport al que va ocórrer. Per exemple, entre la gent que va donar suport a Milosevic fins al final, hi havia moltes dones majors, velles. La situació de les dones en aquest país és molt dolenta, o bé són submises o bé sofreixen la pressió o no han tingut accés a l'educació o estan sota l'influx de marits, germans i pares, etc. El fet que les dones no estiguin alliberades en els Balcans va tenir un rol important en aquesta guerra. El totalitarisme de Milosevic es va donar molt en aquestes dones no alliberades, em sembla clau. No sé com ho valoren les feministes de l'exIugoslavia. L'alliberament de les dones seria d'una importància crucial... [...]. Aquí hi ha una tradició molt forta, no és fàcil sostreure-se'n. És un procés, com la violència en la família, n'hi ha molta a Sèrbia, sobretot en les capes pobres i rurals. Podria explicar-se psicològicament, la gent subjecta a violència en la família, quan creixen també usen la violència en la mateixa forma, les dones no alliberades, presoneres, es tornen molt conservadores, repeteixen aquests models o pautes. És un cercle tancat molt difícil de trencar... [...] És el principal problema ara [la corrupció]. Podria resoldre's introduint pautes europees i lleis europees, temo que el nivell de corrupció és profund i aquesta economia és el principal obstacle per al desenvolupament i per entrar a Europa. Hi ha grups interessats a continuar així amb bandes criminals, per perllongar l'estatu quo. Tenim democràcia, però diria que no és una democràcia real. La corrupció es recolza en una classe política que semblen els únics interessats, menys del 50%

de la gent vota en unes eleccions, tenim una extrema dreta molt extrema, en realitat és una minoria. Si la gent anés a votar en les eleccions, tindrien un 5%, però no hi van, hi ha molta abstenció, i això els fa pujar a un 10 o 15%. Hi ha gent interessada a mantenir aquest estat de coses. També hi ha una cosa que forma part del llegat de la societat anterior, i és que la gent està acostumada a seguir els més forts, a no expressar les seves opinions, a la passivitat. Jo podria definir-me com això que a la filosofia política moderna en diuen un pessimista optimista... Crec que és fàcil de resoldre el problema, si bé crec que durarà molt... Probablement en els Balcans pots ser sobretot molt pessimista a Sèrbia... Per exemple, a Montenegro, on vaig ser-hi de vacances, em vaig adonar que tot i que en aquesta part, en aquest petit país, la gent és molt primitiva, tradicionalista, etc., estan resolent problemes, van més de pressa cap a algun futur, van abolir el servei militar, només tenen exèrcit professional, tenen corrupció, sí, però potser sent tan petits els Estats són més fàcils de governar... [...]. La principal responsabilitat rau en la classe governant, que va manipular la gent utilitzant aquest recurs. En països així, si al primer signe de crim hi poses límit o remei, pots controlar-ho, però si ho animes, ho promous, es converteixen en bèsties, molts d'ells pensen que el patriotisme és el més important i matar, violar, etc., pot formar part d'aquest patriotisme. Com també el rol de l'exèrcit, aquest monstre de l'exèrcit de Tito, que era un dels més forts d'Europa, i el rol de l'Església, crec que l'Església ha exercit un paper clau i encara no sabem fins a quin punt. Perquè animen, miren les altres nacions amb hostilitat, com la yihad dels musulmans, la guerra santa. És el mateix entre els ortodoxos, que la yihad musulmana que l'església catòlica, com vostès saben a Espanya [...] La gran majoria de gent estava involucrada d'una manera o una altra. No implicada en fets concrets, crims, però sí que en el suport i l'organització... Aquest és el problema amb el TPII (Tribunal Penal Internacional per a Iugoslàvia):⁵ a la gent no li agrada perquè es veuen reflectits ells

⁵ Aquest tribunal es crea el 1993 i ha d'actuar en principi fins al 2010, amb l'objectiu de jutjar les persones presumptament responsables de violacions greus del Dret Internacional Humanitari (DIH), de crims contra la humanitat i de genocidi comesos sobre el territori de l'antiga Iugoslàvia d'ençà del del 1991. El TPII està integrat dins el sistema de Nacions Unides, el componen jutges internacionals i té la seu a La Haia (Països Baixos).

mateixos en el mirall, no pots explicar-los que el TPII és important per a tot el país, per alliberar-nos d'aquest terrible llegat i fer aquesta mena de catarsi... [...]. A aquesta gent no li agrada perquè s'adonen que eren part d'això, que hi van donar suport d'una manera o una altra, independentment que sabessin realment el que passava, que estiguessin sota la pressió de la propaganda, etc. *El problema és també que aquesta classe política no fa prou per explicar-lo, aclarir-ho... Si van poder fer amb la propaganda aquestes guerres terribles, ara podrien fer una mena de contrapropaganda, repetir tres dies una mica en la TV, explicar a la gent què eren aquests crims de guerra etc. Però hi ha tanta gent implicada, tanta gent encara en l'aparell, la vida política [...]. Jo crec que és important parlar-ne i que hi hagi una educació, Europa hauria de contribuir a reeducar la gent, fer-los reflexionar, informar... Si mires Bòsnia, ara amb l'ocupació, estan sotmesos a la normativa internacional, hi ha un cert intent tímid d'educar la gent, però no hi ha resultats finals... Si invertissin el mateix esforç propagandístic que es va fer per promoure la guerra però al contrari, hi hauria resultats. [...]* La consciència de les coses és l'única via... De totes maneres la gran ciutat és una altra cosa, ho devora tot, és la nostra sort, tenim Belgrad, la metròpolis en certa manera. Si vas a les províncies, la situació és distinta. La vida urbana crea una altra realitat, jo m'alegro de viure a Belgrad, una gran ciutat, com Viena i París, en certa manera això ens germana a grans ciutats del món i matisa aquestes opinions [...]. *Jo era conscient que el bombardeig era inevitable, des del principi dels noranta anàvem a això. La meua impressió és que sense bombardeig, no ens hauríem lliurat de Milosevic, és terrible, aquests mitjans que detesto, i que molta gent innocent morís en aquest bombardeig. I al mateix temps va ser un bombardeig selectiu, precis, etc., potser era la manera de detenir les coses terribles que anaven succeint aquí... i també et preguntes si aquesta era la forma correcta de fer-ho, és una qüestió interna, pots aconseguir una cosa noble amb mitjans perversos? Probablement, com que aquests mitjans no saps quan ni on aniran... Els Estats Units estan sempre llestos per bombardejar a tothom, pensem en l'Iraq, pot ser similar, aquesta destrucció només per detenir a Sadam Hussein, etc. Ja sé que*

és pitjor allí perquè no hi ha fi. És molt perillós. Estic contra qualsevol guerra i bombardeig, però aquí, he d'admetre que va produir algun resultat positiu... [...] Jo tinc la sensació que no vaig ser jo sinó Milosevic qui va ser bombardejat. Els danys col·laterals... El càncer pot deure's a l'ús d'urani enriquit, podria ser estrès, qui sap. Hi ha moltes conseqüències i és terrible, però també Milosevic va necessitar això, va embogir al final i va arruïnar el seu propi poder. I la gent estava bastant boja per dir "No importa que ens bombardegin" [...]. La responsabilitat de la comunitat internacional és aquesta, no haver intervingut diplomàticament a fons i al principi de la crisi, ho van contemplar passivament.. Ja sé que era difícil... un exèrcit gran, què fer? Crec que l'anomenada comunitat internacional estava confusa i cadascun tenia el seu interès per mantenir aquesta crisi desenvolupant-se...

Nenad Velickovic, escriptor bosnià.

– [...] Des del juny del 1992 fins al final de la guerra he estat en l'exèrcit de Bòsnia i Hercegovina. [...] La guerra ha canviat la meua manera d'escriure, perquè m'ha ofert una experiència diferent. De sobte hi havia més temes al voltant meu, que en els llibres de vegades fins i tot inconscientment intentava copiar. [...] *Veure's a un mateix com a víctima i veure el món des d'aquesta perspectiva no és bo, per diverses raons. En primer lloc, una gran quantitat d'energia es malbarata en la ràbia. En segon lloc, la víctima està en un continu malentès amb el seu entorn, que no se sent culpable i no considera que hagi de compensar les pèrdues de la víctima. En tercer lloc, ficat en el rol de víctima, un no pot veure la realitat objectivament ja que moltes vegades interfereix la compassió del "públic". Jutjar el món des del punt de vista de la víctima és com ésser un minusvàlid psíquic.* [Respecte a gent que canvià i donà suport a la guerra per aconseguir un treball o un pis:] No es podria dir que donessin suport la guerra, però sí els nous valors (noves ideologies) amb la finalitat de millorar la seva situació material. Sí, exemples d'aquests n'he vist. Però això no és res de nou ni gens estrany. Els conformistes ho fan constantment. [...] *Intento jutjar els actes i no les persones pel seu origen o identitat nacional.* [...]

Iugoslàvia ha mort, i no hi ha res a guarir aquí. Bòsnia és el fill d'aquest mort (difunt) i ha heretat les seves malalties. Així, doncs, no es tracta només de ferides, sinó de malaltia, la qual cosa resulta més difícil i més terrible. Però, metàfores a part, la situació en "el meu país" està bé. Faig el treball que m'agrada, visc en un pis petit però confortable, comparteixo l'espai amb amics interessants, veïns, guanyo prou per assegurar una vida decent a la meua família. I no em refio dels mitjans...

Marco Vesovic, poeta, crític literari i professor bosnià a la Universitat de Sarajevo. Considerat un escriptor bosni d'origen montenegrí, ha viscut a Sarajevo des dels anys seixanta i ha estat membre del Consell Cívic Serbi de Bòsnia i Hercegovina. Parlant de Karadzic i del paper de la Unió d'Escriptors Serbis i de Milosevic i la seva dona, ambdós escriptors, i de la implicació de molts altres, diu: "*Probablement aquesta sigui l'única guerra de la història planejada i dirigida per escriptors.*" I en saber que un grup de turistes italians passejaven per Sarajevo entre els soldats de UNPROFOR, els periodistes i el personal humanitari, tot examinant les runes amb les seves càmeres com si fos un itinerari turístic, Vesovic va comentar: "*M'agradaria preguntar-los si les nostres ruïnes són més boniques que les de Roma...*"

– [...]. Jo sóc fill d'un home que va ser executat per Tito. Quan es va produir l'enfrontament de Tito amb Stalin, va haver-hi un grup de 16 persones acusades de ser partidaris de Stalin i el meu pare va ser un d'ells. El curiós és que anys després jo estic defensant Tito. No és que jo tingués una gran vida durant el règim de Tito. Duc 45 anys vivint a Sarajevo i ni tan sols tinc un pis de propietat. Però m'enfureix escoltar la gent que ho va obtenir tot de Tito criticar-lo ara amb ferocitat. Aquell succés del meu pare va influir terriblement en la meua vida, en la nostra vida. Ens van qualificar de bastards, vam ser marginats, vam tenir molts problemes d'infants. Jo no vaig desenvolupar cap sentiment d'arrelament ni de pertinença a l'antiga Iugoslàvia, ni a la tradició ortodoxa. Per via materna jo era montenegrí i la meua llengua materna està vinculada a Montenegro. La meua dona és croata. No vaig sentir mai que pertanyés a cap de les comunitats ètniques de l'antiga Iugoslàvia, i quan

Milosevic va ascendir al poder em vaig plantejar quin havia de ser la meua opció i vaig comprendre que, com a escriptor que era, l'única opció justa, l'única forma de no equivocar-me consistia a posar-me del costat de les víctimes. Això és una cosa molt important per mi i per entendre tota la història [...].

El meu últim llibre, que està a punt de publicar-se, és una recopilació de 70 veus de víctimes que parlen. I és important per mi, no perquè jo sigui un humanista, sinó perquè puc reconèixer-me en aquestes frases, en les veus d'aquesta gent. Durant quatre anys de la meua vida vaig estar vivint a l'infern. O sigui que les meves raons són profundament personals i no puc escriure o dir res que no estigui condicionat per això. També he de dir que hi ha quelcom que podria definir com una ètica montenegrina i en la qual em baso. Tenim un sistema moral que hem creat i mantingut durant segles. No hi ha pitjor poble en el món sencer que hagi creat una ètica millor. Ningú no es regeix per aquesta ètica, llevat d'uns pocs bojos i un d'ells sóc jo. La base és que es tracta d'un poble molt petit que sempre va haver de lluitar contra un enemic molt més nombrós i aquesta és la base d'aquesta ètica. I l'ètica consisteix a estar del costat de les víctimes. És alguna cosa com Rússia i Txetxènia. Montenegro, encara que a la gent no li agradi recordar-ho, sempre va ser un petit país que va lluitar durant 500 anys contra Turquia. Crec que és una qüestió d'honor estar al costat de les víctimes que intenten sobreviure i lluitar contra l'exèrcit de Milosevic i sense el suport d'Europa Occidental. És el que faria un ésser humà normal. Jo no pertanyia a cap part i era un ésser humà lliure que podia triar. Més de 200 periodistes han vingut a la meua casa, jo només els deia tot el temps que sóc normal, no un heroi, només un ésser humà normal. Fins i tot ara estem vivint en un món boig; *la guerra no s'ha acabat, és només un altre tipus de bogeria i jo segueixo lluitant*, segueixo fent el mateix, encara que les coses siguin aparentment distintes és un altre tipus de bogeria general. Aquesta bogeria és molt més desesperada, perquè durant el setge tenies la idea que la guerra s'anava a acabar i tot tornaria a estar bé, però ara simplement vivim en una època molt dura. La gent s'acostuma a aquesta bogeria i és molt més difícil lluitar contra això ara [...].

No és una posició fàcil, no arrelar-se. Tota la meva família em va abandonar. Seguim vivint en tribus. En aquestes reunions tribals, em van excloure, em van prohibir participar-hi. Tinc només un cosí que viu a Belgrad que estava del meu costat i que em va dir: "Jo signaria tot el que tu escrius." Només un cosí al meu costat, amb centenars d'ells a l'altre costat, però el seu suport va ser suficient per mi. Estic vivint en un país on no existeixo. Estava lluitant per un país que ja no existeix, lluitava perquè no el dividissin, i l'han dividit. He perdut molts amics i lectors pel que escric. La gent que em dóna suport i que em llegeix forma un grup més nombrós, però al mateix temps em pregunto per a qui escric. Paradoxes: *gent que crea ideologies està col·laborant amb la gent que ha intentat marginar-me i excloure'm*. Jo sóc incòmode per a tot el món perquè no sóc un txétnik ni un bosnià, ni saben on col·locar-me. El meu amic l'escriptor croat Ivan Connenović, un bon escriptor, tampoc no m'entén. La majoria dels meus amics poden anar a Banja Luka a un lloc de txétniks i són benvinguts, jo no. En la mateixa situació, jo espatllo l'escena, sóc incòmode. [...] En realitat, ara tinc la sensació que he estat realment viu només dues vegades en la meva vida, tota la resta ha estat córrer rere il·lusions, però només dues vegades, durant la meva infantesa i durant els tres anys i mig del setge he viscut la veritable vida. Aquest període l'anomeno infern. La infantesa va ser un tipus d'infern, un infern daurat. Quant a la guerra, encara que ja fa vuit anys des que va acabar la guerra, segueixo tenint aquest sentiment... No és que tingui veritable nostàlgia de la guerra. *Què hi havia d'atractiu en la guerra, des d'aquesta distància? M'adono que la clau era que tot era veritat. Mentre que ara visc en un món on res és veritat*. La infantesa és veritable, com el temps de guerra. Desig de veure i sentir coses veritables. Set de coses veritables. La vida quotidiana consistia a protegir-se i fugir del sofriment. Pur sofriment. Cap mentida. Intentàvem apaivagar el sofriment. La gent estava en certa manera nua i es veia tot clar. I aquesta sensació de ser humans vius és molt intensa. Recordo molt sovint una frase d'*Els germans Karamazov* de Dostoievski que diu "L'home, l'ésser humà, és massa gran, m'agradaria empetitir-lo." Intentant ser bons i ser dolents la gent va arribar tan lluny i les fronteres s'esborren. Sovint no sabíem si més no si podríem acabar una frase. Perquè un tir o una bomba

podien impedir-nos acabar una frase. La gent reaccionava d'una manera distinta a aquests fets: alguns es van tornar millors, perquè es van adonar que la vida podia ser molt curta i els semblava inútil intentar acaparar, aconseguir més diners o poder o ser egoista si anaven a morir igualment. Això els va fer millors. I uns altres van reaccionar al contrari: només volien posseir al màxim nombre de dones, beure tot el que poguessin, gaudir al preu que fos. Davant dels mateixos fets, la gent reacciona de maneres distintes. Tot el món a Sarajevo podria explicar-li almenys dues o tres històries de com van escapar de les bales o de córrer uns segons després. Jo també he viscut aquestes experiències i les he escrit. Jo, i la gent que ha reaccionat com jo, ens hem adonat que tot ocorria per accident, que salvar-se era una qüestió d'atzar. Jo podia haver estat allí i podria haver mort. Tot era accidental. Per uns altres, era un signe de l'existència de Déu, era que Déu els havia salvat. I és una bogeria, a mi aquesta actitud em posava malalt. Milers de vegades vaig tenir ocasió de dir-los: "Tu tens el pèl blanc. Quina classe de déu és aquest, que et salva a tu però deixa morir milers de nens per les tropes de Karadzic?" De fet, per mi, aquesta era la prova que no existeix cap déu. O bé és una mena de déu cec com Zeus, que contempla accidentalment el bé i el mal en el món [...].

Jo sé que hi ha un moment que el sofriment fa la gent millor. I després arriba un moment que el sofriment treu el pitjor de la gent. Al principi del setge, la gent era millor. Si s'hagués interromput abans, jo hauria tingut un panorama distint de la humanitat. Al principi, el sofriment va fer la gent realment millor. Jo mai no oblidaré la solidaritat entre la gent desesperada. *La manera com intentaven compartir el menjar que tenien, i no era només el menjar, eren també emblemes de comunicació.* Petites porcions de menjar fets com en una germanor de desesperats. En cert moment la gent ja no va poder més, va sorgir aquest individualisme feroç, de guardar-ho tot per a un mateix. *I la meva conclusió és que, a la llarga, el sofriment destrueix la gent, la perverteix, els fa dolents. És el pitjor de la guerra.* Viure durant 44 mesos amb la idea constant que podien matar-te en qualsevol moment no és fàcil i ara em costa entendre com ho suportàvem [...]. La meva obra es va tornar més extravertida a partir de la guerra, primer m'estava explorant jo mateix, en la guerra em vaig adonar

que només un no significa gens en aquest context, el que ocorre en l'interior d'una persona, li vaig dir a un periodista, caminant per un parc: "Veu aquest arbre? Si aquest arbre cau, ningú no ho veu, no canvia la vida dels arbres", i això era exactament la vida a Sarajevo durant el setge, això era l'individu a Sarajevo. Em sentia avergonyit de pensar i escriure sobre mi, de manera que vaig començar a pensar i a escriure sobre aquest sofriment col·lectiu... El 1996 vaig escriure un llibre de poesia Rei... i la guerra ja s'havia acabat, em vaig adonar que ja podia pensar i escriure de nou sobre mi mateix. Per això crec que el meu últim llibre és el millor que mai he escrit, perquè és una barreja de personal i col·lectiu, individual i col·lectiu. La guerra és en aquest llibre, però és també la meva experiència i la meva reflexió. Aquesta guerra s'ha infiltrat durant deu anys no només en la meva poesia sinó també en la meva prosa, intentava deixar que la gent contés les seves històries i després oferir-me per unir-les i donar-los forma, fer històries o poemes per deixar parlar a la gent. Per això no em molesta que la gent digui que sóc un cronista de la guerra, per mi està bé així, és un terme just. No sé quin grau de mi mateix hi he posat en aquesta crònica. És estrany que la gent plori o se senti commoguda sobretot per la part que vaig robar de la meva mare, creuen que és la part més veritable, però potser és perquè la seva experiència era similar a les seves, la vaig convertir en un personatge literari, el que ella va viure, va tenir una vida molt dura, des que es va casar, era tan extremat, una vegada vaig anar a un lloc molt perillós a escoltar la història de com el seu fill i el seu marit van ser assassinats en només una hora. I vaig escriure només la seva experiència, el seu sofriment, la seva vida, em va contar els últims moments que va veure el seu fill caminant, tornant el cantó, i en aquest moment va pensar "Oh déu, has crescut tan de pressa, fa poc estaves assegut aquí i ara t'has anat", per què no t'has quedat un poc més? La gent va creure que això era el més emocional durant el setge, els va fer plorar, i això és només alguna cosa que la meva mare em contava molt sovint. Perquè ella trobava molt a faltar aquests fills que havia portat al món i que se n'havien anat pel món. Hi ha moltes dones que han perdut dos fills en una hora. He de dir que a mi em molesta veure que Bòsnia s'ompli d'estrangers, que els mateixos que van deixar morir Sarajevo i

Bòsnia hagin de venir a ressuscitar-la. Ells necessitaven aquesta classe de Bòsnia afeblida i semidestruïda... I aquí a ningú no li importa la cultura...

Vule Zuric és un jove escriptor serbi de Sarajevo que actualment és a Belgrad i que va viure el setge "des de l'altre costat". Encara que no és exactament nacionalista i era contrari a la guerra, Zuric es va sentir victimitzat sent al bàndol dels "dolents", el seu pare va ser agredit i perseguit "només perquè era serbi", i ells van sofrir com els altres. Fins que es va traslladar a Belgrad, ja amb qui ara és la seva dona. Però llavors, quan va començar el bombardeig, ell va dir a la seva dona que, per ell, era una segona guerra i que no estava preparat per suportar-ho. De manera que es va acollir a una beca italiana i se'n va anar del país a una casa d'escriptors, on va escriure el seu següent llibre i on li van publicar uns contes.

De la guerra generalitzada

El conjunt d'argumentacions recollides consignen allò que Franz Boas establí abans de traspasar el 1942 (recollit dins *Kwakiutl Ethnography* el 1966): el terme guerra és un concepte, no pas una unitat empírica; a més, resulta complicat distingir esferes pròpiament bèl·liques d'altres esferes socials d'accions no-bèl·liques (remarcant per Luque, 1996: 31 i 32). Si aquesta segona consideració l'efectuava amb relació a societats no occidentalitzades, el desenvolupament de l'antropologia no ha fet més que incidir en la comprensió de la violència com una pràctica extremament heterogènia present d'una manera o una altra en totes les societats. Ara bé, a l'hora d'afrontar l'anàlisi del procés de guerra civil en què es veieren implicades les societats de l'antiga Iugoslàvia des de la dècada dels anys noranta, a partir dels testimoniatges recollits, no és casual trobar-hi explicitats el reguitzell de raonaments que es plantegen en aquestes pàgines, més enllà de les convergències i les divergències dels testimonis entorn de les causes del procés i del desenvolupament que en va derivar. Les 28 aportacions sintetitzades –7 de ciutadans kosovars, serbis i croats, 5 bosnians, 2 eslovens–, ordenades

alfabèticament per evitar d'encasellar els continguts a partir de l'adscripció cultural dels protagonistes, expressen a grans trets un bon nombre de coincidències en diversos aspectes per part de persones d'edats, llocs de residència, experiències de la guerra, adscripcions político-culturals i gèneres distints –hi ha el testimoni d'11 dones pel de 17 homes–. Evidentment, les motivacions que s'esgrimeixen sobre l'origen d'aquest llarg procés encara inacabat són distintes, fora de qualsevol tipus de diferenciació formal dels testimonis, però val la pena insistir que persones de bandes i condicions diferents coincideixen en una pila de dimensions que s'han de considerar cabdals: una d'elles, la negativa a jutjar les persones pel seu origen o la seva identitat nacional.

I així hi van apareixent, en efecte, els pressupòsits que han guiat l'exposició: en primer lloc, la creació de l'Altre a través d'un discurs que s'encarna, d'entrada, en la societat sèrbia, i que amb uns continguts extremament homogeneïtzadors acaba encarnant-se també en amplis sectors de la població croata, eslovena i finalment en els diversos grups de Bòsnia i Hercegovina i de Kosovo mateix. Ciutadans serbis crítics amb la política feixistitzant de Milosevic han estat objecte de represàlies no sols a Sèrbia mateix, sinó a més a Croàcia, Eslovènia i Bòsnia malgrat mostrar-se contraris al procés imperialista emprès pel l'elit dirigent de Sèrbia des del començament dels noranta. Taibo (2000: 142), com una bona pila dels autors dels estudis a què remet, dels quals fa una bona síntesi (2000: 163-176), fa ressaltar el paper exercit per l'elit sèrbia i la complicitat trobada en l'aparell dirigent croat encapçalat per Tudjman.

Diversos entrevistats assenyalen que no es va tractar d'una guerra entre grups socials –"ètnics"– distints, sinó entre nacionalistes retrògads i grups que defensaven un model de relacions socials més lliure i obert. La construcció social de l'enemic genera odi, un requisit indispensable per desencadenar la guerra, la qual al seu torn fa créixer l'odi. Segons l'ONU, en el cas de Bòsnia i Hercegovina el 90% dels crims de guerra van ser perpetrats per les forces militars i paramilitars sèrbies. Bosnians no serbis i kosovars van romandre sols. No queda gaire lluny l'apartheid que va instaurar Milosevic per a la comunitat albanesa de Kosovo, expulsant-los de les institucions i fins i tot d'hotels i cafès,

obligant-los a muntar un sistema paral·lel d'escoles en garatges i hangars, d'exposicions en locals abandonats, etc. Després va venir la gran deportació, les cases cremades. El mateix exèrcit bosnià, multiètnic a l'inici –bosnians amb serbis, croats, cristians, musulmans i ateus– va patir un procés d'etnificació homogeneïtzador. Malgrat això, la realitat actual a Bòsnia i Hercegovina supera del tot la imatge mediàtica que se'n dona com una societat extremament islamitzada –una de cada tres-centes dones duen vel, i ho fan perquè no els agrada la moda europea, i moltes de les dones que van seminues a l'estiu per la calor són musulmanes, diuen alguns dels entrevistats–, equiparant-la a valors negatius i obviant el caràcter cristianitzat de múltiples indrets europeus, entre ells la catolicíssima Croàcia, on ha calgut reiniciar el combat per tota mena de drets socials, laborals i per la baixa maternal i el dret d'avortament.

Si la derrota del feixisme i el nazisme croat a la Segona Guerra Mundial va esdevenir un factor per apel·lar a la revenja en amplis sectors de societats com la croata per part dels vençuts llavors, el paper de Tito és vist de maneres diferents: per als uns, va superar les pràctiques identificadores des de perspectives nacionalistes i religioses; per als altres, aquesta superació fou el fruit de la brutal repressió de la diversitat cultural i política de l'antiga Iugoslàvia –com assenyala Igor Majorevic, composta per mitja dotzena de nacions reprimides pel poder “comunista”–, autèntic tabú durant dècades –n'hi ha que afirmen que les etiquetes etnificadores no s'aplicaven fins a l'eclosió del discurs de Milosevic–. El “comunisme” de Tito va implicar la modernització de Iugoslàvia, i una certa obertura respecte a contextos propers clarament estalinistes. El nacionalisme que encarna Milosevic és vist sovint com la fase darrera del “comunisme”: els moviments nacionalistes, d'entrada el serbi, van començar dins del Partit Comunista mateix, amb el suport d'intel·lectuals i periodistes del règim dominant. Les conceptualitzacions religioses s'expressaven a través del discurs nacionalista. El sistema educatiu de l'antiga Iugoslàvia no parà de centrar-se en la victòria sobre el feixisme –txétniks, ústaixes, albanesos anticomunistes...–. Un dels entrevistats sintetitza diverses opinions respecte al règim de Tito: no era d'esquerres, sinó totalitari, amb esferes democràtiques, amb suport a l'educació i la sanitat, per bé que corromput. Aquest sistema no

resolgué l'heterogeneïtat iugoslava: això era un tabú (cantar una cançó popular croata o bosniana en un restaurant era motiu d'arrestament policíac), com ho era igualment tota menció crítica a Tito i el Partit Comunista. El conflicte nacional es va emascarar, i el fet de no afrontar-se democràticament permet entendre el xovinisme extrem que apareix posteriorment. No va haver-hi cap altra alternativa política prou forta a l'ensorrament del bloc soviètic que no fos el relat nacionalista instrumentalitzat com es féu a Sèrbia i Croàcia.

Les raons esgrimides sobre el perquè de la guerra –la del món rural patriarcal contra el món cosmopolita de les ciutats, o bé que els perdedors de la Segona Guerra Mundial eren els governants ara, o bé que es tractava d'una simple qüestió de territori i poder– no són ni de bon tros compartides per tothom, ja que la seva simplicitat en termes absoluts amaga un procés complexíssim en què juguen factors entrecreuats, un procés que sota cap concepte ha de conduir a interpretar cap dels contextos socials analitzats des de totalitzacions extremes del tipus "tot blanc o tot negre". Per molts testimonis, no fou una guerra de serbis contra croats i bosnians, ni de cristians contra musulmans; per contra, sota aquesta construcció feta seva per l'univers mediàtic serbi i occidental i per les estructures de poder internacionals, s'hi amagaven relacions de poder de grups socials entestats a perpetuar les posicions de domini de què gaudien fins al 1989 o a adquirir-ne de noves, lligades a territoris, recursos i fonts de poder. La composició heterogènia en termes polítics, culturals i religiosos de les diverses societats implicades en la guerra desmenteixen la suposada identificació pura interpretada a través dels mapes que la mateixa dinàmica de la guerra va anar modificant al llarg dels noranta: arreu hi havia gent que convivia i que pensava de maneres diferents, i que coincidia políticament en el respecte a la convivència d'aquestes formes heterogènies de viure més enllà de les pràctiques mateixes amb què se'ls va voler encasellar – els tòpics pel que fa al xoc de civilitzacions, Alemanya donant suport a Croàcia, l'islamisme musulmà com una font infernal, tota una mitologia recreada mediàticament fins a la fi–. La profunda ignorància, la manca total de cultura política o la ideologia en general reaccionària dels professionals del periodisme occidentals –o tot plegat al mateix temps– ha comportat que encara avui

s'utilitzin conceptualitzacions feixistitzants –per part de les víctimes i tot– com la de “neteja ètnica”, fruit del discurs ordit per Milosevic i Karadzic, fet seu per amplis sectors socials a Sèrbia i després a Croàcia amb Tudjman, i amb efectes posteriors arreu un cop conclosa la guerra –una guerra, per cert, que solca els Balcans al llarg de tot el segle XX–. Com assenyala Bringa en referència a la guerra contra Bòsnia i Hercegovina, “l'ús del terme vague de *neteja ètnica* exotitza la violència i, a diferència del terme genocidi, no implica l'imperatiu legal de la intervenció” (dins Hinton, 2002: 23, citat per Frigolé, 2003: 11).

Ara bé, caldria entendre, més enllà d'algunes opinions expressades, que els nacionalismes que es desenvolupen als anys noranta no responen al fet que l'antiga Iugoslàvia fos un estat heterogeni, per contra, més aviat s'hauria de constatar que és la repressió d'aquesta heterogeneïtat el que explicaria el procés iniciat des de la fi dels anys vuitanta amb el relat serbificador –homogeneïtzador– de Iugoslàvia –atès el període de trànsit aguditzat amb l'esfondrament del bloc soviètic i el joc de les elits estatals per resituar-se al nou escenari, en un pas de l'economia planificada amb certes esferes d'autogestió a un capitalisme salvatge (Taibo, 2000: 141), si és que el capitalisme pot no ser-ho–, de la mateixa manera que cap altra cosa més que la repressió estatal sobre altres col·lectivitats europees explicaria políticament el recurs a la lluita armada per rebutjar aquest ordre de coses en països com Irlanda o el País Basc, per esmentar-ne els dos de més destacats. Amb tot, el que s'ha volgut fer entendre en les pàgines precedents és que l'apel·lació a l'Altre tot construint-lo com un enemic que desafia l'existència mateixa del grup social es pot efectuar acudint a criteris etnificadors, però que criteris d'aquesta classe són solament un dels tipus possibles de què tota societat disposa: les distincions socials, les formes classificatòries, componen un repertori ampli i cada context demana uns usos determinats dels diversos segments d'aquest repertori diferenciador. Com assenyala Aleksandr Hemond, recórrer a un odi manifestat al llarg de molts de segles és un recurs tan fàcil com fals, que va servir a Sèrbia, a Croàcia i també a l'Europa occidental i als EUA per justificar l'injustificable. Com manifesta aquest escriptor bosnià establert als EUA, també allí hi ha hagut segles de racisme i gent combatent-hi en contra. Les

negociacions de Dayton exemplificarien l'interès de les potències mundials a establir el seu ordre a Bòsnia, fent-hi seure junts agressors i agredits, situats al mateix nivell.

La guerra apareix com un mitjà per afirmar un status o per obtenir-ne un de millor, per dur a terme venjances personals, per mostrar la rancúnia en diversos àmbits de la vida social. La guerra fa pitjor la gent. La preparació de la guerra per part del grup social que encapçalaven Milosevic i Karadzic va instrumentalitzar la por, el recel i els prejudicis contra Bòsnia, com si aquesta hagués d'esdevenir una república islàmica que posava en perill l'existència de la societat sèrbia. En cap cas, però, als anys noranta, els bosnians musulmans nacionalistes van ordir cap programa d'acció semblant. A l'exèrcit, no tenien ni cascos, duien gorres. En canvi, la greu crisi econòmica en què estava sumida l'antiga Iugoslàvia als anys vuitanta i la fortíssima inversió estatal sobre l'exèrcit, en greu situació risc arran de la crisi, explicarien el suport de l'elit militar sèrbia a la croada nacionalista. El 1991 l'exèrcit exigia el 61% del pressupost federal en un Estat en fallida. La por de la gent fou una por de "l'enemic", però també la por de perdre la feina o de ser encasellat dins d'una "minoria perillosa" amb les conseqüències que en resultaven.

¿Com s'imposa un discurs totalitzador sobre una realitat feta de barreges, que arrossega antagonismes polítics no resolts i que alhora mira de voler fixar categories absolutes que no responen a una realitat d'hibridacions denses? En principi, per una manca de consciència generalitzada sobre el que subjau rere aquests discursos, agreujada pels dispositius mediàtics. La modernitat d'aquesta guerra consistí en aquesta construcció social, mediàtica –pels recursos que s'hi esmerçaren, d'entrada a Sèrbia i més endavant a Croàcia amb Tudjman– de la identificació etnificadora com un absolut incommensurable, abstraccions portades fins a l'extrem. I la seva originalitat abraçà, a més del tractament mediàtic a escala interna i internacional, els debats jurídics, diplomàtics i històrics que suscità, com emfasitza Nahoum-Grappe (1996: 277, dins Hèritier, 1996), inclosa la immensa tolerància estètica i moral al sadisme sexual dels botxins sobre les dones, més enllà d'aquesta sovint generalitzada consideració de la violència com un principi fundador, i alhora continuació, de la

història mateixa (1996: 299). El paper de molts intel·lectuals serbis procedents del règim de Tito, militants del Partit, fou decisiu a l'hora de manipular emocions i elaborar les imatges del perill exterior: una gran part de la ciutadania –gent del camp i de la ciutat, desesperats, gent ignorant, desocupats, antics partisans, economistes, professionals de tota mena, funcionaris religiosos i militars, gent benestant (Milosevic era banquer)– féu seva aquesta construcció; algú refereix a la unió del lumpeproletariat i la nomenclatura... En derivà una involució la qual ¿qui preveia que podria donar-se a Europa a la fi del segle XX? I que al capdavant ha servit per reforçar el discurs de l'estatalisme nacionalitzador en una Europa en què la seva Constitució no reconeix el dret d'autodeterminació de les nacions sense Estat, que obvia les mateixes realitats reprimides sota la Iugoslàvia de Tito i que finalment implica la conversió de les víctimes en botxins.

El discurs formalment antifeixista de Sèrbia serví per proveir argumentalment construccions feixistes, heus ací l'aparent paradoxa (a Croàcia, en un mateix sentit però amb categories distintes, el tabú son els anys del "comunisme"). Vukovar, amb una trentena de grups socials –"ètnics", religiosos– convivint-hi, fou destruïda. A Srebrenica, nois assassinats per dur CD a les butxaques de Lou Reed... La nomenclatura "comunista", els aparells del partit, intel·lectuals i periodistes, d'entrada serbis, militars i religiosos van compondre una narrativa nacionalista que per fer-la pròpia no demanava comprendre Marx ni les nocions de justícia social: no foren pas els incultes primitius rurals torturant civilitzats urbans. L'exèrcit iugoslau assassinà milers de persones als pobles... Tampoc no fou sols una guerra del patriacarlisme serbi (malgrat el desenvolupament històric del feminisme a Croàcia i Eslovènia, però no a Sèrbia) contra les dones, fou una guerra pelpetrada per dones com la de Milosevic, que de fet era militant feminista, contra altres dones i homes. Una dona remet als anys vuitanta i l'arribada a Europa de feministes dels EUA i del mal que això provocà, per la seva visió extremament simplista i essencialitzadora pel que fa al gènere, i alhora gens crítica respecte a l'ordre capitalista. A la reunió del 1990 de la Unió d'Intel·lectuals Serbis només una dona –l'antropòloga Svetlana Slapsak– entre 400 assistents votà "NO" a l'embargament cultural a Eslovènia: avui dia, sota

l'actual govern de drete a Eslovènia, ella mateixa, crítica contra la política genocida sèrbia, és reprimida, insultada i titllada de "sèrbia procomunista i traïdora", una dona dissident de l'antic règim "comunista".

El terror no sols es donà al front, sinó també i sobretot a la rereguarda. La guerra, en aquest sentit, no ha acabat: moltes persones refereixen a una bogeria –paranoia, deliri, perversió– generalitzada abans, durant la guerra, i ara, en un context de precarització econòmica creixent lligada al posicionament dels diversos Estats davant de l'ordre capitalista internacional i el suposat paraigua de la Unió Europea –la mateixa que sostingué Milosevic i a Tudjman (Taibo, 2000: 144)–. Abans amb la guerra, i ara amb la postguerra, la majoria afirmen que tot fou un negoci –operacions a gran escala de petroli, tabac, cotxes, objectes d'art, immobiliàries–. Les elits amb els seus interessos, la gent del poble mirant de robar el que pogués, o provant directament d'enriquir-se, els Estats occidentals afirmant-hi els seus interessos. Tanmateix, com es pregunta l'escriptor serbi Vladímir Tasic, per què tanta gent del poble, serbis que no hi guanyaven res, hi van donar suport? D'altra banda, és possible plantejar-se si la pràctica concreta del genocidi no significa pas una victòria de la raó i la racionalització tècnica, de la moral social, de la camaraderia, la solidaritat i la confiança en els arguments proposats oficialment (Nahoum-Grappe, 1996: 321, dins Hérítier, 1996). La guerra dels Balcans exemplifica, un cop més, la vertiginosa ignomínia de la raó.

Hi ha una certa convergència a l'hora d'assenyalar que els governs nacionalistes conservadors actuals a Sèrbia, Croàcia i Eslovènia reben el suport dels Estats europeus més forts i dels EUA justament perquè representen la millor garantia per als seus interessos –la victòria del capitalisme mafiós als Balcans fou acompanyada, com precisa Taibo (2000: 151) d'un reforçament de l'OTAN–. Davant d'això, l'autoconsideració de víctimes de qualsevol de les parts implicades no ajuda pas a transcendir el context actual. Els perdedors croats de la Segona Guerra Mundial són els qui guanyaren després, però ni aquesta Croàcia ni la Sèrbia parafeixista són veritablement l'única Croàcia i l'única Sèrbia que les seves societats han infantat, com ho expressen les múltiples dissidències que s'han recollit a la recerca. La Unió Europea i els EUA van

prescindir de Bòsnia, reunint en una taula de diàleg víctimes i botxins, cosa impensable a la Segona Guerra Mundial amb els nazis. En certa manera el nacionalisme, entès com la generació de conceptualitzacions i pràctiques totalitzadores lligades a la identificació política i cultural, ha vingut arreu. Sigui com sigui, caldria plantejar-se de nou qui qüestiona els mateixos discursos nacionalitzadors que fonamenten l'existència de la Unió Europea, la qual consagra la inviolabilitat de les frontres estatals establertes actualment. En aquest sentit, Kuper (2002: 50-52, dins Frigolé, 2003: 8 i 9) assenyala que els genocidis contemporanis són un fenomen de la societat anomenada plural, aquella en què persisteix la divisió entre pobles "de diferent raça o grup ètnic o religió, que han estat reunits dins la mateixa unitat política". Hinton (2002: 9, dins Frigolé, 2003: 9) reblaria el clau en sostenir que la causa d'aquests genocidis de les societats modernes no rauria tant en la "divisió" com en "les tendències homogeneïtzadores de l'Estat-nació", o encara més: seguint Frigolé mateix "un element cabdal associat a l'Estat-nació és el genocidi, com un acte fundacional o com un acte de consolidació" (2003: 23 i 24). De fet, Benjamin mateix considerà la Modernitat com l'avantsala del feixisme, una modernitat que en nom del progrés havia bandejat aquells qui hi havia d'arribar: la humanitat (Fraijó, 1994: 23).

Entre els testimonis hi afloren, com s'ha vist, una pila d'opinions que remetien a la corrupció generalitzada a les repúbliques actuals que configuraren Iugoslàvia: la corrupció i el trencament de les relacions socials s'entenen quasi com a pitjors que la guerra. Potser a Eslovènia i Montenegro, països petits, el paper de les màfies i l'antic aparell del partit no és tan fosc com a Sèrbia i Croàcia, però més de la meitat de la població no acudeix a votar enlloc de l'antiga Iugoslàvia. La qual cosa, en fi, succeeix gairebé a tot Europa.

Centenars de milers de desplaçats arreu, cases ocupades per altres, gent acomiadada de la feina. A prop roman el terror de les tortures, els assassinats, les violacions, el genocidi. Per a la conceptualització de genocidi, s'ha d'atendre que l'1 de juliol del 2002 va entrar en vigor l'Estatut de Roma que instaura la Cort Penal Internacional amb el suport de 60 Estats –dels qual se'n van enretirar els EUA–, l'objectiu formal de la qual rau a lluitar contra la impunitat

de les violacions dels drets humans i del Dret Internacional Humanitari més greus (genocidi, lesa humanitat, guerra, i agressió). Les definicions de la CPI d'aquestes conceptes són les següents:

Genocidi: Matança, agressió contra la integritat física, adducció de menors i violència sexual de persones pel fet de pertànyer a un grup determinat (art. 6 de l'*Estatut de Roma*).

Crims de lesa Humanitat: Abusos generalitzats i sistemàtics contra la població civil (extermini, assassinats, esclavitud, deportacions, tortura, violència sexual, persecució d'un grup, desaparicions, etc.). (art.7 de l'*ER*).

Crims de Guerra: Abusos que es cometien seguint una determinada tàctica militar o política a gran escala (infraccions greus dels Convenis de Ginebra, presa d'hostatges, destrucció d'infraestructures i béns civils, saqueig, etc.). (art. 8 de l'*ER*).

Crims d'Agressió: Aquesta definició continua estant, a l'agost del 2007, pendent de definir.

Per a la definició formal de genocidi des d'altres àmbits i la seva relació amb altres termes, vegeu Frigolé (2003: 7-16), el qual remet a Fein (2002:79) pel consens que aquest consigna entre els científics socials a l'hora de reconèixer que "el genocidi és primàriament un crim d'Estat".

Srebrenica esdevé justament la imatge del genocidi, la violació de dones bosnianes i croates, de molts soldats violant una sola dona per convertir-les en un simple vector de la sang sèrbia i de la seva suposada essència nacional i religiosa, violant-les i impedit-los avortar quan quedaven prenyades, perquè tinguessin un fill "serbi", perquè duguessin en si mateixes "el ferment insuportable de la representació de l'enemic, de l'Altre", com assenyala Héritier (1996). Fou aquí que les violacions van ser definides formalment per primer cop com una modalitat de crim contra la humanitat. Frigolé sosté (2003: 35 i 47)) que "la venjança de sang està vinculada al parentiu i es mostra com una obligació del parentiu, mentre que el genocidi està vinculat a l'Estat i es mostra com una defensa de l'Estat mateix", i que els símbols de l'Estat-nació modern remetien a la família com a model conceptual i moral del nacionalisme respecte al sistema de classificació nacional pel que fa a l'exclusió i la inclusió de les persones. Com s'ha vist als textos precedents, hi ha testimonis que relaten fins

a quin punt durant la guerra els vincles familiars foren el motiu, per moltíssima gent, de mantenir una fidelitat als parents més enllà de les causes directes de les disputes empreses en cada context. Altres entrevistats, però, han assenyalat que justament la guerra els serví per trencar relacions familiars en què mai no s'hi van reconèixer, no justament per ser socialment imposades, sinó per la distància en les formes de pensar i entendre les pràctiques de la vida, més enllà d'adscripcions classificatòries polítiques, religioses i culturals.

Val la pena recordar que un dels besavis de l'antropologia, el jurista i antropòleg compilador Henry Maine (1893 [1861]) fou el primer a postular que l'organització de la societat primitiva es basa en línies de parentiu i que es regeix per prohibicions sagrades viscudes com a responsabilitats col·lectives. Prengué el sistema de parentiu com una estructura sociopolítica primària i sostenia que fins i tot en les societats que anomenava més simples, on no hi ha tribunals ni administració en el sentit formal de la paraula, l'home "primitiu" viu sota el govern de la llei i del dret. Per ell, en algunes societats les formes socials dominants eren grups corporatius basats en el parentiu. En les societats amb caps i amb una administració centralitzada, els càrrecs esdevenien molt importants respecte al desenvolupament de la societat. Llavors establí un tipus de distinció –status/contracte– pròpiament evolucionista per palesar les diferències entre les societats tradicionals i les modernes. Segons ell, institucions de la societat moderna es van establir mitjançant contracte, mentre que la societat antiga es basava en l'status (el rang social d'una persona amb referència al d'altres membres de la col·lectivitat: l'status adquirit és el rang que una persona adquireix pels seus coneixements, habilitats, esforços de qualsevol tipus; l'status adscrit és aquest rang social que s'atribueix a una persona a partir de l'aplicació de criteris diguem-ne objectius com ara el sexe, l'edat, el parentiu, el grup diguem-ne cultural a què pertany, etc.). Per Maine l'status s'adquiria per naixement –la posició de la família i el lloc que cada persona hi ocupava– i determinava els drets i les obligacions de la persona (exemple: la monarquia). És a dir, l'status derivava del sistema de parentiu –inserir a Europa, per exemple, en el procés del feudalisme–. Ara bé, gradualment l'status fou reemplaçat pel sistema de contracte, o sigui, pel sistema de drets i obligacions

establerts mitjançant transaccions individuals o contractes. Les característiques de l'estatus prescriuen, segons ell, la forma i el contingut de les relacions socials; en canvi, en les societats modernes (contracte), les persones no estan subjectades als vincles que deriven de les corporacions de parentiu i poden regular les seves relacions lliurement mitjançant contractes basats en l'interès mutu. En estudiar l'antiga Roma, mostrà com, des del moment que el llinatge perd la seva autonomia jurídica, els assumptes públics de la ciutadania passen a ser regulats per noves institucions judicials i executives. El trànsit, doncs, de la societat organitzada pel parentiu patrilineal a un altre model de societat, en aquest cas sota les formes de l'Estat, hauria implicat la substitució del vincle personal pel vincle territorial, el qual, i per això s'ha d'acudir a Maine, esdevé el principi distintiu de l'Estat (sobirania sobre el territori i els seus habitants).

S'ha vist que diversos dels testimonis convocats en aquesta recerca afirmen, a l'hora de precisar quina era la seva identitat –identificació– abans de la guerra, que es consideraven de la ciutat on vivien, com ara Sarajevo, Vukovar o Mostar, més enllà de classificar-se els uns als altres sobre la base de la conceptualització de les divisions polítiques, culturals i religioses. Quant a això, Frigolé al·ludeix a la incompatibilitat de l'estructura territorial de l'Estat amb divisions territorials anteriors i les seves diguem-ne identitats, la qual cosa es reflecteix en "el procés de creació i recreació d'Estats-nació a l'antiga Iugoslàvia" i cita Milicevic (2000: 81, dins Frigolé, 2003: 38), el qual es pregunta quines foren les raons que conduïren a la destrucció de les ciutats de l'antiga Iugoslàvia, per respondre:

Hom donava per fet que els habitants d'aquestes ciutats tenien una forta identificació local i que eren, en primer lloc, ciutadans de Sarajevo, Mostar o Vukovar abans que serbis, croats o musulmans. Aquesta era una realitat que representava un obstacle per als objectius de tots els nacionalistes. La destrucció era el mitjà més senzill per demostrar que "viure junts" era quelcom impossible.

Així com el "comunisme" implicava certs nivells de seguretat social i educació, en canvi avui, enlloc de l'antiga Iugoslàvia res d'això està resolt: la davallada del suport a les cobertures socials, la sanitat i l'ensenyament ha estat

completat. En aparença paradoxalment, el fortíssim relat anticomunista a la Sèrbia, la Croàcia i l'Eslovènia actuals és alimentat per gent que no era dissident o que fins i tot formava part de l'estructura del poder establerta aleshores i durant les dècades anteriors. Molts dels entrevistats se n'anaren d'on vivien. N'hi ha de serbis que fugiren de Bòsnia i Croàcia atesa la repressió patida per ser "serbis" i que, un cop a Belgrad, no pogueren suportar la política empresa per la majoria social de Sèrbia, que reprimí les dissensions. Tasic precisa que el perillós és la identificació, no pas la llengua ni la cultura. La classe política, l'aparell del Partit, intel·lectuals i periodistes, les institucions polítiques, econòmiques, acadèmiques sèrbies, hi tenen la responsabilitat d'haver encapçalat unes accions que concerneixen el conjunt de la població: per molts serbis i croats entrevistats hi ha una responsabilitat compartida de la ciutadania, que va callar o que no va oposar-se prou, i no és fàcil integrar-ho i superar-ho –el silenci, mirar cap a una altra banda, comporta un grau de complicitat de què no és senzill substreure-s'hi–. No ho és perquè actualment hi ha al poder aquesta mateixa classe política, o, com en el cas de Croàcia, els seus beneficiaris, aquells mateixos derrotats a la Segona Guerra Mundial. La desesperació consignada pels entrevistats en aquests països, igual que a Eslovènia, Bòsnia i Kosovo –ara situada entre la Gran Sèrbia i la Gran Albània–, davant d'una corrupció estructural lligada al nou ordre de relacions econòmiques i polítiques internacionals, és més que elevada: els abusos de poder i la manca d'expectatives condueixen a una migració forçosa en cerca de millors condicions de vida.

Un dels testimonis manifesta que abans de l'inici de la guerra hom podia discutir; després ja no, era la guerra: sobre això podria pensar-se que la guerra, efectivament, significa la fi de les querelles, és aleshores que s'imposa el silenci, la submissió, l'obediència passiva i les privacions a la ciutadania, és aleshores que les eleccions se suspenen i els caps esdevenen inamovibles (Bouthoul, 1971: 85), com ho testimonien especialment una pila d'entrevistats serbis i croats dissidents. L'horror a la discussió, doncs, hi troba la sortida perfecta, fora dels guarniments diplomàtics sempre tan lents respecte a la marxa real de les coses sobre el terreny. Moltes persones de bandes distintes

es van unir per una idea de la convivència lliure, voluntària, democràtica, de grups socials heterogenis. Més enllà de les massacres molt bàsicament sèrbies, els derrotats en foren aquesta gent de totes bandes, aquests que es convertiren sobtadament en "estrangers" a casa seva perquè deixaren de tenir cabuda en el mosaic de nacions discretes territorialment delimitades i ètnicament pures. Per això hi ha la constatació que aquestes idees i pràctiques que han defensat tants homes i dones en el decurs del segle XX als Balcans com en altres indrets continuen ocupant arreu d'Europa, ara com ara, una posició subalterna.

Bibliografia

- ADLER, A. (1987) "La guerre et l'état primitif", dins M. ABENSOUR (ed.), *L'esprit des lois sauvages*, París, Seuil, pàg. 95-114.
- AMSELLE, J.L./M'BOKOLO, E. (1985) *Au coeur de l'ethnie*, París, La Découverte.
- ANDERSON, B. (2005 [1983]) *Comunitats imaginades*, Catarroja, Universitat de València/Afers.
- BAKIC-HAYDEN, M./HAYDEN, R. (1992) "Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics", dins *Slavic Review*, núm 51(1), pàg. 1-15.
- BALANDIER, G. (1979 [1969]) *Antropología política*, Barcelona, Península.
- (1986) "La violence et la guerre: une anthropologie", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, núm. 110 (desembre).
- BALLINGER, P. (2004) "'Authentic Hybrids' in the Balkan Borderlands", dins *Current Anthropology*, núm 45(1), pàg. 31-60.
- BARTH, F. (1976 [1969]) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Mèxic DF, FCE.
- BATAILLE, G. (1975) *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus.
- (1987 [1949]) *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.
- BAUMAN, Z. (1990), "Modernity and Ambivalence", dins M. FEATHERSTONE, (ed.) (1990) *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*, Londres, Sage.
- BAZIN, J. (1985) "A chacun són Bambara", dins J.L. AMSELLE/E. M'BOKOLO, *Au coeur de l'ethnie*, París, La Découverte.
- BAZIN, J./TERRAY, E. (eds.) (1982) *Guerres de Linages et Guerres d'États en Afrique*, París, Archives Contemporaines.
- BESTARD, J. (1980) "P. Clastres: Archéologie de la violence", dins *Comentaris d'Antropologia Cultural*, núm. 2, Departament d'Antropologia Cultural de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

- BOAS, F. (1966) *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BOURDIEU, P. (1991 [1980]) *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- BOUTHOU, G. (1970 [1951]) *Traité de polémologie*, París, Payot.
- (1985) *La guerra*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau.
- BRINGA, T. (1993), "Nationality Categories, national identification, and identity formation in "multinational" Bosnia" [on-line], dins *Anthropology of East Europe Review*, Special Issue: *War amongst the Yugoslavs*, núm. 11(1-2) <http://condor.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/aeer11_1/bringa.html> (14-II-2006).
- CAILLOIS, R. (1983 [1950]) *El hombre y lo sagrado*, Mèxic DF, FCE.
- CHANTEUR, J. (1989) *De la guerra à la paix*, París, PUF.
- CLASTRES, P. (1978 [1974]) *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monteàvila.
- (1987 [1977]) "Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas" i "La desgracia del guerrero salvaje", dins *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- COHEN, R. (1978) "Ethnicity: problems and focus in Anthropology", dins *Annual Review of Anthropology*, núm. 7.
- COMAROFF, Jean/COMAROFF, John (1992) *Etnography and the historical imagination*, Boulder, Westview.
- CONNOR, W. (1998 [1994]) *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama.
- DELGADO, M. (1996) "Introducción", pàg. 1-21, dins DURKHEIM, E./ MAUSS, M. (1996 [1901-1902]), *Clasificaciones primitivas*, Ariel, Barcelona.
- (1998) *Diversitat i integració*, Barcelona, Empúries.
- DESCHAMPS, H. (1965) *Les institutions politiques de l'Afrique Noire*, París, Presses Universitaires de France.
- DEVIĆ, A. (1997), "Anti-war initiatives and the un-making of civic identities in the Former Yugoslav Republics", dins *Journal of Historical Sociology*, núm. 10(2), pàg. 127-156.

- DOUGLAS, M. (1992 [1966]) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
- (1996 [1985]) *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós.
- DURKHEIM, E. (1995 [1893]) *De la división del trabajo social*, Madrid, Akal.
- (1987 [1912]) *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona, Edicions 62/Diputació de Barcelona.
- DURKHEIM, E./ MAUSS, M. (1996 [1901-1902]) "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", dins *Clasificaciones primitivas*, Barcelona, Ariel.
- ELIAS, N. (1993 [1977]) *El proceso de la civilización*, FCE, Mèxic DF.
- ELIAS, N./DUNNING, E. (1992 [1986]) *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, Mèxic DF, FCE.
- ERIKSEN, T.H. (1993) *Ethnicity & Nationalism*, Londres, Pluto Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1977 [1940]) *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.
- (1997 [1937]) *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- EVANS-PRITCHARD, E./FORTES, M. (1978 [1940]) *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.
- FEIN, H. (2002) "Genocide: A Sociological Perspective", pàg. 74-90, dins HINTON, A. (ed.) (2002) *Genocide. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.
- FOUCAULT, M. (2006 [1973]) *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado...*, Barcelona, Tusquets.
- FRAIJÓ, M. (1994) "Walter Benjamin: las reflexiones de una víctima de la violencia", pàg. 14-36, dins J.A. BINABURO/X. ETXEBERRIA (eds.) *Pensando en la violencia*, Madrid, La Catarata.
- FRIEDMAN, J. (1977 [1975]) "Tribus, estados y transformaciones", pàg. 191-239, dins BLOCH, M. (comp.) *Análisis marxistas y antropología social*, Barcelona, Anagrama.

- FRIGOLÉ, J. (2003) *Cultura y genocidio*, Barcelona, Departament d'Antropologia.
- GALLÉN, C. (2006) *Les fronteres de la normalitat: una aproximació en clau social a les persones amb intel·ligència límit o borderline*, Barcelona, Edicions de 1984.
- GAUCHET, M. (1977) "La dette du sens et les racines de l'État, Politique de la religions primitive", dins *Libre*, núm. 2, París.
- GEERTZ, C. (1963) "The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states", dins C. GEERTZ (ed.) *Old societies and new states*, Nova York, Free Press.
- (1987 [1972]) "Juego profundo: Notas sobre la pelea de gallos en Balí", dins *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GLEDHILL, J. (2000 [1999]) *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Bellaterra.
- GODINA, V. (1998) "The outbreak of nationalism on former Yugoslav territory: a historical perspective on the problem of supranational identity", dins *Nations and Nationalism*, núm. 4(3), pàg. 409-422.
- GOFFMAN, E. (1993 [1959]) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GOLDING, W. (1983 [1954]) *El senyor de les mosques*, Barcelona, Edicions 62.
- GOODY, J. (1977 [1972]) *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal.
- HANN, C./HUMPHREY, C./VERDERY, K. (2002) "Introduction. Postsocialism as a topic of anthropological investigation", dins C. HANN (ed.) *Postsocialism: ideals, ideologies and local practice*, Londres, Routledge, pàg. 1-28.
- HARRIS, M. (1985 [1974]) *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza.
- HAYDEN, R. (1996) "Imagined Communities and real victims: self-determination and ethnic cleansing in Yugoslavia", dins *American Ethnologist*, núm. 23(4), pàg. 783-801.
- HÉRITIER, F. (ed.) (1996) *De la violence*, París, Odile Jacob.
- (ed.) (1999) *De la violence II*, París, Odile Jacob.

- HEUSCH, L. de (1997) "L'ethnie: els vicissituds d'un concept", dins *Arxívis europeenes de Sociologie*, tom 38, núm. 2, 1997.
- HINTON, A. (ed.) (2002) *Genocide. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.
- HOBBSBAWM, E. (2003 [1990]) *Naciones y nacionalismos desde 1870*, Barcelona, Crítica.
- HOBBSBAWM, E./RANGERS, T. (1988 [1983]) *La invención de la tradición*, Vic, Eumo.
- HOEPKEN, W. (1998) "War, Memory and Education in a Fragmented Society: The Case of Yugoslavia", dins *East European Politics and Societies*, núm 13(1), pàg. 190-227.
- KALB, D. (2002) "Afterword. Globalism and postsocialist prospects", dins C. HANN (ed.), *Postsocialism: ideals, ideologies and local practice*, Londres, Routledge, pàg. 317-334.
- KEANE, L. (1966) *Reflections on Violence*, Londres, Verso.
- KOTTAKE, P.C. (1994) *Antropología*, Madrid, MacGraw-Hill.
- KUPER, L. (2002) *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press.
- LE ROY LADURIE, E. (1979) *Le Carnaval de Romans*, París, Gallimard.
- LEACH, E. (1976 [1954]) *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama.
- (1977) *Custom, law and terrorist violence*, Edimburg, University Press.
- LEFEBVRE, H. (1984 [1968]) *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza.
- LEFORT, C. (1988 [1951]) "El intercambio y la lucha de los hombres", dins *Las formas de la historia*, Mèxic DF, FCE.
- LEMONNIER, P. (1990) *Guerres et festins. Pais, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, París, La Maison des Sciences de l'Homme.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1985 [1949]) *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1991 [1950]) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", dins M. MAUSS, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
 - (1986 [1962]) *El pensament salvatge*, Edicions 62, Barcelona
 - (2003 [1962]) *El totemismo en la actualidad*, FCE, Mèxic DF.
 - (2004) "L'etnòleg davant de les identitats nacionals", dins *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 20, pàg. 23-28, Barcelona.
- LITTLE, A./SILBER, L. (1996 [1995]), *The Death of Yugoslavia*, Londres, Penguin Books / BBC Books.
- LLOBERA, J.R. (1996) *El dios de la modernidad*, Barcelona, Anagrama.
- (2003a) *Les teories del nacionalisme a França*, Catarroja, Universitat de València/Afers.
 - (2003b) *De Catalunya a Europa*, Barcelona, Empúries.
- LLUÍS, J.-L. (2002) *Converses amb el meu gos sobre França i els francesos*, Barcelona, La Magrana.
- LUQUE, E. (1996) *Antropología política. Ensayos críticos*, Barcelona, Ariel
- JANSEN, S. (1998) "Homeless at Home: Narrations of Post-Yugoslav Identities", dins N. RAPPORT/A. DAWSON (eds.), *Migrants of Identity: perceptions of "home" in a world of movement*, Oxford, Berg, pàg. 85-109.
- (2005) "National numbers in context: maps and stats in representations of the post-Yugoslav wars", dins *Identities: Global Studies in Culture and Power*, núm. 12(1), pàg. 45-68.
- MAINE, H. (1893 [1861]) *El derecho antiguo: considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva i con las ideas modernas*, Madrid, Tipografía de Alfredo Alonso.
- MALGESINI, G./GIMÉNEZ, C. (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid, Catarata.

- MALKKI, L. (1992) "National geographic: the rooting of peoples and the territorialisation of national identity among scholars and refugees", dins *Cultural Anthropology*, núm. 7(1), pàg. 24 i 45.
- MARX, K. (1970 [1871]) *La guerra civil a França el 1871*, Edicions 62, Barcelona.
- MAUSS, M. (1979 [1923-1924]) "Ensayo sobre los dones", dins *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- (2006 [1926-1939]) *Manuel de etnografía*, Mèxic DF, FCE.
- MIDDLETON, J. (1984 [1964]) *Los Lugbara de Uganda*, Barcelona, Publicacions de la Universitat Autònoma.
- MOERMAN, M (1965) "Ethnic identity in a complex civilization: who are the Lue?", dins *American Anthropologist*, núm. 67.
- NAHOUM. GRAPPE, V. (1996) "L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-Yugoslavie, 1991-1995)", pàg. 275-323, dins HÉRITIER, F. (1996) *De la violence*, París, Odile Jacob.
- NARROLL, R. (1964) "On ethnic unit classification", dins *Current Anthropology*, núm. 5.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1940) "Preface", dins EVANS-PRITCHARD, E./FORTES, M., *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.
- RENARD, J.F. (1996 [1991]) "Etnocentrismo", dins P. BONTE/M. IZARD (eds.) *Etnología y antropología*, Madrid, Akal.
- RICHES, D. (1988 [1986]) *El fenómeno de la violencia*, Madrid, Pirámide.
- SAHLINS, M. (1977 [1972]) *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- SAINT-EXUPERY, A. de (1976 [1937]). *Un sentit a la vida*, Barcelona, La llar del Llibre.
- SCHAPER, I. (1952) *The Ethnic Composition of of Tswana Tribes*, Londres, dins LEACH, E. (1976 [1954]) *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama.

- SIMMEL, G. (1988 [1908]) "La lluita", dins *Sociología I*, Barcelona, Edicions 62/Diputació de Barcelona.
- SIMMEL, G. (1971), "The Stranger", dins *On Individuality and Social Forms*, Chicago, Chicago University Press, pàg. 143-149.
- SMITH, A.D. (2000), "Theories of Nationalism. Alternative Models of NationFormation", dins M. LEIFER (ed.), *Asian Nationalism*, Londres, Routledge.
- SMITH, A.D. (2002 [2000]) *La nació en la història*, Catarroja, Universitat deValència/Afers.
- SOKOLOVSKII, S./TISHKOV, V. (1996) "Ethnicity", dins A. BARNARD/J.
- SPENCER (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres/Nova York, Routledge.
- SORABJI, C. (1995), "A very modern war: terror and territory in Bosnia Hercegovina", dins R.A. HINDE i H.E. WATSON (eds.), *War: a cruel necessity?* Londres, Tauris, pàg. 80-95.
- TAUSSIG, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa.
- TAIBO, C. (2000) *Bòsnia, Kosovo, Txetxènia. Qüestió nacional, conflictes i intervencions*, Barcelona, Edicions de 1984.
- TAYLOR, A.C. (1996 [1991]) "Etnia", dins P. BONTE/M. IZARD (eds.) *Etnología y antropología*, Madrid, Akal.
- TERRADAS, I. (1988) *Mal natural, mal social*, Barcelona, Barcanova.
- WACQUANT, L. (2007 [2005]) *Pàries urbans. Guetos, banlieues, Estat*, Barcelona, Edicions de 1984.
- WALLMAN, J (2001 [1997]) "Violència", dins BARFIELD, T. (ed.) *Diccionario de Antropología*, Barcelona, Bellaterra.
- WEBER, M. (1993 [1922]) *Economía y sociedad*, Mèxic DF, FCE.
- WOLF, E. (1987 [1982]) *Europa y la gente sin historia*, Mèxic DF, FCE.
- (2001 [1998]) *Figurar el poder*, Mèxic DF, Ciesas.

ZULAIKA, J. (1990) *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.