



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Etnosistemes i fronteres a les societats africanes, amb referències complementàries a l'Europa oriental.

Ferran Iniesta Vernet, director
Joan Manuel Cabezas López, autor

JUNY 2000

FUNDACIÓ
JAUME
BOFILL
Jaume Bofill

TESI DOCTORAL

1220
(I)

ETNOSISTEMES I FRONTERES

A LES SOCIETATS AFRICANES,

AMB REFERÈNCIES COMPLEMENTÀRIES

A L'EUROPA ORIENTAL

DOCTORAND: JOAN MANUEL CABEZAS LÓPEZ.

DIRECTOR DE TESI: FERRAN INIESTA I VERNET

Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica de la Facultat de
Geografia i Història de l'Universitat de Barcelona.

Programa de Doctorat: "La recerca de camp en Antropologia Social", bienni 1996/1998.

Per a optar al títol de Doctor en Antropologia Social.

Títol de la tesi: "Etnosistemes i fronteres a les societats africanes, amb referències
complementàries a l'Europa Oriental."

Doctorand: JOAN MANUEL CABEZAS LÓPEZ.

Director de la tesi: FERRAN INIESTA I VERNET.

Proposta de tribunal per a la tesi doctoral d' En Joan Manuel Cabezas López, titulada "ETNOSISTEMES I FRONTERES A LES SOCIETATS AFRICANES, AMB REFERÈNCIES COMPLEMENTÀRIES A L'EUROPA ORIENTAL", dirigida pel Dr. Ferran Iniesta i Vernet, Professor Titular del Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona.

PRESIDENT: Dr. Antoni SEGURA
Catedràtic d'Universitat
Dpt. Història Contemporània
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona (UB)

SECRETARI: Dr. Javier LAVIÑA
Professor Titular d'Universitat
Dpt. Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona (UB)

VOCALS: Dr. Alfred BOSCH
Professor Associat d'Universitat
Dpt. d'Història.
Facultat d'Humanitats.
Universitat Pompeu Fabra (UPF)

Albert ROCA ÀLVAREZ
Professor Titular d'Universitat
Dpt. d'Història de l'Art i Història Social.
Facultat de Lletres.
Universitat de Lleida

Danielle PROVANSAL
Professora Titular d'Universitat
Dpt. Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona

SUPLENTS Dra. M^a Jesús BUXÓ I REY
Catedràtica d'Universitat
Dpt. Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona

Dr. Gonçal SANZ
Professor Titular d'Universitat
Dpt. Antropologia Social i Història d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona

Dr. Rafael GRASA
Professor Titular d'Universitat
Dpt. de Relacions Internacionals.
Facultat de Ciències Polítiques.
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

Dr. Montserrat CAMINAL
Professora Titular d'Universitat
Departament d'Història Contemporània.
Facultat de Geografia i Història.
Universitat de Barcelona (UB)

Dr. Eloy MARTÍN
Professor Titular d'Universitat
Departament d'Història.
Facultat d'Humanitats.
Universitat Pompeu Fabra (UPF)

Barcelona, 26 de juny de 2000

Dr. Xavier Roigé Ventura
Director del Departament

ÍNDEX:

1.- INTRODUCCIÓ

1.1. Fites generals	1-9
1.2. Identitats	10-17
1.3. Mètode	18-29

2.- PERSPECTIVES DEVANT DELS FENOMENS ETNOSOCIALS

2.1. Nació, ètnia, tribu	
2.1.1. La nació	30-42
2.1.2. La tribu	42-49
2.1.3. Ètnia	50-58
2.2. Òptiques diferencials	
2.2.1. L'essencialisme	58-65
2.2.2. La deconstrucció de les ètnies	66-81
2.2.3. Més enllà de l'essencialisme i del deconstruccionisme	82-86
2.2.4. Una aportació sovint oblidada: la producció etnogràfica dels països est-europeus	87-98
2.3. Frontera, límit, espai territori	
2.3.1. Espai, territori, territorialitat	101-106
2.3.2. Límit, frontera	107-122
2.3.3. Geografia política	123-132
2.3.4. Geografia i antropologia	133-136
2.3.5. Àrees culturals	137-141
2.3.6. Reelaboracions africanes de les teories del <i>Kulturkreise</i>	142-144

2.3.7. Àrees geogràfiques africanes: breu repàs de les principals regions sociogeogràfiques	145-146
2.3.8. Ecologia humana	147
3.- <u>ESPAIS I SOCIETATS:</u>	
3.1. Ciutat, territori, etnosistema	148-161
3.2. Els espais premoderns	162-176
3.3. L'Estat-nació	177-195
4.- <u>L'ÀFRICA NEGRA I L'EUROPA ORIENTAL:</u>	
4.1. Punts en comú entre l'Àfrica Negra i l'Europa Oriental	196-217
4.2. L'especificitat de l'Europa Oriental	218-223
4.2.1. Breu repàs d'algunes regions sociogeogràfiques	
4.2.1.1. Balcans	224-226
4.2.1.2. Etnosistemes albanesos	227-228
4.2.1.3. L'espai caucàsic	229
4.2.1.4. Ucraïna i Bielorússia	230
4.3. L'especificitat africana	
4.3.1. Orígen de les cultures negro-africanes	232
4.3.2. La <i>differentia specifica</i> africana	233
4.3.3. Territorialitzacions diferencials, sistemes ètnics i processos socials	234-248
5.- <u>REALITAT POLÍTICA, RELACIONAL I DINÀMICA DELS SISTEMES ÈTNICS</u>	
5.1. El poder com a constant en les relacions socials	249-255
5.1.1. La potència social	256-257
5.1.2. Etnicitat, energia, πολιτεια	258-261
5.1.3. Identitat i política	262-273

5.1.3.1. Elits i <i>intelligentsia</i>	274-277
5.1.3.2. Elits i fronterers	278-282
5.2. Una perspectiva relacional	283-289
5.3. La construcció social de la realitat	290-305
5.4. Intercanvi i comunicació	306-312
5.5. Identitat, relació, diferenciació	313-327
5.5.1. Relació i identitat	328-330
5.6. El caràcter dinàmic de les construccions socials	331-354
6.- <u>TERRITORIS I FRONTERES:</u>	
6.1. Territori i sistema d'identitats	356-360
6.1.1. Nuclis territorials	361-366
6.1.2. Lligams territorials: etnoterritoris, territorialització i vincles espacials	367-385
6.1.3. Limits territorials	386-388
6.2. Fronteres	
6.2.1. Consideracions generals	389-398
6.2.2. Funcions socials de la frontera	399-401
6.2.3. Frontera i comunicació	402-406
6.2.4. Frontera i sistema etnosocial	407-422
6.2.5. Les fronteres com a filtres identitaris	423-442
6.2.6. Frontera, espai-temps, etnosistema	443-445
6.2.7. Fronteres africanes	446-456
7.-<u>ETNOSISTEMA I ETNOGÈNESI</u>	
7.1. Etnosistemes	457-459
7.1.1. Energia social i etnosistema	461-465
7.1.2. Conceptes i reflexions entorn dels etnosistemes: nucleació, regulació etnosistèmica, homeòstasi, autopoiesi	466-468
7.1.3. Ètnia en si, ètnia per a si, etnos	469-473

7.1.4. La matriu sociopsicològica	474-481
7.1.5. Etnosistema i diversitat	482-503
7.1.6. Etnosistema i llengua	504-511
7.2. Etnogènesi	512-520
7.2.1. Fusió etnosocial i etnogènesi	521-526
7.2.2. Fisió social i etnogènesi	527-530
7.2.3. Els mecanismes de l'etnogènesi	531-537
7.3. Aproximació a alguns enclavaments obsidionals	
7.3.1. Les àrees-refugi	538-545
7.3.2. Enclavaments fronterers d'origen militar/comercial	546-548
7.3.3. Les diàspores	549-553
<u>CONCLUSIONS FINALS</u>	554-571
<u>ANNEXOS</u>	
<u>ANNEX 1</u>	572-633
<u>ANNEX 2</u>	634-652
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	
<u>Principals referències bibliogràfiques</u>	653-659
<u>Bibliografia</u>	660-820
<u>CARTOGRAFIA</u>	821-854

1.-INTRODUCCIÓ:

“(...) no pretendemos tanto conquistar una plaza, demostrar una verdad, como abrir algunas pistas (...)”

(Maffesoli, 1982: 15)

1.1. FITES GENERALS:

A l'hora de redactar el present treball s'ha tractat de fusionar algunes aportacions teòriques provinents de la tradició de les Ciències Socials i, en especial, de l'Antropologia Social, i això de forma conscient i inconscient a l'hora, de manera que aquest prisma resultant, considerat com a condensació d'idees de caràcter universal producte d'una confrontació amb models “reals” de societats, ens hauria de servir per a llegir diverses col·lectivitats humanes.

Després d'una etapa marcada pels treballs de caire monogràfic, és la nostra intenció dur a terme una anàlisi d'escala més petita, amb continus moviments de “zoom”, doncs una de les fites que cerquem és la de demostrar la validesa pluridimensional de les nostres hipòtesis. La lectura, doncs, haurà de confirmar una causalitat lògica en base a certs paràmetres teòrico-metodològics previs, tot i sabent que la perspectiva ací emprada és només una de les moltes que es poden realitzar i que es tracta de construir quelcom similar a allò que Vilfredo Pareto denominava ‘teoremes descriptius’, la fita dels quals no és tant establir lleis com indicar tendències.

La fita concreta serà la de, partint de la naturalesa relacional, política i dinàmica de les societats humanes (tots tres termes en estreta relació), analitzar el sorgiment de límits que emmarquen i interrelacionen etnosistemes sempre dinàmics però ancorats en punts de

pivotació territorial (empírica i/o imaginària) entorn als quals cristal·litzen identitats diferencials específiques que, tot i la seva naturalesa construïda, arbitrària i relacional, són realitats d'alt potencial semàntic i, per tant, d'un significatiu abast operatiu; cal puntualitzar de bell antuvi que la identitat no sempre es territorialitza en el sentit més estricte i restringit de la paraula, com passa amb els pobles nòmades o en moltes agrupacions africanes sedentàries, però quan parlem de punt de pivotació i d'ancoratge no es fa referència de manera unívoca al territori factual, a l'espai *stricto sensu*, sinó a les dimensions ja sigui reals, ja sigui imaginàries, on tota construcció identitària pren bases de recolzament per al desplegament dels signes diacrítics diferencials i dels seus límits fronterers interrelacionals i dinàmics.

Pel que fa a la delimitació espacial de l'estudi, ens centrem sobretot en l'Àfrica negra i, complementàriament, en l'Europa Centro-Oriental. Aquests dos àmbits espacials estan situats a les fronteres d'Occident, tot i que en diferents graus, com veurem, l'Estat-Nació modern, burgès, és una variable a tenir en compte per diverses raons i, essencialment, pel seu treball d'esclerotització de les fronteres i, indissolublement lligades a elles, dels etnosistemes, i pel doble i inextricable procés d'homogeneïtzació social i d'atomització individual, tot i que sempre romandrà la necessitat d'identificació i la voluntat política, girant ambdós àmbits entorn de punts de rotació concrets derivats de les relacions de poder. El caràcter bifrontal del poder en tant que joc entre coerció i consens, i l'existència de negociacions, mecanismes compensatoris, reciprocitat..., així com la importància de les relacions d'oposició-reciprocitat i de les fronteres que, ensems, són creades per aquestes relacions i les endeguen, seran punts d'ancoratge teòric fonamentals.

Un altre punt important serà el referent a la noció de frontera no pas com a element singular d'una zona concreta, sinó com a comú denominador de tots els etnosistemes (i de tota la vida social) que, en certs casos, pren un grau més específic i s'hiperbolitza: les fronteres exterior africanes amb l'Islam i l'Occident, els límits interns entre agrupacions socials i els seus moviments de sistole-diàstole, les configuracions identitàries dins de i entre els Estats-Nació, el món balcànic-oriental com a frontera per se i com a niu de límits en constant redifinició seran, en ordre decreixent, objecte de les anàlisis a partir de materials diversos procedents de camps com l'Antropologia Social, la Sociologia, la Història i la

Geografia; de fet, aquest treball ambiciona continuar la línia que encetà la tasca de Marcel Mauss i Georg Simmel pel que respecta a l'exemplificació de llurs teories en base a monografies i material historiogràfic; en aquest sentit, hauriem de convenir en que Antropologia Social no és igual a Etnografia, d'igual manera que un edifici no és assimilable a una totxana (Llobera, 1993).

Les bases que cimenten el nostre projecte de tesi s'esdevingueren a partir d'un camp aparentment desconectat del de la temàtica que volem plantejar: el de l'intercanvi de dons, teoritzat brillantment per Marcel Mauss el 1923-24. Com més endavant es veurà, força idees del corrent 'maussià' (incloent, és clar, els membres del Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, M.A.U.S.S.), han estat incloses dins del nostre plantejament teòrico-metodològic. També s'ha partit d'una idea extreta d'una anàlisi d'Enrique Luque Baena (1984), el qual posà l'accent sobre el caràcter polític dels intercanvis de dons (explicitat pel mateix Mauss), cosa que va fer que prenguéssim la determinació de base de considerar la reciprocitat i l'intercanvi com a un mecanisme que endega sistemes sociopolítics (Gouldner, 1979).

Una base de partida fonamental consisteix en considerar que totes les societats humanes són nuclis generats per fluxos d'interaccions, i que els etnosistemes (o sistemes etnosocials) deriven d'aquestes interrelacions al mateix temps que en generen, donat el seu enquadrament central dins dels processos socials:

"(...) Il faut se demander ce que sont les entités sociétales; quelles sont leurs limites, leurs caractéristiques essentielles, leurs mécanismes de régulation (d'homéostasie), leurs interrelations et interpénétrations éventuelles et leurs influences réciproques, leur solidité ou fragilité, leur permanence ou effacement, leurs subdivisions, enfin. A ces questions on peut commencer à répondre que l'entité sociétale fondamentale est l'ethnie".

(Breton, 1987 (1): 209)

“(…) les ethnies, les peuples, les nations sont les vrais acteurs de l’histoire, créant et animant les Etats, les poussant aux nues, puis les laissant dépérir ou les faisant voler en éclats, les déchirant, les piétinant, ou bien les honorant. Ethnies, peuples, nations sont des êtres vivants, ici exaltés, l’a niés, opprimés, asservis par leurs semblables, mais tous en relation symbiotique ou conflictuelle avec les Etats”.

(Breton, 1995: 50)

Les ètnies són construccions culturals derivades, com totes, de les interrelacions socials, és a dir, polítiques, però es pot afirmar fins a cert punt que “le comunità etnico-culturali sono le **collectività di base dell’umanità**” (Veyrac, 1996: 3).

Per un altre cantó, la noció d’etnosistema, com més endavant es veurà, ha estat adoptada en funció de la perspectiva relacional que s’ha pres com a eix de pivotació de l’anàlisi i com a base del recorregut que es durà a terme (en el sentit de *μετα οδος*).

També s’hauria de tenir present que la geografia, la distribució espacial dels processos socials, és una metàfora de la política (Slowe, 1990: 187), i que “l’affirmation nationale (...) est aussi un produite de la géographie”(Rey, 1992: 25); també s’ha de considerar que “geography and identity are inextricably tied up with each other”(Hooson, 1994: 11).

Com diu Marc Augé, el dispositiu espacial expressa la identitat del grup per petit que aquest sigui (1995: 51) i seria lògic, en aquest sentit, convenir en que la identitat és una “localització en un món donat, i subjectivament tan sols pot ésser interioritzada alhora que aquest món. Dit d’una altra manera: totes les identificacions es produeixen en uns contextos i uns marcs que suposen un món social específic.”(Berger, Luckmann, 1988: 187); com afirma Cornelius Castoriadis, “¿cómo podría ser lo diferente si no hubiera lugar, *topos*? (...) Por tanto, ahora y siempre se requiere un *topos*, pues el *topos* es el hecho mismo de que haya identidad de lo diferente”(Castoriadis, 1989: 48).

Per una altra banda, cal tenir en compte que la identitat es basa en un principi psicològic de caire taxonòmic, doncs “l’home és, per antonomàsia, un animal de rutines classificatòries” (Esteva Fabregat, 1980: 107), i “ ‘groups’ are not distinct ‘things’ in any positivist sense. They are (...) an emergent product of interaction and of classificatory processes(...)”(Jenkins, 1997: 50).

Tota societat assigna a l’individu, imaginàriament, un origen o causa (una genealogia, el mitjà social mateix), i un per a què, un destí social i còsmic; aqueixa assignació d’un origen i d’una fita fora d’ell treu a l’individu del món de la mònada psíquica i en fa d’ell quelcom socialment determinat, permetent així que funcioni com a individu social (Castoriadis, 1995: 189). De fet, s’hauria de subratllar la dimensió comunitària de l’ésser humà (Àlvarez, Vila, 1993: 55), així com, seguint Jean Gottman, indicar que “le facteur psychologique et social est partout prépondérant” (Miroglio, 1971: 68). Es pot suggerir, en una mateixa direcció, que

“La società (...) è l’ambiente antropogeno che solleva l’uomo dal suo fondamento (esistere), e come tale è un campo interattivo che entra nella composizione della complessità e dei processi che la segnano. E però, una volta costituitosi, questo campo interattivo (...) si autonomizza rispetto ai componenti individuali e despiega dinamiche sue proprie.”

(Turco, 1988: 38)

La noció bàsica d’identitat defensada en aquest treball es podria conceptualitzar, també, de manera homòloga a com ho fa Georg Simmel, és a dir, concebant-la com a manifestació d’una “coherència de personalitats dins d’una imatge, gairebé sensiblement perceptible, que les encercla fermament”(Simmel, 1988: 261) i que és causa i efecte de la comunicació social, de la mediummitat inherent a la vida humana, del joc de prestacions i contraprestacions, dels mecanismes compensatoris. Tot i que Simmel ha estat un punt de referència per a l’anàlisi de les identitats fluides i volubles de la tardocontemporaneïtat urbana, ell prengué com a base de demostració de les seves posicions teòriques un abundant material

historiogràfic al voltant de molt diverses èpoques i civilitzacions.

Roland Breton pot donar la clau d'una altra drecera per la qual s'ha arribat al punt de partida de la present tesi. En efecte, aquest geògraf, a les antípodes d'altres científics socials francesos, va apuntar la necessitat de dur a terme una mena de geografia de les ètnies i, escolant aquesta proposició amb una munió de mètodes i posicions teòriques que pretenem formin fusionats un nucli metodològic concret i que anirem dibuixant poc a poc, ens serveix de punt d'unió entre l'anàlisi espacial i l'antropologia entesa com a part de la història. Breton subratllà també un fet evident: "le géographe hésitait devant la noosphère"(Breton, 1987(1): 204), i aital puntualització es podria fer extensiva a la resta de ciències humanes.

Michel Roux també posa l'accent en aquest aspecte: "Quant aux sciences sociales, elles affectionnent les découpages officiels, les régions naturelles, les aires d'attraction urbaine et les microrégions propices aux inventaires monographiques, mais semblent éviter les découpages à base ethnique"(Roux, 1992(1): 71). Roland Breton insistí en l'elaboració d'una geografia de les cultures que focalitzés llurs interaccions (Breton, 1979: 39-40) i comentà quelcom que potser s'haurien d'apuntar molts científics socials: "Prêter attention à la diversité n'est pas vouloir la figer"(ibid: 207). En un altre lloc, el mateix Roland Breton efectuà una reflexió que fem nostra:

"Persistir en la creencia de que la distribución y los movimientos de las sociedades están impulsados en todo momento y en todo lugar por el hedonismo material, y que nuestra humanidad está establecida sobre la multiplicación del *homo oeconomicus* universal repartido en series matemáticas intercambiables, es una quimera del siglo XIX. De hecho, la geografía y la sociología de la humanidad son ante todo una sociología y una geografía *noológicas*, es decir, del espíritu y del espíritu particular."

(Breton, 1983: 119)

Jacques Berque (1970: 485) parlava de la identitat com d'una mena de sistema de potencials, una sort d'horitzó a on s'exerceixen les convertibilitats socials. Aquesta visió és comparable amb la noció d' 'horogènesi', emprada per Michel Foucher i també derivada de l'arrel grega $\omega\rho\iota\zeta\omega$: delimitar, fixar els límits, definir, arrel que hom trova al vocable bizantí $\omega\rho\theta\epsilon\tau\iota\alpha$, que descriu "the action of fixing the boundary, *horos* or *horion* (...)" (Stephenson, 1999: 81). Es tracta, doncs, d'un concepte equivalent al llatí *terminus*, l'eslavònic *granica* i l'alemany *grenze* (Power, 1999 (1): 8).

S'ha parlat de límits polítics, però ¿Hi ha límits que no siguin polítics?, la nostra intenció és demostrar que no, doncs tota producció d'un límit (sigui material o sigui imaginari en el sentit més estricte) comporta la distribució de la capacitat d'acció i de la del joc entre coerció i consens, ja sigui dins d'un àmbit de poder exclusiu o en l'interior d'un sistema polític autònom. En aquest sentit, cal remarcar que molt sovint el terme polític és emprat en el seu sentit jurídic-administratiu; nosaltres, en canvi, l'enfoquem com a sinònim de relacions de poder. Tot i que més endavant abundarem sobre aquest punt, cal insistir-hi momentàniament per tal d'aclarir posicions: així, Breton (1987(2): 742) parla d' 'ethnogenèse' per referir-se a la formació d'entitats ètniques, i de 'politogenèse' quan parla de la formació d'entitats estatals; corregint aquest posicionament a partir de les comentades observacions, podríem dir que, de fet, l'etnogenesi és sempre una politogènesi en sentit literal, i que l'Estat-Nació no és més que una variant específica de construcció ètnica (Cahen, 1995; Iniesta, 1992).

Un altre punt de recolzament en la construcció de la nostra recerca és el punt de vista de Claude Raffestin respecte dels múltiples efectes que pot tenir la frontera sobre les col·lectivitats i els espais implicats, allò que ell anomenà una teoria limològica; en un altre moment serà qüestió de repassar alguns posicionaments respecte de les fronteres i els límits com a causa-efecte de les identitats i de tota la vida social en general que ens serveixin d'*alibi* teòric-metodològic. La seva perspectiva és clarament relacional, beu de fonts diverses (Lotman, Foucault, diversos semiòlegs, antropòlegs, sociòlegs i filòsofs) i fa una crítica a la geografia en general i a la geografia política en particular que hem considerat com a molt valuosa.

etimològicament primigeni del terme), tindrem que tota conclusió entorn dels processos identitaris que només accentua la seva òbvia naturalesa arbitrària i construïda i no reconegui l'operativitat darrera dels bastiments diacrítics, el que farà serà reconèixer implícitament la sacralitat transcendent i perfectíssima de l'Estat-Nació burgès.

Per tant, qualsevol accent posat sobre la naturalesa 'mesclada' de les realitats ètnico-identitàries no deixa d'ésser, conscient o inconscientment, una sort de minusvalidació cultural, una manera de menyspreuar els etnosistemes no-hegemònics, seguint una llarga tradició, doncs "on aura depuis longtemps reconnu l'adversaire toujours vivace, l'obstacle sans cesse présent à la recherche anthropologique, l'*ethnocentrisme* qui médiatise tout regard sur les différences pour les *identifier* et finalement les abolir" (Clastres, 1974: 15). S'hauria de reiterar que "al cap i a la fi, l'objecte de la ciència social no és altre que la diversitat humana (...)"(Mills, 1992: 163), i en el nostre cas l'objecte és la diversitat ètnica, col·lectiva més que no pas individual. L'enfocament deconstructivista ha insistit, per exemple, en que "la catégorie <maninka> comme la catégorie <banmana> est bien une catégorie dynamique, elle connaît des phases d'expansion et de contraction au gré des stratégies des acteurs" (Amselle, 1990: 88). Com s'insistirà, tota categoria, és a dir, tot concepte que expressa aspectes i relacions de la realitat, és social, col·lectiva, i la seva capacitat generativa de realitats factuais, la seva operativitat en tant que element funcional en la tasca de reeixir en la socialització, és independent de l'ús individualitzat i contextual que hom pot efectuar amb els materials semàntics.

La percepció macrosocial aquí emprada és diferent d'aquells enfocaments que investiguen comportaments i representacions individualitzades d'actors, estratègies identitàries personals (Lesourd, 1989) que, evidentment, solen ésser calidoscòpiques i canviant segons les circumstàncies espacio-temporals i les trajectòries vitals, manejant de vegades "two or more cultural identities simultaneously" (Kiefer, 1977: 116). Per exemple: Gjijn Kastrioti, germà de l'heroi cultural albanès Skandërbeu, "fue católico en 1407, ortodoxo griego de 1419 a 1426, musulmán de 1430 a 1438, y murió siendo otra vez católico en 1443" (Whitaker, 1972: 401), però resulta certament temerari concloure que la identitat albanesa, entesa col·lectivament, és fantasmagòrica o volàtil.

Insistir només en l'enfocament solipsista de l'etnicitat desemboca lògicament en que

físics per tal de designar el resultat d'una hibridació fenotípica, i el transplament d'aquest terme a l'àmbit dels sistemes etnosocials els objectifica, els corporitza (potser involuntàriament); així, "the expression 'metisated culture', which is sometimes met in anthropological literature, would seem unscientific"(Arutyonov, 1980: 261). Pel que fa al concepte de 'transició', s'hauria de subratllar que "l'histoire ne fasse jamais éclater une structure sans qu'une autre la remplace, qu'elle n'aille jamais au désordre" (Pouillon, 1964: 71).

Cada sistema social mereix ser considerat com a tal, tot i formar part d'un conjunt temporal i espacial en relació amb el qual és pensat i construït; darrere d'una 'barreja' que se'ns presenta de bell antuvi i a partir de certes aprioritzacions d'arrel heurística, sempre tindrem una totalitat: les coses "que ens hem de representar com a barreja de sentiments, combinació de múltiples instints (...) són en sí mateixes completament unitàries"(Simmel, 1988 (1): 247). Com deia Pitirim A. Sorokin, un piló de neu no és simplement la iuxtaposició dels flocs de neu, doncs aquests estan, com si diguéssim, lògicament integrats, i esdevenen des d'aquell moment quelcom completament específic (Sorokin, 1962). En paraules del psicòleg social George Herbert Mead: "cualquier cosa que, en cuanto un todo, sea algo más que la mera forma de sus partes, tiene una naturaleza que le pertenece y que no se encuentra en los elementos de que está compuesta"(Mead, 1993: 338). Creiem que és aquest un aspecte que s'ha de puntualitzar, subratllar, aclarir i repetir si cal per tal de definir i ubicar de manera concisa el nostre posicionament de partida, radicalment diferent del dels 'deconstruccionistes' (declarats o no).

Partint del pressupòsit teòric-metodològic que considera que les agrupacions humanes tracten sempre de classificar la realitat de forma clara i coherent (Saussure 1986, Lévi-Strauss 1984, Douglas 1988), que el saber 'es construido por el organismo viviente para ordenar lo más posible el flujo (en sí mismo informe) de la experiencia en hechos repetibles y en relaciones relativamente seguras'(Glaserfeld, 1988: 36), que "toda comunidad humana exige que el orden del mundo, el orden de la naturaleza, se mantenga"(Caillois, 1982(1): 158) i que els éssers humans tracen xarxes en forma d'estructures de plausibilitat (Schütz, 1977; Berger, Luckmann, 1988) en la recerca de coherència intel·lectual (en el sentit

1.2. IDENTITATS:

En el desenvolupament del treball ara encetat no es parlarà pas d'identitats de transició, liminals, o de barreges, o de conglomerats, doncs, partint d'una perspectiva anti-substantivista, diferencialista i relacional, pensem considerar cada sistema com a una realitat per sí mateix, amb una lògica més o menys laxa però que és una altra, diferent, de les contigües en temps o espai, no pas una 'mescla', com diu I.M. Lewis dels Somali, "a blend of African and Arab or Asian characters" (1960: 213) , o l'Abbé David Boilat respecte dels Tekruri: "ne fut plus qu'un peuple mulâtre, qui prit le nom de Toucouleur"(1984: 390).

Un etnosistema és essencialment el resultat d'una elaboració, d'una fusió, que és, existeix. Els Toucouleur no són una barreja de peul i serer, ni els Khasonké son "métis de Peuls et de Mandingues" (Monteil, 1949: 381), d'igual manera que els ucraïnesos no són cap barreja de russos, polonesos i kosaks. Tampoc seria convenient afirmar que els Lundwe són "intermediary between the Ila and the Plateau Tonga. They are regarded as either a south-eastern section of the Ila or a north-western section of the Tonga" (Jaspan, 1953: 9) . Tot és una condensació i una relació, la qual cosa no impedeix que sigui una sola realitat resultat, com totes, d'una situació relacional concreta, i no pas una mena de monstre-puzzle. De fet, aquesta accentuació del caràcter 'mesclat' d'algunes identitats sovint està carregada d'un fort sentit pejoratiu (exemples: els moldaus són una mena de barreja entre romanesos i russos; els egipcis antics, una barreja de nilòtics, dràvides, etiòpids...però ningú gosa qualificar de 'mescla' les nobles nacions com ara Alemanya o Itàlia). En la història s'han donat simbiosis, gènesis, fagocitacions, però no es pot parlar de mescles, mestissatges, empelts..., doncs impliquen una visió devaluativa de l'ètnia o de la realitat considerada.

Seran rebutjats, doncs, els conceptes (explícits o implícits) de 'transició', 'barreja', 'mestissatge', 'conglomerat'. El mestissatge, per exemple, només pot ser aplicable en termes

i tot impuls divergent, no generat pel poder central, ha d'ésser suprimit. Nosaltres voldriem partir de la base de que és només a partir de la multiplicitat i de la generació de diferències que la comunicació pot prendre el seu aspecte de bastidora de relacions socials i d'ancoratges identitaris enfocats vers la situació coherent en el món, tant en en sentit còsmico-intel·lectual de recerca de significació plausible com en el més estrictament sociopolític.

Per tant, l'estudi se centraria en les identitats ètniques (o sia, el procés continuat d'etnogènesi-etnòlisi) i, en concret, en les seves relacions, oposicions i complementarietats que marquen les seves fronteres i, ensem, s'esdevenen a partir d'elles; al cap i a la fi, es tractarà d'enfocar l'anàlisi dels fluxos de sociabilitat articulats amb punts de rotació (Simmel, 1988: 264) de les accions recíproques cristallitzades en delimitacions espacials concretes sotmeses a processos puntuals de territorialització a partir d'ésser carregades semànticament, atorgant-lis una significació relacional que fonamenta un procés etnogènic. No és gens casual que molts casos interessants d'etnogènesi han tingut lloc en zones de 'contacte', de frontera, la qual cosa seria una mostra hiperbòlica del caràcter relacional de totes les realitats humanes (exemples: Tekruri, Jula, Lebu, Kosaks, Hutsuli, WaSwahili...).

L'enfocament que serà dut a terme partirà d'unes bases teòrico-metodològiques que configuren una sort de graella de lectura de processos socials que prendran diversos graus d'escala espacial precisament perquè es parteix de la premissa que les consideracions de partida són una lent interpretativa independentment de l'extensió de l'àrea o fenomen considerat; per tant, arreu es poden trobar camps socials que "ont noyaux et axes, artères et nervures, centres et périphéries, frontières en mouvement, en un arrangement qui peut être très complexe: que l'on songe au champ présent de l'Islam, ou au champ des interventions soviétiques, ou au champ de l'attraction directe de Paris, par exemple" (Brunet, 1986: 303-304).

Una manera de caracteritzar l'objectiu aquí perseguit ensems que la noció d'etnosistema i la de frontera que vehiculen el nostre treball seria la de fer esment de les paraules de Yehudi A. Cohen quan suggereix: "The unit of analysis in the study of social relations within and between groups can be conceptualized in terms of social boundary systems" (Cohen, 1969: 103).

De fet, només a partir de la construcció de límits es pot generar un procés d'etnogènesi, ja siguin fronteres imaginàries sense dispositiu burocràtico-militar, ja siguin fronteres imaginàries sancionades per aital dispositiu doncs, com es veurà, una altra de les nostres bases fa referència al caràcter imaginari, simbòlic (ergo: cultural, social) de tots els fenòmens, el que ens porta conscientment a un materialisme radical que s'aparta de l'idealisme modern sorgit de la separació entre matèria i pensament que romanien plegades dins, per exemple, d'un pensament africà holista que no és sinó una variant recixida del pensament meridional/tradicional que, a Occident, transcorregué de manera subterrània al llarg de tota l'anomenada Edat Mitjana i Moderna corporeitzat en corrents com els gnòstics i la Càbala, tot i que en absolut desaparegué i, és més, prengué una nova dimensió en els moviments intel·lectualistes del present segle i en totes les concepcions no-empiristes del món que, com nosaltres, comparteixen la idea d'una materialitat darrera del pensament en el sentit de la seva capacitat per a efectuar canvis empírics, sensibles, en el món físic.

Cal també aclarir que l'especificitat d'Àfrica Negra és, per a nosaltres, doble: per un cantó, la conceptualització que fan les cosmologies africanes de la diferència i de la identitat, així com la cristallització efectiva d'aquestes nocions en els diversos sistemes sociopolítics; per una altra banda, la seva naturalesa de frontera hiperbolitzada, sigui amb el món musulmà, amb l'Índic, o amb l'Occidental. Parlem d'hipèrbole en el sentit de considerar la vida social com a camp de relacions, límits i gènesis que enceten més relacions i fronteres, i observant que en alguns casos el caràcter de frontera és més accentuat en tant que àrea de contacte, de relació, de fusió-fisió, entre sistemes sociopolítics força diferenciats: per exemple, entre les societats islamo-àrabs i els sistemes culturals clànic-parentals, tot i que la varietat, graus i

escales de les diferents fronteres i/o dels diferents etnosistemes ens permetrà una perspectiva més àmplia a mesura que anem recorreguent diverses societats africanes. Com a complementació i reforçament de les demostracions de la posició metodològica i de la hipòtesi que se'n desprén, analitzarem l'àmbit de les societats de l'Europa Centro-Oriental (eslaves, essencialment).

Les raons d'aquesta comparació consisteixen, en primer lloc, en una mena de solució de continuïtat amb l'anàlisi de les societats africanes en tant que els etnosistemes africans han anat entrant, com abans els balcànics i est-europeus, lenta però inexorablement dins l'òrbita de l'Estat-Nació (al qual ens referirem com a verdadera màquina etnocida). A més, tal i com apunta Michel Roux, "avec le tiers monde, les pays de l'Est partagent deux caractéristiques: tous sont de constitution récente (...) Tous ont connu la cohabitation de deux ou de plusieurs groupes nationaux" (Roux, 1992 (1): 52).

Com dèiem, l'Estat-Nació és un mecanisme que introdueix dins l'àmbit de les relacions socials a qualsevol escala una nova variable molt relacionada amb el pensament modern: el fixisme, l'homogeneïtat i la topologia plana com a fites. L'estat burgès, és a dir, l'Estat-Nació, sacralitza quelcom que volem demostrar que és canviant, relacional i construït, el que no vol dir, és clar, que sigui 'fals': els límits identitaris. A més, el territori que hi queda comprès, salvaguardat de qualsevol possible escissió mitjançant l'ús de la violència legítima, monopoli de l'Estat (Weber 1993), conforma una mena d'Estat-frontera amb vocació d'eternitat (Mira, 1987: 57); l'ètnia dominant, hegemònica, tracta d'imposar-se d'acord amb la visió segons la qual qualsevol moviment autònom, perifèric, generat des de fora del sistema de poder estatal, ha d'ésser prohibit, deteriorat o folkloritzat.

La multiplicitat, lluny d'ésser vista com a un aspecte inherent a la realitat i a l'unitat darrera del món, és conceptualitzada negativament en base a una bipolaritat contradictòria segons la qual les contradiccions entre dos pols només poden ésser resoltes mitjançant l'eliminació del pol 'equivocat', erroni, en benefici del pol de la Veritat; una perspectiva racional en el sentit weberian de recerca del màxim profit instrumental (culturalment construït tot i la seva pretensió d'universalitat i raó suprema, exclusiva, vertadera i bondadosa en si), recerca que comporta a la llarga la destrucció de la varietat cultural i natural; una perspectiva segons la qual la comunicació es veu frenada per la multiplicitat (Iniesta, 1988; Balibar, 1991)

Abans de continuar, seria interessant presentar, de manera breu, alguns del principals trets de la posició de Claude Raffestin, i més tenint en compte el notable pes que comporta la seva aportació a l'aparell conceptual i metodològic del present treball:

“C. Raffestin, en se référant spécifiquement à la géographie du pouvoir, a tenté dans une perspective foucauldienne de refonder les notions de la géographie politique classique. Le cadre d'analyse proposé intègre les acteurs, l'énergie et l'information, les codes, les objectifs, les stratégies, les enveloppes spatio-temporelles et le canal relationnel ou de communication. On désigne par cette expression une nouvelle problématique qui dépasse l'Etat et ses articulations pour assumer les relations humaines, tous les types de relations conditionnés par la circulation du pouvoir. La perspective est radicale: la source du pouvoir n'est pas unique, au contraire, elle est fragmentée et ubiquiste.”

(Raffestin, Turco, 1984: 49)

Més endavant ens basarem en les diverses funcions dels límits (traducció, regulació, diferenciació, relació) destriades per Raffestin per tal de completar, amb aportacions diverses que sedimentin metodològicament la graella esboçada, un prisma mínimament coherent a través del qual analitzar els exemples concrets que verifiquin les nostres hipòtesis de partida que tot just ara comencem a perfilar.

Abans, però, s'abordarà breument una de les altres bases de les quals partim i que deriva de les idees apuntades per Pierre Bourdieu (1980), en concret la idea de que les 'ficcions' tenen efectes materials, reals, en tant que descriuen i prescriuen a partir de 'l'acte de magie sociale qui consiste à tenter de produire la chose nommée'(ibid: 66), màgia social exemplificada en l'etimologia del mot *regio* (regió), que ens duu 'au principe de la di-vision, acte magique, c'est-à-dire propement social de diacrisis' (ibid: 65). També fem nostra la seva definició de la frontera com a dispositiu que 'produit la différence culturelle autant qu'elle en est le produit'(ibid: 66).

aquesta sigui considerada “un phénomène insaisissable” (Chrétien, 1989(1): 8).

Aquí es durà a terme una sort d' etno-logia en el sentit més literal de la paraula, de manera similar a com ho duen a terme els estudiosos russo-soviètics: sovint, la *communis doctorum opinio* dels etnòlegs russo-soviètics “ha rechazado recurrir al término antropología -que proviene de <anthropos>: hombre- para hablar de una ciencia que estudia a los pueblos. Esta debe, entonces, ser designada con términos que contengan la raíz <etnos>, como <etnografía> y <etnología>, que (...)han llegado a ser verdaderos sinónimos en la URSS” (Chichlo, 1989: 217-218). Així, doncs, s'és solidari amb la idea plantejada per Antonio Negri quan comenta: “a la individualidad no se vuelve ni como principio ni como valor, se vuelve simplemente como a un elemento de la estructura del ser que se despliega continuamente hacia la sociabilidad y por medio de ella” (Negri, 1993: 259).

A més a més d'estudiar les realitats ètniques, els etnosistemes, una fita important serà la de, en aquesta línia, efectuar una mena de geografia política o geopolítica escolada dels seus components etnocèntrics i centrada en àmbits que depassin els marcs estrictament administratius. La geo-política, i la història política, sorgí amb l'Estat-Nació per tal de legitimar-lo; no és casual que Ratzel desenvolupés els seus treballs en una època tan decisiva en la reafirmació fronterera dels països europeus, en plena cursa colonial i a l'Alemanya del segon Reich: “(...)le processus scientifique, bien que fondamentalement un processus de connaissance, donc d'appropriation du réel sous une forme abstraite (pensée), est aussi fonction de ses conditions sociales d'exercice(...)” (Copans, 1971: 424).

No només la geopolítica, sinó la geografia en general sempre han vist en l'Estat-Nació “le cadre fondamental à l'analyse géographique” (Breton, 1987(1): 205), i tot i que l'Estat-Nació no pot deixar d'ésser un àmbit de referència en l'estudi de les societats humanes, massa sovint el geògraf, i el científic social en general, “semble trop tenir l'État non seulement comme une unité pratique d'étude, mais comme une pure entité de droit divin, et comme la seule, permanente, évidente et justifiable entité societale”, quan en realitat l'Estat “est une donnée sociétale de base, facilement accessible a l'étude, mais ni naturelle, ni éternelle(...)” (ibid: 211); “il a trop tendance à tenir tout cadre territorial étatique pour une unité naturelle, alors qu'il est purement culturel, tout État pour une entité stable voire

éternelle, alors qu'il n'est jamais que conjoncturel et éphémère (...)" (Breton, 1987(2). 743).

Caldria subratllar, ademés, la necessitat de deixar de jerarquitzar els sistemes identitaris fent servir per tal fita una gradació que positivitza la 'nació' moderno-occidental, reservant aquest mot a les poblacions dels Estats-Nació en contraposició amb d'altres societats, les societats 'tribals' i/o 'ètniques'. Seria convenient "surmonter l'opposition schématique dualiste qui vise à introduire dans l'immense variété de situations de ce grand *continuum* ethnique qu'est l'humanité, une dichotomie définitive entre ethnie et nation"(Breton, 1995: 13). És una evidència que "le rejet de toute identité ethnique à un niveau, par définition, inférieur à la nation, est l'arme idéologique decisive. Irréfutable, car en grande partie tautologique. La nation étant la mythification de tout Etat (tout Etat représente une nation et toute nation est incarnée par un Etat) il n'y a de nation que par la grâce d'un Etat"(ibid: 25).

La geopolítica s'ha ocupat dels canvis, modificacions i reafirmacions frontereres esdevinguts al llarg de la història (especialment la contemporània) en base a unes eines teòrico-metodològiques concretes: sociologia política, economia política, demografia, estadística. Aquí, com s'ha dit, es vol dur a terme una mena de geopolítica de les identitats ètniques: geografia, com a reconeixement de la, sovint, indissociable relació entre identitat i territori; política, en el sentit en què tant l'identitat com el territori són producte i base de les relacions socials, ergo, de les relacions de poder. De fet, "an ethnographer investigating ethnic boundaries often gets deeply involved in political geography"(Pokshishevskiy, 1976: 673).

En sentit contrari al de la teoria geopolítica clàssica, la òptica que s'adoptarà observa tots els fenòmens socials com de naturalesa imaginària, per la qual cosa entra dins la nostra anàlisi no només el territori en tant que espai físic, sinó essencialment el territori com a condensació fabricada a partir de l'establiment de límits (fronteres ensems que ponts) imaginaris, simbòlics, 'meres' construccions de sentit que, però, orienten la vida humana i actuen efectivament, materialment, tangiblement, sobre la realitat empírica, per la qual cosa

el seu caràcter màgic de base no és sinó una confirmació del materialisme pur que resulta de la renúncia a la dissociació idealista entre esperit, pensament, i matèria. De fet, una vella idea marxista recollida entre d'altres per Michel Cahen subratlla que les idees socialment organitzades són una força material.

Per tant, tal i com assenyala Roland Breton,

“Sans mettre au premier plan l'existence et le rôle des ethnies, la géopolitique ne présente qu'un cadre vide, sans son tableau (...). La géographie politique ne sert pas à grand-chose si elle ne considère que les variations, dans l'espace, du système des Etats; si elle ne voit que les Etats n'existent et ne survivent que par les peuple; et pour les peuples; ou contre certains d'entre eux.”

(Breton, 1995: 51)

Una altra diferència respecte de la geografia política rau en la ja comentada conceptualització de les realitats humanes (inclòs l'Estat-Nació) com de naturalesa relacional i dinàmica i, sobretot, en què enfront de la importància atorgada pels geopolitòlegs a la geografia electoral, a les dades macroeconòmiques o als efectius militars, la nostra òptica se centrarà en les construccions de lògiques de sentit, la producció de significat i les interrelacions entre cultura, comunicació i intercanvi social i relacions de poder.

La posició adoptada aquí pretén esdevenir una aportació tant a una 'macro-antropologia' (Hannerz, 1987: 547) com a una tasca que Breton considerava urgent: “(...) Je dirai que la géographie qui a appris à tenir compte des biotopes, biocénoses, et écosystèmes de la biosphère, doit se tourner (...) vers le niveau supérieur de la noosphère, vers l'analyse des ethnosystèmes.”(Breton, 1987 (1): 212-213), i això prenent com a eixos, a més d'uns reelaborats conceptes d'etnosistema, frontera i etnogènesi, “trois termes de base(...) Rapports, changement, pouvoir (...)”(Martin, 1994: 22).

1.3. MÈTODE:

Com ja s'ha comentat, no es passaran per alt, ans el contrari, els efectes de la idea heteròfoba condensada en l'Estat-Nació, veritable font de massacres sistemàtiques, etnocidis i genocidis lògics dins la trajectòria vers la constitució d'unitats polítiques a on una única nació cultural coincideixi amb la nació política-Estat (Mira, 1984: 119).

La intenció és la d'aplicar un mètode de caire comparatiu a l'anàlisi de les construccions de diferències significatives que han tingut o ténen lloc, tractant de fer, doncs, una lectura diferent d'aquestes elaboracions d'etnicitat que van des de petites agrupacions fins a grans imperis i Estats-Nació, tot i que tinguem més interès per les agrupacions més hiperbòlicament frontereres o/i 'marginals' no pas com a conseqüència d'un enquadrament conscient dins la dèria taxonomista de la ciència occidental que provoca una extensió de l'entomologia a l'àmbit humà, sinó com a efecte de la delimitació geogràfica que primarà de manera evident en les nostres anàlisis i que es circumscriu eminentment a zones exo-occidentals però amb una llarga experiència de frontera amb Occident, a part, òbviament, dels límits canviants que s'han anat esdevenint dins d'aquests espais.

La tasca d'anàlisi dels processos socials esdevinguts tenint com a marcs de referència els etnosistemes i les fronteres serà essencialment de caire comparatiu, amb la pretensió de servir de punt de partida per a posteriors investigacions; com subratlla Gutorm Gjessing, "science cannot develop without intuitively conceived ideas, and the fruitful hypothesis transcends the existing empirical material" (Gjessing, 1975: 324), i en els estudis al voltant dels fenòmens ètnics "we must approach the subject from a comparative, a *cross-cultural*, perspective" (Van den Berghe, 1970: 12). Els darrers temps s'ha produït un increment dels treballs monogràfics i/o de perspectiva micro, però

"aunque el desarrollo histórico de los últimos años ha forzado a los antropólogos a ajustar su enfoque holístico y a modificar sus prácticas de trabajo de campo, la disciplina no ha abandonado su énfasis en la comparación. Y nos parece que a pesar de haberse obtenido

ciertos logros intelectuales indisputables mediante el enfoque holístico y el trabajo de campo, las principales contribuciones a la ciencia social proceden del método comparativo y de sus hallazgos.”

(Kaplan, Manners, 1981: 332).

Tal i com comenta Richard Jenkins, pensem que “a comparative perspective on socio-cultural diversity is central to anthropology. But perhaps the most important foundational assumption of modern anthropology -its crucial ontological premise- is that human beings have more in common with each other than not. This ‘psychic unity’ of humankind allows for the possibility of sufficient cross-cultural understanding for the interpretive and comparative ethnographic enterprises to be epistemologically defensible” (Jenkins, 1997: 5). Aquesta profunda unitat psíquica de la humanitat, tal i com la postulà A. Bastian (Mercier, 1969: 55), és la base primordial de partida de tota aproximació comparativista. L'*Homo Sapiens Sapiens* es pot considerar com una espècie uniforme: només un 6 % de varietat genètica es advertible entre nacions diferents, i un 10 % entre les races i, a més, sembla ser que l'*Homo Sapiens* no va evolucionar en paral·lel (teories poligenètiques) sinó a partir d'un únic focus que paleontologia i genètica situen a Àfrica. I aquesta difusió a partir d'un únic centre sembla més compatible amb la presència dels mateixos universals d'organització bàsica de la cultura (Terradas, 1988: 29-30).

Un pressupòsit psicològic bàsic parla del fet que els homes necessiten pertànyer a algun grup social (Smith, 1976: 57). De fet, “l'identification par la nomination de groupes humains (...)se présente comme une nécessité sociale” (Dremani-Issifou, 1989: 40). Hi ha, doncs, un “nécessité de lien social”(Cahen, 1999) que, com recorda Miroslav Hroch, nombrosos psicòlegs socials com ara Erikson han demostrat amb escreix (Hroch, 1994).

Pel que fa específicament a l'objecte d'estudi de la nostra anàlisi, som de l'opinió de que “tot científic social ha de fer treball comparatiu (...)” (Mills, 1992: 170). Émile Durkheim era encara més vehement al respecte: “sólo se explica bien comparando” (Durkheim, 1995: 1). I existirien una sort d' “universaux du gouvernement des sociétés humaines que sont des

phénomènes de pouvoir (...)s'expriment, selon les cultures, dans des codes, des langages, des pratiques particulières mais toujours comparables" (Coulon, Martin, 1991: 18).

També compartim la idea que "the study of ethnic specificity wil entail comparative analysis throughout"(Dragadze, 1980: 166), i creiem que "es necesario abrir y reorganizar lo que hasta ahora se ha venido denominando antropología social, antropología cultural, psicología, historia y ciencias sociales" (Morin, 1992: 234). A més, una perspectiva històrica és preferible a l'hora d'estudiar fenòmens històricament construïts com els etnosistemes i, com assenyala Claude Raffestin, "(...) il n'y a pas de progrès théorique sans le secours du 'rétroiseur historique' (...)"(Raffestin, 1988: 277).

Carola Lentz, en aquest sentit, arriba a concloure que "ethnicity can only be studied in historical perspective" (Lentz, 1995: 323). El nostre treball, doncs, és quelcom assimilable al que George Balandier batejà com una 'etno-sociologia' que integra la història ensems que considera els processos d'engendrament (Balandier, 1975: 190), una etnosociologia geogràfica ja que, com assegura Roland Breton,

"la situación geográfica es en última instancia la base más segura para la clasificación de las etnias, como punto de partida del análisis. (...)la mejor manera que disponemos para relacionar y comparar las etnias es partiendo de la comunidad o de la contigüidad de territorio y de la vecindad dentro de un mismo marco geográfico natural y geopolítico."

(Breton, 1983: 82)

L'òptica que aquí es farà servir és, doncs, deutora de les anàlisis en les quals "general history is specifically analysed for ethnic causalities and processes, and the results are made available for comparative considerations of various societies and social histories"(Shanin, 1984: 120). La comparació duta a terme tindrà present que "it is not *functions* that are comparable, but rather the *structures of social relations* and their boundaries" (Cohen, 1969: 115). També cal aclarir que així com el mètode comparatiu conegut com a *Cross Cultural*

Survey, utilitzat entre d'altres per Köben, Narroll o Murdock, és principalment de caire inductiu (Vermeulen, Rujter, 1975), el nostre enfocament és decididament deductiu.

Per un altre cantó, la perspectiva que es bastirà té punts de contacte amb el que es podria anomenar 'cronogeografia', entesa com a "courant de recherche géographique qui s'attache à la compréhension des processus spatiaux dans le temps (...)" (Bailly, 1984: 143). També som solidaris amb la posició esgrimida per Roxby al 1930 quan assegurava que és "tan necesario encontrar la correcta relación entre geografía y antropología como entre geografía y geología" (Capel, 1987: 30). Per una altra banda, si per Ecologia Cultural s'entén l'estudi de les interaccions de les societats humanes entre sí (Bougey, 1971: 1), o bé se la considera com a "la ciencia de la interacción entre especies diferentes en el interior de un dominio dado"(Moles, 1979: 97), o es veu com una disciplina caracteritzada per l'anàlisi "des problèmes des êtres humains qui, en constant changement, s'adaptent à un environnement lui-même en transformation" (Cosinschi, Racine, 1984: 90), es podria considerar que el present estudi té certa semblança amb aital disciplina, doncs els grups etnosocials (com comenta el geògraf alemany René Koenig seguint les idees de model de Homans sobre el grup humà) duen a terme una adaptació activa (*creative adjustment*) al seu medi (Ruppert, Schaffer, 1979: 11).

Es pot afegir que el treball que es vol realitzar és enquadrible, en certa mesura, dins d'una sort d' "anthropology of borders", l'importància teòrica de la qual "lies primarily in what it might reveal about the interplay between nation and state, and about the role of the border in the past, present and future(...)"(Wilson, Donnan, 1998: 7). Per una altra banda, d'igual manera que Humboldt afirmava que la geografia és la ciència de la diferenciació en l'espai (Claval, 1981: 113), "hay en las enseñanzas de Marcel Mauss un punto esencial (...): el acento puesto en la *diferencia*" (Dumont, 1987: 16), és a dir, en aquell

"<pluralismo coherente>(Bachelard) u ordenado (que) no intenta aprehender el hecho social de un manera exhaustiva, sino que, profundamente consciente de la 'lógica tradicional' (...) trata de captar, en el juego de la diferencia, la ambigüedad o lo plural, la ruptura continua que constituye la trama de la vida (...)"

(Maffesoli, 1982: 65)

Una particularietat del punt de vista aquí proposat és la de tractar de desvincular-se en la mesura del que sigui possible del que Christian Coulon anomena “a unidimensional ‘homogenizing’ vision of society”, conscients de que “any real innovation in the orientations of research implies a radical critique of the disciplines which have created this state of affairs”(Coulon, 1978: 97). De fet, “la ciencia clásica se funda en lo *Uno* reduccionista e imperialista, que rechaza lo diverso como epifenómeno o escoria.(...)la concepción cerrada del objeto corresponde (...)a una visión del mundo clasificacionista, analítica, reductiva, unidimensional, manipuladora” (Morin, 1986: 173, 241).

Es desvetlla, així, la raó per la qual es farà un breu repàs a certs conceptes que seran àmpliament utilitzats en el present treball, així com als trets principals de la geografia política, el difusionisme i l'ecologia cultural amb l'objectiu de marcar distàncies respecte de certs posicionaments i/o reelaborar algunes idees que s'hagin considerat vàl·lides des de la perspectiva presa aquí, i el mateix es pot dir del somer repàs efectuat al voltant de les focalitzacions de les quals són objecte els processos identitaris.

Per un altre cantó, el material cartogràfic que s'annexa té com a fita, a més de donar suport visual a l'anàlisi pesplegada, plasmar de manera aproximativa els processos desenvolupats en espai i temps en concordància amb la cruïlla de camins entre la Geografia (entesa, en el sentit apuntat per P. George, com l'estudi de la dinàmica de l'espai social) la Història i l' Antropologia Social que pretén esdevenir el present treball; tal i com assevera V.V. Pokshishevskiy, “ethnic mapping may be viewed as ethnography represented on maps”(1976: 673), encara que s'ha de tenir molt present un punt fonamental que va suggerir el vilipendiat Friedrich Ratzel: “(...) le fait que la frontière ethnique (linguistique par exemple) doive être figurée par une ligne n'est admissible qu'au titre d'une simplification ou d'une grossière ébauche”(Ratzel, 1988: 331). Tot i això, “linia isoetnica exprima deci simpla formulare ideala si relativ conventionala -mai mult sa mai putin aproximativa- a unor limite teritoriale determinate, în cadrul unor zone sau arii etnografice mai mari sau mai mici”(la linia isoetnica expressa així la simple fòrmula ideal i relativament convencional -però més o menys aproximativa- d'un limit territorial determinat, en el quadre d'una zona o àrea

etnogràfica més gran o més petita) (Simionescu, 1970: 338); de fet, “cartografierea devine o excelenta modalitate intuitiva de înțelege a unor fenomene privite global si corelat” (*la cartografia esdevé una modalitat intuitiva excel.lent d’entendre uns fenomens contemplats com a globals i correlacionats*) (Simionescu, 1969: 462).

Així, doncs, caldria subratllar que

“prisioneros de un espacio de dos dimensiones, los mapas no expresan (o expresan mal) las variantes sociales a escala de una localidad, representan las formas sin tener en cuenta la variedad de las funciones, etc. Por el rigor que impone y por los problemas que hace aparecer, la cartografía de los hechos culturales sigue siendo sin embargo una poderosa herramienta heurística.”

(Bromberger, 1996: 458)

Es prendrà com a axial el caràcter provisional i obert de tot treball de recerca, les fites del qual s’haurien de circumscriure a una recerca d’intel·ligibilitat basada en una coherència lògica dels diversos postulats que articulen l’anàlisi. No es té la pretensió d’efectuar cap mena de traducció directa d’una realitat suposadament exempta, doncs “la copia exacta, de todas formas, resulta imposible” (Tyler, 1991: 202). És més, “la construcción del conocimiento no está restringida por la meta (imposible) de corresponder con una realidad ‘objetiva’ que no puede ser experimentada ni conocida” (Glaserfeld, 1988: 30). D’aquesta manera, es compartiria la idea que

“la science, d’autre part, n’est pas non plus une adhésion à la réalité du monde, mais une prospection de cette réalité, un effort d’intelligibilité, au sens étymologique de ce mot. La science n’est langage que dans la mesure où celui-ci est compris comme un lieu de

médiation, comme un écran sur lequel se dessinent les formes intelligibles du monde. La connaissance, dès lors, cesse d'être subjective, sans résider pour autant dans les objets 'réels'(...)"

(Greimas, 1970: 15)

En la tasca científica sempre actuem a partir de paradigmes específics i, "dal punto di vista sociologico, il paradigma è solo una soggettività ratificata a cui è stata conferita un'autorizzazione legittima di riproduzione all'interno di un gruppo" (Raffestin, 1984(2): 69-70). Fins i tot es podria arribar a suggerir que allunyar-se molt d'allò *concret* pot provocar un progrés d'intel·ligibilitat (Perroux, 1975: 50). Serà rebutjada, doncs, aqueixa posició epistemològica que considera que el món està constituït per un conjunt d'objectes independents de la ment i, ans el contrari, es considerarà que

"les 'objets' n'existent pas indépendamment des cadres conceptuels. C'est nous qui découpons le monde en objets lorsque nous introduisons tel ou tel cadre descriptif. Puisque les objets et les signes sont tous deux internes au cadre descriptif, il est possible de dire ce qui correspond à quoi."

(Putnam, 1984: 64, citada a: Raffestin, 1987: 176).

Tal i com recorda Michel Maffesoli,

"puede decirse que lo que constituye el fundamento del racionalismo es el mecanismo de abstracción, en el sentido simple de la palabra, que olvida que la teoría no es sino un proceso lógico o metodológico que, como 'visión' de un objeto del que es tributario, está

estrechamente unido a éste.”

(Maffesoli, 1982: 190).

L'empirisme dogmàtic, en canvi, comporta que s'empri sovint un llenguatge morfo-funcional “trop lié au visible réalisé(...)incapable d'aucune construction théorique(...) L'immersion dans le visible a empêché de voir autre chose qu'un spectacle” (Raffestin, 1978: 101). Enfront de l'empirisme absolut, Spinoza “nos previno (...) de que *el objeto* de conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del *objeto real*, ya que, para retomar su célebre expresión, no hay que confundir dos objetos: la *idea* de círculo, que es el *objeto* de conocimiento, con el círculo, que es el *objeto real*.” (Althusser, 1976: 46). El mateix Althusser subratlla a continuació que

“(...) El conocimiento no se encuentra jamás, como quisiera desesperadamente el empirismo, ante un *objeto puro* que entonces sería idéntico al *objeto real* cuyo conocimiento trata precisamente de producir...el conocimiento. El conocimiento, al trabajar sobre su 'objeto', no trabaja, pues, sobre el *objeto real*, sino sobre su propia materia prima, que constituye (en el sentido riguroso del término) su '*objeto*' (*de conocimiento*), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del *objeto real*, puesto que esta materia prima es siempre-ya, una *materia prima* en el sentido estricto que le da Marx en *El Capital*, una materia ya elaborada, ya transformada, precisamente por la imposición de la estructura compleja (sensible, técnico-ideológica) que la constituye como *objeto de conocimiento* (...), como objeto que el conocimiento va a transformar, cuyas formas va a modificar en el curso del proceso de desarrollo, para producir conocimientos incesantemente *transformados* (...)” (ibid: 49).

Es pot apuntar, per una altra banda, que “la ciencia que quiere ser ‘positiva’ y únicamente ‘positiva’ (...) se carga de ideología no conocida como tal”(Lefebvre, 1976: 114). Des de l'òptica positivista,

“la mediación utilizada para valorizar la evidencia será la ‘objetividad’. (...) la aprehensión de la naturaleza como ‘objeto tirado ante uno mismo (el *Gegenstand* alemán expresa bien la situación), objeto por explotar, formar, en una palabra, dominar, marca bien las características de la objetividad. La objetividad va, pues, a servir de base a la acción racional: lo que es objetivo es lo que ‘existe’ ”

(Maffesoli, 1982: 198).

Una crítica semblant és la que duu a terme Claude Raffestin referint-se a la geografia, la qual “si è spesso comportata come una colata omogenea, senza distinguere tra la cosa e la rappresentazione della cosa”(Raffestin, 1983: 12); tot sistema que sigui objecte d'anàlisi “requiere un sujeto que lo aisle en el bullicio polisistémico, lo recorta, lo califica, lo jerarquiza”(Morin, 1986: 167). Aquest és un aspecte bàsic a tenir en compte.

Per una altre cantó, i fent un exercici semàntic consistent en substituir els termes ‘géogramme’ i ‘géostructure’ pels d’ ‘hipòtesi central’ i ‘etnosistemes i fronteres analitzades’, es pot convenir en que la hipòtesi que aquí es configurarà

“est ce qui résulte de l’analyse de la géostructure(...)Le géogramme représente la géostructure organisée à partir d’un langage qui facilite, par abstraction, la distanciation nécessaire (...) Il est évident que le géogramme, en tant que représentation de la géostructure, est un message. Un message qui ne dénote pas toute la géostructure mais seulement certains

éléments, certains aspects.”

(Raffestin, 1978: 92)

Caldria també palesar de manera explícita que ens centrarem en l'anàlisi de les relacions entre fronteres i sistemes etnosocials tenint sempre present, evidentment, que qualsevol referència que es pugui dur a terme respecte del rol dels sistemes “econòmic”, “polític” o de qualssevol delimitacions de base explicativa que cerquin una coherència analítica clara, es farà tenint en compte, com comenta Iuri Lotman, que

“(…) sistemi costituiti da elementi chiaramente separati l'uno dall'altro e funzionalmente univoci non esistano nella realtà, in una condizione di isolamento. La loro divisione in parte è solo una necessità euristica. Nessuna di esse, presa separatamente, è in grado infatti di funzionare realmente. Lo fa soltanto se è immersa in un continuum semiotico pieno di formazioni di tipo diverso collocato a vari livelli di organizzazione.”

(Lotman, 1985: 56)

Des d'una perspectiva relacional que més endavant s'esboçarà i que constituirà la base teòrico-metodològica que nodreixi la hipòtesi principal, es tractarà de verificar-exemplificar aquesta última centrant-nos en l'Àfrica Negra, especialment en la zona sudanesa, “(…)the belt of savannah and park lands stretching across Africa between the Sahara and the rain forests”(Colvin, 1971: 103), així com també, de forma complementària, en l'Europa Centro-Oriental.

La frontera és una constant en totes dues zones, estant inseparablement lligada a les dinàmiques dels etnosistemes des del moment en que es consideri que tot sistema de límits “facilite l'encadrement d'un projet social, celui-là même d'une société” (Raffestin, 1980 (1):

149).

Serà en base a l'anàlisi d'aquestes àrees geogràfiques (i culturals)¹ que es tractarà de "développer une théorie du champ relationnel (...) et d'élaborer une théorie de la frontière et de ses fonctions d'autre part"(Raffestin, 1974: 18), ja queensem que "la elaboración formal de construcciones teóricas en la forma de modelos ofrece grandes posibilidades que no deberíamos dejar sin utilizar para la elaboración de hipótesis (...)" (Bahrenberg, 1979: 8). Així doncs, la frontera podria ésser considerada en tant que 'forma' social.

Dels diversos tipus de frontera que es poden trobar, l'atenció del present treball estarà centrada de manera especial en el que el mateix Claude Raffestin anomena **frontera antropogeogràfica** (1980 (2): 419), delimitada per criteris culturals, lingüístics, religiosos...ètnics a fi de comptes. Ja que la geografia política pot ésser definida com l' "étude de l'interaction entre les aires géographiques et les processus politiques" (Raffestin; Turco, 1984: 45), dependrà de les consideracions que es tingui de les fronteres, de les ètnies i d'allò polític que es pugui dur a terme una relectura d'aquests processos socials.

Així com Paul Claval obrí una via que aquí es tracta de seguir amb mètodes que, en part, s'han manllevat a la geografia cultural, disciplina que "contribue à expliquer pourquoi les cellules sociales s'opposent ou pourquoi elles s'intègrent en constructions plus vastes"(Claval, 1992: 14), també es té la fita de dur a terme una anàlisi que prengui en consideració el camí proposat per Pierre George quan apuntava que

"un compendio de la diversidad de las minorias y de la afirmación de su identidad y de sus reivindicaciones se presenta como uno de los temas de enfoque de los sistemas de relaciones entre los diversos elementos constitutivos de la población de los estados y entre colectividades etnoculturales y el espacio."

(George, 1985: 13)

¹ La noció d'àrea cultural, un cop dessencialitzada, "posee gran utilidad si uno se limita a dar una impresión general de las características dominantes de una serie de sociedades, a señalar parentescos que expresan una historia, en parte común" (Mercier, 1969: 83). I això especialment en el cas de les societats negro-africanes.

D'aquesta manera, es tractarà d'esboçar un panorama de les relacions entre societats i una visió sintètica de llur gènesi tot enlleçant posicionaments procedents dels camps de la sociologia, l'antropologia, la psicologia social, la història i la geografia, projectant-se vers una politologia general que reevalui tots els tipus d'actors col·lectius: els pobles i els sistemes d'Estats. En paraules de Roland Breton:

“Une telle recherche transdisciplinaire (anthropologie, sociologie, géographie, histoire) vise à mettre en parallèle et en relation les différentes dynamiques, genèses, formations et systèmes. De même que l'écologie doit prendre en considération les différentes genèses ainsi que les différentes dynamiques, les sciences sociales doivent arriver à une observation combinée du champ ethnique. Or celui-ci met en jeu, dans le cadre écologique, mais avec leurs propres, d'autres phénomènes qui sont pareillement entraînés dans un processus constant de genèses et de dynamiques.”

(Breton, 1995: 46-47)

2. - PERSPECTIVES DEVANT DELS FENOMES ETNOSOCIALS:

2.1. NACIÓ, ÈTNIA, TRIBU:

“C’est l’absence ou le rejet par le pouvoir colonial du fait national, conçu selon le modèle européen, qui a conduit à l’adoption des termes ethnie et tribu pour désigner des formations précises. Mais il n’en a été ainsi que dans la mesure où les auteurs de telles classifications se fondaient sur une théorie idéaliste du fait national européen. Cette attitude s’explique sans doute en grande partie par la conjoncture politique propre à la société européenne à l’époque de la colonisation.”

(Nicolas, 1973: 113)

2.1.1. LA NACIÓ:

La nació s’ha entès de manera genèrica com a un producte de la societat occidental contemporània i, implícitament, com a culminació del procés evolutiu de l’horda a l’Estat-Nació: “(...)el momento histórico de la aparición de las naciones es muy posterior al de las etnias” (Jáuregui Bereciartu, 1986: 190). En aquest sentit, resulta significatiu el raonament suggerit per Ferdinand Tönnies:

“La nació és a la comunitat allò que l’animal(*zoon*) és a la planta (*phyton*). La idea general de l’èsser viu està representada d’una manera més pura per la planta, però més completament per l’animal. La idea del cos social, igualment, s’encarna de manera més pura en la comunitat i de manera més plena en la nació.”

(Tönnies, 1984: 255)

Però l’historicitat, la llarga durada de la nació, és un ingredient necessari d’aquesta segons moltes teories en absolut , com ara la de Joan Ramon Llobera, per al qual “las naciones son el precipitado de un largo periodo histórico que se inicia en la Edad Media” (Llobera, 1996: 288).

En termes socio-culturals, sovint s’ha tractat de diferenciar la nació de les identitats ‘inferiors’ com ara l’ètnia i la tribu i a tal efecte s’ha negat que la ‘nació’ compartís trets amb les altres identitats, doncs ja les havia ‘superat’. El 1913, Iosip Vissarionovich Dzhugashvili, Stalin, encara que compartint posicionaments moderns com ara l’evolucionisme i una certa jerarquització dels pobles immersos en aquest suposat procés evolutiu, reconeixia que tots aquests grups socials compartien una sèrie de trets. Fonamentalment, deia Stalin, una nació és “a community, a definite community of people. This community is no racial, nor is it tribal. (...) is not a casual or ephemeral conglomeration, but a stable community of people” (Stalin, 1942: 9).

L’aportació de Stalin, en el fons part de la visió moderna de les identitats com a entitats substancials, té com a atractiu, al nostre parer, reconèixer de manera més o menys explícita que la nació i l’ètnia no són “d’une autre essence” (Nicolas, 1973: 116), tal i com ha estat comú en les ciències socials. Això sí, per a Stalin (i per a Lenin, inspirador principal del seu treball), per que una societat pugui gaudir de la consideració de nació, cal que aplegui una sèrie de característiques, algunes de les quals són sospitosament semblants a les de l’Estat-Nació ; l’ucraïnès Ivan Dzhuba comenta els trets considerats per l’ortodòxia marxista-leninista com a definidors d’una nació:

“Marksizm-leninizm opredeliaet natsiiu kak istoricheski sformirovavshuiusia obshchestvo, kharakterizuiushchuiusia edinstvom territorii, ekonomicheskoi zhizni, istoricheskoi sud’by, iazyka i psikhicheskogo sklada, proiavliaiushchegosia v kul’ture³.”

(Dzjuba, 1983: 22)

La visió que Stalin tenia al voltant del fet nacional ha estat criticada per aquells (molts) que diferencien el concepte d'ètnia del de nació i reserven aquesta última només a aquelles societats que són fruit del desenvolupament històric de la burgesia. La nació, de fet, seria un “invento histórico occidental”(Pérez-Agote, 1994: 23).

Les ètnies, doncs, només es trobarien a les formacions socials precapitalistes (per tant, a l'Àfrica). No cal dir que un judici de valor relativament implícit recorre aquesta lògica de producció de categories taxonòmiques que jerarquitzen processos identitaris, especialment si es valora com a un progrés objectiu l'assoliment de la formació socioeconòmica caracteritzada per l'industrialisme burgès; aquesta positivació del període modern-occidental és comuna a totes les teories derivades del fons ideològic comú basat en la defensa del creixement continuat de les forces productives, la “secularització” i l'homogeneïtat cultural; així, no és gens estrany trobar afirmacions que remarquin que “the dysfunctional aspects of ethnicity for nation integration are obvious (...)” (Wallerstein, 1960: 137), o que afirmen que l'afebliment de la nació representa un risc que arrossega també el del lligam social. De fet, la nació és considerada, sovint, a partir d'una acepció que la fa totalment sinònima de l'Estat-Nació amb pretensions d'homogeneïtat; d'aquesta manera, la nació tractaria de transcendir, mitjançant la ‘ciutadania’, les pertanyences particulars (Coulon, 1998: 3), i fer-ho mitjançant la imposició d'un poder homogeni que tractaria de laminar la topologia social diferencial (és a dir, ètnica) i de crear un territori continu. No és casual, doncs, que “un prim aspecte essencial al specificului unei natiuni este comunitatea de teritoriu”(un primer aspecte esencial i

³ “El marxisme-leninisme defineix la nació com a una comunitat històricament formada, caracteritzada per una unitat territorial, una vida econòmica, un destí històric, un dipòsit lingüístic i psicològic, manifestats en una cultura.

especific d'una nació és la comunitat de territori) (Milcu, 1969: 504).

L'associació implícita entre nació i unitat político-estatal és un tret recurrent, present per exemple en les teories d'Immanuel Kant, per al qual la nació és “aquel conjunto que se reconoce unido en un todo civil (...)”(Kant, 1991: 263), o en Max Weber, per al qual una nació “it is essentially a political phenomenon” (Eller, 1999: 61). De fet, des del segle XIX el terme ‘nació’ esdevé sinònim d'habitats regits pel mateix govern (és a dir, pel mateix Estat). Aquesta associació nació-política(Estat) també es veu en l'asseveració feta per Guy Nicolas al respecte: “du fait que le cadre ethnique ne coincide que rarement avec la formation politique de base (...)l'ethnie ne saurait être prise pour l'équivalent à la nation” (Nicolas, 1973: 104). Així, és força recurrent considerar que “la formation des *nations* trouve son origine dans la constitution de grands ensembles politiques qui dépassent le cadre de la tribu ou de la peuplade, qui s'inscrivent dans un territoire, qui dépendent d'un pouvoir central”(Morin, 1984: 129). El sociòleg Michel Wieviorka, per la seva banda, distingeix entre l'identitat ‘ètnica, amb ‘déficit politic’, amb manca de capacitat política, i la nació, “catégorie du monde moderne renvoyant assez directement à l'image d'un projet politique” (Wieviorka, 1993: 124, citat a: Cahen,1994: 133). Seguint una lògica similar, hom afirmaria que

“El concepto de *nación*, o el de *minoría nacional*, contiene un elemento de continuidad con el de grupo étnico, pero existe también entre ambos una diferencia significativa: *nación* hace referencia, al menos a partir de la configuración de los estados modernos, a la existencia de un *ámbito de poder político y cultural* (...)”

(Álvarez, Vila, 1993: 38)

Compartint la idea de nació com a formació social de caràcter polític, en el sentit estatalista i secular, enfront de la suposada inconsistència d'altres identitats socials, els deconstruccionistes parisins separen de manera clara etnicitat i política (Campbell, 1997: 74),

excepció feta de les ocasions en les quals es denuncien les 'manipulacions' polítiques que amenacen la integració 'nacional'.

La identitat no s'hauria d'analitzar "sous l'angle exclusif de la manipulation" (Martin, 1994: 287), i segurament s'obliqua que el fet que les reivindicacions ètniques puguin ésser emprades per algunes esferes del poder no significa que constitueixin casos de simple manipulació" (Juliano, 1995: 30-31). Més endavant s'entrarà amb una mica més de profunditat en l'anàlisi de la deconstrucció de l'objecte ètnic.

Com s'acava de comentar, l'analogia nació: Estat-Nació és present en l'imaginari de molts autors, com ara Anthony G. Smith, el qual destria una sèrie d'elements que diferenciarien la nació d'altres tipus d'identitat col·lectiva: "They include the idea that nations are territorially bounded units of population and that they must have their own homelands, that their members share a common mass culture and common historical myths and memories, that members have reciprocal legal rights and duties under a common legal system, and that nations possess a common division of labour and system of production with mobility across the territory for members" (Smith, 1991: 14). Pel que fa a les ètnies

"the link with the territory may be only historical and symbolic, in the case of the nation it is physical and actual: nations possess territories (...). Ethnic communities do not have several of the attributes of the nation. They need not be resident in 'their' territorial homeland. Their culture may not be public or common to all the members. They need not, and often do not, exhibit a common division of labour or economic unity. Nor need they have common legal codes with common rights and duties for all." (ibid: 40).

Per una altra banda, si es parteix de la idea de que "l'État est le nucleus historico-sociologique de la nation" (Morin, 1984: 130), el terme *nació* s'aplica de manera gairebé exclusiva als pobles que històricament havien constituït un Estat. Franz Boas, per exemple, identificava de manera literal la nació amb l'estat, deixant el terme 'nacionalitat' per a grups humans amb característiques similars en llengua i cultura"(Eller, 1999: 58). Els següents

exemples són significatius: ja que “Buganda had been for centuries a sovereign state”, llavors “the Buganda tribe appears to have the main attributes of a nation” (Morris, 1969: 333); en el cas de Tigré, “aunque la región poseía un fuerte sentimiento de identidad cultural, en ningún momento, durante más de dos mil años, había estado separada políticamente del estado etíope. (...) No había, pues, ninguna base, jurídica o histórica, para la independencia de Tigré” (Clapham, 1997: 324). Resulta evident la preeminència del criteri històric en la definició de la nació, com també postulà l'austromarxista Otto Bauer considerant la nació com a conjunt d'hommes lligats per una comunitat de caràcters (o sia, una llengua) i un destí comú (és a dir, una història).

El vocable ‘nació’ ha estat polisèmic de manera diacrònica: en temps de l'imperi romà, el terme *natio* era similar al grec *γενος*, i a l'Edat Mitjana aquest “sentit de lloc d'origen o de naixement, siga referit a una ciutat, a una regió qualsevol o a un regne, es generalitza (...)” (Mira, 1984: 74-75). Però la versió moderna de la nació és vista com a derivada de “determinados cambios económicos y sociales que ocurrieron en Europa entre los siglos XIII y XVI” (Crossman, 1941:19, citat a: Busquets, 1971: 145). I fou entre els segles XVI i XVIII, coincidint significativament amb la consolidació dels primers Estats-Nació, que la nació es va començar a equiparar a la comunitat estatal en tant que corporació amb una inevitable voluntat d'unitat: “ja que la nació-estat és una, el *peuple* ha de ser també *un*, una sola persona(...)”(Mira, 1984: 79). La concepció d'individu i l'estat modern sorgiren de forma paral·lela, i és així que les nacions conservin una sort de “sentido de persona; no puede despedazarse”(Mead, 1993: 327) doncs la nació és vista com a “<una e indivisible>. La nación considerada así (es) el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado que era su expresión política” (Hobsbawm, 1991: 27).

La nació esdevé, així, un mirall engrandit de la construcció social que anomenem “persona”, i entre els individus isolats i la seva imatge engrandida, també isolada, homomorfa, closa i única (és a dir la ‘nació’) cap institució diferencial pot immiscuir-se. La idea sots-jacent és la de l'Estat-nació.

A aquesta visió ‘francesa’ de la nació, suposadament basada en un ideari ‘civil’ d'arrel jurídica en teoria ‘neutra’, se li pot afegir la concepció de nació en tant que reflex d'una

cultura que té la seva base en el passat; aquesta dicotomia és semblant a la que realitza Anthony D. Smith quan distingeix entre un tipus de nació propi de les cultures d'Àsia i de l'Est europeu, "an 'ethnic' conception of the nation" (Smith, 1991: 11) basada en la comunitat de descendència, i una concepció occidental de nació caracteritzada pels següents trets: "Historic territory, legal-political community, legal-political equality of members, and common civic cultures and ideology" (ibid). Hans Kohn va dur a terme una tipologia similar, distingint "a 'Western', rational and associational version of nationalism from an 'Eastern', organic and mystical version"(ibid: 80). L'etno-nacionalisme est-europeu i l'etnisme (o tribalisme) africà compartirien trets comuns com el seu suposat organicisme propi de les *Gemeinschaft*, és a dir, dels grups ètnics (Francis, 1947: 395). Així, A.D. Smith esmenta dues concepcions de nació, la concepció ètnica, marcada per l'importància del comunitarisme i dels mites d'origen, i la concepció cívica de la nació en tant que comunitat de lleis "unidad territorial, comunidad política que reside en su propio territorio histórico, un territorio que pertenece exclusivamente a dicha comunidad igual que ésta pertenece a su territorio histórico (...). Una última característica de las naciones civiles es su empeño en imponer una cultura política y una religión civil" (Smith, 1994: 8-9). És en aquest sentit que el mateix autor parla del "resurgimiento de los nacionalismos étnicos en el este de Europa y en la antigua Unión Soviética" (ibid: 15), com a moviments la concepció de la 'nació' dels quals no sigui la basada en la 'ciudadania' sinó en la comunitat.

Deixant de banda que tot nacionalisme és ètnic en tant que tota nació és ètnica, cal apuntar que "ceux qui opposent la citoyenneté (...) à la communauté (...) semblent aveugles sur le fait qu'il y a toujours communauté. (...) en France (...) il y a bel et bien une communauté, consentie ou imposée, qui n'est autre que l'ethnie France s'exprimant comme État-nation" (Cahen, 1999: 10-11).

Per un altre cantó, la nació moderna s'articula, segons molts autors, a partir de la sistematització d'un conjunt de creacions culturals: "es tracta de l'existència d'una 'cultura culta', és a dir, escrita, literària, amb història i tradició prestigiosa de grans creadors i de grans obres d'art o de pensament (...) Cosa que expressa un 'geni' distint i propi." (Smith, 1991: 81). Benedict Anderson també inclou el *corpus* literari, el llenguatge escrit que esdevé dipòsit

de coneixements 'cultes', entre els punts de base de la construcció de la nació, juntament amb els mites històrics i l'existència de centres que organitzen la societat jeràrquicament. Les identitats de pobles 'sense' escriptura no serien, doncs, dignes de rebre el qualificatiu de nació, per la qual cosa "le terme ethnïe n'est en fait utilisé qu'à propos des populations sans écriture. Cet usage restreint, et par là même péjoratif, ne se justifie aucunement, il n'est que le vestige de la naïve assurance de supériorité des Européens d'antan" (Maquet, 1968: 159).

Karl W. Deutsch, després de suggerir que un poble és un ampli grup de persones lligades per la facilitat de comunicació en el sentit instrumental del terme (Deutsch, 1966: 26), assegura que "once a nationality has added this power to compel to its earlier cohesiveness and attachment to group symbols, it often considers itself a *nation* and is so considered by others"(ibid: 105). Tal i com assenyala Deutsch, la nació, entesa en el sentit d'etnosistema d'estructuració social modernoccidental, prendria solidesa social a partir del moment en el qual s'estableix una xarxa de comunicació, doncs "tiende a ver la <nación> en términos de un desarrollado sistema de comunicaciones internas que crea una sensación de identidad común"(Breuilly, 1990: 31). Així, les nacions serien "products of the modern industrial society" (Takach, 1996: 642).

En aquest sentit, es podria esmentar que al Senegal "n'est qu'à partir de 1895 (création du gouvernement général) que l'unité territoriale fut réalisée. Le chemin de fer de Dakar à Saint-Louis fut inaugurée en 1896; celui de Dakar à Kayes fut construit de 1907 à 1923. Ces faits expliquent pourquoi l'unification administrative date seulement de 1920" (Cuoq, 1975: 130).

Les visions universalistes compartirien la idea, a més, que "the major stratum with direct interest in a nationalist creed and nation-building is the local *intelligentsia*" (Shanin, 1989: 412).

La nació, doncs, estaria en íntima relació amb el desenvolupament de la societat moderna: "A 'nation' (...) only exists when a state has a unified administrative reach over the territory over which its sovereignty is claimed."(Giddens, 1985: 119). Fent un incís, cal apuntar que "en los estudios en lengua rusa, al igual que en los estudios de la mayoría de los países del este europeo, el término 'nación' se usa para designar subdivisiones etnosociales actuales; en los estudios occidentales a menudo se usa en el sentido estatal (para designar a

toda la población, a todos los ciudadanos de un determinado estado)”(Bromley, 1989: 164).

Per la seva banda, Anthony D. Smith enumera els set trets principals de la nació:

“1. Diferencias culturales; 2. Contigüidad territorial con libre movilidad por todo el territorio; 3. Una escala (y una población) relativamente grandes; 4. Relaciones políticas exteriores de conflicto o alianza con grupos similares; 5. Sentimiento y lealtad de grupo considerables; 6. Pertenencia directa con iguales derechos de ciudadanía; 7. Integración económica vertical en torno a un sistema común de trabajo.”

(Smith, 1976: 261-262)

Segons aquest autor, la ‘tribu’ compartiria els trets 1 i 2 més la possessió d’una xarxa de parentiu comú. L’ètnia, sempre segons A. D. Smith, estaria definida pels cinc primers trets, per la qual cosa les nacions es diferencien tipològicament pels dos darrers trets, característics de la societat moderna occidental.

Resumint les teories que observen la nació com a una construcció de base moderna i/o com a fenomen intrínsecament unit a estructures estatals, aquests posicionaments giren sobre quatre punts:

“(a) the class interest of the bourgeoisie in the establishment of nationally defined sphere of market relations, political order and legal homogeneity, (b) the collapse of the social structure and ‘niches’ (...); (c) the growing significance of communication and therefore of ‘national’ language (...); (d) the legitimation, via ‘civic religions’, of the modern state. Nationalism, in this view, is ‘false consciousness’ -a combined reflection of all of the above, or some of them.”

(Shanin, 1984. 117).

L'assimilació entre nació i estat-nació és, sovint, gairebé absoluta, la qual cosa porta a asseveracions del tipus "(...)les nations africaines n'en finissent pas de dépasser leurs solidarités ethniques"(Santamaria, 1995: 35), o a comentaris al voltant de la necessitat d'imposar La Nació a l'Àfrica, a on "the existence of a common enemy, namely the colonial powers (...)helped to promote the (nationalist) movement. Every effort was made to play down or even eliminate tribal differences and identities" (Mboya, 1969:93).

La tesi que es pot catalogar com a 'voluntarista', com els discurs pronunciat al 1882 per Ernest Renan, subratlla que la nació es basa en un grup de gent que desitja viure en comú i compartir un destí, la qual cosa pot no dir res (tot grup humà és, fins a cert punt, fusió de voluntats) o bé pot ser altament significativa si es té en compte que per aquelles dates es tractava de formar voluntats teledirigides des de l'Estat mitjançant l'extensió de l'ensenyament. Aquesta component voluntarista ja es podia intuir en Voltaire, el qual considerava la nació com a un grup d'homes establert en un territori definit, que formen una comunitat política i que es caracteritza per la consciència de la seva unitat i sa voluntat de viure en comú (Mbongo, 1985: 37).

El component psico-sociològic és subratllat per sociòlegs com ara Walker Connor (1978), el qual advoca per considerar el llenguatge del parentiu extens com la base del lligam nacional, opinió compartida per Van den Berghe pel que fa a l'ètnicitat. La nació seria, per a Connor, un grup ètnic que tindria consciència d'ell mateix, el que en termes lukacsians és la dicotomia entre classe en sí i classe per a si. En una línia similar, Jaffrelot (1995: 74) indica que la base de la diferència entre ètnia i nació radica en la irrupció de la ideologia, la qual cosa suposa defensar un punt de vista apuntat per Talcott Parsons, és a dir, que la nació representaria un sistema social més ben delimitat, estructurat i auto-conscient que no pas la inconcreta i difusa categoria de grup ètnic. El que creiem que és evident, però, és que la ideologia no és un producte de la modernitat o de les societats complexes amb sistemes de classe, sinó més aviat un element intrínsec a totes les formes d'agrupació humana des del parentiu fins a la co-residència o fins i tot la 'raça' (Jenkins, 1997: 85).

De manera similar als que postulen l'homologia nació:ideologia, alguns etnòlegs

soviètics reserven el terme *natsionalnost*' (nacionalitat) a les societats amb estructura de classes (Bromley, 1974: 66), la qual cosa duu implícita una forta càrrega de positivació d'aquells pobles batejats com a nacions si tenim en compte que, de forma simplista, les societats de classes són en els esglaons finals de l'evolució humana vers el paradís 'comunista'.

La nació, doncs, sovint és vista com el resultat d'un procés de modernització, i només és atribuït de societats complexes que han desenvolupat una xarxa urbana pròpia, "cosa que regularment implica la difusió de la llengua escrita, i l'existència d'una elit productora de 'cultura culta'" (Mira, 1984: 110). A aquesta nació 'cultural', segons Mira, se li pot afegir la 'nació política', és a dir,

"un fet de consciència induïda i un fet de lleialtat més o menys voluntàriament assumida. Existeix quan hi ha un bloc de població, amb forma de societat complexa amb xarxa urbana, que posseeix un poder/estat autònom i comú o que aspira a posseir-lo, sobre un territori considerat com a propi, i que es percep a si mateixa amb el seu territori com el *locus màxim d'identitat-oposició*." (ibid: 110)

En una línia molt similar, Isidoro Moreno (1994: 143) distingeix l'existència per un cantó d'una etnonació cultural, entesa com a un grup ètnic diferenciat en base a marcadors objectius i subjectius més o menys canviants en el temps i amb un referent territorial propi, i per una altra banda parla d'etnonació política quan un sector significatiu d'aqueixa etnonació cultural planteja un projecte polític autocentrat per tal de controlar les decisions sobre els afers econòmics, polítics i culturals relacionats amb l'etnonació i el seu territori.

L'antropòleg i sociòleg Marcel Mauss, pensem, recull de manera exemplar la lògica més àmpliament acceptada a l'hora de subratllar els trets fonamentals que caracteritzen la nació i la fan diferenciable (i preferible) respecte d'altres identitats 'menors':

“Entendemos por nación una sociedad material y moralmente integrada, con poder central estable, permanente, con fronteras determinadas, con relativa unidad moral, mental y cultural de sus habitantes que acatan consecuentemente al Estado y sus leyes. (...) **Todavía** existe en el mundo una gran cantidad de sociedades y de Estados que **no merecen en absoluto el nombre de nación**. Todas las sociedades de Asia, salvo (quizás) la India, China y Japón que en este momento, y en grados diversos, están en vías de formar Estados, **todas las sociedades indígenas de África** y las de Oceanía, no pueden ser consideradas como naciones(...). Por el contrario, el Oeste de Europa es el imperio de las naciones.”

(Mauss, 1972 (1920): 286, 287, 288 (la negreta és nostra))

Allò que s'anomena 'nació' és, doncs, un artifici social que cobra el seu significat més extès en relació amb els pressupòsits de pensament occidentals, basats en l'exclusivitat antagònica de l'espai pensat com a nacional i en la individuació de la comunitat humana allà reclosa. Tal i com apunta Michel Cahen, “l'adjectif <national> (...)vient en fait (...)pour servir de synonyme à l'adjectif ·bourgeois·” (Cahen, 1994: 49); de fet,

“la nación es precisamente el tipo de sociedad global que corresponde al reinado del individualismo como valor. No sólo lo acompaña históricamente, sino que la interdependencia entre ambas se impone, de manera que podemos afirmar que la nación es aquella sociedad global que está compuesta por gentes que se consideran a sí mismos como individuos.”

(Dumont, 1987: 24)

La peculiaritat d'aquesta varietat de sistema etnosocial anomenat nació és que rebutja el seu caràcter ètnic, és a dir, constructe i diferencial, ja que les autoanomenades nacions

deriven de la societat moderna, “forma particular de humanidad que es excepcional debido a que se niega como tal en el universalismo que profesa” (ibid: 212).

2.1.2. LA TRIBU:

El terme ‘tribu’, aplicat de manera originària als tres grups considerats com a inferiors dins l’antiga assemblea gentilícia romana i, més tard, referit als pobles ‘bàrbars’ de les fronteres de l’imperi, fou un vocable amb estatus d’equivalència amb el de ‘nació’ al llarg dels segles XVI-XVII.

Al llarg de l’època colonial el terme ‘tribu’ fou associat a etnosistemes d’àrees geogràfiques de caràcter subaltern en relació amb la metròpoli, és a dir, a pobles exo-capitalistes situats en les bandes baixes de la jerarquia configurada en base a la visió burgesa de les societats humanes. Devant l’ecumenisme i l’amplitud de la ‘nació’, la tribu és quelcom atençat o bé a “an ideology of unit rather than any real identity of interests”(La Fontaine, 1969: 189 (la negreta és nostra)), o bé és sinònim d’una sort de “local patriotism and local pride”(Stahl, 1969: 210). A més, des dels anys 1970 s’ha subratllat el caràcter inventat de les tribus africanes, com ho mostren les tesis no tan sols del deconstruccionisme francès, sinó d’autors en llengua anglesa com ara A. Mafeje, J. Lonsdale, J. Iliffe, E.J. Hobsbawm, L. Vail o T. Ranger

Un caràcter definitori de la ‘tribu’ ha estat també el que posa l’accent en la seva posició dins d’aquesta jerarquia de base no sempre explícitament diacrònica, és a dir, la seva

imbricació dins d'un període socio-històric concret que correspondria, a grans trets, amb un 'estat de civilització' intermig entre les bandes pròpies dels pobles de caçadors-recolectors i les proto-estats societats denominades com a 'cabdillatges'. En aitals estats de civilització, la tribu seria el cercle més ampli de parentiu. També pot ésser el vocable utilitzat "pour rendre compte d'un niveau intermédiaire d'appartenance ou d'identité comparable à celui que les Grecs nommaient *phylê*" (Bouju, 1995: 343). Es tractaria també d'un

"sistema de organización sociopolítica de un grupo homogéneo y autónomo, constituido por los linajes y los clanes, hasta la totalidad tribal (...) En antropología se considera que cada tribu tiene su territorio propio, su lenguaje y cultura distintivos, aunque realmente se trata de categorías tribales variables. La estructura tribal básica es el parentesco clasificatorio."

(Férriz, 1993: 637)

En aquest sentit, l'antropòleg Guy Nicolas troba en l'estructura clànica una de les diferències entre nació i tribu, tot i que també apunta certs trets compartits:

"Ce qui sépare la tribu de la nation, ce sont, semble-t-il, en premier lieu, leurs dimensions démographiques respectives; d'où résultent en partie leurs structures internes propres. C'est seulement à un second degré que la tribu se caractérise par le fait qu'elle repose en général sur des bases claniques et fait appel à un mythe d'origine de type familial. Mais la 'nation' ne tend guère à autre chose."

(Nicolas, 1973: 114)

Pensem que, de manera estricta, és adient considerar que la tribu és una comunitat humana pròpia de les societats amb estructures de caràcter clànic-parental, en el sentit de correspondre al grup més gran de persones que s'identifiquen amb un(s) avantpassat(s) comuns i que validen socialment la seva condició de descendents d'aitals ancestres. En paraules de Roger Brunet i de Robert Ferras,

“la tribu est un groupe social et ethnique fondé sur une parenté générale chez des peuples considérés comme ‘primitifs’ et prétendant souvent descendre d’un même ancêtre fameux, ce qui est d’ailleurs de tous les mythes des origines. La tribu est autonome, a un territoire propre et elle est divisée en clans.”

(Brunet et alii, 1993: 494)

El caràcter clànic-parental de la tribu no hauria d'implicar, com passa sovint, aplicar el terme en tant que epítet fet servir per a indicar “what seems to be a social unit of less complex even more primitive, kind than the accepted European nations” (Gulliver, 1969: 26). És més, alguns autors asseveraren que a l'Àfrica pre-colonial “the national society tended to coincide with the tribal society” (Uchendu, 1999: 133). Afirmacions com aquesta parteixen de la base d'una definició estrictament política tant de la tribu com de la nació.

La noció de tribu aquí proposada tractaria d'escolar els clars condicionants pejoratius, i seria sinònima de *plemia*, mot rus “used traditionally consistently with its original meaning to designate in Soviet anthropology groups integrated primarily through kinship” (Black, 1990: 331). Per la seva banda, l'etnòleg soviètic I. Potekhin suggerí que “a tribal community is based on blood relations: it is a community of people descended from the same actual or mythical ancestor” (Potekhin, 1958: 309, citat a: Gulliver, 1969: 37)).

La base d'aquesta percepció de la tribu en tant que formació social basada en les

relacions de parentiu es pot cercar en la definició derivada de L. H. Morgan i H. S. Maine, per als quals la tribu seria “a group of people held together and given a social structure through their kinship relationships with one another (and the absence of kinship links with outsiders)” (Gulliver, 1969: 9). En aquest sentit, entre els WaSwahili de Mombasa “*Kabila* is a straight-forward borrowing from the Arabic *qabila*, meaning ‘tribe’ in the sense of kin group” (Berg, 1968: 41).

Es pot suggerir, doncs, que els sistemes socials de tipus tribal reposen sobre fenòmens com ara “les liens de parenté, la position de caste, l'appartenance à une classe d'âge déterminée, la hiérarchie institutionnelle des familles, des liganges, des clans, et une organisation de la production et de la circulation des produits indiquant que l'appropriation collective occupe encore une place de choix”(Mbongo, 1985: 31). Per tant, segons aquest raonament,

“Constituée d'un ensemble de clans (formations ethniques rassemblant des familles élargies proches dans l'espace, étroitement rapprochées par divers autres liens essentiels et fonctionnant fondamentalement selon la règle de l'exogamie), la tribu représente un groupe ethnique dans lequel la parenté, les hiérarchies selon l'âge, la naissance, la descendance familiale, etc., les droits fonciers collectifs, et une faible intégration de personnes étrangères, notamment, forment l'ossature de la société, et qui, à l'inverse du clan, pratique le mariage entre les membres des divers clans exogames, ceci en l'absence de classes sociales nettement différenciées ou d'un dispositif d'État (...)” (ibid: 39-40).

Per una altra banda, seria interessant fer un breu repàs d'altres consideracions fetes al voltant d'aquest concepte. Cal dir, abans d'això, que ha estat tal l'abús dut a terme en l'utilització d'aquest terme, que hom podria afirmar que en certa mesura a adquirit allò que Barthes catalogaria com a ‘significant zero’, o sia, un mer instrument emprat com a eina de fàcil accés per tal de definir qualsevol agrupació humana que escapi a certs paràmetres

estandaritzats de taxonomització científica: "tribe is used to describe a social grouping. Depending on what value is taken as the definitive criteria, the term can be an inclusive one, designating a whole, more or less homogeneous cultural unit (...)"(La Fontaine, 1969:177). D'aquesta manera, així com el mot 'tribu' pot usar-se per explicar qualsevol fenomen, institució, estructura o procés concret, es deriva la conclusió de que un substantiu d'aquesta índole està buidat de significació pròpia en tant que, en explicar tot, no explica res. Quelcom semblant passa amb d'altres mots com ara 'etnicitat', el qual "functions like the joker in a card-game: it can be introduced into various play sequences, taking on the characteristics (in this case, connotations and conceptual vagueness) of the card it replaces" (Lentz, 1995: 304).

Després d'aquesta puntualització, es poden treure a colació una sèrie reduïda de definicions del terme 'tribu', començant per la que, en el nostre parer, ens sembla el comú denominador més significatiu:

"Controversial though the matter is, the most generally acceptable characteristics of a tribal society are perhaps that it is a whole society, with a high degree of self-sufficiency at a near subsistence level, based on a relatively simple technology without writing or literature, politically autonomous and with its own distinctive language, culture and sense of identity, tribal religion being also coterminous with tribal society."

(Southall, 1997: 38)

L'antropòleg Raoul Narroll (1964: 283-284) fa esment d'una sèrie de definicions de 'tribu' que posen l'accent en: la seva condició de poble de cultura no-escrita, tal i com assevera Ronald M. Berndt; per un altre cantó, Gladys A. Reichard posà el punt clau en la seva independència econòmica i en el seu caràcter de comunitat social tancada. La visió de la tribu com a quelcom estanc, aïllat, primitiu, atàvic i, per tant, no occidental (Cohen, 1978: 384), és un veritable axioma si es fa un cop d'ull a la literatura tradicionalment desplegada

sobre el tema. Fins i tot se sol remarcar que la diferència entre tribu i grup ètnic rau en que la primera és una sort de “*Gemeinschaft-like community*”, essencialment rural i menys flexible que el grup ètnic (Wallerstein, 1960: 130-131).

D’altre autors, però, subratllaren que les societats tribals es caracteritzaven, sobretot, pel fet de constituir una mena d’unitat de caire polític, tal i com indicà Meyer Fortes. Això té la seva arrel en el fet que el terme ‘tribu’ fou emprat al segle XIX per missioners i militats per tal de catalogar grups identificables en base a ítems com ara: un nom comú, una ‘cultura’ comuna i, si era rellevant, una autonomia política. Gradualment, alguns antropòlegs van posar l’accent en la connotació política de la tribu (Gulliver, 1969: 8). El mateix Max Weber va suggerir que “la ‘conciencia tribal’ (está) condicionada primariamente por un destino político común y no por el ‘origen’ ” (Weber, 1993: 323).

També Guy Nicolas observa “que la formation ‘tribale’ se présente comme fondamentalement politique” (Nicolas, 1973: 113), i és lògic que el tret definidor sigui el polític si es reconeix, com s’ha comentat, que les tribus són formacions socials pròpies de les societats basades en el domini de les relacions clànic-parentals, com diria Marshal Sahlins; en paraules de Gluckman, “each tribe is an organized political unit with a complex internal structure”(Gluckman, 1960: 65).

En aquest sentit, també E.-E. Evans-Pritchard pensava que l’unitat política era el tret més significatiu en termes explicatius del vocable ‘tribu’, i de manera paral·lela el ja citat Southall suggereix que “no tribal society which has lost its political autonomy can continue to be a tribal society in the full sense of this meaning(...)”(Southall, 1997: 39). La tribu seria, doncs, un tipus específic d’etnosistema; tal i com deixa entreveure Jean-Claude Froelich en referència als Nuba.

“La tribu est la plus grande unité sociale, souvent assez difficile à définir. Elle porte un nom collectif, utilisé par les voisins, pas toujours par les gens eux-mêmes, mais le group a cependant conscience de former une communauté de frères; la langue et les coutumes sont identiques (mais certains groupes de même langue et de même culture appartiennent à des tribus différentes). La tribu n’est pas une unité objective, mais une **unité idéologique**, c’est

une entité dont l'existence et la réalité sont admises comme un dogme.”

(Froelich, 1968: 195)

La importància de la dimensió simbòlico-ideològica fou també remarcada per P. H. Gulliver, per al qual la tribu, “to some extent, it is a mental concept” (Gulliver, 1969: 5). El mateix autor, tot referint-se a la discutible conveniència del concepte de tribu, afirmà: “Instead of ‘tribe’ we might use ‘people’, ‘cultural group’, ‘community’, etc. These alternatives are even more vague and more confusing. The sociological alternative is ‘ethnic group’ (...)”(ibid: 7-8). Així, per molt antropòlegs anglosaxons, grup ètnic i tribu tindrien el mateix significat (Ekeh, 1990: 663). En una direcció similar, es podria estar d’acord en que el concepte de ‘tribalisme’ “usually means ‘ethnic divisiveness’ ” (Fallers, 1974: 37). Els autors anglosaxons empen termes com ara el de *tribalism* amb una càrrega semàntica homologable a la del mot ‘etnicitat’, i “leur *tribe* signifie en fait *ethnie* chez nous, la *tribu* supposant ici un degré assez net d’organisation politique (...)”(Cahen, 1994: 12). D’altres autors efectuen una homologació entre tribu i nació tot subratllant “that African tribe and European nation are the same (sociologically, politically, and culturally). On this view both tribe and nation are seen to be based on cultural identity and powerfully supported, emotive appeals to that identity. Both tribe and nation have the territorial basis on which to seek independence”(Gulliver, 1969: 27)

Per un altre cantó, científics socials com ara Roland Breton opinen que les tribus constitueixen unitats socials diferencials dins de les ètnies: “là où les ethnies sont vivantes, les subdivisions intra-ethniques peuvent avoir conservé une réalité, qui articule la communauté en différents ensembles et sous-ensembles emboîtés. Ce sont les *tribus*, au sens précis de l’anthropologie culturelle, et les confédérations de tribus”(Breton, 1995: 37)

La definició de tribu donada per Siegfried Nadel pot ésser homologable a la d’ètnia: “a tribe or people is a group the members of which claim unity on the ground of their

conception of a specific common culture” (Nadel, 1942: 17).

Seria interessant apuntar que Nadel considera sinònims els termes ‘tribu’ i ‘poble’, la qual cosa ens pot permetre enllaçar el component clànic-parental de la tribu amb el significat del mot rus traduïble per ‘poble’ o per ‘nació’: *narod*. Aquest terme prové de l’arrel *rod* (espècie, classe, gènere), d’on deriven, ensems, diversos conceptes lligats de forma directa o diferida al camp semàntic del parentiu: *rodil’nyi* (maternitat), *rodina* (pàtria), *roditeli* (pares), *rodit’sia* (nèixer). En un sentit força similar, Théophile Obenga, en parlar del significat del terme ‘regne’ en l’Àfrica tradicional i entre els Kongo en particular, remarca la importància del parentiu en aquesta configuració social:

“(…) *nsi a Kongo*, literalmente <el país (*nsi*) de los congo>. Tenemos, pues, un grupo étnico (los congo), una comarca (*nsi*), y la conciencia que tiene ese grupo étnico de habitar esa comarca, que se convierte así en el país (*nsi*) del grupo étnico en cuestión. Los límites o fronteras son cada vez más movientes. Dependen de la dispersión de los clanes y subgrupos de la etnia considerada. La palabra <reino> responde aquí a un territorio exclusivamente habitado por hombres y mujeres que pertenecen todos a una misma etnia. La homogeneidad étnica, lingüística y cultural es de rigor. El <rey> (*mfumu*) es, en realidad, el mayor (*mfumu*), el tío materno (*mfumu*) de todas las familias (*nzo*) y de todos los clanes matrilineales (*makanda*) que se reconocen antepasados-fundadores comunes (*bankulu mpangu*).”

(Obenga, 1982: 105)

2.1.3. ÈTNIA

En la seva acepció original, el terme το εθνος “seems to have referred to a range of situations in which a collectivity of humans lived and acted together”(Jenkins, 1997: 9). Εθνος, doncs, no es refereix només als homes, sinó també als animals, abelles, etc., i “además, εθνος constituye expresiones como εθνος λαον, εθνος εταιρον para designar al grupo de los compañeros de combate”(Benveniste, 1983: 291).

El que és evident és que el terme modern ‘ètnia’ és emprat des de fa un segle. L’acepció francesa *ethnie* fou forjada al 1896 per Vacher de Lapouge, adoptada per A. Fouillée al 1914 i tot i que tant F. Regnault al 1920 com sobretot G. Montandon al 1935 van difondre el terme, el vocable no va obtenir un ús extens fins als anys 60 a França, arribant fins i tot als articles 1, 19, 36 i 70 de la constitució soviètica del 1977 (Breton, 1983: 10). En l’àmbit dels estudis de societats exo-occidentals, el terme ‘ètnia’, o ‘ethnic group’, o fins i tot el d’ ‘etnicitat’, ha estat emprat primer de tot en tant que “substitut d’una altre terme (...) celui de race” (Nicolas, 1973: 115), i posteriorment com una sort d’eina heurístico-explicativa que posa l’accent sobre el caràcter no-tencat, interrelacional i dinàmic del que abans se solia convenir en catalogar com a tribus.

La definició ‘clàssica’ de l’ètnia presenta el grup ètnic de manera esquemàtica com

“un group fermé, descendant d’un ancêtre commun, ou, plus généralement, ayant une même origine, possédant une culture homogène et parlant une langue commune; on y ajoutait, mais pas toujours, un autre trait: groupe constituant une unité d’ordre politique.”

(Mercier, 1961:65).

Una definició complementària seria la del sociòleg Anthony G. Smith, especialista en

temes identitaris que troba sis atributs principals en l' *ethnie*:

- “1. a collective proper name
2. a myth of common ancestry
3. shared historical memories
4. one or more differentiating elements of common culture
5. an association with specific ‘homeland’
6. a sense of solidarity for significant sectors of the population.”

(Smith, 1991: 21)

Una implicació del terme ‘ètnia’ és la de considerar al grup catalogat amb aquest vocable com a una comunitat minoritària, “un conjunto de personas de características peculiares, inserto en una sociedad más amplia, cuya cultura difiere por lo general de ésta última. Quienes pertenecen a tal grupo se sienten, están o se considera que están unidos por lazos comunes” (Morris, 1975: 253). D’igual manera, “some people wish to distinguish between the new nations which are the African successors to the former colonial territories, and the constituent parts of these, which are the tribes” (Gulliver, 1969: 26).

En termes generals, a més, l’ètnia es defineix com a formació de base fonamentalment cultural, no pas política com la nació o la tribu. Així, Roland Breton diferencia la dinàmica que ell anomena *econòmico-social* de la dinàmica *etnocultural* (Breton, 1995: 12). En aquesta línia, “une ethnie n’est ni une culture ni une société, mais un composé spécifique, en équilibre plus ou moins instable, de culturel et de social” (Nicolas, 1973: 107); mancaria per saber què és allò ‘cultural’ i allò ‘social’, però pensem que és probable que es tracti d’una osrt de dicotomia homologable a la realitzada per Roland Breton. Per tant, l’ètnia, entesa només de manera ‘sociocultural’, pot ésser concebuda com a “un groupement humain ayant une langue commune, une même système religieux de rites et de croyances, un ensemble de

techniques communes correspondant à une forme d'adaptation de la société à son milieu”(Magnant, 1989: 329).

A més, l'ètnia s'associa sovint a una mena de cultura 'parochial', a la no-secularització cultural o a la no-diferenciació cultural (Darbon, 1995: 233), per la qual cosa és pensada com si els seus atributs fossin merament culturals *stricto sensu*. De fet, es tractaria de “survivances ethniques” (Gosselin, 1986: 72) irracionals, atàviques.: “<idólatra o étnico>, escribía en el siglo XVI Clément Marot” (Ki-Zerbo, 1982(1): 35).

Com ja s'ha comentat i tal i com s'insistirà aquí, el fet de situar l'ètnia únicament en el terreny d'allò cultural indica que la percepció que es fa d'aquesta és la de l'ètnia *en sí*; per exemple, en sí, de forma relativament objectiva, Khasonkhé, Ouasolonké, Jalonké, Malinké..serien una mateixa ètnia, però les relacions de força (és a dir, allò polític) han configurat diversos etnosistemes que, tot i ser molt pròxims entre ells pel que fa a llengua i als costums, no es poden englobar dins d'un mateix vocable descriptiu que els consideri com a *una* ètnia

Certs autors han vist en l'ètnia i en la seva concreció performativa de caràcter psicosocial, l'ètnicitat (dos aspectes d'una mateixa realitat que només són separables per motius de caire heurístic i/o explicatiu), un procés identitari específic que es desenvoluparia en contextos socials governats per l'emergència de les classes socials:

“Les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale, c'est-à-dire à propos de propriétés (...) liées à l'origine à travers le lieu d'origine et les marque durables qui en sont corrélatives (...) Sont un cas particulier des luttes de classements, luttes pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social (...)”

(Bourdieu, 1980: 65)

“For ethnicity, like totemism, exists above all else as a set of relations. In this respect, they are formally similar. But they differ clearly in their substance. However the former is defined (...) it appears to have two generally recognized and closely related properties. One refers to the subjective classification, by the members of a society, of the world into social entities according to cultural differences. The other involves the stereotypic assignment of these groupings (...) to niches within the social division of labor. Neither property, of course, is unique to ethnic consciousness; the first applies equally to totemism, the second to class. But it is in their fusion that the particular character of ethnicity resides.”

(Comaroff, 1987: 71-72).

Per una altra banda, diversos autors han tractat de delimitar les característiques fonamentals d'allò que consideraven com a ètnies, i un dels primers i més influents *a posteriori* fou Max Weber. De fet, es pot considerar que Weber fou un constructivista *avant la lettre*. El sociòleg alemany definí el grup ètnic, al 1922, de la següent manera:

“Llamaremos ‘grupos étnicos’ a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades.(...)El grupo étnico (en el sentido en que aquí se toma) no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un ‘momento’ que facilita el proceso de comunización. Actúa, fomentándolos, en los más diferentes tipos de comunización, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia.”

(Weber, 1993: 318-319)

D'aquesta definició caldria retindre tant la importància de la consciència comuna com la capacitat d'aglutinació política. En aquesta línia, John Armstrong (1982), per exemple, remarca que els mecanismes de delimitació de grups ètnics estan a les ments dels subjectes tant pel que fa als orígens com als efectes. Les posicions neo-weberianes “*treats ethnic consciousness as universality potentiality which is only realized (built, that is, into an assertive identity) under specific conditions*”(Comaroff, 1991: 666), de manera similar, hom podria afirmar que “la memoria colectiva permanece, incluso dormida, y algunos acontecimientos de muy diversa naturaleza pueden provocar que despierten” (George, 1985: 18), i que “la búsqueda, o la lucha por un sentido etnicista, por una identidad étnica, es una reinención” (Fischer, 1991: 271). Caldria tenir en compte que les relacions de forces, el context social i les condicions d'existència del moment en el qual s'utilitza la memòria o el 'dipòsit' simbòlic fa que les eines socials que aquest conté siguin significants d'un ordre de significats concret, contextual, localitzat en el temps i en l'espai enmig d'unes variables determinades que han canviat, en més o menys mesura, respecte de les existents al llarg de tot el procés d' 'acumulació de materials ètnics', si s'ens permet l'expressió. En paraules de John Comaroff:

“not only are the conditions that produce an historical phenomenon to be distinguished from those that sustain it, but any such phenomenon, once created, may acquire the capacity to affect the structures that gave rise to it. So it is with ethnic identity. Where it becomes an objectified 'principle' in the collective consciousness of a society, ethnicity may be perpetuated by factors quite different from those that caused its emergence(...)”.

(Comaroff, 1997: 79)

En cas contrari s'apostaria per la idea d'una sort d'infraestructura primordial, de la qual n'emanarien així 'sentiments primordials' (Geertz, 1990 : 219-261), infraestructura que romandria dipositada, llesta per a la seva utilització puntual. Aquesta posició està relacionada,

fins a un cert punt, amb dels enfocaments de caire instrumentalista, com ara la teoria del 'rational choice' de Banton, l'instrumentalització política de l'etnicitat (Aronson, Brass, i també Amselle, Bazin, Chrétien, Bayart, Prunier...) o les tesis defensades per autors entre els quals trobem a Immanuel Wallerstein el qual, inspirant-se en el sociòleg Talcott Parsons (1976) i les seves teories de clar posicionament teleològic-instrumental, assevera que el grup ètnic és important en tant que proveeix "food and shelter to the unemployed, marriage and burial expenses, assistance in locating a job(...)" (Wallerstein, 1960: 131). Més endavant es tornarà a repassar breument aquest enfocament instrumentalista.

Per un altre cantó, les idees sostingudes al voltant de l'anomenada 'identitat política' per autors com ara W.J.M. Mackenzie o Malek Chebel (1986), posen l'accent sobre el caràcter estratègic de les construccions identitàries, en una línia similar de la de psicòlegs socials especialitzats en matèria identitària, entre els quals trobem Kastersztein, Toboada-Leonetti, Camilleri, etc... Tal i com recull W. Connor, el contingut psicològic del lligam identitàri fou subratllat pel mateix Freud en referència a la seva judeïtat, a la qual se sentia fortament adherit per "many obscure and emotional forces, which were the more powerful the less they could be expressed in words, as well as by a clear consciousness of inner identity, a deep realization of sharing the same psychic structure" (Connor, 1994: 203).

El noruec Fredrik Barth proposà als anys 1960, enfront de les categoritzacions ètniques 'objectives', una redefinició del grup ètnic en tant que categories d'adscripció i identificació emprada pels actors socials amb la fita implícita d'organitzar interaccions entre els individus (Barth, 1976: 10-11). L'increment de comunicació social facilitaria el reforçament i/o la necessitat de fer un subratllat de la consciència ètnica, com mostra Vail, per exemple, en el cas de les zones urbanes de l'Àfrica austral. Aquest posicionament cal emmarcar-lo dins del corrent pròxim a la microsociologia d'Erving Goffman, enfocament útil per a estudis a gran escala (en sentit estRICTE) i que conté certs conceptes de caire metodològic que més endavant seran aquí recollits com a part del *background* global del nostre aparell teòric. Aquesta mena de 'situacionalisme' o 'circumstancialisme' té en compte que "le sens et la valeur conféréés à des relations dans le discours identitaire ne sont en effet jamais donnés unes fois pour toutes: ils sont négociés, bricolés, renégociés, reformulés dans des situations particulières" (Martin, 1992: 583); així, "the significance of tribe, and the processes of

tribalism, take on rather different forms and significance as a result of the different social context in which they are used”(Gulliver, 1969: 25). Segons aquesta perspectiva, “une identité collective rassemble à un polyèdre, dont sous tel éclairage un angle s’illumine, sans que disparaissent les autres” (Berque, 1970: 479).

Aquestes darreres anàlisis deixen entreveure el que, per a nosaltres, constitueix el punt clau de l’ètnia i de tot tipus de construcció identitària, com es tindrà ocasió de manifestar al llarg del treball: el procés de diferenciació. Des del lingüista Émile Benveniste, fins a teòrics dels fenòmens etno-nacionals com ara George De Vos o John Armstrong, es suggereix que el caràcter ètnic fa la seva aparició en el moment en que un grup humà assumeix la intenció de distingir-se respecte dels pobles veïns, de manera que la identitat ètnica seria un mecanisme de consciència aglutinant definit enfront d’un altre (Iniesta, 1992: 83). A més de compartir certs valors i creences, els membres d’una ètnia es defineixen a si mateixos com a diferents (Kottak, 1996: 60). El principi opositiu seria, doncs, l’arrel identitària de tota mena d’ètnies, incloent les auto-anomenades nacions; així, “une ethnie (...)c’est avant tout un ensemble social (...)enraciné dans un passé de caractère plus ou moins mytique. Ce groupe a un nom, des coutumes, des valeurs, généralement une langue propres. Il s’affirme comme différent de ses voisins”(Nicolas, 1973: 103). Tal i com afirma Joan F. Mira,

“Diferència cultural, doncs -tradicció, caràcter, regles del joc o moral...- real o no tan real però sempre percebuda com a tal diferència. Més identitat assolida per ascendència-adscripció o per solidaritat-afiliació. Resultat: un grup ètnic.”

(Mira, 1984: 48, la negreta és nostra).

Una altra definició englobant d’ètnia és l’aportada per Jean Poirier, i recull quatre aspectes bàsics de tot grup ètnic: comunitat de memòria (implicant una certa diacronia), comunitat de valors, comunitat de nom (etnònim) i consciència de grup (Poirier, 1972: 12).

En un altre intent de delimitació conceptual, Gurutz Jáuregui comenta que l'etnicitat vindria definida per quatre criteris fonamentals: "1. Auto-identificación o auto-categorización. 2. Descendencia o linaje. 3. Elementos culturales distintivos. 4. Organización social para la interacción, bien dentro de la minoría o bien con otros grupos (...)" (Jáuregui Bereciartu, 1986: 183).

Per la seva banda, Cathérine Coquery-Vidrovitch observà que "l'ensemble des lignages constitue l'*ethnie*, dont l'identité culturelle est affirmée par la reconnaissance d'un ancêtre *mythique* commun. (...) Le sentiment ethnique se réfère à une communauté culturelle et linguistique expliquée et légitimée comme relevant de l'ensemble du système de parenté" (Coquery-Vidrovitch, 1985: 74, 76). Es fa incís, així, en la dimensió parental, allò que Igor Kopytoff qualificà com "dormant network of kin relations" usades arreu de l'Àfrica subsahariana per a reactivar relacions polítiques (Kopytoff, 1989: 24, 48, 51, 53, 59, 70).

Un autor que ha insistit en la incidència de l'àmbit del parentiu en l'etnicitat, tot i que des d'una perspectiva sociobiologista, és Pierre van den Berghe (1981), el qual introdueix conceptes com el de nepotisme i el de selecció parental tot inserint-los en una sort de variable natural, biològica, que reifica en excés els fenòmens ètnics.

Caldria afegir una consideració de John Comaroff que ell aplica a les ètnies i que s'hauria de fer extensiva a totes les construccions socials: "(...) ethnic identity and its cultural content is everywhere the result of particular historical conjunctures. (...) ethnicity is a set of relations, its content constructed in the course of historical processes." (Comaroff, 1991: 667, 669). El mateix autor afegeix, però: "this is not to say that (...) ethnic identities are not *experienced* as objective or real"(ibid: 669).

El factor històric és fonamental en la descripció i /o anàlisi de les ètnies si es considera que "la identidad es siempre un resultado histórico"(Sanmartín, 1993: 41); així, una ètnia seria "un ensemble culturel historiquement situé et rassemblé, qui se reconnaissait comme tel"(Coquery-Vidrovitch, 1985: 127). La component territorial també és remarcada per autors com Gurutz Jáuregui Bereciartu, qui postula que "el concepto de etnia nos parece perfectamente válido para definir las colectividades humanas asentadas en un territorio definido y que están pugnando en este momento por obtener la recuperación de su propia

identidad” (Jáuregui Bereciartu, 1986: 183).

Com tota construcció social, també els etnosistemes són fenòmens històrics que es generen durant un determinat període cronològic i a partir d’uns processos específics i que es mantenen formalment, es desarticulen, s’atomitzen o desapareixen donant lloc (excepte en casos de genocidi total) a d’altres sistemes etnosocials. L’opinió de que les ètnies són un producte de forces i processos històrics (Comaroff, 1997: 83) és compartida per l’escola russo-soviètica d’etnologia, una de les poques, poc es veurà, que han insistit en l’anàlisi dels fenòmens etnogenètics.

2.2. ÒPTIQUES DIFERENCIALS:

2.2.1. L’ESSENCIALISME:

La perspectiva essencialista de les identitats ètniques és deutora d’una visió de la cultura en termes de substància transcendent, immòbil, fixa, eterna. Es tracta d’una concepció minimalista d’ètnia com a etiquetatge que permetrà destriar fets socials aparentment idèntics segons uns criteris simples, limitats i controlables (com ara el territori, la llengua, la cultura, els costums i pràctiques...), tot considerant que les classificacions i identificacions ètniques són capaces de traduir l’existència de grups humans específics concebuts com a immutables (Darbon, 1995: 218), talment com si d’una substància orgànica es tractés. De fet, “fue el

colonialismo el que hizo surgir la imagen de unas tribus estáticas” (Puritt, 1982: 124).

El geògraf alemany Friedrich Ratzel és un clar exponent d’una aproximació com aquesta: “si une carte ethnique montre la photographie instantanée d’un tissu cellulaire en train d’opérer sa croissance vitale, la carte politique présente une coupe transversale de la cellule (...)” (Ratzel, 1988: 300). L’essencialisme està sovint impregnat d’aquest vernís biològic, entenent aquest biològisme en tant que “concepción de la vida cerrada sobre el organismo” (Morin, 1992: 22). De fet, el substantivisme ètnic subratlla la importància que té un “espíritu distintivo (que) una las partes de una nación en un ‘todo’ orgánico, que vuelve un agregado de individuos y elementos en un patrón inconsútil único, del que a su vez las partes dependen de su vida y forma” (Smith, 1976: 43).

A començaments del segle XX l’anomenat relativisme cultural contribuï a l’essencialització ètnica des d’una perspectiva de caire funcionalista que subratllava l’homogeneïtat i l’ordre interior de les unitats discretes conceptualitzades com a mòduls naturals, cultures que responien a un model de funcionament ordenat i en equilibri estàtic. Aquest posicionament encara és compartit, en certa mesura, per antropòlegs com Àngel Aguirre:

“Las llamadas culturas ‘primitivas’ se formaban en un aislamiento geográfico e histórico. Había una sola cultura comunitaria que conformaba un ‘nosotros grupal’, en el que cada miembro de la comunidad vivía en la única cultura posible: la de su comunidad aislada. A partir del contacto entre culturas (aculturación), se puso de manifiesto su diferencialidad y asimetría, respecto de una cultura a otra (...)”

(Aguirre, 1997: 12).

L’essencialisme en tant que reificació *sensu strictissimo* ha estat un terme-etiqueta emprat per desvaloritzar posicions de caire culturalista o psicologista que són una versió molt moderada del vell substantivisme que assimilava la raça com a dada fenotípica i genotípica a

la tribu, l'ètnia i la nació en tant que fenomen 'natural'.

Certs posicionaments del corrent essencialista modern són d'una certa similitud amb els de l'ofensiva cosificadora decimonònica. Així, es posa l'èmfasi sobre els lligams primordials entesos com a "vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos(...)apegos y adhesiones(que)parecen deberse más a un sentido de afinidad natural - algunos dirían espiritual- que a la interacción social"(Geertz, 1990: 222). De fet, en el seu sentit literal, el terme 'primordial' fa referència al fet "of being prior to all human interaction(...)"(Tilley, 1997: 502-503). Aquesta noció de 'lligam primordial' deriva de les idees presentades als anys 1950 per E. Shils, qui va afirmar que "the attachment to another member of one's kinship group is not just a function of interaction (...). It is because a certain ineffable significance is attributed to the tie of blood" (Shils, 1957: 819, citat a: Gil-White, 1999: 802).

L'essencialisme recalca sovint el paper de vertebració cultural substancial que té una llengua, una cultura (en el sentit del *kultur* romàntico-neokantià) i una història ancestral 'donades', amb una uniformitat interna de base, "a homogeneous cultural heritage"(Francis, 1947: 395).

Dins l'essencialisme hom troba el posicionament sociobiològic, l'exemple central del qual seria el de Pierre Van der Berghe, està basat en la visió de la raça i de l'etnicitat com a expansions del parentiu a la recerca del 'self-interest', tal i com critica Lentz (1995: 306). De fet, segons la perspectiva sociobiològica de Van den Berghe, "ethnic and racial classifications are extensions of kinship classifications. Kinship classifications are groupings of men and women into categories of kin and mankin(...)" "Ethnic and racial classifications and sentiments are the product of an underlying, perhaps unconscious, force or drive whereby genes engage in the 'blunt, purposeless' reproduction of themselves"(Thompson, 1989: 29-30).

Generalitzant molt, però potser no sense bases lògiques, es pot dir que les teories instrumentalistes estan molt relacionades amb l'essencialisme, i més si tenim en compte que el *background* que comparteixen és similar, a saber: una concepció de la societat (ergo, de la cultura) humana en tant que mecanisme orientat vers la minimització de riscos en la cursa cap a la maximització de beneficis, fita que es veu recolzada per l'acumulació d'un dipòsit d'eines simbòliques que, a través d'una història al llarg de la qual s'ha seleccionat el material

més rendible mitjançant uns processos de prova-error, ha pogut configurar un magatzem cultural idoni per a aitals expectatives instrumentals.

Les teories que subratllen el caràcter racional (en sentit weberian) de l'ètnicitat inclouen autors com ara R. C. Bates, S. Tambiah, Sandra Wallman o Michael Banton. Aquest últim és un clar exemple del paradigma utilitarista, doncs es basa en premises com les següents: "(...)human beings act in order to maximize their net advantage; (...)social action has an accumulative effect; (...)actors utilize physical or cultural differences to generate social groups and categories." (Jenkins, 1997: 19)

Aquests diversos autors coincideixen en ressaltar el paper de l'eficàcia estratègica de les construccions ètniques, les quals poden arribar a garantir la supervivència en èpoques de crisi, tal i com afirmen N. Chazan o I. Wallerstein. En una línia similar, Abner Cohen o J.D. Y. Peel qualifiquen els grups ètnics com a una sort d'agrupacions informals d'interès, o sia, comunitats orientades vers la recerca d'influència i prestigi (Peel, 1989).

La majoria de les teories que des de l'antropologia política i/o des de la sociologia han optat per la perspectiva de les 'estratègies manipuladores' tenen les seves arrels en la diada següent: "the manipulation of 'symbols' and the manipulation of 'material resources'. Underlying both is what has been called 'the Malinowskian impulse'(...) (Vincent, 1978: 177). Bronislaw Malinowski estava penetrat per les consideracions empirocriticistes d'E. Mach, així, l'antropòleg cracovià afirmava, per exemple:

"Aquí d'alguna manera podríem tractar les consideracions de Mach en relació amb el nostre principi com una totalitat fins a un cert punt uniforme. L'ésser humà tendeix a l'auto-preservació. Totes les funcions de l'organisme, per tant també del pensament, la memòria i la imaginació serveixen per a situar a l'individu en la posició més avantatjosa en relació amb el medi. La nostra ment ho duu a terme per la representació més exacta possible de la realitat, per l'adaptació de les nostres idees als fets. D'aquesta manera podem fàcilment transformar i concloure esdeveniments en la ment i estalviar-nos ulteriors experiències."

(Malinowski, 1995: 51)

“La cultura consta de la masa de bienes e instrumentos, así como de las costumbres y de los hábitos corporales o mentales que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. Todos los elementos de la cultura, si esta concepción es cierta, deben estar funcionando, ser activos, eficaces.”

(Malinowski, 1975: 91)

El funcionalisme psicològic i fins i tot biològic que supuren les teories instrumentalistes tenen precedents també en William James, el qual advocà per una funció pragmàtica, eficaç, de la religió: “Els déus en els quals es creu (...) tenen en comú respondre a demandes personals. El pensament religiós és acomplert en termes de personalisme, essent aquest, en el món de la religió, l’únic fet fonamental” (James, 1985: 357). La teoria de l’acció encaminada cap a l’eficàcia empírico-instrumental s’arrela també en Spencer i Marret (Vincent, 1978: 178), i té com a representants un gran nombre d’autors entre els que es poden incloure F.G. Bailey, V.W. Turner, J. Boissevain o fins i tot F. Barth, doncs aquest últim considera l’etnicitat “as a social phenomenon to be studied in terms of individual strategies” (ibid: 182). Al cap i a la fi, es pot dir que l’essencialisme i el seu corolari instrumentalista està en la base mateixa de la modernitat.

Per una banda, aquesta conceptualització és coherent amb el pensament modern en tant que l’essencialització d’una realitat identitària es correspon amb la noció homogènia de les agrupacions humanes en tant que glàndules unitàries a la recerca del màxim benefici amb el mínim de despesa d’energia bio-psicològica, mònades homomorfes amb els individus que, mercès a les seves característiques substancials i tridimensionals, no poden pas créixer dins d’un mateix ‘cos’ social sinó és com a resultat d’un procés cancerígen que hauria d’ésser ràpidament extirpat: “Cuando las naciones han formado, durante siglos, un todo orgánico, las distintas partes del organismo no pueden proclamarse como autodeterminantes sin

recíprocament lesionarse gravemente”(Aguirre, 1997: 53).

Una perspectiva d'aquesta índole implica practicar el que Christian Coulon (1978: 94) qualifica com a jacobinisme ètnic (un íntim deutor de la lògica del jacobinisme estatal), doncs es postula que dos grups ètnics no poden viure en la mateixa arena política sense que la situació desemboqui en violents conflictes. L'analogia amb els processos infecto-contagiosos és també oportuna: el contacte és perillós per a la supervivència de l'identitat. A això li hem d'afegir la veritable psicosi taxonomista del pensament científic, amb un rerafons fixista (Iniesta, 1995), i la conseqüent tendència naturalista (gairebé entomològica) vers la classificació fossilitzada dels grups ètnics (Cahen, 1995: 109; Amselle, 1990: 21), tot això molt concordant amb el purisme positivista (Provansal, 1990: 70) i amb un procés de cosificació en progressió constant, com comentà Bachelard, amb la qual cosa tindrem que “while the privileged group is defined as active human subject, inferiorised social groups are objectified, substantialised, reduced to a nature or essence”(Young, 1996: 158); tal i com recorda Roland Marchal, “l'un des attributs essentielles de la violence (és) sa capacité à objectiver ou à réifier ceux sur qui elle s'exerce” (Marchal, 1995: 189).

Pel que fa referència al concepte d'“ètnia”, Danielle Provansal (ibid: 71-72), basant-se en Isajiw, comenta dues tendències: a) la dels ‘objectivistes’ que, en la més autèntica tradició positivista, observen l'ètnia un objecte susceptible de verificació empírica independentment de la consciència dels individus que la formen, i se centren en una ascendència comuna objectificada en els caràcters racials o en un comú origen dels ancestres, en els lligams de sang basats en l'endogàmia o bé en una llengua, amén d'elements subjectius com una memòria col·lectiva, un *ethos* comú i un sentiment de pertanyença, fets de consciència que, i aquí dissentim de Provansal, no envien implícitament a una essència, sinó que més aviat és la perspectiva fixista la que congela fets de consciència; b) la tendència que observa el grup ètnic com a un artefacte generat en l'època colonial, purament subjectiu, i no distingeix la instrumentalització de la cultura dels processos reals de socialització; es tractaria d'una tendència força arrelada que compta amb ramificacions encobertes com ara aquesta separació entre instrumentalització i socialització que no té en consideració la possibilitat que els dominats recuperin les mobilitzacions tribalistes com a mitjà de lluita (Coulon, 1995: 179).

La visió essencialista de les ètnies és deutora de la visió de la cultura com a una mena de compartiment tencat, de dipòsit, com és el cas d' Anthony Smith quan parla de l'origen de les nacions modernes tot afirmant que descansen "in pre-modern ethnic formations, because it is here, above all, that we may trace the historical deposit of collective experiences" (1986: X), o com es pot copsar en l'afirmació de l'existència d'un "tezaurul gîndirii populare românești⁴ (...)" (Popescu, 1980: 152). Defensar l'existència d'una mena de receptacle a on s'acumulen les simbolitzacions culturals i que esdevé així la base de l'ètnia és una forma implícita d'essencialisme, com també ho és l'explicació de les relacions interètniques basant-se en el contingut cultural com a axioma explicatiu (Moreno, 1992: 609-610), contingut que és vist com a unitari i homogeni, sense tenir en compte les diferències internes als etnosistemes. De fet, el mateix terme d' *identitat* fa referència implícita a aqueixa unitat interna, doncs prové del llatí *identitatem*, d'*idem* i *entitatem*, mot "qui représente ce principe vital intérieur auquel l'aristotelisme donne le nom d'*Entelekhia*" (Chebel, 1986: 22).

La posició aquí defensada aposta per l'existència d'un principi identitari com a aglutinador col·lectiu, no pas com a unitat de topologia uniforme. També es prendrà com a pròpia l'afirmació segons la qual la naturalesa identitària de la nació i l'ètnia és la mateixa tot i que en diferents graus (Iniesta 1992; Cahen 1995.....), així com també combreguem amb la idea d'un origen medieval, premodern, de força Estats-Nació europeus (Llobera 1996; Mira, 1984), però és la idea de dipòsit la que rebutgem, doncs pot substituir-se per d'altres que reflexin el caràcter relacional i obert de les realitats ètniques, com ara el concepte de cristallització identitària, per posar un exemple. Aquesta actitud va més enllà, evidentment, de la mera anècdota estètico-formal, doncs el rerafons teòric que implica és oposat a l'essencialista. La metàfora del receptacle és indicatiu d'una posició reificant, la de la cristallització o la dels etnosistemes delimitats mercès a llur interrelació, oposició o complementarietat, són mostra d'una perspectiva relacional i sistèmica. Tot i això, cal reconèixer que malgrat que la cultura no sigui una realitat *sui generis*, exterior als individus, existeix un procés psicològic de reificació (Devereux, 1973: 11), procés que, com s'ha comentat, s'autonomitza i retroactua sobre les condicions socials.

De fet, molts actors són 'primordialistes'. Així, és probable que des d'una posició

⁴ "El tresor del pensament popular romanès"

estricteament 'emic', hom podria pensar en l'instrumentalisme dels "ethnic actors as both framed and constrained by a field of possibilities that a primordialist psychology delimits(...)"(Gil-White, 1999: 807). Segons el mateix Francisco Gil-White, els crítics del primordialisme ètnic "often (wilfully) fail to distinguish between what an ethnic group is to its members *psychologically*, and the objective reasons why such groups may form (...). They attempt to point primordialists as analytical naturalizers rather than analysts *of* naturalizers (...). To insist that actors perceive co-ethnics as sharing biological descent is to describe the manner in which individuals *cognize* the ethnies they participate in"(ibid: 805). En un sentit similar, Virginia Tilley comenta que "psychological primordialists find ethnic bonds to reflect deep human attachments to the natal community, even to the natal geographic location, an orientation imbued from birth"(Tilley, 1997: 500).

Com més endavant es comentarà, és evident que en molts etnosistemes els criteris d'integració ètnica d'elements procedents de l'exterior és força obert, molt especialment en moments d'etnogènesi, però seria improcedent negar que, en certes agrupacions humanes, l'endogàmia i/o el criteri genealògic juga un paper important (no sempre determinant) en la regulació del sistema.

2.2.2. LA DECONSTRUCCIÓ DE LES ÈTNIES:

“L’universalité est, trop souvent, un ethnocentrisme que s’ignore.”

(Todorov, 1989: 27)

Una reacció a l’essencialització i a la cosificació ha quedat reflexada en posicionaments de caire deconstruccionista que han mostrat el caràcter construït, dinàmic i relacional de les agrupacions ètniques. Max Weber, com s’ha vist, aportà algunes de les bases del constructivisme, corrent teòrica que “emphasize that ethnicity is not suprahistorical and quasi-natural membership in a group, but rather a social identity constructed under specific historical-political circumstances”(Lentz, 1995: 306).

Per la seva banda, l’antropòleg noruec Friedrik Barth donà cobertura metodològica i solidesa als posicionaments de tendència constructivista, i llençà hipòtesis que tallaven amb l’essencialisme parmenidià i que resulten àmpliament acceptades per molts estudiosos en temàtiques identitàries entre els quals ens incloïm.

El deconstructivisme, molt en consonància amb la moral postmoderna dels anys vuitanta, ha tractat d’observar allò ‘no-dit’ a les construccions i discursos identitàris, desmuntant, a la manera derridiana, les ètnies, considerant-les com a eixos de relacions producte de connexions fantasmagòriques entre instàncies signíques sense referents empírico-factuals. Res es comenta, però, dels Estats-Nació, centrant-se la tasca deconstructiva en les ètnies *tout court*, és a dir, les no-occidentals.

Com a corolari, es nega el fet diferencial i se’l considera com a una quimera, una construcció manipuladora, falsa, una mena de simulacre, d’ombra, semblant el dubte sobre el seu caràcter operatorí i presentant-lo com a un fenomen sense base social admissible,

irracional (Cahen, 1995: 99-100), aquesta aprensió esdevé funcionalista: creació des de l' 'exterior' amb una funció pre-establerta (dividir). Davant d'això, es fetitxitzava (inconscientment?) l'Estat unitari i es fa el joc a les polítiques homogeneïtzadores des de l'òptica de considerar la civilització occidental moderna com a subjecte de la història que ha de contribuir a la catalogació dels grups humans que s'han quedat pel camí o que obstaculitzen la missió de La cultura i La civilització.

Un aspecte bàsic del pensament modern és l'universalisme, ideologia sota la qual s'amaga la recerca d'eficàcia i la governabilitat del sistema sobre una base plana i homogènia d'on s'esborrin els sistemes sociopolítics equivocats (diferents). L'universalisme consisteix, de fet, en difondre "sur le globe une conception forgée dans un espace-temps donné" (Martin, 1999: 250), i "it would follow then that within a capitalist system it is imperative to assert and carry out a universalistic ideology as an essential element in the endless pursuit of the accumulation of capital" (Wallerstein, 1991: 31). En aquest sentit, Jean Baudrillard "makes an instructive link between conceptualization of universality and the emergence of racism" (Slater, 1997: 328). Per una altra banda, la visió universalista observa els etnosistemes com a epifenomenes dels processos històrics, i

"sought a broad link to the rise of industrial capitalism and such corollaries as the destruction of traditional rural societies, the increase in social and territorial mobility, mass education, urbanisation, mass society, the national market, and the making of the modern state. Nation-building thus spread throughout the world. The crucial aspects of nationalisms/nation-building would therefore be its historicity and its relations to capitalism."

(Shanin, 1989: 411)

Tal i com comenta Franco Cassano, la diferència entre universalistes i relativistes (o diferencialistes)

“se situe entre ceux qui considèrent qu’il existe une seule vérité, liée à leur propre tradition, et ceux qui pensent au contraire que les voies de la connaissance passent à travers beaucoup de langues, beaucoup de lieux. Ce qui caractérise l’universaliste fondamentaliste est que, convaincu d’être le détenteur d’une vérité supérieure, il se croit obligé de convertir l’humanité entière(…)”

(Cassano, 1999: 122)

L’universalisme troba el seu punt de condensació culminant en una acadèmia francesa que rebutja sistemàticament la presa en consideració de l’ètnicitat com a fenomen polític (Coulon, 1995: 173) i que, fidels a aquest universalisme, neguen l’estatus de ‘realitat’ no ja ontològica, sinó operativa a les comunitats ètniques, veient-les com a creacions monstruoses, artificials, manipuladores i falses enfront de les Nacions; no és casualitat que, com subratlla Michel Cahen, la premsa parlés de les nacions de Iugoslàvia abans de la guerra i, després, insistís en la denominació de ‘conflictes interètnics’ (Cahen, 1995: 114). Ja ho comenta clarament André Bourgeot: els pobles feliços no ténen ètnia, i, podriem afegir, els que les ténen estan enganyats sota una garbuix teixit amb materials místics, doncs, com diu Lisón Tolosana (1994: 19) “todo son mezclas, préstamos, simbiosis circunstanciales (...)”, i “el ‘mestizaje cultural’ contribuye a la complementariedad y pluralidad de enfoques”(Aguirre, 1997: 13). Una aproximació alternativa proposada per Pierre Bourdieu evitaria aquest accent posat sobre el caràcter fantasmagòric de l’ètnia *latu sensu*:

“On ne peut comprendre cette forme particulière de lutte des classements qu’est la lutte pour la définition de l’identité ‘régionale’ ou ‘ethnique’ qu’a conditionne dépasser l’opposition que la science doit d’abord d’opérer (...) entre la représentation et la réalité, et à condition d’inclure dans le réel la représentation du réel, ou plus exactement la lutte des

représentations, au sens d'images mentales, mais aussi de manifestations sociales destinées à manipuler les images mentales.”

(Bourdieu, 1980:65).

Una de les bases de les posicions teòriques que tracten de mostrar les ètnies com a vacuïtats manipuladores és la d'un accent en els mestissatge com a punt comú de totes les identitats, així com a un caràcter no-operatori d'aquestes en tant que imatges falses resultat de retalls i construccions. Aquest segon punt, pres fins a les seves darreres conseqüències, porta vers un nihilisme epistemològic que destrossa la línia de flotació de qualsevol intent d'investigació en ciències socials; no ens extendrem aquí en aquest punt, però hauriem de convenir, doncs, que segons la perspectiva comentada ens movem en un món irreal, fals, buit, confús...un món postmodern.

Pel que fa al primer punt, el del mestissatge, ja ha estat comentat abans, i aquí caldria tornar a remarcar el rerafons pejoratiu de nocions com 'métis', 'mélange', mescla, barreja o 'mixture', en tant que buiden d'operativitat o/i inferioritzen allò que estan adjectivant; un exemple podria ésser el de la definició que dels Tekruri fa l'Abbé David Boilat (1984: 390): "ne fut plus qu'un peuple mulâtre, qui prit le nom de Toucoulaure". Oposar a la reificació del culturalisme fixista "l'idée d'un mélange ou d'une métissage originaire des différents groupes qui se sont formés tout au long de l'histoire de l'humanité" (Amselle, 1990: 35) ha estat, qui sap, un moment necessari en el procés de diferenciació respecte de les posicions essencialistes, però potser la utilització de termes com ara fusió, condensació o gènesi (etnogènesi, horogènesi...) seria més objectivament descriptiva o menys confusa.

Aquest objectivitat, el tractament dels etnosistemes com a realitats, construïdes i dinàmiques com totes, cau lluny dels objectius del que Lorcerie anomena el moviment 'nacional-republicà' (Coulon, 1995: 175), ancorat en una antiga tradició intel·lectual francesa que Pierre Legendre (1976) qualifica de text unitari i patriota que desqualifica políticament i metodològicament qualsevol que atempti contra el *dogma* i la *doxa* jacobina. Aquesta *doxa*

prengué forma especialment a partir de la filosofia francesa de les Llums, que concep la nació com a conjunt d'individus sense estructures intermediàries entre aquesta última i el braç armat de la nació, l'Estat. La tradició sociològica francesa, com s'ha comentat, rebutja l'etnicitat en tant que 'residu' enfront de la secularització cultural. Així, les diferències comunitàries estan negativament considerades a partir de les idees de 'vassallatges particularistes' que, ineluctablement, estan condemnats per la 'roda de la història' a fondre's en un vassallatge nacional. Tal i com apunta l'ucraïnès Ivan Dzubá, un bon nombre d'intel·lectuals francesos semblen "entender bajo el término 'negación de las nacionalidades' su reabsorción en la nación-modelo francesa" (Dzubá, 1980: 66).

L'obra de deconstrucció no és aliena a aquesta atmosfera, i pivota sobre dos bases: les ètnies són "inventions coloniales" (Lopes, 1989: 382) i el producte d'una manipulació: "l'identité ethnique a été souvent un effet de la situation et des stratégies coloniales, puis des stratégies des minorités activistes de l'époque de l'indépendance" (Nicolas, 1989: 376).

El primer punt es centra en la invenció per part de la tradició intel·lectual occidental del concepte i en la seva traducció en pràctiques concretes de territorialització i classificació sobre espais antany amb identitats més fluides i flexibles. Com diu Christian Coulon, això és cert, però s'emmarca dins la racionalització estatal (Coulon, 1995: 178). El segon punt, que fa referència a la manipulació, a l'etnicitat i al 'tribalisme' com a no-expressions d'una realitat sinó el mirall que la deforma i l'eina al servei de la classe dirigent, veu en l'etnicitat una estratègia d'accés al poder; el que no es comenta és l'ús que es fa d'aquestes 'quimeres' per part de la gent identificada, i la possibilitat de que les mobilitzacions 'tribalistes' siguin recuperades pels dominats com a mitjà de lluita (ibid: 179). Amselle definia el tribalisme modern com a un sistema d'elements significatius per a dominats i dominants, però de dubtosa autenticitat recolzada en una realitat rural i passada purament imaginària, la qual cosa revesteix els enfrontaments ètnics i tribals derivats del recrutament essencialment ètnic dels quadres polítics (Amselle, 1995: 92) d'un implícit vermís d'irracionalitat i d'absurda causalitat.

Per una altra banda, no es menciona, per què aquesta comunitat imaginària és imaginable, i per què aquestes mobilitzacions donen sentit als actes socials (Coulon, 1995: 179). És més: totes les comunitats són imaginades i imaginàries, i això és quelcom positiu que els estudis antropològics han sabut mostrar en moltes de les seves anàlisis; el que és

significatiu (i, qui-sap-lo, no pas fruit de l'atzar) és que només s'insisteixi en el caràcter imaginari de les construccions socials perifèriques a l'Estat-Nació occidental, i tot això amb el rerafons pejoratiu i deslegitimador que atorga la conceptualització de les realitats no lògico-instrumentals com a quelcom imaginari en el sentit d'a-real, fantasiós i irracional, categories buides aportades pels colonitzadors: "en ce sens, les unité ethniques peuvent être conçues comme des produits de la relation coloniale" (Geschiere, 1991: 39).

Manipulació-artificialitat-creació colonial, aquests són els eixos centrals de la crítica a les ètnies fetes pels deconstruccionistes francesos encapçalats per Amselle; donat el caràcter relacional de les identitats de tipu ètnic, i sense comentar que aquest caràcter és intrínsec a qualsevol fenòmen social, l'ètnia no existeix, és una quimera o, encara més, una eina maquiavèlica de manipulació, un ens inventat per "des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux qui combient les deux qualifications"(Amselle, 1990: 22), doncs els grups humans de l'Àfrica precolonial s'han de considerar "comme des 'ensembles flous', c'est-à-dire susceptibles de revêtir des formes d'organisation sociale et des identifications variables (...)" (Amselle, 1995: 88).

El deconstructivisme seria, així, un continuador del situacionalisme i de les teories que defensen la primacia d'una sort de teleologia tecno-instrumental que explicaria el caràcter manipulador de les ètnies, enteses com a meres enganyifes inventades pels colons i emprades per les el.lits de cara a llur profit. De fet, "to advance self-interest as the motivation behind ethnic group formation is no less 'naturalizing': it merely posits a different kind of nature" (Gil-White, 1999: 803). És probable que els deconstructivistes hagin aplicat a les *Gemeinschaften* africanes, caracteritzades per tenir una vida "orgànica i real" (Tönnies, 1984: 33) conceptes que potser si que són aplicables a les *Gesellschaft* moderno-occidentals, d'"estructura imaginària"(ibid).

Com ja s'ha apuntat, l'ètnia seria per a molts dels deconstructivistes una sort de fantasia, un holograma virtual "sans substrat réel"(Provansal, 1990: 72). Aquesta autora, però, matitza la seva posició tot fent esment de la reapropiació que fan els interessats vers estratègies econòmiques, socials i polítiques, punt que cal tenir present, com es veurà, però buidat de rerafons pejoratius, més endavant parlarem sobre allò real que sembla ser que no

existeix darrera les identitats ètniques, però abans ens podriem preguntar: què vol dir *real* per als que pensen això? i què no és *real*?. Hagués estat interessant i convenient explicitar-ho.

És ben cert que calia criticar la concepció minimalista d'ètnia com a etiquetatge que permetrà destriar fets socials aparentment idèntics segons uns criteris simples, limitats i controlables, considerant les classificacions ètniques com a traducció de l'existència de grups humans específics concebuts com a immutables (Darbon, 1995: 218). Però d'aquí a parlar dels etnosistemes com a simulacres i falsedats va un bon tros, es defensarà aquí que qualsevol etnosistema, i qualsevol fenomen social (grup ètnic, persona, Estat...), és un vincle, un nus d'una xarxa social que connecta i desconnecta energia canalitzant-la, desviant-la, cristal·litzant-la o condensant-la en un procés de fisió-fusió regit pels límits, el poder i les relacions socials. Es pot donar la raó a Amselle, M'Bokolo, Chrétien (et alii), quan subratllen que la realitat és sempre una construcció social i que l'ètnia és un producte d'un procés històric continu que presenta recomposicions de marcs mòbils de representació i acció, però, abans de mostrar la línia que aquí es seguirà pel que fa a la concepció dels etnosistemes, es faran algunes consideracions més sobre l'obra dels deconstruccionistes.

Jean-Loup Amselle parla dels espais precoloniais africans i apunta la "primauté des relations intersociétales" abans de convenir en que "chaque société locale doit être conçue comme l'effet d'un réseau de relations" (Amselle, 1985: 23). Així, a l'Àfrica precolonial, el paper de subjectes de la història estaria format per "des unités politiques de toute taille - royaumes, chefferies, confédérations de villages, aires matrimoniales, lignages, etc. - qui jouent ce rôle en liaison avec l'existence de courants d'échanges internationaux. L'ensemble articulé de ces multiples unités est donc la véritable matrice d'identification" (Amselle, 1987: 480).

El mateix Amselle comenta la ruptura, com a conseqüència de la colonització, d'aquest conjunts de societats interrelacionades, "c'est-à-dire le fractionnement de cette 'économie-monde' que constituait l'Afrique précoloniale en une myriade de petits espaces sociaux que l'on va bientôt ériger en autant de 'races', de 'tribu' et d' 'ethnies' " (Amselle, 1985: 38). És a dir, els etnosistemes, les ètnies, són entitats socials lligades al colonialisme i al neo-colonialisme, segons Amselle i els seus deixebles.

Tres coses es podrien comentar respecte del que s'acaba d'exposar: primer, el règim d'"entrecours" característic de l'espai precolonial africà, i de l'espai pre-modern en general, fins a cert punt, com diu Foucher, "persiste et s'est amplifié, puisque de nombreuses frontières séparent des États ayant des unités monétaires et des niveaux de consommation distincts"(Foucher, 1991: 220); en segon lloc, si bé és completament cert, com es veurà, que l'Estat modern encetà el tencament de l'espai (pocs cops reeixit del tot), aquestes xarxes interconectades es basaven en relacions intersocietals, relacions entre sistemes socio-polítics diferencials, producte i base per a l'intercanvi però amb una existència el suficientment real com per a funcionar com a eixos de relacions. Aquestes societats interconectades eren etnosistemes, ètnies, abans de la colonització; en tercer i darrer lloc, si la voluntat dels deconstruccionsistes del fet ètnic és fer veure una suposada artificialitat d'aquest i això es fa de cara a desemmascarar les bases dels conflictes, força d'ells de caire ètnico-nacional, que sacsegen el continent africà (i d'altres), pensem que, tot i que llur munició és bona (ètnia com a fenomen relacional i dinàmic, per exemple), estan errant en el tir: les ètnies són sistemes sociopolítics consubstancials a les societats humanes, incloses l'africana, però ha estat la imposició d'identitats i límits que cerquen l'homogeneïtat dins de sistemes polítics etnocides (tant el colonial com el neocolonial) i que beuen d'un sistema d'idees que lluny d'integrar les diferències les rebutja i nega la possibilitat de veure's a si mateix com a un altre sistema de pensament, ans el contrari, s'autoconceptualitza com El sistema social, ha estat aquest sistema, dèiem, el que ha provocat un increment en progressió geomètrica dels enfrontaments.

Potser la raó oculta o, qui-sap-lo, inconscient, del posicionament deconstruccionsista, sigui la de concebre l'Estat-Nació de base moderno-jacobina com a única construcció no-artificial, prejudici etnocèntric que es pot obliquar si assumeix "de una vez que la etnia no es distinta en su construcción de la artificiosidad que preside la nación o que determina la configuración clánica. Hacer distingos reproduce la jerarquía colonial que atribuía a Occidente a los historiadores y Africa a los antropólogos"(Iniesta, 1992: 93). Aquí s'acaba d'apuntar una qüestió clau: totes les nacions són ètnies, ergo, també la nació francesa, per exemple, és una ètnia, tot i que no totes les ètnies són nacions (Cahen, 1995: 113). D'aquí es deriva que l'Estat-Nació facilita la imposició de l'ètnia dominant, hegemònica, en un territori clos. Michel

Cahen comenta que són nacions aquelles ètnies que s'han expressat sense discontinuïtats al llarg de, per exemple sis segles, en el cas dels Kongo, i la persistència polonesa o la de les nacions índies d'Amèrica del Nord poden ésser d'altres exemples; ara bé, això no vol dir que si un etnosistema és 'només' una ètnia tingui menys entitat i menys dret a l'independència.

Tornant cap a la concepció de l'ètnia com a a creació colonial se li pot donar la volta: si aquesta focalització cerca convertir l'ètnia en una eina perillosa deixada pels europeus als africans i que aquests s'han apropiat enganyosament, podriem afirmar, *a contrario*, que davant d'una situació d'agressió i de conflicte exacerbat, els grups humans sovint o bé reforcen etnosistemes que ja tenien o en creen d'altres; lluny d'Àfrica podem trobar un exemple en els Antes, agrupació humana que "dans sa lutte contre les Goths, puis contre les Avars, aurait forgé sa spécificité"(Conte, 1986: 378).

L'enfocament deconstruccionista agafa el millor de la tradició de Balandier, però banyat amb una capa de jacobinisme implícit i de pinzellades postmodernes (simulacre, confusió) i, a més, sense oferir una perspectiva realment relacional: la població etiquetada com a Macua (imbècil en KiSwahili) pels WaSwahili van fer seva aquesta denominació en principi despectiva i van negociar amb els intel·ligents musulmans de la costa les condicions de les seves relacions, sempre mantenint aquesta nova identitat que els feia demarcar-se territorial i simbòlicament en els etnosistemes del nord de l'actual Moçambic; és de les respostes dins o als marges d'un sistema d'on deriven nous límits i noves identitats.

La perspectiva deconstruccionista, tot i l'interès que ténen les seves anàlisis per al present treball, peca en excés d'aquest talant anti-ètnic, fins al punt de que caldria atribuir a aquesta histèria jacobino-postmoderna, o a una flagrant desinformació, afirmacions tan sorprenents com la de que "avant le période 1800-1850, la langue bulgare n'était pas distincte du serbe, du croate et du slovène"(Amselle, 1990: 52).

Si alguna cosa ha fet o ha tractat de fer l'Estat-Nació i l'escolarització universal, aquesta ha estat la d'homogeneïtzar (exemples: idioma 'italià', idioma 'alemany'...) i els exemples de diferenciació lèxico-gramatical imposada des de les instàncies juridico-administratives podrien haver mirat cap a països com Holanda i Bèlgica (Nederlander, Vlamm) que comparteixen una mateixa llengua, i no pas fer menció de llengües sud-eslaves diferenciades el suficient com per a no considerar-se dialectes (excepte el serbi i el croat ?).

Sovint la dèria homogeneïtzadora i les ànsies per trobar arreu proves concloents porten a ignorar, per exemple, no només que l'eslové, el serbi i el búlgar eren idiomes diferenciats des del segle X-XII com a mínim, sinó que dos idiomes considerats per alguns com a variants d'una mateixa llengua, el búlgar i el macedoni, ténen una distància lexicomètrica de 1,2, una mica menys que el 1,5 que hi ha entre el francès i l'italià (Roux, 1992 (1): 36).

Encara més: l'idioma que hom acorda en anomenar Serbo-Croata consta de tres grans variants: cakavià, kajkavià i stokavià. Doncs bé, al segle XII existien "significant distinctions between the cakavian-kajkavian dialects, on the one hand, and the stokavian on the other" (Banac, 1984: 47). També s'ha de dir que l'antiguitat d'aquestes diferenciacions lingüístiques no es corresponen amb els conjunts etnosocials, doncs la variant stokaviana és parlada per Serbis, Bosnis musulmans i bona part dels Croats.

Continuant amb els exemples balcànics, hi haurà algú que pugui argumentar que "l'identité 'serbe' est une invention de début du XIXe siècle" (Rivera, 1999: 45). Com veurem, això és relativament cert, però no vol dir que sigui una enganyifa. La qüestió és que 'funciona'. De fet, un sistema etnosocial o etnosistema compta amb diversos marcadors (religió, llengua, etc...), com diria Erving Goffman, o sia, diferents significants per a pensar-se, situar-se i actuar, sovint en clara correspondència amb una conjuntura.

D'igual manera que resulta inconvenient justificar i/o legitimar una identitat social en base a l'existència de sòlids antecedents històrics, afirmar tot el contrari, és a dir, la no-funcionalitat d'una ètnia pel mer fet d'existir d'ençà fa 'només' 150 anys, és igualment inapropiat. L'important és que la funció de matriu social sigui o no reeixida. Així, tot i que "what is clear is that the Serbs and the Croats had a similar and connected history from the earliest times: Ptolomy, writing in the second century AD, also located the *Serboi* among the Sarmatian tribes north of the Caucasus", i que "most scholars believe either that both Serbs and Croats were Slavic tribes with Iranian ruling casters, or that they were originally Iranian tribes which had acquired Slavic subjects" (Malcolm, 1998: 7), la guerra de 1991-1992 entre Serbis i Croats existí, i llurs diferències són marcades, perquè socialment funcionen, és a dir, perquè llur funció simbòlica d'oferir una socialització és reeixida. I poc importa aquí que el nom *Serv* (Serbi) estigui emparentat amb el mot *Charv* (Croata). És més, a l'Estat-nació iugoslau "ni la conscience populaire d'une origine ethnique commune, ni l'ideologie pan-

yougoslave d'une partie des couches dirigeantes ne pouvaient suffire à réaliser rapidement l'intégration nationale(...)" (Roux, 1992 (2): 270).

Per un altre cantó, que l'estat sorgit al 1858 fusionant els antics principats de Moldàvia i Valàquia prengué el nom inventat de Romania hauria d'haver-lo buidat de legitimitat, però per una sèrie de circumstàncies històriques ha reeixit, ha funcionat com a matriu de catalització d'energies col·lectives. Al marge d'aquesta funció simbòlica, el terme 'Romania' tenia bases històriques 'objectives' d'una potència simbòlica *a priori* força significativa. *De facto*, l'espai social ocupat pel nou estat romanès havia format part de l'ecumene otomà, el qual instaurà un sistema d'autonomia ètnicoreligiosa de les poblacions, integrades en diversos *millet*, entre ells el format pels cristians ortodoxos (*Rumi*). Encara més, l'actual ciutat turca d'Erzurum té un nom d'origen àrab que fa menció d'aquest 'macro-etnos' cristià-ortodox: *Erz-u-Rum* (terra dels cristians).

Tampoc resulta determinant que els membres de l'el·lit amhara d'Etiòpia propulssessin un nacionalisme etiop "based on the legacy of the Axumite state symbolized by the monarchy, a distinct culture blended with Coptic Christian theology, a language with its own script, and a myth that developed out of its persistent confrontation with foreign encroachment. (...)" (Bariagaber, 1998: 1059). La realitat multi-nacional d'Etiòpia i la miriada d'etnosistemes que s'han vist inclosos dins dels seus límits polític-administratius desmenteix tota afirmació que es basi en un pòsit històric que hagi cimentat una cultura pan-Etiop.

L'exemple presentat pels pobles Txetxè i Ingush del Caucas Septentrional és també força significatiu:

"(...)les Tchétchènes (cf. en russe *chechency*) se nomment en réalité dans leur propre langue *Nakhtchio* 'hommes'. Le nom de *Tchétchènes* a été donné par les Russes à l'ensemble des tribus *nakhtchio*, probablement d'après le nom d'un village de la région (Chachan ou Chechenm sur l'Argoun). Les mêmes Russes (peut-être par l'intermédiaire des Kabardes) appelèrent *Ingouches* (*ingushi*) une des tribus tchétchènes: ce nom provient d'un petit village (*Angush*) autour duquel nomadisait la tribu en question. Le nom indigène des *Ingouches* est *Galgay*".

(Sakhno, 1997: 339)

Tot i que l'origen dels etnònims 'Txetxè' i 'Ingush' sigui aquest, ningú podria posar en dubte l'eficàcia simbòlica dels mateixos. Els conflictes esdevinguts recentment a Txetxènia no són si no el corollari d'un llarguíssim procés de resistència des de l'anexió del territori a l'imperi tsarista el 1869, i el poble Ingush és un etnosistema diferenciat dels Txetxens tot i la seva gran proximitat lingüística.

Els Pokomo de la costa norddest de l'actual Tanzània s'autodenominen Wapokomo, però "curiously enough the Teita of kasigao seem to use the word Mbakomo to denote, not the Pokomo, but the Nyika" (Prins, 1951: 1). Ni Pokomo ni Nyika haurien de veure compromesa la 'veracitata' de llur existència per aquest fet. Als Balcans, per exemple, els Serbis sovint han anomenat 'Turcs' als Bosnjaks i als Albanesos (i ells s'han reconegut com a tals en tant que Musulmans). I resulta una evidència que els Albanesos no són pas una ficció, ni de bon tros.

Tampoc no són ficticis els Bielorrussos, tot i el gran nombre d'etnònims i apel·lacions amb els quals hom els ha conegut: "In the fourteenth to seventeenth centuries the Belarussians created a complex system of ethnonymic names, which combined local territorial forms (Belarussians, Chernorussians, Litvins, Paleshuks) with confessional (Litvins-Catholics and Ruthens-Orthodox) and common-state (Litvins) forms that were independent of the place of residence or confession. The name 'Litvins', as applied to Belarussians, became accepted by Poles, Russians and Belarussians in the fifteenth to seventeenth centuries. Lithuanians called the Belarussians 'Gudasi' and the Latvians called them 'Krives'" (Tereshkovich, 1992-1993: 58).

El cas de l'ús del terme 'rutè' és paradigmàtic respecte de la significació canviant que poden tenir els etnònims: el terme *rutheni* s'esmenta per primer cop en un escrit del polonès Martinus Gallus (segles XI-XII) com a gentilici que agrupava tots els eslaus orientals. Després que el nucli rus es traslladés a Moscou, el terme llatí *ruthenus* va continuar servint per designar les poblacions eslavo-orientals del regne polonès, però ja el 1203 es té constància d'un altre ús: "l'historiador danès Saxo Grammaticus emprava el terme <*rutheni*> per designar els *habitants eslaus cristianitzats de la costa bàltica* contraposant-los als pagans" (Bañeres, 1985: 157-158). D'altres usos de l'etnònim es van donar a continuació: per a

designar la població eslava de ritu eslavo-bizantí que ocupaven l'oest de les actuals Ucraïna i Bielorússia; per a referir-se als fidels de les esglésies Uniates de la mateixa zona; per a incloure, sota l'Imperi dels Habsburg, tots els habitants de l'ètnia ucraïnesa que vivien a la Galitzia austríaca; per últim, per a referir-se a la nacionalitat rutena que viu especialment a la Vojvodina del nord de l'actual República de Sèrbia, i que s'autoidentifiquen clarament amb aquesta denominació: "Els *rusyny* (rutens, en llengua ucraïnesa) de la Voivodina, s'anomenen ells mateixos, en el seu dialecte, *rusynacy*, i el més sovint *bačvansky rusynacy*, és a dir rutens de la Bačka (nom de la regió on viuen). Els *rusynacy* representen la quintaessència de la <ruteneïtat>: parlen en forma eslava oriental, són fidels de l'església uniata rutena i tenen les seves arrels històriques en terres rutenes -o de l'Ucraïna occidental, per dir-ho altrament. Més encara, provenen de la regió que es pot titllar de més genuïnament rutena: la Rutènia transcarpàtica" (ibid: 159).

A l'oest de Tanzània trobem l'etnònim 'Sumbwa', que significa 'conquerit', nom atribuïble a l'antiga dominació Tutsi sobre l'àrea (Abrahams, 1967: 13). A la frontera entre Tanzània i Moçambic hom troba els Makua, nom posat pels WaSwahili amb el significat d' 'imbècils'. Tots dos etnònims han funcionat, no obstant, com a eixos d'aglutinació de consciència, independentment de l'origen 'exterior' i despectiu que puguin tenir. En aquest sentit, el terme 'Macedoni' també té un origen 'extern' respecte de la població concernida: els geògrafs alemanys van incloure un grup 'Macedo-Eslau' dins de l'anàlisi de les poblacions de la Macedònia històrico-geogràfica fet el 1905. Per tant, seria imputable a aquests geògrafs "découvrir une nation macédonienne" (Yerasimos, 1991: 90), però resulta sorprenent negar l'evidència del funcionament social de la Macedònia independent després de l'aplastant resultat del referèndum d'autodeterminació.

Per un altre cantó, algú pot argumentar que "the paucity of standardized Gagauz grammars or national histories makes the distinction between being a 'Gagauz' (*gagauz*), a 'Turc' (*türk*) and a 'Gagauz Turk' (*gagauz türkleri*) highly personal and situational" (King, 1997: 741), però existeix una clara diferenciació social dels Gagauz (turcòfons cristiano-ortodoxos) dins d'una etnosfera dominant moldavo-ucraïnesa. Resulta també significativa la proclamació d'una república autònoma Gagauz massivament secundada i enclavada al sud de Moldàvia (1989) com a resposta a la instauració de la llengua moldava com a única oficial.

La voluntat de diferenciar-se dels Gagauz en tant que col·lectiu és evident, i això està per sobre d'uns triatges identitaris personals que, com gairebé sempre passa, són sovint ambivalents o fins i tot contradictoris. En aquest sentit, s'ha de subratllar que "il n'y a pas d'argument de principe à opposer à un peuple à la recherche de son unité" (Tubiana, 1978: 11), i aquesta recerca és gairebé sempre la que determina que ens trobem devant de realitats *in statu nascendi*, doncs més que no pas una ètnia donada el que existeix és una constant etnogènesi de les col·lectivitats etnosocials.

Jean-Loup Amselle mostrà un per a ell determinant exemple de la vacuïtat de les ètnies fent esment als Bagayogo "originaires de Tombouctou qui se définissent dans un premier temps comme des Arabes musulmans. Après un long périple les menant dans la région de Bougouni, ils abandonnent l'Islam et deviennent des Banmana, c'est-à-dire des guerriers païens pour se transformer, au terme d'une seconde mutation intervenant à la fin du XIX siècle, en guerriers Fula portant le patronyme Sangare"(Amselle, 1987: 479-480). Estem devant d'una constant reelaboració etnogenètica en funció dels constrenyiments espaciotemporals i dels canvis en l'ambient social que envolta un grup humà que, diacrònicament, pren diverses matrius psicosociològiques.

Tanmateix, la confederació tuareg dels Ifoghas fou instaurada el 1909 pels francesos a l'actual república de Mali, però ha hagut una reapropiació de la mateixa per part de la col·lectivitat i, avui en dia, "cette chefferie nomade (est) la plus influente au Mali et peut-être dans tout le territoire touareg" (Klute, 1999: 171). És cert que l'etnografia colonial, fent servir termes genèrics i arbitraris com ara 'Akan', "has obscured the complexity of the social and cultural composition"(Kiyaga-Mulindwa, 1980: 506), però el terme 'Akan' pot funcionar com a matriu identitària de diversos etnosistemes que hi pivotin tot considerant socialment funcional l'estructura de significats que aporta el terme i que cada etnosistema utilitza de manera diferencial per a galvanitzar el seu procés d'afaiçonament.

De fet, alguns Ossets del Caucas reivindiquen la constitució d'una entitat estatal pròpia amb el nom d'Alània, en record als Alans, poble reivindicat pels Ossets com els seus ancestres i etnònim escollit pels etnosistemes Ossets (etnònim, pel seu cantó, procedent d'un mot georgià) per tal de reconèixer-se conjuntament donat que no tenen un etnònim comú propi: "They call themselves by two primary tribal names: 'Ir' or 'Iron' is the proper

designation used by the Ossetes living in the eastern part of the area, a subset of whom, in the south, term themselves 'Tual'. The Ossetes who inhabit the northwestern territory call themselves 'Digor' (...)" (Gippert Fritz, 1992-1993: 297). El consens social serà el que atorgarà legitimitat al nom 'Alània'.

D'igual manera passa entre els Tàtars del Volga: "certains Tatars ne veulent plus d'ailleurs s'appeler Tatars (désignation russe) mais Bulgares, comme se nommaient leurs ancêtres. C'est ainsi que certains petits mouvements nés au cours du printemps 1991 se dénomment : <Bulgarsi natsional'nyi congress>, ou encore <Bulgar al'Djadid>"(Bussière, 1992: 129). El lligam històric 'objectiu' entre Ossets i Alans, o entre Tàtars i Bulgars antics no és significatiu: el que importa que la reivindicació d'aquest lligam sigui massiva i impliqui una movilització comunitària. En aquest sentit, no es pot negar l'existència comunitària dels eslaus musulmans del Sandjak de Novi Pazar (autoidentificats com a *Bosnjak*) quan aquests "on voté leur autonomie par référendum" (Roux, 1992(2): 285) i continuen movilitzant-se a tal efecte.

Exemples puntuals a part, es pot englobar la tasca de deconstrucció, com abans s'ha dit, dins l'assimilacionisme francès que des de la caça del 'patués' fins a la traducció de la classificació de les ètnies com a primer pas vers llur desaparició en terres africanes, pocs cops ha cercat una via entre l'essencialisme i l'uniformitat. És més, ha obliquat contínuament els anàlisis de les gènesis dels estats contemporanis, com comenta Abèles (1990) i, de fet, tant geògrafs com politòlegs africanistes estan més familiaritzats amb l'Estat africà, 'víctima' de les ètnies.

Algunes esquerdes s'han produït dins del moviment deconstrucccionista i no deixa d'ésser significatiu que fins i tot en un llibre col·lectiu dirigit per Claude Meillassoux. Patrick Harries faci un comentari com aquest: "L'identité ethnique Tsonga qui se créait n'était ni la manifestation d'une fausse conscience ni un pur instrument de contrôle de la bourgeoisie. Une identité ethnique tsonga était depuis longtemps enracinée dans l'expérience quotidienne de la petite bourgeoisie et des classes populaires" (Harries, 1991: 131).

Per una altra banda, tot i que s'insisteix darrerament en que l'Àfrica precolonial no es composava de tribus o d'ètnies amb fronteres distintives sinó de xarxes mòbils, sovint superposades, amb fronteres flexibles i contextuals, no s'entén, insistim, per què només

s'apliquen aquestes característiques als grups ètnics africans, i més veient l'evolució de les fronteres i ètnies europees als darrers setanta anys. És més, "this flexibility and multiplicity of social and political networks does not mean, that ethnicity was purely a colonial invention, and that no processes of 'ethnicization' took place in the precolonial period" (Lentz, 1995: 319), encara que aquestes etnogènesis siguin d'un marcat caràcter polític (Bàmbara, Mahafaly..), siguin producte derivat de forma directa o indirecta del contacte colonial (Zulu, Tswana..), o hagin estat reforçades per la forta crispació social relacionada amb la tracta d'esclaus (Lacoste, 1993: 78; Ekeh, 1990). En termes generals, per un altre cantó, es pot suggerir que l'ètnia no és pas una essència de caire orgànic i immutable, sinó més aviat "una dinàmica funcional, un mite mobilitzador, ectoplàsmic per naturalesa" (Darbon, 1995: 223), però sempre tenint en consideració el següent:

"To say that ethnic identity is transactional and changeable, is really to say that it *may be*; it doesn't mean that it *always is*, or *has to be*. This is the sensible point that emerges from the debate about situational ethnicity versus primordiality. The recognition that ethnicity is neither static nor monolithic should not be taken to mean that it is definitively and perpetually in a state of flux."

(Jenkins, 1997: 51).

A més, la deconstrucció del fenomen ètnic implica afirmar la vacuitat de les diferències, quan són precisament les diferències en hegemonia, control de l'aparell estatal i històries culturals múltiples les que expliquen que l'estat 'nacional' negui l'existència de les cultures dominades (Iniesta, 1995: 303). El deconstruccionisme, doncs, "participa de la negativa occidental a admitir las diferencias culturales en la historia y da argumentos para que los grupos que controlan los modernos Estados independientes exterminen a quienes no se pliegan a su hegemonía" (Iniesta, 1997: 37).

2.2.3. MÉS ENLLÀ DE L'ESSENCIALISME I DEL DECONSTRUCTIVISME:

En les darreres dècades, la teoria dinamista i la teoria del caos han aportat una perspectiva complementària tant a la reificació com a la deconstrucció cultural, demostrant que la diversitat social i no pas l'homogeneïtat és el punt de partida de la vitalitat de les cultures. Un diferencialisme des-essencialitzat i una perspectiva relacional relativista i no subterràniament pro-estatista seran reivindicats en aquest treball com a eixos de pivotació de l'anàlisi en un intent mai no ocultat d'endegar un posicionament alternatiu.

L'essencialisme s'ha de rebutjar en tant que representa una emanació epistemològica específica de la reificació i cosificació que va de la mà del pensament modern occidental, però, "sans tomber dans un idéalisme naïf et candide, on doit néanmoins s'efforcer de réfuter ces tendances non pas en niant les différences mais bien au contraire en les affirmant"(Raffestin, 1980 (1): 119). Aquesta seria una perspectiva diferencialista que, basant-se en un enfoc relacional, dinàmic i politista dels sistemes socials en general i dels etnosistemes en particular, constitueix una visualització específica enfront de dues postures que tenen com a rerafons la defensa implícita de l'*status quo* de l'Estat-Nació burgès i que, en el cas del deconstruccionisme del fet ètnic, s'és solidari amb la idea implícita de que la diversitat dificulta la comunicació, quan en el present treball es tractarà de veure que és només a partir de les diferències que hom pot comunicar energies socials; Claude Raffestin és taxatiu al respecte: "En l'absence d'une centralisation la communication est beaucoup plus diversifiée sinon quantitativement plus abondante(...)L'anéantissement de la différence est assimilable à une destruction d'information."(ibid: 1980: 101, 126).

La doctrina essencialista s'ha vingut referint a l'aculturació en tant que pèrdua d'identitat, en el sentit d'una pèrdua de les bases culturals inherents a un poble. Aquesta conceptualització, definida per Redfield, Linton i Herskovits al 1936 com a fenòmen resultant

del contacte entre grups i els subsegüents canvis de la cultura 'original', representa "un verdadero obstáculo epistemológico para entender la dinámica de los conceptos interculturales. En efecto, el modelo implícito sacado de las ciencias naturales, no deja margen para la acción del contacto"(Juliano, 1991: 1) i, a més, es recolza en una idea essencialista i immutable de la cultura. Aquest posicionament, en part, ha continuat amb termes renovats la teoria hegeliana de l'estranyament o alienació filosòfica, però aplicant-lo a allò cultural, és a dir, a allò social (Iniesta, 1992: 186); l'"aculturació" s'hauria de conceptualitzar com a un procés d'adquisició de nous elements culturals, i seria un fenomen constant en la construcció cultural (ergo, social) d'etnosistemes, tot i que focalitzat a major escala en el cas de les àrees macro-frontereres.

Una constant del deconstruccionisme i del marxisme d'arrel bukhariniano-staliniana és la de provar el caràcter fals i manipulador de la identitat ètnica basant-se en que la consciència ètnica vé de l'exterior; també vé de l'exterior la consciència de classe, com deia Lenin (Cahen, 1995: 93). Paul R. Brass (1991) fins i tot duu a terme el següent raonament: l'etnicitat és a la categoria ètnica el que la consciència de classe és a la classe ; a més, no es pot dir que sigui una consciència 'i-rreal', sinó 'a-rreal' en el sentit de no expressar directament la realitat social. Segons Engels, la *Falschen bewusstsein*, en el sentit de 'consciència errònia' i no de 'falsa consciència', és un dels fonaments de la ideologia, i la desviació semàntica ha estat producte d'una generació de militants marxistes, com Lukács o Mannheim, que la necessitaven per a la fetitxització de l'Estat unitari (Cahen, 1995: 94, 99), projecte en el qual participen avui en dia els deconstruccionistes francesos.

Les consideracions econòmiques poden reforçar la consciència ètnica, però l'emocionalisme és un factor vehiculant (Connor, 1994 :47) doncs, tot i que es tracti de límits construïts, generen emocions com a derivació del seu grau de potencialitat semàntica; aquesta potencialitat no sempre cristal·litza en una identitat operativa, però en els casos en que ho fa l'ètnia, la identitat ètnica, actua com a catalitzador de la mobilització (Cahen, 1995: 117). I és precisament el seu caràcter de vincle buit (Lévi-Strauss, 1981) el que permet que actui com a cable de transmissió que canalitza les energies socials i, com si fos una mena de transformador, reelabora missatges i, ensems, n'emet de diferencials. En aquest sentit, tot

parafraçant Michel Maffesoli, es pot suggerir que és precisament en aqueixa vacuitat de la identitat on resideix la seva potència (Maffesoli, 1990: 81).

Tot i que no hi ha cultures estanques, i que totes són relacions cristal·litzades al voltant de punts de pivotació o d'ancoratge, com diu Godelier (1993: 281), el mateix caràcter performatiu, de màgia social, inherent als límits i etnosistemes, implica que trajectòries divergents arribin a generar diferències tangencials o que, en ocasions, les poblacions reivindiquin el replegament sobre elles mateixes (Aguessy, 1983: 23) en casos de voluntat diferenciadora exacerbadada per situacions com, per exemple, la colonial.

Cal subratllar abans de continuar, doncs, que mercès al caràcter relacional de les realitats socials els grups identitaris necessiten remarcar la seva diferència, la seva identitat cultural, la qual no hauria d'ésser concebuda com a substancial o positiva, repetim, sinó diferencial i oposicional (ibid: 27). Res més allunyat de l'essencialisme de les cultures incommensurables que es repellen entre elles, doncs la mateixa idea de diferenciació suposa prèviament compartir certs elements comuns, suposant la concomitància de l'acceptació del principi de compartiment amb els altres d'una comuna humanitat i del compartiment amb una classe concreta d'aquesta humanitat de caràcters considerats com a socialment significatius (Devereux, 1977). Però res més allunyat del deconstruccionisme si afirmem taxativament que les diferències existeixen, són realitats, i és per a això que són emprades políticament. Per una altra banda, també tenim un *alibi* metodològic en aquest sentit, doncs un còp aclarit aquest punt no s'hauria d'insistir més en la legitimitat o no de certs grups ètnics, ètnies, pobles, etnosistemes o nacions, i no ho farem de fet en la nostra anàlisi excepte si és realment necessari en termes explicatius.

Les ètnies són invencions, no pas un estat o una essència, una substància provista de fronteres estanques.

En aquest sentit, el txec Miroslav Hroch destaca "el hecho de que no toda <invención> ni todo *constructo* de la identidad desembocaran en un proceso de formación de feliz resultado" (Hroch, 1994: 59-60), el que porta a pensar que la mera etiqueta d' 'invenció' no explica la gènesi etnosocial, subjecta a determinants basats en relacions socials i situacions geohistòriques que comporten un estat de forces donat que generi consens col·lectiu entorn de la creença en aquesta 'invenció'.

Tampoc no es pot parlar dels sistemes ètnics i, per extensió, dels límits fronterers, com de quelcom artificial. De fet, les ètnies són cristallitzacions generades a partir del retall d'uns límits, i aquests són construccions, elaboracions socials, però no són arbitrarietats buides; seguint aquesta direcció, el geògraf Claude Raffestin comenta:

“il n'y a rien de plus absurde que d'entendre dire que tout système de limites est arbitraire. Tout système de limites est conventionnel, certes, mais dès lors qu'il a été pensé, mis en place et qu'il fonctionne, il n'est plus arbitraire puisqu'il facilite l'encadrement d'un projet social, celui-là même d'une société”.

(Raffestin, 1980 (1): 149)

L'arbitrarietat, si un cas, s'hauria d'entendre en el sentit intel·lectualista del terme, és a dir, a partir de l'òptica maussiana que forma part del nostre *background* particular. En aquest sentit s'és solidari amb l'opinió expressada per Alain Caillé al respecte:

“(…)lorqu'une idée, une croyance, une pratique entre dans l'ordre du fonctionnel (utilitaire) (...)elle sort de l'ordre de ce qui est spécifiquement culturel (ou symbolique). (...)ce qui spécifie une culture *stricto sensu*, c'est d'instaurer une alliance au moyen de symboles en eux-mêmes arbitraires, alors (...)elles (les cultures) sont égales puisqu'également arbitraires et ne valant que par **les fonctions de socialisation qu'elles remplissent.**”

(Caillé, 1999: 205 (la negreta és nostra))

Tota producció humana és imaginària o, millor, imaginada. Es més: “No importa que, desde el punto de vista del conocimiento individual, la imaginación alcance resultados parciales y confusos: lo que importa, en cambio, es esta tensión -colectiva- que la empuja a sobrepasar lo existente, es su función ontológica y constitutiva” (Negri, 1993: 255).

El nostre posicionament davant de les ètnies pot quedar exemplificat i aclarit mitjançant les següents reflexions, les quals són plenament congruents amb el plantejament estem proposant:

“(…)la vida o los imaginarios que ella suscita, hay que tomarlos por lo que son y dejar claro que su eficacia es real(…)”

(Maffesoli, 1997: 246).

“All ethnic groups behave in the same typical manner, regardless of whether the underlying ideologies hinge on religious, political, cultural, racial, or other characteristics(…). Once an ethnic group is well integrated it makes little difference whether the underlying ideology is rationally disproved; for, by then, the community has become real, that is, a social fact, and will find new rationalizations for its coherence, if ever its ideological basis should be challenged.”

(Francis, 1947: 399, la negreta és nostra)

2.2.4. UNA APORTACIÓ SOVINT OBLIDADA: LA PRODUCCIÓ ETNOGRÀFICA DELS PAÏSOS EST-EUROPEUS

L'antropologia soviètica (més coneguda com a *ètnografia*) té els seus precedents prístins en el despertar “du nationalisme russe dans la génération des années 40, pour laquelle la quête de l'identité nationale répondait à l'ideologie nationaliste officielle lancée par le ministre de l'Éducation, Uvarov, depuis 1833” (Berelowitch, 1990: 265)). Els precursors més llunyans es remunten a la segona meitat del segle XVIII, amb noms com Pallas, Lepehin i Georgi, els quals recolliren àmplies descripcions geogràfiques i etnogràfiques dels pobles de l'Imperi Rus. En aquesta atmosfera trobaria les seves arrels l'escola etnogràfica russa nascuda al 1845 amb la fundació, a Sant Petersburg, de la Societat Russa de Geografia, els membres fundadors van ser essencialment oficials de l'estat major de l'exèrcit, membres de l'acadèmia de les ciències (geògrafs i zoòlegs), així com diversos funcionaris del ministeri de l'Interior i alguns professors de l'universitat de l'aleshores capital imperial. Aquesta societat geogràfica segueix, doncs, la línia d'intima imbricació entre antropologia i geografia que, com es veurà, ha caracteritzat ambdues disciplines pel que fa, especialment, als seus inicis.

L'objectiu inicial de la Societat era definit explícitament per l'almirall Theodor Lütke com “la connaissance des diverses peuplades habitant les frontières actuelles de l'État” (ibid: 266), i el gruix dels principals investigadors estava format per militars bàltics sorgits de l'aristocràcia d'origen germànic, com ara el mateix Lütke, Karl von Baer, Köppen, Helmersen, Eihval'd, Blaramberg, etc. Karl von Baer, de la mateixa Societat de Geografia, “partia del punto de vista de que <la cultura está en estrecha dependencia del medio natural>. Estimaba que la <historia y la etnografia, por su naturaleza profunda, constituyen una sola y misma ciencia>”(Chichlo, 1989: 219). Aquesta idea va ser recollida cent anys més tard pel gruix dels etnòlegs soviètics.

A partir del 1848 es produí una progressiva 'russificació' de la Societat de Geografia que anà de la ma d'una atenció preferent per l'estudi no dels pobles de Rússia sinó específicament del poble Rus. Tot i això, malgrat el gran pes atorgat a l'estudi de les poblacions russes, la Societat de geografia no refusa "de s'intéresser aux 'allogènes' (*inorodcy*). Baer et Helmersen organisent ainsi un voyage dans l'Oural en 1847-1848 qui sera l'occasion d'une enquête sur les Samoyèdes et les Votiaks. Le colonel B. P. Kovalevskij fera part de ses observations en Afrique, A. P. Rafalovic évoquera l'Égypte, E.I. Eihval'd l'Algérie, I.F. Blaramberg la Perse (...)" (Berelowitch, 1990: 269). S'ha de tenir molt present que "la etnografia rusa nació y se desarrolló en un Estado colonial que no ha cesado de agrandarse a costa de los territorios frontizos (no olvidemos, al respecto, la anexión de los Países Bálticos, de carelia, de Besarabia o de la República de Tuva, en el siglo XX)" (Chichlo, 1989: 220). De fet, l'explosió de l'etnografia i la geografia russa (1845-1850) coincideix amb la consolidació tsarista al Llunyà Orient: "geographers figured enthusiastically in the ranks of the nationalists, and for them the prospect of a national mission in the East carried an entirely special significance. It was they, afeter all, who more than any were responsible for providing the basic information which Russian activities in the remote and little-known reaches of Asia would require"(Bassin, 1991: 116). És significatiu que un col·lega de Karl von Baer, Alexander von Middendorf, fos l'encarregat de dirigir una expedició vers la desembocadura del riu Amur (1844) que demostrà que la frontera russo-xinesa fixada el 1689 "was in fact considerably further to the south than the government suggested" (ibid: 118).

Aquestes primeres passes de l'etnografia russa es van consolidar més amb la fundació a Moscou, al 1860, de la Societat d'Amics de les Ciències Naturals. Els principals etnògrafs d'aquesta etapa formativa van ser N.N. Miklukho-Maklay (1846-1883), D.N. Amuchin (1843-1923), i V. V. Radlov (Wilhem Radloff) (Krader, 1959: 155-156). Cal afegir que, a més d'aquests grans viatgers que combinaven les anàlisis etnogràfiques amb les geogràfiques, nombrosos exiliats polítics, entre ells A. Sieroszewski, V. I. Bogoraz-Tan, W. Jochelson i L. Sternberg, van estudiar els pobles nadius de Sibèria. Les investigacions etnogràfiques fetes a la Rússia estricta per M. N. Kovalevski, especialment, contribuïren a definir aqueixa especificitat russa tan comentada per Lenin.

Aquestes investigacions estaven coordinades essencialment des de la facultat

d'etnografia oberta a Petrograd el 1919 en el sí de l'Institut de Geografia mercès a l'ajut tant de Sternberg com de Bogoraz-Tan, màxims representats d'una 'vella escola' força permeable al materialisme històric i força impregnada per les tesis de Franz Boas i de l'etnologia germànica en general (*Völkerkunde, Kulturkreis...*), autèntica font d'inspiració de l'etnografia russa des de mitjans del segle XIX. Aquesta influència va contribuir decisivament a que V. I. Bogoraz-Tan formulés una 'etnogeografia', o sia, una aproximació als fenòmens culturals en funció dels factors geogràfics i antropològics.

Cal remarcar que la noció d' 'etnos', la característica més definidora de l'escola soviètica conjuntament amb l'estudi de les etnogènesis, va ser construïda per S.M. Shirokogoroff en una obra publicada a Shangai al 1923 poc després d'ésser expulsat de l'URSS, *Issledovanie osnovnykh printsipov izmenenija etnicheskikh iavlenii* (Investigació sobre els principis fonamentals de les transformacions dels fenòmens ètnics); es tracta d'una teoria predictiva al voltant de les possibilitats de supervivència d'una ètnia concreta, "but debate was quickly suppressed in the Soviet Union after his departure" (Dragadze, 1990: 206).

La introducció massiva del terme 'etnos' en la literatura científica russòfona s'encetà amb l'obra *Ètnicheskiie territorii i etnicheskiie granitsy* (Territoris ètnics i fronteres ètniques), publicada per P. I. Kushner al 1951, i al llarg dels anys 1950 i, sobretot, 1960, el terme esdevingué un punt de referència bàsic en les investigacions etnològiques soviètiques. Aquesta noció, com es veurà, engloba no només l'ètnia 'objectiva', és a dir, definida de manera cultural *sensu strictissimo*, sinó també l'ètnia *per a sí*, l'ètnicitat o identitat ètnica. A efectes del *telos* del present treball, aquesta definició es presenta com de gran utilitat si més no en tant que base de partida subjecta, tal i com es tindrà ocasió de veure, a diverses modificacions i reconceptualitzacions.

La conjunció entre el corrent procedent de les tesis de Shirokogoroff i el que focalitza l'atenció al voltant de la història de les civilitzacions des d'una perspectiva que destila un evolucionisme amb certs matisos de gradient, generen la corrent vertebradora del que s'ha batejat com a escola soviètica d'etnografia, amb una visió d'inspiració historicista que, per al primer corrent, contribueix a posar l'accent en les etnogènesis. De fet,

“Soviet anthropology, which recognizes a special sub-field of ‘ethnogenesis’, has been far more sophisticated in dealing with problems of ‘origins’ than Western anthropology, which has tended to evade the issue by treating ‘tribes’ as almost immutable entities.”

(Kopytoff, 1973: 373)

Un altre tret bàsic de l’etnografia soviètica, com s’ha dit, és el de l’adopció del concepte d’*ethnos* (ETHOC) “as the *differentia specifica* of ethnology as a discipline. The phenomenon in question was reclassified in such a way as to include explicitly not only nations under capitalism or socialism, but ethnic (*natsional’nye*) structures and periods much broader in scope, historically and analytically” (Shanin, 1984: 119). El terme és definit de la següent manera per Iulian Bromlei, director de l’Institut d’Etnografia soviètic entre 1966 i 1989:

“(…) Ethnos in the narrow sense of the word and in the most general form may be defined as a historically formed community of people characterized by common, relatively stable cultural features, certain distinctive psychological traits, and the consciousness of their unity as distinguished from other similar communities.”

(Bromley, 1974: 56)

En termes generals, “Soviet scholars single out 3 types of ethnic communities which succeeded one another in the process of history: tribes, nationalities, nations” (Petrova-Averkieva, 1980: 25-26), amb diferents característiques en diferents èpoques històriques de diverses formacions socio-econòmiques, com per exemple la tribu, la nacionalitat (*narodnost*) i la nació burgesa i ‘socialista’. Cal puntualitzar, però, que l’especificitat de la llengua russa

dificulta una traducció fàcil de certs conceptes: “Here we find a ‘*pervobytnoe obshchestvo*’ (‘primeval society’), a ‘*rod*’ (unilineal kinship), an ‘*obshchina*’ (local group), all having connotations without Western equivalents”(Plotkin, 1990: 240).

Els etnòlegs soviètics van assumir que els ‘etnos’ són “the basic units in the ethnic classification of mankind” (Bromley, 1974: 57), doncs “the main zone of ethnographic (ethnological) investigations is determined through the study of the ethnos and its components which reveals their ethnic-differentiating features” (Bromlei, 1980: 157); també es pot afirmar que “the problems studied by Soviet ethno-sociologists are close to those examined by social anthropologist and western sociologists dealing with ‘ethnic groups’”(Drobizheva, 1980: 172). I cal apuntar que fenòmens com el de la pluridimensionalitat del fet ètnic també són recollits entre els etnòlegs soviètics, com per exemple la simultaneïtat entre considerar-se, ensems, eslav, rus i cossac del Don (Dragadze, 1980: 166).

Per un altre cantó, l’etnologia soviètica subratllà la idea que “ethnic self-identity (is) a major determinant of **ethnic entities, including nations**” (Bromley, Kozlov, 1989: 426); s’hauria de remarcar que no hi ha cap nació sense un nom, ergo, una identitat; així doncs, la nació seria “an ethno-social organism formed at a certain stage of the historical development of society” (ibid: 431). Així, doncs,

“a conscious rejection of the ‘great historical divide’ postulated by mainstream ‘Western’ scholarship, according to which the ‘national problems’ begins with commercial capitalism or ‘modern’ statehood while its earlier forms are assigned to a murky past or ‘defined out’ as heterogeneous materials from which real nations are to be built. Instead, ethno-history and ethnic entities which cross-cut different epochs (and ‘modes of production’) have been adopted as a major analytical dimension.”

(Shanin, 1984: 120).

L’etnologia soviètica se situà, doncs, al marge de dos grans corrents occidentals:

l'essencialisme ahistòric i de base racialitzadora i la posició que observa les nacions com a construccions *ex novo*, producte exclusiu dels moviments nacionalistes endegats al segle XIX. Sovint s'explicita, però, un cert ordre classificatori de rerafons jeràrquic:

“Ethnolinguistic communities belong to one level, ethnoses or peoples belong to another, and so-called ethnographic groups belong to still another level. One and the same community of people may be a component part of several ethnic communities of different taxonomical levels thereby forming a peculiar sort of hierarchy.”

(Bromley, 1974: 57)

La construcció d'un terme propi, el de *natsional 'nost'* (НАЦИОНАЛЪНСТЪ), per tal de caracteritzar el camp semàntic de l' 'etnicitat', és un altre tret remarcable de l'escola soviètica d'etnologia. I caldria deixar ben clar que el concepte de *natsional 'nost'*, per una banda, no té res a veure amb l'adjectiu emprat per a designar la ciutadania estatal, *grazhdanstvo*, i, per un altre cantó, el camp semàntic abarcat pel terme *natsional 'nost'* depassa el de l'anglès *ethnicity*, generalment emprat per a caracteritzar 'minories' no assimilades.

L'etnologia soviètica ha estat titlada de monolítica, però dins de les seves files trobem investigadors d'un perfil es podria dir que original, com ho demostra Lev N. Gumilev. Les teories d'aquest antropòleg-geògraf tenen certs tocs de caire organicista, com ara considerar els matrimonis interètnics com a sinònim d'etnòlisi, i matisos de caire essencialista com, per exemple, considerar que “stimulus to the development of civilization was provided not so much by ideas or profound political considerations, as by greed, an emotion embedded in the subconscious” (Kozlov, 1975: 531). En aquest sentit, es pot alinear amb autors com ara W. Connor quan aquest suggereix que el lligam identitari es basa en compartir una mateixa estructura psíquica (Connor, 1994: 203), d'igual manera que Iulian Bromley afirma que “la

especificidad étnica se manifiesta tanto en la esfera de lo racional como en la esfera de lo emocional”(Bromley, 1989: 172). Fins i tot se li podria criticar a Lev Gumilev el fet que “tends to biologize ethnic history, reducing it to a natural birth-to-death cycle” (Kozlov, 1975: 527). Sigui com sigui, Gumilev és un clar exponent d’una escola heterogènia però que comparteix el tret comú de considerar els fenòmens ètnics i llurs processos com la matèria distintiva de l’antropologia.

Iulian Bromlei, autèntic cap visible de l’etnologia soviètica dels anys 1960-90, no només delimità, com s’ha vist, el terme ‘etnos’, sinó que també bastí el concepte d’ ‘Organisme Etnosocial’, producte de la intersecció entre l’ ‘ethnikós’, o sia, l’ètnia en el sentit estricte d’ “un grupo de gente formado históricamente que posee su propia suma de rasgos culturales comunes y estables”(Bromley, 1989: 164), per un cantó, i l’organisme social dins del qual aquest ‘ethnikós’ existeix. Els organismes etnosocials, doncs, “in addition to ethnic oneness, (...) are usually characterized by common economic, social, territorial, and political factors (...)”(Bromley, 1974: 69). D’aquesta manera, tindriem que

“por etnia en sentido amplio o comunidad etnosocial (política) entendemos esa parte de la etnikos que ocupa un territorio compacto dentro de una formación política y que representa una unidad socio-económica definida. (...) Por consiguiente, creo que sería oportuno establecer una distinción entre procesos étnicos y etnosociales. Si por los primeros entendemos cambios de ‘etnikoses’ (etnias en el sentido estricto), por los últimos entendemos entidades etnosociales.”

(Bromley, 1989: 164)

Sempre segons aquest autor, els organismes etnosocials poden ser subdividits en tres tipus:

“Type One (...) When outside the main common territory the given ‘ethnikos’ exists

in heterogeneous form or in the form of small homogeneous groups that are not characterized by socioeconomic independence (...) Type Two (...) The relation of the cardinal components is such that political formations mold several 'ethnosocial organism' out of one 'ethnikos'. A striking example is the Arab 'ethnikos'. The modern states have molded several 'ethnosocial organism' out of it: the Egyptian, Syrian, Iraqi, etc. (...) Type Three (...) Within the framework of one political community (state) there are several homogeneous 'ethnikos' with relative independence. The 'ethnosocial organism' which are thus formed should, perhaps, be regarded as bodies with structures that are not quite complete since they are deprived of their own statehood."

(Bromley, 1974: 70-71)

Un deixeble destacat de Bromlei, V. Kozlov, suggeria que les comunitats ètniques es desenvolupaven independentment de la voluntat d'individus aïllats, així com que el llenguatge és una precondició d'especial importància en el sorgiment de les ètnies; aquestes es caracteritzarien pels següents trets: "ethnic self-consciousness and a common name for themselves (self-naming), a common language, territory, peculiarities of psychological traits, culture, way of life, and a definite form of social and territorial organization (or an aspiration to create such an organization)"(Kozlov, 1974: 86), tot i reconeixent que "it would be much more correct to speak not of the existence of a community of psychological traits in a people (...), applicable, it would seem, only to peoples of pre-class societies"(ibid: 82). Anant encara més lluny, Bromley indica que "a common psychological make-up with distinctive characteristics can exist only in small tribes where the members live under the same natural conditions, are engaged in similar activities, and so forth"(Bromley, Kozlov, 1989: 429).

La resta dels principals etnòlegs soviètics, com ara N. I. Kushner, N. N. Cheboksarov o S. A. Tokarev han posat l'accent en l'auto-consciència com a tret fonamental de l'ètnia. A més, Kushner considerava el llenguatge i la cultura com a trets objectius de l' 'etnos', als quals Cheboksarov hi afegia el territori ètnic. Per la seva banda, Tokarev hi inclou també "state affiliation, economic relations, cultural make-up, and religion (if the latter is

preserved)”(Bromley, Kozlov, 1989: 427).

Per un altre cantó, Shelepov centra la seva teoria en l’origen comú com a tret més destacable; en aquest sentit, Iulian Bromley “stressed the need to distinguish between the reality of common origin and the ethnos member’s conceptions of it. The former was not necessary, but the latter was typical” (Bromley, Kozlov, 1989: 429).

Algunes crítiques que s’han fet a l’etnografia soviètica i de les quals ens fem aquí ressò es refereixen a l’anquilosament d’alguns dels conceptes emprats, com ara les idees de Stalin sobre el matriarcat (Kabo, 1990: 165), a la necessitat que aquests conceptes siguin tractats “en termes d’enjeux de pouvoir, de rapports de force, de légitimités opposées” (Cuisenier, 1990: 181), així com a l’esbiaixement evolutivo-taxonòmic que implica una tipologia amb matisos pejoratiu (Prunier, 1990: 424). L’aspecte més criticable seria, creiem, la postura segons la qual els processos ètnics sota el ‘socialisme’ són de diferent índole que aquells desenvolupats en els països capitalistes:

“In the Soviet Union, a new historical, social and international supra-ethnic unity (the Soviet people) emerged as a result of dialectical processes of simultaneous flowering (*rastsvet*) and convergence, or *rapprochement (sblizhenie)* (or integration) of different ethnicities. (...) According to this concept, two main types of ethnic processes currently under way in the USSR are the fusion of related groups into larger ones (in the Soviet literature, it is called more often *sliianie*, ‘blending together’), and assimilation -a dissolving of ethnic groups within larger ones (more often called ‘integration’).”

(Khazanov, 1990: 215)

La *sblizhenie* (‘aproximació’, ‘apropament’) entre les diferents nacions no era ‘neutra’, com tampoc no ho és cap altre tipus de ‘nacionalisme civil’ que es reclami a-ètnic o supra-ètnic. Com alguns intel·lectuals soviètics afirmaven, “the Russian language is playing an extremely important part in the process of the approximation of the socialist nations and

the small peoples of the URSS” (Gardanov, Dolgikh, Zhdanko, 1962: 13).

Aquest procés teledirigit és molt semblant, en el seu mecanisme d’assimilació, a la idea anglosaxona del ‘melting pot’, o al ‘mestissatge’ forçat sota l’ègida de l’ètnia hegemònica.

La jerarquitització de les ètnies es basa en els diversos graus de ‘consolidació’ ètnica, “caractérisée principalement par la langue, le territoire, l’économie et la culture (on a distingué longtemps: groupe ethnique, ethnie, peuple, nation, comme quatre étapes fondamentales” (Breton, 1983: 63), etapes que es reflectiren territorialment en l’espai soviètic en quatre nivells: els russos, portadors de la llengua de l’estat i, per tant, l’única internacional; les ‘nacions’ soviètiques agrupades en catorze Repúbliques Socialistes Soviètiques; els ‘pobles’ de l’URSS, cadascú amb la seva corresponent República Socialista Soviètica Autònoma (RSSA), Regió Autònoma (RA) o Districte Autònom (DA), segons llur ‘rang’ en la jerarquia abans mencionada (Breton, 1992 (2): 92). Així doncs, “la hiérarchie du découpage administratif différencie les conditions d’existence, d’expression, d’évolution des nationalités et du sentiment national” (Thorez, 1992: 201). Resulta molt significativa la següent afirmació feta a començaments dels anys 1960 per tres importants etnògrafs soviètics ja abans citats: “The peoples of Siberia and North were the most backward ethnic groups in our territory (Gardanov, Dolgikh, Zhdanko, 1962: 10).

Tot i aquestes deficiències teòrico-metodològiques derivades de l’ortodòxia staliniana i la subsegüent simplificació i reificació dels conceptes i categories desenvolupats, “contemporary Soviet Studies of ethnic processes are rich in content, and their very difference in approach from the main ‘Western’ analytical tradition may offer considerable illuminations” (Shanin, 1984: 122). Així, des d’aquí es comparteix l’opinió que a Nsame Mbongo li mereixia el gruix de la producció teòrica sobre el tema ètnic generada pels investigadors russo-soviètics:

“La pertinence d’une telle approche du problème réside sans conteste dans le fait qu’elle met en évidence la matérialité incontournable du phénomène ethnique, qui tend souvent à être sous-estimée par toutes sortes de conceptions subjectivistes et idéalistes

soulignant tantôt le caractère sporadique ou évanescent des faits ethniques, tantôt leur irréalité pure et simple, sous prétexte par exemple que ce sont surtout les moments de crise qui cristallisent le sentiment ethnique.”

(Mbongo, 1985: 35-36)

Caldria subratllar també la interessant aportació del doctor Aleksandr Nikolàievich Guts, de l'Universitat d'Omsk (Federació Russa), que reprén els treballs de Lev Gumilev i els fusiona amb aportacions de la sociologia de Talcott Parsons, confeccionant una sort d'etnosociologia global (Guts, 1997) que tracta de desenvolupar una teoria general de l'etnogènesi, els sistemes ètnics i la societat.

Africanistes de l'Europa Oriental:

La tradició africanista en terres eslaves es remunta als segles XVIII i XIX, i se centra en en el gran interès, gairebé fascinació, vers el món etiop, vist com a autèntic bastió cristiano-ortodox al vell mig de terres africanes.

Pel que fa al període més contemporani, a la URSS destacà el paper pioner del siberià Ivan Izasímovich Potekhin (1903-1965), el qual estava especialment interessat en l'Àfrica austral i les seves ètnies bantus, centrant-se més endavant en l'estudi del nou estat de Ghana (Holowaty, 1969: 316). D'altres significatius afrianistes russo-soviètics van ésser M. V. Rait i D. A. Ol'derogge, A. Letnev, M. M. Matveiev i L. Kubbel, entre d'altres.

Hongria, país a on Endre Sik va destacar com a africanista, o Polònia, amb autors de gran renom com ara S. Jakobielski i, sobretot, Tadeusz Lewicki, són una bona mostra de la producció afrianista en terres europees orientals. Cas a part és el de l'antiga Txecoslovàquia,

generadora d'una ingent munió d'africanistes entre els quals destacaven Ivan Hrbek, Peter Skálník, L. Kropáček, Petr Zima, Ladislav Holý i Josef Wolf, essent aquest darrer un especialista "in problems of ethnogenesis in Africa"(Skálník, 1969: 217).

2.3. FRONTERA, LÍMIT, ESPAI, TERRITORI

Si es té en compte que el determinant geogràfico-espacial és un important coeficient indicador d'identitat (Lisón, 1997:13) i es considera que hi ha una gran potència de connectivitat social que es desprén, que emergeix, a partir dels espais, hi ha raons suficients com per a tractar la variable dels límits i territoris com a fonamentals en la dinàmica dels etnosistemes tot i que, com s'ha dit, no sempre la identitat té com a referència l'espai euclidià, és a dir, aqueixa substància espacial en sentit metafísic en tant que realitat permanent i subjacent que serveix de suport als atributs canviants; l'espai també pot ser estrictament simbòlic, és a dir, pura representació mental, o bé pot ser entès com a objectes o grups d'objectes espacialitzats que autors com Di Méo anomenen 'dispositius espacials'. Hom podria afirmar, amb Guy Di Méo, que "l'espace obéit a ses propres lois qui, dans une certaine mesure, nous gouvernent aussi. Bref, l'espace nous serait donné comme contradiction dialectique de la substance (c'est-à-dire ce qui est à la fois en soi et par soi) et du produit (résultat historique de l'activité socio-économique)" (Di Méo, 1991: 33).

D'entre els símbols que ajuden a estructurar les identitats col·lectives, el territori juga un rol central (Claval, 1995: 127) i, així, en molts casos, és en el marc físic a on l'ètnia s'ha constituït a partir d'elements de procedència diversa (Breton, 1983: 46) i en ocasions l'espai es comú a diverses ètnies, les quals fan diferent ús del terreny, com passava a la Baixa Casamance entre els Pehl i els Diola, per posar un exemple. Cada ètnia té una noció de la seva relació amb el territori, de la delimitació de la seva jurisdicció i d'eventuals repartiments amb d'altres ètnies, com en el cas dels Mossi entre la 'gens du pouvoir'(conqueridors Mossi) i la 'gens de la terre'(Kurumba 'autòctons') (Izard, 1985). Per una altra banda, "l'atribució de significat a les evidències de l'espai físic converteix aquest en espai social" (Mairal Bruil, 1998: 22), és a dir, espai socialment produït, del que es pot derivar que "en situation de

coexistence, la nature de celle-ci participe à la production de l'espace social; en retour, la nature de l'espace interfère sur la coexistence" (Mantovani, Saint Raymond, 1984: 13).

L'espai social implica l'existència de processos de territorialització, desterritorialització i reterritorialització que són consubstancials als sistemes socials (López Sánchez, 1990:174). Aquests processos estan acompanyats de relacions, oposicions, complementarietats, desplaçaments de població que generen nous relats legitimadors (Iniesta, 1992) i, per tant, noves identitats, noves configuracions d'etnosistemes i nous estats de relacions en les zones on han tingut lloc aitals processos. Més endavant es tornarà a tocar la temàtica dels processos de territorialització en tant que sistemes de bastiment de límits diacrítics i de fronteres etnosocials.

2.3.1. ESPAI, TERRITORI, TERRITORIALITAT:

Les nocions d'espai són múltiples: espai subjectiu, espai objectiu, espai social, espai virtual, espai simbòlic (mític). De fet, “el espacio habitado trasciende el espacio geométrico” (Bachelard, 1994: 79) i sovint les fronteres entre el territori ‘real’ i el territori ‘imaginari’ són abolides, com succeeix en el cas dels mites egipcis antics (Broze, 1995: 39). Es pot afirmar, en aquest sentit, que “el espacio (es) transposición de lo imaginario en lo real más que de lo real en lo imaginario” (Moles, Rohmer, 1972: 39).

A efectes del present treball l'espai social serà el que centrarà l'interès de l'anàlisi, i això inclou l'espai virtual, és a dir, a mig camí entre la dicotomia real-imaginari, com podria ésser l'extensió virtual de l'Imperi Mali en territoris Bàmbara que eren realment autònoms. Cal repetir, però, que incloïm allò virtual, i també allò mítico-simbòlic, en l'espai social, i no només l'espai tridimensional, físic. L'empirisme essencialista que ha dominat el pensament científic des de la filosofia de les Llums combina “Cartesian mathematical-geometric abstractions (...) and the mechanical materialism of a post-Newtonian social physics or a post-Darwinian sociobiology” (Soja, 1990: 123), presentant el temps i l'espai com a relacions naturals entre coses, objectivament explicables en termes de les propietats físiques substantives d'aqueixes coses en si (ibid: 124).

L'espai objectiu, empíric, plataforma física, cobra estatus de territori quan està carregat de relacions i connectivitats socials; hom podria dir, doncs, que el territori és produït “à partir de l'espace par les réseaux, circuits et flux projetés par les groupes sociaux” (Raffestin, Turco, 1984: 45), mentre que l'espai seria la base de l'activitat simbòlica, ensem suport i obstacle a les relacions socials. Ambdós conceptes seran tractats com a sinònims en el present treball excepte en els casos en els quals el component cultural s'hagi de subratllar (territoris Pehl, per exemple).

El lloc, conceptualitzat per Hegel i Leibniz com a un ordre de coexistència d'espai i temps (Muntañola, 1980: 24-25), seria un altre gradient espacial d'aquesta escala, i és

sinònim d'espai social en tant que espai o regió física que forma part de l'escenari d'interacció social, on els límits establerts ajuden a concentrar l'acció de l'home en una determinada direcció (Giddens, 1984). Com comenta Julie Stefanou, la "intention existentielle de 'bâtir' (...)est-elle de faire un espace (...)devenir 'lieu' " (Stefanou, 1995 (1): 80).

Per tant, hom pot parlar de l'espai com a unitat 'física', del territori com a concepte cultural, un sinònim del qual podria ésser el d'espai social o cultural, o espai socialitzat, i del lloc, com a punt específic del territori o espai social, caracteritzat per un ús definit (i concret)de l'espai (Raulin, 1993: 493).

Fins i tot es podria parlar d'una concepció mitològica de l'espai, caracteritzada pel fet que aquest "is not conceived of as a sign continuum, but as a totality of separate objects bearing proper names. It is as if space were interrupted between objects and thus lacks from our viewpoint such a basic of continuity" (Lotman, Uspenskij, 1977: 237).

El primer sociòleg de l'espai, l'alemany d'origen jueu Georg Simmel (1988: 255-339), traçà certes peculiaritats pròpies de l'envolvent espacial de les quals quatre són adients a efectes d'anàlisis posteriors en el present treball:

- Limita.
- Fixa continguts, o sia, es delimita l'ús i es determina un significat.
- Modula distàncies.
- Envolta desplaçaments (ergo: migracions)

Un punt a destacar de la conceptualització de Simmel és la, diguem-ho així, teleologia socio-lògica de la qual fa gala, remetent a la dinàmica i a les energies socials la creació d'espais en moviment de sistole-diàstole, i permetent una mena de metonímia cultural en donar una base explicativa que pot aplicar-se tant al nivell micro de petites comunitats vilatanes, com al nivell macro de grans àrees culturals o de relacions entre imperis i micro-etnosistemes, per exemple. Almenys, així es durà a terme en aquest estudi.

El concepte de territori, però, ha tingut també un tractament gairebé etològic des d'altres perspectives que aquí no es tindran en compte i que giren al voltant del concepte de

territorialitat, entesa com a reclamació i defensa d'un espai (Hall, 1975:173), tendència innata a ocupar, delimitar i defensar un territori (Giner Abati, 1996: 144). De fet,

“Le mot territoire provient du latin ‘territorium’ et émerge au XVIeme siècle. Son utilisation demeure néanmoins rare jusqu’au XVIIIeme siècle. Le mot territorialité, qui apparaît en 1845, exprime ce qui fait proprement partie du territoire. Ses connotations juridiques sont évidentes (...)”

(Raffestin, 1983 (2): 305)

El reduccionisme etnocèntric d'aquesta postura que tracta d'aplicar l'etologia al comportament social implica una focalització de les realitats socials com a nínxols tencats, o com a àrees d'exclusivitat a on tota interpenetració esdevé quelcom problemàtic. De fet, la primera noció científica de territori cal atribuir-la a un ornitòleg, l'anglès E. Howard, al 1920, i de l'etologia (Konrad Lorenz, John B. Calhoun, Karl von Frisch, H. Hediger, Niko Tinbergen) passà a la sociobiologia carregat amb la idea d'un suposat instint d'apropiació i d'agressió que seria característic del gènere Homo i dels primats. Un dels pares de la geopolítica, Friedrich Ratzel, fou, en un bon començament, alumne de zoologia amb Haeckel de professor; es de suposar que d'aquí sorgeix la perspectiva biològica de la qual va fer ús de manera, tot i així, força moderada.

La tradició nordamericana, comenta Raffestin, definex la territorialitat com a un fenomen conductual associat amb l'organització de l'espai en esferes d'influència o territoris clarament manifestats els quals són considerats almenys parcialment exclusius per part de llurs ocupants o delimitadors (Raffestin, 1980 (1): 144), el territori, “dans ces acceptions, résulte de l'appropriation collective de l'espace par un groupe” (Claval, 1996: 94). Un exemple d'aquest posicionament és el de R.-D. Sack (1986), el qual considera que la territorialitat és el control sobre una àrea, assimilant la territorialitat humana a l'animal, privant-la així de capacitat de simbolització. Autors com Tornsten Malmberg també posa l'accent sobre els

mitjans emprats per a controlar l'espai, i Radan Dyson-Hudson i Enric A. Smith indiquen el següent: "in our view, territoriality is a subset of resource-defense strategies" (Dyson-Hudson, Smith, 1978: 36).

Aquestes concepcions de la territorialitat resulten d'un mal ús del terme, confonent-lo amb el de **territorialisme**:

"Cela se produit notamment quand on introduit dans le rapport au territoire une idée de naturalité, en dépit de l'historicité fondamentale de l'objet (...). L'idéologie de la naturalité vise à fonder une autre légitimité, celle de l'appartenance au territoire par un 'droit' du sol, celui que donneraient les racines. Le territorialisme se fonde ainsi sur une vision animale du territoire."

(Brunet et alii, 1993: 481)

Segons Raffestin, seria preferible tractar el territori en tant que model de relacions espacials determinades per inclusions o exclusions, de manera que l'element fonamental seria la relació d'alteritat: "la territorialité humaine(...) peut être définie comme le système de relations qu'entretient une collectivité (...) avec l'extériorité et/ou l'altérité à l'aide de médiateurs" (Raffestin, 1986: 183).

La territorialitat també pot ser entesa, doncs, com a "une pratique liée à une mémorisation des lieux de vie et de relation ainsi que de leur investissement affectif différentiel" (Piolle, 1991: 355); aquest lligam afectiu de l'home amb el seu marc de vida és anomenat *topofilia* per part de Yi-Fu Yuan (Sanguin, 1981: 570), manllevant així el terme encunyat al 1957 per Gaston Bachelard a la seva obra *La poétique de l'espace*.

La conceptualització emprada dins del camp de la desessencialització en geografia i antropologia de l'espai és la que parla del territori com un espai que no pren el seu significat en la materialitat demarcada i en la forma mesurable, sinó en el conjunt de relacions que

manté amb d'altres elements; l'espai és, doncs, una realitat relacional, una relació (García, 1976: 70, 126,136). En una direcció semblant, clarament semiotitzant, Raffestin equipara en primer lloc mode de producció a geoestructura, entesa com "il sistema reale, il referenziale che testimonia delle relazioni tessute tra uomini e luoghi" (Raffestin, 1983: 14); en un segon moment relaciona el sistema de signes amb el que ell anomena metageografia, o sia, "l'insieme dei sistemi semici mobilitzati per assicurare la rappresentazione della geostruttura. Sono tutti segni usati per rendere intelligibile la geostruttura, cioè per comunicare un messaggio"(ibid); finalment, aquest missatge (que Raffestin anomena " geogramma" i que l'assimila a la ideologia) es considera el resultat de la mediació de la "metageografia", la qual, "in quanto sistema semico, è una posta in palio"(ibid: 15).

Des d'òptiques intel·lectualistes, doncs, el territori és produït a partir del moment en que es carrega de significacions, de manera que "l'espace peut ainsi être défini comme l'étendue socialisée" (Pourtier, 1986: 10). Proveir l'espai de sentit implicaria entrar en el camp de les relacions de poder, i, per tant, és un territori de conflictes, doncs cadascun dels grups construeixen la seva pròpia representació de l'espai inscrivint-hi pràctiques espacials específiques. En aquest sentit, "l'espace est un enjeu du pouvoir tandis que le territoire est un produit du pouvoir" (Raffestin, 1982 (2): 168).

En contra de qualsevol tipus de determinisme es pot defensar que "les rapports entre les groupes humains, les rapports entre les groupes et l'espace sont conditionées par la vision de l'espace de chacune des sociétés en présence" (Retailé, 1981: 52), però portant aquesta concepció a l'extrem certs posicionaments consideren que l'espai és una mera construcció mental, un procés ideacional "in which the 'image' of reality' takes epistemological precedence" (Soja, 1990: 125). Una perspectiva complementària és la de la dialèctica socio-espacial, basada en la idea d'Henri Lefebvre de que l'espai i l'organització política de l'espai expressen relacions socials però, ensem, influeixen sobre aquestes; així, "as a social product, spatiality is simultaneously the medium and outcome, presupposition and embodiment, of social action and relationship" (ibid: 129). Geògrafs com Jean-Pierre Raison també subratllen aquest moviment de caire dialèctic entre els constreyniments del 'milieu' als quals respon la vida dels homes i les representacions socials específiques que aquests mateixos homes injecten en el seu entorn. Caldria recordar, per un altre cantó, que la tradició marxista també conté

certs elements d' 'anti-espacialisme', com per exemple en el cas de György Lukács, per al qual "spatial consciousness is presented as the epitome of reification" (ibid: 87).

Com s'ha comentat, en atorgar sentit, significació social, a l'espai, se li confereix estatus de territori (Gumuchian, 1991: 6, 16). Hi ha qui, com F. Giner Abati, conclou que la territorialitat, entesa com a cristallització social de relacions, es pot incloure entre el que Marcel Mauss anomenava com a fets socials totals per la seva riquesa en interrelacions socials i per la seva influència en pràcticament tots els aspectes de la vida de les societats (Giner Abati 1996: 146).

Michel Roux defineix la territorialitat com a "un rapport social qui s'exerce par l'intermédiaire de l'espace...et les rapports -de complémentarité, de concurrence, de hiérarchie, d'inclusion ou d'exclusion- qui s'établissent à propos du territoire" (Roux, 1992 (1): 67). La territorialitat estaria constituïda, doncs, "de relations médiatisées, symétriques ou dissymétriques avec l'extériorité. Il est urgent de sortir des analogies animales pour traiter de la territorialité humaine (...) La territorialité serait composée de trois éléments: sens de l'identité spatiale, sens de l'exclusivité, compartimentage de l'interaction humaine dans l'espace"(Raffestin, 1980 (1): 145-146). Sovint, la territorialitat "est une longue lutte pour préserver une identité, pour préserver une différence" (ibid: 146).

2.3.2. LÍMIT, FRONTERA:

“La frontière c’est le lieu privilégié d’articulation du politique et du spatial”

(Foucher, 1991: 17)

Al llarg de tot el present treball es farà permanent referència als límits, entesos com a resultats de relacions i com a generadors de relacions a partir del sistema identitari per ells configurat, idea que trobem present a diferents autors que han estat o seran citats aquí. És per això que se centrarà l’atenció al voltant de la frontera, la qual no és altra cosa que un límit configurat linealment (*boundary*) o bé un àrea limítrofe (*frontier*); d’altres tipologies remarquen l’existència de fronteres de tipu físic (“naturals”: riu, desert, serralada), geomètric (basat en mesures astronòmiques: meridians, paral·lels, arcs i loxòdroms) o antropogeogràfic (delimitant sistemes ètnics). Etimològicament, l’origen del mot ‘frontière’ deriva de les places fortes així anomenades i que, ensem, provindrien del terme *front* “au sens militaire, dont l’ensemble, ni continu ni situé exactement sur la limite, finit, après bien des guerres et des tractations, par constituer la frontière au sens moderne, sanctionnée par un traité et jalonnée par des bornes (...)” (Brunet et alii, 1993: 227).

El ja citat Friedrich Ratzel va efectuar unes reflexions sobre els fronteres d’arrel clarament turneriana, distingint també entre zona fronterera (*Grenzgebiet*) i linia de frontera: “La zone frontière représente la chose réelle, la ligne frontière son abstraction”(Ratzel, 1988: 330). El geògraf alemany posà l’accent en el caràcter dinàmic de la frontera, doncs “la frontière apparemment si immuable n’est que le lieu transitoire d’un mouvement. (...) La biosphère, par nature changeable, fournit elle-même les exemples les plus riches de ruban

frontalier” (ibid: 332-333). Ratzel suggeria que “de même que chaque être vivant exige un espace, dans lequel il demeure, de même un être vivant a besoin d’un autre espace, dont il tire sa nourriture”(Lopreno, Pasteur, 1994: 154), és a dir, una societat, en tant que ésser viu, necessita un espai vital (*Lebensraum*); caldria recordar que aquesta idea de societat com a organisme apareix al 1876 en els *Principles of Sociology* de Herbert Spencer. En la seva obra *Der Lebensraum*, publicada al 1901, Ratzel afirma que

“le progrès de nouvelles espèces s’accompagne du recul d’anciennes. Il est clair que le caractère limité de l’espace vital de la terre rend nécessaire l’évacuation du terrain par une vieille espèce qui occupe un espace dont une nouvelle espèce a besoin pour son développement.” (ibid: 159).

En la seva *Politische Geographie* del 1897, tot continuant amb els símls biològics, Ratzel assenyala :

“Tout ce qui peut se propager sur terre comme forme de vie prend toujours possession d’un domaine doté d’une certaine position, configuration et taille, un **espace de propagation** dont les points extrêmes peuvent être placés sur une ligne que l’on nomme frontière.”

(Ratzel, 1988: 334)

La frontera, mòbil per essència segons Ratzel, estaria composada de tres franges: “une sur chaque bord et, entre les deux, l’espace où elles se rencontrent, se mélangent, s’interpénètrent, parfois aussi l’espace vide d’une zone neutre” (ibid: 336-337), quelcom assimilable a les “tierras vírgenes de la frontera” (Turner, 1960: 35). Per Ratzel, una societat que no s’expandeix espacialment és “une société en décadence, faible et sans avenir, qui sera

poussée hors de la scène de l'histoire par une société plus forte" (Lopreno, Pasteur, 1994: 152). Així, les colònies són simplement "des lieux où sont mis en contact deux types de sociétés: d'un côté, les sociétés primitives immobiles, dites *Bleibende*, de l'autre côté, les sociétés du progrès émigrantes, dites *Auswandernde*"(ibid: 156).

Com més endavant es veurà, Ratzel considerava que les línies frontereres eren únicament presents en els Estats europeus moderns, mentre que "la zone frontière est connue des historiens de l'Antiquité germanique, celte et slave exactement de la même manière qu'elle l'est des spécialistes du présent africain" (ibid: 340).

Una tipologia simple de les fronteres fou duta a terme per Lord Curzon al 1907, tot distingint entre fronteres de separació i fronteres d'unió, contrast que els geògrafs van desenvolupar més endavant. En el cas dels geògrafs alemanys aquests "have differentiated 'converging frontiers' (*Zusammenwachsgrenzen*) from 'frontiers of separation' (*Trennungsgrenzen*)"(Power, 1999 (1): 2)

William R. Douglass (1994: 44-45) troba tres significats de frontera dins del context internacional: àrea de transició entre allò conegut i allò desconegut, línia exacta reflectida en el mapamundi i espai de transició (*borderland*, o àrea fronterera); aquestes acepcions es troben també, com es veurà més endavant, en d'altres autors experts en la limologia de l'àmbit internacional, com ara Claude Raffestin o Michel Foucher. Seguirem aquest últim (Foucher, 1991, 38-48) pel que respecta a la seva descripció introductòria:

1.- La frontera és una discontinuïtat política amb funció de marcatge real (exercici de la sobirania), simbòlic (pertanyença a una comunitat política) i imaginari (connotant la relació amb l'Altre i amb les pròpies històries i mites). Des d'una perspectiva geopolítica clàssica, la representació de la frontera és més esquemàtica: embolcall continu d'un conjunt espacial (Estat) i pla de diferenciació per relacions de contigüïtat amb d'altres sistemes polítics.

2.- La disjunció fronteres *naturals*-fronteres *artificials* ve referida, per exemple, a "une carte de l'Afrique, quadrillée de tracés rectilignes"(ibid: 41), però en els textos dels juristes una frontera és natural quan es recolza sobre una configuració física linial. Foucher esmenta l'Himàlaia com a exemple *a contrario* per tal de rebatre aquesta tesi, i es pot afegir

Ossètia, nació a la qual se li aplicà la tesi taxativament. Segons Raffestin, “le mot nature est le mot clé du 18e et sa persistance, en matière de frontière, n’a d’égale que l’illusion qu’elle provoque”(1980 (2): 415).

3.- Totes les fronteres són arbitràries, almenys en part doncs, “par définition, toutes les frontières sont artificielles”(Foucher, 1991: 42), la qual cosa no vol dir que no puguin generar identitats, com diu Horowitz, per exemple. Caldria apuntar que una representació del món perfectament delimitat “ne correspond pas à la réalité: un pourcentage important des frontières terrestres ne sont pas démarquées sur le terrain même quand elles sont délimitées. Ainsi, en Afrique, 40 % de la longueur des frontières ne sont pas démarqués, bornés” (Foucher, 1984: 119).

Fent un breu incís s’hauria d’indicar que Claude Raffestin, tot referint-se a la natura dels límits fronterers en sentit genèric, recalca que la frontera és convencional “mais en aucune manière arbitraire”(1980(2): 416), doncs la seva existència està basada en relacions socials reals.

4.- La concepció jurídica de la frontera resulta de l’adopció d’una concepció de la natura jurídica del territori derivada de la teoria de la competència produïda per Radnitzki al 1905.

5.- Respecte del Tercer Món, i d’Àfrica especialment, la qüestió de les fronteres colonials és una temàtica recurrent. Són fronteres exògenes i no pas producte de processos interns de formació territorial (com moltes fronteres europees, per cert), però s’ha produït després de la descolonització un procés de redifinició endògena que, entre d’altres factors, ha impedit que cap estat africà hagi reeixit del tot en l’imposició d’un monopoli polític dins de llurs territoris.

6.- La distinció *frontier-boundary* està derivada de la interpretació feta per Turner sobre la formació territorial dels EUA; autors com ara Victor Prescott són solidaris d’aquesta distinció: la frontera és una zona, mentre que “boundaries represent the line of physical

contact”(1990: 5). Sempre segons el mateix autor, la *borderland* seria la zona de transició dins la qual es troba la frontera en el sentit de *boundary*; quelcom semblant al que Lapradelle anomena *voisinage*. Per tant, “the term ‘boundaries’ will be reserved for all relevant informal limits resulting from social processes such as linguistic, folkloric, and economic development, whereas ‘frontier’ will denote borders defined by political action(…)” (Armstrong, 1982: 9). La distinció entre zona fronterera i línia fronterera és, així, posada de relleu, però es tracta d’una distinció també realitzada per sistemes socials com ara l’Otomà, el qual

“was quite capable of distinguishing between the frontier as a *line*, a demarcated or recognised boundary (*huduk*, or *sinir* in Ottoman legal terminology) and the frontier as a *zone*, in effect as a marchland. The Ottoman term for this marchland was *uj* (...). It was characteristic of the *uj*, as of the earlier Islamic *thughûr*, that they bordered on non-muslim territory.”

(Heywood, 1999: 233)

L’imperi Bizantí també efectuà una distinció entre tres principals tipus de frontera:

“(…) the sixth-century *Rhomaion ge* or medieval *oikoumene*, had political limits which were defined physically by the erection of boundary stones (*horothesia*). The frontier was also conceived of in spatial terms, as a region which might border upon (*synoros*) (...). Frontier regions (*akra* or *eschatia*) were by definition remote from Constantinople (...). This peripheral status was not merely geographical, but also cultural.”

(Stephenson, 1999: 82)

L' inconvenient principal de les posicions que abans s'han comentat i que realitzen una clara dicotomització entre 'frontier' i 'boundary' és la seva reificació de la frontera com a objecte en sí , quan, en llur gènesi, les fronteres són "les enveloppes linéaires d'ensembles spatiaux de nature politique, dans le cadre desquels on décidera que, selon les circonstances, la frontière sera fermée ou ouverte, la ligne perméable ou étanché. Ligne et zone correspondent en fait à deux ordres de grandeur différents"(Foucher, 1991: 45).

Friedrich Ratzel manlevà a Turner la idea de frontera com a membrana en expansió, i la posició unilateral i unifocal era evident: "Indeed, Turner and most of his successors have almost completely disregarded the fact that two societies were involved in the frontier process in North America"(Lamar, Thompson, 1981: 4); així, Turner parlava, en la seva hipòtesi sobre la frontera, d'una "area of free land"(Prescott, 1990: 37) , de las "tierras vírgenes de la frontera" (Turner, 1960: 35) terres que serien colonitzades i civilitzades pels blancs, els quals avançaven en una sort de 'front pioner'. Respecte d'aquesta darrera acepció, Pierre Monbeig proposà substituir-la per al de 'franja pionera', doncs rarament es tractava d'un tall brutal sinó que existia un àrea de progressió entre dos grans espais (Brunet et alii, 1993: 226).

Una original interpretació de les teories de Victor Turner és l'aportada per Alan C. Beckman el qual, tot aplicant-hi eines metodològiques procedents de la psicoanàlisi, hi troba un conflicte edípic com a rerafons:

"It now becomes clear that the frontier thesis is a symbolic re-enactment of a universal wish drama of childhood, the Oedipus conflict, a wish drama whose enactment is necessary for the psychological development of a boy into a man. The West, or frontier, is the mother who wad once been the source of early gratifications, but who now become the object ot those first, primitive, but nevertheless masculine stirrings and strivings of her young son, our frontiersman."

(Beckman, 1966: 372)

Deixant de banda les possibles exègesis del model de la franja pionera , diverses afirmacions de Turner, s'haurien de retenir, com ara la noció de la frontera com a gresol cultural (Turner, 1960: 36), ergo, com a mecanisme etnogenètic. De fet, W. Arens troba que la comunitat poliètnica d'Mto wa Mbu, situada a Masailand (Tanzania), “paralleled in many ways to the North American frontier experience, where people of one and usually several ethnic groups moved into areas far from their traditional homeland and sought to construct a workable social and cultural environment (...)”(Arens, 1989: 243).

També seria recuperable de la tradició turneriana la relació que observà entre l'avanç de la frontera i el sorgiment de centres urbans (Boston, Nova York o Baltimore, en el cas nord-americà). De fet, F. J. Turner insisteix sovint en la interrelació entre la frontera i la metròpolis, arribant a afirmar, per exemple, que “the wilderness influences the frontier, which in turn affects the metropolis” (Power, 1991(1): 9).

Per un altre cantó, tal i com suggereix Dietrich Gerhard, “Turner’s ‘Moving Frontier’ should be regarded as an integral part in that breath-taking process of change, of heading towards ‘new frontiers’ in which all of us, wether we want or not, are involved” (Gerhard, 1959: 229).

Es podria comparar la frontera dinàmica i expansiva estadounidense amb la frontera russa a Sibèria, tal i com fa Paul Claval (1995: 105), doncs es tracta d'una frontera de pioners generada mercès a les energies desplegades des de Moscou i també des de la jove, dinàmica i ensembla fronterera Sant Petersburg. La naturalesa imperialista dels governs centrals fou també un punt en comú. En aquest sentit cal indicar que “Turner’s vision of the American frontier as ‘the outer edge of the wave’(...)is in its essence not so different from the Ottoman view of the inhabitants of the *bilâd al-kufur*, the ‘lands of unbelief’ ” (Heywood, 1999: 233).

La mateixa noció de regió fronterera ha estat acceptada per autors clarament contraris a la geografia política clàssica, com és el cas de Claude Raffestin. Aquest geògraf defineix la regió fronterera com a “aire dans laquelle se manifestent des effets dont l’origine est a rechercher dans la présence d’un cordon politique signalant une limite de souveraineté”(1974: 13). És més, el mateix autor considera la validesa operativa del tipus de límit conceptualitzat com a marca o franja pionera (ergo, *frontier*) en tant que característic

de societats sense Estats moderns (Raffestin, 1980 (2): 414)

Repasant les idees comunment admeses en matèria de fronteres, Foucher analitza alguns exemples ensem que resitua les concepcions sobre els límits i llurs característiques. Per una banda, el recurs a la sacralització dels límits és una constant tant als estats moderns com a l'antiguitat, i podriem dir que és inherent al bastiment de fronteres identitàries i a la construcció d'universos simbòlics que contempen els límits i les zones frontereres com a àrees sagrades (Leach, 1993) probablement per llur alta potencialitat política; el caràcter 'sagrat' de les fronteres podria relacionar-se amb el fet que "borders are contradictory zones of culture and power" (Wilson, Donnan, 1998: 26).

Les dinàmiques de bastiments i de fusions de límits es poden exemplificar en el cas de les ciutat-estat de la Baixa Mesopotàmia, els límits emmurallats entre les quals es van minimitzar enfront la doble amenaça dels pobles muntanyencs i del pobles nòmades dels voltants i d'aquesta manera una nova horogènesi va determinar la constitució d'una cultura sumèria comuna (Garelli, 1987). Entre els antics grecs, els límits entre ciutats, per llur linarietat, estaven més marcats del que ho estava el límit entre Helens i Bàrbars, que constituïa més aviat un àrea d'intersecció al nord-oest de l'espai grec (Foucher, 1991: 62).

A les ciutats Etrusques, el *pomoerium*, límit religiós de la ciutat, definia el territori urbà; eren límits sagrats, projecció sobre el sòl del *templum* (del grec *τεμνω*, 'dividir, tallar', de la mateixa arrel que *ατομος*). Com més endavant es tindrà ocasió de comentar, poder, sacralitat i límit són termes íntimament relacionats.

La construcció de les muralles a Xina "fut un tentative pour établir une limite définie entre deux domaines aux contours flous" (ibid: 66), i els avatars político-identitaris ténen un destacat paper, així, el segon gran període de construcció de muralles (sota els Tang, al segle VI) correspon a una conjuntura específica: en tant que la Xina septentrional fou novament unificada, les aliances anteriorment establertes amb les confederacions turques foren abandonades, provocant incursions enfront de les quals el nou poder bastí les comentades muralles.

A l'imperi Bizanti, amb l'estabilització de la frontera (segle X), les viles frontereres

esdevingueren llocs d'intercanvis a llarga distància i es convertiren en zones atractives per als Turcs, Seljúcides i Otomans; precisament, l'imperi Otomà es va formar degut a la situació fronterera del seu nucli central, sobre les marques anatòlies de Bizanci, al segle XIII (íbid: 70), i "durant les XIV et XV siècles, le vieux terme *uj* (marche) fut remplacé par celui de *serhadd* (frontière), l'État ottoman s'étant constitué comme principauté frontière". De fet, com subratlla Dimitri Kitsikis,

"Osman bey, le fondateur de la dynastie, est né à Sögüt, à moins de 100 kilomètres au sud-est du lac de Nicée et de la mer de Marmara, vers 1258, et hérita de son père Ertugrul, peu avant 1280, un petit patrimoine autour de Sögüt et de Domaniç, en Phrygie septentrionale, sur la frontière de Bithynie, province byzantine."

(Kitsikis, 1994: 25)

D'exemples de zones frontereres esdevingudes nuclis generadors de sistemes nous en trobarem força, i el seu estudi marcarà una base central de la present investigació doncs és solidari de les nostres consideracions de partida. Així, Austria nasqué com a marca oriental, frontera oriental, del món germànic enfront dels Otomans (Österreich), i és frapant l'íntima relació semàntica, sinonímica en alguns casos, que en les llengües eslaves tenen els termes 'frontera' i 'país', com es veurà. Aquest caràcter fronterer hiperbòlic de l'est europeu (no per casualitat els primers tractats fronteres entre estats van ser establerts entre Rússia i Xina al segle XVII, i entre els mateixos russos i l'imperi Otomà al segle XVIII), caràcter que s'ha mantingut fins avui en dia, el fa proper a Àfrica com a camps privilegiats de validació d'unes hipòtesis de partida segons les quals les fronteres i els límits, modelats per interrelacions de poder dinàmiques, són punts nuclears dels sistemes socials així com nusos d'articulació de les xarxes que els vinculen.

Caldria tenir sempre present que, en general, termes com límits i fronteres comparteixen característiques similars, però que en el cas de l'Estat-Nació s'ha d'afegir un component estàtic i d'homogeneïtat interna (teòrica, si més no) que no trobem en molts dels etnosistemes que seran objecte d'anàlisi, tot i que l'intent d'homogeneïtzació per part de segments amb pretensions hegemòniques (intents d'aplicació de la modernitat de l'Estat) produeixen marcats processos d'horogènesi.

Des de posicions fins a cert punt reduccionistes que, en la línia de la geografia política clàssica, identifiquin unilateralment poder de delimitació amb Estat, les fronteres només existirien en tant que delimitacions d'entitats de naturalesa estatal: "les peuples ayant un bas niveau de développement culturel ne voient pas dans la définition rigoureuse du tracé des frontières une nécessité d'ordre étatique. La délimitation géométrique de la frontière n'est le propre que d'un haut niveau de civilisation (...)" (Ratzel, 1988: 338). Seguint aquests raonaments, hom diria que:

"las fronteras constituyen los límites que relacionan y que separan dos unidades políticas, y las caracterizamos como producto de los estados (...) Como producto de la presencia y relaciones de dos entidades políticas las fronteras sólo pueden ser sustentadas por sociedades capaces de apropiarse de un territorio, y de fijar sus límites, mediante la fuerza coercitiva de individuos especializados, que permite tanto excluir a los extranjeros, como adscribir territorialmente a la población integrada dentro de sus límites; es decir, estas entidades políticas deben ser de naturaleza estatal. (...) Junto con el estado emergen las fronteras."

(Castro Martínez, 1989: 9-10, 14).

"La frontera sólo puede alcanzarse y explicarse como un límite espacial (...) del Estado."

(Nocete, 1989: 42).

En conseqüència, l'estudi de les fronteres es veuria restringit a l'anàlisi geoestratègic, el qual sura sobre els principis derivats de l'economia política sorgida al mateix temps que l'Estat modern. Tot i això, cal remarcar de manera conclouent que l'assimilació de la frontera només a les societats amb aparells estatals seria defensable o, com a mínim, més lògica, si es té present la ja abans comentada distinció entre línia fronterera i àrea de frontera, o entre frontera política *sensu strictissimo* i frontera de poblament. De fet, Lucien Febvre "showed the historical relationship between frontiers and boundaries" (Power, 1999(1): 4), i autors com el propi Daniel Power han remarcat el joc recíproc entre 'boundaries' i 'frontiers', com ho exemplifica el fet que a l'època medieval "borders of grater political import were invariably ambiguous, often defined in a linear fashion but in fact functioning as a zone because jurisdictions were usually fragmented" (ibid: 5).

Com s'ha vist, Raffestin arriba a equiparar aquests dos tipus de límits (frontera linial i àrea fronterera) amb dos sistemes socials:

" La zone frontière (marge ou frange pionnière) révèle une société en mouvement, plus ou moins marginale, agressive à l'endroit des êtres et des choses, conquérante, souvent, sur la défensive, parfois. La ligne frontière exprime la limite en deçà de laquelle un Etat peut exercer souverainement la force coercitive. Ainsi, la première notion se définit mieux par l'exercice d'un pouvoir de fait tandis que la seconde est fondée par un pouvoir formel d'essence juridique. Il est tentant de dire qu'historiquement l'une précède l'autre, mais tel n'est pas le cas. Elles peuvent être simultanées, contemporaines et caractériser, en des lieux et des moments différents, le même territoire ".

(Raffestin, 1980 (2): 414).

Un autor a tenir en compte pel que fa a les teoritzacions al voltant del terme *frontier* és Jack. D. Forbes, el qual va dur a terme una tasca de reconceptualització de les visions etnocèntriques del nacionalisme Anglo-Americà. Per aquest autor la frontera és, tal i com ja perfilà George Catlin al 1839, “a place where two groups confront each other (...) a place where two peoples were interacting” (Forbes, 1968: 206); d’això se’n desprén la consideració que “ethnic boundaries are always two-sided” (Jenkins, 1997: 20).

Per a Forbes, en tant que situació de contacte intergrup, la frontera és una instància d’interacció dinàmica i, “in fact much of European history (particularly conflict) can be explained by the *lack of stability* of its frontiers” (ibid: 207). Forbes bastí també un aparell taxonòmic de les fronteres basant-se en llur origen i en les seves característiques; la tipologia resultant és la que es resumeix a continuació (ibid: 220-228):

Tipus de frontera segons el seu origen:

- 1.- Contacte migratori.
- 2.- Contacte comercial.
- 3.- Contacte de diferenciació (per processos d’evolució cultural, separació política o aïllament una població homogènia es divideix en diversos grups diferenciats).
- 4.- Contacte per conquesta.
- 5.- Contacte dels conquerits (un grup que ha estat conquerit per un altre entra en contacte amb un tercer grup mitjançant el poble dominant).
- 6.- Contacte dels aliats (l’aliat d’un grup conqueridor entra en contacte amb un grup conquerit mitjançant l’aliança amb el conqueridor).
- 7.- Contacte mitjançant catàstrofes naturals.
- 8.- Contacte per immigració (part d’un poble emigra, esdevé un ‘grup minoritari’ i entra en relació amb d’altres ‘grups minoritaris’).
- 9.- Contacte missioner.

Proposta de classificació de les fronteres:

- 1.- Fronteres estables (a.-Comercial; b.-Ritualitzada o de petita escala; c.- Aliança; d.- Conquesta).
- 2.- Fronteres fluctuants.
- 3.- Fronteres fluctuants-estables (tot i ser fluctuants, eventualment assumeixen una forma estable sense que cap grup estigui sotmés a conquesta).
- 4.- Fronteres de conquesta fluctuants-estables (un període de fluctuació és seguit per la conquesta d'un grup per part de l'altre).
- 5.- Fronteres unilínials expansives.
- 6.- Fronteres unilínials expansives finalitzades (frontera de naturalesa expansiva unilínial que s'ha alterat perquè el conqueridor es retira o perquè els conquerits absorbeixen els invasors).

Processos de desaparició de la situació de frontera:

- 1.- Cessament de les relacions de contacte.
- 2.- Aniquilació.
- 3.- Amalgamació (aculturació mútua).

Darrerament, els estudis d'Igor Kopytoff (1989) al voltant de "the shifting margins" de les fronteres africanes han aportat, com es veurà, un sediment complementari a les teories bastides al voltant dels límits fronterers. Una aproximació introductòria a la seva perspectiva hauria d'incloure la tipificació que fa del procés fronterer aplicat al continent africà (ibid: 16-17):

- 1.- Producció de *Frontiermen*: les societats africanes tradicionals es caracteritzen per una dinàmica social que, de manera periòdica, expulsa individus dels grups de parentiu, de les comunitats i dels grups polítics.
- 2.- Els moviments dels expulsats es fan generalment en grups.
- 3.- *Vacuum institucional*: la metròpoli defineix un àrea perifèrica oberta a la legitimació de la intrusió, una zona vista pels immigrants com a un buit institucional, encara que contingui d'altres grups socials.
- 4.- Models socials pre-existents, manlevats de la cultura política de la metròpoli per tal de legitimar el nou ordre social.
- 5.- Adherents vistos com a *Kinsmen*: en tant que el poder en la frontera descansa en el nombre d'adherents, aquests són atrets mitjançant el model d'integració clànicoparental.
- 6.- Adherents vistos com a subjectes: quan el grup polític emergent creix, el model d'integració emfatitza la interdependència entre governants i subjectes.
- 7.- El principi d'autoritat, legitimat per la qualitat de *Firstcomer*, ha d'adaptar-se a una realitat *de facto* on el grup dominant està format per immigrants.
- 8.- Patrimonialisme: en tant que el grup polític en creixement és una expansió directa de l'aldea fronterera dels fundadors, el model patrimonial d'aquests esdevé la base de l'ideologia dels governants.
En contrast, en la ideologia dels subjectes, el governant és creat pels propis subjectes. Aquesta dualitat ideològica dona la impronta particular a la reialesa divina i al cabdillatge sagrat.
- 9.- Un cop madura la *polity*, la divisió i la interdependència entre governants i subjectes s'incorpora dins del simbolisme integrador del ritual reial.
- 10.- El grup polític en expansió, cercant legitimació davant d'altres *polities*, fa servir valors, tradicions i temes legitimadors àmpliament compartit en la regió.
- 11.- Un cop establitzada la nova *polity* s'enceta un procés d'expansió o, sovint, es desfà com a causa de tensions internes o absorbida per d'altres *polities* frontereres més consolidades.

Un altre autor que ha dut a terme una categorització de les fronteres és Daniel Power. Segons aquest historiador, hom pot parlar de tres grans tipus de fronteres: les de poblament, les expansives i les *political borders* de pas i de contacte. Els exemples respectius són els Cossacs, les poblacions germàniques establertes en l'Europa Bàltica i Centro-Oriental, i les fronteres militars entre Bizantins i Àrabs (Power , 1999 (1): 10-12).

Els geògrafs francesos Sébastien Gadal i Robert Jeansoulin han realitzat molt recentment una tipologització de les fronteres, de la qual cal destacar dos grans "types of boundaries: specifically 'fiat' (imposed by an external authority: no one shares the -conflictual-boundary) and 'bona fide' (common agreement: shared boundary)" (Gadal, Jeansoulin, 2000: 12). A més, aquests autors troben sis categories de fronteres (ibid: 13-14):

- 1.- Dinàmiques i poc definides ("the border for a move, the end or frontier for a conquest")
- 2.- Inestables i molt definides (fiat, "the bound marks a conflictual balance").
- 3.- Estables "and rather smooth: the limit is an agreement balance, bona fide".
- 4.- Transicional progressiva: progressió dinàmica. El front pertany a l'entitat ("Marche, glacis").
- 5.- Transicional i reforçada. El front pertany a les dues entitats i el límit és una 'no man's land' de tipus 'fiat'.
- 6.- Transicional defensiva. Límit entre l'*ecumene* i la *terra incognita* ("french: orée du bois").

Per un altre cantó, l'anomenada 'antropologia de les fronteres' ha explorat "the cultural permeability of borders, the adaptability of border peoples in their attempts ideologically to construct political divides, and the rigidity of some states in their efforts to control the cultural fields which transcend their borders"(Wilson, Donnan, 1998: 4). Aquests

dos darrers autors observen tres elements distintius en les fronteres:

“The legal borderline which simultaneously separates and joins states; the physical structures of the state which exist to demarcate and protect the borderline, composed of people and institutions which often penetrate deeply into the territory of the state; and frontiers, territorial zones of varying width which stretch across and away from borders, within which people negotiate a variety of behaviours and meanings associated with their membership in nations and states.” (ibid: 9)

El que sembla evident respecte del que s'acaba de veure és que les fronteres geogràfiques no només són tangibles, sinó que sovint adquireixen una intensa significació simbòlica i un consegüent impacte en l'acció política.

2.3.3. GEOGRAFIA POLÍTICA:

S'ha comentat abans que ja que els etnosistemes estan fets a partir de límits (i són la causa de la generació d'aïtals límits), que les relacions socials que constitueixen i deriven dels límits són relacions polítiques i que l'espai (real i imaginari) és suport de l'acció social, el treball que aquí es pensa desenvolupar seria quelcom així com una geografia política. Aquesta s'ha ocupat dels condicionants geogràfics del fet polític i de l'impacte espacial de l'acció política; la geopolítica, en canvi, podria ésser definida com a una subdivisió de la geografia política que analitza les relacions geogràfiques externes dels Estats (Patrick, 1979: 230). També s'ha volgut diferenciar geografia política i geopolítica distingint-les a partir de llur òptica, més taxonòmica i estàtica la primera que no pas la segona, que seria una mena de "géographie politique appliquée" (Raffestin, Turco, 1984: 47).

Allò que sí sembla clar, com s'ha dit anteriorment, són les condicions de producció de la geografia política: desenvolupament del capitalisme, dels monopolis i de l'imperialisme colonial-modern; no gensmenys, el model per al disseny de mapes a gran escala basat en treballs geodèsics fou la *Carte générale de la France* del 1681, íntimament relacionada amb un control cada cop més minuciós del territori (Ancel, 1938: 68).

Seria convenient tenir en compte, doncs, la dialèctica cartografia-traçats fronterers, doncs "tracer une frontière, c'est rendre sensibles, *visibles*, des limites de souveraineté" (Foucher, 1984: 121); així, per exemple,

"Jovan Cvijić, qui venait fort à propos de publier en 1918 une monographie régionale des Balkans et un ensemble de cartes en montrant les configurations ethno-linguistiques, contribua à la création d'un État des Slaves du Sud (Yougoslavie), réunissant des nations antagonistes, dans un ensemble économique que Cvijić espérait viable pourvu qu'il disposât d'un accès au littoral adriatique, ce qui fut fait." (ibid: 125-125)

“En aras de su doctrina espacial, Rudolph Kjellen hizo el ensayo sobre el imperio alemán y dibujó una gran Alemania, que comprendía los puertos del Canal, la Picardía y la Lorena francesa, el Asia Menor, Mesopotamia, Ucrania y las provincias bálticas de Rusia; sus puntos angulares serían Dunquerque y Riga, Hamburgo y Bagdad; su línea vital y símbolo era el ferrocarril de Berlín a Bagdad, ofreciendo un fundamento científico al imperialismo alemán y una justificación a su entrada en la primera guerra mundial.”

(Busquets, 1971: 169)

Un altre exemple significatiu és el proporcionat per l'estoni Edgar Kant a la dècada del 1930; per a aquest geògraf, l'antropoecologia i el *Heimatkunde* eren “a means of rendering the fruits of scholarly research available for societal needs. And Estonian society, in the wake of independence, offered several challenges (...)” (Buttimer, 1994: 172). La geografia política alemanya, per un altre cantó, dissenyà, la *Mittleuropa* pangermanista recolzant-se en idees pseudocientífiques com les de *deutscher Volskboden* (sòl del poble alemany) i *deutscher Kulturboden* (àrea de civilització alemanya) desplegades per Putzger (Ancel, 1938: 110).

Per una altra banda, no deixa de ser significatiu el fet que un alemany (Friedrich Ratzel), un britànic (Sir Halford MacKinder) i un estatunidenc (Alfred T. Mahan) siguin pares fundadors de la disciplina geopolítica, desenvolupant les doctrines del *Lebensraum*⁵ i del *Raumsinn*, del *Heartland*, i del domini naval respectivament. La geopolítica alemanya subratllà la necessitat “d'atteindre des frontières 'correctes' (*die echte Grenze*)(...) étaient définies comme *Kulturkreisgrenze*”(Foucher, 1991: 19), i definir també les fronteres militars

⁵ Noció introduïda per Oscar Peschel al 1860 en el seu text *Eine neue Lehre über die Schöpfungsgeschichte der organischen Welt*, tot afegint “qu'elle équivaut au 'milieu' (en français dans le texte)” (Lopzano, Pasteur, 1994: 158).

adequades; MacKinder, per la seva banda, partí d'un esquematisme geogràfic per tal de bastir una interpretació de la història inspirada en la vella oposició entre Esparta 'la terrestre' i Atenes, la thalassocràcia. Un moviment original de l'hexàgon fou el de la 'geohistòria' de Ferdinand Braudel, neologisme manllevat de Jacques Ancel i que es referia a una espècie de geografia humana retrospectiva; Braudel afirmà que la geografia ajuda a retrobar les més lentes de les realitats estructurals, les de llarga durada, doncs l'espai, entès com a temps solidificat, permet aclarir allò que és repetició i permanència (Bourdelaïs, Lepetit, 1986: 20).

Els precedents de la geografia política clàssica es troben al segle XVIII germànic: vers els anys vint, G. C. Hering i E.D. Hauber concebien *Land* (país, regió) i *Staat* com a sinònims. Tot i la innegable connexió amb l'àmbit polític, certs geògrafs de la cada cop més poderosa burgesia propugnàren una geografia crítica amb l'Estat: seria interessant comentar que ja al 1726, Policarp Leyser publicà a Helmstedt una obra a on criticava la per a ell excessiva atenció posada sobre l'Estat en els estudis geogràfics, és a dir, efectuà una protesta davant una representació de la terra purament política, en el sentit que aleshores tenia, és a dir,

“(...) Una rappresentazione che considera (come spiega Leyser) l'aspetto politico degli Stati, vale a dire la distribuzione delle terre e delle località secondo l'ambito statale, oppure secondo gli scopi (ma allo stesso tempo i limiti, i confini : *finis* nel testo) politici di coloro che detengono il potere (*imperantes*). Al contrario, la *geografia vera* abbandona tali preoccupazioni agli statisti, e indaga invece 'tutte quelle variazioni dell'ecumene (*orbis habitatus*) imposte e costituite dalla Natura stessa', si preoccupa cioè piuttosto delle *divisioni naturali*. Perciò prende il nome di *geografia naturale*, oppure di *geografia pura*, dove per purezza bisogna appunto intendere il rifiuto del principio dell'utilità del sapere geografico stesso, cioè della sua sottomissione a qualsiasi funzione di natura politica.”

(Farinelli, 1983: 22-23)

Aquesta visió cal enquadrar-la, evidentment, en el seu context socio-històric. La geografia política, per la seva banda, continuà deutora de l'anàlisi estatal en gran part, tot i que, per exemple, cap al 1775, J. Ch. Gatterer efectuà una subdivisió entre *Länderkunde* (corografia, geografia regional) i *Staatenkunde* (poleografia, geografia política), però la primera "consiste semplicemente nello sforzo di descrivere come linee naturali i confini politici" (Farinelli, 1983: 25). L'aparició de l'*Erkunde*, entesa per Von Humboldt com a teoria de la terra, no va poder acabar amb la implícita funció política del saber geogràfic. Per un altre cantó, l'introducció a l'universitat i a l'acadèmia militar de Berlín, al 1820 amb Carl Ritter, de la geografia política burgesa, és una fita fonamental emmarcable dins del procés de la modernitat, i més si es té molt present que

"(...) È proprio ad immagine è somiglianza dell'uomo morale, vale a dire del soggetto sociale inteso come rappresentante storicamente determinato della società, membro della sfera pubblica borghese, soggetto del nuovo diritto privato e agente di un mercato in via di espansione e di liberalizzazione (in una parola: dell'individuo) que Ritter per primo descrive la terra." (ibid: 28)

L'aparició de Ratzel, "davvero l'ultimo rappresentante dell'Erkunde e, nello stesso tempo il primo (e l'ultimo) a dover scontare la possibilità di cambiare il segno della funzione politica dell'*Erkunde* senza distruggerla (...)"(ibid: 34), comporta que

"(...)per la prima volta la geografia borghese non serve per la critica della società allo Stato, ma al contrario lo Stato, concepito come la 'più grande opera dell'uomo sulla Terra', il 'culmine di tutti i fenomeni di diffusione della vita', s'impadronisce come supremo soggetto di tutta la geografia." (ibid: 34).

Influenciat per la lectura de *Die politische Geographie*, obra publicada al 1845 per Ernst Kapp, alumne de Ritter i de Hegel, Ratzel “pense donc le monde et l’histoire comme la réalisation d’un plan où la grandeur des sociétés ne saurait s’exprimer autrement que dans la grandeur de l’État”(Lopreno, Pasteur, 1994: 153)

Les idees de Ratzel en referència a l’Estat poden comparar-se, *a contrario*, a les d’un coetani seu, Friedrich Nietzsche, quan aquest comenta respecte de la maquinària estatal: “Ruge ese monstruo: ‘No hay nada en la tierra que esté por encima de mí; yo soy el dedo imperativo de Dios’ ” (Nietzsche, 1993: 75).

Una relectura de Ratzel permet veure que, tot i l’estatalisme i el biologicisme propis de l’atmosfera intel·lectual que l’envoltava, “la notion écologique d’entropie et la théorie générale des systèmes lui sont redevables” (Sanguin, 1990: 592). Per una altra banda, la producció teòrica del geògraf alemany atresora frases com aquestes: “La humanidad constituye un todo, por más que sea múltiple en sus manifestaciones” (Ratzel, 1988: 2); “La razón es patrimonio común de los hombres de todas las razas” (ibid: 8).

La geografia política clàssica, imbricada en el context de la consolidació i expansió de l’Estat-Nació en l’època del capitalisme triomfant i de l’imperialisme, ha estat, doncs, una geografia del poder vist des d’un punt de vista reductiu, associant-lo amb el poder polític jurídic-administrativament sancionat: l’Estat; “la géographie de l’Etat a été construite à partir d’un langage, d’un système de signes, d’un code qui procède de l’Etat” (Raffestin, 1980 (1): 17). La geografia política no ha tractat la resta de camps socials i, per exemple, “n’a pas (...) exploré ce champ des rémanences et des reconstitutions du sacré”(Raffestin, 1985 (1): 106).

Un dels autors en els quals s’inspirà Ratzel, Mommsen, subratllà: “*Staat ist Macht*”(Breton, 1987(2): 742). El poder polític i l’Estat esdeveden sinònims, caotitzant tot poder no-estatal (ergo, no dominant) i transformant-lo en mers epifenòmens en els casos en els quals se’ls hi donés atenció. Com comenta Raffestin

“chez Ratzel tout se déroule comme si l’Etat était le seul lieu du pouvoir, comme si tout le pouvoir était concentré en lui (...). Dès l’instant où l’Etat = le politique, la catégorie

du pouvoir étatique étant supérieure à toutes les autres, l'Etat peut être la catégorie unique d'analyse(...) Ou bien l'Etat détient le pouvoir et il est le seul à le détenir ou bien il est le pouvoir et il faut faire l'hypothèse de pouvoirs inférieurs qui peuvent interférer avec celui-là. La géographie politique de Ratzel est en fait une géographie de l'État et elle véhicule implicitement une conception totalitaire, celle d'un Etat tout puissant."

(Raffestin, 1980 (1): 10-11)

Ratzel, doncs, "a donné les bases d'une 'géographie du totalitarisme' parce qu'il n'a tenu compte que d'une échelle, celle de l'Etat" (ibid: 244); l'aparell teòric d'aquesta geografia va ser aprofitat, per exemple, per uns autors que sota la direcció de Karl Haushofer, a l'Alemanya Nazi dels anys 30, van elaborar "le pensée géographique de l'Etat nazi, utilisable par tout Etat totalitaire"(ibid: 14).

La concepció del poder de la geografia política clàssica és militar (ibid: 180), travessada per les concepcions que es condensaren en Ratzel i els seus successors: influència de Clausewitz i influències de Spencer i de Darwin aplicades a una visió biologista de l'estat que fins i tot el mateix Ratzel acabà criticant com comenta Raffestin (ibid: 8) citant una frase del geògraf alemany: '*Der Vergleich des Staates mit hochentwickelten Organismen ist unfruchtbar*' ('La comparació de l'Estat amb els organismes altament desenvolupats és infructuosa'). Tot i això, les idees biologistes han tingut un gran èxit en les ciències humanes en general i en la geografia política en particular. La perspectiva pot portar a consideracions tals com la que Nocete (1989:41) critica en tant que comporta propugnar que "en la integració funcionalista de la adaptació ecològica con los rasgos normativos de la 'cultura', la frontera se presenta como un límites de rasgos comunes que hacen coincidir los límites ecológicos con los límites sociales", per la qual cosa la frontera "sólo se percibe como un proceso adaptativo donde su existencia es predecible desde la condiciones adaptativas de la "cultura", pues siempre coincidiría sobre agentes físicos a las que irremediabilmente debía adaptarse la sociedad" (ibid: 42).

Com abans s'ha comentat, Friedrich Ratzel va estar influenciat per Haeckel, segons el qual el medi ambient era l'agent essencial de tota evolució i, per tant, l' 'ecologia' fou escollida com a catalogació per a l'estudi de la influència determinant del medi sobre els éssers vivents.; davant d'aquesta postura, però, Ratzel "adoptó una actitud cada vez más independiente y crítica con respecto al darwinismo" (Claval, 1981: 52). A més, el geògraf alemany, també considerat com a un dels fundadors de l'etnologia, va insistir en la unitat biològica fonamental de l'*Homo Sapiens* (Capel, 1987: 27), i va entendre perfectament "the complexity of land, including its ecological and political dimensions" (Raffestin, Lawrence, 1990: 104).

Cal tenir molt en compte, per una altra banda, que tot el segle dinou va estar travessat per un cert biologisme implícit en moltes esferes de les ciències socials, com ho mostra l'escola sociològica fundada a França per Le Play, o el fet que, tot i que fos el propi Reclus el primer que va fer servir l'expressió 'geografia social' (Koninck, 1984: 121), "pueden encontrarse en cualquier párrafo de Elisée Reclus afirmaciones bastante más contundentes que en ninguna obra de Ratzel" (Claval, 1981: 54); ja Hipòcrates, per exemple, parlà de l'acció del clima per tal d'explicar les diferències entre asiàtics i europeus. Així doncs,

"sería totalmente injusto querer descalificar a Ratzel por considerarlo el fundador de la corriente de pensamiento determinístico-natural. Políticos como Montesquieu, filósofos como Kant y Herder y, fundamentalmente, los positivistas como Taine, Comte, Buckle y Spencer, habían expresado, con anterioridad a Ratzel, el imperativo teleológico de la naturaleza del territorio sobre los seres humanos. El determinismo dominó la mayoría de las corrientes de pensamiento geográfico en el siglo XIX y, su influencia, se ha mantenido parcialmente hasta hoy. El desarrollo cultural-espacial está aquí subordinado, exclusivamente, a la causalidad natural. La tierra aparece en el sentido de Herder, como la 'casa de aprendizaje de la humanidad' (*Erziehungshaus der Menschheit*). Los espacios y regiones (*Länder*) están definidos de antemano en su estructura y frontera."

(Ruppert, Schaffer, 1979: 10)

A més d'un marcat biaix biològic derivat de la seva formació naturalista i positivista, Ratzel va orientar clarament la geografia vers l'etnografia i, especialment, la història, com ho demostra el fet que, en la seva *Anthropogeographie*, "el primer volum de esta obra, publicado en 1882 lleve el subtítulo de 'Introducción a la aplicación de la geografía a la Historia' " (Capel, 1987: 12)

El propi Ratzel és deutor de l'estadunidenc Victor Turner pel que fa a la concepció de la *boundary* en tant que epidermis (Prescott, 1990: 9); de fet, la traducció alemanya feta per Haushofer de l'obra on el suec Rudolph Kjeller al 1899 inventava el terme 'geopolítica' tenia un títol significatiu: *Der Staat als Lebensform*. Encara més, la noció de *frontier* que Turner va fabricar el 1893 va ser adoptada per Ratzel després de tornar dels Estats Units i en va fer ús com a "illustration d'une théorie organiciste de l'espace, selon laquelle la 'frontière' serait en somme une 'peau', dilatable au gré du Raumsinn, sens de l'espace, des peuples" (Foucher, 1991: 19, 58). Però aqueixa analogia biològica, per un cantó, s'aplica a realitats i xarxes socials que no posseeixen pas aquella propietat que es pot anomenar, seguint Jacques Monod, teleonomia i, per un altre cantó, "l'analogie n'est pas seulement inadéquate, elle est dangereuse car elle 'naturalise' une situation qui, par définition, évolue dans un espace-temps" (ibid: 187).

Aquest rebuig a l'assimilació que es pugui fer d'atributs propis del món biològic com la teleonomia en el camp de l'estudi social ja es troba per exemple al 1938 en un article de Milla A. Alihan:

"Los seres humanos difieren de las plantas y animales no sólo en el hecho de que controlan su medio si no también en que desean controlarlo y, con este deseo, pretenden conscientemente, y encuentran, los medios que les permiten crear un nuevo medio. Los procesos que en el nivel vegetal o animal son inconscientes, quedan infundidos de conciencia de distintos grados en el nivel humano."

(Alihan, 1974: 167)

La perspectiva ratzeliana, però, a generat conceptes operatius com ara el de 'posició' (*die Lage*), encara emprats pels geògrafs i, en un altre context, per antropòlegs com Max Gluckman, per a qui "la sociedad está siempre dominada por la posición"(Gluckman, 1978: 7). De fet,

"Questo concetto di posizione, preso a prestito a Ratzel nella sua tipologia degli Stati, sembra peraltro appartenere maggiorment alla geografia politica: in realtà esso si situa in un luogo d'incontro delle discipline geografiche. Mentre la geografia può tentare di analizzare i processi relazionali della conquista del potere nel territorio, la geografia sociale può dedurre, da una serie di posizioni geografiche, delle situazioni di potere; la diversità degli statuti economici, etnici, linguistici o razziali costituisce un insieme a se stante di significati del territorio".

(Hussy, 1983: 60)

Per una altra banda, els pilars bàsics de caracterització de l'Estat que defineix la geografia política clàssica són la població, el territori i l'autoritat quan, com comenta Raffestin (1976:186), "ces trois signes qui fondent l'État résultent d'oppositions": en el cas del territori, oposició interior-exterior; en el de la població, oposicions Nosaltres-Vosaltres o Indígena-Estranger; "Enfin, le *Staatsgewalt*, ou pouvoir de l'Etat, se fonde sur l'opposition prééminent-non prééminent, ou supérieur-inférieur". La perspectiva relacional defensada, entre d'altres, per Raffestin és un punt de partida de la necessària crítica a la geografia política, tant clàssica com actual, doncs

"La pensée de la géographie politique actuelle se coule, grosso modo, dans les mêmes moules que celle de Ratzel. Ce qui revient à dire qu'il y a eu, évidemment, un énorme travail

de reproduction, actualisé dans les contenus, mais un modeste travail d'invention, c'est-à-dire une médiocre actualisation des formes.”

(Raffestin, 1980: 10)

Afectes d'aquesta investigació es poden tenir en consideració unes variants de la geopolítica més lligades a la història i a d'altres ciències socials i basades en l'ús dels mapes com a principal instrument; ens referim al corrent liderat per Yves Lacoste, editor de la revista Hérodote, la qual pot ser un útil instrument en la configuració del discurs del present treball, especialment pel que respecta a processos identitaris contemporanis i a llur plasmació en l'espai. Evidentmet, la perspectiva relacional de Claude Raffestin, l'accent en l'estudi dels etnosistemes posat per Roland L. Breton i els estudis de les fronteres dut a terme per Michel Foucher són tres fonts nodals en la diferenciació que es pretén dur a terme aquí respecte de la geografia política entesa com a geografia de l'Estat (-Nació).

2.3.4. GEOGRAFIA I ANTROPOLOGIA.

“(…) a lo que Kant llamó geografía Humboldt le llamó cosmología.”

(Schaefer, 1980: 52)

“(…) les rapports entre la cosmologie et la géographie sont dialectiquement nécessaires.”

(Nicolas-Obadia, 1978: 130)

“La géographie, comme l’anthropologie, doit être traitée d’un point de vue *cosmologique*, dit Kant, en tant que connaissance qui *situe* l’homme dans le tout du monde auquel il prend part (dans son activité).”

(Besse, Robić, 1986: 68)

Tal i com comenta Horacio Capel (1987), geografia i antropologia són dues disciplines força pròximes si es té en consideració una sèrie de punts en comú; de fet, Heròdot podria ser considerat, ensems, com el primer geògraf, el primer historiador i el primer etnògraf, ja que

“The ancient description of countries and peoples (which, as in Herodotus, sometimes

also includes the history of peoples) represented the original, as yet undivided, embryo of geography and ethnography. A typical example would be Strabo's *Geografieia* or (even more to the point) Tacitus *Germania*."

(Pokshishevskiy, 1976: 666).

A més dels problemes mutus de definició teòrica i llur auto-reconeixement de perfils borrosos, ambdues ciències es veuen a cavall entre les ciències naturals i les socials, empen monografies i treballs de camp, així com utilitzen la inducció i el mètode comparatiu. Tot i això, també es pot dir que, sovint, "raporturile geografiei, ca disciplina de contact între stiintele naturii si stiintele sociale, cu etnografia, disciplina prin excelenta sociala, se subordoneaza raporturilor obiective existente între mediul geografic si societate"(la relació de la geografia, com a disciplina de contacte entre les ciències naturals i socials, amb la etnografia, disciplina per social per excel.lència, se subordina a les relacions objectives entre el medi geogràfic i el social)(Ghinoiu, 1970: 29).

A aquests trets se'ls hauria d'afegir "una cierta semejanza en el proceso de institucionalización universitaria y unas estrechas relaciones en la fase inicial del desarrollo"(Capel, 1987: 24), relacions que serien molt estretes fins arribar a la professionalització institucional de les investigacions en etnografia i etnologia, és a dir, des de finals del segle XIX fins als anys 1930, etapa en la qual s'esdevingué "the merging of geography and ethnography " (Pokshishevskiy, 1976: 676). Morgan i Tylor, entre d'altres estudiosos, analitzaren els pobles 'primitius' a partir de llur situació geogràfica i en base a una orientació històrica força pronunciada. També s'hauria de tenir en compte el gran interès de la geografia pels pobles primitius; així, " puede decirse que los geógrafos casi llegaron a considerar la etnografia como una parte de su ciencia, como lo prueba el hecho de que en los congresos internacionales de geografia, la comisión de etnografia aparezca con entidad propia desde el primer congreso celebrado en 1871"(Capel, 1987: 26). De fet, "la psychologie des peuples, partie essentielle de l'ethnologie, est proche parente de la géographie humaine"

(Miroglio, 1971: 11)

A Alemanya, els estudis de *Völkerkunde* es mantingueren fins a dates com el 1934, quan Sigfried Passarge escriví una obra sobre etnologia amb perspectiva geogràfica, *Geographische Völkerkunde*, i, a més dels casos de Bastian, Ratzel, Frobenius o Graebner, ja Humboldt, conegut i reconegut com a naturalista-geògraf, va efectuar valuoses observacions sobre geografia social combinades amb materials etnogràfics. La influència del determinisme geogràfic, conreat especialment per alemanys, trobà ressò tant als EUA (Ellen Semple, E. Huntington) com a Rússia (L.D. Sinitskiy, A.A. Kruber) i a la Gran Bretanya, on “las relaciones entre la geografía y la etnología se hicieron íntimas con la obra de H.J. Fleure (1877-1969)”(ibid: 29), el qual rebé influències de la tradició germànica durant els seus estudis a Zúrich.

La geografia russa també va estar lligada íntimament a l'antropologia en els seus inicis, com ho demostrà L.S. Berg al 1931 en suggerint que “the geographical disciplines concerned with the study of population include a ‘geography of man and his culture, or anthropogeography’ ”(Pokshishevskiy, 1976: 672). Ens podem remuntar als informes aportats pels exploradors russos des dels segles XVI i XVII, a on es troben dades etnogràfiques; una tradició que integrava descripcions geogràfiques i etnogràfiques que continuà al segle XVIII. La separació entre geografia i etnografia esdevinguda cap a la segona meitat del segle XIX “was disturbed at the end of the 19th century by the advent of the German school of anthropogeography (...) This school had many followers (Ellen Semple in the United States, and L.D. Sinitskiy and A.A. Kruber in Russia)” (ibid: 669). Darrerament, un bon exemple d'integració de les perspectives geogràfica i antropològica pot ser l'obra de Lev Gumilev (Shanin, 1984: 119-120), amb conceptes com el de ‘biocores’, entesos com a “particular landscapes” (Pokshishevskiy, 1976: 675) que són la base dels processos d'etnogènesi: “Tribes, ethnic groups and nations are classified by L.N. Gumilev as ‘phenomena of nature’ that arise under the impact of mutationally caused biophysic forces, and ethnogenetic mutations are associated by him with particular areas” (ibid).

L'escola francesa de geografia humana, sorgida a la primera meitat del segle XX, s'apropà a la història i l'antropologia en estudiar les trajectòries històriques dels pobles, així com llurs etnogènesi i migracions: Jean Brunhes, Augustin Bernard, Max Derruau, tots ells

influits per Elisé Reclus. Cal citar també els noms de Pierre Deffontaine i, sobretot, de Vidal de la Blanche, geògraf que va tenir una important ascendència sobre certs deixebles que reforçaren la seva tendència etnològica, com el iugoslau Jovan Cvijic o el romanès Simon Mehedinti (Capel, 1987: 32), i que desenvolupà una geografia regional la feblesa de la qual pot consistir en que en tencar-se “en los límites dados de una vez para siempre impide tomar en consideración los diferentes conjuntos espaciales y sus intersecciones” (Lacoste, 1990: 49). Un dels membre de l'escola francesa de geografia humana, Jean Brunhes, va posar l'accent en les relacions estretes entre el que ell anomenà com a 'geografia de la història' i l'etnografia (Claval, 1995: 26).

Pel que fa a la geografia italiana, tenim l'exemple de contactes entre geografia i etnografia especialment ben representat per R. Biasutti.

Als E.U.A., les relacions entre geografia i etnologia es remunten a començaments del segle XX, intensificant-se al llarg dels anys 1920 amb la figura cabdal de Franz Boas, austríac d'origen, antropòleg de vocació i geògraf de formació, el qual convidà als seus deixebles a emprendre l'estudi de la història cultural dels pobles, y “algunos de sus discípulos se dedicaron en particular al examen de los fenómenos de difusión cultural” (Mercier, 1969: 79). En aquest sentit, l'estudi d'àrees culturals va agafar embranzida entre 1915 i 1930, i la seva influència, conjuntament amb una base historicista, es troba en la base del sorgiment de la geografia cultural, tot i que fou a Alemanya a on el nom fou encunyat concretament per Sigfried Passarge als anys 1920. Dins la geografia cultural, l'estudi de les àrees culturals ha estat un tema bàsic.

2.3.5. ÀREES CULTURALS

L'àrea cultural (*Kulturkreis*) és una zona geogràfica definida per l'extensió d'un conjunt d' "elements" culturals donats. Les àrees culturals serien el resultat de la història cultural. Fou Adolf Bastian al 1860 qui prefigurà el concepte de *Kulturkreis* a partir d'una base determinista que reconeixia una influència primordial del medi físic en la configuració de les *Völkergedanken* (idees col·lectives elementals)(Capel, 1987: 27). Segons Bastian, la humanitat

"(...)dispone de un número limitado de 'ideas elementales' que se combinan de manera variada, y, sobre todo, adquieren formas distintas según los tipos de economías sobre las que viven las sociedades (estas variaciones en la organización económica expresan, en lo esencial, la acción del medio geográfico). Las formas particulares que adquieren las 'ideas elementales' son transmitidas, dada y prestadas, con motivo de los desplazamientos de población y toda clase de contactos.(...)Cada sociedad realiza su propia configuración de 'ideas elementales', y cada una de ellas adquiere una coloración específica. De ahí que se haya producido una extraordinaria multiplicidad de combinaciones en el curso de la historia (...) Y de donde, también, la constitución de 'provincias geográficas' de una relativa homogeneidad(...)"

(Mercier, 1969: 55).

El concepte d'àrea cultural fou popularitzat al 1897 a partir del treball *Der Westafrikanische Kulturkreis*, que Leo Frobenius bastí sobre la base de les idees de Andree, Ratzel i H. Schurts; la teoria dels *Kulturkreise* fou recollida més endavant per Bernhard

Ankermann i per Fritz Graebner, el qual va desenvolupar la noció d'àrea cultural ja vers el 1911. Finalment, passà a formar part de la teoria de l' 'escola de Viena' de Wilhelm Schmidt, però "esta escuela no desarrollaría el concepto de *Kulturkreise* tal como lo concebía Frobenius, sino dándole un carácter estático (...)" (Straube, 1975: 44). El ressò del difusionisme fou realment notori, com o demostra el fet que "E. B. Tylor himself suggest that the geographical distribution and diffusion of cultural traits must be studied in the same manner in which the botanist and zoologist study plants and animals specie and their diffusion" (Eller, 1999: 56).

Creiem important aturar aquí l'anàlisi de faïçó breu per tal de subratllar que Frobenius criticà les deficiències metodològiques dels mètodes estadístics per a definir els *Kulturkreise*, en tant que suposaven una suma d'elements aïllats i sovint heterogenis:

"Lo que él mismo había descrito en sus primeros trabajos como *Kulturkreise* eran en realidad construcciones vacías, faltas de vida, simples acumulaciones de datos. Frobenius propugnaba la aplicación de una concepción morfológica al estudio de la cultura, una combinación significativa de elementos en un todo orgánico y la comprensión de una cultura en toda su complejidad y en su contexto histórico. Con arreglo a esa percepción, los *Kulturkreise* definidos a partir de una distribución geográfica no eran realmente culturas, sino solo puntos de partida para investigaciones más detenidas (...)"

(Straube, 1975: 44)

Per tant, les concepcions de Frobenius estaven més en consonància amb l'opinió d'Engelbert Mveng que "il faut concevoir ces ensembles culturels comme des entités vivantes, rayonnantes, cellules d'un tissu lui-même vivant" (Mveng, 1966: 84). Per una altra banda, s'ha de recordar que "where communications are poor and the population is scattered, exotic influences spread slowly (...)" (Culwick, 1938: 39). A més, en els fenòmens de difusió social caldria tenir en compte el que Paul Mercier anomenà *seuil*:

“Dans la région centrée sur l’Atacora, chaque population à l’autre peuvent sembler y composer un réseau. En réalité, celui-ci étant coupé de seuils élevés, les influences s’amortissaient dans le tissu social lâche constitué par chacune des populations et se diluaient dans leur fragmentation en multiples groupes largement autonomes.”

(Mercier, 1968 (2):246-247, citat a: Amselle, 1974: 107)

Reprement el tema del difusionisme de l’Escola de Viena, el cert és que la fita existent darrera dels esforços de simplificació de les idees de Frobenius era la de bastir una història universal, prèvia tipologització de les cultures ‘inferiors’, seguint un evolucionisme multilínia en forma d’estadis (*Kulturstufen*). Ordenant cronològicament i combinant entre sí els diversos *Kulturkreise*, se suposava que oferíem l’esquema bàsic de la història de la humanitat.

Per una altra banda, Alfred Kroeber desenvolupà una divisió del continent nordamericà en àrees culturals, i això enmig d’una atmosfera a on, entre d’altres, Wissler, Lowie, Sauer i Spier realitzaren gran quantitat d’estudis regionals on analitzaven la distribució de trets culturals. De fet, A.L. Kroeber va dur a terme una aplicació geogràfica de les idees de Frobenius sobre morfologia cultural (Capel, 1987: 34), aplicada per autors com ara Raoul S. Narroll en la delimitació d’àrees culturals asiàtiques (Narroll, 1950). Seria interessant remarcar que el propi Kroeber, ja als anys 1950, va focalitzar una forma de difusió fins aleshores passada per alt: la difusió de l’estímul. L’antropòleg estado-unidenc assenyala que la difusió s’esdevé en situacions en les quals un sistema no troba, com a tal, resistència per a la seva propagació, però sorgeixen dificultats respecte del seu contingut concret; així, s’accepta la idea del sistema però la cultura receptora elabora un nou contingut (Devereux, 1975: 214). L’estudi de Kroeber tenen implicacions aplicables a les societats subjectes a canvis culturals més o menys independents de tot contacte directe.

Hom pot afirmar que tots els estudis d’àrees culturals comparteixen certs objectius comuns: “La identificación de los focos originarios y, con ella, de las antiguas áreas culturales; el análisis de las rutas o ejes de penetración y de las formas de difusión; el establecimiento de

la secuencia temporal de la difusión, etc.”(Capel, 1987: 39).

Es pot convenir en que tant un excessiu esquematisme com una certa reificació de les àrees i un excessiu accent posat en les permanències culturals (Rupp-Eisenreich, 1996: 215) són els punts més febles d'aquestes elaboracions, l'origen museogràfic de les quals contribuï a anàlisis formals sovint centrades en la classificació dels objectes i en l'anàlisi de les afinitats estilístiques (Raffestin, 1984: 157). A més, els fenòmens de difusió de les innovacions no s'anàlitzaven per ells mateixos, sinó “à la manière dont les liquides colorés permettent de suivre le cheminement souterrain des rivières, comme des révélateurs des modifications des structures spatiales” (Bourdelaïs, Lepetit, 1986: 24).

Els estudis difusionistes ténen un altre punt débil en la seva tendència “ to exagérate either cultural borrowings (Fritz Graebner, Leo Frobenius and, to some extent, Franz Boas) or the psychological elements of social life (as in the case of the concept of 'collective representation' proposed by Lucien Lévy-Bruhl)(...)”(Pokshishevskiy, 1976: 671). En el cas de l'àrea cultural es desplega una visió certament determinista que pot ésser assimilada a una focalització 'behaviorista' que redueixi els fenòmens socials a simples respostes fisiològiques a estímuls del medi extern. A més, si per una banda s'associa la transferència d'elements culturals particulars amb el moviment geogràfic dels pobles, es nega de forma taxativa que pugui haver interrelacions entre cultures, les quals esdevenen compartiments estancs; i si es parla de difusió d'elements i/o de pobles, no es ténen en compte les reelaboracions i les noves relacions socials que es desenvolupen al llarg del desplaçament en el temps i en l'espai, per la qual cosa novament obtenim una perspectiva essencialista del fet cultural.

El difusionisme és, doncs, un producte de les teories de les *Kulturkreis*, i no per casualitat té en F. Ratzel el seu impulsor des del 1882 en base al concepte de 'difusió', pres de G. Gerland, i a la 'teoria de les migracions', de M. Wagner. A més a més, en alguns autors influïts pel difusionisme, com H.H. Johnston (1921), es pot arribar al paroxisme difusionista que expliqui tota la història d'un continent (Àfrica) com a resultat de successives penetracions leucodermes. De fet, tant l'obra de Johnston com la de molts d'altres difusionistes s'inclou dins d'una tradició que deriva de l'increment de la importància de les colònies americanes de Gran Bretanya (finals del segle XVII), amb un subsegüent augment del racisme basat en el color de la pell, la creació de l'universitat de Göttingen al 1734 per Jordi II d'Anglaterra

(elector de Hannover des de 1714) inaugura un pont entre la cultura germànica i britànica, com ho demostrà l'èxit de les teories racials, teories que col·locaven els caucàsics al cim evolutiu desenvolupades per Johan F. Blumenbach en la dècada de 1770 (Bernal, 1993: 51).

Un cop desessencialitzat el difusionisme veient les cultures i les àrees que aquestes ocupen com a sistemes interrelacionats i dinàmics, i observant els filtres configurats per aitals sistemes, el concepte d'àrea cultural pot ser útil encara que sigui en termes explicatius. Així, com comenta Conte (1986), podem parlar d'un àrea cultural eslava, o d'un àrea cultural africana (Diop, 1979, 1980), però sempre tenint en compte els processos de diferenciació interna i d'interconnexió amb sistemes fronterers de límits canviants; per exemple, el que alguns etnòlegs alemanys anomenaren pobles paleonegrítics (Mercier, 1968(1): 307-308) són etnosistemes sorgits del replega ment vers massissos muntanyencs situats al sud del Sahel (entre el Senegal i el Nil) de nombrosos grups socials que tractaven de fugir de l'exacció negrera practicada pels sistemes polítics basats en aquesta economia. Fent referència a l'àrea cultural formada per aquests pobles paleonegrítics, Jean-Claude Froelich esmenta que "la notion de champ culturel doit être comprise dans un sens large, car ce fonds commun supposé sans limites géographiques précises, et plus caractéristique d'une époque que d'une région, est essentiellement un phénomène historique" (Froelich, 1968: 224). Com ja s'ha comentat, Cheikh Anta Diop "emprunte assez étroitement les schémas du diffusionisme culturel (Kulturkreis)" (Fonkoué, 1985: 12-13), però les reelaboracions del difusionisme dutes a terme pels investigadors africans compten amb un vernís específic.

2.3.6. REELABORACIONS AFRICANES DE LES TEORIES DEL *KULTURKREISE*:

Entre els intel·lectuals africans que han reelaborat les idees de les àrees culturals trobem el ja aludit Ch. A. Diop (del qual es parlarà més endavant), així com l'original aportació del camerunès Bétoté Dika-Akwa nya Bonambela (1981), força menys conegut que el gran mestre senegalès. Abans de continuar, es repassaran de manera introductòria algunes de les seves concepcions sobre difusionisme i geografia cultural, concepcions que seran presents al llarg de la nostra investigació com a part de l'utilatge teòrico-heurístic de la mateixa.

El príncep Dika-Akwa desplega una teoria sobre migracions africanes classificades en tres grans corrents: el moviment, al llarg de la prehistòria, de poblacions procedents de l'Àfrica Oriental vers el Sàhara; la basculació de pobles negres de l'oest cap a l'est, coincidint amb el dessecament progressiu del Sàhara; finalment, entre el II mil leni a. c. fins el s. XV, van tenir lloc moviments de pobles procedents essencialment del nord-est africà, de l'Indus i de les valls del Tigris i Èufrates (tots ells pobles negres). A més de trancar amb una concepció estàtica de les societats tradicionals, i de criticar l'organicisme i la cosificació de les entitats culturals, el difusionisme de l'autor és tangencialment diferent del tradicional en tant que defensa la visió de moviments de població melanoderma, i no pas de contingents caucasòides llestos per a "mestissat" i, ergo, civilitzar, als negres prognats; i tot això dins d'una línia que advoca obertament per un *rissorgimento* africà basat en la cultura comuna, doncs Dika-Akwa subratlla que Àfrica no té "aucune coupure dans son histoire entre, d'une part, le substratum apparu durant la Prehistoire, et d'autre part, les groupes de l'époque moderne"(ibid: 132-133), per la qual cosa el continent té una unitat fenotípica i cultural bàsica, com el mateix Leo Frobenius reconeixia.

En la seva línia d'apropiació i reelaboració afro-centrada de teories antropològiques clàssiques, l'autor també esboça les característiques de les àrees ecològico-culturals i de les

sub-races africanes, i això abans de repassar les diverses modalitats d'integració socio-cultural que es donaven a les societats africanes pre-colonials i que responien a una concepció de la diferència molt allunyada de la burgesa-occidental, doncs la marca més personals d'Àfrica és "l'unité dans la diversité"(ibid: 167). Per exemple, el sistema social no destribaltza el grups en presència dins l'espai material, sinó que s'estableixen modalitats de coexistència entre llinatges i d'integració clànica. I com que *affirmanti incumbuit probatio*, la distribució de tasques socials entre diferents grups ètnics al Vell Camerún (ibid: 257) seria un dels exemples d'aquest caràcter complementari.

L'autor confecciona una sèrie de tipologies de grups socials: poble residencial, poble racial, sub-nació, nació medieval, pan-nació, nació moderna (jurídica, horitzontal), proto-nació, nació-mare (basada en temps genealògics, és a dir, vertical), etc., de manera que, al marge de convenir en l'arbitrarietat o no d'aqueixes taxonomies identitàries, es pot dir que el rerafons de Dika-Akwa és el de mostrar la multidimensionalitat d'aquestes construccions identitàries africanes. La base sobre la qual es materialitza aquesta concepció dels sistemes socio-polítics és la d'una representació del món caracteritzada per la complementarietat antagonista i el dualisme, molt lluny de la idea d'espai vital i de la topologia social plana enemiga dels enclavaments diferencials dins d'unes fronteres linials.

A més de la tasca de dissecció comesa per les potències colonials a l'hora de traçar els límits dels, *a posteriori*, actuals estats africans, l'adopció, com s'ha dit, de la noció europea d'Estat i la seva traducció en la noció moderna de frontera estatal a portat a una dislocació de pobles entre fronteres que deriva en el sacrifici de l'unitat africana (ibid: 345) doncs, contràriament a l'exercici continu de construcció de pan-estructures a l'Àfrica tradicional, els moderns estats tracten d'esdevenir cèl·lules closes que comporten que les guerres frontereres siguin "une donnée permanente de l'Afrique contemporaine"(ibid. 346).

El mètode de base per tal de ressenyar les ja comentades tipologitzacions d'estructures socials és el que el propi Dika-Akwa anomena el "méthode architecturale" (ibid. 347) el qual, basant-se en l'anàlisi de genealogies, etnònims i topònims, tracta de projecta una llum sobre

els mecanismes d'integració pre-colonials. Aquests mecanismes generaren sistemes complementaris derivats d'una dialèctica multidimensional (ibid. 352) que opera a tots els nivells i que és una característica del pensament holista on allò singular reenvia constantment al grup i, aquest, a l'universal. La imatge de la Enneada es pot intuir en aquesta tipificació de la "pensée *négre*" com a sistema de representació globalitzant especialista en l'art combinatòria que permet dur a terme operacions intel·lectuals basades en constants permutacions entre les parcel·les on s'hipostasitza l'Ú.

2.3.7 ÀREES GEOGRÀFIQUES AFRICANES: BREU REPÀS DE LES PRINCIPALS REGIONS SOCIOGEOGRÀFIQUES.

En primer lloc, cal dir que l'expressió 'regió socio-geogràfica' que s'està fent servir, ha estat manllevada a Meyer Fortes, el qual la va proposar per tal de connotar una ètnia o un conjunt d'ètnies (Mercier, 1961: 67).

Les societats africanes poden ser agrupades en grans conjunts geogràfics que han d'ésser reconsiderats tenint en compte les mutacions derivades de la colonització. Tot i això, cal dir que en els camps cultural i social, l'impacte de l'imperialisme no fou, relativament, ni pregon ni permanent (Adu Boahen, 1988: 856), doncs es limità a les zones costaneres i als centres urbans; els préstec i adaptacions fetes pels africans foren, com diu Herskovits, aditius, i no necessàriament substitutius i, de fet, molts estats africans van desaparèixer, "pero dejando subsistir algunos modos de definición y de organización del poder político" (Balandier, 1975; 188).

L'urbanització i la modificació de l'etnicitat davant l'exasperació de les diferències degudes als intents d'aplicació dels principis de l'Estat-Nació són alguns canvis significatius.

Tot i que en el present treball no seran preses com a unitats d'anàlisi en tant que els intercanvis i processos sovint las interconnecten, algunes àrees geogràfiques de l'Àfrica negra normalment acceptades com a tals són:

L'Àfrica Austral, limitada al nord pels rius Zambeze, Okavango i Cunene, habitada abans de les penetracions Bantu per Khoisànids (San i Khoi-Khoi). Els intercanvis eren múltiples entre caçadors-recolectors, pastors i agricultors; aquests últims han constituït formacions polítiques jerarquitzades relativament estables i centralitzades, però sotmeses a una perpètua situació de divisió i de recomposició. Alguns jaciments arqueològics de l'Àfrica Austral dels segles X-XII testimonien un alt grau de centralització i d'estratificació, en especial la ciutat de Great Zimbabwe, associada a una dotzena de centres més petits;

L'Àfrica Occidental, àmplia zona situada al sud del Sahara, a l'est de Darfur i Ennedi i al nordoest del massís d'Adamawa, segons Michel Izard (1996: 36); unitats sociopolítiques força diferenciades han ocupat aquests territoris: els etnosistemes Pehl, els territoris Baulé i Anyi, els focus urbans del Sahel occidental i del sud de l'actual Nigèria, els regnes Fon, les agrupacions del sistema cultural Akan, els imperis de Ghana, Mali i Songhai, els sistemes del Tekrur, Djolof,

Kaabu, Kaarta, Segu, Yatênga, el poblament Songhai i Zerma a la baixa vall del Níger o els pobles guineans que ocupen les zones situades a l'oest de l'àrea Baulé fins a les valls de Casamance i Gàmbia,

L'Àfrica Oriental, zona amb restes de l'antic poblament Khoisanid representat pels Sandawe, Hadza i Dahalo, i amb poblacions en relació històrico-cultural amb l'Índic i l'actual Península Àràbiga. Ensenms que arribaren grups bantus des de l'oest, poblacions nilòtiques ongamo-maa (Masai), després de contactar amb cuixites (Dassanetch) progressa vers el sud. Per tant, és una zona de gran interacció cultural a on la societat Swahili servirà d'exemple paradigmàtic de societat de frontera, de filtre cultural, com es veu en la poca penetració de l'Islam a la zona, exceptuant als mateixos Swahili i a alguns grups com els Ganda, Yao i Nyamwezi.

Dins l'Àfrica Oriental caldrà destacar la Banya d'Àfrica, àrea on s'esdevingueren nombrosos processos fronterers i etnogenètics ja des de temps molt antics: el regne d'Axum, els sultanats de l'est d'Etiòpia, la Núbia cristiana, l'estat abissini, els etnosistemes Somali, la ciutat de Harar (centre de propagació de l'Islam i d'etnogenèsi diferencial Harari), les microfronteres deutores de les agrupacions Bantu dins de territoris somalis o el límit nord dels Waswahili; la regió dels grans llacs, amb els sistemes hutu-iru i tutsi-hima (Chrétien, 1996: 398) i els estats de Nkole, Rundi i Rwanda.

Madagascar, illa d'aparent homogeneïtat ètnica després d'un llarg i complex procés de fusió de diverses aportacions bantus, indonèsies, melanèsies i swahili, però de gran diversitat ètnica resultat de processos político-històrics diferencials;

Finalment, el Sahara, pont i barrera entre dos móns des de l'assecament de la regió. Anteriorment, abans del II mil·lenni a.c., data aproximada de l'inici de l'aridesa, pobles negres s'extenien a ambdues riberes (Sahel), i probablement fou el neolític saharià el bressol de les diverses cultures negro-africanes. Nombrosos testimonis escrits de l'època clàssica grecorromana mostren un poblament melanoderm a tot el Sàhara, l'«Etiòpia interior» (Salama, 1983: 522), poblament negre que arribava ben bé fins a les mateixes costes mediterrànies (Sesanges, 1983: 433-435).

El Sàhara és, *de facto*, "un inmenso filtro continental" (Ki-Zerbo, 1982(1): 26), no només una barrera, sinó també un vincle (Lewicki, 1982: 294), com ho demostren els intercanvis comercials entre Púnics i negroafricans (Posnanski, 1983: 559-560), o la xarxa de comunicacions entre, per exemple, el regne de Ghana i el Magrib (Devisse, 1992: 418, 422).

2.3. 8. ECOLOGIA HUMANA:

L' Ecologia Humana és una disciplina que posà en estreta relació geografia, antropologia i sociologia i, com el difusionisme i la teoria de les àrees culturals, proveeix el seu esquelet metodològic, teòric i conceptual amb manlleus fets a les ciències naturals: en aquest cas s'empra l'expressió *ecologia*, usada per primer cop per l'alemany Haeckel (1866) per a estudiar "todas las complejas interrelaciones a las que Darwin se refería como lucha por la existencia"(Capel, 1987: 51).

La connexió de l'ecologia cultural o humana amb els corrents filo-difusionistes i en certa mesura biologistes es demostra si es té en consideració, a més d'una terminologia a vegades comuna, certs conceptes com ara el d' 'àrea natural', entesa per Harvey W. Zorbaugh com a una àrea geogràfica caracteritzada ensems per la individualitat física i per les característiques culturals dels individus que hi viuen (Zorbaugh, 1974: 86). Un dels principals impulsors de l'ecologia cultural, Robert Park, alimentà el seu bagatge intel.lectual en estret contacte amb el filòsof Wilhelm Windelband i amb geògrafs com ara Gerland i Hettner; d'aquí la gran influència de la geografia en aquest sociòleg nordamericà, el qual arribà a afirmar que "toda la cultura es finalmente un fenómeno geográfico"(Capel, 1987: 56).

S'hauria d'assenyalar, per un altre cantó, que tot i els similis biologistes, la ecologia cultural reconeix que el significat atorgat a les coses és tan important com les coses en sí (Bonnemaison, 1981: 251).

Per acabar, l'anomenada geografia cultural, sorgida amb aquest nom als Estats Units durant els anys 1920, és entesa per M. Sorre com l'explicació històrica de la geografia de les distribucions humanes (Claval, 1981: 132), mentre que darrerament (sovint amb l'epígraf d'etnogeografia) la geografia cultural s'ha ocupat de les "particularités des systèmes de représentations, de signes et de symboles par lesquels nous avons prise sur le monde et parvenons à communiquer entre nous" (Claval, 1992: 9). D'entre els màxims representants de la geografia cultural clàssica trobem Jean Brunhes, Carl Sauer, Pierre Defontaines i, més endavant, Pierre Gourou.

3.- ESPAIS I SOCIETATS:

3.1. CIUTAT, TERRITORI, ETNOSISTEMA

“(...)la sociedad urbana (...) tiene como corolario la formación, ‘sobre el terreno’, de un tiempo-espacio diferencial”.

(Lefebvre, 1972: 89)

“Les villes, et particulièrement les grandes villes, sont nécessairement les creusets de la fusion de l’ethnicité.”

(Breton, 1995: 100)

La ciutat, considerada per Marx com a base fonamental per l’intercanvi de mercaderies un cop duta terme la divisió camp-ciutat, és també analitzable com a una concentració d’energia social que, almenys a nivell macro, sovint a funcionat com a focus de galvanització, com a eix nodal de catalització de les forces desplegades en el camp, en l’*ecumene* en sentit literal, dels etnosistemes; a més, en paraules de Claude Raffestin, “la ville représente la centration, le ‘moyeu’, selon la belle expression de Leroi-Gourhan, d’une

nouvelle organisation. La ville est un noeud qui commande des surfaces, fondement de son autonomie” (Raffestin, 1986: 182). Els eixos nodals prénen, doncs, existència física.

La ciutat també es prodria representar com a un punt d'intensitat en el territori (López, 1981: 174) que serveix ensem de cristallització ètnica i de canal de connexió amb d'altres sistemes ètnics (Breton, 1983: 63-65); és una mena de punt de rotació, d'articulació, d'un complex sistèmic, i el seu sorgiment va directament relacionat amb el del comerç (Wells, 1988). Ciutats com Kiïv, Samarkand o Timbuktú van ser autèntiques ciutats multi-culturals *avant-la-lettre*, situades en etnosistemes de frontera i articulant espais i rutes comercials que funcionaven ensem com a vertaders transmissors social. Així, la ciutat d'Ifé és el centre cultural de dues ètnies de l'actual República de Nigèria: els Ioruba i els Edo (Mercier, 1961: 70), Aksum està considerat “le berceau tigréen de l'histoire éthiopienne” (Rimbaud, 1986: 191).

La ciutat-república de Dubrovnik representà un clar exemple de ciutat fronterera dotada d'una gran capacitat de resistència mercès a la seva naturalesa fronterera, de nucleació del seu hinterland, d'irradiació social ensem que de galvanització dels sistemes socials circumdants. És així com s'explicaria que Dubrovnik sapigués “salvuardar su independència durante varios siglos, entre constantes guerras y recortes de fronteras” (Markov, 1978: 4). Per la seva banda, la ciutat de Timbuktú és, com s'ha dit, un exemple perfecte de ciutat-frontera, nucli de connexió etnosocial i geogràfica, fundada pels Tuaregs Maghcharen (Sadi, 1964: 35). A més, tot i que l'Islam influi fins i tot els Songhay orientals, clarament ‘animistes’, la islamització del bucle del Níger “ne fut totalement réalisée qu'à Tombouctou” (Cissoko, 1975: 194).

De fet, tot l'Occident del continent africà presentava urbs que han tingut una significativa funció de catalització social del seu *hinterland*, així com de pivotació simbòlico-identitària de diverses agrupacions ètniques (Djenné, Timbuktú, Niani, Koumbi Saleh, etc...). També en zones ocupades per sistemes socials obsidionals com ara el nord de l'estat de Togo trobem nuclis etnogenètics centrats en viles com ara Siaré, punt de pivotació de l'ètnia Adjuti, doncs “les autres villages adjuti sont considérées comme ayant été fondés par les fils du fondateur de Siaré” (Barbier, 1995: 151). A l'URSS, al llarg de la modernització realitzada per l'estalinisme, va tenir lloc la *korenizatsiia*, “c'est-à-dire de <nationalisation> de la ville

(...). La ville devait être le lieu de rencontre et de fusion des peuples et des cultures (...) elle est devenue le véritable coeur de sa nationalité” (Thorez, 1992: 201).

Un altre exemple africà és l’ofert per la ciutat de Nairobi: “ce territoire arbitraire qu’était le Kenya devient une surface géographique justifiable et justifiée par l’attraction de Nairobi (...). Dar-es-Salam (et non pas Zanzibar) joue en Tanzanie le rôle que Nairobi joue au Kenya. Dakar, Abidjan, ont a même puissance” (Gourou, 1970: 467). En els temps contemporanis, a més, “tribal struggles often began in the towns” (Argyle, 1969:45), implicant tot l’àrea d’influència social de les ciutats. Pel que fa a l’Europa Oriental, resulta significatiu el nucli ètnic Croata, que pivotà en la zona de dialecte kajkavià dels voltants de la ciutat de Zagreb, “which was generally regarded as Croatia proper in the nineteenth century” (Banac, 1984: 76). Nogensmenys, la vila de Cetinje, “which grew around the monastery of its orthodox metropolitans” (ibid: 271), fou el nucli de pivotació inicial de l’etnosistema Montenegri.

Per la seva banda, Victor Turner mostrà també la importància de les ciutats com a nuclis impulsors de la membrana fronterera; nombroses urbs han sorgit o han pres força en zones frontereres, com ara les fortaleses otomanes de Belgrad, Temesvar/Timisoara o Buda (Foucher, 1991: 71), i/o han esdevingut punts de catalització social dels etnosistemes, cas de la ciutat de Tilsit (actual Sovjetsk) dins del sistema ètnic lituà. La frontera atlàntica africana va comportar el creixement d’un gran nombre de sistemes de viles especialment entre els anys 1600 i 1800, tant a la costa (St. Louis, Gorée, Rufisque, Portudal, Joal, Cachao, Bissau...) com al llarg dels rius Senegal (Fort St. Joseph, Fort St. Pierre...) i Gàmbia (Yamyamacunda, Barrakunda, St. John’s Mart, Gassan, Bintang...)” (Wood, 1967: 55-59). En aquest sentit, la frontera russo-kazakha derivada de l’expansió imperial tsarista, frontera que anava des del baix riu Ural fins a la conca alta de l’Irtych i que encara avui està poblada per comunitats cosaques, fou un espai fronterer que generà ciutats com ara Omsk, “fondée en 1716, Semipalatinsk en 1718, Ust-Kamenogorsk en 1720 et Orenburg en 1735” (Poujol, 1997: 128).

Tanmateix, diversos conflictes ètnics es poden donar en aquestes ciutats situades en

àrees de frontera, com és el cas de la *township* de Mbale, a Uganda, disputada entre els Gisu i les ètnies del districtes de Bukedi, o de diverses urbs d'Europa Oriental, com ara Vilnius/Wilno/Wilna (entre lituans i polonesos, essencialment) o Bratislava /Pressburg (entre eslovacs i austro-germànics), sense parlar dels conflictes entre Txecs i Alemanys per ciutats de Bohèmia i Moràvia (Argyle, 1969: 46). Com es veu, la ciutat és una creació social derivada de nusos d'energia procedents de l'exterior i, ensems, retroactua sobre els sistemes a ella interconnectats de manera directa o indirecta i esdevé un nucli tant de generació de forces socials com de posada en escena dels sistemes, les tensions i les dinàmiques de les àrees territorials a on es troben inserides.

Pel que fa a les capitals dels sistemes polítics, hom pot dir que són

“des points-clés, au même titre que les ‘core areas’ sont des régions-clés. Mais au même titre que les frontières qui ont donné lieu à des multiples classifications, elles expriment des conformations, des produits de relations qui n’apparaissent pas autrement, dans la problématique morphofonctionnelle, que comme des résultats qui masquent souvent les rapports de force, donc les relations de pouvoir, qui les ont fait naître.”

(Raffestin, 1980 (1): 20).

Un bon exemple d'això podria ésser el de la ciutat de Sarajevo. Abans de l'ocupació Otomana, Bòsnia era un àrea sociogeogràfica que pivotava essencialment sobre Travnik, que exercia de centre polític principal. Amb l'administració turca, la ciutat de Vrh Bosna, vers l'any 1463 (Sanguin, 1998: 44), va ésser rebatejada com Saraybosna (*saray*, en turc otomà, significa 'palau' i, per extensió, 'capital'), eslavitzant-se el nom en Sarayevo (Sarajevo en serbo-croat), i esdevenint el nucli etnogenètic de l'actual etnosistema bosni-musulmà (Bosnjak) i el nucli central de la regió sociogeogràfica de Bòsnia. La capitalitat d'una ciutat genera una potencial capacitat de catalització social del seu hinterland. Així, al sud de Nigèria,

“la création de l’État du delta a eu pour effet immédiat une intensification de la lutte ancestrale entre Urhobo et Itseriki pour le contrôle de Warri”, capital de l’estat del Delta creat el 1991 (Suberu, 1998: 141). En aquest sentit, “Vladikavkaz, est à la fois capitale de l’Ossétie du Nord, et capitale historique du Camp cosaque du Terek(...). Cependant, Vladikavkaz fut aussi un centre important pour les Ingouches” (Avioutskii, 1996: 138-139).

La ciutat moderna, en tant que receptacle de generació identitària, és un espai de fisió i creació d’etnosistemes nous. Açò últim s’esdevé també en llocs com el Senegal, on alguns autors com Diouf (1992: 272) o Cheik Bâ (citat per S.B. Diagne, 1992: 293-294) descriuen processos de generació de cultures urbanes desconectades de les memòries colonials i nacionalistes, amb creacions d’espais de realització, multiformes i multiformals. En conjunt, recorda als espais fluids descrits per Isaac Joseph (1984) o Jairo Montoya (1997). Ferran Iniesta (1994 (1): 204) comenta les reapropiacions de l’espai públic, en aquest cas a Antananarivo, però per grups units per un marcador (Goffman, 1987) identitàri, ésser practicants de kung-fu, i que portaren llur voluntat d’establir bases socials diferents de les hegemòniques fins al punt d’enfrontar-se violentament contra les forces armades. Fent un breu incís, podriem dir que en aquesta voluntat realment alternativa d’establir bases diferents es troba la línia divisòria que separa els grups identitàris de les fines xarxes diluïdes en l’hegemonia unidimensional que alguns estudiosos s’atreveixen a catalogar d’identitats.

Algunes urbs constitueixen casos interessants de canvi poblacional i ètnic respecte de l’àrea on s’inserta, com ara el cas de Salònica/Θεσσαλονικι, ciutat natal del pare dels turcs (Atatürk) Mustafà Kemal, i que en ser ocupada per l’exèrcit grec el 1913, “the largest section of the city’s population in fact consisted of Spanish-speaking sepherdic Jews, followed by Turks, Greeks and slavophones”(Just, 1989: 81). Els etnosistemes hebreus han estat sovint centrats en les urbs. A la ciutat de Trípoli, la comunitat jueva constituïa “just after the Turco-Italian war (1911-1912) (...)about one-third of the population” (Goldberg, 1974: 621), la mateixa proporció de població jueva que habitava a Sarajevo a finals del segle XIX (Bosch, 1998: 20), i també existeix un alt percentatge de població urbana entre els anomenats jueus de Bukhara, agrupats a la ciutat centroasiàtica del mateix nom i a Smarcanda, Tashkent i Dushanbé (Kotler, 1992-1993: 62).

A l'Europa Oriental, les comunitats jueves trobaven aixopluc als *Shtetel* situats a les ciutats (Bienenstok, 1950: 238), nítxols ecosocials que serviren de 'dipòsit' simbòlic de llur sistema d'idees.

Fent un breu incís, seria adient presentar algunes idees suggerides per Louis Wirth al 1938 i que ens semblen molt significatives, concretament pel que fa referència a temàtiques com ara la continuïtat camp-ciutat, especialment frapant a l'Àfrica subsahariana. Respecte d'aquest darrer punt, Wirth afirmava que és raonable pensar que la influència que exerceix la ciutat "sobre las formas de vida no pueda barrer de un plumazo las formas de asociación humana anteriormente predominantes", doncs "la propia población de la ciudad procede en gran medida del campo" (Wirth, 1988: 30-31). Així mateix, Wirth subratllà la funció diriem que etnogenètica de l'urbs, i ho va fer argüint que la ciutat ha estat

"históricamente crisol de razas, pueblos y culturas y un vivero propicio de híbridos culturales y biológicos nuevos. No sólo ha tolerado las diferencias individuales, las ha fomentado. Ha unido a individuos procedentes de puntos extremos del planeta *porque* eran diferentes y útiles por ello mutuamente, más que porque fuesen homogéneos y similares en su mentalidad."

(Wirth, 1988: 38)

A l'Àfrica precolonial es pot dir que la ciutat era una aglomeració que presentava activitats professionals prou diversificades que incorporés al conjunt de la comunitat en una xarxa d'intercanvis amb altres comunitats (Bathily, 1989: 57). Un punt que cal tocar és el de l'especificitat de la ciutat de l'occident (i punts de l'orient) Africà (les ciutats Ioruba o Timbuktú, per exemple) respecte de l'europea o de les noves ciutats del Copperbeld. Com comenta Ulf Hannerz (1993: 139-144), hi havia un elevat nombre d'agricultors i uns límits "difusos", doncs un conreador que visqui a l'exterior de l'urbs hi pertanyerà si el seu grup

de parentiu té allà un complex de persones. Cal subratllar que, generalment, les ciutats africanes tenen unes relacions constants i estretes amb el món rural que les envolten, com succeeix en el cas de la ciutat de Dori, al delta interior del Níger (Delmond, 1953: 73). A més, són centres cerimonials, per la qual cosa “el aparato institucional de la monarquia sagrada constituye un punto de centralidad social y espacial tras la gruesa capa de población campesina que lo rodea y es organizada por él” (Hannerz, 1993: 139-140). Evidentment, tota una cosmologia i una organització política diferencials articulen aquestes especificitats: “different cultural and social systems create different forms of urbanism” (Hannerz, 1982: 35).

Com a mostra del poder d'articulació simbòlica d'algunes ciutats trobem que en l'àmbit Tàtar, les diverses col·lectivitats de la diàspora presenten un “attachement à un centre originel, Kazan (...). Kazan est certes pour tous les Tatars le centre de référence” (Bussière, 1992: 118, 120). A més, el centre històric de gènesi i d'articulació etnosocial dels Krymchak (jueus tataròfons de Crimea) “was the town of Karasubazar in the piedmont part of the Crimea” (Khazanov, 1992-1993: 213), de la mateixa manera que la ciutat de Kumukh ha estat el centre cultural, polític i econòmic de l'etnosistema Lak, a les muntanyes del centre del Daguestan (Wixman, 1992-1993: 233).

Casos específics com ara els de Ziguinchor o Dakar poden analitzar-se des de l'òptica de la pivotació de relacions socials dins d'un àrea, i de punt de generació identitària: així, important ha estat el paper de Ziguinchor en la reestructuració identitària Mankañ i Mandjak, a la frontera entre diversos etnosistemes en estreta imbricació, especialment enfront dels Wolof. Pot ser no és casual “que de tels mouvements pan-diola se développaient autour de Ziguinchor (...). A Ziguinchor, l'urbanisation rapide, surtout à partir de 1960, rassemblait pour la première fois une aussi grande concentration de Diola (...). Il parût, par exemple, caractéristique que la vieille institution des <bois sacrés> ait gardé sa signification dans Ziguinchor” (Geschiere, Van der Klei, 1987: 323).

Un altre exemple és el proporcionat per l'oasi de Kufra, punt d'articulació social, nucli de connectivitat en les interrelacions Mashrek-Africa Occidental, ensems que lloc fronteres dels etnosistemes Tubu amb els diferents agrupaments coptes de l'àrea de frontera situada entre Dakhla i la mateixa Kufra (Lewicki, 1965: 300). A la zona del Trarza, al sud de l'actual Mauritània, hom troba l'exemple de Tigumatin, vila de frontera i important ciutat de

la sabana “which linked the Wolof lands with the western Sahara and the distant Magrib” (Webb, 1995: 458).

Ja en l'antiguitat existia a força ciutats sudaneses una disposició espacial dels grups etnosocials: “tanto Kumbi como Gao en los siglos X y XI fueron ciudades dobles, es decir en la mayor residía el rey y la población, en la menor, y a profiláctica distancia, la ciudad de los mercaderes con fuerte presencia islámica”(Iniesta, 1999: 117). Així, al segle X “la capital du roi de Gao se compose de deux villes séparées, dont une, située sur la rive orientale du Niger et nommée Sarnat, constitue un centre important du commerce” (Lewicki, 1962: 534). Força més cap a l'est, al nord de l'actual Burkina, hom observa el cas de la ciutat multiètnica de Dori, “modeste carrefour sud-sahélien de quelque 11000 habitants, doté d'une mare difficilement repérable en saison sèche, sur la rive opposée de laquelle se trouve Wendu, le village-mère des Peuls-Toroobé, qui furent en principe les premiers Peuls à s'y introduire au XVIIeme siècle” (Pillet-Schwartz, 1996: 24-25).

Per una altra banda, a Bielorrússia, “longtemps la ville de Minsk eut simultanément son maire catholique et son maire orthodoxe. Longtemps la première communauté juive européenne eut en Russie Blanche des quartiers réservés et ses propres structures d'encadrement” (Richard, 1996: 143).

També cal dir que a força ciutats africanes, “the ethnic enclaves or networks of ethnic associations in towns are not merely indifferently ethnic but ethnoclacial. African urban studies indicate the same pattern. For example, a Yoruba's ties in town are not with just any Yoruba, but primarily to those of his home locality”(Schwartz, 1995: 67). Fent referència a situacions com aquestes s'ha de comentar que “la grande faiblesse de la sociologie culturelle américaine, par exemple, est de ne concevoir l'ethnicité que résiduelle, dans des phases ultimes d'érosion, de mixage, d'évanescence, de disparition” (Breton, 1995: 101). En el cas dels etnosistemes Myènè de l'estat de Gabon, es poden distingir dos sistemes etnosocials diferencials: “des Myènè urbanisés (les Mpongwè) et des Myènè ruraux (les Nkomi)”(Agondjo-Okawe, 1982: 101).

A Brazzaville és destacable la cohesió socioètnica del barri de Bacongo, bressol de l'identitat Lari (sots-grup Kongo): “ces Laris, massivement installés dans le sud de la ville ont

l'avantage du nombre mais aussi celui du moindre éloignement par rapport à la région d'origine, qui leur permet de maintenir longtemps de forts liens lignagers et de perpétuer des relations étroites avec le village" (Dorier-Apprill, 1999: 43). A més, el moviment religiós del *matsouanisme* comporta "une double dimension identitaire et contestaire, au point que l'on peut observer une quasi-fusion entre matsouanisme et 'larité' " (ibid.). L'espai urbà, per tant, implica en alguns casos una reformulació o de gènesi identitària:

"Une telle conjoncture se rencontre notamment dans la plupart des villes du monde et plus particulièrement dans celles qui constituent de pôles de grande migration. Il est fréquent de trouver au sein de celles-ci des formes de classement ethnique qui ne reposent sur aucun fondement hors du cadre urbain: tel individu sera classé comme Dioula o Haoussa et se présentera comme tel (...)."

(Nicolas, 1973: 122)

"(...) Kanuri people refer to congeries of non-Muslim peoples to the southeast as *Kirdi*. But Kirdi see themselves as a number of quite distinctive ethnic groups. The problem becomes more complex when it is realized that in Kanuri-dominated towns such people often accept the dominant group's term claim they are Kirdi ." "(...) groups of Teda, Kaza, Tubu, and other partially distinctive (at least to themselves) central Saharan nomads who enter and settle in desert towns such as Bilam are all *Kamadja*. They learn a new language, are restricted to more menial occupations, and are categorized by townsmen as one ethnic group (...).

(Cohen, 1978: 382, 393)

“La ville mauritanienne est (...)un creuset identitaire national, un territoire-lien”(…) La ville des Maures est interprétée par envoi à un stock d’informations préétablies appartenant au monde nomade (...). Le nomade reconnaît la ville et la construit suivant sa logique d’identité. La ville est une projection métaphorique de l’expérience individuelle façonné par les schèmes d’une culture nomade.”

(Frerot, 1999: 122, 123)

Un altre exemple és el proporcionat per la ciutat de Guider i d’altres urbs del nord de Camerun, dins de les quals s’ha donat una conversió de diversos col·lectius ètnics ‘pagans’, els quals han esdevingut Pèl en només una generació (Schultz, 1984: 61).

En alguns casos una urbs genera un etnosistema homònim, com succeí en el cas de la ciutat d’Ibadan, fundada a inicis del segle XIX i que, al començament, “was an urban federation of large powerful descent groups”(Barnes, 1989: 274). L’estreta interrelació urbs-medi rural ha generat un sistema ètnic al hinterland d’Ibadan, tal i com reconegué l’etnògraf Paul Mercier tot parlant dels Ibadan com d’un “group très composite et de formation récente, à partir d’éléments *Oyo, Ifè, Egba, Ijebu*” (Mercier, 1954: 20). Els mateixos Ifé són un grup generat a partir de la irradiació social de la ciutat del mateix nom., i l’etnosistema Sena “have given their name to a town founded by the Portuguese of the Zambezi” (Kesby, 1977: 170).

En contra de l’*homo ruralis* africà fabricat pels etnòlegs i administradors colonials (Coquery-Vidrovitch, 1992: 38), cal dir que l’espai africà tradicional “fue altamente articulado, y por esa misma razón se ha menospreciado la incidencia urbana en los comportamientos pretendidamente atávicos de las poblaciones rurales” (Iniesta, 1999: 119).

Per un altre cantó, el nom de la ciutat camerunesa de Duala és el mateix que el de l’etnònim del grup etnosocial antany predominant, tot i que avui en dia “l’analyse des noms de quartiers de l’agglomération fournit un reflet fidèle et vivant de la constitution de la mosaïque ethnique d’ensemble” (Mainet, 1995: 320). Tanmateix, els Ghvanal del Daguestan

són més coneguts mitjançant l'etnònim 'Dandi', nom de la vila que va articular aquest conjunt de sistemes socials (Aglarov, 1992-1993: 23), el col·lectiu etnosocial Mbembe, part del conjunt d'etnosistemes Tio (República del Congo), deriva el seu nom de la capital històrica del regne Tio, Mbe (Vansina, 1973: 9), i els liqhy del sud del Daguestan són denominats sobretot a partir de l'etnònim 'Tsakhur', nom de la ciutat que constitueix el veritable centre de cristallització d'aquest col·lectiu etnosocial (Sergeeva, 1992-1993: 364).

En aquest sentit, Ronald Cohen treu a col·locació un exemple de la zona de parla Bura del nord-est de Nigèria: "Today the major town of area, Biu, is becoming urbanized. Locals also talk of 'Biu people' as a special category who have common interests and a developing commonality of semimodernized ways" (Cohen, 1978: 388); aquest autor va assistir a l'inici, no sabem si reeixit o no, d'una etnogènesi de base urbana, com l'esdevinguda probablement cap al segle VII a la ciutat de Härar i que més endavant servirà com a exemplificació de les idees aquí presentades.

Precisament Härar és un exemple perfecte de ciutat fronterera, com també ho són les ciutats Pél del Liptako i l'est de l'Adamawa, doncs "these Fulani towns were exclaves within uncontrolled pagan areas, and might have been described as march towns" (Prescott, 1987: 52); també el califat de Sokoto "la frontera estaba demarcada (...) mediante el establecimiento de *ribats* o ciudades amuralladas. Las fronteras representaban una barrera cultural y política, delimitando las tierras del islam frente a las del paganismo y la herejía. Al situar a esclavos y pastores fulbé en dichos *ribats*, las autoridades trataban de asegurar aquellas fronteras frente a las incursiones del exterior" (Nugent, 1998: 72-73). A l'Europa Oriental, tenim exemples semblants com ara el dels colons, saxons i renans a Transilvània i serbis a Croàcia, instal·lats per a poblar i defensar així millor les *Militargrenze* de l'Imperi Austríac enfront dels Otomans. També existien ciutats-fronteres a la frontera entre Lituània i Prússia, a on vers el segle XVI "the border was not a curtain of fortresses although both parties maintained administrative centres at major transit points, such as Tilsit, Ragnit, and Memel on the Prussian side, and Palanga, Velimona, and Jurbarkas on the Lithuanian. These formed the nuclei of new regions" (Rowell, 1999: 186). Dori, a Burkina Faso, és una ciutat de frontera en un espai social d'interacció entre Peul i Gurmancé, ensems que també funcionà com a eix

políticossocial de la regió del Liptako, la qual es pot considerar realment com el seu hinterland, format mercès a les sinergies posades en joc tenint com a nucli d'irradiació ensem que de condensació social la ciutat de Dori. De fet, "le Liptako est délimité territorialement et c'est sur l'ensemble de ce territoire que l'emir (*amiiru*) qui réside à Dori exerce son autorité" (Kintz, 1986: 320).

La frontera implica densificació d'energies i, nogensmenys, es pot considerar que força ciutats africanes són fronteres en sí. Així, Mushin, suburbi urbà de Lagos (Nigèria), fou un espai social fronterer amb una sort del que Igor Kopytoff anomena *political vacuum* (buit polític), i dins d'aquest espai hom té constància de processos paral·lels amb els esdevinguts a força fronteres africanes, com ara la definició i redifinició dels autòctons (Barnes, 1989). La mateixa autora indica que dues ciutats Ioruba (Ibadan i Abeokuta) "represented urban frontiers before the advent of colonial rule"(...) "urban frontiers in the sense that there were no pre-existing institutions that could govern the large, heterogeneous, and densely settled population" (ibid: 274). Al Congo/Zaire existeixen zones frontereres urbanes o peri-urbanes "où se côtoient des populations diverses"(Bustin, 1998: 117), i la regió de Cap Vert, hinterland actual de Dakar, és un bon exemple de frontera urbana:

"En 1914 déjà, les Tukulëër étaient le groupe ethnique le plus nombreux à Dakar: un effectif de 5620 personnes, soit cinq fois plus que celui des Wolof (1216), le groupe ethnique dominant au niveau national. Les Wolof étaient aussi dépassés par les Lebu et les Soninke.(...)A partir des résultats du recensement de 1988 (...) nous avons calculé la proportion de chacun des grands groupes ethniques qui vit dans la région du Cap Vert. Ce qui donne: 25 % du groupe Wolof-Lebu (non différencié), 16 % des Sereer, 16,7% des Haal pulaaren (non différenciés), 12% des Manding, 18 % des Joola, 23 % des autres ethnies du Sénégal Oriental, 22,6 % des autres ethnies."

(Diouf, 1998: 103-104).

Així, tal i com afirma Jean Gallais referint-se a les societats sahelianes, la ciutat sovint pot ser considerada com “l’atelier d’une nouvelle société” (Gallais, 1981: 6). En aquest sentit, Mamadou Diouf subratlla que, per a ell, els Lebu són “produit de la penetration française et de la situation induite par le développement de deux grandes centre urbains sur le territoire qu’ils ont toujours considerée comme le leur” (Diouf, 1989: 300).

Si, per una altra banda, es té en consideració que les àrees urbanes són focus polaritzadors dels processos de difusió (Capel, Urteaga, 1991: 56-57): l’islam a l’Àfrica negra “apareció primariamente no como una frontera móvil de conversiones masivas en áreas continuas, sino como una serie de enclaves urbanos en los sitios con poder comercial y político (...)” (Hrbek, 1992: 93).

A més, la localització que tinguin els centres urbans influirà en la mes alta modernització i el augment del rol social de certes ètnies (les situades al *hinterland* urbà), influenciant així en les dinàmiques dels etnosistemes.

Al cap i a la fi, repetim, l’atenció que es presti a les ciutats podria focalitzar-se en un triple sentit: com a punts d’intensitat en les articulacions socials de les àrees on es troben, com a laboratoris de generació de límits i d’identitats diferencials, i com a punts d’irradiació i de condensació social de les àrees de frontera.

La diferència ètnia pot veure’s incrementada en situacions d’interrelació densa, com és la norma a les ciutats i com ho mostren els estudis d’Abner Cohen entre els Hausa d’Ibadan i llur renovat èmfasi en la diferenciació respecte dels Ioruba d’aquesta urbs. Es pot dir, fins i tot, que el ‘tribalisme’ urbà a l’Àfrica és “a means of classifying the multitude of African of heterogeneous origin who live together in the towns” (Gluckman, 1960: 55). A més, cal subratllar que “urbanization, or one variety of spatial re-ordering, increases the salience of so called ‘tribal’ identities” (Cross, 1978: 41). Des d’una perspectiva relacional no és en absolut estrany que el medi urbà generi sistemes identitaris, doncs tota identitat, com s’argumentarà més endavant, és opositiva i relacional, i les ciutats no només “sont favorables aux rencontres et aux échanges” (Claval, 1992: 13), sinó que configuren una mena de “gigantesque système de communication, destiné à permettre la maximisation de la fonction de communication et d’échanges sociaux” (Cosinschi, Racine, 1984: 87-88).

Per un altre cantó, resulta evident que “el asilo de seguridad y de identidad de las

colectividades etnoculturales en medio alógeno es la concentración en barrios, que son conservatorios de las tradiciones” (George, 1985: 21) i que, com s’ha comentat abans, han estat de forma recurrent unitats de funcionament social autònoms dins del calidoscopi ètnico-espacial de moltes viles africanes. L’antropòleg Max Gluckman subratllava el següent: “Tribalism in towns (...)is primarily a means of classifying the multitude of Africans of heterogeneous origin who live together in the towns, and this classification is the basis on which a number of new African groupings (...)are formed” (Gluckman, 1960: 55). Un exemple podria ser el dels barris ètnics dels Haya, Luo i Ankole a Kampala, mostra de l’existència a la capital de l’actual Estat Ugandès d’una relació “between type of occupation or occupational scatter, residential area, and ethnic community” (Parkin, 1969: 291), fet també constatable a Conakry, a on es van constituir barris amb una relativa homogeneïtat ètnica: “Krow-town (populaiton kru), Limbanta et Téminétaye (Limba et Temme) ou Dixinn-Foula et Dixinn-Sousou en banlieue”(Goerg, 1989: 270).

Abans de continuar seria adient fer un breu cop d’ull a una diferència bàsica entre les ciutats modernes i les urbs ‘tradicionals’: el fet que, en aquestes darreres,

“l’implantation comme résidant permanent donne droits et devoirs de membre d’un groupe social, en général communal, aux règles, normes et rites définis, fixe les modalités d’insertion au sein d’unités de voisinage délimitées, parfois dans le cadre d’un quartier rural aux frontières nettes; non seulement l’espace approprié collectivement y est continu mais la relation sociale sur ce territoire, symboliquement chargé, concerne tous ceux qui l’habitent, fut-elle relation de marginalisation: le refus n’est pas l’ignorance et l’exclusion n’a rien à voir avec l’anonymat. Dans nos villes au contraire, la signification sociale de la proximité géographique n’est plus un donné mais un possible à construire.”

(Piolle, 1991: 352).

3.2. ELS ESPAIS PREMODERNS:

“Dans la société traditionnelle, le territoire répond à deux fonctions principales, l’une d’ordre politique (la sécurité) l’autre d’ordre plus spécifiquement culturel (l’identité).”

(Bonnemaison, 1981: 255)

“La regione pre-industriale era fondamentalemente di natura spaziale; la regione industriale, e più ancora quella post-industriale, sono essenzialmente di natura temporale.”

(Raffestin, 1984 (2): 77)

“Le compartimentage de la totalité de l’espace terrestre en États et entités bordés de frontières linéaires est un fait récent.”

(Foucher, 1991: 57)

L’exclusivitat espacial, el monopoli de la generació de límits identitaris dins d’un espai convenientment acotat, és una característica pròpia, essencialment, de l’Estat-Nació, i la interpenetració espacial no és vista negativament sinó és des d’un posicionament reductivista com el de De Vos (1981: 115), el qual parla d’una per a ell alarmant “interpenetración efectiva del espacio vital de distintos grupos” .

En aquest sentit, Christian Coulon, inspirant-se en A. Southall, diferencia entre ‘Estat

unitari', sistema polític 'jeràrquic' en tant que el poder exerceix una autoritat dominant sobre la societat, i l' 'Estat segmentari', de sistema polític 'piramidal', o sia, on la sobirania del centre és reconeguda però coexisteix amb centres de poder perifèrics (Coulon, 1972: 1061). Com deia Ibn Khaldun, "une dynastie est bien plus puissante en son centre que sur les confins. Lorsqu'elle a étendu son autorité jusqu'à ses limites extrêmes, elle s'affaiblit et ne pourra la porter plus loin"(Ibn Khaldun, 1965:83, citat a: Coulon, 1972: 1060). A les fronteres dels sistemes polítics premoderns, doncs, es donava el que Igor Kopytoff qualifica com a *institutional vacuum* (Kopytoff, 1989: 25-33), el que possibilitava el desplegament de forces socials que generaven els seus sistemes diferencials en interacció amb d'altres agrupacions sociopolítiques.

El model 'plural' propi de les societats africanes pre-modernes (i exo-modernes), es diferencia del model occidental en tres punts bàsics: a les idees d'unitat, de comptabilitat i de burocràcia s'oposen les de pluralitat, nominació classificatòria (anomenar crea existència) i oralitat (Coquery-Vidrovitch, 1985: 112-113).

Com es veurà més endavant mitjançant diverses exemplificacions (com ara l'Alta Casamance) la interpenetració espacial no implica necessàriament l'existència de problemes quan els etnosistemes allà imbricats desenvolupen sistemes sociopolítics integradors que, a partir de les complementarietats, intercanvis, compensacions i jocs d'oposició, no impliquen cap mena d'amenaça per als "espais vitals" dels diferents grups.

És més, es pot afirmar que les societats africanes tradicionals són "plural societies" (Lentz, 1995: 311), tal i com comenten teòrics com ara M.G. Smith, L. Kuper o P. Van der Berghe, és a dir, es tracta de grups humans formats per la demarcació de col·lectivitats ètniques i/o religioses i caracteritzats per una estructura social basada en discontinuïtats i fronteres ('cleavages'), per la qual cosa comporten complexos culturals basats en una diversitat de tall institucional. De fet, les societats tradicionals van insistir "en la diferenciació cultural", doncs "prolifera las culturas pero las condiciones que las rodean no estimulan *por lo general* lo que podriamos llamar imperialismos culturales, los esfuerzos de tal o cual cultura por predominar y propagarse"(Gellner, 1998: 24, 26).

Així com "la etnologia de las sociedades de caza o de recolección deja a veces la impresión de un *continuum* en el cual los matices son múltiples, pero donde los límites nunca

son tajantes” (Claval, 1982: 91), en les comunitats neolítiques els principis de reunió s’equilibren amb els de segmentació, però ara les comunitats ja tenen una relació més estreta amb el territori i es produeix la fi de les fronteres mòbils (Alexander, 1977). Tot i això, sembla que les unitats ètniques, lluny de posseir límits linials, estaven formades per un nucli principal separat del nucli de la zona cultural propera per una zona de caire transicional (Hooson, 1994: 6), un espai que seria quelcom així com a una *frontier* (regió fronterera) més que no pas una *boundary* (línia fronterera) (Foucher, 1991: 45), una mena d’espai buit amb un valor ambivalent de separació (defensa, terreny de ningú) i de convivència (terreny comú i neutral, de trobada) (Muntañola, 1979: 31); només, o sobretot, als segles XVIII- XIX es van formalitzar i fortificar les fronteres polítiques com a conseqüència de la consolidació de l’Estat-Nació:

“la pratique féodale d’un pouvoir hiérarchisé et dont chaque échelon ne dispose que d’attributs limités aboutit à une structuration d’espaces qui s’emboîtent ou qui se chevauchent; elle ne conduit pas à la géométrie simple des territoires à laquelle la pratique internationale a conduit en Europe d’abord, puis dans l’ensemble du monde, depuis le XVII^{ème} siècle.”

(Claval, 1996: 94)

Aquest *emboîtement* dels diferents nivells de territorialitat és quelcom que hom observa en moltes societats africanes precoloniales i/o exo-modernes (Guillaud, 1996: 30), com ara entre els Bamileké de Camerun (Gautier, 1996), o entre els Tiv (Bohannon, Bohannon, 1962: 10). Així mateix, Audrey I. Richards observa certs enclavaments Swahili al nord-est de l’actual Zàmbia (Richards, 1951: 163). De fet, “si tantôt l’espace se singularise, tantôt également il se juxtapose, lorsque les diverses parties singulières se juxtaposent ou se superposent, se hiérarchisent ou se subsument”(Dika-Akwa, 1982(2): 115).

Al Dina, al delta interior del Níger, es pot constatar com els diferents territoris (*leydi*)

no són pas exclusius ni corresponen de manera unilateral a una unitat social donada, i els diferents grups humans “acceptent d’être dans le *leydi* de tel ou tel (*leydi Jafarabe* par exemple) mais se définissent par leur *leydi* d’origine (*Wuro gire* par exemple) où ils gardent, en fonction de leur occupation, un certain nombre de droits sur les pâturages, les eaux et les terres de culture”(Cisse, 1982: 185). Michel Benoit (1972: 239)ens fa esment de la gènesi d’un espai Mossi al bell mig d’un territori Bwa Pwesya de la zona de Nouna (Burkina). Pel que fa als etnosistemes Songhai, que ocupen essencialment la vall del Níger entre Niafouké i Say, hom observa enclavaments a la zona de l’Aïr (República de Níger), especialment a Agadès i a Tedekka (Boulnois, Hama, 1954: 15). Si es centra l’atenció en l’exemple del Macina (Mali), es veu com l’ordrenació territorial d’aquesta àrea

“était le résultat de l’intégration progressive de différentes principes qui s’étaient successivement articulés et/ou englobés. Coexistaient ainsi divers modes de territorialisation, liés à la conjugaison de logiques du pacte et de la force, de la séparation et de la coexistence, de l’appartenance identitaire de groupe et de la subordination politique.”

(Fay, 1996: 42).

Aquesta territorialitat diferencial està en concordància amb el fet que

“el poder negroafricano es diferencial; de ahí su carácter de comunocracia, es decir de autogestión de cada comunidad (...). No es casual que la concepción imperial negroafricana o simplemente estatal siga siendo confederal; unifica comunidades de territorios autónomos y autogestionados, ignorando la cultura o la lengua oficiales(...)”.

(Diagne, 1983: 43-44)

Així, tal i com apunta Carlos Lopes,

“os sistemas tradicionais africanos sempre deram pouca importância ao notrole territorial centralizado. Por exemplo no Kaabu a regra de ouro da *mansaya* era a descentralização das funções administrativas através de um esquema complexo de estruturas hierárquicas entre províncias (...). E a penetração fula na região pode-se mesmo fazer de uma forma pacífica já que se considerava que o espaço era ‘para todos’(...)”.

(Lopes, 1994: 140)

L'univers cultural de l'Àfrica precolonial “was highly fluid. Communities engaged in long distance exchanges of knowledge and techniques, and observed no fixed boundaries” (Comaroff, 1991: 669), i també a l'Imperi Khàzar situat al nord de l'istme que separa els mars Negre i Caspi existien fronteres mòbils amb els pobles veïns (Koestler, 1980: 23). Així, als etnosistemes Tiv del centre de l'actual Nigèria “fission and fusion of lineage territories often accompany expansion movements” (Bohman, 1954: 10).

Fins a l'implantació de l'Estat modern post-colonial els pocs grups amb límits precisos eren normalment grups de caràcter híbrid, i s'establien contínuums amb les zones properes (Breton, 1983). Per un altre cantó, les societats africanes precoloniales estaven articulades essencialment per poblacions pageses, implicant que la relació amb la terra fos considerada com a fonamental; ara bé, aquesta relació amb la terra no és “ni necessàriament, ni prioritàriament un rapport territorial” (Coquery-Vidrovitch, 1982: 66). Això no vol dir que l'espai (social *sensu strictissimo*, no pas euclidià) no constituís un dels eixos vertebradors de les cristallitzacions ètniques (Augé, 1995: 51, 53). Un exemple de sistema fronterer no-linial el trobem vers el 1875 al Sudan centre-oriental, on “dans les marges frontières entre grands États se forment de plus petits, par exemple Tama et Massala entre Darfour et Ouaddai”

(Ratzel, 1988: 342).

Es pot afirmar que, en les societats pre-modernes (o exo-modernes), la territorialitat està “fortement marquée par des relations qui faisaient une large part aux lieux en tant que sources d’identité. Il y avait une cohérence entre territoire et territorialité parce qu’il y avait une cohérence entre l’action d’une société et la *sémiosphère* à laquelle elle se référait” (Raffestin, 1986: 183). En les societats anomenades, a manca d’un terme millor, tradicionals, “on se représente les choses en tant que formes et substances douées de qualités (...). Choses données comme un tout et appréhendées à travers leurs manifestations extérieures” (Raffestin, Bresso, 1982: 189); la imbricació holista en el *cosmos*, tant el tangible com l’estrictament mental, és una característica a tenir en compte i, tot i que de manera un xic reduccionista, hom pot parlar d’una visió religiosa del territori i dels sistemes socials en general. En parlar de l’holisme social africà es tornarà a insistir breument en aquest aspecte, en especial degut a la seva clara contraposició amb la cosmologia moderna.

Seguint amb l’exemple africà,

“Governance of people rather than place thus characterised large parts of pre-colonial Africa. But as the government of people gave way to the government of territory, so the need for clearly bounded divisions of ownership and control correspondingly increased, and land came to be seen as something potentially valuable and of limited availability.”

(Wilson, Donnan, 1998: 8-9)

El referent real és, en les societats de la tradició, “ce complexe ‘quotidienneté-territorialité’ ”, mentre que la modernitat pren el futur com a únic referent i, així, “le principe de la modernité, dans ces conditions, déterritorialise, dans le sens où ses objectifs tiennent de moins en moins compte du réseau de relations des physio-éco et sociologiques (...)” (Raffestin, Bresso, 1982: 191). Es tracta del triomf de l’*“idéologie géométrique moderne,*

qui ne voit de réalité que quantitative et d'espace que géométrique" (Hoffmann, 1995: 207). Abundant en aquesta qüestió, es pot suggerir que, "d'une certaine manière, on peut se représenter la modernité comme la lente montée de codes déterritorialisants qui engendrent leur contraire, c'est-à-dire le besoin de nouveaux territoires" (Barel, 1986: 139). Per contra, tradicionalment s'ha esdevingut el que Nikolas Rose defineix com "*spatialization of being*" (Rose, 1996: 143).

En una direcció semblant, Deleuze i Guattari parlen, referint-se a les societats tradicionals, d'una 'màquina territorial' que

"est la première forme de socius, la machine d'inscription primitive, 'mégamachine' qui couvre un champ social (...). La machine territoriale primitive code les flux, investit les organes, marque les corps (...). La machine primitive subdivise le peuple, amis le fait sur une terre indivisible où s'inscrivent les relations connectives, disjonctives et conjonctives de chaque segment avec les autres (...). Quand la division porte sur la terre elle-même, en vertu d'une organisation administrative, foncière et résidentielle, on ne peut dès lors y voir une promotion de la territorialité, mais tout au contraire l'effet du premier grand mouvement de déterritorialisation sur les communautés primitives. L'unité immanente de la terre comme moteur immobile fait place à une unité transcendante d'une tout autre nature, unité d'Etat."

(Deleuze, Guattari, 1995: 165, 169, 170-171)

Les societats de tipus tradicionals no coneixen la *clôture* de l'espai, i l'obertura del sistema social "multiplie les contacts avec l'Autre, et montre la complexité et la diversité de celui-ci. Cette confrontation élargie conduit souvent à des attitudes défensives: l'affirmation identitaire devient explicite. Pour la souligner, on multiplie les signes et l'on investit les éléments objectifs de différenciation (...)" (Claval, 1996: 105).

Precisament allò que Alain Touraine (1991: 32) defineix com a multiculturalisme, és

a dir, l'existència en un territori d'una unitat social i d'una diversitat cultural mitjançant intercanvis i comunicacions, és el que en moltes ocasions tenia lloc en societats pre o exo-modernes com les africanes. Aquestes últimes, a més, presentaren un grau d'autonomia territorial a nivell fins i tot d'aldea (*dugu*) donades unes característiques específiques conjuntes que analitzarem més endavant i que sovint comportaven una dissociació entre control del territori i control polític (Diagne, 1983), amb derivacions concretes pel que fa als etnosistemes, molts dels quals filtraven els canvis i propostes hegemòniques sense perdre llur especificitat mercès a la conservació o reelaboració de límits socials el suficientment potents com per a permetre una continuació equilibrada dels intercanvis socials. Pel que fa a l'existència de grups socials diferencials, "leur cohabitation ne soulève pas de problème de nature politique et religieuse puisque chacun dispose de repères qui l'amarrent à une portion de l'espace" (Claval, 1996: 103).

El mateix Paul Claval ens esmenta que als sistemes pre-moderns es dona una xarxa difusa de relacions socials amb un equilibri assegurat per un ajustament polític (Claval, 1982: 162), mentre que, per exemple, les noves fronteres dibuixades a l'Àfrica, tot i operant encara com a part de la relació entre poble i espai, fan que aquest espai sigui finit, i que el centre pugui controlar aqueixa frontera i les relacions socials generades dins i mitjançant els seus contorns, que han esdevingut estancs. L'Estat modern, cercant l'isotopia, confereix al territori encerclat per les seves fronteres una identitat política homòloga a la del sistema etnosocial dominant, mentre que "dans les empires anciens (...) les espaces étaient non fermés. Cette absence de territorialisation ne permettait guère à l'État de se penser en termes d'identité" (Coulon, 1994: 285).

Un exemple d'organització no-moderna del territori pot ésser el de l'estat islàmic tradicional, el que Michel Roux cataloga com a pluralisme jerarquitzat islàmic. En l'imperi Otomà, com també en la Polònia de Casimir el Gran, els grups etno-religiosos que tenien estatus de protecció (*dhimma*), "sont nommés *millet*⁶; le protégé doit observer les lois de l'État, payer un impôt spécial, la capitation, observer certaines formes extérieures de respect envers les musulmans et ne pas tenter de les convertir" (Roux, 1992 (1): 61). El *dhimmi* és, de fet, el "protegido indígena" (Weber, 1998: 87).

⁶ Forma turca de l'àrab *milla*, amb un significat aproximadament equivalent al de 'nació' o 'comunitat religiosa'.

L'Imperi Otomà subdividia llurs habitants en dos grans grups: els *moslem* (creients) i els *zimmi* (protegits); aquests darrers estaven al mateix temps dividits segons el seu *millet*: el 'Rûm Millet' (millet grec), que "encadrât toutes les populations chrétiennes orientales: Grecs, Bulgares, Serbes, Albanais, Valaques"(Castellan, 1991: 119); el millet armeni, que incloïa "aux gitanes coptes, aux monophysites de Syrie et d'Égypte, et même aux Bogomiles de Bosnie"(ibid: 120); finalment, el millet jueu (*yahudi millet*) abastava l'ampli ventall de comunitats hebraïques incloses dins dels límits imperials otomans. Nogensmenys, en l'organització etno-territorial dels regnes Wolof del segle XVI "les autres groupes ethniques minoritaires jouissent d'une véritable autonomie politico-administrative; ils ont leurs propres dirigeants au sein même de l'ethnie: ardo pour les Peul, maalaw pour les Laobe, burgaad pour les Maure" (Diouf, 1998: 47).

Corn (1992) també ha subratllat l'especificitat dels sistemes polítics pre-industrials i/o exo-moderns: constants permutacions i complexes circulacions de grups ètnics tenien lloc al llarg de les superfícies d'aqueixos sistemes. Encara més, la diferència no s'experimentava com a un escàndol o com a un defecte identitari. Així com a la societat otomana la segmentació es traduïa en una multiplicitat de codis i d'institucions, "dans la vision occidentale issue de la philosophie des lumières, la revendication de l'égalité civile, associée à une conception universaliste du rôle de l'État, exige l'unité législative et institutionnelle" (Roux, 1992 (1): 62). En un sistema, diguem-ne, tradicional,

"lo que resulta virtualmente inconcebible es un serio y sostenido impulso hacia la homogeneidad lingüística y cultural apoyada en la instrucción universal (...) El perfil general de una sociedad moderna es el siguiente: alfabetización, movilidad social, igualdad formal con una desigualdad puramente fluida, por así decirlo, atomizada y con una cultura compartida, homogénea, impartida mediante la alfabetización ...de manera que la cultura, que antes era algo así como el aire que respiraban los hombres, se convierte en algo perceptible e importante."

(Gellner, 1993: 27)

El mateix Gellner subratlla que en els sistemes polítics no-moderns sovint es promou una gran diversitat cultural i es desplega aqueixa diversitat per a marcar situacions diferents, econòmica i políticament, mentre que en la societat moderna aquells matisos i superposicions que eren funcionals esdevenen obstacles i impediments per a la realització d'una cultura homogènea. Es més, a les societats no-industrials "the state remained a distant, usually foreign institution, both materially and symbolically, a fact of life that need not be confronted" (Thompson, 1989: 50).

Més endavant s'analitzaran algunes formes d'organització territorial dels etnosistemes i dels sistemes sociopolítics en general, com en el cas de les fòrmules territorials del delta interior del Níger, a on "le Mali médiéval et le Dina, au XIX siècle, ont tenté de façonner une société globale, soumettant les divers peuple à un pouvoir unique, à un projet social commun" (Durand, Lévy, Retailé, 1993: 392-393, citant Gallais, 1984: 121-126). En el cas del delta interior del Níger és evident que "les différentes ethnies ne se partagent pas des portions géométriques d'espace mais des droits sur des éléments naturels (des 'territoires élémentaires')" (Fay, 1996: 37).

La diferència en el tractament de la diversitat sociopolítica en comparació amb els Estats-Nació d'arrel moderna haurà de tenir-se molt present, i el paper de la concepció holista del món és un punt bàsic en aquest sentit: "De façon générale, les sociétés qui restent proches de la terre ont une représentation particulièrement aiguë de l'interdépendance de l'homme et de la nature" (Di Méo, 1991: 253). A més, s'ha de tenir molt present, com s'ha comentat, que el territori tradicional, o l'espai social exo-modern, "concerne tous ceux qui l'habitent" (Piotee, 1991: 352). La terra és inalienable, de manera que difícilment existeix una noció d'apropiació del territori. Així, els Kotokoli, en relació amb la lògica moderno-occidental, són "moins exigeants sur le plan de l'accaparament de l'espace, (ils) savent que les repères territoriaux que leurs aïeux leur ont transmis ne sont pas des sinécures" (Lallemand, 1995: 285).

En relació amb aquesta concepció de la terra, sovint els nou vinguts són acollits en tant que membre d'un espai social compartit, implicant sovint la institucionalització de matrimonis amb els autòctons (Sicé, 1944: 455). Així, a la zona de la Butana (actual república

islàmica del Sudan), “la tribu Lahawiyyin s’est récemment installée dans le Butana (entre 1870 et 1920), région contrôlée par les Shukriyya, arabes Juhayna (...)eux-mêmes affiliés aux Bowadra (tribu arabe locale), premiers occupants du Butana qui les accueillèrent” (Dalmau, 1999: 362). Com es veu, la cadena socioètnica de solidaritats i interconnexions mostra una ocupació del sòl basada en paràmetres poc euclidians. A Madagascar, per exemple, i en concret entre els Sakavala, els *tompon-tany* d’un lloc són els seus primers ocupants, amb els quals s’ha d’establir aliances. De fet, la cultura Sakavala està “marquée par la pratique de l’exogamie, favorise la recherche d’alliances hors du cercle étroit des parents et des voisins. Par ailleurs, les étrangers étaient facilement acceptés, voire recherchés” (Fauroux, 1999: 270).

A les planes de la Panònia septentrional, “la culture appelé <culture belobrdska> de la Slovaquie du Sud-ouest, témoigne de la coexistence de l’ancien peuplement slave avec des nouveaux venus aux Xe siècle, (...). La symbiose des slaves et des Hongrois, ainsi que la continuité du peuplement slave et slovaque aux siècles suivants, sont attestées aussi par des termes géographiques, que les Hongrois ont empruntés aux autochtones et ont conservés sous leur ancienne forme” (Žudel, Očovský, 1992: 176). Als Balkans, “la catholicité albanaise résiduelle du Kosovo s’est perpétuée pendant l’époque ottomane dans une symbiose avec les communautés croates descendant de mineurs arrivés aux XIII-XIV siècles (...)” (Roux, 1992 (2): 289).

A la zona de Kwaango, al S.O. de l’actual R.D. del Congo, els Lunda “in all probability, conquered the area in the seventeenth century. Using a strong assimilation and intensive intermarriage policy, they merged with the existing ethnic groups to the extent that the opposition of luanda versus non-Luanda only survived in certain facets of the sociocultural reality, primarily in the opposition between the categories of ‘political chief’ and ‘landowner’(...)” (Roosens, 1995: 116). Tot i això, els *Tulaamba*, “the so-called landowners of the region” (ibid: 121), s’identifiquen com a Suku o com a Yaka, els grups ètnics ‘autòctons’. Cal dir també que molts immigrants arribaren a terres txetxenes al segle XIX “en quête de terres arables, d’autres s’y réfugièrent. pour survivre ils durent accepter les traditions et les règles locales ainsi que la langue indigène. A l’instar des Tchétchènes aborigènes ils durent former les clans (20 environ) qui existent aujourd’hui” (Brunot, Avioutskii, 1998: 59), sumant-se als 35 clans txetxens pre-existents.

La migració Socé (manding) procedent de Kaabu va arribar al país Serer al segle XV “constituent ce qu’on a appelé plus tard l’aristocracie *guelwar*(...). Ils s’allièrent avec des Sérér et formerent deux dynasties” (Lombard, 1970: 247). Al nord de l’actual estat de Ghana “the conquerors of Gonja, like those of Mamprusi before them, simply imposed their authority over the local people, whose women married and whose language they adopted” (Dickson, 1971: 32).

A la zona saheliana, per un altre cantó, “les Dogon Karambé accueillirent des familles ‘étrangeres’ et les installèrent, sous leur tutelle religieuse, dans le territoire” (Boujou, 1995(1): 358). Encara en país Dogon hom troba a relació de *mangu*, la qual “met en jeu toute une cosmologie, une cosmogonie” basada en “l’égalité-complémentarité gémellaire entre Dogons et Bozos” (Griaule, 249, 243). També al Sahel, en concret a les muntanyes del centre del Txad, “l’intégration des immigrants dans leur nouvelle communauté se fera souvent sous forme d’adoption par un lignage ancien” (Magnant, 1995: 269). La implantació dins d’un territori comú o veí, la relació de coexistència de la qual parlà Simmel, deriva a vegades en una ideologia que fa referència a un parentiu mític, com es pot observar en la llegenda georgiana que veia “due fratelli in Haos (in armeno: Hayk) e in K’art’los, eponimi degli armeni e dei georgiani, figli dell’unico padre T’orgom(…)”(Zekiyan, 1996: 469).

Per una altra banda, a la zona del delta interior del Níger existeix entre els grups etnosocials Peul, Marka (Soninké), Bozo i Somono una sort de “complémentarité intersectorielle et interethnique” (Fay, 1999: 126) com també subratlla Frédéric Le Marcis fent referència als sistemes de complementarietat etno-professional entre aquest grups socials sahelians (Le Marcis, 1999: 151). La mateixa situació és la que hom troba a la zona de Zinder (actual república de Níger), a on es concentren 314 tribus (168 Peuls, 92 Tuareg, 23 Azza, 17 Dazza, 9 Àrabs i 5 Teda), les quals “utilisent en effet les ressources de manière différente”(Moutari, 1999: 427).

Un altre exemple és de la regió compresa entre els països Songhai, Mogho i Gurma, a on els Peuls Ouakambé “se constituent en communautés spécifiques à la faveurs d’alliances matrimoniales avec les Dogon, les Kouroumbas ou proto-Gourmas locaux” (Benoit, 1999: 449). Entre els Kpelle de Libèria, “besides the order of arrivals, the other set of pivotal events in the history of a territory lies in the marriage transactions used to incorporate important

latecomers. (...) matrilineal ties can be expressed in a ritual relationship in order to expand the territory and incorporate newcomers” (Murphy, Bledsoe, 1989: 127, 133). Els Tubu del Sàhara central, “dans toute la partie ouest et sud-ouest de leur domaine, vivent en symbiose avec les cultivateurs Kanuri et même au Sud avec les pasteurs Peul” (d’Arbaumont, 1954: 255). A ‘Basutoland’, per un altre cantó, el col·lectiu etnosocial Fokeng “were largely absorbed into the Koena system by a series of alliances and diplomatic marriages” (Sheddick, 1953: 13).

Al nord-est de l’actual Kènia, entre els clans del que Günther Schlee anomena cultura PRS (‘protrp-rendille-somali), existeix “un système d’adoptions collectives grâce auquel chaque clan des sociétés satellites est lié non seulement au clan de ses ‘frères’ boran, mais aussi à la moitié de ces derniers et à leur prêtre suprême qui leur tient lieu de ‘père’ ”(Schlee, 1999: 221). Els etnosistemes Peul del delta interior del Níger es basen en relacions anomenades *hoolare* (‘confiança’, literalment). “liant en général des lignages ou groupes de lignages qui appartiennent le plus souvent à des ethnies (*sihiiji*) différentes. (...) Cette relation fait presque toujours suite à la rencontre, sur le même territoire, d’un groupe anciennement installé et de nouveaux arrivants” (Fay, 1995: 437).

Es tracta, doncs, de la generació de “solidarités que garantissaient traditionnellement les alliances, l’ethnoterritorialité, enfin les formes de complémentarité” (Ba, 1999: 414, la negreta és nostra). A l’àrea dels Balcans, el *kumstvo*, és a dir, “an intergroup exchange” (Hammel, 1968: 73) es duia a terme entre grups ètnics diferents en situació de co-existència espacial: per exemple, “in eastern Serbia, Serbs receive *kumstvo* from Vlachs and Gypsies” (ibid). Els mecanismes de complementarietat social es donaven sobretot a zones de frontera. En aquest sentit, el sistema d’adopció simbòlica és paradigmàtic:

“the practice of symbolic adoption is confined to the Serbs of a restricted area in northeastern Serbia, across the Danube River in Southeastern Banat, and in Klisura, formerly a part of Banat but now included with the borders of Rumania. It is shared by a member of Roumanian groups who live among the Serbs in the same general region (...). The custom likewise prevails among the Hera, a small ethnic group descended from eighteenth-century

immigrants from Herzegovina who are settled around the town of Bela Crkva in Banat (...)"

(Filipovic, 1965: 67)

Com deia el geògraf Eric Dardel, en les societats tradicionals la terra és poder (doncs és origen), és presència (retrobarament amb el paisatge) i és força sobrenatural (ergo, religiosa) (Claval, 1996: 96). L'espai tradicional "est un récépacle d'éléments divers et d'énergies. Lui même se transforme en une espèce d'énergie qui permet à la société d'intervenir dans tel ou tel domaine et d'élaborer ses structures sociales et religieuses"(Dika-Akwa, 1982(2): 115).

Només des d'aquesta òptica s'entén que el regne Mossi de Yatenga no integrés dins del seu espai de poder, és a dir, dins de l'esfera territorial on es desplegaven les seves energies socials, els espais de trajecte dels comerciants Yarse: "Étrangers à un triple titre, les *Yarse* ne sont envisagés ni comme des sédentaires ni comme des nomades, simplement parce que ni l'une ni l'autre de ces deux caractéristiques ne renvoie dans leurs cas à la territorialité du royaume" (Izard, 1995: 412). D'igual manera, l'expansió dels Tutsi rwandesos vers l'oest comentada per David Newbury:

"created a loose series of intersecting ties that eventually became incorporated within the political network of the Central Court. But these ties did not form a continuous web; many areas remained independent of this network, and in some cases 'Tuutsi' refugees continued to move farther west still, to Itombwe and Gishari in the mountainous highlands west of laked Kivu (...). In other cases, small polities along the Nile-Zaire Divide remained autonomous of the Central Court untill well into the period of colonial rule."

(Newbury, 1989: 171)

Un factor a tenir en compte en l'articulació dels espais tradicionals és la seva pivotació **en punts**, en llocs concrets que irradien fluxos psicosocials ensem que realitzen funcions de socialització de les col·lectivitats humanes que hi pivoten. De fet, "cette représentation de l'espace est le principe de base de toute organisation foncière avant qu'elle n'ait été affectée par l'État, le marché et le capitalisme, bref par la révolution de la modernité en Occident au XVIe siècle" (Le Roy, 1999: 404). Més endavant, en parlar de territori i etnosistema, s'insistirà sobre la temàtica.

3.3. L'ESTAT-NACIÓ:

“El dominio sereno del tiempo y del espacio (...) alcanza su apogeo con la burguesía (...), que a la explotación racionalizada de la naturaleza había añadido la dominación generalizada de la existencia social (...)”

(Maffesoli, 1982: 19)

“¿Qué es el Estado? Escuchadme, que voy a hablaros de algo que mata a los pueblos. (...) Quienes crearon los pueblos poniendo en ellos una fe y un amor fueron creadores que, de este modo, prestaron un servicio a la vida. Pero hay hombres destructivos que ponen trampas para atrapar a la gente y las llaman Estado. (...) En los sitios donde aún hay pueblos, no entienden qué es eso del Estado, y lo odian (...)”

(Nietzsche, 1993: 74)

“¿Y qué es el Estado? Es, esencialmente, la puesta en juego de una fuerza centripeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de ese cuerpo. Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia del Estado, la potencia actuante de lo Uno, vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia.”

(Clastres, 1996: 60)

“Tout tentative pour réduire les différences, toute tentative pour imposer une modèle unique est une forme de génocide (...)”

(Raffestin, 1980(1): 119)

L'Estat-nació podria ésser considerat, a grans trets, com el conjunt dels aparells de manteniment del monopoli de la violència (física i simbòlica) sobre un territori amb fronteres ben demarcades, fronteres que són el “símbol extern del monopoli de la violència que exerceix l'Estat” (Ramoneda, 1987: 113). Sense la violència ideològica (ergo, simbòlica) de l'estat, sense la posada en acte dels seus instruments, l'etnocentrisme latent difícilment es materialitza (Moreno, 1994: 152), doncs “the presumed boundaries of the nation are largely determined by the myths and memories of the dominant *ethnie*”(Smith, 1991: 39).

Aquesta maquinària político-administrativa és el resultat d'un procés de modernització que agafà embranzida definitiva amb l'era industrial, una era que destrueix les particularitats i tendeix vers l'homogeni, com apunta H.Lefebvre (1972: 88).

El context sociopolític modern ha estat centrat en la voluntat de centralitzar el poder, base *sine qua non* de l'uniformització social: “le signal propre est bruit pour un tiers celui-ci est exclu. Oui, bien sûr, c'est là l'origine du point central, de la centralisation du pouvoir” (Serres, 1980: 187, citat a: Raffestin, 1982 (1): 16).

No és gens casual, ans el contrari, que l'Estat-Nació modern comenci a consolidar-se en l'era industrial: “(...) l'espace corporel qu'invente l'industrie est un corps homogène composé de parties simples. L'hétérogénéité est exclue d'un tel espace” (Stourdzé, 1973: 102), per la qual cosa es tracta d'una concepció de l'espai “qui privilégie d'une part l'étendue, le mesurable, la superficie, d'autre part les qualités productives 'objectives' des terres (...), et enfin les avantages indirects que procure la propriété, à savoir le contrôle et l'usage des populations habitantes” (Hoffmann, 1995: 207). La pluralitat dels espais “sera remise en question par la modernité”, encetant la tasca de “réduire cette diversité (...), signe de désordre

et d'inégalité, pour généraliser un système uniformisant" (Le Roy, 1999: 404). Nogensmenys, "l'État moderne tend à monopoliser les procédés d'organisation de l'espace à l'intérieur du <territoire national> séparé des territoires voisins par des frontières. Cela ressortit à une volonté d'homogénéisation d'un espace essentiellement discontinu" (Le Bris, le Roy, 1982: 394).

Històricament, d'entre les causes principals del "fenomeno dell'oppressione delle minoranze deve essere ritenuta la nascita degli Stati moderni: il principio *cujus regio eius religio* sancito del trattato di Westfalia (1648) per regolare il rapporto sovrano-sudditi ha costituito, infatti, il principale fondamento giuridico della persecuzione dei gruppi minoritari" (Baldussi, 1991: 13).

Així, l'Estat modern, "héritier par son code hiérarchique de l'Eglise séculaire (...) fonde la situation humaine du territoire en tant qu'unité globale" (Ferrier, Racine, Raffestin, 1978: 297). Continuant amb l'imbricació de l'Estat-Nació amb el sistema industrial de producció (i d'idees), és important subratllar que

"el poder y el productivismo son las formas modernas de una 'neurosis' ineluctable que reposa en la comprobación de la finitud en todas sus formas, corolario de un deseo infinito que anima a todo individuo y a toda estructuración social. En esa búsqueda de lo infinito, el productivismo en el mito del progreso es la réplica de la producción fundamental, de la creación del mundo por la divinidad en el mito de los orígenes. (...) Dominar la naturaleza y el tiempo es (...)el resorte secreto que anima el deseo progresista (...)"

(Maffesoli, 1982: 183, 191)

"La planificación, la eficacia, la productividad se convierten en los dioses modernos y la sumisión a los mismos determina la integración social. Lo improductivo queda excluido

como enemigo de la sociedad. De modo que lo que no se adecúa a los criterios del cálculo y de la utilidad se vuelve sospechoso.”

(Maffesoli, 1977: 180)

La natura és vista pel sistema d'idees modern-industrial (és a dir, per la *pensée bourgeoise*, capitalista) en tant que mer objecte a explotar, i “esa nueva relación con la naturaleza que se instaura con el racionalismo tiene por corolario la ruptura de la *organicidad social*” (Maffesoli, 1982: 194). Amb la modernitat, “le pouvoir se mesure(...); il se tient ramassé dans la concision des chiffres” (Raynal, 1999: 84). Ja no es permet copsar la ‘correspondència dels mons’ i tot desemboca en la desaparició de les ressonàncies que constitueixen l'arquitectura del cosmos (ibid: 194-195), ja que “a través del juego de la equivalencia generalizada, el principio productivista o la racionalidad orientada hacia un fin vuelven comparable lo heterogéneo (...)” (Maffesoli, 1977: 150). Integrant-los dins del sistema de mercat, “del hombre (bajo el nombre de trabajo) y de la naturaleza (bajo el nombre de tierra) se hacían mercancías disponibles” (Polanyi, 19 : 216). Amb la industrialització el territori esdevé abstracte (Oriol, 1979: 25), com la moneda. Deixa, doncs, d'ésser inalienable. En contraposició amb això, al delta interior del Níger, i a l'Àfrica Subsahariana en general, “il n'ya a pas de parcelle sans maître et ce maître n'est pas absolu. Il n'est `jamais dit qu'il puisse aliéner la propriété du sol (...)” (Monteil, 1971: 172).

Resulta evident que el sistema d'idees burgès “a construit un imaginaire de relations neutres” (Mele, 1999: 153), d'igual manera que també es pot suggerir que “existe una conexión inmanente entre la técnica (...) y la estructura de la acción racional con respecto a fines” (Habermas, 1984: 61).

S'esdevé així una uniformització de l'espai que elimina totes les polaritzacions religioses o polítiques i que esdevé un espai isòtrop, en tant que espai ideal no-diferenciat. Roger Brunet proposà al 1967 un neologisme més explícit que el d'espai homogeni: *espace isoschème*, que “qualifie un espace dont tous les lieux ont une même structure, ou concourent à une même structure géographique” (Brunet et alii, 1993: 285).

Un punt fonamental és que, en termes territorials, amb l' adveniment de la modernitat burgesa-occidental s'esdevé, com apunta Odile Hoffmann, una sort de 'deriva', que "est celle **d'un territoire qui était socialement et culturellement cohérent**, continu et limité, connu et nommé, contrôlé et utilisé sinon collectivement du moins par une collectivité -communauté-, vers un espace éclaté qui tend à perdre de sa légitimité culturelle et à ne devenir qu'une **portion d'espace de gestion administrative**"(Hoffman, 1995: 204 (la negreta és nostra)). Un exemple hiperbòlic i, per tant, molt significatiu, fou el cas dels bantustans sud-africans, edificats tot aplicant els mateixos criteris etnoterritorials de l'Estat-Nació (absolutització de l'espai i de l'identificació col·lectiva, homogeneïtzació, etnosocial, fossilització de les relacions culturals) a unes poblacions retallades per la Comissió d'Afers indígenes i closes en set grans 'blocs': Tswana, Venda-Tsonga, Swazi, Zulu, Pedi, Nguni i Sotho Meridionals (Bullier, 1982: 90). A més, la configuració espacial d'alguns territoris sancionava administrativament els canvis etnoespacials anteriorment esdevinguts, reafirmant la nova territorialització: així, el territori 'blanc' que separava el Transkei i el Ciskei fou "découpée dans le territoire xhosa pendant les guerres frontalières du XIX siècle" (Peires, 1992: 146).

La poca legitimació social de l'Estat-Nació imposat, és a dir, l'escàs consens al voltant de l'eficàcia simbòlica que hauria de desplegar per a reeixir, unit al conflicte de territorialitzacions indextricablement unit al conflicte entre voluntats de diferenciació i impulsos vers l'homogeneïtzació, desemboca en aquest 'espace éclaté' determinat per la geometrització d'allò social. En paraules de François Constantin, "la construction de l'État bureaucratique devenu modèle idéal universel souffrait de cette instabilité de groupes sociaux à géométrie constamment variable(...). Faute de pouvoir <dire>la société, le pouvoir<dit>l'espace"(Constantin, 1989(1): 338).

La modernitat, per una altra banda, està "inextricably linked to the process of capitalist modernisation of the productive and politico-juridic space"(Benko, 1997: 5). Al llarg del segle XIX l'esdevenir polític de l'economia ha guanyat en importància pel que fa a l'estructuració del poder: "la sociedad, al hacerse economía, racionaliza el egoísmo y, de ahí, lo colectivo, en que la tendencia colectiva, como funcionamiento ordenado de la diferencia, se califica de irracional o de primitiva" (Maffesoli, 1982: 66).

George Balandier afegeix més raonaments de cara a l'aclariment d'aquesta arrel

industrial de l'Estat-Nació: “ (...) el paso de una sociedad tradicional controlada a una sociedad industrial y burocrática ‘medida’ tiene como efecto la supremacía de la norma, de la clasificación, de la jerarquía de los hombres y las cosas. (...)” (Balandier, 1994: 146). El procés de modernització que constitueix un Estat-Nació “tiende a construir o consolidar una identidad de la comunidad política sobre la existencia de una sola lengua, una sola cultura y una única idea nacional” (Álvarez, Vila, 1993: 38). El capitalisme no necessita pas l'ús de la violència directa, doncs “el mercado realiza la tarea de destruir la cultura de una forma mucho más sutil y eficaz” (Zizek, 1998: 187).

L'ideologia homogeneïtzadora comporta que “les déterminations qu'exerce sur l'espace tout système national (...) ne laissent en tout cas qu'une étroite marge de liberté aux déterminations issues du local” (Di Méo, 1985: 665); l'absorció de qualsevol moviment centrífug per part de l'Estat està en relació amb una burocràcia amb tradició escrita que “va en contra de estas tendencias secesionistas, proporcionando un factor consolidador en la construcción del estado” (Goody, 1990: 142-143). En el cas africà, per exemple, “ ‘recaptive’ politics (the politics of Freetown and Monrovia, or of educated groups in Accra and Cape Coast and other such places) were in no state of mind to accept these diversities as useful or constructive” (Davidson, 1992: 102). De fet, la ‘nació’ de Libèria tractà d'ésser bastida a partir de l'establiment de 18000 ‘africans del Nou món’ entre 1822 i 1906 (Akpan, 1987: 276), col·lectiu que hauria d'aportar els polítics occidentalitzats dels quals parla Davidson. Per tant, “de la même manière qu'il assigne pour objectif d'homogénéiser l'espace, l'État moderne africain a pour fonction de totaliser les fragments d'histoire pour en faire une Histoire (nationale)” (Le Bris, Le Roy, 1982: 394).

Continuant de manera més específica amb el cas africà, cal subratllar que “la capacité de reproduction de situations de guerre civile au sud du Sahara(...) indique que nous sommes bien en présence d'un processus de régulation et d'appropriation de l'État” (Bayart, Mbembe, Toulabor, 1992: 262) o, millor dir, de qüestionament i de resposta devant de les tentatives d'implantar l'Estat-Nació, producte històric europeu, cal insistir-hi: “el Estado nacional es una forma específica de organizar totalmente la vida social que surge en unos países concretos

en una precisa época histórica” (Pérez-Agote, 1994: 23), conjuntant una forma objectiva material basada en un centre que controla un territori físicament definit i una forma immaterial psicològica de legitimació d’aquest centre. Aquesta conjunció històrica és operada per la burgesia, “primer agregado social de la historia que está exclusivamente amalgamado por intereses económicos” (ibid). Però en el cas de l’Àfrica Subsahariana “l’espace concédé à chaque puissance coloniale (...) n’a pas été constitué en territoire, c’est-à-dire en un espace soumis de manière permanente et constante à la domination monopoliste d’un État” (Darbon, 1998: 62). Així l’Estat-nació no ha reeixit a l’Àfrica i, en casos com el de l’antic Zaire, “la fragmentación del territorio nacional le da aspecto de archipiélago” (Bach, 1998 (2): 26). Com apunta Roland Pourtier, “le Zaire n’est fait que des discontinuités spatiales” (Pourtier, 1992: 285), en part amb motiu de l’absència d’una xarxa terrestre de comunicació que, com assenylava Karl Deutsch, podria realitzar de manera efectiva l’unitat de la ‘nació’.

Es pot afirmar que, a l’Àfrica actual, “le modèle de l’État-nation cède la place à des configurations plurielles (...). La diversification des modes d’articulation entre État et société renvoie également à une insertion des populations dans des **reseaux geo-ethniques** (...)” (Bach, 1998 (1): 17, la negreta és nostra).

La idea subjacent entre els defensors de l’Estat modern basat en models de pensament i d’acció occidentals és que “the modern Nation-State is the paramount form of ‘political development’. As the epitome of the Universal, the Nation-State is resolutely adverse to ‘ethnic’ or ‘tribal’ loyalties and parish-pump politics” (Coulon, 1978: 87). El que sovint passa, però, és que els etnosistemes dominats es perpetuen precisament com a causa dels esforços de l’Estat modern per a suprimir l’heterogeneïtat: “Its is much like social memory: the most potent mnemonic in any historical context is the insistence, by the state, that something be forgotten” (Comaroff, 1991: 676). La violència estructural que implica el control coercitiu per part de l’Estat genera una potencial violència reactiva que pot materialitzar-se en determinades condicions (Moreno, 1994: 145)

La cohesió interna i la integració social de l’Estat-Nació depén de l’eliminació dels lligams locals, provincials o ‘tribals’, així com de la inculcació de lleialtat suprema al grup

ètnic hegemònic que s'amaga sota la suposada comunitat d'interessos comuns; i això tot i que, seguint la terminologia de Meinecke, hi ha qui pot distingir entre la *Kulturnation* (model alemany) i la *Staatnation* (model francès), com si en alguns casos fos la nació la que creés l'estat o viceversa quan el procés és més aviat dialèctic, i com si el segon tipus d'Estat-Nació, el 'model francès', es basés en una suposada ciutadania ètnicament neutra, republicana, quan la realitat és que, parafraçant Karl Marx, l'Estat-Nació és sempre l'Estat de l'ètnia dominant i de la seva representació específica del món i de la societat a partir de la violència, fet consubstancial amb l'Estat (Moreno, 1994: 141); a més, el sector dominant sovint reclama per a si l'universalitat (Juliano, 1992: 28).

L'Estat modern ha estat perfeccionat al llarg dels darrers dos-cent anys, extenent-se amb més o menys fortuna per tot el planeta, imperialisme aniquilador de les diferències socials que ja al 1774 criticà el sovint vituperat Johann G. von Herder:

“¿li agrada tant al to general, filosòfic, filantròpic del nostre segle el fet d'aplicar a cada nació allunyada, a cada un dels períodes més antics del món, el 'nostre propi ideal' (...) ? ¿és un jutge tan únic com per a judicar llurs costums únicament segons els seus?(...)”

(Herder, 1983: 70)

Aquest aparell polític ha millorat de manera espectacular la seva eficàcia etnocida mercés a la disposició de grans mitjans (models, aparells, ideologies) i de l'ús de la tècnica, de la ciència i d'una certa racionalitat orientada vers el productivisme; tot i això, els mecanismes de resposta i les cristallitzacions d'etnosistemes han continuat produint-se, tot i que en alguns casos ha estat convenient mantenir les 'diferències' buidant-les de contingut polític i de significació i convertint-les sovint en caricatures folklòriques de cara al màrqueting comercial turístic. De fet, s'ha assistit a la “diffusion mondiale de la conception européenne moderne de l'État, avec ses exigences de délimitation stricte (y compris en mer) et de

contrôle intégral de l'espace et des ressources, avec également sa croyance dans le 'progrès' et ses justifications nationalistes"(Roux, 1992 (1): 50-51). Sembla com si les nacions s'haguessin de marcar l'objectiu d'assolir l'estatus d'Estat-Nació per a auto-realitzar-se en tota singularitat (Smith, 1976: 44) , i com si l'Estat-Nació impregnés de tal manera la definició "desitjable" d'identitat social que sigui difícil qüestionar-se la seva legitimitat :

"Ensuite, le pouvoir étatique est traité comme un fait évident qui n'a pas besoin d'explicitation puisqu'il se trouve dans des cristallisations spatiales qui manifestent suffisamment son action. (...) Les systèmes de flux divers qui contribuent, à l'origine du pouvoir étatique, à élaborer ces formes ne sont pas véritablement décrits et expliqués."

(Raffestin, 1980 (1): 12)

Per una altra banda, en els sistemes moderns les energies homogeneïtzadores han conduït a la segregació discriminatòria de les comunitats diferencials; el ghetto ètnic és un idea indoeuropea, com comenta Pathé Diagne (1983: 42-43) quan repassa el caràcter comunocràtic del poder africà, és a dir, de gestió de cada comunitat tant a escala nacional com local. Es pot afegir que el ghetto, exemplificació concreta de la relació poder-espai, es generalitzà a partir de l'institució del ghetto romà per part de Pau IV al 1556: "Bien délimités par des murs et des grilles les ghettos étaient donc faciles à contrôler par le pouvoir qui pouvait aisément imposer ses volonté à leurs membres"(Raffestin, 1980 (1): 122).

Es tracta d'un projecte racional-instrumental "que apunta a la realización de una sociedad renovada y perfecta que habría eliminado todo los arcaísmos anárquicos" (Maffesoli, 1982: 199). Així, "L'Estat modern creador de fronteres externes, al mateix temps, genera fronteres interiors que reforcen la identitat dels individus (...). L'individu és un epifenomen de l'Estat" (Ramoneda, 1987: 119, 131).

Una fita perseguida per l'Estat-Nació burgès és, doncs, la de bastir un univers

d'individus atomitzats sense cap mena de blocatge comunitari que s'interposi entre ells i la Nació (Cahen, 1995: 101). En aquest sentit, resulta plausible suggerir que "el Estado y el individuo nacen en el mismo movimiento" (Pérez-Agote, 1994: 25).

L'Estat ha estat, ensems, "un factor de individuación y un principio totalitario" (Foucault, 1990: 140), i l'associació de l'Estat a la Nació "ve a reforçar encara més aquest rebuig de totes les estructures intermediàries entre l'individu i la representació magnificada del conjunt dels individus transcendits en ciutadans que és l'Estat, braç armat de la nació" (Darbon, 1995: 232). El cercle es completa si, un cop admés el lligam entre pensament burgès (moderno-occidental), Estat-Nació, individualisme i capitalisme, es té present i es subratlla que "el individualismo, que ha servido al capitalismo como instrumento apto para obtener sus fines, ha acabado por dar a luz a su último monstruo: al hombre solo, aislado, atomizado (...)" (Jutglar, 1966: 68).

L'homogeneïtat és la base, la fita, de la modernitat europea construïda al voltant de l'Estat-Nació (Corm, 1989: 58); tota una base de concepcions modernes nodreixen aquestes pràctiques, doncs "el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, a la vez que de la pérdida de las identidades" (Deleuze, 1968: 32).

L'Estat-Nació, doncs, "tends to promote blindness to group differences and a kind of unspoken assumption either that societies are homogenous or that right-thinking persons will treat them as if they were" (Van Dyke, 1996: 48); la raó, encarnada per l'Estat etnocida, s'oposa a la multiplicitat com a la pesta incontrolable (Iniesta, 1988: 33), doncs ell, l'Estat, és "l'únic capaç d'encarnar la raó, com diuen els filòsofs, i l'interès comú, com diuen els juristes" (Coulon, 1995: 183). Tot lligam comunitari és vist així com un "particularisme qui menace l'intéret général" (Godbout, 1999: 77).

Existeix una base intrínsecament etnocida en l'Estat-Nació (Iniesta, 1995; Diagne, 1983) arrelada en la seva "incapacitat consubstancial de permetre comportaments, institucions i mitologies que no siguin les pròpies, les de l'Estat central etnicitzat i nacionalitzador contra les altres ètnies" (Iniesta, 1995: 311), doncs "consciente o inconscientemente, explícita o

implicite, todos los estados practican la etnopolítica” (Breton, 1983: 106). Així, a l’Albània dels anys 1950 les diferències entre els dos grans dialectes albanesos, el gueg i el tosk (*gegënisht* i *toskërisht*) “furent brusquement aplanies par le bulldozer du pouvoir (...). Il ne devait plus exister ni Guègues ni Tosques, mais seulement des Albanais du Nord et des Albanais du Sud. De même, il ne devait plus exister ni chrétiens ni musulmans, mais simplement des citoyens albanais, dont la religion devait être l’albanité, incarnée dans la personne de Hoxha (...)” (Pipa, 1992: 82), presentat com ‘l’arquitecte de la nova Albània’ (Daniel, 1992: 61) mitjançant el principi estrictament jeràrquic de *Udheheqjeunike*, “one-person leadership” (Slowe, 1990: 181). A l’Estat-Nació iugoslau, “une large partie des Serbes voulait ajouter au centralisme (unité étatique) l’unitarisme (unité nationale) et réaliser ainsi intégralement l’idée yougoslave (*integralno jugoslovenstvo*)” (Roux, 1992 (1): 269). A l’URSS “se veut cependant un état plurinational (...) en attendant de devenir la patrie de l’*Homo Sovieticus*. Elle dissimule en fait ses intentions d’hégémonie grand-russe” (Gellert, Rosière, 1989: 143).

A l’estat ugandès, l’hegemonia simbòlica exercida pels Ganda és un fet constatable si més no per la toponímia: “Le préfixe <ou> ou <bou> signifie dans les langues bantoues <pays>. Or les Ba-ganda forment environ 17 % de la population de l’<Ouganda>. 83% des <Ougandais> ne sont pas des Ganda(...). Le problème est compliqué par la topo-symbolique: Kampala -l’actuelle capitale <nationale> - est située sur l’emplacement de l’ancienne Rubaga, capitale du Bouganda” (Prunier, 1986: 68). De fet, a Uganda els intents d’hegemonia política han vingut tant de les ‘grans’ ètnies (Baganda, Banyankole) com de les ‘petites’ (Kakwa, Langi) (ibid: 81).

Pel que fa a Rwanda, la crispació social que donà lloc, de manera directa o indirecta, als genocidis massius de Tutsi, deriva d’una modernització de les ètnies basada en l’absolutització de collectius etnosocials reals però relacionals i complementaris, en “l’affirmation d’identités exclusives” (Thibon, 1994: 22).

A la Bulgària dels anys 1970-1980 s’esdevingué la ‘bulgarització’ dels noms turcs, així com la dels patronímics “des groupes moins nombreux, les Tsiganes musulmanes et les Bulgares-mahométans” (Billaut, 1992: 101), i a la Grècia posterior a la 1ª Guerra Mundial no es va considerar la llengua com a un criteri de nacionalitat, per la qual cosa “les statistiques

linguistiques ne distinguaient que des Hellènes” (Labbé, 1997: 36); a més, els governs grecs sempre han tractat de controlar les activitats dels *wakif*, que “sont en Thrace occidentale l’ossature visible de la communauté musulmane, dans son tissu social comme dans son décor monumental. Ces fondations pieuses de l’Islam sont protégées par le traité de Sèvres et le traité de Lausanne” (Oran, 1988: 157), però pel seu caràcter íntimament lligat a la territorialització diferencial de la minoria Turca, la lògica estatal els consideren obstacles vers l’imposició de l’espai isòtop. Al Turkmenistan, per una altra banda, “es la facción originaria de la tribu tekke y de la ciudad de Asjabad la que tiene el poder” (Roy, 1997: 190).

L’exemple turc és paradoxal: l’antiga concepció de *Millet* de la qual s’ha parlat abans i que era part del sistema pre-modern d’organització política ha estat reemplaçada per la noció d’*Ulus*, mot pertanyent al fons lexical altàic i que s’empra per a designar la “synthèse turco-islamique (*Türk Islam Sentezi*) chez les nationalistes au sens d’une nation turque et sunnite” (Tapia, 1999: 130), fagocitant dins d’aquesta identitat grups etnoculturals com ara els Laz, els Caucàsics, els Kurds i els Bosnians. Aquesta ‘síntesi turco-islàmica’ sorgeix amb l’Estat modern turc, moment en el qual “the enormous diversity and complexity of the population was considered to be inicial to the achievement of national community and consensus” (Robins, 1996: 71). Els paral·lelismes amb el ‘model islamo-wolof’ que l’Estat senegalès tracta d’imposar són més que evidents.

Christian Coulon (1990: 51), comentant unes idees de M. Tibon-Cornillot, aporta un argument complementari: en realitat, l’Estat-Nació no anul·la les pràctiques diferencials sinó que, a més d’estigmatitzar-les (Bourdieu, 1980), prohibeix la seva erecció en institucions específiques. L’alta valoració atorgada a l’homogeneïtat interna implica sovint que, com comenta Coulon (1978: 81, 82-83), tota potencial diferència sociocultural es consideri un perill per a la continuïtat del ‘cos’ nacional i un atac a la comunitat d’interessos que teòricament representa. Nogensmenys, aquest èmfasi en l’‘interès comú’ ja està present a Hobbes, doncs a la darrera part del *Leviathan* es procedeix a “la *puesta en vigencia* de la verdad, a través de la decisión, la acción y la iniciativa de lo que Hobbes llama *Commonwealth* y que nosotros podemos llamar Estado. El término de *Commonwealth* es, en

verdad, importante, porque marca con claridad que se trata de crear una Comunidad, considerada a la vez como la de los intereses y la de las opiniones, es decir, de las significaciones” (Balibar, 1995: 22-23).

En definitiva, “fetishism of the State and the cult of political development mutually reinforce each other, thus pushing into the background political differentiating factors and emphasizing those elements considered favourable to ‘integration’ ”(Coulon, 1978: 89). La forta volunta homogeneitzadora de l’Estat modern és un clar reflex de que “frente al Estado, que es el triunfo de lo uno, se halla la sociedad, lugar de las diferencias” (Maffesoli, 1982: 29).

La maquinària de l’Estat-Nació està basada en “l’ideal burgès de nació compacta, anul·ladora de col·lectius culturalment diversos”(Iniesta, 1995: 311, 313) amb l’excusa de que “the ‘different’ cultures are those which constitute obstacles, or which are established as obstacles to the acquisition of culture”(Balibar, 1991: 25); a l’Estat-Nació, “la presència d’elements diferencials li resulta una nosa per acabar d’imposar-se” (Vargas-Golarons, et alii., 1987: 35).

L’espai local, els *terroirs*, són vistos des del centre, des de les lògiques i etnosistemes hegemònics, com “un assemblage de particularités, d’habitudes et de moeurs qui constituent autant d’obstacles à une uniformisation (...) Détruire cette territorialité, c’est détruire toute une symbolique” (Raffestin, 1980 (1): 165).

Es podria dir, a més, que a aquesta isonomia interior respon la discontinuïtat política amb d’altres conjunts sociopolítics estatals (Foucher, 1991: 39). A nivell territorial, per una altra banda, “l’apparizione dello Stato, infatti, sfugge alla ‘norma’ che lega la genesi delle strutture territoriali ad una qualche maturazione sociale”(Turco, 1988: 160), imposant, doncs,

“une certaine conception de l’espace et du temps. Les nécessités de gestion, d’administration et de contrôle politique du territoire conduisent à une vision ordonnée et géométrique où le monde se divise comme les pièces d’un puzzle. Tous les éléments

s'ajustent, il n'y a ni flou, ni superposition. La représentation de l'espace est celle d'un plan continu, d'un support, divisé par les frontières du maillage politico-administratif.”

(Bonmaison, Cambrezy, 1996: 8)

Des d'un punt de vista territorial, l'Estat-Nació cerca la imposició d'un espai isòtrop, és a dir, un espai on les propietats són idèntiques en totes les direccions (Dauphiné, 1984: 36), i projecta una sèrie d'intervencions que alteren les regles del joc de les dinàmiques socials, com Fay comenta fent referència al cas de l'actual Estat de Mali: “La proclamation de la domanialité des terres et des eaux (de leur appartenance à l'Etat) (...) La conjugaison des nouveaux principes liés à l'Etat 'moderne' et des principes antérieurs(...)” (Fay, 1996: 39). Aquesta implantació de l'Estat-Nació va de la mà d'un concepte de fronteres nacionals que va triomfar al tractat de Versalles del 1919 i que ha dominat la història del segle XX, implicant que dins de les parcel·les de poder dels aparells associats a aquest Estat les minories siguin considerades “comme des corps étrangers menaçant l'unité nationale” (Béhar, 1991: 142).

Tot i els intents d'instal·lació de les bases socio-cognitives modernes en sòl africà i d'unes fronteres derivades dels models europeu-occidentals d'ordenament de l'espai polític, la principal raó de llur presència (cartogràfica si més no) és que donat que “el estado-nación cuenta con el pleno respaldo del derecho internacional, dichos modelos son los que hoy en día se mantienen” (Katzellenbogen, 1998: 32). De fet, la homogeneïtzació social i la construcció d'un espai 'nacional' són virtuals en la gran majoria de pobles africans. Els criolls nordamericans van monopolitzar el poder de Libèria i van tractar crear un Estat modern amb la subsegüent expansió territorial, tot i que en l'any de la seva independència (1847) “the area near the coast was totally under Liberian control, at least on paper. Her occupation of the interior portions of the area would not come until much later (...)” (Holsoe, 1971: 356).

Una diferència fonamental entre els processos identitaris de caire ètnic sense base estatal modern-occidental i l'Estat-Nació és que els etnosistemes es basen en realitats, límits i redefinicions político-culturals, mentre que l'Estat modern aixeca la seva maquinària en base al control coercitiu d'unes fronteres lineals ben definides (Moreno, 1994: 145) dins les quals imposa o tracta d'imposar una homogeneïtzació cultural tot prenent com a marcadors d'identitat fonamentals els de l'ètnia dominant, hegemònica: "la stratégie étant de réaliser une aire où prédomine un, et seul un, capital constant" (Raffestin, 1980 (1): 98), i aquest capital pot ser la llengua, doncs 'privilegier une langue s'est imposé un modèle de représentation unique et c'est par là même homogénéiser le système d'information' (ibid:106) ajudant, així, a 'l'homogénéité, l'isotropie et la transparence de l'espace'(ibid: 188). De fet, caldria tenir present que "the institutions and the agents of the state (...) see themselves as objective entities with concrete, bounded and unilinear goals" (Wilson, Donnan, 1998: 8).

Aquest aspecte de la fixació de límits jurídic-administratius, ja comentat i força conegut, cal subratllar-lo en vistes a tenir en consideració el canvi que imposa en l'anàlisi de les relacions entre etno-sistemes, doncs introdueix dues variables que, com es veurà, són alienes a les característiques dels sistemes culturals ètnics sense aparell Estatal modern: una immutabilitat dels límits i un intent d'exterminar la base de la comunicació social, és a dir, les diferències; sense diferències no hi ha informació (Delgado, 1998: 134) ni, per tant, comunicació. La pròpia evidència factual de les diferències socials fa que siguin nombroses les oposicions centrífugues que es poden generar dins d'un espai estatal determinat (Fallers, 1974: 4).

A nivell estrictament espacial, l'Estat-Nació confecciona un espai clos generant-se la noció de finitud de l'espai, que data potser de començaments del segle XX i que és indestruïble d'aquesta "clôture de l'espace" (Raffestin, 1980(1): 41), en paraules de Paul Claval, "les sociétés européennes vivent, depuis le XVI siècle au moins, dans un rapport à l'espace que privilégie la géométrie, la volonté de désincarnation et le souci d'imposer au monde un ordre conforme à des idéaux a priori" (Claval, 1981: 248). La naturalesa de les

fronteres de l'Estat modern és eminentment instrumental:

“States establish borders to secure territories which are valuable to them because of their human or natural resources, or because these places have strategic or symbolic importance to the state. These borders are signs of the eminent domain of that state, and are markers of the secure relations it has with its neighbours, or are reminders of the hostility that exists between states. Borders are the political membranes through which people, goods, wealth and information must pass in order to be deemed acceptable or unacceptable by the state.”

(Wilson, Donnan, 1998: 9)

L'espai esdevé geomètric, manipulable, i el territori “est donc communiqué par la géographie politique à l'aide d'un code géométrique” (Raffestin, 1976: 187). Aquest codi és una eina que permet reeixir en el ja clàssic *divide ut impera*, doncs les organitzacions estatals, tot i regir-se pel principi de la centralització, “ont intérêt à découper, subdiviser pour mieux asseoir leur contrôle: elles favorisent un espace territorial anisotropique de manière à éviter, quand il y a lieu, des phénomènes de diffusion” (Raffestin, 1980 (1): 159). La nació territorial i jurídica moderna “trouve son fondement essentiel dans la coalescence des liens territoriaux qui renvoient à l'espace”(Dika-Akwa, 1982: 187), espai euclidià clos dins del qual només un projecte social és considerat legítim.

La fixació de les línies frontereres, íntimament lligada doncs a l'ordenació del sistema estatal modern, s'ha generat a partir de la distribució del territori entre Estats, de la seva delimitació estricta, d'una posterior demarcació empírica i d'una administració concreta que atorga el caràcter de monopoli del poder legítim a la l'Estat-Nació; la idea de frontera linial,

tencada, estanca, esclerotitzada,

“va émerger avec l’Etat moderne à partir du 14e-15e siècle. L’ étymologie du mot frontière dans différentes langues indo-européenes est souvent à rechercher entre le 13e et le 17e siècle (*frontier* au 13e, *confine* au 14e, *Grenze* au 13e, *boundary* au 17e). L’Etat moderne postule la frontière linéaire, tout au moins en tant que notion, car il est objet de souveraineté (...). Pourtant, longtemps après l’apparition de l’Etat moderne, la linéarité de la frontière sera plus apparente que réelle. Apparente par le tracé sur les cartes, mais encore très floue dans la réalité vécue et il faudra attendre le 18e siècle, et particulièrement la Révolution française, pour lque la linéarité s’afirme.”

(Raffestin, 1980 (2): 415)

No és en exclusiva l’Estat modern occidental l’únic aparell polític que imposa un tipus d’administració ‘racional’ en sentit weberia. Un exemple força clar i que, a més, marca un canvi radical respecte d’organitzacions sociopolítiques anteriors, fou l’organització de l’estat musulmà que els Pehl forjaren al Futa Dialon al segle XVIII, amb províncies subdividides en districtes i aquests en poblats, tot de forma perfectament piramidal i isomorfa (Iniesta, 1984: 132). Tot i això, al nivell més elaborat d’Estat, molt més que aquest de tall islàmic que tant destacava al bell mig de sistemes estatals africans de caire confederal i d’escassa o nul·la intervenció local (Diagne, 1983; Coquery-Vidrovitch, 1978), l’Estat-Nació burgès converteix la frontera en senyal en el sentit que “l’État moderne est parvenu à un contrôle territorial ‘absolu’ et qu’il a rendu univoque le message frontière: limite sacrée”(Raffestin, 1980 (1): 150).

Es tracta, com diu Donzelot (1991: 37) d’una tàctica de topologització de la societat encaminada vers l’acceptació dels constrenyiments territorials com si d’una doxa (Bourdieu, 1972) es tractés. De fet, certs processos etnogenètics també s’esdevenen tot i la imposició

burocràtica dels límits, i d'exemples com els dels Bantustans, n'hi ha uns quants. La reificació tant de la Cultura com de les fronteres que l'encerclen és un procés doble però indextriable de desplegament d'una maquinària que cerca la fita de fer efectiu el monopoli de la violència (Weber, 1993), així com d'un sistema polític únic dins d'unes fronteres esclerotitzades, per una banda, i la construcció d'una idea de Civilització oposada als arcaïsmes que perfilà Norbert Elias (1993). Sense anar més lluny, a l'Àfrica negra "l'administració colonial va esforçar-se a <ordenar> un món on <l'anarquia> ètnica semblava irreductiblement oposada a la racionalitat burocràtica i jacobina" (Otayek, 1999: 89).

És més, es tracta de presentar l'Estat com a una realitat essencial i definitiva quan, com totes les construccions socials, està basat en relacions, així, territori, població i poder, els

"trois signes qui fondent l'État résultent d'oppositions. (...) L'Etat par opposition aux autres est caractérisé par un nombre de choses fini, contenu dans un espace délimité, et on peut poser le territoire à travers l'opposition intérieur = extérieur. (...) La population s'identifie au cours d'un processus d'opposition qui peut s'exprimer par Nous = Vous ou Indigène = Etranger. (...) Enfin, le Staatgewalt ou pouvoir de l'Etat se fonde sur l'opposition prééminent = non prééminent, ou supérieur = inférieur."

(Raffestin, 1976: 186)

Tot i la seva innegable artificialitat i la vacuitat que, puntualment, pot presentar el seu sistema socio-lògic, "l'État-nation ne peut être négligé, non seulement comme source et cadre de l'information touchant l'ensemble des activités humaines, mais aussi comme moteur contrôlant, ordonnant, dirigeant, impulsant ces activités" (Breton, 1987 (1): 211). El que s'hauria de considerar, també, és que "il a trop tendance à tenir tout cadre territorial étatique pour une unité naturelle, alors qu'il est purement culturel, tout Etat pour une entité établie voire éternelle, alors qu'il n'est jamais que conjoncturel et éphémère, toute limite pour

évidente alors qu'elle est arbitraire, etc." (Breton, 1987 (2): 744).

S'ha de reconèixer, però, que "l'existència d'un Estat, per poc duradora que sigui, fa aparèixer un sentiment comunitari" (Cahen, 1995: 123), d'igual manera que, com a mínim a l'Àfrica, la rigidesa a la qual aspiren les línies frontereres modernes "is more often a façade than a political reality. Social networks subordinate to or reaching beyond the boundaries of tribes retained and retain their significance to this day" (Lentz, 1995: 321).

L'estat africà actual hi és de iure, no pas de facto, i això malgrat els esforços esmerçats en la constitució d'un espai 'nacional' en base a una coalescència espacial forçada i sovint, virtual; l'exemple de Nyerere a Tanzània és un d'entre tants d'altres (Bennet, 1969:83). Tal i com comenta Christian Coulon, els estats africans són unitats "d'ordre territorial et juridique. Le système politique nouveau n'affecte pas dans son entier l'espace politique de la société. (...) A côté du système politique moderne existe un certain nombre de structures à caractère politique"(Coulon, 1972: 1051).

De manera similar, hom podria convenir en afirmar que, de fet, les relacions inter-estats s'endeguen no pas mercès a les naturaleses ancestrals forjades per batejos de foc o a qualitats antro-po-culturals de vigència bimil·lenària, sinó a partir de les propietats metonímiques dels límits fronterers (simbòlics, com tots): "Métonymie omniprésente dans la symbolique et la rhétorique 'internationales', mais qui exprime que les frontières sont le 'signe' primaire d'où dériveraient les autres signes des relations entre Etats" (Foucher, 1984: 123).

La ideologia de l'Estat-nació, profundament arrelada en la idea d'espai vital, porta la llavor de la crispació i l'absorció forçada d'etnosistemes marginals *stricto sensu*, malgrat que el germen d'aqueix aparell político-administratiu sigui una mera representació mental sense substrat real. La voluntat és, un cop més, el factor de partida de la creació moderna de la nació a partir de l'estat, i aquesta voluntat, en el cas africà, "implicarà a més polítiques antipopulars d' 'injecció de la nació' a comunitats ètniques que no tenen aquest mena de sentiment: alfabetització en francès, anglès o portuguès (...), límits territorials administratius sense relació amb els segments ètnics (...) "(Cahen, 1995: 124).

4 - L'ÀFRICA NEGRA I L'EUROPA ORIENTAL:

4.1. PUNTS COMUNS ENTRE L'ÀFRICA NEGRA I L'EUROPA ORIENTAL:

“(…)y aurait, en pratique sinon en théorie, une ethnicité des Noirs, voire des Blancs balkaniques ou orientaux (les <ethnies>) et une ethnicité des Blancs occidentaux (les <nations>)?”

(Cahen, 1994: 133)

L'anàlisi comparatiu que es durà a terme pren com a objecte d'estudi principal l'Àfrica negra, en especial el Sudan, amb una complementació basada en l'àrea europea oriental; el caràcter fronterer d'ambdues zones, com es veurà, és un tret de partida pel que fa a les motivacions bàsiques d'aital punt de vista analític. Prèviament, però, d'altres elements compartits per ambdues àrees van aplanar el camí vers la decisió d'emprendre aquest treball.

1.- Violència i retard:

La idea forjada a Occident al voltant tant d'Àfrica com de l'Est europeu té molts punts en comú: pobles de mentalitat infantil; pensament regit per l'emoció; incommensurabilitat de llur ànima (voluble, imprevisible, irracional: l'ànima eslava, l'ànima russa, l'ànima primitiva);

mosaic ètnic que, indefectiblement, és font de problemàtiques; conflictivitat i violència inherents que els aproxima al salvatgisme i la barbàrie... “ce sont des choses qui arrivent en Afrique (ou dans des endroits européens qui ne sont pas ‘vraiment’ Europe. C’est à dire les Balkans” (Sontag, 1999: 2). Els Balcans estan estigmatitzats, com Àfrica, amb l’etiqueta de la violència i el ‘retard’: els Balcans sovint són vistos com “different from Europe ‘proper’” (Bakic-Hayden, 1995: 3) i, d’igual manera que Àfrica és el ‘continent sense història’, està força difosa la idea de que “since by definition the ‘mainstream’ of history runs through the ‘West’, by the same definition the ‘East’ is isolated and static”(Hodgson, 1963: 230).

Moltíssimes afirmacions sobre els Balcans recollides, per posar un exemple, en el llibre Fantasmas balcànics (R.D. Kaplan, 1998), són directament assimilables al continent africà; hom pot canviar el subjecte de les enunciacions sense cap mena de problema, doncs el discurs destil·lat és pràcticament el mateix.

2.- Fragmentació.

Tot just s’ha comentat el fet que Europa oriental i Àfrica són vistos, amb ulls occidentals, com a inextricables mosaics hiperfragmentats, esmicolats per mil i una ètnies (o tribus, pocs cops nacions...); ja Aristot, a la seva Meteorologia (I, 13), indicà que el Caucas “comprend une foule de cantons qu’habitent de nombreuses ethnies” (Brunet et alii, 1993: 200), i “the tenth century geographer al-Mas’udi named the Caucasus *jabal al-alsun*, ‘mountain of tongues’”(Catford, 1977: 283).

Al cap i a la fi, Àfrica negra i Europa Oriental són contemplades com a espais caracteritzats per “the deeply rooted patterns of fragmentation that prevail in the multinational settings of Eastern Europe, not to mention Asia and Africa”(Lapidus, 1991: 707). Si l’orient europeu és sinònim de laberint microètnic, també “Àfrica se ha quedado como el continente

del extremo fraccionamiento, tanto lingüístico y cultural como político” (George, 1981: 102), de manera que “en ninguna parte del mundo existe zona alguna de <fragmentación> lingüística tan importante(...)como en la región del África al sur del Sáhara” (Dalby, 1982: 333).

Una idea àmpliament difosa i altament congruent amb el pensament homogeneitzant modern és la que subratlla que “los Balcanes son un polvorín, a causa de la mezcla de poblaciones diferentes”(Corm, 1998: 38), o la que indica que Bielorússia, en tant que regió de contactes, “recèle par conséquent un fort potentiel d’instabilité” (Richard, 1996: 142).

3.- Negroafricans a l’Europa oriental:

Per una altra banda, la presència de negro-africans a l’Est d’Europa, tot i que molt minsa (i que té avui en dia una continuïtat desconeguda per a molts i que resulta, fins a cert punt, frapant: un petit nombre de negres (*arigi* en albanès), descendents dels esclaus otomans, viuen a Albània) es remunta als Colcos del Caucas citats per Heròdot (Iniesta, 1998: 61-62). Fent també referència a l’espai caucàsic, en concret als armenis, “lo pseudo Psello del *de operatione daemonum* introduce come personaggio di esperto demonologo dall’inquietante color ‘nero come un tizzone’ un mago armeno”(Carile, 1996: 35). I fins i tot alguns autors han suggerit que “indudablemente, en los países mediterráneos e, incluso, en las regiones que bordean el mar Negro existe un elemento negroide. Sería difícil explicar de otra manera la presencia del gen de la anemia falciforme en Grecia y en Italia, o la del gen Rh en Europa oriental” (Coon, 1969: 110).

4 - Les fronteres de l'ecumene:

Els primers documents que ens esmenten les terres i pobles africans i europeorientals estan escrits, en tots dos casos, per grecs, romans i àrabs. Àfrica i l'Europa oriental són, doncs, la primera frontera del món conegut per Occident, el seu límit ecumènic particular. Ja que s'acaba de parlar dels autors àrabs, es pot afegir a les característiques comunes entre africans i europeus orientals el fet de tenir una frontera-filtre amb l'islam que ha generat especificitats constatables, per exemple l'Islam negre i l'Islam balcànic.

En aquest sentit, l'Islam balcànic (d'igual manera que l'Islam negre) inclou dins del seu sistema d'idees un ampli ventall de pràctiques i representacions pre-islàmiques de caire 'animista': "there are many signs of pagan practices being carried over first into Christianity and later into Islam in Bosnia -for example, the use of mountain-tops as places of worship. The names of pagan gods such as Pir, Oganj and Tur survived in oral tradition until the twentieth century" (Malcolm, 1998: 9). De fet, "probably few Bosnian in accepting Islam underwent any deep changes in patterns of thought or way of life. Most of those who became Muslims probably continued to live as they always had, retaining most of their domestic customs and many Christian practices. They adopted a few Islamic practices, which would quickly acquire great symbolic value" (Fine, 1994: 19). Tal i com va passar a l'Àfrica amb els primers moments de la conversió a l'Islam, els eslaus "vedevano la conversione al cristianesimo soprattutto dal lato pratico-politico(...)"(Ferluga, 1983: 331). A més, dins l'àmbit eslavo-oriental, resulta significatiu que Lituània romangués 'pagana' ben bé fins al segle XV (Strouthes, Kelertas, 1992-1993: 250).

Com a hipòtesi, diríem que és probable que la superficial cristianització de zones muntanyenques i relativament aïllades dels Balcans deixés el terreny lliure a l'islamització, d'igual manera que la gran desestructuració social del Sudan històric després de diversos sigles de tracta d'esclaus va deixar un buit ràpidament omplert per l'Islam a la primera meitat del segle XIX. Però també és cert que la pel·lícula social que es trobava sota els sistemes culturals d'ambdues zones es basava en sistemes cosmològics tradicionals on el component

màgico-simbòlic, 'animista', la qual cosa potser permeté que adoptessin més fàcilment el *corpus* islàmic tot mantenint les formes socials anteriors. En aquest sentit, resulta significatiu que a l'espai eslavo-oriental hom trobava "rituels magiques préchrétiens, que reflète le chamanisme jusqu'au XIXe siècle" (Conte, 1986: 581), i, entre els Kaszubi del nordoest del Polònia, tot i la seva antiga cristianització, "a tradition of far olders beliefs is still strong as well" (Gratton, 1992-1993: 159). De la mateixa manera, entre els Turkmen, fins el segle XIX com a mínim, "à côté d'un attachement formel à l'Islam (...) se maintenaient des croyances pré-islamiques" (Markov, 1990: 400).

També a tall d'exemple, els etnosistemes somalis tot i ésser musulmans han conservat els noms totèmics pre-islàmics: "la plupart des noms fauniques de ces clans devenus tribus signifient <être tel ou tel animal>" (Mohamed-Abdi, 1992: 72).

5.- Europeus orientals a l'Àfrica:

La presència d'europaus orientals a l'Àfrica és constatable en el cas dels eslaus, doncs

"dans le Maghreb, la garde slave de l'État arabo-berbère de Nukur se tient sur la frontière actuelle entre l'Algérie et le Maroc: elle se révolte au début du XIe siècle, se disperse dans les montagnes, où elle fonde un camp fortifié, une colonie de peuplement slave-Quajat as-Sakaliba. Dans le califat des Fatimides, qui se constitue au milieu du Xe siècle sur les territoires de Lybie et de Tunisie, les non-libres d'origine slave occupent parfois des postes extrêmement importants: ainsi le commandant des forces armées fatimides-Djawhar al-Sigilli-, qui conquiert l'Égypte avant de fonder la ville du Caire, le 6 de juillet de 969(...) Par ailleurs, la garde slave joue pendant un siècle et demi (du Xe au milieu du XIe) un rôle parfois décisif

dans l'histoire de la lutte per l'indépendance de l'État fatimide d'Égypte. L'importance numérique des Slaves est aussi révélée par le fait que Le Caire connaît alors une rue 'slave' (...)"

(Garde, 1986: 96-97)

Tanmateix, els esclaus van esdevenir una part fonamental del gruix del nucli polític otomà mercés al sistema dels *yenizari*, "together with the system of boy-tribute (known as *devsirme*: collection)" (Malcolm, 1998: 45), mitjançant el qual 200000 nens dels Balcans van passar pel bell mig del nucli del sistema polític otomà en dos-cent anys, de manera que un cronista observà cap al 1660 "that the Turkish language is hardly ever heard at the Sultan's court, because the whole court and a majority of the magnates were 'renegades' from Slav-speaking lands" (ibid: 47).

Cal recordar també que mercés a aquest sistema tot just descrit fou un europeu oriental, en concret l'albanès Muhammad Ali, l'artífex de la independència d'Egipte i el fundador de la ciutat de Khartoum, nucli impulsor del que es podria qualificar com a etnogènesi sudanesa. Així mateix, hom troba grups ètnics euro-orientals la diàspora dels quals atença terres africanes, com ara els Karaïms, "une très ancienne communauté de juifs non talmudistes venue en Crimée vers le XII siècle, mais que l'on retrouve aussi en Égypte" (Breton, 1990: 223).

6.- Organització social:

Àfrica i Europa Oriental han compartit pràctiques socials com ara el regicidi i la monarquia doble entre els Khàzars i els Hongaresos (Koestler, 1980: 63-64) a la zona oriental europea, i entre els Wolof, Soninké, Binni, Shilluk, Jukun, Egipcis, Kuixites, etc. a l'Àfrica. I d'igual manera que està força extesa la idea de que la filosofia no ha existit a l'Àfrica fins a temps força recents, coincidint amb el sorgiment d'el.lits occidentalitzades, a Rússia "c'est avec l'ouverture à l'Occident au début du XVIII siècle que s'amorce une réflexion philosophique (...)" (Zapata, 1988: 7).

Per una altra banda, la forma bàsica d'organització social a estat basada, en molts casos, en sistemes clànic-parentals a l'est europeu, i ho res d'ara a Àfrica és un punt clau de l'estructura social. A l'orient europeu l'organització clànic-parental va desaparèixer a molts llocs (com a mínim en tant que base social fonamental) fa molt poc temps:

"La disparition du système traditionnel archaïque de la culture populaire s'y est produite relativement tard -sensiblement plus tard que dans la majorité des pays d'Europe occidentale. De ce point de vue les russes ne peuvent être comparés, sur le continent européen, qu'aux Slaves orientaux ou aux peuples de la région des Carpates (Roumains, Hongrois, Slovaques) (...)"

(Cistov, 1990: 262)

Així, la frontera fixada al 1878 pel congrés de Berlin entre Montenegro i l'Imperi Otomà (a la zona del nord de l'actual estat albanès) va dividir clans que efectuaven continuades relacions matrimonials entre ells; l'exogàmia de llinatge (*rod* en eslav) i l'exogàmia local (d'aldea) "sopravvive in Montenegro ed Erzegovina (esogamia di 'bratstvo'),

in Subcarpazia (esogamia di 'rod') ed in Bulgaria e Russia (esogamia di villaggio). Residui cerimoniali di esogamia binaria si riscontrano presso i Votiaki, i Ceremissi, i Russi, i Belorussi, gli Ucraini, i Polacchi e i Croati”(Gasparini, s.d.:147). Als anys 1940, als Balcans, la unitat bàsica del sistema social era la família extensa (Tomasic, 1946: 132), la *zadruga* compartida per tots els pobles eslaus meridionals (Stoianovich, 1959: 271). Entre els etnosistemes albanesos septentrionals (i també entre els Labëri del sud-est d'Albània), “l'unité de base était la *shpi* ou *shtëpi*, 'maison'(...). De règle générale, les occupant d'une *shtëpi*, 'maison', sont reliés par des rapports de parenté et ils ont une propriété et une vie commune” (Doja, 1999: 37). Com es veu, “este sistema era, desde luego, corriente en gran parte de los Balcanes”(Whitaker, 1972: 375).

Per un altre cantó, al Caucas “i grandi complessi statali che lo hanno penetrato da sud non hanno potuto consolidarsi altro che negoziando l'alleanza delle confederazioni tribali, riducendo per questo la propria affermazione ad un dettato formale che negava al tempo stesso l'egemonia dell'amministrazione centrale. La burocrazia aliena dei rapporti parentali è lo strumento dello stato, il vestito cui la regalità si cala nelle minuzie della realtà” (Tosi, 1996: 251).

En aquest sentit, “les survivances de cette sorte de tribalisme avec des rivalités et protections territoriales et tribales spécifiques se jouant dans les coulisses du pouvoir, ses sont avérées également caractéristiques d'un certain nombre de formations nationales au Caucase”(Bromlej, Persic, 1990: 199), encara més,

“dans la Péninsule Balkanique s'est maintenue jusqu'au début du XX-ème siècle la dernière région tribale européenne; des populations d'expression albanaise, slave ou romanique se côtoient . Il s'agit d'une région comprenant le nord de l'Albanie, le Monténégro voisin et l'ouest de la Macédoine. Qu'il s'agisse de populations albanaises ou slaves, l'intérêt présenté par leurs formations sociales est grand. Les tribus parlent l'une de ces trois langues, aroumain, albanais ou serbo-croate; quelques-unes sont mixtes (...)”

(Stahl, 1998: 53)

Per un altre cantó, les **relacions complementàries** (simbòliques *strictu senso* o no) que, al llarg de diverses generacions, es donaven recentment entre Valacs i Serbis, Serbis i Musulmans, Albanesos i Montenegrins, que arriben fins i tot a l'adopció simbòlica (Filipovic, 1965), recorden vivament les efectuades, per exemple, entre Dogons i Mossi, descrites per Griaule (1948), o entre els diversos sistemes etnosocials del delta interior del Níger, tal i com ens ho mostra Jean Gallais. Per últim, gran part dels espais eslavo-oriental i negro-africà han estat durant força temps marcats “par une combinaison de peuplement peu dense et de structures étatiques peu vigoureuses” (Rey, Vernicos-Papageorgiu, 1994: 302).

7.- La imposició de l'Estat-Nació:

És precisament Gallais qui efectuà, fent referència als primers vint anys d'independència política a Àfrica, una observació de gran importància de cara a la legitimitat comparativa de l'anàlisi que s'està efectuant en aquest treball:

“Émergent et se cristallisent les pôles politiques entre noyaux ethno-démographiques et marges périphériques (...). Ce double processus hégémonique suscite les réactions régionales et sociales partiellement confondues du fait du clientélisme ethnique et régional. (...)La géographie culturelle et la géographie sociale ont ici un immense domaine d'étude comme l'histoire l'eut, pour les mêmes raisons, en Europe, à l'ère des nationalités”.

(Gallais, 1982: 122)

Jean Gallais fa evident de manera explícita una de les possibilitats de comparació en afirmar que “l’Afrique peut être comparée aux Balkans du siècle dernier. A la disparition de l’Empire colonial (turc, européen) les ethnies se disputent l’hégémonie dans le cadre de l’Etat-nation”(ibid: 121). En aquesta mateixa direcció, Alain Gascon ha comparat la hipotètica desfeta d’Etiòpia amb “le dépeçage de l’Autriche-Hongrie” (Gascon, 1986: 171). De fet, els sentiments ‘primordials’ comentats per Clifford Geertz fent referència a les resistències etnosocials dins dels nous estats africans té analogies claríssimes, per exemple, amb el cas dels moviments col·lectius com ara el dels Jueus russos enquadrats en la *Bund* (Woodhouse, Tobias, 1966: 360).

Dominique Darbon aporta una altra idea en aquest sentit quan comenta que “allò que amenaça la unitat de l’Estat nacionalista africà i de l’Estat marxista de l’Europa de l’Est no és tant la dispersió ètnica com la topada amb la prohibició de fer referència i d’organitzar institucionalment els pluralismes culturals que s’imposen com una realitat social” (Darbon, 1995: 234). Així, per exemple, a Zàmbia el problema esdevingut amb la independència “è quello di armonizzare in un’unica patria i Bemba, i Tonga, i Lozi”(Salvadorini, 1991: 68), i processos molt similars de construcció de la nació a partir de l’estat (implicant voluntats homogeneïtzants) es donen a l’Europa oriental.

Tant el colonialisme occidental a l’Àfrica com el russo-soviètic dins l’URSS fou una impressionant màquina d’homogeneïtzar que, en el cas soviètic, “obligó a elegir la ‘nacionalidad’ y alentó la fusión de los pequeños grupos en los grandes” (Roy, 1997: 191). Els paral·lelismes amb la reificació identitària instigada per la dèria taxonòmica occidental a l’Àfrica resulten evidents. Com també el manteniment d’un esperit imperialista que ha sobrevisqué a la teòrica caiguda dels imperis rus, britànic o francès. En el primer cas, per exemple, “a powerful imperial lobby, both civilian and military, remains in place. The widespread use of the term ‘near abroad’ (*blizhnee zarubezh’e*) since early 1992 to refer to the ex-Soviet union republics, including the Baltic states, is only one indication of its strength” (Raun, 1994: 163).

Certs autors han subratllat també l’existència d’un buit institucional esdevingut a

l'Àfrica subsahariana després del període colonial i a l'Europa Oriental amb posterioritat a la fi dels règims 'comunistes' (Campbell, 1997: 60).

Un altre punt de vista posa l'accent sobre similituds de processos des d'una òptica evolucionista potser massa reduccionista al nostre entendre, però amb un rerafons (el de l'etnogènesi) que aquí es comparteix:

"The contemporary Russian ethnos has only a slight resemblance to the socioeconomic, linguistic, cultural, and commonplace characteristics of the Russian ethnos in the early nineteenth century; and the Russian ethnos did not exist at all as a separate people at the turn of the fifteenth century (...). Today the similar formation of many African nations is taking place before our very eyes."

(Bromley, Kozlov, 1989: 432)

La gènesi d'Estats-nació nous és, en aquest sentit, una característica comuna:

"About a dozen new nation-states thus took shape in Europe out of the collapse of the old internal empires. Many more were going to emerge in Africa from the collapse of the external empires: some fifty new nation-states in all. (...)the process of emergence was much the same."

(Davidson, 1992: 267, la negreta és nostra)

Ara bé, el propi Basil Davidson apunta que "the doctrine of the sovereign nation-state in Europe was accepted as the supreme problem-solving formula for peoples emerging from

foreign rule. It was accepted more easily than in Africa, if only because the cutoff from the precolonial past in Europe was less drastic and complete”(ibid).

8.- Balkanització:

La partició d'Àfrica (i, en menor mesura, d'Europa Oriental) en Estats-Nació fou feta per Occidentals seguint models occidentals, tot i la col·laboració d'alguns autòctons en les delimitacions frontereres (Foucher, 1991) i tot i que a vegades “boundaries were drawn to preserve existing indigenous political and social units when they could be identified”(Prescott, 1987: 245). Un altre factor aproxima els àmbits africà i est-europeu: no és gens casual que el 1878, al Congrés de Berlin, les potències occidentals rectificuessin els límits fronterers dels estats balcànics que ja havien estat fixats mesos abans per Rússia i Turquia a San Stefano (actual Yesilköy), i que set anys després, a la mateixa ciutat brandenburguesa, es configurés el repartiment del continent africà entre els estats occidentals més poderosos. Els criteris externs, en una època marcada per l'imperialisme, han estat el punt de recolzament tant dels límits físics com dels sistemes de representació exportats a ells associats; tal i com suggereix Jean-Pierre Chrétien,

“les musulmans albanais qui peuplaient depuis des siècles le Kosovo se sont retrouvés en 1913 dans les frontières du royaume serbe, à l'issue d'un des découpages de l'ancien empire ottoman. Les groupes de langue rwandaise qui étaient installés depuis des siècles sur les montagnes à l'ouest du lac Kivu se sont retrouvés, sans le savoir, en 1885, casés dans 'l'Etat' du roi des Belges Léopold II.”

(Chrétien, 1999: 2)

La balcanització és un tret compartit tant per africans com per balcànics i est-europeus en general. Tal i com indica Foucher,

“(…)la conférence de Berlin (1884-1885) ne doit pas faire oublier le congrès tenu en 1878 dans la même ville et où sept puissances découperent la ‘grande Bulgarie’, créèrent trois États nouveaux (Roumanie, Serbie et Monténégro), accordèrent de nouveaux gains a la Russie, donnèrent des droits d’occupation militaire aux Autrichiens sur des districts ottomans et inaugurèrent en fait le fameux démembrement de l’empire ottoman. Banc d’essai pour le partage de l’Afrique six ans plus tard, conduit avec le même souci de ce que l’on appelait, à tort, l’équilibre européen(…)”.

(Foucher, 1991: 108)

Caldria afegir que en els posteriors retalls fronterers esdevinguts a l’est europeu (fins a arribar a la partició de Bòsnia i Hercegovina en dos estats *de facto*) la mà occidental (i/o russo-soviètica) sempre fou present. L’est europeu i l’Àfrica subsahariana han sortit, doncs, d’una situació colonial, imperialista:

“With the end to these empires in Africa -a lengthy process, however, from the decolonization of Libya in 1951 to that of Namibia in 1990- ther came about a refiguring of the continental map that was closely comparable in its structure (...)with the refiguring of the map of Central and eastern Europe after 1918, at the end of the Austrian, tsarist Russian, and Ottoman empires.”

(Davidson, 1992: 187)

De fet, es poden comparar els caps tribals creats per les administracions colonials a l'Àfrica i els districtes tribals corresponents amb el cas de l'espai caucàsic, a on "les chefs lieux de districts (*rajcentr*) contribuent à l'intégration du territoire par leurs fonctions de direction (...)" (Thorez, 1997: 353). La territorialització soviètica s'ha regit per parametres clarament imperialistes en favor de l'ètnia dominant:

"beaucoup de territoires nationaux -surtout parmi les plus petits- semblent avoir été taillés très larges par rapport à leur nationalité titulaire. L'exemple extrême est fourni par le District Autonome des Khantys et des Mansis où ces deux peuples ne représentent plus que 2% et 1% (...)."'

(Breton, 1984: 123)

El propi Basil Davidson compara el neocolonialisme actual que viu l'Àfrica amb la situació viscuda pels pobles est-europeus al llarg dels anys 1945-1990, doncs considera que el control soviètic fou també de naturalesa neocolonial: "this control was exercised, by preference, from behind the scenes, and therefore had its parallels, at the same time, in much of Africa"(ibid: 271). Processos colonials a escala més gran (una sort de colonialisme intra-estatal) també van tenir lloc, com va succeir a Kosovo fins a cert punt (Pozzoli-Montenay, 1993: 63).

Per un altre cantó, tant als Balcans (i al Caucas...) com a l'Àfrica es va produir una *clôture* de l'espai paral·lela a la re-territorialització geometritzant imposada. En el cas de la frontera entre Albània i Iugoslàvia, traçada a Londres el 1913, el seu traçat fou "un mélange d'improvisation et de marchandage politique entre les grandes puissances (...) l'incompétence y a sa part puisque la commission, incapable de distinguer entre les diverses variétés d'indigènes, invoqua assez souvent le principe des frontières naturelles (...). Or on voit mal quel genre de <frontière naturelle> est le Drin, qui est à peu près à sec en été. Quant aux montagnes, leurs estives accueillait des transhumants de diverses provenances, Albanais,

Valaques, Sarakatsanes ou Slaves; l'établissement de la frontière impliquait à terme la disparition de la vie pastorale (...)” (Roux, 1982: 21). Tanmateix, la frontera fixada el 1878 entre Montenegro i Albània (aleshores encara integrada dins l'Imperi Otomà) “había dividido clanes que, tradicionalmente, efectuaban enlaces matrimoniales entre ellos” (Whitaker, 1972: 405).

A més, tant en el cas africà com en el dels Balkans les fronteres político-administratives s'han imposat *manu militari* en les darreres dècades, endegant-se tentatives d'homogeneïtzació interna així com nuclis centrífugs i línies de resistència. Des d'una òptica força oposada a la nostra, Yves Lacoste apunta:

“(...)les difficultés des États africains tiennent surtout aux rivalités qui, à l'intérieur des frontières de chacun d'eux, opposent de multiples groupes ethniques. Et c'est pourtant en cela que la comparaison avec les Balkans serait relativement judicieuse, puisque là aussi les nationalités s'enchevêtrent et s'opposent les unes aux autres dans le cadre de certains États.”

(Lacoste, 1993: 244)

Com després es comentarà, les intervencions russo-soviètiques, per exemple, són similars en un cert grau a aquelles dutes a termes pels poders occidentals a l'Àfrica, en aquest sentit, David Hooson recalca que “in the non-Slavic southern fringes, were often deliberatery gerrymandered by Stalin in a classical 'divide-and-rule' way, with the result that many potential Yugoslav-type problems, of which Nagorno-Karabakh is only one, are waiting in the wings, as in post-colonial Africa”(Hooson, 1994: 9). La *pax* colonial i la *pax* soviètica són assimilables, doncs ambdues van tractar de reprimir i suprimir els diversos processos etnosocials (alguns d'ells conflictius), “creando decenas de Yugoslavias en potencia” (Inieta, 1998: 243).

Es pot arribar a concloure que “el fenómeno de los grupos étnicos artificialmente divididos, o lo que Myron Weiner ha denominado ‘pueblos transfronterizos’, es tanto una

característica de las fronteras y zonas fronterizas en África como lo ha sido en Europa y en el mundo del estado-nación creado por Europa”(Clapham, 1998: 338), i, així, “the African situation of states without nations has its parallels and analogies in European history” (Neuberger, 1977: 202).

9.- Etnoterritoris i espai social:

De manera més específica, hom pot comparar la gran interpenetració etnosocial que comparteixen els Balcans i l'Àfrica Occidental, i atribuir-la a les polítiques de poblament exemplificades pels imperis Bizanti, Otomà, Manding, Sonrai, i diversos ents polítics tradicionals. Així, “les possibilités de migration offertes par l'unification de l'espace balkanique, entraîne un mélange continu des populations. On trouve ainsi (...)des Albanais au sud de la Grèce et jusqu'aux îles, des grecs en Bulgarie et en Roumanie, des Valaques en Macédonie et des Turcs dans toutes les villes importantes des Balkans”(Yerasimos, 1993: 245). Aquest espai social unificat o, si més no, desprovist de polítiques homogeneïtzants i de fronteres tencades, és el que també ha dibuixat un ric mapa ètnic oest-africà, amb Bàmbara al sud del país Wolof, Toucouleur prop del riu Gàmbia, Pèl escampats de Dakar al riu Bangui, Wolof al Nioro du Sahel (República de Mali), etc.

A l'Àsia central ex-soviètica “les persanophones (qu'on appelle aujourd'hui tadjiks) comptaient soit des citadins soit des montagnardes, mais l'espace entre les deux était massivement turcophone. Les grandes oasis et les vallées étaient peuplées plutôt par des Ouzbeks. Les Turkmènes et les Kazakhs circulaient sur les déserts et les steppes. Toutes les villes étaient multiethniques” (Roy, 1992: 171). Al massís etiòpic “en une mosaïque de petites enclave, aux fortes densités, accrochées aux montagnes et aux compartiments de plateaux,

se mêlent et s'enchevêtrent de multiples groupes linguistiques appartenant aux familles sémitiques, couchitiques, omotiques (...). À grande échelle, à l'échelon local, subsistent des isolats ethniques, de minuscules enclaves de peuples relictuels auxquels s'applique la comparaison macédonienne ou balkanique" (Gascon, 1995 (1): 69).

L'historiador Georges Castellan comenta, fent referència a l'espai balcànic, comenta quelcom que és literalment aplicable als pobles negroafricans:

“on aboutit non pas à un tableau statique de groupes ethniques immobiles et repliés sur eux-mêmes, mais à un kaléidoscope toujours en mouvement, dont les éléments divers se regroupent autour de noyaux relativement stables: roumain au nord du Danube, bulgar, serbe, albanais, grec au sud.”

(Castellan, 1991: 118, la negreta és nostra)

10.- Nacionalismes 'ètnics':

També es poden trobar alguns paral·lelismes en certes actituds dels dirigents dels nous Estats-Nació, com ho fa Anthony D. Smith a l'hora de comparar el dirigent de l'Hongria independent, Kossuth, amb els africans: “Los dirigentes de los Estados africanos se hallan en la misma posición de Kossuth; al acabar de alcanzar el autogobierno, su precaria condición hace que se aferren a sus formas meticulosamente, y dados los recursos económicos de África (y de Europa oriental) piensan que no pueden permitirse el lujo de escindir sus territorios” (1971: 253). L'intent de crear la nació a partir de l'Estat i de dotar aquesta nació d'un projecte social, d'un ideal cultural basat en un individu nou, a la manera del *nou home*

soviètic és un punt en comú que no s'ha de deixar de mencionar: "The analogy for the projected Nigerian nation is in this cas a projected Soviet nation, while the Igbo, Hausa, Yoruba, or Kanuri are the equivalents of the Russians, Ukrainians, Armenians, or Letts.(...)" (Neuberger, 1977: 202).

Tanmateix, els moviments nacionalistes esteuropeus són homologables a certs tipus de 'tribalismes' (és a dir, de nacionalismes de nacions africanes minoritzades i sense estat): així, la fundació de societats literàries com ara l'eslovaca, la txeca, la sèrbia, la rutena (ucraniana), la polonesa, la lituana, la letona, etc., esdevingudes totes al bell mig del segle XIX té paral·lelismes des dels anys 1950 en els casos Ibo, Congo, Kikuyu, Zulu i Luo, per exemple (Argyle, 1969: 42-43), i els problemes esdevinguts al segle XIX entre Alemanys i Txecs a l'universitat de Praga es repeteixen a l'universitat d'Ibadan entre Ibo i Yoruba (ibid: 46). Fins i tot existeixen evidents similituds pel que fa a la formació de moviments nacionals integrats en partits polítics: així, el K.A.N.U kenyata aixoplugava una aliança Kikuyu-Luo i, a Nigèria, les sigles polítiques denotaven filiacions ètnico-nacionals, com ara "Action Group for the Yoruba; N.C.N.C. for the Ibo; N.P.C. for the Hausa-Fulani; United Middle Belt Congress for the Tiv and Birom"(ibid: 49). En l'àmbit esteuropeu hom troba l'exemple ucraïnès:

"In the Ukraine...there were numerous provincial organizations of a cultural character, the so-called *Hromady* (Communities), devoted to the study of Ukrainian life, but they had no part in political activity. It was only in 1900 that a society of young Ukrainians founded the first political organization, the Revolutionary Ukrainian Party...The R.U.P. utilized the local *Hromady* to spread its influence to the provincial towns and villages. "

(Pipes, 1954: 10-11, citat a: Argyle, 1969: 49).

11.- Pobles sense nació.

La imperfecció o inexistència de ‘nacions’ modernes (estables, homogènies, geomètriques...) és un altre tret que sovint ha servit per definir tant a africans com a europeus orientals. Així, Marcel Mauss asseverava que

“(…)no merecen en absoluto el nombre de nación (…) todas las sociedades indígenas de África. (...) Los servios, divididos en tres o cuatro regiones (Eslovenia, Bosnia, Croacia y Montenegro), los rumanos, divididos en tres principados (Transilvania, Banat y Besarabia), etc., **sólo** han alcanzado la categoría de nación en núcleos de atracción, antiguo reino, principado, etc. (...)Más al Norte, los ucranianos **jamás** han sido una nación, y apenas en algunos momentos, una sociedad y un Estado. Los polacos casi no han tenido una existencia independiente en más de cuatrocientos años y sus fronteras han sido siempre de una elasticidad extraordinaria. Los eslovacos, como los pequeños-rusos, son una gran masa campesina que, hasta el último siglo, raramente han aspirado a la unidad.(…)Los albaneses se encuentran en un estado de civilización todavía muy primitivo, más primitivo sin duda que el de los indo-europeos en el momento de su entrada en la historia. Así pues, **el Este eslavo y heleno o mixto de Europa está poblado enteramente por naciones jóvenes, o imperfectas, o por sociedades de forma inferior a ésta.**”

(Mauss, 1920: 287, 288 (la negreta és nostra))

Si s’entén la nació com a correlat d’estat-nació (homogeneïtat, territorialitat exclusiva, fronteres fixes, estructuració social basada en l’atomització individual i en el mode de producció capitalista), hom podria estar d’acord amb Csaba G. Kiss quan assenyala que “le

processus de formation des nations n'est donc pas achevé; il subsiste, sous forme d'îlots, des populations qui, malgré toutes les contraintes, n'ont pas choisi entre les nations qui ont des prétensions sur elles" (Kiss, 1992: 19).

12 - Regions frontereres:

Respecte de l'Europa Centro-Oriental, hom pot convenir en el "(...) permanent marchland character of the region (...)", doncs "**the frontier of Europe par excellence certainly lay in the east**" (Turnock, 1988: 303, 157 (la negreta és nostra)). Els pobles eslaus són pobles clarament fronterers, i en llur origen "ils se situent précisément à l'intersection de deux groupes humains: le groupe indo-européen occidental (...) et le groupe indo-européen oriental"(Garde, 1986: 16). Pel que fa a Àfrica, Igor Kopytoff, per exemple, considera que **constitueix el continent fronterer per excel·lència** (1987: 7). Així, per exemple, ja a l'època prehistòrica "la región del Sudán [desempeñó] un papel de encrucijada"(Ki-Zerbo, 1982(2): 292).

13. - Colonialisme:

Es podria convenir en que, d'alguna manera, els països de l'antiga Unió Soviètica han compartit amb Àfrica la condició colonial, segons autors com John Comaroff, qui afirma que "the growing ethnic maelstrom of the U.R.S.S. looks very much like the product of an extended, exponentially-quickenning process of decolonization", i fins i tot "Stalin perceived the structural and political similarities between the two historical situations; in particular the

fact that both were built on asymmetrical extractive core-periphery relations within an encompassing political economy”(1991: 672-673). En aquesta línia, L. I. Liashchenko (1952: 15) comenta respecte del període imperial rus

“Uzhe Moskovskaia tsarkaia Rus’ i eshcho bol’she imperatorskaia Rossiia, vkluchaia v svoio gosudarstvennoe ob’’edinenie mnogie, prezhde samostoialte’nie, narodnosti, ne tol’ko podchiniala ikh politicheski, no i ob’’ediniala v svoei edinoi, khotia i antagonicheskoi, narodnokhoziaistvennoi sisteme.”²

14.- Paneslavisme i panafricanisme:

Les condicions colonials compartides per africans i per molts europeus de l’est fa que fins i tot es puguin cercar paral·lels amb el Pan-Africanisme, doncs també “the Slavs looked back to their history in medieval times, in shaking off foreign economic, social and political domination (...). These parallels may help us to understand the African cultural renaissance and the political movement of Pan-Africanism”(Geiss, 1974: 6).

S’estaria en ambdòs casos dins del que J. Plamenatz designà amb el nom de nacionalisme de tipus ‘oriental’ característic dels països de civilització eslava, africana i asiàtica havent tingut en comú llur submersió en el domini colonial o imperial occidental; un nacionalisme caracteritzat per un doble refus significatiu: ‘rejet de l’intrus et du dominant étranger qui doit cependant être imité et surpassé suivant ses propres critères, et rejet des modes ancestraux qui sont perçus comme des obstacles vers le progrès et pourtant aussi chéris comme des marques d’identité”(Plamenatz, 1973: 34, citat per Jaffrelot, 1995: 78).

² “ Ja la Rus’ dels tsars moscovites, i sobretot la més gran Rússia imperial, endegant sota el seu Estat una major unificació de nacionalitats anteriorment independents, no només les sotmeté políticament, sinó que també unificà els seus propis sistemes econòmics autòctons tot i ésser antagonics.

El que semblaria evident es que les trajectòries dels etnosistemes no poden basar-se en la tendència que considera que els EUA són un exemple de societat multiètnica basada en una ciutadania universal que, teòricament, ha superat els límits ètnics, ja que “As an immigrant society, largely inhabited by dispersed ethnic groups lacking territorial homelands, the United States was never compelled to confront the deeply rooted patterns of fragmentation that prevail in the multinational settings of **Eastern Europe**, not to mention **Asia and Africa**” (Lapidus, 1991: 707).

4. 2. L'ESPECIFICITAT DE L'ESPAI DE L'EUROPA ORIENTAL:

Si fem referència a l'espai est-europeu, majoritàriament eslau, en primer lloc s'ha de subratllar el fet que els etnosistemes eslaus, originaris de l'actual Ukraïna occidental, no són pas un conjunt homogeni sinó que essencialment el món eslau és un terme utilitzat aquí per a representar un grup de pobles que empren idiomes de la mateixa família lingüística.

El món bantu és paral·lel a l'eslau tant que pel que fa als criteris classificatoris que retallen la seva identitat com pel que respecta a l'ús puntual de les matrius sociopsicològiques eslava i bantu per part de determinades col·lectivitats que han pres la determinació de basar-se en elles per tal de funcionar en el sentit intel·lectualista, o sia, per a pensar-se i per a actuar com a sistemes socials.

L'homogeneïtat eslava no es donà ni tan sols en els períodes prístins de les seves migracions. A més dels nombrosos sistemes clànic-parentals (tribus) que formaven part de les poblacions esclaves, hom dividia aquestes ja al segle VI en tres grans grups: "1) *Venethi* as Northern and Western Slavs; 2) *Sclaveni* as Southern Slavs; 3) *Antes* as Eastern Slavs"(Pritsak, 1983: 367).

També cal aclarir que no s'hauria de confondre l'espai eslavo-oriental amb l'espai dels eslaus orientals (russos, ucraïnesos i bielorrussos especialment). Per un altre cantó, en parlar de territoris eslavo-occidentals es fa referència a l'àrea geogràfica que des de l'Elba i els Alps arriba fins al Pacífic, a l'est, i el Caucas, al sud, i on a més de grups de llengüa eslava trobem, actualment, etnosistemes hongaresos (magiars, szekely, tchangos), romanesos (moldaus, arrumans, vlachs, cici), albanesos (arberësh, shqiptar, kosovars, çimëri), bàltics (lituans i letons), turcs (turcs, gagauz) i grecs, sense comptar els nombrosos grups túrcics, caucàsics, iranís, fino-úgrics, i fins i tot mongols (els Kalmuks del nord de l'istme caucàsic) de Rússia (entesa en el sentit d'àrea geogràfica, més que en el sentit ètnic, és clar) i del Caucas.

L'Europa centre-oriental ha estat un sub-conjunt de límits variables, encerclat per tres mars (Mediterrani, Negre i Bàltic) i situat des del punt de vista etno-lingüístic entre les àrees russa i germànica, *lato sensu*, i entre Orient i Occident (Härtel, 1987: 131). Com comenta Csaba Kiss, “ce sous-ensemble, qui se caractérise par une diversité ethno-linguistique unique sur notre continent, est constitué de peuples numériquement modestes, voire très modestes. Les efforts d’homogénéisation au sein d’États-nations ont cependant sensiblement réduit cet émiettement”(1992: 14); el mateix autor subratlla que aquesta àrea ha estat una zona de frontera entre diferents àrees culturals.

Michel Roux emprà el terme d'*interphérie* per tractar de definir la realitat d'aquest espai en l'actualitat (1992 (1): 66), una frontera hiperbòlica curulla d'etnosistemes que continuen reconfigurant-se al ritme de les redefinicions frontereres i que, tot i ser objecte de polítiques de topologia plana, d'homogeneïtzació, no del tot reeixides, presenten etnosistemes diferencials i amb dinàmiques i trajectòries no sempre convergents, ni de bon tros, amb els estats-nació.

De fet, a l'Europa Oriental, en sentit ampli, es combinen microetnosistemes com ara els Torbesi, musulmans de llengua macedònia, amb ètnies que fa segles que tenen o han tingut sistemes polítics de base estatal, i els exemples polonès o rus serien significatius. Una teranyina canviant d'etnosistemes i delimitacions, espacials o/i simbòliques, entre aquests, dibuixa el paisatge d'aquesta zona, i, per exemple, “la péninsule balkanique détient un record pour le nombre des nations dont les revendications territoriales sont toutes plus ou moins contradictoires: Grecs, Turcs, Bulgares, Albanais, Serbes, Croates, Hongrois, Roumains, soit huit nations pour des territoires qui sont au total bien moins vastes que la superficie de la France” (Lacoste, 1991: 9)

Com comenta Violette Rey, “l'Europe qui fut de l'Est, celle des huit démocraties populaires entre 1945 et 1989-90, celle qu'une telle expérience a rendue 'autre' (Milosz), correspond à une large bande intermédiaire, de limites variables, entre l'Occident et le monde russe. Tous deux y exercent leur influence, la mettent en situation de semi-périphérie, et périodiquement la transforment en 'shatterbelt', ligne de ruptures, dans le langage géopolitique. Son individualisation comme région sémi-périphérique remonte aux XV-XVI siècles quand se rompt ici le processus de formation étatique, au profit de grands empires agrégeant de nombreux peuples” (Rey, 1992: 22).

En aquesta zona, la política de *brassage* intens de poblacions d'horitzons ètnics

diferencials dins del gresol dels nous centres industrials i dels Estats-Nació més que provocar simbiosis sovint a comportat el reforçament i fins i tot l'exacerbació identitària, "particulièrement vive dans les régions anciennement frontalières, comme la Silésie polonaise, le sud de la Transylvanie ou le Banat"(ibid: 25), per no dir res de Bòsnia-Hercegovina o Kosovë; aquesta darrera zona, "at various times, formed the frontier between the Eastern and Western parts of the Roman Empire, the Bulgar and Byzantine empires, Christianity and Islam, and Yugoslavia and Albania" (Prescott, 1990: 55). També la plana panònica a on se situa l'actual Hongria ha estat un *carrefour* entre l'est i l'oest d'Europa (Husseby-Darvas, 1995: 169).

L'àrea eslavo-oriental és una frontera múltiple, lloc de contacte entre àrees culturals, d'etnogènesi i etnòlisi, de diverses escales de límits, d'àrees frontereres que han generat sistemes com ara l'imperi Khàzar, amb el judaïsme com a llengua oficial de l'estat, o zones pluriètniques com la serralada dels Càrpats, on "les villages révèlent encore dans leur nom ces petites sociétés bûcheronnes: *slovenská* (slovaque), *nemecká* (allemande), *valsská* (valaque), *chorvatský* (croate), *ruská* (ruthène)" (Ancel, 1938: 13-14).

La plana hongaresa (*Alföld*) ha actuat com a *carrefour* de Fino-Úgrics, Turco-Mongols, Khàzars, Otomans, Austrogermànics i Sudeslaus (Den Hollander, 19609, i diverses característiques social de l'*Alföld* "reminded of the Plains of Western North America, of the South African Veldt, the Australian Bush, the Argentine Pampus" (Den Hollander, 1961: 166).

Aquest caràcter de frontera múltiple ha comportat processos d'etnogènesi força recents, com ara el Bielorus: "the Byelorussian nationality was probably the last to appear in Europe" (Milosz, 1995: 258), segons l'autor cap als anys 1930. Al mateix temps, s'han donat casos d'etnogènesi sorgides de processos de diferenciació ètnica derivades de la inserció d'una població immigrant dins d'un nou ambient social. Així, els Karaites de Lituània són "a relic of the grand Duchy of Lithuania's expansion far to the south, to the shores of the Black Sea. At one time the Kievan Rus' dealt with the Khazars, an industrious tribe that had converted to judaism. Karaites, a judaic sect not recognizing the Tabnud and the tradition, was a part of the Khazar scene" (ibid: 261).

Per un altre cantó, els amplis espais socials dels imperis com ara el Lituano-Polonès, el Rus, l'Otomà i el dels Habsburg van propiciar "trans-state networks and connections, (and) diasporas can also serve as effective mediators between various states" (Sheffer, 1996: 46).

Un altre exemple interessant és el proporcionar per l'àrea sociogeogràfica de la Zemaitija (*Samaiten* en alemany, *Zmudz* en polonès), al nord-oest de l'actual Lituània. Aquesta àrea "once separated the Teutonic Order's northeastern Prussia from its holding in Livonia. Between the

thirteenth and fifteenth centuries this sparsely populated territory was a buffer zone between two developing military states, the Teutonic Knights' *Ordensstaat* and the gran Duchy of Lithuania" (Rowell, 1999: 182). Ensenys, la composició ètnica de la veïna Prússia Oriental fou diversa en tant que *carrefour*, espai fronterer: "Lithuanians, Zemaitijans, Curonians, Skalvians, and Prussians dwelt in the region's villages and border areas, whilst German settlers were commoner in the towns of the western districts. In such places as Mohrungen and Preussich Holland, settlers were invited from the Netherlands" (ibid: 192).

El conjunt dels etnosistemes eslaus "se situent précisément à l'intersection de deux groupes humains: le groupe indo-européen occidental, dont les membres adoptèrent la vie stable des agriculteurs européens, et le groupe indo-européen oriental. Les membres de ce deuxième groupe se déployèrent largement dans les régions des steppes et des semi-déserts"(Conte, 1986: 16). Cal dir que la famosa expansió eslava no fou pas una migració sistemàticament organitzada, sinó "une sorte de dilatation, de radiation"(ibid: 27), expansió feta, com a d'altres zones i èpoques, amb carruatges, carros que són manlevats dels Huns (ibid: 40); com es veu, tot contacte, fins i tot violent, comporta seleccions d'elements culturals nous a afegir dins l'instrumental empírico-intel·lectual de les societats. De fet, a la zona estepària de l'actual Ucraïna "on peut parler de symbiose irano-slave, dans ce melting pot qu'étaient alors les steppes de l'Eurasie centrale" (ibid: 378), i un resultat d'aquesta dinàmica estaria exemplificat en els Antes, "ensemble slavo-iranien qui vivait alors (segle IV) entre les sources du Bug et le Dniepr moyen"(ibid: 41).

Com a breu ressenya d'algunes de les zones fronteres més significatives de l'àrea, es poden citar les següents: l'Europa centre-oriental en general, com s'ha dit, amb nuclis específics als Balcans, el Caucas, el Bàltic i l'àrea de contacte amb les poblacions germàniques; en aquest darrer cas, les marques, "a border territory organized on a semi-permanent military system to defend the frontier" (Prescott, 1990: 48), constituïren en molts casos laboratoris etnogenètics o barreres de reforçament identitari que donàren neixement, sense anar més lluny, a la constitució en imperi de la marca oriental (*Öste Reich*); diverses *Militären Grenzen* establertes per la monarquia dels Habsburg van constituir àmbits de gènesi identitària o de reelaboracions típiques d'àrees fronteres, com la Krajina croata poblada per serbis o les fronteres militars del Ducat de Transilvània poblades per colons saxons i suabis, per no citar als Sudets o als diferents etnosistemes de Bukovina, Silèsia, Bačka, Banat, Vojvodina, Eslavònia o Ístria, per exemple.

De fet, molts etnònims com ara Eslové, Eslovac, Eslovinç deriven de la diferenciació-base respecte dels pobles frontereres: llur matriu lingüística eslava; amb motiu dels diversos moviments de població, sistemes socials basats en pobles eslaus s'han establert antigament a l'extrem sudoriental de la Calcídica (en concret un sistema polític controlat pels serbis a l'Αγιο Οροϋ), i actualment a zones com ara el Mezzogiorno italià (croates a Molise) o a nordamèrica, on els Doukhobor (grup etnosocial de llengua russa) viuen al Canadà occidental i un subgrup, els Molokans, estan dispersos sobretot per Califòrnia; de fet, àrees com Macedònia, Kosovë, les fronteres dels etnosistemes de base eslava amb els caucàsians i turcs on es generà la identitat Kosaca, Bòsnia i Hercegovina, el Sandjak (antic *Sancak* de Novi Pazar, província turca, a cavall entre Montenegro, Sèrbia estricta i Kosovë), Moldàvia o Ucraïna són àrees-frontera paradigmàtiques, i fins i tot el nom d'aquesta última significa precisament això, àrea fronterera, frontera i, ensems, província, regió, país. En moltes llengües de l'Europa centro-oriental (no només les eslaves) existeix una gran similitud semàntica, sovint sinonímica, entre les denominacions de *frontera* (en el sentit de zona fronterera, no pas de línia) i de *país, regió*:

Albanès	KRAHINA (regió, província).
Lituà.....	KRASTAS (regió, límit)
Eslové.....	KRAJ (lloc)
Polonès.....	KRAJ (país)
Txec.....	KRAJ (regió, límit)
Serbo-Croata.....	KRAJ (final, extremitat, límit).
Rus, Bielorus, Ucrainès, Búlgar.....	КРАЙ (límit, extrem, país, regió).

De fet, hom troba al nord d'Eslovènia i al sud de la República d'Austria la regió de Krajn (Carniola), amb la mateixa arrel eslava que denota el seu caràcter fronterer i, per una altra banda, la zona de la Krajina (Croàcia Oriental, antigament part de la frontera militar austriaca) fou encara "a fiercely disputed borderland even in the 1990s"(Power, 1999(1): 8).

La zona majoritàriament poblada per eslaus orientals (Russos, Bielorusos i Ucrainesos) va conèixer un sistema de tall imperial que creà una sort de colonialisme a tota l'àrea controlada per l'URSS, fidel successora de l'Imperi Rus; aquest imperi, com es tindrà ocasió de comentar,

va endegar una política expansionista especialment després de Pere el Gran (1689-1725), quan la dinastia dels Romanov van edificar un Estat nacional de contingut ètnic (*Rus*) i de vocació imperial (*Rossia*), “notion géographique avant d’être historique” (Santamaria, 1995: 33). Aquesta política d’expansió territorial posà les bases del sistema colonial ara tot just esmentat, i els seus fluxos i refluxos d’ocupacions i intervencions van marcar les trajectòries (i algunes gènesis) etnosocials de l’Europa Oriental *stricto sensu*.

4.2.1. BREU REPÀS D'ALGUNES REGIONS SOCIOGEOGRÀFIQUES:

4.2.1.1. BALCANS:

“[Balkans] being a frontier territory on the crossroads of Eastern and Western social and political systems, a large part of the Balkans has remained for centuries a ‘no man’s land’(...)”

(Tomašić, 1946: 132)

El terme ‘Balkan’ (‘muntanya’ en turc) sembla haver estat emprat per primer cop per part d’A. Zeune, el 1789, tractant d’evitar així les etiquetes d’Europa Sudoriental i de Turquia Europea.

Els límits dels Balcans varien segons l’autor. Així, Jovan Cvijic els delimitava septentrionalment seguint la línia marcada pels rius Danubi-Sava-Isonzo. Recentment, s’han inclòs les planes danubianes de Romania i, finalment, tot el país sencer, incloent-hi l’actual estat de Moldàvia (Turnock, 1988: 10).

Els Montenegrins, “who live in rugged and isolated limestone mountains, are the most distinctive of the South Slavs. Although they speak a Serbian language, they resemble to the Albanians in their loyalty to their exogamous clans”(N.E.B., 1993: 599). Tot i això, una gran part de la *intelligentsia* Sèrbia és de l’opinió de que els Montenegrins “belong to the Serbian ethnic body”(Ilic, 1995: 10).

A part de la reificació organicista que suposa assimilar un conjunt etnosistèmic a un ‘cos’, s’assisteix a una probablenmt involuntària confució entre ètnia ‘en si’ (trets ‘objectius’ comuns a Serbis i Montenegrins: idioma, religió...) i ètnia per a sí, o etnosistema diferencial.

De fet, els sistemes ètnics montenegrins tenen un clar nucli fundacional al *Stari Crna Gora* (Vell Montenegro), petit espai que pivotà en la vila de Cetinje. L’expansió territorial és recent, i la constitució de l’actual sistema social montenegrí va basar-se en l’integració progressiva de poblacions musulmanes encara auto-identificades com a Bosnjak en força casos:

“Of the ten principal market towns, five (Pivlavlja, Plav, Gusinje, Djakovica, Pec) became Montenegrin only in 1912 and had predominantly Muslim population. Fourth others (Niksic, Bar, Ulcinj, Podgorica) had fallen to Montenegro in 1878, and their predominantly Muslim population was only gradually losing ground to the Montenegrins. (...)Montenegrin territory consisted of four small districts(Turkish *nahiyes*), the most important of which was the *nahiye* of Katuni with its nine tribes (Cetinje, Njegusi, Celicki, Bjelice, Cuce, Cevo, Pjesivci, Zagarac, Komani). This Montenegro proper, or Old Montenegro, had been de facto independent of the Turks since the Peace of Pozrevac (Passarowitz, 1718), though elements of self-rule existed in this and the adjoining Ottoman areas of eastern Hercegovina and the Brda (Highlands)since the early days of Turkish rule.”

(Banać, 1984: 271)

L'hòton de l'etnogènesi dels Montenegrins fou, essencialment, l' *Zbor*: “To be a Montenegrin was to be a councillor; when the tribal chieftains, acting on the authority of the Zbor, decided in 1749 to introduce the men of the Ridjani tribe into thier midst, it was noted that the newcomers were accepted into the Zbor of Montenegro and were thereafter Montenegrins forever” (ibid: 272)

Bòsnia, en tant que espai sociogeogràfic, té unes fronteres sòlidament constituïdes i de llarga durada històrica, com s'ha comentat abans. El nucli etnosocial, o l'àrea de gènesi de l'espai social bosnià, ja estava format vers el segle X, tal i com ho cità l'emperador bizantí Konstantin Porphyrogenitus el 958, el quela “makes it clear that Bosnia proper (an area smaller than modern Bosnia proper, and centred on the river Bosna which flows northward from near Sarajevo) was considered a separate territory” (Malcolm, 1998: 10), conegut com “the little land of Bosnia (*to khòrion Bosona*)”(Banać, 1984: 33).

Macedònia és un espai sociohistòric actualment dividit entre els estats grec, macedoni i búlgar, i constitueix un exemple excel·lent de *carrefour* etnosocial.

Dobrogea (Dobrudja en búlgar) és un àrea sociogeogràfica situada actualment al nordoest de Bulgària i a sudest de Romania. La zona compta amb un gran ventall de grups ètnics: "there are, in addition to the Vlachs, representatives of the following peoples: Bulgars, Ottoman Turks, Gagauz, Armenians, Kurds, Circassians, Gypsies, and Jews" (N.E.B., 1993: 600).

4.2.1.2 ETNOSISTEMES ALBANESOS:

Jacques Ancel comentà que “les trois Albanies” (el centre, el nord i el sud) “ne s’unirent que sous l’action étrangère” (Ancel, 1938: 126). El que és evident és que ja sigui per causa del poder performatiu dels límits polítics de l’Estat albanès o ja sigui per la consciència progressivament aglutinada d’una certa ‘albanitat’ (o per ambdues coses, probablement), hom pot parlar d’uns etnosistemes albanesos que són un bell exemple d’aquella *unitas multiplex* de la qual s’ha parlat. Per il·lustrar-ho seria interessant recórrer a un significatiu poema de Pashko Vasa:

<i>Shqyptarë! Me vllazën jeni tue vram,</i>	Albanesos! Us mateu entre vosaltres,
<i>dhe më njiqind çeta jeni shpërdamë:</i>	i esteu dividits en cent partits;
<i>Sa thotë kemi fe, sa thonë kemi din,</i>	un es diu cristià, l’altre musulmà,
<i>njeni thotë jam turk, tjetri jam latin,</i>	un es diu turc, l’altre llatí,
<i>do quhen grekër, shqeh disa tjerë,</i>	aquest grec, l’altre eslau,
<i>por jeni vllazën, gjithë, mor te mjerë (...)</i>	però tots vosaltres sou germans (...)

(Roux, 1992(1): 174)

El rol del col·lectiu Bektashi en la gènesi de l’etnosistema albanès és destacable en tant que grup *charnière* en l’articulació social necessària per a la cristallització d’aquest poble. Els Bektashi (nom procedent del fundador de l’ordre, Hâjji Bektâsh Walî (s. XIII) són comunitats d’origen local, amb gran influència cristiano-ortodoxa, com ara “their belief in the trinity and their celebration of Christmas Eve” (N.E.B., 1993: 600); de fet, excepte d’extremaunció, la resta de sacraments cristians estaven inclosos dins del *corpus* ideològic Bektashi (Veiga, 1995: 64). D’ençà la dissolució de les ordres dervitxes (Bektashi) a Turquia (1925), només van romandre al sud de Macedònia i a Albània. El rol d’aquesta comunitat en la gènesi albanesa està exemplificat pel paper destacat d’intel·lectuals de la talla de Naim Frashëri, entre d’altres nombrosos intel·lectuals que teoritzaren explícitament sobre la necessitat d’armonitzar les diferents creences

religioses albaneses (ibid).

És evident, al nostre parer, que en la gènesi albanesa han tingut una importància gairebé decisiva dos factors: 1) la performativitat ètnica de l'estat albanès, creat el 1912 però realment 'funcional' com a galvanitzador de l'assimilació de les nombroses comunitats clànico-parentals a partir dels anys 1950; 2) la voluntat de diferenciació respecte dels veïns, especialment forta davant dels Serbis i Grecs. No és casual, en aquest sentit, que el bressol modern d'Albània es localitzés a Prizren, a la regió de Metohija (Rrafsh i Dukagjinit en albanès), situada en la frontera social amb les comunitats sèrbies i macedònies i incorporada dins l'àmbit serbi (iugoslau) d'ençà el 1918.

4.2.1.3. L'ESPAL CAUCÀSIC:

El Càucàs, veritable “frontière entre l'Europe et l'Asie [avec]une extraordinaire diversité ethnique” (Thorez, 1997: 345, 346), és, ensems, un exemple paradigmàtic de terra de fronteres: “C'est un ensemble complexe de régions et de micro-régions, avec autant de centres que de régions, et donc finalement sans centre, sans frontières internes claires. C'est enfin un double carrefour, entre l'est et d'ouest, entre le nord et le sud” (Garsoïan, Martin-Hisard, 1996: 291-293)

L'historiador italià Antonio Carile comenta que la Còlquida, situada a l'oest de l'istme caucàsic, és trobava a l'època bizantina a la frontera de dos imperis universals, “la Romania, comunità di popoli unificata del cristianesimo e dal governo imperiale romano (...)e lo Erenshar, l'impero persiano mazdeo” (Carile, 1996: 13). Segons Georges Charachidze, el Caucas és el laboratori de dues civilitzacions, el lloc històric “d'una antichissima e lunga coabitazione fra gruppi caucasici meridionali e gruppi di origine indoeuropea (...)necessariamente anteriori al II millenio a.c. (Charachidze, 1986: 339, citat a: Carile, 1996: 19).

Tot i que totes les grans religions monoteïstes han penetrat el Caucas al llarg de tres mil anys (Zoroastrians, Cristians de fe grega i llatina, Nestorians, Musulmans sunnites i xiïtes), “l'unificazione non è mai avvenuta, né quella politica né tantomeno quella ideologica, mentre ogni piccolo popolo si esalta della propria unicità” (Tosi, 1996: 249).

4.2.1.4. UCRAÏNA I BIELORÚSSIA:

Ucraïna és ensems un exemple de poble que rep el nom directament d'un topònim (com ja s'ha dit: *Ukraina*, procedent d' *u-*, "en, a", i *kraina*, "frontera, limit"), d'etnosistema en tant que unitat múltiple i d'etnogènesi basada en la seva posició fronterera i en una matriu sociopsicològica diferenciadora derivada també d'una ideologia que pivota en la frontera.

Ucraïna com a tal té un origen marcadament rural. De fet, vers el 1917 "le terme *ukrainien* était alors synonyme du mot paysan car près de 90 % de la population d'Ukraine vivait à la campagne (...). Les Ukrainiens représentaient moins d'un tiers de la population urbaine."(Kowalewski, 1989: 102).

Els Bielorusos són, en el seu origen, una fusió de Krivitxi, Dregovitxi i Radinitxi, antigues tribus eslaves. Posteriorment s'esdevingué la creació d'un àmbit territorial específica a les regions de Vitebsk, Mohilev i Smolensk, a les quals es va associar al llarg dels segles XVI-XVII l'etnònim <Belarus>, unit a la matriu político-territorial aportada pel gran ducat de Lituània: "its creation allowed both nations [Lituània i Bielorússia] to retain their political independence in the struggle against the Tatar-Mongol invasion and the German expansion" (Tereshkovich, 1992-1993: 58).

4.3. L'ESPECIFICITAT AFRICANA:

“Il y a une pensée et une problématique de l'Être au monde propre au Négro-Africain en tant que phénomène, non pas racial mais purement culturel et historique.”

(Diagne, 1982: 93)

“En razón de su historia propiamente africana y de su más reciente historia, África puede ser contemplada como un gigantesco laboratorio político. Las más diversas formas de gobierno han tenido allí su origen y algunas de ellas todavía subsisten; ni la colonización, ni la descolonización han eclipsado del todo esta diversidad, por el contrario, han introducido otros modos de poder y provocado otras experiencias políticas.”

(Balandier, 1988: 92)

“África ha desarrollado un aspecto peculiar de la concepción del poder en su doble concepción de desigualdad natural y de función social.”

(Iniesta, 1996: 136)

4.3.1. ORÍGEN DE LES CULTURES NEGRO-AFRICANES:

Dues hipòtesis principals de les moltes que s'han dut a terme s'han considerat com a mínimament coherents: per un cantó, la hipòtesi nilòtica, que parla de desplaçaments vers el Sud i l'Oest que han produït una relativa homogeneïtat al continent africà; per un altre cantó, la hipòtesi saharià, desenvolupada després dels anys seixanta i coneguda com la teoria de les àrees o dels bressols (*berceaux*) culturals, amb Muzzolini i Midant-Reynes com a principals defensors, amb precedent en Vercoutter o Lhote. Aquest darrer, per cert, pren una posició de compromís: origen saharià amb influències egípcies. Per una altra banda, Anselin, T. Obenga, A. Moussa Lam i, especialment, Cheikh Anta Diop (1979), van reactivar la hipòtesi nilòtica. De fet, Diop recuperà a mitjans dels anys 50 les hipòtesis de Naville i de Homburger, en el pla lingüístic, i de Lepsius i Amélineau en l'artístic i religiós. A favor de la hipòtesi saharià està l'anterioritat del neolític saharià respecte de l'egipci, així com el fet que la seqüència saharià s'expressa en gran magnitud a la vall del Nil. De fet, Kèmit (antic Egipte) és una hipertròfia del neolític saharià. El propi Cheikh Anta Diop acceptà vers el 1981 les tesis de Säve-Söderberg sobre l'origen saharià neolític de les societats negroafricanes; amb experiències i fronteres diverses, tant els antics egipcis com els Bafur del Sudan Occidental participaven d'un parentiu cultural sense que cap d'ambdòs grups expliquessin l'altre amb una relació causa-efecte (Iniesta, 1992: 48).

Convindriem, provisionalment, en que existeixen dos focus, l'un saharià i l'altre nilòtic amb elements sudaràbics i fins i tot dràvides (Anselin, 1971) i que seria una derivació del saharià vers l'àrea entre Khartum i les catarates. Cal dir que la zona sud de l'actual península aràbiga fou un àrea de continuació cultural africana: els Habash (abissinis) foren una agrupació cultural a banda i banda del Mar Roig passant pel Hymiar (Saba), Hadramaut i Rub-al-Khali fins al Dhufar; el 300 a.c., el sector africà del regne de Hymiar s'independitzà i generà el sistema estatal conegut com a Aksum. Vers el 525 d.c. Kaleb, rei cristià d'Aksum, ocupà el sud de l'actual Aràbia amb una justificació de caire cultural: intervenir després de la matança de cristians a mans del rei jueu del Hymiar. Açò mostra l'evident parentiu cultural i les interrelacions entre àrees del continent africà i terres considerades des de la taxonomia oficial occidental com a asiàtiques però amb concomitàncies i radis d'acció d'etnosistemes imbricats que donen peu a una reconsideració de les àrees geogràfiques com a sistemes oberts amb divisions sovint atribuïbles a una classificació espacial unilateral que menysprea la noosfera (Breton, 1987).

4.3.2. LA DIFFERENTIA SPECIFICA AFRICANA:

Arreu del continent africà, es troben sistemes polítics amb certes constants i una cosmologia semblant. Així, el rei-déu probablement procedent d'una expansió sahariana neolítica, és un element omnipresent. La idea de societat humana com a integrada en la totalitat còsmica (holisme), "relación viviente de *participación* y no una relación puramente usual" (Hampaté, 1982: 203), té conseqüències en l'estructura del poder (poder diferencial, comunocràtic) derivades de la conceptualització de les diferències com a condició *sine qua non* de l'homogeneïtat social i de l'homologia socialment sancionada entre jerarquia natural i jerarquia social. L'holisme social pot remetre a una sort d'estructura *gliscromorfa* (de γλισχρος, adherent), estructura que s'opondria a la separació esquizofrénica que es la forma exacerbada y patològica del mecanismo de individualización y de la aprehensión consecuente de la naturaleza como objeto que explotar" (Maffesoli, 1993: 116).

Aquest darrer és el major punt diferencial respecte de la cultura semítico-indoeuropea: en el Neolític septentrional la societat es concep en dissociació, escindida, de la natura i del κοσμος en general, mentre que la inserció en la naturalesa és una característica central de l'holisme propi del Neolític meridional, on la societat té consciència d'ésser part d'un tot. Si per als septentrionals el tot és una reunió de diferents àtoms, per als meridionals les parts s'expliquen pel tot.

4.3.3. TERRITORIALITZACIONS DIFERENCIALS, SISTEMES ÈTNICS I PROCESSOS SOCIALS:

Pel caràcter combinat del mode de producció africà descrit per Coquery-Vidrovitch (1978), la cosmologia holista integradora de les diferències (Iniesta, 1992) i el caràcter diferencial i comunocràtic del poder (Diagne, 1983), tots tres aspectes separats només amb fites explicatives però intrincadament *embedded* entre ells, les societats africanes han estat un exemple perfecte de societat meridional tradicional (en el sentit de no-moderna) a on les lògiques de fronteres i etnosistemes en oposició/diferenciació, intercanvi i col.laboració, que hem dibuixat com a bases de les nostres hipòtesis centrals, han estat relativament al marge, fins no fa gaire, dels sistemes moderns, tant polítics (Estat-Nació) com mentals en sentit estricte (ideologia moderna de base escissionista).

Actualment domina un panorama geopolític procedent del dibuixat per les potències europees el 1884-85, situació que es consolida amb els intents de solidificació dels nous Estats-Nació seguint directrius calcades de les metropolitanes en la gran majoria de casos: “Beaucoup de frontières africaines appartiennent au type géométrique et sont en parfaite discordance avec les réalités humaines, ethniques, linguistiques ou tribales”(Raffestin, 1980 (2): 419). Ara bé, la lògic homogeneïtzant de l’Estat-nació occidental, relativamen reeixida a alguns llocs, no acaba de ‘penetrar’ dins d’Àfrica, una Àfrica que atresora “una especie de alergia a la propiedad privada o estatal (...). Alergia que no está ligada a un estatuto congénito específico ni a una <naturaleza> diferente, sino a un medio histórico original”(Ki-Zerbo, 1982 (3): 779).

L’estrat dissenyat per les pràctiques econòmico-administratives colonials i neo-colonials ha estat superposat a sobre del que es pot anomenar **estrat fonamental**, concepte emprat per Michel Foucher per tal de designar “la répartition dans l’espace des masses ethniques et démographiques, qui constituent des noyaux ou des foyers régionaux”(Foucher, 1991: 223). En alguns estats africans, com ara els de l’Àfrica oriental, “les frontières nationales sont généralement

considérées comme arbitraires, mais dans la plupart des cas on y perçoit une logique évidente, à savoir celle de l'écologie politique. Les pays ont pour la plupart été bâtis autour de centres agricoles ou commerciaux fertiles, les régions marginales du point de vue écologique servant de 'zones tampons' ou de frontières" (Galaty, 1999: 241).

Continuant amb l'impacte de la reorganització socio-territorial del colonialisme és convenient esmentar alguns dels trets fonamentals subratllats per Anthony G. Smith:

- “1. The overseas alien ethnic basis of the colonial state and its administrative élites. (...)the colonial state was an outgrowth not of indigenous civil society but of metropolitan society mixed, however, with executive characteristics not tolerated within the metropolis. (...)
2. The creation by treaty and political *fiat* of administrative boundaries that only partially took ethnic boundaries into account and the bureaucratic inclusion of previously separate ethnic communities and categories within a single political system. (...)
3. The growth of a *territorial patriotism* based on this space and limited by these boundaries. (...) The upshot was an incipient sense of attachment to 'Nigeria', 'Kenya'(...)among an élite. (...)”.

(Smith, 1991: 107)

La radical reorganització de l'espai polític africà dins de diverses formes d'estat colonial territorial va tenir un profund impacte en les definicions culturals de les societats concernides. La fermadura de l'espai fou una constant colonial, com al Sudan ànglo-egipci, on “les Britannique avaient décrété le Sud 'closed districts' aux commerçants arabes et aux prosélytes musulmans” (Lavergne, 1999: 60), de manera que “the South had been virtually cut off from the North by the operations of the British colonial administration” (South Sudan Dialogue with President Nyerere, 1968: 2).

Les polítiques que tractaven d'edificar aquest estat colonial alteraren de forma dramàtica la geografia cultural existent. Així, per exemple, les casernes militars per a controlar les tribus nòmades de l'Air i del Ténéré es van transformar més tard en enclaus administratius de l'actual república del Níger (Adamou, 1999: 203-204). La militarització del territori va preparar el pas

envers la seva administració tecno-instrumental: “la territorialisation géographique progressive des entités sociales locales, la nomination et/ou la confirmation administrative des chefs de principautés dans certains cas, de villages ou de cantons le plus souvent(...)” (Darbon, 1991: 176).

Així, entre els Masa del sud del Txad, “pour quadriller la population, l’administration coloniale instaure une chefferie de type fulbé et conformément à sa logique territoriale propre divise le pays en cantons, villages et quartiers”(Dumas-Champion, 1983: 31). Per si fos poc, el retall territorial efectuat pels francesos “n’ a pas été tenu compte des relations de parenté. Ainsi Kumi forme-t-il un canton divisé en dix-huit villages, le plus important: Kumi-Bugudang est constitué par vingt-six quartiers dont certains sont ennemis, *gawna*” (ibid: 34). Tanmateix, les fronteres colonials van cloure dins dels mateixos límits administratius pobles profundament enemistats a partir dels greus contenciosos esdevinguts a l’època de la tracta d’esclaus .

Tal i com apunta Turco, “la territorializzazione coloniale (...) non solo risulta *dalla* presenza europea, ma è altresì una condizione *della* presenza europea (...). Esige che i ‘nuovi’ territori siano dotati di ‘nuove’ proprietà, quanto comporta l’apparizione e il consolidamento di una razionalità territorializzante *specificata* del colonialismo” (Turco, 1988: 146). Aquesta racionalitat inclou, evidentment, la imposició de fronteres linials (*boundaries*), com ara la *Galla-Somali line*, a partir de criteris bi-dimensionals de l’espai (Schlee, 1999: 229), o com la frontera fixa bastida pels britànics entre Nuer i Dinka a començaments del segle XX (Johnson, 1982: 185). A més, “l’établissement des frontières coloniales a enfermé les sociétés pastorales dans des structures territoriales” (Galaty, 1999: 243). Una crítica a les línies geomètriques com a forma de frontera fou efectuada ni més ni menys que pel geògraf alemany Friedrich Ratzel:

“(...) le fait que la frontière ethnique -linguistique par exemple- doive être figurée par une ligne n’est admissible qu’au titre d’une simplification ou d’une grossière ébauche. Car ici, la ligne doit céder la place à la désignation d’une appartenance de différentes localités à une aire ou à une autre, jusqu’au point où débute, de part et d’autre, une progression uniforme et il est essentiel sur le plan pratique de ne pas sacrifier la situation réelle à l’image plus commode de la ligne séparatrice.”

(Ratzel, 1988: 331)

Aquest nou ordre colonial comportà, de manera paral·lela a aquest intent d'imposició d'una territorialització modern-occidental, una reificació de les realitats ètniques africanes de cara a llur millor administració en termes estrictament moderns, o sia, jurídic-burocràtics. A vegades aquesta recomposició de l'espai social africà a comportat contradiccions marcades entre les referències tradicionals i les occidentals (Temple, 1999: 93), com és el cas de la relació hutu-tutsi. En d'altres ocasions la territorialització duta a terme per la *pax colonial* ha comportat la modificació radical de les condicions socials d'una zona concreta. Així, al nord de Nigèria, "the British pacification policy on the plateau, especially around Jos, Pankshin and Bokkos, encouraged a large influx of pastoral Fulani from Bauchi and Zaria to extend their dry-season grazing activities into Jos without molestation from the indigenous population" (Awogbade, 1986: 214-215).

Cal dir que les forces socials africanes han ignorat sovint les fronteres colonials encara vigents, o les han superat mitjançant "certaines cérémonies funèbres, fétichistes ou de naissance [qui]constituaient des occasions de rencontres officielles entre les populations des deux zones" (Videgla, 1984: 106), cosa que succeïa a la frontera Nigèria-Dahomey i Togo-Costa de Vori entre els col·lectius Adja, Ewe i Ioruba,

La creació de 'tribus' per part dels administradors colonials va estar força influenciada pel context indi en el cas dels britànics, i no és casual que el procònsul Lugard, més tard fundador de l'International African Institut, hagués començat la seva carrera colonial a l'Índia. També s'hauria de reconèixer que, ja sigui com a conseqüència de l'alt nombre de conflictes (i l'alta densitat d'interaccions socials), de les lluites 'tribalistes' i 'separatistes' que pretenen alliberar-se del nacionalisme jacobi de l'Estat-Nació o com a resultat de creacions identitàries a partir dels límits dels Estats africans post-colonials, la formació "of many African nations is taking place before our very eyes" (Bromley, Kozlov, 1989: 432).

S'acava de comentar el fet que els sistemes africans han romàs relativament al marge dels sistemes moderns, i fins i tot es pot suggerir que els europeus "apenas cambiaron las estructuras sociales e incluso los comportamientos psicosociales" (George, 1981: 105). Així, "ancestor-worship survives in the 'collective unconscious' of the Christianized African. (...) Under the stress of emotional crisis the indigenous belief becomes stronger than the alien creed" (Malinowski, 1938: xxviii-xxix).

L'autocentració dels sistemes psicosocials seria conseqüència de la profilaxi pròpia dels filtres socials, doncs s'han donat a l'Àfrica àrees de frontera que seran un objecte central d'estudi donades les seves altes potencialitats etnogenètiques. A més, l'organització social de base clànico-

parental és força flexible i duradora (Bayart, 1989: 36), bastint el seu sistema polític mitjançant l'organització en relacions de llinatges que reposen sobre els homes, no pas sobre el sòl, de la qual cosa es deriva una gran elasticitat del territori (Coquery, 1985: 75); de fet, sovint "chiefship tended to be over people rather than over land" (Goody, 1971:30, citat a: Kopytoff, 1989:41), ja que l'espai africà és, sobretot, un espai social més que no pas estrictament físic (Kopytoff, 1989: 22).

Fent un incís, cal remarcar el fet que "traditional African societies were largely structured in terms of corporate groups"(Kopytoff, 1989: 24), i, molt especialment, que les xarxes de relacions de parentiu són emprades per a reactivar relacions polítiques, articulant les organitzacions polítiques fins i tot de les grans poblacions, ja siguin societats descentralitzades, ja siguin sistemes polítics centralitzats (Cohen, 1984: 59). L'idioma del parentiu, que A. G. Smith o Pierre Van den Berghe consideren com a ciment de les identitats ètniques, és el mecanisme semàntic que cerca d'aglutinar adherents per tal d'integrar els grups polítics (Kopytoff, 1989: 48, 51, 59, 70). Seguint aquests raonaments es pot efectuar una concatenació de silogismes que, enllaçant el llenguatge parental amb el polític i el sentiment de pertanyença ètnicosocial amb l'idioma del parentiu, desemboqui en la importància de les trajectòries polítiques africanes en la configuració dels seus etnosistemes.

Reprenent el fil, seria convenient afegir que entre les causes de la *longue durée* de la cultura política africana no es pot esbiaixar, per una altra banda, el fet que "de vastes régions du continent (...)n'auront en définitive connu que cinq ou six décennies de présence européenne"(Bayart, 1989: 34). A més, "el poder no cambia de naturaleza mientras no se pongan en tela de juicio sus invariantes estructurales" (Maffesoli, 1982: 38), i a gran part d'Àfrica subsahariana continua actuant la potència col·lectiva ensems que un holisme social que estableix l'estreta relació entre antropogonia i cosmogonia (ibid: 206).

Tot contacte amb grups i societats diferencials són producte de, ensems que generen, fronteres i àrees de densificació identitària; com comenta Arjun Appadurai "natives people confined to and by the places to which they belong, groups ensullied by contact with a larger world, have probably never existed"(Appadurai, 1988: 39, citat a: Morley, Robins, 1997: 7); per tant, sempre trobarem fronteres i limits, de diferent escala tant espacio-temporal i com de distància cultural, però obeint, pensem, a mecanismes similars.

Pel que respecta al continent africà, diverses macro-fronteres i diferents actituds respecte

d'aquestes poden traçar-se, tot i que la més comú consisteix en una conseqüència dels filtres socials: la redistribució, funció central del poder dels estats africans prístins (Iniesta, 1992: 175), així com a mecanisme de reestructuració social. Per exemple, l'estat costaner de Quiteve o el més meridional de Butwa, governats per Karanga, van regular llurs relacions comercials amb els europeus i preservaren així la independència.

Les societats africanes no van assistir als contactes colonials com a meres partícules portades pel sentit de la història, sinó que bastiren sistemes reelaborats a partir de les noves interrelacions: mentre els Sakavala i Merina de l'interior de Madagascar van encetar la venda massiva d'esclaus, els veïns Mahafaly van romandre hostils a qualsevol intent europeu de negociació. Però la progressiva negativitat de l'intercanvi entre Àfrica i Occident portà a la destrucció de les forces productores, així com a estratègies específiques dels estats africans com ara les antigues províncies marítimes de l'imperi Djolof, esdevingudes prototípics estats de la frontera atlàntica amb Occident, o la configuració del regne Ashanti, que agrupà diverses monarquies i organitzacions clànico-parentals per fugir de l'esclavatge i, així, esdevenir un estat exportador d'or i esclaus més tard amotllat a l'organització de plantacions de cara a la demanda europea (Coquery-Vidrovitch, Moniot, 1985); l'estat Fon d'Abomey és un altre bon exemple de reestructuració d'una societat africana en la frontera esclavista.

La concepció d'una suposada passivitat dels pobles africans s'ha bastit essencialment sobre dues bases: ahistoricitat i immobilitat espacial. L'esclerotització cronològica que se li ha suposat a l'Àfrica negra deriva de la percepció hegeliana d'una Àfrica a-històrica i no desenvolupada, presonera d'una sort d'esperit 'natural' (Lopreno, Pasteur, 1994: 153-154); la societat africana seria, com deia Ratzel, una mena d'Estat-organisme enfront de l'Estat-entitat espiritual dels pobles 'evolucionats' (ibid: 161). Aquesta concepció va de la mà, en segon lloc, d'una immobilitat de la societat primitiva, a les quals Ratzel anomena *Bleinbende*, en front de la mobilitat de les societats del progrés, les *Auswandernde*, comunitats emigrants i colonitzadores (ibid: 156). Contràriament a l'opinió de Ratzel, "il est difficile de rencontrer des être humains plus passionnés de changement et de déplacement que les noirs d'Afrique Equatoriales" (Sicé, 1944: 455). El geògraf francès Pierre Gourou era força clar al respecte: "Les déplacements de peuples [sont] caractéristiques de la civilisation traditionnelle de l'Afrique noire" (Gourou, 1971: 129). *De facto*, "Àfrica es, por excelencia, el continente de las grandes migraciones humanas" (Mabogunje, 1982: 367).

Tota frontera és inherent a una configuració d'etnosistemes en reestructuració, i tot sistema identitari és l'efecte d'una regulació en el seu sentit de recerca d'homeòstasi enfront de

l'entropia (Raffestin, 1993: 169); els sistemes seleccionen llurs préstecs. En el present, però, "Àfrica vive a todos los niveles el fin de la frontera, y con ella el fin del intercambio en su sentido positivo. La posibilidad de usar la independencia para restablecer nuevamente una frontera positiva exigiría la desaparición de los actuales estados nación y sus fundamentos no africanos" (Iniesta, 1992: 180).

Un fonament africà, profundament relacionat amb un holisme social allunyat de les delimitacions estanques (però que no difumina pas aquestes delimitacions), és el de l'específica visió de la identitat que habitualment a operat en moltes societats africanes:

"(...) le système africain conçu sur la base de la complémentarité antagoniste empêche de traduire leur rapport en termes de dichotomie entre elles. Un système d'alliances n'entend pas nier le droit à la différence" (...) "Le singulier se situe dans un ordre et une genèse; il renvoie constamment au groupe et celui-ci à l'universel."

(Dika-Akwa, 1982(1): 234, 354)

Un exemple que pot acostar-nos a aquesta visió és el que ens proporciona Jean-Loup Amselle: "(...) selon les conjonctures, les Touaregs du Sahara nigérien menaient une existence nomade ou, au contraire, se repliaient dans les villes et devenaient en quelque sorte Haoussa (...)" (Amselle, 1995: 88).

Ara bé, tot i que s'ha insistit molt en l'artificialitat i falsedat de les ètnies africanes, es podria indicar que, des d'èpoques pre-colonials, les entitats ètniques han estat l'unitat societal de base al continent, de manera que a l'Àfrica subsahariana "las únicas comunidades vivas son de base étnica" (Claval, 1982: 193), doncs, com comentava el camerunès Engelber Mveng,

"les liens culturels, constatés sur place, sont le ciment le plus solide qui noue les entités africaines, et l'unité même de l'Afrique est essentiellement une unité géographique et une unité culturelle. Il faut concevoir ces ensembles culturels comme des entités vivantes, rayonnantes, cellules d'un tissu lui-même vivant."

(Mveng, 1966: 84)

L'organització social de l'Àfrica precolonial estava basada en les ètnies (Coquery-Vidrovitch, 1985: 127), doncs "(...) cualquier modelo africano tradicional (...) se fundaba en la identidad étnica" (Omotoso, 1998: 102). Fent referència a Tanzània, Catherine Baroin comenta que "le découpage par ethnie est la règle (implicite) de la composition des paroisses" (Baroin, 1995: 75). L'antropòleg nigerià Eghosa E. Osaghae comenta, per la seva banda, que a l'Àfrica "present-day ethnic groups and relations are (...), in their present forms, products of the continuities and changes primordial groups have undergone from and through pre-colonial and colonial times" (Osaghae, 1991: 51). En aquesta mateixa direcció, Paul Mercier apunta que "le groupe ethnique représentait, dans l'Afrique noire ancienne, un cadre social essentiel" (Mercier, 1961: 62) i, en referència als pobles africans, Elenga Mbuyinga comenta que "la diversité ethnique est, à l'heure actuelle, une donnée essentielle de la situation dans tous nos pays" (Mbuyinga, 1989: 19). El continent africà estaria així caracteritzat per una sort de *pluralisme ètnic*, és a dir, un sistema consistent en "multi-ethnic identities, that is the several groups of people characterized by exclusive symbolic formations, value systems, language and normative behaviour (...)" (Otite, 1989: 1-2).

Convindria subratllar, a més, que a l'Àfrica l'etnicitat "is relatively autonomous in aspects like culture, language, territory an other markers which permeate class and other group structures" (Osaghae, 1991: 53). En contraposició amb això, els moderns estats africans estan sovint organitzats "avec un seul dessein: asseoir son pouvoir. Mais ces identités tournent dans le vide. Face à celles-ci se trouvent les identités communautaires, fortement étouffantes" (Insel, 1987: 156).

Donat que hom pot parlar d'una sort d'àrea política africana en el sentit donat per Ferdinand Braudel, és a dir, com a realitat de llarga durada, es pot deduir que, en l'Àfrica contemporània, "that ethnic *gemeinschaft* remain needs no emphasis." (Fallers, 1974: 35). En aquest sentit, es tractaria de "la prévalence des identités communautaristes (la conscience ethnique en Afrique, l'esprit d'*assabiyya* dans le monde arabe)" (Otayek, 1998: 808), ja que "la plupart des populations africaines se définissent et s'affirment sur la base d'une affirmation 'ethnique'" (Nicolas, 1972: 1023).

Com Jean Gallais ha mostrat de manera força brillant respecte del delta interior del Níger, "en fonction de représentations communes aux membres d'une même ethnie, les hommes du Delta

sélectionnent telle ou telle articulation des lieux” (Di Méo, 1991: 43). Els etnosistemes africans estan, sovint, profundament imbricats amb l'espai, com ho il·lustra Jean-Pierre Raison en referència a l'illa de Madagascar, a on trobà que existia una “incapacité des cultures indigènes à se définir sans référence à l'espace. Les groupes n'existent que par le territoire avec lequel il s'identifie” (Claval, 1986: 97).

Tal i com va suggerir Igor Kopytoff (1989: 52-61) respecte de les fronteres africanes, els sistemes socials que reduïen diverses comunitats a una sola estructura política resolvien la qüestió del poder mitjançant una jerarquització dels segments socials, els quals podien conservar les seves pròpies cosmologies i sistemes etnosocials. Es tracta, doncs, d'una negació de l' 'espai vital' (Dika-Akwa, 1982(1): 231), noció basada en el pensament modern-occidental i que comporta la negativització de tot 'òrgan' diferencial situat dins d'una organització més gran. Enfront d'aquest model homogeneïtzador, el model africà és conceptualitzable com a 'societat plural', que “se caractérise par des clivages aigus entre groupes”(Coulon, 1972: 1059). Aquests *clivages*, són fronteres a gran escala *stricto sensu*, fronteres la gènesi i el funcionament de les quals estan subjectes a les mateixes forces que les que delimiten sistemes socials més grans (Kopytoff, 1989: 77).

Així, “le dépassement de la frontière lignagère, au-delà du clan et du group tribal, aboutit à la formation du royaume et de l'empire. L'idée de frontière n'était donc pas étrangère à la culture africaine, le sens de sa violation était aussi bien inscrit dans la pratique des désaccords que dans la conscience historique des populations”(Zidouemba, 1977. 701).

Això és constatable fins i tot en societats políticament poc 'complexes', és a dir, basades en vincles clànic-parentals, com ara els Mofu-Diamaré del nord del Camerún, entre els quals “les limites sont matérialisées par des bornes de pierre -d'un usage très ancien puisqu'elles sont évoquées dans les récits mythiques- profondément enfoncées pour rendre leur déplacement difficile.(...) Le souci de marquer avec précision les frontières de leurs territoires n'est pas particulier aux Mofu. On le retrouve chez plusieurs de leurs voisins montagnards, les Muktele par exemple, et aussi à quelques centaines de kilomètres au sud-ouest, dans les chefferies bamiléké (...) dont les frontières sont parfaitement fixées”(Vincent, 1995 (2): 340).

L'estat Oromo de Jimma, “like the other states in southwestern Ethiopia, was marked by definite and maintained boundaries(...). Beyond the borders, between Jimma and the borders of the neighboring states, by areas of no-man's land” (Lewis, 1978: 330). De fet, Henri J. M.

Claessen assenyalà l'existència de fronteres definides, recolzades sovint en accidents geogràfics no entròpics als estats africans d'Ankole, Axum, Zande i Kuba (Claessen, 1978: 538).

Per la seva banda, entre els Bamun de l'oest del Camerún hom té constància també de fronteres basades en muralles (Tardits, 1980: 290). Per un altre cantó, entre els Soninké “la passation de pacte (*jonñu*) entre lignages dominant des entités territoriales permet de fixer précisément les limites de l'implantation des diverses confédérations de clans (...). Les véritables prérogatives foncières s'établirent au sein des divers territoires ainsi limité (Haïre, Goye, Guidimakha, Kamera...). Elles sanctionnient un pouvoir politique exercé par un lignage sur une confédération de clans (...)” (Weigel, 1982: 316).

Això sí, s'ha de tenir en compte l'absència del concepte de “precise borders in Africa's 'traditional' cultures(...). The culture of precise national borders presupposes a culture of precise measurement”(A. A Mazrui, A. M. Mazrui, 1998:1). Fins i tot les fronteres des grans conjunts polítics africans ('Imperis') “étaient perméables du fait de l'existence de mêmes peuples, leur rigidité n'apparaissant qu'un moment de danger extérieur (...)”(Dika-Akwa, 1982(1): 351). I avui en dia, “la realidad de las fronteras territoriales se percibe únicamente como controles aduaneros; la solidaridad étnica continúa estando viva”(Konaré, 1983: 154).

El sistema africà, “conçu sur la base de la complémentarité antagoniste empêche de traduire leur rapport en termes de dichotomie entre elles. Un système d'alliances n'entend pas nier le droit à la différence”(Dika-Akwa, 1982(1): 234). A l'Àfrica tradicional, doncs, “new identities do not wipe out old ones but are added to them”(Kopytoff, 1989: 73). Per tant, els Estats africans assimilaven de manera molt limitada les unitats polítiques situades dins del seu si, i aquestes retenien un sentiment de diferència que està en la base de tota construcció ètnica. De fet,

“en muchos de los Estados más agresivos y expansivos existen minorías étnicas que, aun en la actualidad, sólo están asimiladas en parte. Por ejemplo, la tribu ngwato de Bechuanalandia septentrional, con una población de 101.000 habitantes, contiene 10000 bosquimanos, 23000 kalakas, 1000 hereros, 1000 rotses y 700 yeeis (...).”

(Lenski, 1993: 161)

“O mundo kaabunké, a despeito da preponderância mandinga, constituia no plano étnico uma realidade complexa feita de braçagens, mas também de exclusões. Com efeito, para além dos Mandingas, notava-se a presença de vários grupos étnicos considerados como os autóctones da região. Neste sentido, já havíamos falado dos Baynunk-Padjadinkas aos quais é preciso acrescentar os Diolas, Balantas, Brames, Manjacos e Beafadas.”

(Mané, 1982: 25)

El camerunès Dika-Akwa comenta que existeixen tres grans modalitats d'integració en terres africanes: l'assimilació-aculturació del grup dominat, la repartició de poders entre ocupants (poder polític) i pre-establerts (domini sobre la terra), i la implementació d'una organització ritual complementària. En aquest darrer cas es pot subratllar que, per regla general, “le système ne *détribalise* pas les groupes en présence dans l'espace matériel, il se contente d'établir des modalités de coexistence entre lignages différents et d'intégration clanique” (Dika-Akwa, 1982: 171). Un altre exemple significatiu pot ésser el referit als grups socials agrupats sota la denominació d'Azande,

“ an agglomeration of invading Sudanic and indigenous tribes of different origins, languages and cultures who, during the last two centuries, have been moulded into a more or less common social pattern by the extraordinary military and political domination of the Ambomu conquerors (...). Some peoples have been completely absorbed, (...) others, such of the Abarambo, have not been entirely reduced (...).”

(Baxter, Butt, 1953: 11)

Es pot parlar, com han fet diversos autors, d'una sort de cultura pan-africana, doncs

“despite linguistic diversity and political atomism, subsaharan African societies have much in common”(Fallers, 1974: 38). El geògraf i historiador Mas’udi subratllava que “l’Afrique manifeste une propension a l’unité” (Miquel, 1975: 142). Així, es podria suggerir que “il n’y a d’entité culturelle africaine que là où la culture fonde son authenticité sur la vision du monde et la conception de l’homme propres à l’Afrique. L’unité culturelle de l’Afrique est celle d’une certaine conception de l’homme, d’une certaine vision du monde” (Mveng, 1966: 86).

Per la seva banda, Bétoté Dika-Akwa arriba a dir que els moviments de població continus a l’Àfrica constaten que el continent no té “aucune coupure dans son histoire entre, d’une part, le substratum apparú durant la Préhistoire, et d’autre part, les groupes de l’époque moderne.(...) L’Afrique en a tiré son unité de civilisation dans la diversité des cultures, comme nous l’a avoué le savant allemand Léo Frobenius: <Je ne connais aucun peuple du Nord qui se puisse comparer à ces ‘primitives’ pour l’unité de civilisation> ” (Dika-Akwa, 1982: 132-133).

L’holisme social, és una característica africana a destacar, i a més de tenir conseqüències en l’afaiçament ètnico-identitari doncs implica un imaginari totalitzant (Iniesta, 1994: 13) que fa que “a través del símbolo y el rito los humanos tomen conciencia, se identifiquen, como parte de [la]manifestación cósmica” (Rojo, 1999: 148), derivant en una percepció no-antagònica de la diferència. Aquest pensament holista també comporta un determinat tractament de l’espai:

“La coutume est une expression de la cosmologie africaine; le droit foncier s’intègre dans cette conception de l’homme conçu comme élément d’une vaste communauté familiale et d’un ensemble cosmique dans lequel l’intérêt général n’exclut pas les expressions individuelles mais plutôt les tendances individualistes.”

(Koffigoh, 1982: 241).

En aquest sentit, Josep Cervelló Autuori subratlla el caràcter profundament africà de la “nozione della dialettica eterna di opposti cosmici complementari, interpretata in termini politici e territoriali” (Cervelló, 1992: 89), tal i com s’observa a la Teologia Memfita (Frankfort, 1993: 48-59).

Aquest holisme social que implica la complementarietat no-antagonista ensems que una dialèctica que no cerca la destrucció del pol oposat no és una característica exclusivament africana, sinó que està present en el pòsit comú compartit per les elaboracions intel·lectuals situades fora dels grans corrents modern-occidentals de pensament. En aquest sentit, trobem força interessant fer un breu incís per tal d'efectuar una fins a cert punt frapant comparació entre dos textos, el primer d'ells d'un autor africà, Bétoté Dika-Akwa, que recull una idea pròpia del pensament holista africà dit 'tradicional', i el segon escrit pel txec Robert Kalivoda en una línia intel·lectualista que des d'aquestes línies hem reivindicat més d'un cop com a pròpia:

“(...)une perspective globalisante dans laquelle les composantes sont issues les unes des autres, envoient les unes aux autres, permutent de l'une à l'autre à tout moment, s'opposent et se complémentarisent dans un mouvement incessant de ramification (...)”

(Dika-Akwa, 1982(2): 353)

“La structure de la réalité, si ramifiée soit-elle, est une; les éléments et les moments de cette structure se transmutent les uns dans les autres et se créent réciproquement.”

(Kalivoda, 1971: 66)

Per un altre cantó, cal indicar que l'àrea polític-cultural africana, en tant que realitat de llarga durada, té diverses característiques entre les quals es podrien destacar tres: agricultura extensiva i itinerant, mobilitat espacial de les societats i control de la gent, no pas del territori (Bayart, 1989: 58). L'espai africà seria, doncs, un espai social, d'igual forma que espais tradicionals com ara el turc, a on “la relation entre groupe et territoire est si forte que les notions se mêlent sans cesse, mais il s'agit bien d'un territoire social, inféodé au groupe; si le groupe se déplace, le territoire en fait aussi” (Tapia, 1999: 136); també és el cas de l'espai balcànic: “it is characteristic of the South Slavs that the civilisations that separated them were not always territorially constituted” (Banac, 1984: 69).

Per un altre cantó, l'antropòleg social estadunidenc Igor Kopytoff raona de la següent manera l'existència d'un univers sociogeogràfic africà:

"(...)the ancestral African population was relatively concentrated in the past, constituting what one may refer to as an 'ecumene' which I would define as a region of persistent cultural interaction and exchange. The result (cultural-ideological synthesis and homogenization) is to create a broad 'culture area' of varying degrees of internal uniformity. Most of Sub-Saharan Africa has been occupied and culturally dominated by populations deriving from this Neolithic Saharan-Sahelian cultural ecumene."

(Kopytoff, 1989: 10)

Per un altre cantó, Kopytoff enumera els trets definidors de la cultura política africana que hom trobaria dins d'aquest conjunt sociogeogràfic: 1.- jerarquia de les relacions socials, polítiques i rituals; 2.- primacia de l'estructura sobre el contingut, persistint de manera autònoma les relacions *per se*; 3.- principi d'igualtat dels membres del grup de parentiu; imbricació ritual i social de l'individu dins del grup; 4.- tendència vers la fisió-fusió dels grups corporats en tant que estructurats a partir de xarxes clànic-parentals; 5.- unitat corporativa en les relacions exteriors dels grups (Kopytoff, 1989: 18,19, 23, 35-37).

Aquest conjunt etnogeogràfic s'extent fora del continent africà, en concret en "independent Afro-American communities set up by former slaves. These were for the most part so-called 'Maroon' communities"(ibid: 76), establertes al Brasil, com ara l'estat de Palmares, exemple de que "an African political system could be transferred to a different continent (Kent, 1965: 175), així com també a les Guaianes i, fins i tot, a Jamàica. Nogensmenys, hom podria parlar de quelcom que Ali A. Mazrui i son fill Alamin M. (1998) conceptualitzen com a 'Global Africa', terme amb el qual tracten de reunir els pobles negroafricans amb els afro-americans. Alain Anselin, per un altre cantó, afirma que "la formation du berceau asiatique des proto-dravidiens n'est pas intelligible sans sa relation étroite à la grande aire culturelle négro-africaines" (Anselin, 1989: 8); anys abans, Louis Homburger va suggerir un parentiu lingüístic dràvida-africà que ell

anomenava “Sindo-Africain” (Homburger, 1957: 302-323). Encara més: reflexionant sobre els límits espacials de les cultures que hom considera ‘africanes’, Alamin M. Mazrui suggereix el següent:

“It is possible, of course, to go step further by questioning the very boundaries of the continent we call Africa. There is no reason why Africa should end at the Red Sea and not at the Arabian Gulf, given that the Arabian Peninsula itself formed part of a common land mass with Africa before the great rift. As Ali Mazrui reminds us, the decision to make Africa end at the Red Sea rather than at the Arabian/Persian Gulf was made neither by Africans nor by Arabs, but by European map makers and cartographers.”

(A. M. Mazrui, 1998: 162)

De fet, a començaments del segle VII moltes paraules d’origen etiop (*ge'ez*) eren d’ús comú a Aràbia (Cenulli, 1992: 584), i la proximitat geogràfica d’Aràbia amb Àfrica unit als “lazos seculares a través del mar Rojo, llevaron a la temprana presencia de muchos africanos en la península Arábiga” (Talib, 1992: 716).

5. REALITAT POLÍTICA, RELACIONAL I DINÀMICA DELS SISTEMES ÈTNICS:

Tot i les diverses subdivisions que es duran a terme, per motius metodològics i d'exposició fonamentalment, els processos identitaris, els etnosistemes (i qualsevol aspecte de la vida social) tenen naturalesa política, relacional i dinàmica, però aquestes característiques estan imbricades, de manera que qualsevol d'elles és producte de les altres i no s'enten el conjunt si no és observant aquest destriament heurístic com a mer artífici explicatiu.

5.1. EL PODER COM A CONSTANT EN LES RELACIONS SOCIALS

Per regla general, hom pot assenyalar que “au sein des variations du contexte et des différences culturelles, le comportement politique révèle des régularités structurales” (Bailey, 1971: 7).

El poder polític podria ésser entès com a lluita contra l'entropia (Balandier, 1969), doncs la política, *lato sensu*, és “l'ensemble des fonctions qui résistent aux procès menaçant de mort les formations sociales, en réduisant les coupures que celles-ci portent en elles et en limitant les effets modificateurs qui résultent de l'action du temps” (Balandier, 1971(2): 70). En aquest sentit, sovint “política y religión se pertenecen una a otra” (Balandier, 1994: 35),

ja que “le travail de la religion a pour but avant tout d’expliquer et de contenir le changement, la rupture, le désordre”(Coulon, 1991: 88), com és el cas de les confraries islàmiques a l’Àfrica, les quals tradueixen els moviments i antagonismes socials i polítics, exercint les “fonctions fondamentales que les religions populaires assurent souvent, surtout dans les périodes de crise” (Coulon, 1987: 133). En aquest sentit, per exemple, resulta destacable el paper d’articulació etnosocial de les confraries musulmanes de l’actual Mauritània, facilitant els materials socio-intel·lectuals per a l’integració sistèmica dels àrabs arribats vers el segle XV (Leriche, 1949: 458)dins l’ecumene de base Berber.

El sociòleg d’origen rus Georges Gurvitch apuntava que en les societats africanes una mitologia teològica i cosmogònica intervé directament en el funcionament de les estructures socials, i es pot suggerir que l’organització social africana “reste inséparable de croyances métaphysiques multiples, s’où l’importance exceptionnelle qu’y jouent les mythes cosmologiques (...)” (Thomas, 1972: 249).

Les fronteres, com comenta J. Ramoneda (1987: 118), “són el fruit d’una voluntat ordenadora del món que guia la lluita prometeica de la humanitat contra el principi de l’entropia”, ensems que en generen d’entropia, es podria afegir. Resulta plausible el caràcter polític de la frontera, així com l’omnipresència d’allò polític en les configuracions socials: els fenòmens socials són “objets politiques” (Cahen, 1994: 35), i en tot sistema existeixen relacions polítiques (Jiménez, 1996: 243). Sociòlegs com ara Talcott Parsons, Karl Deutsch, Niklas Luhman o Nikos Poulatzas, “piensan esencialmente en el poder como una propiedad estructural manifiesta en toda una sociedad, antes que en los individuos” (Barnes, 1990: 25).

A l’Àfrica, en concret, “lo político -indisolublemente ligado a los consensos cosmogónicos- fue siempre el elemento vertebrador de las transformaciones africanas”(Iniesta, 1992: 196). És per això que resulta important no qualificar de ‘politització dels conflictes ètnics’ (Maupeu, 1999: 42) estratègies que es basen en manipulacions de realitats etnosocials. *De facto*, tot conflicte ètnic és polític per definició.

Allò religiós, en el sentit estRICTE, és sinònim d’esforç col·lectiu, de voluntat social. En aquest sentit, Georg Simmel subratllà “the religious significance of the phenomena of social life(...)”(Simmel, 1905: 359).

El lligam, la imbricació entre allò polític i allò que, *grosso modo*, anomenariem religiós, ha estat subratllada per George Balandier, el qual considera que el que uneix política i religió és “en particular la afirmación de una coherencia y una unidad, de un orden y un sentido, la apuesta en marcha de obligaciones justificadas por una trascendencia (...)” (Balandier, 1994: 213). Com deia Émile Durkheim, “la religion est l’ingrédient idéal indispensable à l’existence d’une société” (Fourquet, 1999: 330).

En tant que les organitzacions humanes, les cultures (és a dir, les societats), es considerin com a sistemes de relacions, tota relació estarà marcada pel poder i la política serà constitutiva de tota acció. En aquest sentit, Yehudi Cohen apunta: “I conceive of man as basically political, in the sense that he participates in the maintenance of particular kinds of relations among groups and of order and conformity within groups” (Cohen, 1969: 121-122). És més, allò polític estarà present allà on s’exerceixi l’acció dels homes que viuen en societat, doncs “toute relation est toujours marquée par le pouvoir (...). La dimension politique n’est jamais absente car elle est constitutive de toute action” (Raffestin, 1980 (1): 244). Es partirà de la base, doncs, de que “la acción política es una dimensión o aspecto immanente de toda acción social(...)” (Worsley, 1980: 43), i no només de les societats estatals, com sovint es considera de manera implícita, v.g.: “A l’ouest de la Volta noire, vivent divers peuples paléonigritiques sans organisation politique(...)” (Cuoq, 1975: 200).

S’hauria d’assenyalar “el carácter radicalmente antagónico (es decir, político) de la vida social” (Zizek, 1998: 185). En aquest sentit, Henri Bergson recalca l’omnipresència de les tendències antagonistes:

“Or, le propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation; ce sont moins des états que des tendances. Et une tendance n’obtient tout ce qu’elle vise que si elle n’est contrariée par aucune autre tendance: comment ce cas se présenterait-il dans le domaine de la vie, où il y a toujours implication réciproque de tendances antagonistes?”

(Bergson, 1909: 13, la negreta és nostra)

Fent un breu incís per tal d'aclarir termes i posicionaments, el poder podria ser concebut de tres formes (Raffestin, Turco, 1984: 46): com a atribut (així, el poder s'adquireix, es conserva i es perd), com a esfera problemàtica confinada al camp 'polític' (poder: Estat) i com a procés relacional. Aquí s'optarà per la tercera concepció, doncs "elle permet l'émergence d'un autre idée celle du pouvoir conçu comme *flux*, c'est-à-dire comme processus de communication inhérent à toute relation" (ibid); el poder és quelcom que circula i que funciona en cadena mitjançant una organització reticular (Foucault, 1992). El poder no és pas un atribut, sinó una relació (Deleuze, 1987: 53).

Marcel Mauss, al seu assaig sobre els dons, remarcava que l'intercanvi social estructurava un afaiçonament de les col·lectivitats humanes a l'ensem que evitava la guerra: "Los pueblos consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio (...)"(Mauss, 1979: 262); de fet, "les symboles sont des dons qui nouent et commémorent des alliances" (Caillé, 1999: 204). Tal i com comenta Philippe Rospabé, "la référence au même(...)ce que nous nommons volontiers une fermeture totalitaire. (...) Si ce fait est largement attesté, en temps de crise surtout, il y a aussi une institution qui en permet le dépassement, c'est le don. (...)le don archaïque mène au partage de substance et subvertit ainsi la clôture identitaire" (Rospabé, 1999: 61). Per la seva banda, Georg Simmel va efectuar un raonament similar:

"Qualsevol bescanvi pressuposa que les valoracions i els interessos han adoptat un caràcter objectiu. Allò que ara és decisiu (...)és(...)el valor de l'objecte, el valor reconegut per ambdós interessats que (...)és expressable per diversos objecte. la renúncia a l'objecte valorat, per tal com hom rep d'una altra forma diferent la quantitat de valor continguda en ell, és en la seva simplicitat un mitjà veritablement meravellós per a resoldre interessos oposats d'una altra manera diferent que mitjançant el combat (...)"

(Simmel, 1988 (1): 312)

Pel que fa a la comunitat política, aquesta ha estat definida , seguint Amitai Etzioni, com a una comunitat “that possesses three kinds of integration: (1) it has a monopoly over the legitimate use of means of violence (...); (2) it has a center of decision making that is able to affect the allocation of resources and rewards throughout the community; and (3) it is the superior forms of political identification (...)” (Etzioni, 1991 (1): 303). Des d’una òptica sociocibernètica, Etzioni enten el ‘poder’ en tant que mitjans disponibles per a prendre decisions, organitzar estratègies i constituir una xarxa de comunicació amb els agents d’execució.

Si s’afirma que tota relació social es basa en una desigualtat, un buit que ha d’ésser omplert però sense el qual es trenca la cadena transmissora de la màgia social , aqueixa dissimetria “est le fait du pouvoir; le pouvoir est immanent à toute relation qui est le théâtre et le lieu de la confrontation” (Raffestin, 1980 (1): 43). Per aclarir aquest posicionament, reproduïm tot seguit aquesta íntima imbricació entre poder i relació (que entronca amb la perspectiva relacional que constitueix una base de la perspectiva aquí defensada) i és de nou en Raffestin (íbid: 45, citant Foucault, 1976: 121) en qui ens recolzem : “Le pouvoir se manifeste à l’occasion de la relation, processus d’échange ou de communication, lorsque, dans le rapport qui s’établit, se font face ou s’affrontent les deux pôles. Les forces dont disposent les deux partenaires (cas le plus simple) créent un champ: le champ du pouvoir”. El poder, en tant que codi de símbols generalitzats, és una comunicació, doncs “les symboles assument alors une fonction de médiation” (Raffestin, Turco, 1984: 47).

Tota relació és el lloc de sorgiment del poder i aquesta fonamenta la multidimensionalitat del poder; també deia Michel Foucault que no hi ha poder sense resistència (Foucault, 1992), ensems que Gerhard Lenski ens parlava del poder com d’un joc entre coerció i consens, un flux bidireccional, fet que “se olvida con facilidad porque el concepto de ‘poder’ sugiere un flujo unidireccional. Decir que hay un flujo hacia dos direcciones no significa que éste sea igualmente fuerte en ambas, pero sí que no debe olvidarse el flujo secundario, sus factores determinantes y sus consecuencias” (Lenski, 1993: 71).

En les societats africanes aquest joc de resistències que és el poder és concebut com

a quelcom intrinsecament imbricat en el sistema de representació del món i la societat, i “el mito habla (...) de la ambigüedad de lo social y de lo aleatorio que lo afecta: es el resultado de una oscilación *necesaria* entre alianza y enfrentamiento, orden y desorden” (Balandier, 1994: 23).

Per la seva banda, Georg Simmel comentava que sovint s’obliqua la part de reciprocitat existent en activitats que només a primera vista semblen unilaterals; el joc del poder “n’est pas bilatéral mais multilatéral et par conséquent des phénomènes de compensation interviennent” (Raffestin, 1980 (1): 54), i es pot afirmar que “el poder (el centro) no tiene nunca un dominio completo” (Balandier, 1994: 80).

Cal dir que el poder en sí no s’ha de concebre aquí en la seva dimensió eminentment coercitiva, pròpia de l’Estat i especialment de l’Estat-Nació, sinó com a una energia implícita en totes les relacions socials i en totes les lògiques d’elaboració de sentit, energia que ha estat sovint positivitzada en sistemes socials com els africans (Iniesta, 1992) i que mou als grups humans tant en el temps com en l’espai.

El concepte energia no ens ha de remetre necessàriament a la termodinàmica, tenint en compte els nombrosos conceptes manllevats per la ciència social a les ciències físiques; emprem el concepte en el seu sentit més literal d’*ενεργεια*, activitat, força, poder. En aquest sentit, “perquè hi hagi lluita, no només cal que hi hagi un grup social (...) sinó també força social, és a dir, intervenció de la consciència identificadora (i identitària) d’una comunitat d’interessos a defensar”(Cahen, 1995: 116). Com deia Ferdinand Tönnies, la relació entre força i voluntat pot ésser comparable “a aquella que es produeix entre l’energia potencial i la cinètica” (Tönnies, 1984: 137).

Aquesta energia no condueix les societats vers cap fita darrera, sinó que és motor del que en francès es defineix com a “enjeux”, i que connecta amb la *illusio* (procedent d’*in ludere*) de la qual ens parla Huizinga; de fet, “el ser de todo juego es siempre resolución, puro cumplimiento, *énergeia*, que tiene en sí misma su propio tēlos.” (Gadamer, 1977: 157).

En un sentit similar, la religió hauria d'ésser entesa com a forma d'estar-junt, "energia que argamasa (...)" (Maffesoli, 1990: 113), connexió mística en el sentit etimològicament prísti del terme, o sia, remetent a una lògica d'unió, a un *re-ligare*. I convindria recordar que Karl Marx considerà la política com una forma profana de religió.

En aquest sentit, el berber Ibn Khaldun "veia en el *açabiyya* o espíritu de grupo a la vez la argamasa de los pueblos y la fuente de la energía que anima su empresa nacional, y cuya fuerza o agotamiento subtenderá su proyecto, su esplendor, su ocaso" (Breton, 1983: 56). Aquesta energia, assimilable a la idea de *Potència*, determina al *Poder* (Maffesoli, 1990: 101). En aquest sentit, la *potència* popular és una sort de vitalisme o desenvolupament natural que no fa altra cosa que "traducir en el plano social toda la dinámica de la *physis*" (ibid: 103).

5.1.1. LA POTÈNCIA SOCIAL:

Tot manllevant la distinció de Vilfredo Pareto entre 'residus' (constants de la vida humana) i 'derivacions' (concepcions variables), la **potència** és assimilable a un residu, mentre que el **poder** se situaria entre les derivacions i, més concretament, estaria reforçat per la progressiva autonomització de l'economia (Maffesoli, 1982: 44). Així, "entre esos polos (estructural y dinámico), la violencia, en su dualidad, desempeñaría una función de enlace o de indicador" (ibid: 27). Un altre cop s'observa la dinàmica relacional entre coerció i consens de la qual parlà, com s'ha vist, Gerhard Lenski. De fet, del joc, de la confrontació entre poder i potència neix la sociabilitat, la *Geselligkeit* simmeliana.

En les societats tradicionals, marcades per una solidaritat que podriem denominar orgànica, el poder resultava l'expressió de la potència, tal i com ho mostra la reialesa, "punto de convergencia de lo divino y del consenso cultural"(ibid: 206). Aqueixa potència col·lectiva és assimilable al concepte de *sobirania* emprat per Georges Bataille, qui assenyala que, enfront del poder, que és adquisició, guany i acumulació, la sobirania és donació, comunicació afectiva de les forces:

"La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo, en general, de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado. (...) El *más allá* de la utilidad es el dominio de la soberanía."

(Bataille, 1996: 63, 64)

El filòsof jueu-holandès Baruch Spinoza esmenta en la seva *Ètica* l'oposició entre

potentia i *potestas*, o sia, entre potència i poder:

“Spinoza identifica la *potentia* con la libre actividad del cuerpo social, de la *multitudo*, sociedad que constantemente reclama ver satisfecha su necesidad de expansividad, de conservación y de reproducción. La *multitudo* se identifica, a su vez, con el sujeto colectivo, cuyo dinamismo es a la vez productivo y constitutivo. Es ese dinamismo el que permite el paso del poder a la potencia y el que hace que la constitución política de la *multitudo* sea siempre, de un modo u otro, una física de oposición a todo poder centralizado. El poder del Uno es contingencia, puesto que la esencia reside en la potencia.”

(Delgado, 1999: 95)

En altres termes, el filòsof Michel Maffesoli es recolza en G. Durand per a suggerir que “existen en lo que llamamos potencia elementos de un síndrome hipersocial característico del ixitímico que acentúa la comunidad, lo colectivo, la socialización, la unidad cósmica, en oposición al campo del poder que participa de la estructura de la *Spaltung*, de la esquizofrenia”(Maffesoli, 1982: 28). En termes durkheimians, la potència és l’efervescència col·lectiva, el conjunt de “forces humanes” (Durkheim, 1986: 424), idea que ens torna a remetre a la d’energia. De fet, seguint Michel Maffesoli, convindriem en definir la potència en tant que conjunció d’elements: **força** (és a dir, ενεργεια), **col·lectiu** i **diferència** (Maffesoli, 1982: 50).

5.1.2. ETNICITAT, ENERGIA, POAITEJA:

L'etnicitat és, eminentment, un fenomen social generat per energies, per forces socials: "Ethnicity always has its genesis in specific historical forces, forces which are simultaneously structural and cultural"(Comaroff, 1997: 70). Al mateix temps, l'etnicitat, com a fet de consciència, no és directament una realitat social però pot provocar l'emergència d'una força social que esdevé fet material (Cohen, 1995: 110). De fet, el propi Karl Marx, tot polemitzant amb el materialisme mecanicista, asseverà el següent:

"Entre las propiedades innatas de la materia, el movimiento es la primera y la más notable, no solamente como movimiento mecánico y matemático sino, mucho más, como instinto, **espíritu vital, fuerza expansiva (...)**"

(Marx, 1972: 155, citat a: Maffesoli, 1982: 55-56) (la negreta és nostra)

Seguint Jacques Attali (1975, citat a Raffestin, 1980 (1): 36-37), l'energia és "un potentiel qui permet le déplacement et/ou la modification de la matière", i la forma o ordre que es detecta en tota matèria o energia seria la informació. En aquest sentit, el poder polític podria ésser considerat com a "une *combinaison d'information et d'énergie*" (Racine, Raffestin, 1977: 16).

Cal afegir que "l'énergie comme l'information se forment, s'accumulent, se combinent et circulent. Une chose est c'est que l'énergie et l'information sont toujours simultanément présentes dans toute relation"(Raffestin, 1980 (1): 46), en un treball posterior, el mateix autor comenta que "l'information est, avec l'énergie, la ressource essentielle qui transite dans des

réseaux (...)” (Raffestin, 1986: 182). El sociòleg Georg Simmel, per la seva banda, conceptualitzà la interacció en tant que intercanvi d’energia (Frisby, 1993: 113, 163).

Els sistemes socials generen força social, energia, ensems que en són producte; els etnosistemes, en aquest sentit, no són pas sistemes aïllats, sinó que, en tant que sistemes, “intercambian energia, materia e información con el mundo externo”(Prigogine, 1988: 103).

Una concepció fins a cert punt relacionable amb la d’energia ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, en sentit estricte) és la de *passionarnost’*, emprada pel geògraf rus L.N. Gumilev com a sinònim d’ “innate drive, as the basic moving force in the process of ethnogenesis and in all ethnic history (...). This energy, when refracted through the nervous activity of the subconscious, effects changes in the vector of metabolism and produces the psychic effect that we have called innate drive.”(Kozlov, 1975: 525). Cal subratllar que l’enfocament de Gumilev, original i potser massa simplista, inclou l’ *ethnos* en la biosfera en el sentit donat per V. I. Vernadskii i, per tant, en la fluctuació d’energia global dins la qual es manifesta en una direcció que és el revers de l’entropia.

Si reprenem aquí la definició balandieriana de política com a lluita contra l’entropia, obtindrem una clara correlació entre etnosistema (*ethnos* en termes dels intel·lectuals soviètics) i política en el sentit més ampli del terme de relacions de poder, ergo, socials. Aqueixes mateixes relacions que Marcel Mauss analitzà en el seu *Assai sur le don* (1924-1925) per tal d’entreveure “los diversos mòvils estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos, cuyo conjunto integran la sociedad y constituyen la vida en común, y de la cual su dirección consciente es el arte supremo, *La Política*, en el sentido socrático de la palabra” (Mauss, 1979: 263). De fet, la política és l’art segons el qual una cultura s’afaiçona ella mateixa; una cultura és la forma que pren una societat a partir d’una política determinada” (Panikkar, 1999: 143).

Tal i com assenyala Edgar Morin, “la cultura es efectivamente el complejo generativo matricial que perpetúa la neguentropía (...)”(Morin, 1986: 380) i, de fet, no poden existir etnosistemes “without a politicization (...)of their cultures”(Eller, 1999: 15), ja que “la réalité des ethnies est déterminée (...)par des fonctions politiques” (Sow, 1989: 403). Encara es pot dir més: “Cultura i política estan imbricades. Tota cultura té la seva política pròpia. *Una*

cultura sense política és folklore” (Panikkar, 1999: 142-143).

Seguint una perspectiva relacional, Michel Foucault va subratllar que el poder no era pas “una prerogativa di una categoria di attori o di un'altra, ma che era presente non appena venisse a crearsi una relazione tra attori”(Raffestin, 1983: 65), per la qual cosa va traslladar el poder al camp de les relacions, que és el de la comunicació i l'intercanvi i que comporta la presència d'energia en circulació, és a dir, d'un potencial de desplaçament o modificació. En un sentit complementari, i manllevant la noció ratzeliana de ‘posició’, s’ha de prendre en consideració que “le relazioni di potere sono relazioni posizionali (...) Per esempio, una centralità materiale ha un senso solo se è correlativa ad una centralità sociale” (Hussy, 1983: 61).

Es podria estar d'acord, per un altre cantó, en la idea de que el poder és, com també comentava Foucault, una acció sobre les accions (Diaw, 1992: 301), doncs l' ‘art de governar’ consisteix en aplicar un sistema de forces a un altre (Maffesoli, 1982: 33).

També es pot convenir en que s’ha de parlar d’allò “politico dunque, nel quadro di un sistema socio-territoriale, può definirsi un subsistema specificamente rivolto a produrre decisioni capaci de vincolare comportamenti”, de manera que el poder “è il prodotto del subsistema politico(...)” (Turco, 1983: 46, 47).

Tots els retalls identitaris, començant per la societat en sí i l'*ethnos* grec, són fruit de les relacions de poder; així, com veié Émile Benveniste (1983: 243), “los límites de la sociedad coinciden con cierto poder” i, tal i com comentava el geògraf Jacques Ancel, la frontera és una sort d'isòbara política (Ancel, 1938).

Per una altra banda, el poder implicaria la possibilitat de “determinar els processos de socialització i, per consegüent, el poder de crear realitat.”(Berger, Luckman, 1988: 169). Des d'aquesta posició hom pot afirmar que “le pouvoir participe activement à la création de sens; il impose sa vision spécifique du monde”(Gumuchian, 1991: 59). Ensems, el sentit és el que genera la territorialització diferencial que deriva d'un sistema social específic, de manera que convindriem en apuntar que “l'exercice du pouvoir est *in-formation* de l'environnement et des rapports sociaux” (Raffestin, 1988: 280). A més, “dans la mesure où des infrastructures similaires donnent naissance à des formes de pouvoir infiniment variées, nous sommes bien obligé de reconnaître qu'il existe une relative autonomie des instances

politiques” (Di Méo, 1991: 217); com comentava Hannah Arendt, “la potencia es, en grado sorprendente, independiente de los factores materiales (...)” (Arendt, 1961: 225, citada a: Maffesoli, 1982: 51).

Es pot assegurar, doncs, que les relacions de poder són aspectes presents a gairebé totes les relacions socials. Encara més: de fet són el seu constituent fonamental. Les relacions de poder i la conducta simbòlica (que esta lligada a l'espai i que produeix les configuracions identitàries i els fluxos de relacions constitutius dels etnosistemes) només es poden separar analíticament, doncs els símbols influeixen i són influïts per les relacions de poder (Cohen, 1984: 65). Els símbols, els marcadors identitàris, així com totes les relacions socials, han d'ésser concebudes com a relacions rituals (Goffman, 1987) a tots els nivells d'escala; i tot ritual és font de poder. Si a això li afegim que l'ésser humà està insert en una xarxa de comunicació ritual, que porta implícita la noció de que els ritus no són només acció social, sinó que qualsevulla modalitat d'influència requereix d'aquests per a la seva eficàcia (Delgado, 1992: 540), es veurà encara més inextricable la unió entre poder, relació social i comunicació ritual.

Ja s'ha comentat en un altre lloc que l'associació d'ètnia, de grup ètnic, al poder, sovint s'ha vist des d'un enfocament pejoratiu i unilateral de les relacions de poder. Pejoratiu per què es parteix de la base de que tot allò que vehicula continguts polítics és negatiu, manipulador i opressiu; unilateral per què s'enfoca el poder com a emanació de les esferes farcides d'energia política i que s'hipostasitza en un sistema immòbil. Està clar, es defensa aquí, que les relacions de poder són relacions, ergo, intercanvis, compensacions, jocs de coerció i consens, redefinicions, respostes, realineaments, fusions i fisions, oposicions amb diferents graus i escales, disjuncions, unions, canvis i retroalimentacions de tota índole. Per una altra banda, com diu Clastres (1974: 73), el poder polític no sempre és coercitiu i, a més, cal no lamentar-se de la seva presència donat que “l'homme est un animal politique” (ibid: 109).

5.1.3. IDENTITAT I POLÍTICA:

“Hay que admitir que la independencia política de un sistema cultural ha sido clave para mantener su propia dinámica de transformación”.

(Iniesta, 1992: 48)

“Cualquier etnia constituida y consciente de su existencia tiende a otorgarse una estructura política particular (...).”

(Breton, 1983: 60)

“Una autonomía cultural que no vaya acompañada de un auténtico poder político propio está condenada al fracaso.”

(Jáuregui Bereciartu, 1986: 195)

“Toda la historia pone de manifiesto con qué extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen a la idea de una ‘comunidad de sangre’ ”

(Weber, 1993: 322)

Abans s'ha comentat que les identitats, en tant que vincles buits, poden actuar de cables de transmissió que vehiculin energies de diversa procedència, i també Max Weber subratllà aquesta característica del grup ètnic com a un element que fomenta processos que ell anomenava de comunització (*Vergemeinschaftung*), especialment en l'àmbit polític (Weber, 1993: 318-319).

De fet, l'etnicitat “produit des effets politiques -ce que l'on peut appeler l'ethnicité politique (...). Relevant de l'imaginaire, l'ethnicité peut devenir un facteur politique agissant sur le réel, devenant ainsi un fait de conscience socialement organisée et politiquement réel” (Cahen, 1999: 30, 37). Tal i com subratlla Abner Cohen: “ethnicity is essentially a political phenomenon” (Cohen, 1969: 200). François Constantin apunta el següent al respecte: “Les passions politiques sont mises en mouvement et nourries par des langages symboliques qui utilisent des codes culturels formés à partir des systèmes d'interprétation disponibles” (Constantin, 1991: 159).

En la seva gènesi, les ètnies es doten “de sistemas dirigidos a la salvaguarda de su propia identidad, surgiendo así un proceso paralelo de *politogénesis*, es decir de estructuración de un poder político(...). En consecuencia, los procesos de etnogénesis y de politogénesis son prácticamente paralelos” (Jáuregui Bereciartu, 1986: 195-196). Així, “le processus de formation d'une identité politique (...)tend à élaborer un pouvoir symbolique” (Zitelman, 1993: 60), de la mateixa manera que “the foundation of a unified polity (...)played a major role in the development of a sense of ethnic community” (Smith, 1991: 27), per la qual cosa, “bien souvent, les nations, les langues et les cultures ont été englobées dans des frontières politiques déterminées”(Galaty, 1999: 245). Ronald Cohen comenta respecte d'això el següent: “the pre-state chieftancy and locally autonomous polities are cultrally homogeneous. People may come from elsewhere, local groups may be absorbed, there may be, indeed they usually are, different cultural strands woven into the life of the polity. However, at any one time there are widespread commonalities (...)” (Cohen, 1978 (2): 65).

El procés pot ésser dialèctic en el sentit *simmelià* dels efectes recíprocs (*Gegenseitige Wirkungen*), sistèmic, amb interaccions mútues gairebé instantànies entre les esferes política i etno-social, abstractament separades amb finalitats heurístico-explicatives. Així, per exemple, l'estat de Somaliland, autoproclamat independent al 1991, es basa en unes fronteres

ja experimentades com a tals, les de l'antiga Somàlia britànica, i la independència va esdevenir-se mercès a la victòria del Somali National Movement, "qui recrutait principalement parmi le clan Isaaq"(Djama, 1999: 351), el qual ha actuat com a nucli etnogenètic de la nova entitat política de Somaliland. Per un altre cantó, el veïnatge amb els ucraïnesos i 150 anys de domini cultural i polític rus han generat una certa diferenciació dels Moldaus dins del conjunt d'etnosistemes romanesos (Dvoichenko-Markov, Radulescu, 1992-1993: 266).

De fet, unes fronteres que expressin el poder polític d'un sistema social poden romandre com a elements de diacrisi fins i tot després de l'extinció d'aquest sistema: no gensmenys, els Hausa empren l'etnònim *Barebani* per a referir-se als pobles de l'antic imperi de Kanem-Bornu (Kanuri, Shuwa, Bedde...) (Adamu, 1986: 66).

Un altre exemple podria ésser el dels Sakavala de Madagascar, etnosistema generat a partir d'un antic regne establert per la dinastia Maroseraña al litoral malgaix occidental als segles XVIII-XIX. A partir de la consolidació del regne, "on appelle sakavala les sujets des souverains maroseraña"(...) "il fallait être Sakavala pour être autorisé à y vivre et, si on y vivait durablement, on devenait Sakavala, par le fait même" (Fauroux, 1999: 269). De fet, a Madagascar els sistemes etnosocials han estat generats normalment per la combinació de diversos factors, entre els quals, a més del de la delimitació d'un espai polític diferencial, cal incloure "les diversités de provenance, l'isolement géographique et surtout l'histoire"(Deschamps, Vianès, 1959: 7).

El cas de Bòsnia és paradigmàtic: l'expansió territorial Croata i Sèrbia "did not dilute Bosnian regional consciousness: on the contrary, the spread of state authority reinforced it. Stjepan II referred to his retainers as *dobri Bosnjane* (well-born Bosnians), an example of how political affiliations influenced ethnogenesisic trends" (Banac, 1984: 39). En aquest sentit, el sistema otomà dels *millet* "a permis la conservation de la foi religieuse et son affirmation face à l'autre -essentiellement le musulman-, elle a structuré la prise de conscience des groupes nationaux au point de rendre indissociables les binômes grec et orthodoxe, serbe (ou bulgare) et orthodoxe" (Castellan, 1991: 25).

Per un altre cantó, diversos grups d'origen Malinké que habitaven l'espai sociogeogràfic del Khasso i que, de fet, posseïen elements culturals 'objectius' Khassonké, van organitzar-se en regnes independents que van sancionar la diacrisi, la frontera social,

respecte de l'etnosfera Khasonké que els envoltava. Aquests grups "refusent d'être confondus avec les Khassonké. Ils ont gardé une nette conscience de leurs origines malinké et considèrent donc les Foula comme les seuls Khassonké" (Cissoko, 1986: 35). És probable que la dominació efectuada per l'aristocràcia Manding dels Gelowar, provinents del Kaabu (Niane, 1989: 15) i instal·lats a l'espai del Siin i el Saluum entre els segles XIV i XV fins al XIX, (Diop, 1978) hagi generat un espai a on es concentren nombrosos enclaus Manding (Malinké i, especialment, Bàmbara). En un sentit similar, Adjària va romandre separada de la resta d'etnosistemes georgians entre els segles XVII i XIX, formant part de l'imperi turc durant aquest període de temps, cosa que va influenciar en la conversió a l'islam dels Adjari i en la formació d'una parla diferenciada curulla de préstecs turcs, perses i àrabs (Mgeladze, 1992-1993: 13).

Per la seva banda, el sistema ètnic Hausa-Buzu és una cristallització social derivada de la frontera Hausa-Tuareg i, en concret, dels diversos principats formats per targi (tuareg) i Hausa, des del format al segle XVI a l'Adar fins al creat al segle XIX "par les Kel Gress après leur éviction de l'Air par les Kel Wi, à la frange de l'Ader et du Gobir (...)" (Nicolas, 1975: 419). L'etnosistema Kebbi, situat a la frontera històrica entre les zones d'influència Hausa i Songhai, va generar-se al segle XVI paral·lelament al bastiment d'un regne independent després de la caiguda de l'Imperi Songhai, regne que "rassemble des groupes épars et divers (sans doute Tienga, Sonray, Hausa, etc...)" (Mercier, 1954: 17).

A l'oest del Caucas, Abkhàsia i Mingrèlia van constituir principats independents durant força temps (Urjewicz, 1997: 267), la qual cosa està en relació dialèctica, en el sentit simmelià dels *Gegenseitige Wirkungen* (efectes recíprocs), amb la llengua mingrèlia i la identitat abkhàsia actuals. Pel que fa a la regió sociogeogràfica bielorrussa, es poden constatar "les contrastes géographiques déterminés par un séculaire antagonisme politico-religieux: aujourd'hui encore, la Biélorussie occidentale ne ressemble pas à la Biélorussie orientale malgré son annexion totale au bloc soviétique en 1939" (Richard, 1996: 143).

Pel que fa a l'etnosistema Eslovac, després de l'invasió del centre del regne d'Hongria per part dels Otomans,

"la Slovaquie constituait, *via facti*, une entité autonome qui, à partir du milieu du XVIe

siècle, a començat a étre designée *Slavonia*, *Slowakei*, *Slovenska zem* ou *Slavonia nostra* en référence à sa particularité ethnique. Cette nouvelle terminologie a facilité la prise de conscience de son identité par la population slovaque ou *natio Slavonica*, terme apparaissant à la même époque. Au XVII siècle apparaissait le nom actuel du pays, Slovaquie (*Slovensko*), qui devenait d'usage commun au siècle suivant.”

(Petruš, 1998: 28)

En els cas dels Bemba del sud-oest de l'actual República Democràtica del Congo, aquest “formam uma **unidade política distinta** dos Bisa, Lala, Lunda e outras tribos vizinhas com **tradições semelhantes de origem e afinidades linguísticas e culturais (...)**” (Richards, 1981: 168, *la negreta és nostra*).

L'etnosistema Haräri deriva també d'una politogènesi que originà un horitzó social comú i unes delimitacions diferencials performatives. L'emirat d'Harär era un remanent del regne musulmà d'Adal desintegrat el 1543. Al llarg del segle XVI i començaments del XVII, força poblacions van refugiar-se a la ciutat de Harär, la qual esdevingué una ciutat-estat independent el 1647, i “it remained independent until the Turco-Egyptian occupation of 1875-1885. After a year and a half of renewed independence, it was annexed by Menelik in January 1887” (Caulk, 1977: 369). Als afores de Harär, “many shrines around the town have been in the care of Haräri families” (ibid: 372), de manera que es marcava, ensems, la frontera social de la ciutat i l'holon diferenciador de l'etnosistema Haräri.

Ensems, amb els clans Oromo veïns es produïen relacions socioeconòmiques possibles precisament a partir d'aquest límit diacrític que sancionava la diferenciació de Harär respecte del seu hinterland ensems que les poblacions d'aquest hinterland, mercés a la ja comentada alta articulació de l'espai social africà, es veïen influïdes per la societat urbana haräri. Cal dir abans de continuar que “the Haräri's good fortune is not to be explained by their use of firearms and simple fortifications. Economic interdependence, the awe of the newcomers felt for the town's saints and the greater cohesion of the townspeople probably played a greater role” (ibid: 385).

Les històries polítiques específiques poden generar, doncs, fisions i fusions ètniques, com també ho demostra el fet que “las reivindicaciones autonomistas de Casamance o del Camerún occidental remiten a la cristalización de las identidades avivadas por las historias coloniales específicas” (Bach, 1998 (2): 28). A aquests exemples proporcionats per Daniel C. Bach es poden afegir els d'Eritrea i Somaliland, antigues colònies italiana i britànica respectivament, la primera independent i reconeguda internacionalment, la segona independent *de facto*, i les experiències de les quals donen esperances als independentistes del Sud del Sudan (Lusk, 1993: 58) que reclamen un territori la delimitació del qual s'ancora també a l'època colonial.

Per un altre cantó, també és significatiu que tot i l' 'artificialitat' de l'etnònim 'iugoslau' (eslau del sud, literalment), al 1981, cinquanta cinc anys després de que fos inventat com a terme que designava un Estat-Nació, “1 219 000 personnes, soit 5,4 % de la population totale, se sont déclarées Yougoslave” (Mrdjen, 1992: 260). La performativitat del mot és, doncs, més que evident.

Un altre exemple significatiu i relacionat amb el tot just ara mencionat es troba al que actualment és l'estat de Kenya, a on entre dotze i disset agrupacions ètniques diferents van ser unificades per l'administració britànica com a “Bantu Kavirondo tribes under a paramount chief according to the Buganda pattern”, i “the word *avaluhia*, meaning ‘those of the same tribe’, is propagated as a common designation for all Bantu Kavirondo” (Southall, 1970: 42). Entre els anys 1930 i 1950 l'etnònim *Baluyia* guanyà força: “it may be said that the Luyia people came into existence between approximately 1935 and 1945 (...). This new supertribe was closely linked to the colonial administrative framework, being in effect based upon and in part suggested by the administrative and territorial framework of the North Kavirondo District” (ibid).

A l'actual Somàlia, l'etnògenesis Gosha va basar-se en diversos factors, entre ells en el fet que “colonial authorities administratively separated the Gosha as a social category, **delineating a separate Gosha political district**” (Besteman, 1995: 51, la negreta és nostra). De fet, la multiplicitat d'espais socials, de llengües i d'etnosistemes que hom troba a l'àrea somali té el seu probable origen en “a clear segmentation of political authority in the region (...)the Somali never came under the control of a single political authority until 1960”

(Kusow, 1995: 83).

La unitat política també pot comportar una unificació lingüística, relacionada amb l'establiment d'un espai social de comunicació comú, doncs "sólo la comunicaci3n da forma a la lengua" (Martinet, 1974: 194-195).

Un exemple paradigmàtic és el dels etnosistemes Diola de la baixa Casamance, basats en petits nuclis polítics que concideixen sovint amb l'àmbit d'influència dels poblats. A més, "la solidarit3 intervillageoise est faible en milieu *diola*" (Diao, 1982: 230) i els intercanvis entre poblats veïns es limita generalment a trobades de caire ritual (festes, jocs i d'altres manifestacions culturals) que conformaven petits espais socials de comunicaci3.

És per aquest motiu que hom troba un gran nombre de llengües diola mútuament inintel·ligibles. Hores d'ara, però, el conflicte casamanc3s enfront de l'Estat-Naci3 senegal3s ha comportat la g3nesi d'un espai identitari relativament unificat i que ha trobat en la llengua wolof el mitjà de comunicaci3 comú per als diversos grups etnosocials de la Casamance. Un altre exemple el trobem a l'espai sociogeogràfic centrat en l'actual Bielorrússia, a on "vers la fin du Ier mill3naire de notre ère, se constitua une langue slave de l'Est distincte, le ruth3ne puis; à partir du XIIIe si3cle, sous l'effet de divisions politiques, la vieille langue ruth3ne se s3para(...)" (Drweski, 1993: 9). Tanmateix, l'antany poder3s khanat de Kazan demarcà un espai etnosocial ocupat per pobles turc3fons fins a cert punt emparentats entre ells, com ara els Tàtars i els Bashkirs (Bussière, 1992: 126). En un mateix sentit s'ha d'assenyalat que

"l'importance actuelle de certains dialectes manding (bambara, dyula, malink3) s'explique par l'importance historique du Mali; la fragmentation actuelle des dialectes malink3 doit 3tre mise en corr3lation avec la destruction du Mali (fin du XV e) par l'Etat de Gao et la dispersion malink3 qui s'ensuivit. Quant à l'expansion actuelle du bambara et du dyula, elles s'3claire si on la r3f3re à l'Etat de S3gu (1660-1861), et au d3veloppement du r3seau commercial en direction de la c3te (contacts d3s le XVe avec le comptoir portugais d'El Mina) et dont les principaux agents 3taient les Dyula".

(Houis, 1971: 109-110)

Resulta evident que, en molts casos, les trajectòries polítiques poden afavorir la consolidació de les llengües en alguns casos i llur separació en d'altres, en tant que les llengües són matrius potencials de cristallització etnosocial. Un cas evident és el mostrat per les llengües Búlgara i Macedònia:

“(…)le contexte politique a favorisé la différenciation de deux langues littéraires, les Bulgares éliminant les turcismes plus précocement et plus systematiquement que les Macédoniens et incorporant à leur langue de nombreux mots russes, tandis que le macédonien empruntait au serbe et aux langues occidentales. Une approche dialectométrique montre qu’il s’agit aujourd’hui de deux langues distinctes en évaluant leur distance à 1,2, par référence à un seuil de 1 en deçà duquel on a affaire à des dialectes (guègue et toscane 0,17, turc littéraire et turc de Prizren 0,37) tandis qu’au-delà il s’agit de langues différentes (français et occitan 1,22, occitan et italien 1,05, français et italien 1,54).”

(Roux, 1992(1): 36)

Així, la voluntat política, el joc entre potència i poder, delimita els àmbits etnosocials i genera nous etnosistemes, condensant forces socials i vehiculant posicionaments diferencials. Al mateix temps, l'ètnia galvanitza mobilitzacions polítiques i aporta plataformes psicosocials que permeten la catalització de la voluntat política, de l'afaiçonament diferencial de la comunitat social en qüestió.

El sociòleg Max Weber fou gairebé axiomàtic a l'hora de comentar la relació entre poder i ètnia (o tribu, o poble), i combreguem amb el seu suggeriment: “el enardecimiento potencial de la voluntad de actuación política no és la única realidad, pero sí la definitiva, que se esconde detrás del concepto de ‘tribu’ y ‘pueblo’, que, por lo demás, tiene tantos sentidos” (Weber, 1993: 323); de fet, “lo que determina la supervivencia de una determinada nación es

la voluntad de su pueblo de preservar su identidad, aunque sea de una manera algo alterada” (Llobera, 1996: 290).

Per un altre cantó, si es té compte que els límits i els etnosistemes són causa i efecte de relacions que configuren nuclis semàntics (ergo, socials) d'origen, per dir-ho així, meta-empíric, convindriem en considerar els processos identitaris i els etnosistemes com a 'fenòmens' de caire simbòlic i, com diu Abner Cohen (1974: 32), el simbolisme sempre està involucrat en la distribució, manteniment i exercici del poder. De fet, hi ha una decisiva contribució del poder simbòlic a l'ordre gnoseològic: “sens = consensus” (Bourdieu, 1977: 406).

Tot relacionant ètnia i poder, hom podria desembocar en una definició provisional d'ètnicitat com l'aportada per Richard Jenkins:

“ethnicity may, for example, be strengthened or generated as a response to categorization; similarly, an aspect of one group's ethnicity may be, indeed is likely to be, the categories with which it labels other groups or collectivities. In each of these cases the absolute centrality of power relationships (...) must be acknowledged.” (...) “Ethnicity is fundamentally political, and ethnic boundaries are, to some extent at least, permeable and osmotic, existing despite the flow of personnel or interaction across them”

(Jenkins, 1997: 23, 52)

Si es té en consideració que “the constitution of social identity is an act of power” (Laclau, 1990: 33, citat a: Hall, 1996: 5), es pot afirmar que “l'ethnie est une notion politique référant à une identité collective” (Bouju, 1995: 331). En qualsevol cas, “l'anàlisi de les qüestions d'ètnicitat i nacionalitat queda coix, i potser banalitzat, si no s'hi introdueix la seua radical dimensió política” (Mira, 1985: 51). Igual d'explícit es mostra Sanmartín quan

subratlla en un sentit homòleg que “la identidad, como referente unitario y soporte que dota de sentido a la acción, deviene en un potente y eficaz instrumento político” (Sanmartín, 1994: 44); quelcom semblant és assenyalat per Immanuel Wallerstein, tot i que des d’una perspectiva de caire funcionalista: “ethnic groups serve as an outlet for political tensions” (Wallerstein, 1960: 137).

Es podria afirmar que l’ètnia “does not exist as a social reality until it is named as such by those who have the capacity to do so; that it always conceals within it power relations” (Comaroff, 1991: 672), i que l’ètnicitat “can be narrowed or broadened in boundary terms in relation to the specific needs of political mobilization” (Cohen, 1978: 386). En el cas de l’identitat religiosa, inextricablement lligada a la movilització etnosocial, l’església Kimbanguista es presenta com un moviment mitjançant el qual els Kongo “se sont efforcés de recouvrer une certaine autonomie” (Coulon, 1972: 1065). Fins i tot s’ha suggerit que l’ètnicitat i el nacionalisme són sovint “the lowest common denominator of political action” (Shanin, 1989: 423).

El geògraf Jean-Pierre Raison comenta referint-se a Madagascar que “dans bien des cas, l’ethnie apparaît comme une construction politique”(Raison, 1976: 193). Tal i com afirma Denis-Constant Martin,

“l’expression identitaire est indissociable des rapports de pouvoir: c’est en fonction des systèmes de pouvoir que sont conférés sens et valeur aux relations entre groupes. (...) Pour se manifester autour du pouvoir, les ensembles humains (...) doivent se doter d’organisations qui vont s’efforcer de mobiliser des soutiens en proclamant, dans les cas qui nous occupent ici, une identité destinée à rassembler en même temps qu’elle distingue des Autres(...)”

(Martin, 1992: 586).

Abundant en la cita anterior de Ferran Iniesta, no és ja només que l'autocentració política permeti una dinàmica pròpia, específica i autònoma, fins a cert punt, de transformació social, sinó que la mateixa gènesi etnosocial és deutora directa de la independència política; la consolidació ètnica tal i com es entesa per Iulian Bromlei i Viktor Kozlov, és a dir com la fusió de diversos *ethnos* anteriors, "accelerate when the merger takes place in an independent state or autonomy" (Bromlei, Kozlov, 1989: 434).

El francès Jean-Loup Amselle reconeix, com molts d'altres deconstruccions de les realitats ètniques, que l'ètnia és un vehicle polític, tot i que només en veegin el vessant manipulador del fenomen i parteixin d'un etnocentrisme de base que focalitzi negativament el poder; així, els etnònims "sont une élément central des enjeux idéologiques qui sont propres à un espace politique donné"(Amselle, 1990: 84) ; de fet, com comenta Lamo de Espinosa (1995: 68), darrere dels conflictes d'identitats sempre hi trobarem conflictes de poder, doncs "il n'y a d'identité que conflictuelle" (Chebel, 1986: 33), i l'augment de la pressió política ha estat sovint un factor de consolidació ètnico-tribal (Bennet, 1969: 61). Hom podria afegir que la densitat de comunicació i de conflictes és generada ensems que crea heterogeneïtat social, la qual "entraîne des différences culturelles, et donc politiques"(Bayart, 1989: 74).

Respecte de la relació intrínseca entre política i etnicitat, Gossiaux (1994: 43) apunta que les categories ètniques engendren funcions de representació i, per tant, posicions de poder. Per la seva banda, un especialista en Sudàfrica com Comaroff esmenta que les identitats ètniques estan sempre vinculades amb les equacions de poder (1994: 208). La comunitat ètnica no es manté, o es reforça, o es genera, només com a resultat d'una legitimació simbòlica en el sentit estricte de la paraula, és a dir, per l'adhesió dels membres, sinó que "le es preciso contar con algún tipo de poder político"(Miranda, 1989: 249-250), poder polític que genera una autonomia econòmica relativa, de la qual cosa es desprén que "the greater an ethnic group's ability to be economically self-sufficient, the more likely it is to resist governmental pressure for conversion" (Salomone, 1975: 422).

Aquesta consideració ens remet a l'inici d'aquest apartat, en concret a l'observació

feta per Ferran Iniesta en homologar l'autonomia del sistema de poder de l'ètnia amb la seva configuració i trajectòria, doncs és la variable política, inextricablement lligada, repetim, a la naturalesa relacional dels etnosistemes, la que en darrera instància modula les fronteres i els fluxos d'energia social que en deriven, i que es condensen en sistemes político-identitaris. A tall d'exemple, el mateix Iniesta (1992: 95-97) mostra com a Madagascar, tot i l'aparent homogeneïtat ètnica (si només ens guiem per criteris lingüístics, especialment), existeixen poderosíssimes diferències identitàries en base a raons polítiques, dimensió inaludible de la història. I és que a l'Àfrica, com diu Pathé Diagne, allò polític ha estat el gran modulador.

5.1.3.1. ELITS I INTELIGENTSIA:

“Sólo hay inteligencia en relación con su uso colectivo.”

(Maffesoli, 1993: 74)

El paper dels '*ethnic entrepreneurs*' (Eller, 1999: 15) en les gènesis i trajectòries ètniques ha estat clau en molts sistemes socials estructurats a partir d'una vertebració política jerarquitzada. Resulta paradigmàtic el cas de l'eclosió a gran escala de la idea d' Estat-Nació amb el sorgiment del nacionalisme a l'Europa del segle XIX, el que derivà en un treball de construcció nacional que implicà l'adopció de criteris reglats de cara a la delimitació geometritzant d'àrees de poder amb la fita de generar-hi espais socialment isòtop. El nacionalisme i el joc de poder propi de l'Estat-Nació expliquen casos com el de la reconstrucció de la identitat Tigré a Etiòpia, reconstrucció basada en la lluita política de l'el.lit Tigré contra els Amhara dominants tot seleccionant i 'manipulant' uns símbols (Bariagaber, 1998: 1063) que han de comptar amb un cert grau d'eficàcia simbòlica tant per a ésser emprats per aquestes el.lits com per a generar movilitzacions massives.

Es produeix una demarcació del poder polític en una escala determinada, molt més extensa que la de les societats tradicionals, i amb un sistema estatal modern que implica una major centralització dels òrgans decisoris en consonància amb una uniformització forçada per aquests òrgans (com s'ha comentat en l'anterior apartat). Sistemes etnosocials de base clànic-parental, o bé centrats en petits enclavaments territorials, es fusionen donant lloc a etnogènesis no sempre reeixides, etnogènesis no pas completament espontànies o populistes, sinó sovint galvanitzades i catalitzades per grups catalogables com a el.lits. En aquest sentit, A. G. Smith apunta: "here then lies the main task of an ethnic intelligentsia: to mobilize a formerly passive community into forming a nation" (Smith, 1991: 64).

Com a exemplificació de la nostra postura es podria començar esmentant la Turquia contemporània, a on s'ha anat imposant la ideologia kemalista, influenciada per un moviment historigràfic turco-tàrtar liderat per Yüsuf Akçura, i encapçalada per Mustafà Kemal, nascut a la ciutat de Salònica quan estava poblada majoritàriament per Sefardites i Eslavo-Macedonis. Aquesta ideologia estava alimentada, doncs, per persones frontereres, i rebutjava obertament un món otomà en gran part europeu i àrab, tot assenyalant que "le 'foyer original' ou 'mère-patrie' des Turcs se situe au centre de l'Asie (dans l'Altai), les Turcs y auraient fondé la première civilisation humaine, puis migré vers le VII ème millénaire dans toute l'Euroasie, et toutes les grandes civilisations (Summer, Hitites, Egypte, Inde, Chine, Grèce) seraient d'origine turque" (Copeaux, 1999: 114).

Per un altre cantó, segons Myriam Houssay-Holzschuch, "l'unité afrikaner sera en fait l'oeuvre consciente et volontaire d'un petit groupe basé à Paarl", que davant del procés paral·lel d'industrialització i d'ascens de la llengua anglesa decideixen crear una nació "*consciente d'elle-même*" (Houssay-Holzschuch, 1999: 88) basant-se en l'unificació de les parles Afrikaans i en el mite fundacional del *Grand Trek*.

En l'àmbit eslavo-balcànic, l'intel·lectualitat nacionalista ha tendit a identificar com a part del seu *stock* ètnic els membres d'altres poblacions. Entre els Croates, Pavao Ritter Vitezovic (1652-1713) "was the first Croat national ideologist to extend the Croat name of al the Slavs, and not just those of the Balkans" (Banac, 1984: 73). Per part dels Serbis, Vuk Stefanovic Karadzic (1787-1864) "broadened the definition of Serbdom to include all those who spoke the stokavian dialect, regardless of religion. (...)The Serb nation, therefore, was not exclusively Orthodox. As long as they spoke stokavian, common to Croats and serbs, which Karadzic's system belonged to the Serbs alone, Catholics and Muslims had to be Serbs" (ibid: 80). El pan-serbisme té clars antecedents, doncs.

Existeix una perspectiva que advoca obertament pel caràcter i-real de l'etnicitat "or, at best, real only to the extent that it is elite-directed" (Osaghae, 1991: 43). Així, segons aquests autors, "ethnicity is an ideology employed by the privileged members of a society in their competition for the society's resources (...). Since Plato and Aristotle, elite theorists have continued to emphasise the reality-creating functions and vanguardist role of the elite

in society. It is the elite that moves society and makes its history”(ibid. 47, 48). Donald L. Horowitz fa una reflexió al voltant del paper de l’elit en els següents termes: “Nonetheless, the frequency, enthusiasm, and violence of separatist movements among backwards groups in backward regions can scarcely be put down to selfish elite motives alone” (Horowitz, 1981: 174). Així, les el·lits nacionals Kirguiz o Uzbek s’originaren als anys 1920-1930 mercès a una planificada política moscovita de nativització (*korenizatsiia*) dels quadres locals (Limberg, 1994: 60), i els espais etnosocials respectivament han adquirit un grau de consciència diferenciada que seria reductivista atribuir només a l’acció instrumental d’una *intelligentsia* manipuladora.

Seria necessari remarcar, de bell antuvi, dues coses: en primer lloc, els materials semàntics emprats per aqueixes el·lits són sovint producte de les potències derivades dels sistemes socials ‘populars’, i no meres invencions artificials sorgides del no res. La manipulació, element que seria ingenu negar, no pot ésser considerada com a única explicació. Així, en segon lloc, s’ha de subratllar, com es farà en el proper apartat, que en ben poques ocasions la implementació d’un projecte cultural (ergo, sociopolític) per part d’una *intelligentsia* determinada reeixirà sense l’existència d’un pòsit social favorable, d’un ecosistema social amb un ambient relativament homomòrfic amb les directrius fonamentals defensades per l’elit.

De fet, les produccions intel·lectuals generades restaran com a eines disponibles per a efectuar reivindicacions identitàries en els moments o llocs en els quals s’esdevingui la necessitat d’efectuar una regulació nequentròpica del sistema social mitjançant la potència derivada de l’existència d’una realitat etnosocial. La identitat nacional (ergo, ètnica) “siempre representa una combinación de realidades históricas y de movilización deliberada. La movilización no puede ocurrir sin la existencia de elementos culturales significativos (...)”(Kelman, 1983: 247).

Les el·lits el que fan és canalitzar l’efervescència social, “un capital muy valioso que hay que saber captar, acumular y, finalmente, utilizar en el momento oportuno” (Maffesoli, 1982: 128). Com comenta Eghosa E. Osaghae, les elites estan dividides “according to the cleavages

which exist in society”(Osaghae, 1991: 48), ‘cleavages’ etnosocials de gran potencial social, doncs la identitat ètnica, tot i que no és l’únic criteri d’identificació ni tampoc no és sempre el factor més decisiu, es distingeix d’altres identitats pel fet de tenir “un aspecte totalisant: elle influe sur la totalité des aspects de la vie et pour cette raison peut traverser de bas en haut l’échelle sociale” (Cahen, 1999: 38-39). De fet, “individuals quite often sacrifice economic self-interest for ethnic group goals” (Gil-White, 1999: 806) i fins i tot en les relacions internacionals “la rentabilidad queda a menudo desplazada a favor de beneficios de naturaleza simbólica” (Ramírez, Torregrosa, 1996: 205).

Un cop fets aquests aclariments es durà a terme un repàs d’alguns clars exemples de polítiques de construcció de relats identitaris que inclouen l’important paper jugat per la cartografia en la delimitació imaginària (tot i que ben real a efectes de la *praxis*) dels conjunts socials.

Tal i com comenta Michel Wiewiorka fent-se ressò d’Hannah Arendt, les ideologies són armes polítiques, i sense estar en contacte amb la vida política cap d’elles no seria imaginable (Wiewiorka, 1992: 76); l’ètnicitat és una ideologia més i, com a tal, és política ensems que imaginada, no pas imaginària en el sentit pejoratiu del terme.

En definitiva, compartim plenament el posicionament de l’historiador Ivo Banac tot esmentant les “theories that view ideology as a crude manipulation mounted by special interests. **In order to be accepted an ideology must proceed from reality. Nationalism can attempt to deal with the conditions of its group’s subjugation, but it cannot manufacture the conditions**” (Banac, 1984: 29 (la negreta és nostra).

5.1.3.2. ELLITS I FRONTERERS:

“It is in the mind of the marginal man that the conflicting cultures meet and fuse. It is, therefore, in the mind of the marginal man that the process of civilisation is visibly going on (...). It is in the mind of the marginal man that the turmoil which new cultural contacts occasion manifests itself in the most obvious forms.”

(Park, 1928 : 881, 893)

Els *outsiders* i els personatges marcats per la frontera, és a dir, pertanyents a un món social a on es perceben les diferències de manera clara ensems que ambivalent, han estat sovint els catalitzadors dels moviments de reafirmació ètnicosocial.

Homi K. Bhabha maneja el concepte d' *hibrid*, tot basant-se, entre d'altres, en Mikhaïl Bakhtin, el qual “emphasizes a space of enunciation where the negotiation of discursive doubleness *by which I do not mean duality or binarism* engenders a new speech act” (Bhabha, 1996: 58). Creiem que millor que parlar d'espais o de personatges híbrids caldria referir-se a espais fronterers i a individus de frontera que actuen, com s'acava de dir, en tant que punts de galvanització de les energies socials. El terme *hibrid* presenta la mateixa dificultat que el de *transició* o el de mestissatge, doncs pot dur a connotar una mena de manca, de no-unitat sistèmica, un estat de potencialitat. És per aquest motiu que s'ha preferit el concepte de *fronterer* per a definir aquell individu en contacte amb com a mínim dos sistemes identitaris, o procedent d'un sistema social diferent al d'acull, i que té la funció “de garantizar con su propia excepcionalidad el correcto circuito de las fuerzas (...)” (Iniesta, 1996: 136).

Així, l'important escriptor nacionalista Croata, Ljudevit Vukotinovic (1813-1893),

“found it necessary to ‘translate’ his Hungarian surname Farkas into Vukotinovic (*farkas* = *vuk* = wolf). The ritualistic significance of this deed (...)cannot be explained by Vukotinovic’s social position. Other gentry jurists in similar circumstances did not ‘nationalize’ their names, but Vukotinovic was imbued with a powerful ideology that required change not only in his spiritual environment but even in his most elementary self-identity.”

(Banać, 1984: 29-30)

A la Banya d'Àfrica i més concretament al sud de l'actual Somàlia, es pot fer referència al cas de Nassib Bunda, fundador del sistema social conegut com a Gosha i format a partir de l'aportació d'esclaus fugits de les plantacions. El propi Nassib Bunda era un esclau Yao (nord de l'actual Moçambic) nascut amb el nom de Makanjira. La seva conversió a l'Islam un cop fugit de l'esclavatge determinà un canvi de nom, amb el qual emergí com a líder regional vers el 1875. El seu paper de catalitzador del nou conjunt etnosocial es veié facilitat pel fet de que “he was an acknowledged master of the mystical arts, combining Islamic and African practices in exercising his leadership” (Cassanelli, 1989: 228). Així, al segle XIX, “la Somalie fournit à la côte swahili de nombreux cadres religieux, dont quelques-uns fondent des branches autonomes de la confrérie qadiriyya” (Kagabo, 1991: 69). De fet, “religious specialist often play an important role in frontier situations”(Cassanelli, 1989: 228), segurament mercés a la seva capacitat de dur a terme síntesis de gran eficàcia màgica, és a dir, socials, sancionades col·lectivament en virtut de les seves característiques frontereres, ambivalents, ‘bones per a pensar’ com diria Claude Lévi-Strauss. Són persones al marge de la societat ensems que funcionen com a vehicles de galvanització d'aquesta en tant que duen a terme síntesis de sentit que fan pensable la mateixa societat i que l'articulen en tant que tot intel·ligible.

En l'Àfrica precolonial es pot citar el cas de l'inici de l'hegemonia Peul al Jalonkadu (Futa Jalon, actual república de Guinea), hegemonia marcada per l'onada migratòria peul conduïda per Koli Tengela:

“(…)c’est avec Koli Tengela qui sut grouper toutes les énergies mises en mouvement, que se précisa l’idée de former une confédération des animistes au Soudan occidental, un front uni contre les guerres religieuses d’extermination et les abus des Mansa, surtout dans les provinces occidentales de leur empire. A cet effet, Koli sut entraîner dans ses pérégrinations plusieurs populations animistes: Peul, Soso, Basari, Maninka, et Konyagi. (...) Après avoir établi la main-mise des Peul sur le Jalonkadu, Koli Tengela continuera son périple jusqu’au Futa-Toro, où il fondera un autre empire Denyanké.”

(Camara, Diallo, Sanoussi, 1986: 242)

A l'espai social de Mina (Gof de Benin), vers el 1830, els Afro-Brasilers van ésser el factor determinant de l'univers sociocultural Mina (Wilson, 1984: 147).

També resulta significatiu que fos un Manding, “Djolof Mbing (ou Mbengue) qui fonde le premier village wolof, dont le nom serait Laf, ses habitants étant appelés *Waa Laf* (ceux de, ou les gens de Laf), d’où, semble-t-il l’origine du terme Wolof” (Diouf, 1998: 42). Tanmateix, el personatge mítico-històric de Njajaan Njaay, unificador de les entitats polítiques anteriors al gran regne (o imperi) del Jolof, “enfin, créateur et transmetteur d’un langue originale, précisément *sui generis*, devenant par ce fait même l’ancêtre de tous les Wolof” (Fall, 1989: 118), és un personatge probablement d’origen Sereer, no pas Wolof.

Per una altra banda, Adam Mickiewicz (1798-1855), el poeta polonès més gran de tots els temps, al seu treball més reconegut, “a long tale in verse, *Pan Tadeusz*, opens with an invocation to Lithuania: “Lithuania, my native land” (Milosz, 1995: 251). És més, “the first history of Lithuania was written and published in Polish by Teodor Narbutt”(ibid). De fet, el primer diccionari txec fou compilat per Joseph Jungmann (Cross, 1955: 150), evidentment d’ascendència germànica.

Pel que fa a les grans figures polítiques i intel·lectuals sèrbies (Karadjordje, Vuk Karadžić, Protopresbyter Mateja Nenadović, Stanoje Glavas, Stojan Ćupić...), aquestes procedien en gran nombre de les tribus meridionals incloses des del 1878 a Montenegro i descendents d'una fusió entre Valacs (Arumans) i Sudeslaus, amb alguns elements Albanesos 'infiltrats' mercès a l'existència d'un *ecumene* comú a la zona. De fet, és probable que "some of the now Slavic tribes of Montenegro are almost surely of Albanian origin" (Hammel, 1993: 5) D'aquesta manera Karadjordje, fundador de l'estat serbi, és probable que fos de descendència albanesa, i més si es considera que la seva tribu d'origen, els Vasojevići, "and the neighboring Albanian tribes of Hot and Krasniq had a common ancestor" (Banać, 1984: 297). Un cas semblant és el dels "intellectuels roumains de Transylvanie qui sont les artisans du réveil de la conscience nationale" (Schultz, 1992: 167); cal recalcar la naturalesa fronterera, d'autèntic *carrefour* etnosocial, de Transilvània (Ardeal en romanès, Erdely en hongarès), habitada per poblacions d'origen romanès (Valacs, Moldaus...), hongarès (Szekely, Csango), germànic (Saxons especialment) i eslau (Eslovacs, Hutsul, Ukraïnesos...).

Un clar exemple de fronterer fundador d'una nova societat és el de Mallam Hamza, personatge procedent d'una comunitat Sufi hausanòfona de l'emirat de Kano i que al 1846 liderà una migració vers l'àrea fronterera de les muntanyes del Ningi (nord de l'actual Nigèria), generant un nou sistema social.

És significatiu també que l'equació Croata Catòlic guanyés embranzida després del 1900 a Bòsnia-Hercegovina, mercès a les activitats "of Josip Stadler (1843-1918), the Archbishop of Vrhbosna (Sarajevo), who denied the primacy of national over religious sentiment and sought to build Croat nationhood on a firm Catholic basis" (ibid: 108). També resulta força significatiu trobar "au sein des ultra-nationalistes turcs, des hommes d'origine tcherkesse tels que Nihat Atsiz" (Toumarkine, 1996: 164).

Com a conclusió, caldria subratllar que els personatges-frontera funcionen socialment a partir de diverses característiques, tant internes (pròpies de llur bagatge sociocultural individual) com externes (atorgades per la col·lectivitat a on s'integren). Així, per un cantó manegen diferents codis simbòlics i són relativament conscients de la seva especificitat

diferencial respecte d'un sistema social que els consideren com a generadors d'energia religiosa *sensu strictissimo*, com a punt d'articulació col·lectiva. Per un altre cantó, es tracta de personatges fronterers, dotats de qualitats connectives màgico-socials que la col·lectivitat sanciona com a eficaces. És a dir, són persones la funció de les quals consisteix en la vehiculació de la socialització del grup que galvanitzen, ensems que aquest grup els ha atorgat la possibilitat de fusionar-lo mercès a l'existència d'una creença comuna en l'eficàcia simbòlica (creença compartida per la persona i el grup), i que fa pensable la realitat, així com també fa pensable i intel·ligible el posicionament del grup humà concret davant del món i davant de les col·lectivitats 'altres'.

5.2. UNA PERSPECTIVA RELACIONAL:

“(…) proverbe rwanda-rundi: “Les hommes, c’est la réciprocité” (*abaantu ni magirirane*)”

(Monteil, 1980: 55)

Refrany Merina: *ny vodintsobika aza manan-tamdrify* (fins i tot el fons de la cistella té el seu *vis-à-vis*)

(Blanc-Pamard, 1999: 76)

“... a social group exists only in social and interactive relations to others.”

(Young, 1996: 161)

“(…) la relation n’est pas seulement présente dans l’échange matériel, elle est co-extensive et co-fondatrice de tout rapport social.”

(Raffestin, 1980(1): 27)

“les mailles, les noeuds et les réseaux sont des invariants en ce sens que toutes les sociétés (...)les ont mobilisés (...)”

(Raffestin, 1986: 181).

La diversitat cultural és un fenomen natural (és a dir, relativament inconscient, 'auto-regulat'), resultant de les relacions directes o indirectes entre les societats, per la qual cosa sovint la diversitat no és funció de l'aïllament dels grups sinó de les relacions que els uneixen (Lévi-Strauss, 1987: 308), doncs "la cultura comença l'a dove nasce la necessità di un rapporto"(Lotman, 1985: 81); no és casual que un referent intel·lectual de Lotman com és V.I. Vernadskii, en la seva obra *Biosfera* (escrita al 1926), contribuís a concentrar l'atenció sobre la xarxa de relacions.

D'aquesta manera, "ethnicity is the result of intensive interactions between ethnic groupings and not the result of complete separatism"(Cohen, 1979: 198); en aquest sentit, resulta força adient fer referència a l'aportació de l'estadunidenc Gregory Bateson, el qual forjà al 1935 el terme **cismogènesi**, definit "como un proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual resultante de la interacción acumulativa entre individuos" (Bateson, 1989: 198). El mateix Bateson, "by focusing on *interaction* rather than upon *fixed structures* Bateson questioned any study that treated behaviour, innovation or inheritance as a closed system" (Tresch, 1998: 3).

Cal dir que, com deia Georg Simmel entre d'altres, "una comunicació intensificada entre los individuos y los grupos puede conducir con la misma frecuencia tanto a un aumento de los conflictos internos como a un aumento de la solidaridad" (Breuilly, 1990: 31), és a dir, pot haver una fusió social producte de la *co-naissance*, com apunten Maffesoli o Gaertner, però també pot esdevenir-se una fisió. Dependrà de si la voluntat de diferenciació és intergrupal o intragrupal.

Com comenta Edmund Leach (1993:9), Bronislaw Malinowski ja va concebre la reciprocitat com a una manera de comunicar-se. El mateix Leach insisteix en el caràcter comunicacional dels símbols i en la seva circulació entre límits que permeten aqueixa comunicació, aqueix intercanvi. En el pla de les cultures, de les ètnies, l'intercanvi efectuat entre elles feia necessari subratllar la identitat (Aguessy, 1983: 21-22) ensems que la identitat diferencial era una condició de partida per a l'intercanvi. Podriem estar parlant d'intercanvi econòmic però aquí, lògicament, ens referirem als intercanvis de manera més global i més abstracta si es vol, doncs la posició que prenem entronca amb l'arrel més profunda del prisma metodològic que tractem de presentar.

Relació, intercanvi, interacció, comunicació, diverses paraules per definir unes idees comunes que tot just ara es repassaran breument.

Cornelius Castoriadis suggeria, basant-se directament en Plató, que “no hay inteligible, *eidos* que no esté en *relación con...* Ser un *eidos* implica necesariamente ser ‘con’, ‘ante’, ‘en oposición a’ otro *eidos*; y el *topos*, el lugar, (...) es (...) ‘ser-en-una-relación-con’..., ser *syn*” (Castoriadis, 1989: 47). En la cosmologia Diola de la Baixa Casamance, “une force n’a de sens que dans la mesure où elle s’exerce en s’opposant” (Thomas, 1994: 77), i pels Bantu, segons Placide Tempels, “les créatures gardent entre elles un lien, un rapport ontologique intime (...), il existe une interaction d’être à être, c’est-à-dire de force à force” (Tempels, 1949: 40). Cal subratllar que el pensament modern separa l’èsser individual de la relació mitjançant una manera de pensar que es troba “ailleurs sans doute, mais elle est moderne dans son plein développement et son exclusion de la suivante. Ou bien au contraire, on peut faire abstraction des <éléments> en eux-mêmes, dont le système semble être composé, et ne les considérer que comme résultant d’un réseau de relations dont le système sera alors constitué” (Dumont, 1967: 60-61).

El filòsof Baruch Spinoza, per la seva banda, pensava la idea com “un momento o, mejor, un ‘nudo’, en una relació de causalidad, un encadenamiento o una red de causas efectos” (Balibar, 1995: 35). La tradició sausseriana reconeixia que el mecanisme del llenguatge (societat de signes) reposava sobre oposicions (Saussure, 1986), i les identitats, “in Saussurean terms, are only constituted in and through their relations to one another” (Morley, Robins, 1997: 45). Per la seva banda, el catalano-hindú Raimon Pannikar assevera que tot és intrínsecament relatiu, és a dir, sempre estem devant “des relations entre entités. De plus, ces entités sont déterminées par les relations elles-mêmes” (Pannikar, 1999 (1): 232).

Seguint uns raonaments similars, hom pot suggerir que “al adquirir su identidad propia y en el transcurso de su maduración las entidades étnicas permanecen constantemente sometidas al juego de las influencias recíprocas con las entidades vecinas”(Breton, 1983:85), per la qual cosa es pot convenir en què “la aparición de etnias diferenciadas se produce como consecuencia de un complejo interno de *etnogénesis*, en virtud del cual ciertas entidades étnicas, habiendo adquirido su identidad propia y en el curso de su maduración, se hallan sometidas de forma constante al juego de influencias recíprocas (...)”(Jáuregui Berciartu,

1986: 195).

Continuant amb els conceptes relacionals, si la significació s'esdevé a partir d'oposicions i mecanismes relacionals i si les identitats s'esdevenen de les relacions amb l'altre, es pot deduir l'enorme potencial semàntic de la identitat (Sanmartín, 1993: 44) i la seva importància com a vehiculadora d'accions i d'energia social. Caldria dir que, en relació amb el concepte d'energia social, Carl B. Jung va postular un punt de vista 'energètic' que no se centra pas en les substàncies en si sinó en les relacions del moviment de les substàncies (Jung, 1972: 3-6). Es tractaria d'una sort de *sympatheia* universal que Mikhaïl Bakunin esmenta d'una altra manera:

“Todos los seres que constituyen la totalidad indefinida del universo, todas las cosas existentes en el mundo, sea cual fuere su naturaleza particular en relación con la cantidad o la cualidad (...) efectúan necesaria e inconscientemente unas sobre otras, directa o indirectamente, una acción y reacción perpetuas.”

(Bakunin, 1990 (1): 36)

A mitjans del segle XIX Herbert Spencer, posterior font d'influència sobre Georg Simmel, concebia la realitat en termes relacionals: “pensamos en relaciones. Ésta es realmente la forma de todo pensamiento” (Spencer, 1868: 228, citat a Frisby, 1993: 113). En un sentit similar, d'arrel relacional, la teoria constructivista de Jean Piaget a permis de dépasser à la fois l'idéalisme cognitif de Kant et le positivisme de Comte, en montrant comment le sujet et l'objet se constituent réciproquement à travers de l'action” (Perrot, 1999: 175).

Per un altre cantó, un tret que uneix intel·lectuals com ara Karl Marx, Georg Simmel o Max Weber és que “la convicción de esos sociólogos, lo que orienta su investigación, es que *el intercambio* constituye fundamentalmente la sociedad” (Maffesoli, 1982: 66); per la seva banda, Friedrich Nietzsche també considerava la relació com a base explicativa, i arribà a fer-ne un fonament de les construccions socials; per exemple, el filòsof alemany afirmà, fent referència a la relació d'intercanvi:

“Aún no se ha descubierto una civilización en un estadio tan inferior que no quepa encontrar en ella algo de esa relación. De tal manera preocupó al pensamiento humano más ancestral fijar precios, tasar valores, concebir equivalentes y cambiar, que, en cierto modo, cabe decir que en esto consiste *el* pensamiento.”

(Nietzsche, 1994: 90)

Es podria afirmar, seguint unes directrius semblants, que el pensament humà es basteix sobre unes estructures preparades per a l'atenció i la resposta interactiva des del mateix moment del neixement (Carrithers, 1995: 87); així, “tout sujet tisse ses relations comme autant de fils d'araignée avec certaines caractéristiques des choses et les entrelace pour faire un réseau qui porte son existence”(Von Uëx Kull, 1965: 27, citat a Raffestin, 1980 (2): 412). En aquest sentit, Guy Di Méo assevera que

“Poser comme hypothèse que le sujet s'ancré dans une formation socio-spatiale et se construit dans les interférences de ses instances matérielles et idéelles, revient à admettre que l'individu n'est pas seulement être absolu, radicalité transcendente ou moi pur, mais aussi produit des rapports socio-spatiaux.”

(Di Méo, 1991: 71)

D'aquesta manera, es podria suggerir que “la realidad interna se forma mediante los intercambios con el medio ambiente del ser humano”(Tizón García, 1988: 22). I tot i que les subjeccions de l'experiència són independents de les mentals, “es preciso que entre los datos sensibles y su codificación cerebral (...) y el propio mundo físico, exista una cierta afinidad” (Lévi-Strauss, 1984: 136, 139); Claude Lévi-Strauss fins i tot arriba a parlar de l'oposició

fonamental entre vida i mort, a partir de la qual es despleguen d'altres distincions binàries que reproduïxen aquesta antinòmia (Lévi-Strauss, 1991: 627), doncs a partir de l'oposició binària la construcció es realitza per agregació, a cadascun dels dos pols, de nous termes escollits perquè hi mantenen relació d'oposició, correlació o analogia (Lévi-Strauss, 1984: 199). Nogensmenys, com comenta Raimon Pannikar, "les cultures traditionnelles ont insisté sur le réseau" (Pannikar, 1999 (1): 234).

El britànic Edmund Leach, des d'un punt de vista proper al maussà, comenta que "los indicadores en los sistemas de comunicación no verbales (...) no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos. Un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo opuesto" (Leach, 1993: 65); per un altre cantó, H. Blumer (1969) subratlla, amb G.H.Mead, que el significat deriva de la interacció social. Per la seva banda, el psicòleg Erik H. Erikson plantejà una anàlisi de la identitat des d'una perspectiva relacional (Martin, 1994: 15); es podria suggerir, seguint aquests raonaments, que "regulando intercambios (...) se trata también de construir la sociedad" (Héritier, 1989: 252). Com va dir Michel Serres:

"Une culture construit dans son histoire et à travers elle, une intersection originale parmi les variétés d'espaces, un noeud de connexions très précis et très particulier (...) ce qui différencie les cultures, c'est la forme de l'ensemble des relations, leur fonctionnement, leur localisation et aussi leurs changements d'état, leurs fluctuations. Mais ce qu'elles ont en commun et qui les définit comme telles, c'est l'opération même de relier, de connecter."

(Serres, 1981: 29)

Gairebé tots aquests autors beuen directament o indirecta de l'obra de Marcel Mauss, i és d'ell, entre d'altres autors intel·lectualistes, d'on s'han extret idees que configuren la graella-base de lectura com a eina metodològica, òptica que no vol caure en el reduccionisme logarimitzant sinó que pren les idees de mediummitat i relació com a bases

metodològiques. En una direcció semblant, Edgar Morin comenta

“(…)orden y organización son inconcebibles sin interacciones. Ningún cuerpo, ningún objeto, pueden ser concebidos aparte de las interacciones que les han constituido y de las interacciones en las que participan necesariamente.”

(Morin, 1986: 75)

Seguint aquesta línia de pensament es pot concebre el territori mateix com un feix de relacions (García, 1976) i com a suport per al desplegament d'aquestes. De fet, Claude Raffestin apunta que, “la relation prend naissance dans un lieu donné et pour un lieu donné” (1980 (1): 28). Encara més: segons el mateix autor, “le limite (...) est le produit d'une relation”(1980(2): 412).

Marcel Mauss, als seus treballs sobre la màgia i el sacrifici en col.laboració amb Henri Hubert (1902-1903 i 1899 respectivament) i a molts d'altres articles de cabdal importància dins la tradició antropològica com ara L'essai sur le don (1923-24), desenvolupa concepcions com ara la de la cadena sacrificial que uneix el sacrificant i la divinitat o la de l'acord social que permet les col.lectivitats lligar les representacions concretes a les abstractes, és a dir, dues variables relacionades amb el que ja hem comentat anteriorment: el caràcter relacional, comunicacional, de tot mecanisme social; Mauss, en definitiva, “consideraba la **relación constante** entre los fenómenos, relación donde reside su explicación (...)” (Lévi-Strauss, 1979: 31). També Karl Marx aplicà en les seves anàlisis unes focalitzacions relacionals: “Toute la pensée marxiste s'appuie sur des systèmes de rapports ou de relations: relations entre exploitation, domination et hégémonie, relations entre formation économique, formation politique et formation idéologique à travers la formation sociale”(Raffestin, 1985 (2): 274). Fins i tot seria licit suggerir que els dinàmiques socials, els canvis culturals, són relacionals, doncs s'hauria d'assenyalar que “une contradiction interne ne devenant efficace qu'à partir du moment où l'intervention d'une contradiction externe la stimule” (Di Méo, 1991: 93).

5.3. LA CONSTRUCCIÓN IMAGINADA DE LA REALIDAD:

“Lo que se denomina ‘sociedad’ no corresponde a un orden global ya dado, ya hecho, sino a una construcción de apariencias y representaciones o a una anticipación alimentada por lo imaginario.”

(Balandier, 1994: 65)

“Just because the cultural stuff is imagined, doesn't mean that is imaginary.”

(Jenkins, 1997: 123)

La naturalesa imaginària de les fronteres, dels límits i dels etnosistemes i processos de cristallització o desestructuració identitària (etnogènesi, etnòlisi (Breton, 1983)), no hauria de portar a considerar aquests fenòmens com a falsedats, ni tant sols com arbitrarietats, com s'ha comentat: una construcció cultural deixa d'ésser arbitrària quan és investida socialment; una altra cosa és admetre el caràcter immòbil, etern i essencial d'una construcció dinàmica, relacional i sovint immersa en un sistema social interconnectat en xarxes per on circulen fluxos d'energia social que es condensa en certs punts nodals. Com tot, l'ètnicitat és una construcció: “l'ethnicité se définit plutôt par la construction sociale et politique de ces substances et de ces différences biologiques et culturelles dans la mesure où elle permet la création de groupes distincts” (Martinello, 1995: 18).

La funció lacaniana de la *imago* que relaciona l'*Innenwelt* amb l'*Umwelt* (Lacan, 1972:14) és una de les característiques específiques de l'ésser humà, per al qual “la realidad puede ser significativa sin necesidad de llegar al plano del conocimiento científico:

simplemente en el de la percepción sensible” (Lévi-Strauss, 1984: 143). Com suggereix Edgar Morin, “lo imaginario está en el corazón activo y organizacional de la realidad social y política”(Morin, 1986: 384) i, en paraules de l'estoni Kalevi Kull, “life is mainly a semiotic phenomenon, the real elements of life are signs”(Kull, 1998: 7). De fet, el propi Friedrich Engels va reconèixer que “las superestructuras no deben ser consideradas como meros epifenómenos” (Ipola, 1981: 118). Reprenent les referències a especialistes en semiòtica, es pot insistir en el fet que la semiosi “is the criterial attribute of all life” (Sebeok, 1998: 9), ja que “every organism is born into a world of significance” (Hoffmeyer, 1995: 2).

Les representacions socials són realitat, creen realitat (Berger, Luckmann, 1988), i hom podria parlar de “la existencia viva de seres noológicos, ideas, símbolos, espíritus y dioses que gozan, no sólo de una realidad subjetiva, sino de una cierta autonomía objetiva” (Morin, 1992: 168). De fet, l'existència d'objectes significatius situats fora de la zona creada pels mecanismes mentals projectius dels subjectes possibilita que es creï “un mundo de realidad compartida”(Winnicott, 1996: 127), doncs la mnesi generativa produeix “un acto, un producto, un ser real”(Morin, 1986: 370-371). Tal i com deia Cornelius Castoriadis, la representació és allò en i per la qual cosa s'eleva un món: “no suministra ‘imágenes’ empobrecidas de ‘cosas’, sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un índice de realidad” (Castoriadis, 1989: 269). **La imaginació té una funció constitutiva, és ontològicament gestant** (Negri, 1993: 255). En aquest sentit, seguint el txec Robert Kalivoda, hom pot parlar de la

“fonction matérielle de l'idéalité, (...) comprise en tant que *condition d'existence de l'homme*: (...) Plus que le travail, c'est toute la couche secondaire de la vie et de l'activité de l'homme social *qui est une nécessité vitale pour le genre humain précisément parce qu'elle a transformé l'énergie biologique de l'animal en énergie matérielle biopsychique de l'homme.*”

(Kalivoda, 1971: 110)

En una direcció similar, hom pot subratllar que “les ‘objets’ n’existent pas indépendamment des cadres conceptuels” (Putnam, 1984: 64, citat a: Raffestin, 1986: 176), així com que

“(…)tampoco puede el hacer social ser únicamente *teukhein* o técnica; los actos y los objetos que allí son puestos en y por el esquema de la finalidad, en la dimensión instrumental y funcional del hacer, no se pueden definir ni aprender a partir de la pura instrumentalidad o de la mera funcionalidad. Son lo que son y tales como son gracias a la orientación global del hacer social, orientación que no es otra cosa que un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Y también en este caso, la dimensión instrumental o funcional del hacer (el *teukhein* y la técnica) y su dimensión significativa, son indisociables. En cierto sentido, los útiles y los instrumentos de una sociedad *son* significaciones, son la ‘materialización’ de las significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión en la dimensión identitaria y funcional.”

(Castoriadis, 1989: 315)

La ideo-logia, en el sentit literal del mot: la “logique des représentations collectives” (Hountondji, 1990: 192), no és un vernis que es disposa a sobre d’una realitat social preexistent, sinó un constituent d’aquesta realitat que emergeix a partir de la necessitat de crear sentit, idees socialment consensuades: “those ideas held in common are ‘the shared ties of a community’, to use the happy phrase of Thomas Kuhn. This core of a culture I call ideology” (Dumont, 1986: 587). De fet, “la *perception* d’une appartenance devient parfois une *idéologie* d’appartenance” (Olivier de Sardan, 1987: 180).

L’emergència d’un espai humà ha necessitat d’un ‘dispositiu simbòlic’ que funciona a partir del principi binari de la discontinuïtat i el límit (Leroi-Gourham, 1977); així, per exemple, els sistemes ideològics funcionen “comme le ciment qui scelle des ensembles territoriaux aux caractères hétérogènes” (Di Méo, 1991: 233). La realitat social, el sistema cultural, seria quelcom assimilable al que I. Lotman anomena **semiosfera**, és a dir, “quello

spazio semiotico al fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi”(Lotman, 1985: 58), espai significatiu que comporta de manera immediata l'existència de límits diacrítics, com més endavant es veurà que postula Lotman. Aquests límits, aquestes fronteres, com a conseqüència de la seva performativitat, creen la 'cultura', el *cultural stuff*, és a dir, els elements diferencials que articulen la semiosfera i que, en tant que donen forma a l'energia, generen informació social. En paraules de Christian Coulon, “la cultura no pot se considerada com un element de definició de l'etnicitat, sinó que n'és una conseqüència” (Coulon, 1999: 90). En aquest sentit, un possible sinònim de 'semiosfera' proposat per Ulf Hannerz és el d' *habitat of meaning* (Hannerz, 1996: 22).

Per una altra banda, Guy Di Méo considera que la frontera és una representació abstracta produïda per l'ideologia (Di Méo, 1991: 237), i Jean Devisse suggeria que “l'ethnogenèse n'échappe probablement (...) à l'idéologie et aux affrontements qu'elle engendre que l'ensemble de l'histoire (...)” (Devisse, 1989: 115). Tal i com apunta Roland Breton, l'inconscient col·lectiu té diversos sinònims: *mite* (George Sorel), *sentit comú* (Gramsci), *ideologia* (Marx i Engels) (Breton, 1983: 56).

De fet, convindriem en afirmar que “la culture d'une ethnie ne se dissocie pas de la nature que l'environne, elle en constitue une interprétation idéologique(...)”(Di Méo, 1991: 253), doncs “every ethnic group presupposes an ideology” (Francis, 1947: 399).

Es pot suggerir, per una altra banda, que qualsevulla visió del món social té lloc “à travers des principes de di-vision qui (...) font le sens et le consensus par le sens, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe” (Bourdieu, 1980: 65). De fet, “en la representación (...) cuenta menos el contenido que la facultad de congregar” (Maffesoli, 1993: 74) i, per tant, “el *consensus* es la condición del *sensus*” (Balibar, 1995: 23), ja que

“lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla en su *ecceidad*, como *esta* sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera.”

(Castoriadis, 1989: 313)

El sentit, doncs, és la seu d'un poder genètic (Turco, 1988: 108), capacitat genètica que és a la base de tot nou sistema ètnic. Com indica Iurii Lotman, "symbol serves as a condensed programme for the creative process" (Lotman, 1990: 101, la negreta és nostra).

Pel que fa a les fronteres, el propi Friedrich Ratzel, defensor de l'Estat modern (en concret, del II Reich), reconeixia que "tout tracé frontière comporte ainsi une part de symbolisme (...)" (Ratzel, 1988: 331). Com s'acava de comentar, el món social (i espacial) seria generat i estaria legitimat per l'acte de di-visió: "La *regio* et ses frontières (*finis*) ne sont que la trace morte de l'acte d'autorité consistant à circonscrire le pays, le territoire (qui se dit aussi *finis*¹), imposer la définition (autre sens de *finis*) légitime, connue et reconnue, des frontières et du territoire, bref le principe de di-vision légitime du monde social" (Bourdieu, 1980: 65). De fet, quan es parla de territori s'està fent referència "à un système de représentation et signification dont les racines sont d'abord alimentées par une structure sociale" (Vant, 1986: 106), doncs "tout territoire social est un produit de l'imaginaire humain" (Barel, 1986: 133) i, sovint, es suggeriria que hi ha una "puissance d'un lien mnémorique avec le territoire d'origine" (Chivallon, 1996: 49); en aquest darrer cas, les diàspores serien l'exemple més il·lustratiu, doncs "les groupes éclatés souffrent à tel point de ne pas disposer de référents spatiaux qui garantissent leur existence qu'ils se les créent dans l'imaginaire" (Claval, 1996: 103).

Pierre Bourdieu ens pot il·lustrar més sobre aquest punt, i ho fa tot criticant la reducció del nacionalisme a la passió i, fins i tot, a la patologia, 'parce que, faute de reconnaître la contribution que la représentation que les agents se font du réel apporte à la construction du réel, il ne put comprendre la contribution très réelle que la transformation collective de la représentation collective apporte à la transformation de la réalité' (Bourdieu, 1980: 71).

Aquesta noció de màgia social apuntada per Bourdieu es força operativa a efectes explicatius; el sociòleg francès subratlla que la identitat ètnica descriu i prescriu de manera

1. Com més endavant es podrà observar, no deixa d'ésser significatiu que els idiomes eslaus (i també el lituà i l'albanès) emprin el mateix terme genèric (Kraji) per a referir-se tant a "territori, lloc, país" com a "frontera, límit".

màgica i, per tant, absolutament eficaç fins al punt de generar diferències poderosíssimes un cop cristal·litzades. S'ha argumentat (i no sense raó) que els grups etnosocials s'han caracteritzat pel fet de tenir uns el·lits que han manipulat els seus sistemes d'identificació i funcionament social amb fines teleològico-instrumentals, però és fonamental que “des porte-parole de tous ordres (...) soient capables de reformuler des catégories de pensée, des représentations courantes pour proposer des explications(...)” (Martin, 1994: 24).

De manera similar, es podria suggerir que la identitat es basa en relats que són assimilables als mites, sistemes socials de representació que són sempre de naturalesa abstracta, imaginària, però de gran eficàcia màgico-simbòlica, doncs tenen com a funció “rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir, avec une forte intensité, à un groupe(...)”. Plus encore, le récit identitaire a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui d'une 'communauté' (...). Le récit identitaire, en quelque sorte, produit la communauté” (Martin, 1994: 23). De fet, “the mere memory of having had a distinct culture in the past may be sufficient to create and maintain a sense of nationhood”(Eller, 1999: 25).

Així, per exemple, s'hauria d'assenyalar que “las tradiciones africanas contienen, en grados diversos de riqueza y complejidad, relatos del origen, mitos del comienzo que componen los sistemas conceptual, simbólico e imaginario a partir de los cuales las sociedades se piensan y legitiman su orden” (Balandier, 1994: 22). Es tractaria d'una sort de “systèmes de disposition durables” (Le Roy, 1991: 120), ‘reserves’ simbòliques per proveir amb eines intel·lectuals els col·lectius socials. En aquest sentit, Michel Maffesoli comenta el següent:

“La ‘memoria colectiva’ (M. Halbwachs) o el *habitus* (M. Mauss) pueden ser este tipo de forma en la que entren en composición a la vez los arquetipos y las diversas intencionalidades que permitan ajustarse a estos arquetipos, o habitarlos, por así decir. Este es el espíritu de grupo, o el espíritu de clan, cuya sinergia o yuxtaposición producen el Espíritu del Tiempo.”

(Maffesoli, 1990: 129)

Per un altre cantó, el fet que la màgia sigui social, i que sigui una a-real relació de propietats imaginades per la societat, i que els etnosistemes es basin en relacions màgiques (com tot, de fet), implica que l'eficàcia màgica sigui directament proporcional al consens social, ergo, si una identitat, si un etnosistema, vehicula suficient energia, això vol dir que existeix i que no és una mera quimera maquiavèlica de les el.lits; de fet, si fos una quimera, deixaria de tenir, segurament, consens social. Com apunta Ronald Cohen (1978 (1):396-397) "(...) it is important to stress that efforts at ethnic mobilization are not always successful", i ho exemplifica amb diversos casos d'etnogenesi fallida, com ara l'encapçalada als anys trenta pels líders dels islamitzats Nedendeuli orientals, quan la recerca de solidaritat ètnica (ergo, la cerca de construcció d'una sistema etnosocial delimitat diferencialment) "failed for lack of support" (ibid). De manera similar, el dissident ucraïnès Petro Grigorenko comentà respecte de l'Ukraina absorbida per l'Imperi Rus al segle XVIII "that the Ukrainian's extremely low level of national self-consciousness was one basic reason for their failure to secure their independence" (Holman, 1994: 82)

Les construccions imaginàries, com diu Michel Cahen (1995), estan cristal·litzades en forma de consciència identitària, per la qual cosa es pot considerar que serveixen de plataformes d'acció material sobre el món físic, empíric, factual. En aquest sentit, ja al 1929 Valentin Volosinov va subratllar el caràcter material de la consciència ensems que combatia l'idealisme (Volosinov, 1992: 26-27, 54). Michel Cahen (1995:110) abunda en la força material de la consciència quan recorda que

"com a fet de consciència, l'ètnicitat no és directament una realitat social, però pot provocar l'emergència d'una força social que esdevé fet material. Operatòria per a crear una cohesió, car conegut o reconegut (...) pels membres virtuals, el recurs al passat modifica (...) el comportament i la resposta del grup respecte del fenomen interpel·latiu contemporani i objectiu i en crea, doncs, l'autonomia: la 'resposta' rep la influència de factors de vegades molt antics i mai no correspon objectivament de manera exacta al fenomen interpel·latiu: se n'autonomitza. Així, doncs, no és la realitat material el que defineix l'ètnia."

(Cahen, 1995: 110)

En una línia similar, Max Weber afirmava que “la comunidad ‘étnica’ se distingue del ‘clan’ en que, en sí misma, no es más que una ‘colectividad’ o grupo (creído) (...)” (Weber, 1993: 318). L’imaginari col·lectiu, seguint Michel Maffesoli podria ser considerat com una mena d’ *aura* que serveix de matriu per a la sociabilitat: “lo que llamo aquí *aura* nos evita pronunciarnos sobre su existencia o inexistencia. Este aura parece funcionar ‘como si’ tal existiera” (Maffesoli, 1990: 50-51).

El caràcter fundacional de la consciència és perfectament assimilable al rol de la consciència ètnica en la creació i manteniment dels etnosistemes. Així,

“being one of the forms of social consciousness, ethnic self-awareness plays a leading role in the existence of the ethnic community; in this respect it differs sharply from the problematical community of psychological traits with which it is occasionally confused. At a certain stage of development, ethnic self-consciousness (...) can take on a relative independence. (...) Ethnic self-consciousness can have reverse impact on the factors generating it.”

(Kozlov, 1974: 84).

Encara més, es pot dir que “une ethnie existe d’abord par la conscience qu’elle a d’elle même” (Bonnemaison, 1981: 252) i que, en conseqüència, “la conciencia de una comunidad incluye la percepción de cuales son sus fronteras” (Kavanagh, 1994: 7). Tot això seria emmarcable dins dels arcaïsmes filogenètics dels quals parlava Sigmund Freud, o dels ‘marcs socials de la memòria’ (Halbwachs), imaginari col·lectius que han d’ésser considerats “en su materialidad como otras tantas ideas en acto que expresan en términos de movimiento a un grupo social dado” (Maffesoli, 1977: 94). De fet, hom pot dir que “le stade final du processus d’assimilation (...) de l’*ethnos* est la perte de la conscience” (Mamedova, 1990: 390).

Així, en alemany, la consciència col·lectiva pot ésser anomenada *Wir-Bewusstsein* (consciència de nosaltres), *Volksbewusstsein* (consciència del poble), *Volkgeist* (esperit nacional), o fins i tot *Volkseele* (ànima nacional) (Breton, 1983: 56). Tal i com apuntava Floyd Allport, “los criterios fundamentales de nacionalidad son psicológicos (...). Los individuos que forman una cierta nación son conscientes de que pertenecen a ella y, es más, esta consciencia es parte esencial de la nacionalidad misma” (Allport, 1933: 138, citat a: Kelman, 1983: 245). Tots els fenòmens col·lectius són “conscients et volontaires” (Claval, 1967: 1038).

Es pot convenir en el fet que “no deben ser subestimadas las raíces psicológicas de la vitalidad étnica: aunque la etnia es un fenómeno sociológico, su cohesión es ante todo cultural y está fundamentada en la participación admitida y deseada de sus miembros: se trata de una comunidad espiritual tanto como social” (Breton, 1983: 118). L’aglutinació permesa per la consciència és bàsica en la formació ètnica, ja que

“Il s’agit d’un vouloir-vivre commun, du sentiment (vrai ou faux sur le plan scientifique) de l’existence d’une originalité certaine du groupe saisi comme tel, irréductible à toute autre unité sociale; ils’agit de la conscience de group.” (...) “À la limite, on pourrait parfaitement concevoir qu’il existe une formation sociale sans appellation propre, sans passé commun et résultant de sous-formations disparates quant à la culture, et qui, à partir du moment où ses membres se sentiraient liés ensemble par la simple croyance en leur unité et par leur volonté d’être eux-même distincts de tous les autres, constituerait un groupe.”

(Poirier, 1972: 12-13)

Evidentment, s’hauria de dissentir de Poirier en la seva afirmació que fins i tot pot no existir apel·lació pròpia en un grup etnosocial, i més si es comparteix la concloent afirmació de Michel Cahen (1995: 108) de que “l’ètnia només existeix a partir del moment en què es

'dita' "; dit d'una altra manera: "identities do not become 'public knowledge' until they are named"(A. M. Mazrui, 1998: 38). Al cap i a la fi, els fenòmens identitaris poseeixen una característica remarcable que no és altra que el seu caràcter autoprofètic, *self-fulfilling prophecy*, com diria Merton (Chauveau, Dozon, 1988: 737). És a dir, "la parole par laquelle le porte-parole prête une volonté, un projet, une espérance ou, tout simplement, un avenir à un groupe, *fait ce qu'elle dit* pour autant que les destinataires se reconnaissent en elle, lui conférant la force symbolique et aussi matérielle (...) qui lui permet de se réaliser"(Bourdieu, 1981: 14), doncs "identities do not become 'public knowledge' until they are named"(Mazrui & Mazrui, 1998: 38). L'etnònim, com la llengua o qualsevol altre element emprat per tal de categoritzar l'ètnia, és "one of the diacritical symbols that facilitate boundary maintenance between ethnic groups"(Richmond, 1978: 6). En aquest sentit, "ce n'est pas, en effet, la couleur de la peau, ce n'est pas le cheveu long ou crépu (...). Pour se distinguer du peul wodaabe, nomade comme lui, ou du paysan songhay ou hawsa, le toureg se définit lui-même comme faisant partie des <Kel Tamasheq>(..." (Bernus, 1981: 71).

Hom pot convenir en un fet, doncs: que la consciència ètnica "manifests itself first of all in the use of a common name which the ethnos gives to itself (ethnonym)" (Bromlei, 1980: 154). Un etnònim és la hipòstasi concreta de l'etnosistema, i l'existència mateixa d'aquest etnònim dona fe, de manera altament fidedigna, de l'operativitat social d'un grup humà que funciona aglutinat per aquest significat. Poc importa que l'etnònim tingui un origen concret que, 'objectivament', no s'adeqüi al grup ètnic que s'hi identifica: si hi ha suficient connectivitat social procedent de la potencialitat aglutinant que es catalitza a partir del nus de significacions condensat en el comentat etnònim, el grup social funcionarà sota la força identificadora desplegada pel significat escollit com a representatiu.

Tot i que més endavant s'exemplificarà aquesta qüestió, és adient que ara s'exposin alguns casos: la *négritude* va tractar d'esdevenir una sort de macro-etnònim que va cuallar (poc temps, però) entre alguns estrats intel·lectuals, tot i l'origen pejoratiu del terme *nègre* en francès; un terme encara més explícitament pejoratiu emprat pels Kiswahili per tal de definir els grups veïns, Makua (literalment: imbècil), va ser apropiat com a etnònim per

aquests grups i sota aquest substantiu van procedir a establir relacions socials amb els pobles colindants; el Panturanisme, moviment d'agrupament dels pobles turcòfons que també va assolir un cert èxit a nivell dels sectors intel·lectuals però que encara funciona com a referent (vegi's si més no les relacions comercials i diplomàtiques que l'Estat Turc estableix hores d'ara amb Azerbaidjan, Turkmenistan, Kazakhstan...), té el seu origen en un terme, *Turan*, emprat pels Perses per a identificar els seus veïns Balutxis de pell fosca.

El fet que aquesta consciència ètnica de la que s'està parlant provingui de l' "exterior" del poble, de la comunitat, etc, no és senyal d'un cert caràcter dubtós o fantasmàtic dels etnosistemes. El mateix Lenin explicà que la consciència de classe només pot venir de l'exterior d'aquesta (Cahen, 1995: 93). Certs corrents marxians han postulat aquesta i d'altres raons com a concloents en la demostració del caràcter fals, erroni, de la consciència ètnica (i, per extensió, dels sistemes etnosocials). Un marxista com Cahen mostra, en canvi, que la famosa "consciència errònia" és, per a Friedrich Engels, "a-real", no pas "irreal"; és a dir, no expressa la realitat social de manera directa, però és un factor d'expressió de les forces socials. Pel que es veu, no fou pas el concepte de consciència errònia (*Falschen Bewusstsein*) sinó el de 'falsa' consciència el que es va fer servir; aquesta aposició de l'adjectiu abans del substantiu dona a aquest el sentit de 'quimèric' i, per tant, no operatiu. (ibid. 94, 99).

Per un altre cantó, caldria subratllar que l'etnicitat sovint no és només una mera categorització, sinó que en molts casos "it also involves elements of social organization which in turn give rise to systematic interaction with other groups on a basis of social and economic exchange, cooperation, opposition and competition" (Cross, 1978: 6).

Molt s'ha parlat del caràcter construït dels etnosistemes i dels límits, i aquí no es negarà, ans el contrari, aquesta evidència, doncs el pensament humà és, de partida, una màquina de construir realitats, creant estructures en el flux de l'experiència a l'hora de determinar el que es considera com a unitats 'existents' (objectes) i el que ha de considerar-se com a relacions (entre objectes); les estructures així formades es presenten automàticament 'como condición dada de un mundo independiente que existe por sí mismo' (Glaserfeld, 1988: 35); aquesta referència al constructivisme radical ha estat aquí inserida a fi i efecte de reforçar la tesi del caràcter construït (que no fals) de tota la realitat, i la naturalesa màgica

d'aquesta.

Com abans s'ha apuntat, Jan Huizinga (1989: 24) ens comenta l'etimologia de la paraula *illusio*, que ve de *ludere* a través de *inludere* o *illudere*: tots els participants socials participen en aquesta realitat 'com si' fos real, ergo, és real, si seguim les idees de Mauss o Bourdieu abans esboçades. De fet, "la ideologia es una *ilusión*"(Cot, Mounier, 1978: 113), i "un structure politique est comme un jeu" (Bailey, 1971: 47) i, com deia Simmel, "groups (...) have play thresholds" (Mills, 1958: 644). S'ha de subratllar, enllaçant amb la perspectiva sistèmica i diferencialista, que el joc està caracteritzat essencialment pel fet d'ésser polifònic, polisemàntic, plural (Maffesoli, 1996: 39).

Per una altra banda, quan Aristot comentava que els signes que 'designen' esdevenen *συμβολλον*, açò significa que no existeixen per naturalesa, sinó per convenció (*κατα συνθηκην*) (Gadamer, 1977: 517). La naturalesa de l'ètnia "est davantage du domaine du symbole(...)"(Nicolas, 1972: 1025), i "the emergence of the ethnic idea is therefore not narrowly causal of ethnic consciousness but marks a historical moment in which the label makes sense"(Tilley, 1997: 514-515, la negreta és nostra).

Això és aplicable a tota l'activitat simbòlica, ergo, a tota producció humana i, per tant, als límits, fronteres i identitats que analitzarem més endavant, i no és contradictori, pensem, amb la defensa de la consideració dels fets de consciència com a generadors potencials de realitats materials, cosa que tampoc s'hauria de contradir amb el fet que també puguin implicar emocions, ans el contrari. Harold Garfinkel assenyala l'existència d'una per a ell "definite and strong relationship between common understandings and social affects(...)" (Garfinkel, 1967: 50).

Hauria de tenir-se en consideració, per exemple, que des d'una òptica durkheimiana "representations can be traced to a cultural point and involve emotion"(Mestrovic, 1995: 265). A més, "symbols have an autonomy and force of their own"(Gulliver, 1969: 32), per la qual cosa "és el símbol, i no la cosa simbolitzada, allò que directament actua, allò que provoca l'emoció i l'acció"(Mira, 1984: 28), i "la palabra consuetudinaria (...) es la principal argamasa de toda sociedad" (Maffesoli, 1990: 60). Com comenta el semiòleg rus Lotman, "il funzionamento del meccanismo culturale produce emozioni collettive spontanee"(Lotman,

1985: 145), ja que la proclamació identitària “est un des moyens privilégiés de la mobilisation et de la canalisation des ‘passions politiques’ ou des émotions politiques”(Martin, 1992: 590). Tot i que, com s’ha dit més d’un cop, els sistemes d’identitats poden ésser objecte de manipulacions, les energies que els generen i els mantenen no són pas necessàriament de naturalesa teleològico-instrumental, ans el contrari:

“(…)el excedente de energía, si no puede servir para el crecimiento se pierde. Pero bajo ningún concepto puede pasar por útil esta pérdida inevitable. No se trata más que de una pérdida agradable, preferible a otra desagradable. Se trata de *sentimiento*, nunca de utilidad.”

(Bataille, 1987: 67)

Per un altre cantó, sovint existeix una identificació emocional i col·lectiva amb l’espai que indueix a una fusió afectiva simbòlica (Scheler, 1928: 36, citat a: Maffesoli, 1990: 236). A més, l’emotivitat religiosa, el vincle religiós, pot ésser definit com el fet de compartir la passió, i “la religión así entendida es la matriz de toda vida social”(Maffesoli, 1990: 90).

Es pot afirmar, doncs, que “la tesis del carácter no representativo sino activo o causal de las ideas tiene como correlato el rechazo de una distinción a priori entre conocimiento y afecto o, como diríamos hoy, entre una función cognitiva y una función emotiva o afectiva” (Balibar, 1995: 35). En els fenòmens col·lectius “lo que importa es, ante todo, experimentar, juntos, unas emociones comunes. Al hacerlo así, uno incorpora el mundo y se incorpora al mundo” (Maffesoli, 1997: 251).

Caldria subratllar, per una altra banda, que tot i que es pot reconèixer l’existència de “formas colectivas de emotividad, que dan a la etnia su potencial energético” (Griéger, 1966: 75), convindriem en puntualitzar que aquesta potencialitat psicològica reflexa l’operativitat factual que pot arribar a tenir una idea socialment sancionada. De fet, tal i com subratllava Émile Durkheim, “las ideas son realidades y fuerzas...las representaciones sociales son fuerzas

mayores todavía, y más eficaces”(Maffesoli, 1993: 71).

Les idees socialment organitzades (com ara l'ètnia) són, segons una vella idea marxista, una força material (Cahen, 1995: 110, 138); no gensmenys, Mao Tse-Tung també considerava les idees una força material (1976:219). Louis Althusser també subratllà aquesta característica explícitament: “las ideas (...)son actos materiales insertos en prácticas materiales” (1976(2):129); el mateix autor, basant-se en Karl Marx, apunta que “la totalidad concreta como totalidad-de-pensamiento, como concreto-de-pensamiento es en realidad (*in der Tat*) un producto del pensar y del concebir (...)”(Althusser, 1976 (1): 48).

John L. Comaroff fa referència directa a la tradició marxista prenent una metàfora estètica del mateix Karl Marx: “antes de ser construido, un edificio existe puramente en la imaginación...Pero una vez erigido, se convierte en una cualidad objetiva en la que se vive a pesar de que pueda ser destruido”(1994: 209).

Aquesta modificació de la matèria empírica s'esdevé en part des que la força simbòlica s'independitza de les condicions en les quals fou forjada. En paraules de S.B. Greenberg (1980: 390, citat a Comaroff, 1997: 78-79) “(...) Once an ideology arises it alters profoundly the material reality and in fact becomes a partially autonomous feature of that reality”; seguint aquesta línia de pensament hom podria suggerir el fet que “ethnic identity may acquire a certain degree of autonomy” (Bromley, Kozlov, 1989: 426).

L'etnicitat, en tant que forma de consciència produïda per unes estructures històriques concretes, “impige themselves on human experience and condition social action”(Comaroff, 1997:73). De fet, l'etnicitat reflexa l'existència d'un sistema ètnic operatiu, real, doncs “l'identité collective (...) ne peut s'épanouir que dans un cadre 'matériel' (existence d'une collectivité concrète) qui puisse assurer son activation de l'intérieur” (Chebel, 1986: 195).

Seguint aquests raonaments, les bases ideacionals dels etnosistemes poden ésser equiparades a la ideologia i a la cultura en tant que aquestes es considerin “un autre versant du réel, un système de représentation symbolique existant en soi (...)” (Bonnemaison, 1981: 250), actuant materialment en tant que objecte generador de realitats factuais. De fet, “for the way in which relations in any system are signified is an irreducible part of its reality(...). Any such phenomenom, once created, may acquire the capacity to affect the structures that gave

rise to it" (Comaroff, 1997: 78-79); per tant, es podria asseverar que "la etnia (...) es una abstracció, pero una abstracció real"(Grieger, 1966: 38).

Els sistemes socials, tot i que de base ideal en tant que funcionen a partir de categories i de representacions semàntiques que poden ésser emprades en l'intercanvi social que constitueix el teixit comú dels processos culturals, són quelcom més, doncs, que pures idees *sensu strictissimo*. I el mateix es podria dir de les ètnies: "When ethnicity is more than a mere categorization, it also involves elements of social organization which in turn give rise to systematic interaction with other groups on a basis of social and economic exchange, cooperation and competition." (Richmond, 1978: 6).

D'aquest caràcter imaginat, construït en base a representacions ideacionals, tampoc no se n'escapoleix ni la nació (-estat), la qual "est bien une représentation géopolitique, particulièrement chargée de valeurs" (Lacoste, 1991: 13), ni les fronteres (membranes semiòtiques, culturals, socials), ni fins i tot el propi medi ambient (dins del qual s'inclouria el territori), doncs no existeix "ni une reproduction automatique des représentations et des idées, ni une séparation mécanique du matériel et de l'idéal" (Di Méo, 1991: 151). Maurice Godelier és taxatiu en aquest sentit en afirmar que "un medio tiene siempre unas dimensiones imaginarias" (1976: 59).

La funció simbòlica, base de la dinàmica social, apareix com un principi explicatiu de gran importància, fins i tot per a apropar-se al fenomen nacionalista en tant que "it provides an easily understandable ideology for the average member of the society" (Sergeev, 1991: 700). Com indicava Claude Lévi-Strauss, "tan fuerte se muestra la necesidad de coherencia que, para preservar la estructura invariante de las relaciones, se prefiere falsificar la imagen del medio y hacer de él un medio imaginario antes que reconocer que han cambiado las relaciones con el medio real"(Lévi-Strauss, 1984: 138-139). Així, el territori està associat "autant à la fonction sociale qu'à la fonction symbolique" (Bonnemaison, 1981: 255), i l'ésser humà "cherche à nouer des faisceaux de significations dans certains sites et lieux privilégiés" (ibid: 261).

Aquesta darrera afirmació esmenta quelcom que s'haurà de tenir present implícitament, a saber, que el medi, o la frontera, són fenòmens que no cal necessàriament,

ni de bon tros, que existeixin factualment, sancionats per realitats empíriques que les facin visibles físicament, sinó que són conceptes socials els quals, un cop reconeguts com a operatius, adquireixen un poder real. És més, també l'Estat és una construcció imaginada: "(...) le concept Etat utilisé en géographie politique procède d'un code qui n'est pas exempt de présupposés. En effet, cette conception de l'Etat relève en partie de l'imaginaire, au sens immédiat du terme (...)"(Raffestin, 1986: 187).

5.4. INTERCANVI I COMUNICACIÓ:

“Social relations (...)involve a temporal succession of exchanges.”

(Naegele, 1968: 588)

“Puede afirmarse la hipótesis de que la norma de reciprocidad es universal.”

(Gouldner, 1979: 231)

Donat que en aquest treball l'èmfasi en la cultura i els seus elements en tant que sistemes comunicacionals és una variable gairebé axiomàtica, no és estrany que es comparteixi el següent posicionament de base amb Baruch Spinoza:

“las ideas adecuadas son causas unas de otras del mismo modo, con exactitud, en que las cosas singulares, se trate de las que se trate, producen efectos, y son determinadas por otras cosas singulares a producir efectos. Por lo tanto, no están *nunca aisladas*, sino que efectos y causas establecen siempre una red de comunicaciones”

(Balibar, 1995: 35)

Considerem que l'activitat comunicacional, el que Jürgen Habermas denomina 'interacció social', és el constituent de la socialització (Maffesoli, 1977: 208), i de la mateixa manera que parlem de comunicació podem parlar de l'intercanvi com a característica dels

sistemes socials. En aquest sentit s'ha de suggerir que les relacions socials són formes d'intercanvi (Simmel, 1977). Seguint una línia marcadament simmeliana, hom pot suggerir que

“El conflicto social siempre denota una interacción social, en tanto que las actitudes o sentimientos son predisposiciones a entrar en acción”(…) “El conflicto regula los sistemas de interacciones.” “El conflicto sirve para mantener las relaciones, al dejar libres los sentimientos de hostilidad aprisionados.”

(Coser, 1961: 42-43, 54)

Com més endavant es tindrà ocasió de veure, Simmel considerava el conflicte com a forma de socialització en tant que generador d'interrelacions i de processos que se'n deriven d'aquestes. De fet, “el conflicto es siempre una *trans*-acción” (ibid: 40). També l'espai és entès per Georg Simmel com a expressió formalitzada de les relacions de reciprocitat, així com a possibilitat de coexistència (Simmel, 1988 (II): 257), fent referència explícita a Immanuel Kant. De fet, gairebé tota l'obra de Simmel presenta els grups socials “as connecting and separating, building bridges and makin doors, which can be opened and closed” (Wolff, 1958: 594).

L'antropòleg Raymond Firth, pel seu cantó, considera que “la cultura humana nació con la simbolización y con el intercambio”(Firth, 1977: 51), de manera que cada cultura constitueix un conjunt de codis a partir dels quals s'estableixen les comunicacions (Juliano, 1995: 29). Ensenms, tota cultura “es fruto o resultado de interinfluencias” (Suleimenov, 1978: 32).

Així, la comunicació és allò que estructura la realitat social (Maffesoli, 1990: 64), fins i tot l'esdevenir històric, doncs “the historical process can be conceived of as a

communication process by which the new information that is constantly being received conditions a reciprocal reaction on the part of the societal addressee or social group” (Uspenskii, 1977:107). A nivell microsociològic, per exemple, “the essence of the content of etiquette in its almost general form is: rendering services-receiving services” (Civ’jan, 1977: 103).

En un altre ordre de coses, un dels principals galvanitzadors identitaris, la memòria col·lectiva, “es, verdaderamente, una esfera de comunicaci3n, causa y efecto de la comunidad” (Maffesoli, 1990: 129), i l’ètnia és “una estructura comunitaria y por tanto de comunicaci3n” (Pérez-Agote, 1994: 37).

Un cert nombre de sociòlegs han adoptat consideracions similars respecte de l’intercanvi com a característica de la vida social. Marcel Mauss ens ho demostrà amb la seva associaci3n entre intercanvi de dons i política ja comentada abans, i a un mecanisme semblant obeïa la màgia i el sacrifici; fins i tot es pot aplicar un raonament semblant a nivell macro, en el pla internacional, com ara els *gifts* i *grants in aid* que ens donaria una perspectiva entenedora al voltant del plan Marshall o l’ajut al Tercer Món (Cazeneuve, 1970: 122-123). Hi hauria quelcom semblant al que “Mauss nomme la <force des choses> à être échangées” (Boudon, 1967: 689).

Cal tenir en compte que l’intercanvi crea un buit que s’ha d’omplir i, en tant que de signes en podem trobar de molt diversa índole, no només es pot aplicar aquest mètode a la circulaci3n dels béns de consum entre diferents espais, sinó que molt bé pot servir per tal d’adoptar una òptica específica per a copsar la lògica de la creaci3n de límits i identitats sempre i quan es considerin com a derivacions i punts de pivotaci3n de relacions. Aquesta perspectiva considera que l’anàlisi, com comenta Eugen Wirth fent referència a la geografia social, “debería partir (...) del espacio de interacci3n” (Wirth, 1979: 24).

En aquest sentit, seria d’interés subratllar que Humboldt parlà de la geografia com d’una ciència que se centrava essencialment en la diferenciaci3n en l’espai (Claval, 1981: 113), i al 1947 J. Gottman preconitzava una nova metodologia geogràfica articulada al voltant dels conceptes de ‘circulaci3n’ i ‘cruïlla’, i als anys 1950 E.-L. Ullman definia la geografia com a interacci3n espacial (Besse, Robic, 1986: 62-63). En un sentit similar, Franck Auriac apunta que “la puissance organisatrice d’un lieu (...) tient aussi dialectiquement à sa situation

(historiquement explicable, bien sûr) dans une trame, un réseau, un territoire” (Auriac, 1986: 75), per la qual cosa es podria dir que “la géographie, écrit Pierre George, est la ‘science de la différence’ ” (Nicolas-Obadia, 1978: 127). De fet, el geògraf Jean Gottmann “la répartition de l’espace traite de l’idée fondamentale de la différence et de la diversification sur la surface de la terre”(Muscarà, 1998: 3).

A més a més que el territori és de caràcter relacional, l’espai és una possibilitat (o obstacle) per a la vida de relació, doncs la informació ha d’ésser codificada i, després, “diffusée sur un support fait pour assurer sa conservation plus ou moins longue, son acheminement immédiat, ou son envoi différé” (Claval, 1992: 12).

Per una altra banda, un grup de sociòlegs anglosaxons sovint han adoptat un enfocament centrat “ on rational exchange-on profit- motivated exchange” (Davis, 1975: 152), és a dir, massa tecno-instrumental, segons el nostre posicionament. Tot i això, algunes idees d’aquesta tradició poden encaixar en les concepcions dels sistemes socials que s’esbossen aquí, com ara la que presenta Peter Blau (1983: 2-3) al voltant de l’intercanvi entès com a un procés de significat central en la vida social i que subjau a les relacions entre grups, a la diferenciació de poder, als conflictes i a la cooperació. En aquest sentit, el significat s’ha de veure com a “fruto del proceso de interacción” (Blumer, 1982: 4).

Com comenta el mestre de Blau, G.C. Homans (1958), el comportament és com l’intercanvi . Cal indicar, però, que l’òptica de Homans es basava en una teoria de la motivació el punt d’arrencada de la qual és l’individu: “for Homans, norms and institutions arise out of the individual behaviour, resulting from patterned relationships based on rewards and costs, and are maintained and supported only insofar as they are able to satisfy individuals” (Befu, 1977: 262).

Cal subratllar també que les interaccions poden ésser contemplades en tant que reaccions recíproques que modifiquen el comportament dels actants, comportant reaccions, transaccions (accions d’intercanvi) i retroaccions, és a dir, accions que actuen cap enrere sobre el procés que les produeix, i eventualment sobre la seva font i/o la seva causa (Morin, 1986: 183).

Un autor sense aparent parentiu amb els tot just citats, Pierre Clastres, afirma quelcom semblant al que fins ara s'està comentant: "la société ne se ramène pas à la somme de ses individus, et la différence entre l'addition qu'elle n'est pas et le système qui la définit consiste en l'échange et en la réciprocité par quoi sont liés les hommes" (Clastres, 1974: 109). Per la seva banda, Lévi-Strauss observava la vida social com a moviment d'intercanvi perpetu (Godelier, 1996:29), i Valentin Volosinov (1992) insistia en la interacció, tensió i conflicte constant que caracteritzava els contextos concrets, però d'igual manera que parlem d'interacció, intercanvi i relacions, podem parlar de comunicació.

Pel que fa a l'ètnia, l'antropòleg soviètic Iurii Bromlei la identificava "with 'clots' (*sgustki*) of specific cultural information which are exchanged through interethnic contacts" (Skalnik, 1990: 187).

Antropòlegs com per exemple Abner Cohen han insistit en l'important paper de la interacció en el sorgiment i/o reforçament de l'etnicitat, i es podria suggerir al voltant del paper de l'interrelació en la gènesi etnosocial que "the effectiveness of the relationship depends precisely on transforming the participants in communication into a single personality"(Lotman, 1977: 98).

Per la seva part, el noruec Fredrik Barth va suggerir que un grup ètnic formava un camp de comunicació i d'interacció (Cohen, 1978: 385), doncs "les diverses sociétés sont toutes *communicantes*" (Balandier, 1971: 10). Per un altre cantó, C. Mitchell esmentava que l'etnicitat "facilitates the 'categorical interaction'" (Lentz, 1995: 309), mentre que el semiòleg rus V. M. Zirmunskij assenyala que "la storia delle società umane non conosce infatti esempi di uno sviluppo culturale (...) assolutamente isolato, senza un'interazione più o meno diretta e senza un'influenza reciproca fra le varie zone"(Zirmunskij, 1979: 20, citat a Lotman, 1985: 114).

Abans s'ha suggerit que la realitat humana es pot considerar en tant que entitat de caràcter imaginari, construït, curulla de significacions i de mecanismes d'activació simbòlica, com diu Dorflès (1968: 37), la raó de la presència d'una necessitat simbolitzadora és la de permetre la comunicació, és a dir, "la transmission d'un signifié à travers un signifiant" (Anschpach, 1987: 252). En relació a l'espai, Pross (1980: 66, 67) comenta les grans

connectivitats comunicatives de l'espai 'internig' pel fet de trobar-se entre diferents ordres, el que recorda la zona liminal-sagrada de la qual parla Leach (1993) en referir-se a l'espai intermediari entre dos delimitacions, i el que ens permet considerar la possibilitat de que les zones de frontera accentuada siguin generadors potencials d'horogènesis i etnogènesi (un procés i l'altre són, sovint, homomòrfics).

La frontera és causa i efecte d'una relació, endega la comunicació i n'és un resultat d'aquesta, el límit fronterer és "a place where two peoples were interacting" (Forbes, 1968: 206). Segons Karl Deutsch, "las fronteras de una nación representatn la línea en la que ocurre un cambio cualitativo en el nivel de las comunicaciones" (Kelman, 1983: 244), però, el que encara és més important: "even where frontiers divided groups who agreed that they were different, communication across the divide was always necessary"(Standen, 1999 (1): 17).

Respecte de la comunicació, Claude Raffestin emeté certs raonaments que incorporem als aquí presentats. Així, el geògraf francès distingeix entre la circulació, entesa com a transferències de béns, i la comunicació, en el sentit de transferències d'informació. Donat, però, que tots els béns són signes, ergo, portadors de significacions i matèria primera per a la configuració de lògiques socials, "il est loisible voire légitime d'assimiler la circulation au 'signifiant' et la communication au 'signifié' " (Raffestin, 1980 (1): 182).

Si es parteix dels pressupostos de que, com s'ha comentat, el poder és inherent a tota relació social i de que tota relació és comunicació (ibid: 39), convindriem en afirmar que "la vraie source du pouvoir est donc à chercher dans la communication (...)" (ibid: 183); un exemple pot ser ofert pel fet que "mercantile connections between North and West Africa were often employed as channels of political (...) communications" (Brenner, 1971: 146); ja subratllà Abner Cohen que les relacions econòmiques són relacions polítiques (Cohen, 1984: 58).

Encara més: "la culture doit être étudiée en tant que phénomène de communication"(Raffestin, 1976: 185), ja que "elle est faite de tout ce qui est transmissible (...) La culture c'est (...) l'ensemble des représentations sur lesquelles repose la transmission des sensibilités, des idées et des normes d'une génération à une autre" (Claval, 1992: 12).

La mateixa base d'allò simbòlic, el control social del sentit, és comunicació: "Il controllo simbolico ricomprende (...) anche le strategie comunicative perché è precisamente a partire dalla trasmissione di uno stock informativo che, comunque, l'azione viene orientata" (Turco, 1988: 83). Es podria suggerir que, de fet, no existeix una comunitat pel mer fet que les persones tinguin quelcom en comú, sinó que aqueixa comunitat només es manifesta a partir d'actes de comunicació (Moles, 1979: 93); així, "les sociétés créent toujours des pratiques de communication, seule véritable condition de leur survie"(Papagalani, 1995: 50). De fet, la religió podria ésser considerada com el sistema de símbols i institucions en les quals la ideologia és compartida i comunicada (Feuchtwang, 1977: 91).

La xarxa de relacions socials, és a dir, la xarxa de comunicació social, és "protéiforme, mobile et inachevé(...).Le réseau fait et défait les prisons de l'espace devenu territoire"(Raffestin, 1980 (1): 185); aquesta darrera consideració entroncaria amb el caràcter dinàmic i canviant de les relacions socials i de les seves configuracions, és a dir, de les identitats, com s'ha tingut ocasió de veure. Abundant en aquest sentit, el mateix Raffestin posa l'accent sobre aquest caràcter dinàmic de les xarxes de comunicació social: "Le réseau est par définition mobile dans l'enveloppe spatio-temporelle. Il dépend des acteurs qui gèrent et contrôlent les points du réseau, autrement dit de la position relative qu'occupe chacun d'eux par rapport aux flux qui circulent ou qui sont communiqués dans le ou les réseaux"(ibid: 187).

5.5. IDENTITAT, RELACIÓ, DIFERENCIACIÓ.

“A la fois lieu et Lien, frontière et coeur, le territoire d’identité renvoie à l’altérité.”

(Bonnemaison, Cambrezy, 1996: 14)

“Aucune activité ne peut se passer de différences”

(Raffestin, 1993: 160)

“(…)la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además, una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural.”

(Todorov, 1988: 22).

“ l’identité se fonde sur la différence pour affirmer la spécificité”

(Morin, 1984: 132)

Enllaçant amb el ja comentat caràcter polític dels etnosistemes i de la vida social en general, la diferenciació és de base política, doncs el poder polític constitueix la diferència absoluta de la societat, l'escissió radical en tant que arrel d'allò real, "la coupure inaugurale de tout mouvement et de toute histoire, le dédoublement originel comme matrice de toutes les différences"(Clastres, 1974: 23). En aquest sentit, s'ha d'assenyalar que la creació "or maintenance of differentiation (...) seems to be a widespread phenomenon in many cultures" (Tajfel, 1981: 157). És més, la història "se manifeste dans la position (et la suppression) d'écarts différentiels, et ces écarts sont toujours pensables, pour la raison qu'on ne pense jamais rien d'autre" (Pouillon, 1964: 71).

L'etnicitat apareix així "com un procés social permanent d'assimilació i de diferenciació al voltant de criteris socials investits de significacions de distinció i d'assimilació. L'etnicitat s'afirma així com un pol actualitzat de mobilització política que aconsegueix amalgamar interessos divergents i fins i tot contradictoris per valorar estratègies en un entorn social i polític donat" (Darbon, 1995: 224).

La identitat sempre s'esdevé "by marking differences" (Grossberg, 1996: 89), i sempre és construïda "through difference" (Hall, 1996: 4). És més, "any or all cultural features can be used emblematically for contrastive purposes" (De Vos, Romanucci-Ross, 1995: 361): l'impacte de la colonització l'Àfrica negra ha estat sens dubte un factor de galvanització de les forces socials vers la diferenciació i a Somàlia, per exemple, "pour se démarquer des colons, pour rejeter leur influence, les Somalis qui ne pratiquaient jusque là qu'un Islam tranquille, un Islam de façade, se sont tournés vers cette religion, s'en sont servis comme s'un écran protecteur" (Mohamed, 1999: 47). De manera similar, actualment, els Tàtars de Crimea "are fostering a revival of the Arabic script (...) as gesture of ethnic independence" (Lazzerini, 1992-1993: 92), i una diferència específica que donà una unitat relativa, *sensu strictissimo*, al Daguestan, és que en aquesta regió sociogeogràfica "la langue culturelle commune était -cas unique en Russie- l'arabe" (Monteil, 1957: 87). Importants rebelions armades van tenir lloc al Daguestan "in 1908 when it was proposed to change the language of administration from Arabic to Russian" (Bennigsen Broxup, 1992: 120), i encara als anys 1980 un important nombre de daguestanesos "could follow the sermons and theological discussions in Arabic. Such evidence (...) suggest that the use of Arabic as a *lingua*

franca has not totally ceased. Some recent Arab travellers to Daghestan claim that they have seldom heard such pure literary classical Arabic as in Daghestan” (Bryan, 1994: 211).

La societat s’ha de constituir ella mateixa com a tal, “ce qui n’est rien autre que constituer la différence comme différence” (Laclau, 1999: 145). Tal i com assevera Yehudi Cohen, “when networks become differentiated from each other, they take on the attributes of boundary systems”(Cohem 1969: 106), és a dir, les xarxes socials, en diferenciar-se, esdevenen etnosistemes.

Resulta fonamental subratllar que les diferències ‘mensurables’, ‘objectives’, no són pas determinants, sinó que el que importa és la consciència de separació i la voluntat de diferenciació:

“An ethnic group is not because of the degree of mesurable or observable difference from other group: it is an ethnic group, on the contrary, because the people in it and the people out of it is one; because both the *ins* and the *outs* talk, feel, and act as if were a separate group.”

(Hughes, 1994: 91)

En la constitució i manteniment d’un col·lectiu etnosocial, la voluntat d’ésser un sistema diferent, separat, és bàsica i, com s’ha comentat, clàrament política. En aquest sentit, com deia Vladimir Ilich Uliànov, “sería erróneo entender por derecho a la autodeterminación todo lo que no sea el derecho a una existencia separada” (Lenin, 1972: 238-239).

Per un altre cantó, un etnosistema, com tot sistema, “es una unidad que proviene de la diversidad, que une la diversidad, que lleva en sí diversidad, que organiza la diversidad, que produce diversidad” (Morin, 1986: 173). I tota cultura crea, per oposició, forces extraculturals que es trobarien fora de les seves fronteres territorials (Lotman, 1985: 139).

Com comentava Jean Gottmann, “boundaries exist because each country feels it is different from the other” (Gottmann, 1951: 162), doncs “the diversity of ways to distinguish individuals from one another is the result of a universal activity, the definition of social borders” (Ross, 1975: 53).

Tal com deia Simmel, l'ésser humà és un ens que es diferencia, *ein Unterschiedswesen* (Frisby, 1993: 124), i és probable que l'exogàmia hagi frenat la cladogènesi de grup, afavorint la diferenciació ètnica (Morin, 1992: 189). De fet, “l'action humaine recrée sans cesse de la différence, c'est une manifestation de sa capacité d'organisation, de néguentropie (...). sans différence, on est en situation d'entropie” (Brunet et alii, 1993: 158). La humanitat no és pas una *tabula rasa*, “cultural diversity is already there” (Hannerz, 1996: 57), les diferències perduren i tendeixen a multiplicar-se (Perrot, 1999: 181) i sense diferències “les rapports sociaux ne pouvaient exister en tant que systèmes et organisations”(Balandier, 1971(2): 61). Tal i com afirma Gregory Bateson, la diferència és constitutiva del fet social:

“Es característico de la mente y de los procesos mentales el hecho de que, en muchos de los pasos que constituyen los circuitos de la mente, los eventos sean causados, no por fuerzas o impactos, sino por *diferencias*”(…) “La diferencia es *inmanente* en la materia y en los eventos.”

(Bateson, 1993 (2): 266, 269)

“Los eventos en forma de mensajes son activados por la diferencia (...). La mente opera con jerarquías y noticias de diferencias para crear *Gestalten*.”

(Bateson, 1993 (1): 291)

Per la seva banda Jacques Derrida va situar “la diferencia como origen productor de todo sentido, y todo proceso de significación como un juego formal de diferencias” (Bolivar, 1985: 176), i la identitat col·lectiva està “intimately intervowen with its own set of flexible, taken-for-granted meanings”(Pred, 1997: 127).

Abans s’ha comentat que l’intercanvi social, la comunicació, la relació, són les bases de les construccions socials, els seus invariants estructurals; hi podriem afegir que “at the basis of every act of exchange lies the contradictory formula, ‘equivalent but different’: the first part of the formula makes an exchange technically possible and the second part makes it meaningful in content” (Lotman, 1977: 96).

El que hom pot qualificar com **l’arquetip de la diferenciació** està il·lustrat per “l’univers des sociétés animistes” (Eberhard, 1999: 271), doncs aquest ‘univers animista’

“est fondé sur l’idée que l’univers est construit sur la circulation permanente d’énergies distinctes (...). Conçu sur la base d’instances multiples, spécialisées et interdépendantes, il est ainsi fondé sur un archétype de différenciation. Dans cette vision du monde, c’est la différence qui est la base de l’unité.”

(ibid (la negreta és nostra))

És a partir de trajectòries de diferenciació social com s’explica que a Madagascar, illa lingüísticament homogènia, existeixin diverses ètnies fortament diferenciades mercès a històries polítiques divergents; un grup ètnic fa servir els materials político-socials (culturals) al seu abast per tal de **diferenciar-se** d’altres grups socials, de manera que tot i que, per exemple, les ‘tribus’ Nuer (Naath) i Dinka (Jieng) van ser etiquetes colonials imposades, també són, ensems, el resultat de processos de diferenciació, sovint produïdes per situacions de conflicte, doncs “la distinción se establece en el conflicto y por el conflicto” (Cosser, 1961: 37).

Entre la costa de Mombasa i Klifi, a la regió de Mtwapa-Junju (República de Kenya),

els Digo (autoetnònims: WaDigo, WaIslam, Wajomba, WaSwahili) han entrat en un procés d'islamització endegat per tal de diferenciar-se de la societat Mijikenda que els envolta (Parkin, 1989: 174). La matriu proporcionada per la llengua KiSwahili ha estat emprada per certs agrupaments per tal de “marquer sa distinction par rapport aux autres (*washenzi*)” “Le Mswahili entend bien se distinguer des *Watu wakabila* (les ‘tribalisés’)”(Constantin, 1987: 223).

Per una altra banda, dins del regne Goba de NaMainga, “we find the former ritual heads letting themselves be co-opted by the new alien rulers while at the same time their lineages demonstratively removed their settlements away in order to preserve visibly their singularity (...)”(Kopytoff, 1989: 60). Entre els Luo de l'oest de Kenya, “las protestas contra la influencia de la misión (...) condujeron al establecimiento de una iglesia independiente en 1910 (...)”(Mwanzi, 1987: 189).

Un altre exemple pot ser l'ofert per l'etnogènesi d'una identitat Albanesa, incentivada pel moviment per la independència respecte de l'Imperi Otomà, ja que el germen del procés fou galvanitzat per membres d'un grup islàmic minoritari i clarament diferenciat de l'*Umma* otomana: “members of the Bektashi sect played a prominent role in the Albanian national movement” (Pano, 1968: 9). Els conjunts etnoculturals es defineixen en tant que es diferencien (Augé, 1987): com si no s'enten el cas macedoni?. Els etnosistemes macedonis han estat cobejats pels veïns des del punt de vista de la integració ‘nacional’. Així, “from a Greek nationalist perspective, the use of the name ‘Macedonian’ by the ‘Slavs of Skopje’ constitutes a ‘felony’, an ‘act of plagiarism’ against the Greek people” (Danforth, 1993: 4); els Búlgars es basen en una suposada comunitat de llengua amb el ‘dialecte’ macedoni; els Serbis han esgrimit de vegades raonaments històrics (l'imperi serbi medieval de Dusan) i geoestratègics en relació als “South Serbs” (ibid). La voluntat de diferenciació macedònia s'ha vist enfortida per un fenomen que ja s'ha analitzat anteriorment: el rol generador d'allò polític. En efecte, el desenvolupament d'una llengua literària macedònia (1950) i la creació de la República Federal de Macedònia (1944) han estat claus en aquesta diferenciació, com també els desenvolupaments el 1967 d'una Església Ortodoxa Macedònia autònoma.

Respecte dels processos de diferenciació en general, també es podria compartir, fins a cert punt, l'asseveració de que

“(…)ser totalmente humano significa participar en *esta* sociedad y no en *aquella*, seguir *esta* carrera y no *aquella*, creer en *esta* religión y no en *aquella*, porque estos modos de vida y pensamiento diferentes no se encuentran en los libros, sino que comunidades vividas y vivientes desarrollan sus reglas y visión del mundo propios, que necesariamente las diferencian de otras comunidades.”

(Hallpicke, 1986: 461-462).

Per una altra banda, es pot suggerir que si un grup humà ha esdevingut diferent és per la seva voluntat de diferenciació i, com comentava l'etnòleg soviètic N.N. Cheboksarov, “if a people loses its cultural distinctiveness it ceases to exist as a separate and independent ethnos” (1971: 133).

La voluntat de diferenciació és assimilable a la voluntat de poder, que no vol dir, però, poder unívoc, unilateral o opressió necessàriament. A més, no hi ha una lògica de la societat, sinó diverses lògiques, és a dir, diversos processos per a imposar una coherència; aquestes múltiples socio-lògiques impedeixen la constitució d'un sistema tencat (Lefebvre, 1972: 68). Tal i com comenta Angelo Turco fent referència a les unitats territorials, aquestes tendeixen “a conservare, all'interno delle formazioni geographique, la massiva differenziazione, da cui, solo, possono emergere le possibilità combinatorie, le virtualità innovative (...)”(Turco, 1988: 123). De fet, “**la crise territoriale est une crise des limites (...)** cette crise ou confusion des limites est une **perte de différence**” (Raffestin, 1982(2): 169) (la negreta és nostra).

Les múltiples connexions externes dels etnosistemes no ens han de fer deixar de banda la naturalesa real d'aquests, i les possibles horogènesis producte i causa de les relacions internes, per la qual cosa la concepció de relació és, repetim-ho, axiomàtica en aquesta

perspectiva aquí comentada, i és axiomàtica en tant que considerem que les relacions sovint es tendeixen a considerar com a energies exteriors a un sistema quan el punt de vista que es defensa ací és el de la relació com a variable independent.

Conceptes com els de nació, societat, cultura s'han d'entendre com a farcells de relacions (Wolf, 1994: 15), i fins i tot un concepte tant, a primer cop d'ull, estàtic i reificat com el d' 'àrea' o 'província cultural', era vist per Adolf Bastian no pas com a blocs tencats, sinó com a àrees "que no están separadas entre sí más que excepcionalmente, y que, por el contrario, están casi siempre en incesante interacción"(Mercier, 1969: 55). És més, tal i com Raffestin (1980 (1)) va subratllar, també l'Estat és un ens sociopolític relacional, i només pot ésser una entitat autònoma "gracias a la dialéctica que establece con la sociedad que lo sustenta y de la que forma parte, y con otras unidades políticas que constituyen el referente ante el cual se puede reivindicar como independiente" (Castro Martínez, 1989: 11-12).

Les societats són sistemes interconnectats, alineaments canviants, sistemes oberts, imbricats amb d'altres, amb connexions reticulars i entreteixides. Les particularitats

"se re-encuentran en tanto que sitios, situaciones, cualidades locales. Relacionadas las unas con las otras en el seno de múltiples redes yuxtapuestas, superpuestas, conexas, interferentes o concurrentes, estas particularidades cambian. Aquellas que resisten se convierten en *diferencias*(...)."

(Lefebvre, 1972: 89)

La noció de resistència, per un altre cantó, serà citada més endavant en parlar dels filtres socials formats per les fronteres dels etnosistemes, i és una noció intimament lligada al concepte d'**etnogènesi**, el qual és, al cap i a la fi, la **crystal·lització d'un sistema social en tant que sistema diferenciat**.

Les potencials difusions no es desplacen pas en un únic sentit, "sinó que con

frecuència existe una 'reciprocidad' en las relaciones culturales" (Mercier, 1969: 97), quelcom assimilable al que Georg Simmel anomenà *Gegenseitige Wirkungen* (efectes recíprocs). Al llarg d'aquests processos es construeixen, reconstrueixen i desmunten materials culturals que configuren fronteres, és a dir conglomerats de diferències socioculturals (Cohen, 1978: 396) amb plasmació o no en un aparell estatal. Per tant, la perspectiva aquí presentada focalitzarà les realitats analitzades com a conjunts de relacions temporal i espacialment canviants, o de relacions entre conjunts de relacions (Wolf, 1994: 19), de manera que "dans la trame ainsi constituée par le réseau des échanges circule le pouvoir qui est inhérent à toute relation(...)"(Raffestin, 1985(2): 275).

Les institucions d'intercanvi social amb finalitats polítiques homeostàtiques es donen, per exemple, als Balkans (relacions ritualitzades, *kumstvo*) i, com ja s'ha comentat, a l'Àfrica (les aliances catàrtiques de les quals parlà M. Griaule, o el pacte de confiança dit *hoolare* a l'àrea de la Maasina), de manera que aquesta interacció, ensems que diferencia als grups en escena, ofereix la possibilitat de connectivitat social amb fites de reciprocitat socio-simbòlica. L'antropòleg Jacques Berque comentà en un sentit similar:

"L'acte social, au vrai, ne consiste-t-il pas justement dans des conversions perpétuelles du fait en signe, de la quantité en qualité, des contenus en forme et la reciprocité? N'est il pas cette convertibilité même? Une identité collective ne serait-ell pas l'horizon où s'exerce cette convertibilité? "

(Berque, 1970: 485).

Per una altra banda, i en tant que feixos de relacions cristal·litzats en xarxes de societats, els llocs centrals on pivoten els vincles relacionals que constitueixen els nuclis dels sistemes socials en general i dels sistemes identitaris en particular, llocs d'irradiació d'energia,

“ne seraient-ils pas les ‘moments’ sacrés d’un ‘plan’ qu’ils contribuent à fonder, à définir c’est-à-dire à différencier? (...) Il n’y aurait de lieux privilégiés a priori mais des lieux de ‘rassemblement’, des nodosités, des condensations en quelque sorte, provoquant des discontinuités dans la distribution. Discontinuités fondatrices d’une différenciation non pas offerte par l’espace, mais inventée par les hommes. La centralité est d’abord l’existence d’une collectivité soudée par des actions, créatrices de relations, qui fondent des différences spécifiques”

(Raffestin, 1980(1): 168-169).

En la mateixa línia, convindriem en acceptar que “(...) la delimitació responde a una lògica dialèctica, que oponse pares de contraris” (Ruiz; Molinos, 1989: 122), i aquesta lògica dialèctica està segurament present com *a priori* mental en el funcionament de les societats humanes.

De manera complementària a la postura simmeliana s’ha pres en consideració com a eina metodològica la idea que fa esment dels contraris que es complementen per un moviment doble consistent en créixer i intensificar-se tant en la mateixa direcció com en direccions oposades mercés al joc de compensacions que Georges Gurvitch anomenava ‘dialèctica de complementarietat per compensació’ (Gurvitch, 1969: 270); també s’ha cregut interessant recuperar allò que el mateix Gurvitch definia com a ‘implicació dialèctica mútua’ fent referència als sectors d’intersecció que es delimiten, es contenen i s’interpenetren (ibid: 271-272).

La raó per la qual parlem d’etnosistemes està en directa correlació amb la perspectiva que hem anomenat com a relacional, doncs és constant la funció de relació i mediació de les fronteres (Raffestin, 1993: 160, 163), dels territoris (García, 1976: 126) i de les identitats, les quals són, al cap i a la fi, una relació (Delgado, 1998: 128) o, també “a set of relations” (Comaroff, 1991: 669). Com diu Berque (1978), la identitat és un procés d’interacció, ensems totalitat i combinatòria.

El manteniment i la insistència en la diferència cultural poden convertir-se en una acció que manifesta les relacions socials (Leach 1976: 39). En un treball posterior, el mateix Leach va subratllar que sempre que es distingeixen categories en un camp unificat, espacial o temporal, el que importa són els límits, doncs se sol concentrar més l'atenció en les diferències que no pas en les similituds (1993: 48). De fet, tota afirmació identitària suposa l'establiment de límits respecte d'ells en referència als quals es defineix el *nosaltres* (Moreno, 1994: 151). Totes les societats, i les de caire tradicional en concret, "présentent des **différences intenses** entre elles, dûes à la nature et la topologie de leur foundation, à **leurs frontières**, leur idéologie, leur religion(...)" (Stefanou, Hatzopolou, 1995: 18 (la negreta és nostra)). La frontera genera diferenciació, "assure ce caractère différent" (Stefanou, 1995: 83) i, per tant, està íntimament relacionada amb els etnosistemes:

"La limite est cependant fondatrice de la différence (...). La limite est porteuse de la différence ou, si l'on préfère, la différence suscite la limite" (...) Dans toutes les espèces territoriales, de animaux à l'homme, on peut observer l'apparition de systèmes sémiqes qui permettent le marquage, la division, la délimitation, en un mot la différenciation."

(Raffestin, 1980(2): 412, 413).

"(...)au niveau de la topographie physique et culturelle, **(la frontière) crée une 'différence' qui est une source d'énergie et d'action**. L'énergie ainsi produite (...)n'est pas simplement l'effet de la limite en soi, mais également de l'existence d'un espace géographique et social beaucoup plus vaste à travers lequel cette circulation s'effectue."

(Galaty, 1999: 246, la negreta és nostra)

L'etimologia i la lingüística històrica confirmen el caràcter relacional de l'ètnia: així, Émile Benveniste esmenta que “toda apelación de carácter étnico es, en las épocas antiguas, diferencial y opositiva” (Benveniste, 1983: 236). Per exemple: els Gisu d'Uganda ho són en tant que oposats als no-Gisu (Gulliver, 1969: 34), doncs “les processus d' 'affirmation' ethnique se constituent en réaction à des situations étrangères au cadre considéré” (Nicolas, 1972: 1025).

De fet, no hi ha grups ètnics culturalment diferenciats si no és en situacions de contrast amb altres comunitats. Fent servir una lògica similar, Julia Kristeva comentava que allò simbòlic s'estableix en sentit similar a la noció lacaniana, és a dir, resulta de la relació social amb l'altre. Com apunta R. Jenkins, “a claim to ethnic identity must be validated by an audience of outsiders or Others -because without such an audience the issue would not arise(...)” (Jenkins, 1997: 61).

Es pot afirmar, doncs, que la identitat ètnica és una construcció amb un temps de formació i un de desintegració, un mecanisme de consciència aglutinant que ha de definir-se necessàriament en front d'un altre (Inieta, 1992: 83). Aqueixa consciència “is connected with the ability to separate themselves from another ethnoses” (Bromlei, 1980: 154). Tal i com suggereix Rafael Crespo, “si bien es cierto que todos los hombres son iguales, el Hombre se ha empeñado a lo largo de la Historia en manifestarse de formas diferentes” (Crespo, 1992: 70-71). De fet, “toute revendication culturelle est sous-tendue par une volonté de différentiation” (Raffestin, 1993: 163). Així, “la nación se construye sobre la diferencia” (Roy, 1997: 128).

Realitzant un breu incís, caldria apuntar que la diferència social, en tant que fet, pot ésser emprada de diverses maneres; Marie-Dominique Perrot, que hi troba els següents usos:

“l'usage *exotique* (...) qui invite à une jouissance esthétique; l'usage *manipulateur*, qui consiste à utiliser une connaissance acquise *sur* l'autre pour le dominer (...); l'usage *discriminatoire*, qui fonde sur la différence la raison de 'purifier' un groupe (...); l'usage *fataliste* ou *utopique* qui encourage les nostalgies du 'bon' temps des sauvages et des

communautés acéphales; l'usage *évolutionniste*, sans doute le plus courant, qui permet de taxer les différences comme autant d'obstacles sur le chemin de la mondialisation."

(Perrot, 1999: 171)

Per un altre cantó, fent un paral·lelisme entre grup etnosocial i semiosfera, es pot afirmar que la frontera és deutora d'una necessitat bàsica de l'ètnia, doncs, seguint Lotman, convindriem en afirmar que "poiché il confine è un elemento necessario della semiosfera, essa ha bisogno di un ambiente esterno 'non organizzato' e, quando manca, se lo crea" (1985: 62). Els grups socials tenen una voluntat de diferenciació per tal de crear llur identitat (Stefanou, Hatzopoulou, 1995(2): 35). La diferència, la voluntat de diferència, "a la que la racionalización no ha dejado ningún lugar, vuelve con fuerza, podríamos decir, cuando en un mundo unidimensionalizado ella manifiesta de una forma u otra su presencia" (Maffesoli, 1982: 200). De fet, "l'évolution de l'humanité n'est pas à l'uniformité (...) mais d'autres manières de dire la différence apparaissent car c'est un *besoin de lien social*" (Cahen, 1999: 32).

En aquest sentit, "vive la différence" n'est pas le dernier cri d'un désespoir tragique, **c'est tout simplement le plus primordial des constats anthropo-logiques. L'homme sera différent ou il ne sera pas**" (Singleton, 1999: 200 (la negreta és nostra)). Claude Fay, parlant del delta interior del Níger, comenta el següent fent referència a l'actitud dels etnosistemes que hi conviuen: "lorsqu'on a construit des différences, il faut parfois les afficher, parfois les relativiser, mais en tout cas les prendre au sérieux" (Fay, 1995: 455). A la zona balcànica, per la seva banda, les diferències culturals "casi nunca han degenerado por sí mismas en explosiones violentas; al revés, en la inmensa mayoría de los casos han sido la base para la convivencia y el intercambio cultural" (Veiga, 1995: 68).

D'exemples de diferenciació social se n'observen de manera constant en tots els processos etnosocials. Com a petita mostra, es poden citar, per una banda, el cas de l'imperi Khàzar del baix Volga (entre els mars Negre i Caspi), que va emprar el judaisme com a fet

diferencial de base, doncs la conversió oficial va ésser un desafiament al proselitisme cristià de Bizanci ensems que a l'influència musulmana, esdevenint tot un signe distintiu d'un procés polític independent (Koestler, 1980: 19-20). Per un altre cantó, pels Russyns/Rutens de l'actual occident ucraïnès, "l'Uniatisme a été le support religieux qui a permis à l'identité ruthène d'émerger, d'abord en opposition aux Polonais de rite latin, puis aux Russes de rite grec" (Smoluch, 1995: 99). En el cas de la Bòsnia de la segona meitat del segle XIX, l'ús del turc com a llengua vehicular per part de l'el·lit nacionalista musulmana a la Bòsnia administrada entre 1878 i 1918 per l'imperi austro-hongarès fou emprada com a signe diferenciador, esdevenint "(1) a significant element of the local Muslim historic identity and (2) a mark of the special status of the elite" (Pinson, 1994: 124).

En la Mauritània contemporània hom observa com un grup Peul, els Aynaabe, cerquen de diferenciar-se tot afirmant un ascendent àrab (Sall, 1999: 90). L'afirmació identitària pot esdevenir-se també en comunitats d'origen marcadament poliètric, com és el cas d' Mto wa Mbu (Masailand, Tanzània), col·lectiu que va veure catalitzada la seva gènesi diferencial "by reliance on KiSwahili as the community language" i, sobretot, perquè "the people of Mto wa Mbu saw themselves in contrast to their neighbors" (Arens, 1989: 249). Aquesta diferenciació és duta a terme mitjançant diversos elements de diàcrisi social:

"First, the people of Mto wa Mbu characterize themselves as *watu wa kijiji* (townsmen), in contrast to the Iraqw and Masai, whom they disdain as *watu wa kabila* (tribesman). Second, despite internal divisions between Muslims and Christians, the residents take pride in the fact that they are all *watu wa dini* (religious people), as opposed to the Iraqw and Masai, whose traditional religions cast them as *wapagani* (pagans). Finally, the residents take comfort in the notion that they are *waswahili* (Swahili people)".

(ibid: 252)

Per un altre cantó, la intel·lectualitat moldava dels anys 1930 va tractar de reafirmar

el particularisme de la seva república mitjançant la creació “d’una *llengua moldava* distinta de la romanesa [amb]una barreja, en ciríl·lic, de particularismes moldaus, de neologismes complicats i de calcs directes del rus”(Partal, 1991: 53). Aquest intent de diferenciació respecte de Romania no va cuatllar entre la població moldava, la qual, en un altre gest diferenciador (en aquest cas en oposició als pobles eslaus), va reeixir en eliminar l’escriptura ciríl·lica de la llengua moldava. *De facto*, la funció diacrítica és a la base de tot bastiment col·lectiu, de tot etnosistema. En paraules de Jean Pouillon:

“Le recours à une tradition, c’est un moyen de formuler sa différence. Au fond, il faudrait mettre en système les diverses traditions, et l’on aboutirait sans doute à un système totémique, au sens que C. Lévi-Strauss donne à ce mot: un système de références où celles-ci comptent plus pour les distinctions qu’elles assurent que pour les ressemblances qu’elles établissent (...). C’est pourquoi il importe assez peu que la relation à l’ancêtre prétendu soit parfois quelque peu forcée, puisque son importance tient à sa valeur diacritique.”

(Pouillon, 1975: 161)

5.5.1. RELACIÓ I IDENTITAT:

Un sistema etnosocial és, *de facto*, un sistema elaborat amb elements triats, construïts, en funció de la seva exposició dialèctica a circumstàncies ecològiques, socials, polítiques, demogràfiques o econòmiques canviants (Delgado, 1998: 123). En aquesta línia, Ronald Cohen va remarcar la naturalesa interactiva de les identitats: “ethnicity has no existence apart from interethnic relations”(Cohen, 1978: 389).

És en la interacció entre grups diferents a on es generen identificadors simbòlics (Lamo de Espinosa, 1995: 29), doncs “las culturas se hacen en referencia unas con otras (...), mediante ese contraste las culturas se reconstruyen y reelaboran”. (ibid: 17). En paraules de Georges Balandier, “todo sistema(...)se constituye a partir de las diferencias(...)el sistema definido en su generalidad (o su pureza) comporta unos dinamismos (unas fuerzas de transformación) a causa de las diferencias de que se componen”(Balandier, 1975: 234). Com veiem, el caràcter relacional-diferencial i el dinàmic s'impliquen mútuament.

La mateixa consciència ètnica és opositiva i relacional. De fet, la consciència ètnica és la base de l'existència de l'etnosistema. Seguint Iu. Bromlei, “a peculiar but essential distinctive ethnic feature is ethnic consciousness, i.e., realization by members of a given ethnos of their affinity to it based on their opposition to other ethnoses and manifested first of all in a common ethnonym”(1974: 65)

La consciència ètnica ve de fora, tot i que cristal·litzi en un determinat dispositiu identitari, doncs “it is precisely this contrasting of your community with another that helps in determining active consolidating of your own ethnic distinctions, and thus in cementing the community” (Bromley, 1974: 58).

Aquesta consolidació ètnico-social s'esdevindria sempre i quan el consens, la màgia social, sancioni aquest dispositiu, cosa que no sempre passa (d'exemples com el de Ciskei en podem trobar força). Mary Douglas afirmava (1988: 12) que el principi ordenador no ve de

l'interior de la identitat, sinó de la interacció amb l'exterior; una altra cosa és que per a construir les línies limítrofes de la identitat es facin servir elements diacrítics antics, però llur efectivitat funcional sera nul·la sinó s'hi injecta energia derivada de situacions presents. La necessitat de constituir un *nosaltres* s'aguditza quan les interconnexions amb d'altres grups es fan més freqüents, més intenses, i en territoris cada cop més restringits, de manera que la voluntat de diferenciar-se no resulta d'un excés d'aïllament, sinó del que és viscut com a un excés de contacte intergrup al (Delgado, 1998: 131); Schlesinger abunda en aquesta perspectiva relacional, i remarca: "All identities are constituted within a system of social relations (...) Identity is not to be considered a 'thing' but rather a 'system of relations and representations'" (1987: 236).

Si es manlleua de Leenhardt la seva anàlisi de la persona melanèsia i se substitueix el concepte de 'persona' pel 'grup ètnic', es podria dir que aquest s'hauria de copsar "par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu de ses relations. Il ne se situe que par rapport a celles-ci" (Leenhardt, 1987: 248-49).

La identitat és un procés social de permanent assimilació i diferenciació. Com comenta Lévi-Strauss, l'identitat és un fons virtual, un vincle, un nus buit (1981: 369), però, seguint Henri Lefebvre (1972: 83), el centre no és res i, tot i això, fa "tot", doncs fa que hi hagi un tot. Tota centralitat és relativa, provisional. No és una cosa, però sí un lloc, un *topos*. Fixada, estancada en un lloc, la centralitat es satura i descompon. No hi ha existència mental o social sense un centre, però la centralitat estalla per a donar lloc a la descentració. Heus ací el raonament que circula, subjau, en l'articulació entre dues premises: els etnosistemes són relacionals i, ensem i per això, són dinàmics i estan en contínua fisió.

Caldria assenyalar que la gènesi social, l'etnogènesi, la creació comunitària d'una nova institució del magma de significacions imaginàries socials (Castoriadis, 1989: 313), o sia, l'acte de la consciència creativa (base, com s'ha comentat, de les construccions ètnico-socials),

"é sempre un atto di comunicazione, cioè di scambio. Da questo punto di vista si può definire la coscienza creativa un atto di scambio informativo nel corso del quale

l'informazione di partenza si trasforma in una nuova. La coscienza creativa non è possibile nelle condizioni di un sistema totalmente isolato, statico, monostrutturale (privo cioè delle riserve dello scambio interno).”

(Lotman, 1985: 124)

5.6. EL CARÀCTER DINÀMIC DE LES CONSTRUCCIONS SOCIALS:

“(...)la potencia pone de manifiesto una labilidad social que remite a una movilidad de todo lo existente.” (...) “La rebelión no es la negación de un principio de orden, de un principio de ordenación social, como aparenta, sino que, por el contrario, y de modo más profundo, basada en la realidad de la diferencia, en el reconocimiento de la alteridad, es el fundamento simbólico de la arquitectura social que funciona sobre la diferencia, sobre la pluralidad y, por qué no decirlo, sobre la desigualdad.”

(Maffesoli, 1982: 53, 101)

“Toda identidad es dinàmica, es decir, variable.”

(Caro Baroja 1984: 16)

“No pot existir cap unitat social en la qual les direccions convergents dels elements no estiguessin travessades per direccions divergents.”

(Simmel, I, 1988: 242)

“(...) ‘groups’ are (...)contingent and immanently changeable.”

(Jenkins, 1997: 50)

L'ésser humà necessita inserir en la xarxa de lògiques que desplega sobre la realitat exterior, per tal de pensar-la i actuar-hi en conseqüència, una sèrie de punts de fixació que atorguin al fluxe de l'experiència i del canvi una certa sensació de continuïtat que ompli de significació la seva conceptualització del món; aqueixa continuïtat és producte, per tant, d'una operació cognoscitiva (Glaserfeld, 1989: 33). El món, l'ésser, és essencialment caos i autoalteració (Castoriadis, 1995: 179), de manera que "el orden no es más que una rareza donde el desorden es lo ordinario" (Serres, 1993: 28). En termes genètics *stricto sensu*, hom pot assenyalar que, "de la oposición al mundo surge otro mundo" (Moles, Rohmer, 1972: 13).

La vida humana té una naturalesa metamòrfica, és a dir, està caracteritzada per la mutabilitat incessant de l'experiència i la temporalitat "de que están forjada todas las instituciones y relaciones humanas" (Carrithers, 1995: 51). Com comenta Georges Balandier, la societat està sempre inacabada, "y no existe sino bajo amenaza permanente de su propia destrucción", doncs "el poder (el centro) no tiene nunca un domino completo. La institución sustenta en su exterior la impresión de una capacidad de ordenar que no posee plenamente" (Balandier, 1994: 80). Tal i com suggereix Michel Maffesoli, existiria una sort d'*estructura oximorònica* que hom troba a totes les societats, és a dir, "encontramos siempre el elemento de lo 'contradictorio' (Lupasco, Beigbeder)" (Maffesoli, 1993: 101) o, millor dit, l'ambivalència és present a totes les societats, doncs "toda sociedad lleva consigo no sólo aspectos 'funcionales' por los que afirma y mantiene su integridad, sino también un cierto número de creencias, dogmas y tendencias que contradicen, niegan y minan no sólo las oposiciones y estructuras esenciales del grupo, sino que a veces incluso su propia existencia" (Devereux, 1973: 57). Les societats humanes són estructures complexes "resulting precariously (particularly when considered over centuries) from different processes of interaction" (Constantin, 1989: 151).

En aquest sentit, I. I. Rezvin, basant-se en el nordamericà Edward Shils, afirma que la condició necessària de la societat és l'auto-generació, l'auto-producció i, sobretot, l'auto-regulació dels desordres (Rezvin, 1977: 225), ergo, l'homeòstasi, "el conjunto de las retroacciones correctoras, reguladoras, por la que la degradación desencadena la producción,

la desorganización desencadena la organización” (Morin, 1992: 226). El desordre s’hauria de definir en tant que fenomen que “en relación al sistema considerado, parece obedecer al azar en lugar de sujetarse al determinismo implícito en dicho sistema, todo lo que no obedece a la estricta aplicación mecánica de las fuerzas según esquemas organizativos pre-fijados” (Morin, 1992: 136). El desordre resulta l’ “ingrédient nécessaire de tout système vivant, et a fortiori social” (Morin, 1984: 86). El mateix Edgar Morin resulta clar en la seva exposició:

“El desorden está en todas partes en acción . Permite (fluctuaciones) y nutre (encuentros) la constitución y desarrollo de los fenómenos organizados(...). Todo el devenir está marcado por el desorden: rupturas, cismas, desviaciones son las condiciones de las creaciones, nacimientos, morfogénesis.”

(Morin, 1992: 95)

“Il faut concevoir la société comme système capable d’avoir des crises, c’est-à-dire système complexe comportant des antagonismes (...) Tout système social comporte du désordre en son sein, et il fonctionne malgré le désordre, à cause du désordre, avec le désordre, ce qui signifie qu’une partie du désordre est refoulée, vifangée, corrigée, transmutée, intégrée.”

(Morin, 1984: 142, 144)

Tractar d’estudiar les identitats ètniques, els etnosistemes o qualsevol altre àmbit dels universos socials, implica ser conscient de la realitat objectiva (si és que n’hi ha alguna, d’objectiva), de la successió de fets que, en aquest treball en concret, ens disposem a

analitzar, i prendre consciència del caràcter canviant de les realitats identitàries i de tots els sistemes i estructures socials. No es pretén aquí fer una investigació sobre la integració del temps en el mite que s'ha documentat a moltes agrupacions humanes que han disposat de mecanismes d'arrel cognoscitives elevats a màquines d'homeostasització de la temporalitat, però si aquests mecanismes han existit és precisament per que la vida social és dinàmica i calia posar remei intel·lectual a aqueix fet.

Els etnosistemes descansen sobre unes estructures lògiques, entenent per 'estructura' una sort de conjunt organitzat de relacions. Per la seva banda, 'sistema' remet a la idea d'unió (συν) d'un tot organitzat, amb una estructura que és la seva organització interna.

Una ètnia o sistema etnosocial és, sobretot, una estructuració dinàmica (Griéger, 1966:74), un "ensemble social à polarisation variable" (Nicolas, 1999: 108). La contradicció entre els termes de sistema (dinamisme) i estructura (estabilitat) és només aparent si es té en consideració que una estructura qualsevulla conté elements en el seu si que estan "en contradiction avec le système, et doit donc entraîner sa ruine"(Lévi-Strauss, 1949:325, citat a Leach, 1976: 31), ja que "les complémentariétés systémiques sont indissociables d'antagonismes. (...) On ne peut concevoir d'organisation sans antagonisme, mais cet antagonisme porte en lui, potentiellement, et tôt ou tard inévitablement, la ruine et la désintégration du système"(Morin, 1984: 77, 79).

Per la seva banda, defugint qualsevol concepció estàtica de les estructures, Claude Lévi-Strauss va subratllar la importància del que ell anomena la 'tríada asimètrica', revelant "la naturaleza ternaria del dualismo concéntrico: es un sistema que no se basta a sí mismo y que siempre debe hacer referencia a su medio ambiente" (Lévi-Strauss, 1987: 182). Així, tota estructura verdaderament dual, simètrica, conduiria cap a una dissolució dels grups involucrats. Ha d'existir un tercer element, real o imaginat, que introdueixi l'asimetria i el dinamisme.

El semiòleg russo-estoni Iurii Lotman comenta que és necessari remarcar

“che gli sforzi in funzione dell’adeguatezza e della comprensione reciproca costituiscono solo una delle principali tendenze del meccanismo comunicativo della cultura. Accanto al tentativo di unificare i codici e di rendere la comprensione reciproca la più semplice possibile, nel meccanismo della cultura funzionano tendenze opposte.”

(Lotman, 1985: 118)

De fet, “l’échange inégal ou la communication inégale déterminent des transformations destructives à la longue des structures”(Raffestin, 1980 (1): 54), en especial quan el joc multilateral dels mecanismes de compensació no reeix a equilibrar aqueix intercanvi desigual.

Les estructures socials estan sotmeses a un continu moviment d’estructuració i desestructuració: “l’ordine simbolico (...) non è immutabile; l’informazione racchiusa e veiculata dai designatori si arricchisce, si trasforma, si degrada, può giungere a scomparire”(Turco, 1988: 165), també es pot suggerir que “structure digests events, and imposes its own direction on them for as long as it can -and this may last a long time (...). Otherwise, under the impact of events, structure explodes and everything is rearranged” (Pouillon, 1980: 280). La durada d’una estructura social no es mai un ‘repós’ sinó un combat (Gurvitch, 1955: 7), ja que la potència col·lectiva s’afirma com a vida, “lucha por la vida; ese combate es lo que caracteriza el dinamismo, lo que Gurvitch llamaba el ‘dinamismo prometeico’, capaz de romper las estructuras sociales que siempre tienden a osificarse” (Maffesoli, 1982: 70). Tal i com el sociòleg Piritim Sorokin assenyalava, una societat no està mai totalment integrada, i existeixen elements irreductibles, illots antagònics (Sorokin, 1962).

Potencialment, “todos los sistemas sociales son conflictos” (Luhmann, 1995: 9). La societat, en tant que sistema, “est un tout animé de contradictions dont la cause et l’effet sont

son propre mouvement” (Lévy, 1986: 258), ja que “le système en lui-même est un space de transformation” (Serres, 1980: 99, citat a: Raffestin, 1982(1): 16), de manera que “the content of ethnic identity (...) may vary significantly through time” (Stahl, 1991: 252).

Caldria subratllar que el caràcter dinàmic de les agrupacions humanes també inclou les societats organitzades en entes estatals, tot i que força sovint els investigadors “tended to assert that the state structures they had looked at possessed some immutable quality of permanence” (Davidson, 1992: 85); així, per exemple, “le géographe semble rarement se demander ce que sont un peuple, une ethnie, une nation, ni ce qui fait l’assise d’un Etat et justifie son existence. Il perd une population dans son cadre politique constaté au moment de son étude comme si c’était là un cadre de nature et de droit, établi de toute éternité”(Breton, 1975: 519).

Pot ser que a les societats de tradició oral els canvis socials fossin més lents, entre d’altres coses perquè “in absence of the written word in most African cultures, many tentative innovations or experiments of a previous era were not transmitted to the next generation” (Mazrui, 1978: 32); per un altre cantó, el sistema de pensament africà, com es tindrà ocasió de comentar més endavant, integrava el conflicte dins del funcionament còsmico-social: “Political consolidation in Africa, at whatever level, was not always followed by the disappearance of internal violence(...)the sovereign authority was expressed through a judicious *control* rather than abolition of conflict”(Kopytoff, 1989: 21).

Fent un incís, cal comentar l’anàlisi feta per P. E. H. Hair al voltant de la continuïtat dels grups etnolingüístics de la costa compresa entre els rius Senegal i Camerun basant-se en dades compilades des de l’any 1440 (Hair, 1967). Hom constata la llarga durada de gran nombre d’ètnies actuals: Wolof, Tekruri, Serer, Manding, Flup, Baiñuk, Kasanké, Pepel, Balanta, Bijago, Biafada, Nalu, Landuma, Baga, i un llarg etcètera. Aquests col·lectius etnosocials ocupaven aproximadament les mateixes àrees que les actuals, encara que les dinàmiques socials han comportat moviments de població, redefinicions frontereres i etnòlisi-etnogènesi. Així, “Fula, Landuma, Susu, Limba, Loko, Gola, Kono, Guang, Akan, Sobo and Ibo were noted in very roughly their present-day posiyions *vis-à-vis* the coast” (ibid: 265); “all present-day coastal units have the same central area of occupation as their corresponding earlier units (though the Vai may have moved into their central area during the sixteenth

century), and a large proportion of those units whose boundaries were clearly stated in the earlier sources have shown little change over the centuries (...). But the Banyun, Biafada, Baga and Bullom appear to have retracted considerably, while the Balanta have expanded (...)" (ibid: 266). Pel que fa als Tabasarans de l'istme caucàsic, una de les primeres referències "is found in the writings of the Armenian author Fawtos Buzard (fourth to fifth centuries)" (Alimova, 1992-1993: 347).

En aquest mateix sentit, els noms dels pobles sahelians que van recollir els viatges àrabs medievals la gran majoria de cops són "désignations ethniques locales encore utilisées actuellement" (Boulègue, 1989: 36), i els danesos que al segle XVIII van recórrer les costes africanes traficant amb esclaus també empen denominacions encara presents com Jalunka, Fula o Mandinga (Rupp-Eisenreich, 1989: 52-53).

Per una altra banda, així com els Jueus de Geòrgia estan presents al Caucas meridional des de fa uns 2500 anys, els Laz d el'extrem nordoriental d'Anatòlia i del sudoest de Georgia "are cited by Pliny as early as the first century A.D." (Hewsen, 1992-1993: 239) i, com recollí el mateix Plini a la mateixa època, els Andi/Ghvanal de l'actual Daguestan "were already settled in the eastern Caucasus"(Aglarov, 1992-1993: 23). La presència dels Svans, col·lectiu ètnic sovint considerat com a un dels dotze etnosistemes del conjunt georgià, està testimonida pel geògraf grec Estrabó cap a finals del segle I a.c.(Tuite, 1992-1993: 343).

El britànic Basil Davidson realitza el següent raonament al voltant de la llarga durada d'alguns sistemes sociopolitics africans precoloniais:

"These precolonial societies (...) were centrally concerned in securing and sustaining their legitimacy in the eyes of their peoples. They endured because they were accepted. And they were accepted because their reules of operation were found to be suffienciently reasonable in providing explanation, and sufficiently persuasive in extracting obedience. What this says (...) is that these communities achieved an accountability of rulers to ruled and, quit persistently, the other way around as well. Dissidence and protest might be frequent. The structures of accountability could well enough absorb them."

(Davidson, 1992: 88)

La societat tradicional africana ha integrat sovint els canvis i els elements diferencials de la societat dins d'un ordre social (i intel·lectual) i d'una jerarquia *sensu strictissimo*. Grups ètnics com ara els Kissi han ofert una resistència destacable enfront de les dinàmiques socials esdevingudes en l'etnosfera que l'envolta, una resistència que en el cas dels Kissi pot ésser atribuïda a la potència social generada per un etnosistema altament carregat amb elements diferencials procedents de diversos grups de diversos orígens i que es fusionaren amb força galvanitzats pel conflicte amb l'exterior del sistema: “Los Kissi, aun siendo un **pueblo de origen étnico muy mezclado**, preservaron no sólo su lengua, sino la mayor parte de sus tradiciones culturales (...)” (Andah, 1992: 559, la negreta és nostra).

Per tal d'aclarir el que aquí s'enten per sistema social 'tradicional', es coincidiria amb la definició donada per Michel Freitag:

“Par société traditionnelle, j'entend désigner une condition de la socialité et de la société dans laquelle la régulation de l'action sociale et l'intégration de la société sont fondées essentiellement sur les références significatives-normatives intériorisées (...)”

(Freitag, 1987: 20)

El pensament social africà està imbricat amb una concepció del món vitalista, holista, com és el cas de moltes de les societats de la tradició (o sia, no moderno-occidentals). A més, tal i com assenyala Michel Maffesoli, “la íntima relación entre el vitalismo (naturalismo) y lo religioso constituye una verdadera *vis a tergo* que empuja a los pueblos y les garantiza perennidad y *potencia*”(Maffesoli, 1990: 93). De fet, la sacralització de les funcions polítiques, la *sacred chieftancy*, ‘endowed rulership with a special ritual potency’(Kopytoff, 1989: 65). En aquest sentit s'hauria de tenir present que, pel que fa a la *longue durée* de força sistemes socials de caire tradicional, “el factor básico para el mantenimiento de su estabilidad ha sido la nucleación neolítico-cultural que ha impregnado sus bases organizativas del

caràcter *sagrado*” (Morin, 1992: 200). En d’altres paraules, és possible que, “without (...)descent myths it is difficult to see *ethnies* surviving for any length of time” (Smith, 1991: 22).

Així, en l’espai social Swahili, hom troba el cas de “the *Theneshara Taifa*, or Twelve Swahili Tribes of Mombasa (...). Though a minority in their own city since the beginning of the twentieth century, they have preserved a sense of group consciousness and pride despite the transformation of the community by modern urban development” (Berg, 1968: 35).

La combinació de potència social, de vitalisme religiós (en el sentit de *re-ligare*) i de sistemes de base clànic-parental desemboca en uns sistemes etnosocials que generen uns filtres fronterers que funcionen com a mecanismes d’homeòstasi. De fet, la frontera, a més de ésser una zona d’interacció social que facilita els processos d’etnogènesis, “ may also be a force for culture-historical continuity and conservatism”(Kopytoff, 1989:3):

“a group from very local metropole constructed according to a pre-existing model a new petty polity which, however, was never an exact replica of the parent body. Accumulation of such depatures from each preceding model might have produced, in the long term, a somewhat altered structure. This kind of ‘structural drift’ might indeed have been one of the mechanism by which such segmentary systems produced variations within the overall pattern. Such a view of kin group segmentation as a micro-frontier process emphasizes its creative, and usually rather neglected, side. But when we see it as a variant of the frontier process, segmentation-as-replication represents the frontier process at its most conservative.” (ibid: 27)

Així, per exemple, a la frontera occidental del regne de Rwanda es generaren una sèrie de conceptes socials que no només s’aplicaren a la frontera, sinó que, a més,

“they had internal application as well. The categories applied to the frontier were also applied within Rwandan society, a society marked by a high degree of social stratification. Indeed, the concept of the frontier, drawn in such stark terms, could be used to reinforce the internal structures of Rwandan social hierarchy (...)” “As the populations of the west gradually adopted Rwandan cultural norms, they adopted also the form of expression and hence the mode of characterization implicit within Court perceptions.”

(Newbury, 1989: 185)

Sovint, segons Igor Kopytoff, “the impulse that carries people to the frontier is culturally (if not necessarily politically) a conservative one -to secure a way of life that is culturally legitimate and desirable but that is unattainable at home. (...) frontiersmen bring with them pre-existing conceptions of social order and the society that they construct cannot be explained without reference to this model”(Kopytoff, 1989:33). Així, “the recognition by emergent polities of links with established metropolises was one of the mechanisms that provided a historical continuity between frontier and mature societies in Africa. To validate visibly the link, the frontier society would strive to reproduce the political forms of its metropolitan ‘parent’ ”(ibid: 75).

La frontera entre Nuer i Dinka també és un bon exemple de límit ètnic de llarga durada, tot i els constants intercanvis de població (Thompson, 1989: 65), o potser mercès a aquesta comunicació social. Es pot suggerir que, sovint, “el conflicto fija las fronteras entre los grupos internos de un sistema social, robusteciendo la conciencia de grupo y el sentido de la distinción, con lo que se establece la identidad de los grupos dentro del sistema” (Cosser, 1961: 36). El mateix succeeix a la zona del Dar Fur, a on “individual Fur may assume a new ethnic identity as Baggara if they accumulate cattle and become nomads, the **ethnic border between Fur and Baggara remains**” (Ross, 1975: 55, la negreta és nostra). A l'àrea fronterera entre Kazakhstan i Rússia i a diverses zones del nord d'Almaty poblades per comunitats cosaques des del segle XVII, continua existint una clara frontera etnosocial que des de l'independència del Kazakhstan s'ha regenerat de forma paral·lela al reforçament defensiu de

la identitat Cosaca (Poujol, 1997: 134)

De fet, és molt probable que “si no hubiera antagonismos, los grupos establecidos terminarian por disolverse, puesto que desaparecerian las fronteras (...)” (Cosser, 1961: 39). Així, seguint els comentaris de l'historiador Maurizio Tosi, es pot suggerir que “l'etnicitat è una ideologia e come tale è il derivato di strategie politiche combinate nel tempo con effetto moltiplicativo (...). In prospettiva storiografica essa va inquadrata nell'ambito di processi storici di <lunga durata>”(Tosi, 1996: 249). Al sud de la República austríaca, a Caríntia, les fronteres etnolingüístiques entre Eslovens i Austro-germànics s'han mantingut des del segle IX (Brudner, 1972: 39), tot i els nombrosos intents de germanització

En tant que contrabalança de les tendències vers l'homeòstasi, cal subratllar, com a derivació del caràcter relacional de totes les col·lectivitats humanes, que les interaccions socials implementades amb els etnosistemes limítrofes a les noves ubicacions espacials de les poblacions formades per *frontiersmen* determinen una especificitat i una diferenciació concretes que marquen el caràcter social d'aquesta comunitat fronterera, la qual, tot i tenir com a punt de referència mitopoiètic l'antiga metròpoli, o potser precisament per això, és un sistema en si, diferenciat en base a les energies socials que ha condensat. Per exemple: els Diakhanké de l'orient de l'actual República de Senegal conserven la memòria social i els vincles amb llur territori d'origen, el Diakha, així com la distintivitat social de derivar d'una casta sacerdotal (marabuts) d'origen Soninké. Però ja no formen part dels etnosistemes Soninké degut a la seva inserció en un *milieu* social diferent que, entre d'altres coses, ha configurat un idioma propi farcit de manlleus de la llengua Malinké. Els elements ‘nous’, filtrats per les fronteres del seu sistema social, s'uneixen a la memòria mítico-simbòlica per a donar un etnosistema original.

El que tampoc no s'hauria de deduir, evidentment, és l'existència d'una suposada immobilitat en les societats ‘tradicionals’, idea d'esclerosi que derivà del fet que “l'etnògraf (...) té encomanada la missió en el camp d'establir totes les regles i regularitats de la vida tribal, tot allò que és permanent i fix” (Malinowski, 1986: 63-64), doncs “the search for zero-point is nothing but the obvious course to be taken by every field ethnographer, whose task up till now has been the portraying of cultures as they were in their undisturbed

state”(Malinowski, 1938: xxxii).

Seria fonamental, per tant, focalitzar la identitat “sous les feux croisés des perceptions de ce qui se transforme et de ce qui se maintient” (Martin, 1994: 15), doncs “toda sociedad humana está dotada de movilidad y voluntad política (Iniesta, 1993: 15). Els pobles africans sovint són considerats com a cèl·lules passives que només reaccionen als impulsos externs, per la qual cosa se'ls denega “any active role in the dialectics of their own history and reduce internal sociocultural forms to a mechanistic function of external forces”(Comaroff, 1984: 572).

Hom podria suggerir l'existència de la 'paradoxa' central de l'etnicitat: “the coexistence of flux and durability, of an ever-changing individual and cultural expression within distinct social and cultural parameters” (Smith, 1991: 38). En altres termes: “An ethnic group may also modify and change its culture without losing its identity” (Francis, 1947: 396). En l'ètnia poden haver elements 'objectius', elements que

“must be present or which must be deliberately created in the early stages of its genesis, such a distinctive territory, some sort of distinctive territory, some sort of distinctive political organization, a common language, a common scale of values. Yet, once the ethnic group has reached a certain maturity, the elements which have conditioned it in the beginning may disappear, change, or be supplanted by others, without affecting its coherence and the *communauté de conscience* among its members.” (ibid: 400)

Fent un breu incís, cal afegir que la proximitat de trets 'objectius' no és ni de bon tros un garant de consens: més aviat és una base per a la cismogènesi i la fisió. En aquest sentit, tal i com apuntava Georg Simmel, “a mayor intimidad de la relación, mayor intensidad del conflicto” (Coser, 1961: 74).

Una col·lectivitat consta d'una potencial mobilitat concebuda en tant que resposta a estímuls i situacions noves (Burgess, 1974: 78) i, si convenim en que els sistemes socials són entramats de relacions amb fronteres inherents, es important tenir en compte que “de la même

manière que le langage sert à dire tout autant la vérité que le mensonge, la frontière sert tout autant à 'dire' l'ordre et le désordre”(Raffestin, 1993: 164). De fet, “les frontières constituent par excellence le lieu d'affrontements (...) entre groupes voisins” (Vincent, 1995 (1): 15).

De fet, el conflicte social “coadyuva a la toma de conciencia de la solidaridad étnica” (Bergere, 1996: 281). Així, entre els Dogon, hom troba “de territoires engendrés per la guerre entre les clans Karambé et Sagara” (Bouju, 1995 (1): 357). Al nord del Camerun, entre els Mofu-Diamaré, “ce sont des hommes qui par guerres successives avec leurs voisins ont taillé dans la montagne et son piémont leur territoire” (Vincent, 1995: 339).

Tanmateix, hom troba algunes fronteres de *longue durée*: així, ja al 1180 el cronista Kinnamos “noted that Bosnia was separated from Serbia by the river Drina -a dividing-line which remained Bosnia's eastern border” (Malcolm, 1998: 11). En alguns casos, la durada de les fronteres ha estat el fruit del manteniment de sistemes fortament solidaris, com és el cas de Montenegro enfront de l'Imperi Otomà: “so strong was this code of tribal solidarity, based on social ownership and internal hierarchy of valor, that the Montenegrins were able to hold their own against the Turks in centuries of mutual ravage” (Banac, 1984: 272).

Els conflictes, com s'ha dit, són sovint condicions de partida o d'acceleració de les etnogènesis, i “conflict may arise out of competition for scarce resources, the differential distribution of power within the society, fundamental opposition of basic value systems and inherent contradictions in the values held and the institutions serving them.” (Richmond, 1978: 6). De fet, “mediante el conflicto y a través de él, se puede establecer un nuevo equilibrio” (Coser, 1961: 157), una nova combinació sistèmica, una nova societat, un nou etnosistema.

Potser el conflicte cabdal sigui el que es dona entre la reducció i la diferència, és a dir, les lluites entre els poders homogeneïtzants i les capacitats diferencials (Lefebvre, 1972: 63); donat que la xarxa d'interrelacions que constitueixen els sistemes socials es basen en relacions “dont l'égalité est, en fait, absente” (Raffestin, 1985: 275), la voluntat d'igualació d'allò desigual i d'equivalència d'allò no-equivalent són el fonament del poder i de l'intercanvi que

formen la xarxa social. Es pot afirmar, a més, que

“El combat té una significació sociològica en la mesura que causa o modifica comunitats d'interessos, unificacions, organitzacions (...) Si qualsevol acció recíproca és una socialització, també el combat s'haurà de considerar com a una socialització. (...) L'oposició (...) no solament és un *mitjà* per a conservar la relació en conjunt, sinó una de les funcions concretes en les quals aquesta relació existeix en realitat (...). Fins i tot en relacions absolutament harmòniques apareix aquest instint d'oposició.”

(Simmel, 1988, I: 241, 245).

El mateix Georg Simmel suggerí que el combat, la lluita, el conflicte “actua com un punt de cristallització” de les energies socials (Simmel, 1988 (I): 309), per la qual cosa el conflicte era per al sociòleg alemany un punt crucial pel que fa a la cohesió ètnica. En termes similars, Lewis A. Coser indica que el conflicte “sirve para establecer y conservar la identidad y las líneas fronterizas de las sociedades (...)”.

El conflicto con otros grupos contribuye a establecer y reafirmar la identidad del grupo propio, y mantiene sus fronteras con relación al mundo social y lo rodea” (Coser, 1961: 41). La cristallització afrikaner és deutora, en part, dels seus enfrontaments amb els grups nguni meridionals (Moerdijk, 1982: 20), de la mateixa manera que els dotze *jamana* (cabdillatges) del Wasolon formaven una unitat (els Wasolonka) en tant que oposades “aux *kafo* maninka et banmana environnants” (Amselle, 1987: 124).

D'una manera diferent, però amb un rerefons força congruent amb els posicionaments tot just citats, George Bataille afirmà que el conflicte, el crim en aquest cas, pot aportar “el valor energético necesario para la puesta en juego del movimiento del conjunto social (...)” (Bataille, 1982: 150). Així doncs, “un cierto grado de conflicto (...) es un elemento esencial de la formación del grupo y de la persistencia de la vida del grupo” (Coser, 1961: 34). De fet, en l'expansió històrica de les societats de caire estatal, “si riscontrano due esiti possibili: la

conquista con il conseguente incorporamento nello stato egemone e la *resistenza* con la nascita di una nuova entità statale par l'aggregazione delle comunità di fronte all'invasione" (Tosi, 1996: 254). Així, abans del setge, tots els *Sarajlije* (és a dir, els habitants de Sarajevo) "parlaient le Serbo-croate. Or, le clivage ethnique a eu pour effet introduire des différences relativement fortes dans la langue, entre les bosniaque, le croate et le serbe" (Sanguin, 1998: 57). Per la seva banda, "la formation de l'identité gabonaise est inséparable de le contexte congolais: le sentiment national s'est nourri du ressentiment envers la domination de Brazzaville" (Pourtier, 1987: 342).

D'aquesta manera, el conflicte és "a mobilizer of ethnic sentiments and national consciousness, a centralizing force in the life of the community and a provider of myths and memories for future generations" (Smith, 1991: 27). Així, per exemple, "German settlements and the conflicts which emerged from it accelerated the formation of a uniform Polish language and national consciousness" (Turnock, 1988: 160). La guerra anglo-boer (1899-1902), així com els conflictes anteriors amb poblacions negroafricanes i amb britànics, van fer contribuir en la cristallització de l'ètnia Afrikaner (Schutte, 1989: 217).

Al sud de l'actual Somàlia, l'etnogènesi de l'heterogeni etnosistema Gosha guanyà solidesa coincidint amb la resistència contra els sistemes socials veïns, com ara les lluites "against Ogadeen and Biimaal raiding" (Cassanelli, 1989: 229). Més recentment,

"there is much evidence to suggest that a separate political consciousness may be developing among not just the Gosha, but among all so-called minority groups in southern Somalia as a result of the brutality and abuses these groups have suffered during the civil war. (...) The ties of affiliation Gosha individuals felt to their Somali clans may very well be overridden by the lack of protection the clans provided Gosha villagers during the years of pillage and violence."

(Besteman, 1995: 56).

Als Balcans, és destacable el paper de l'administració Austro-Hongaresa sobre Bòsnia (1878-1918) en la cristallització d'un moviment identitari musulmà que la considerava opressora (Pinson, 1994: 86-112). A la zona del Khasso (oest de l'actual República del Mali), les tradicions històriques "fixent la naissance de leur nation à partir de la bataille finale qui eut lieu à Toumbin-fara vers la fin du XVII siècle. En réalité, le Khasso existait déjà, mais les clans n'étaient pas encore unis. De la lutte contre l'ennemi commun, le Malinké, naquit l'unité" (Cissoko, 1986: 57); i per a una antiga ètnia del Caucas, els Ubikh, "la guerre n'est que le 'grand frapper mutuel', *a-za-wa-g'ädzá*" (Charachidzé, 1997: 10).

Si observem el cas de Palestina, hom constata que "le sentiment de souveraineté régionale et d'identité religieuse se raviva lors de l'hellénisation forcée du pays décrétée par Antiochos IV" (Decharneux, 1995: 58). Al nord de l'actual Nigèria, la *jama'arsa* (comunitat)hausa sufi refugiada als monts Ningi aconseguí l'adhesió dels grups ètnics Buta i Pa'a en la lluita encetada contra els contingents del veí estat de Bauchi, marcant el període fundacional (1848-1849) del nou sistema polític Ningi i condensant les energies de les diverses ètnies de la zona (Patton, 1989: 202). Per un altre cantó, entre els etnosistemes eslaus, "a la confrontación ya existente con los germanos, los fineses y las tribus nómadas vino a sumarse, situándose en primer plano, la confrontación de los eslavos con el Imperio Romano de Oriente. La etnia eslava se consolidó; creció su conciencia de pueblo aparte" (Koroliuk, 1978: 11).

L'etnosistema Masa del sud del Txad, molt diferenciat internament, va reafirmar la cohesió del grup tot portant a terme "une résistance à l'ordre colonial et administratif, une résistance aux forces extérieures" (Dumas-Champion, 1983: 250).

Al sud de la República Islàmica del Sudan "la guerre a accéléré les brassages humaines et culturelles, et généré une culture nationale, à dominante urbaine" (Lavergne, 1999: 51). Tal i com deia Georg Simmel,

"l'estat de pau del grup permet que uns elements antagònics visquin al seu interior en un estat indecís de les relacions mútues, per tal com cadascú pot seguir el seu propi camí i evitat els xocs. L'estat de lluita, no gensmenys, aplega tan fermament els elements i els col·loca

sota un impuls tan unitari, que han de suportar-se mútuament d'una manera perfecta o bé han de repel·lir-se d'un manera perfecta(...)"

(Simmel, 1988(1): 295-296)

Per tal d'exemplificar aquest posicionament simmelià, hom pot fer referència a l'*assabiyya*, "l'esprit de corps' khaldunien, qui a toujours servi de ciment à la solidarité tribale bédouine en même temps que de ferment à l'éclatement des tribus" (Fay, 1999: 112).

Com més endavant es veurà amb més detall, el cas de la Baixa Casamance i, per extensió, de tot el domini sociogeogràfic casamancés és també força aclaridor del paper que pot tenir el conflicte en la fusió(i alguns cops en la fisió) dels sistemes ètnics: Casamance està poblada per diversos etnosistemes, d'entre les quals destaquen els Pëël, els Malinké i els Diola, ensems subdividits en d'altres sistemes ètnics. Els cas Diola, a la Baixa Casamance, és paradoxal: els sistemes polítics de base clànic-parental han donat com a resultat tota una constel·lació de petites unitats políticossocials que han desembocat en una multiplicitat de parles Diola mútuament intel·ligibles pertanyents al que alguns autors denominen "sous-ethnies: Djiwat, Her, Asouka, Essoulalou, Aneloufeye, Diamat, Ehing, Kagere, Mofavi, Hitou, Niomoune, Karone, Boulouf, Fogny, Kalounaye, Djigarone.." (Dujarric, 1994: 154), a les quals hom pot afegir els grups Bliss, Brin, Séléky, Bayot, Bandial, Elun, Gusilay, Kwatay i Mlomp.

El llarg procés d'opressió ètnica dut a terme per l'Estat senegalès i la lluita de resistència endegada han possibilitat que, mitjançant l'ús del Wolof com a *lingua franca*, s'estigui assistint a una etnogènesi Diola i, per què no, Casacesa. Com deia Simmel, en el combat totes les energies "han de ser concentrades d'alguna menara en un sol punt, per tal que elles puguin ser emprades" (Simmel, 1988 (1): 292). Això seria quelcom assimilable al procés de nucleació descrit per Ilya Prigogine, i que implica un desplegament de forces centrípetes per part del sistema considerat, tot aplicant-lo en un punt de pivotació determinat a partir del qual es reforçaria el sistema o, en alguns casos, s'en crearien de nous.

Així doncs, el raonament efectuat per Émile Durkheim fent referència a l'ètnia

francesa és també aplicable als negroafricans: “la necesidad de hacer frente a enemigos comunes(...)han aproximado más pronto a los pueblos y confundido su historia”(Durkheim, 1995: 65). En aquest sentit, una relativa consciència ‘nord-caucàsica’, avui en dia encara perceptible en certes aliances dels pobles caucàsics septentrionals amb motiu de les guerres de Txetxènia i d’Abkhàzia, sorgí a començaments del segle XIX com a oposició directa a l’imperialisme rus: la rebelió islàmica iniciada el 1825 per Ghazi Muhammad i reforçada als anys 1830-1845 per Shamil, “engulfed all of Chechnia. Soon it was joined by the Ingush, the Kabardians, the Aksay Kumyks and some Ossetians and Daguestanis” (Gammer, 1994: 48).

De la mateixa manera que catalitza i condensa energies socials diferencials, el conflicte pot generar cismogènesis: “la mayoría de los nuevos grupos humanos han sido fundados así por un pequeño número de individuos, separados de su tronco, bien sea para encontrar lejos mejores condiciones de existencia, bien sea por rebelión” (Jacquard, 1987: 42). Un bon exemple de rebelió com a nucli etnogenètic és el proporcionat per “la révolution cosaque déclenchée en 1648, [qui]joua un rôle fondamental dans la constitution de la nation ukrainienne” (Kowalewski, 1989: 129). És significatiu que aquesta rebelió fos iniciada pels Cossacs Zaporozhzhie (políticament independents fins l’arribada de tropes tsaristes el 1775), etnosistema situat a la frontera entre el regne de Lituània-Polònia i el khanat otomà de Crimea.

Les oposicions són ingredients necessaris de la vida social (Claval, 1982: 43), i “es la multiplicidad la que constituye el principio vital” (Maffesoli, 1990: 186). És la **diferència de potencial energètic** entre els diferents sectors d’una cultura el que crea la tensió dinàmica (Lotman, 1985: 131), i la tensió de les heterogeneïtats assegura la solidesa del conjunt (Maffesoli, 1990: 182).

També és cert que un conflicte pot romandre encapsulat en el sentit donat per Amitai Etzioni, el qual parla de l’*encapsulació* en tant que procés “by which conflicts are modified in such a way that they become limited by rules (the ‘capsule’)”(Etzioni, 1991(2): 281). En aquest sentit, un exemple pot ésser el dels Masa del sud del Txad, el sistema social dels quals es basa en una oposició entre parents i estrangers que ha comportat una gran diferenciació interna en tant que vinculava comunitats ensems que en comunicava d’altres mitjançant

l'enfrontament violent (s'ha de tornar a insistir des d'un enfoc simmelià que el combat és socialització). *De facto*, el vocabulari Masa “distingue le *sa-ma-vudina*, <celui qui est né>: le membre d'une communauté; le *sa-ma-pulla*: l'étranger apparenté à l'un des membres de la communauté; et le *sa-ma-gwana*, <l'homme de l'inimitié>: l'étranger avec lequel on entretient des relations conflictuelles. Ces trois catégories se réfèrent aux différents types de rapports qui définissent la société massa” (Dumas-Champion, 1983: 33).

Georges Balandier, com s'ha vist amb antelació, afirmava que el poder polític funciona en tant que concreció de la lluita contra l'entropia i, en un sentit similar, es pot convenir en que la lluita, l'oposició, la diferenciació, és una condició de base de tota la vida social, doncs, d'una altra manera, “la identidad absoluta sería la muerte” (Griéger, 1966: 119). Així, “la vitalidad de una cultura puede medirse por su potencialidad de cambio” (Juliano, 1993: 36), i les situacions de conflicte i de contrast “are particularly signifiant for describing the ‘language’ of a cultural-historical area” (Uspenskii, 1977: 108).

Es pot suggerir, fins i tot, que “l'indifférentiation débouche sur le chaos (...)” (Raffestin, 1993: 160), i en un sentit similar, es podria assenyalar que

“Concebir un orden de derecho como algo soberano y general, no como un medio en la lucha de conjuntos de poder, sino como un medio *contra* toda lucha en general, a la manera del modelo comunista de Dürhing, por ejemplo, según una regla que consideraría iguales a todas las voluntades, constituiría un principio *enemigo de la vida*, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado contra el futuro de éste, una muestra de cansancio, una sinuosa vía que llevaría a la nada”.

(Nietzsche, 1994: 96)

Per una altra banda, la dialèctica pot ésser concebuda com “ el camino (*dia*) adoptado por las totalidades humanas en vías de hacerse y deshacerse, en el engendramiento reciproco de sus conjuntos y de sus partes”(Gurvitch, 1969: 245). En aquest sentit, resulta axiomàtic

que tot etnosistema, tota societat, “es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración” (Castoriadis, 1989: 331), desplegament intern de potencialitats i de canvi com a conseqüència de la intrusió d’influències exteriors (De Vos, 1981: 137) o, més aviat, degut a les interrelacions amb sistemes propers, amb grau variable del pes de les energies externes i internes en la mutació i reestructuració.

Tots els elements s’interrelacionen constantment, i, és més, la societat seria una sort de sistema obert en el sentit que els seus elements estarien influenciats, simultàniament, per les regions veïnes; des d’aquesta perspectiva, cada etnosistema no seria “exclusivamente una imágen estático-estructural en lo que respecta a su existencia, sino un proceso espacial social modificable” (Ruppert, Schaffer, 1979: 21), malgrat que, en tant que sistemes de *longue durée* (mercès a filtres de frontera social), es podria arribar a afirmar que, en alguns casos, “los procesos étnicos propiamente dichos son más lentos que los socio-económicos” (Bromley, 1989: 165). A més, tot i que l’eticisme és, com tot fenomen social, dinamisme pur (Fischer, 1991: 271) i no pas un estat immanent ni immutable, sovint “la presión del grupo hacia la uniformidad crece proporcionalmente a las divergencias que en él se manifiestan” (Moscovicim Ricateu, 1975: 193).

Aquesta llarga durada dels mecanismes socials pot veure’s dissimulada pel que Michel Maffesoli conceptualitza amb l’interessant terme de *pseudomorfosi*, és a dir, aquell fenomen pel qual “en la forma hueca de una antigua estructura ha venido a alojarse otra realidad que ha adoptado la forma precedente” (Maffesoli, 1982: 192). De fet, “the *status quo ante* can never fully restored” (Lloyd, 1968: 57).

Ara bé, els ja comentats mecanismes de filtre fronterer possibiliten el manteniment del grup social a partir de mecanismes com per exemple l’endogàmia, com en el cas dels Mofou del nord del Camerun (A.-M. Podlewski, 1966: 113, citat a: Mbongo, 1985: 40), o dels Rutens (*rusynacy*) de la Vojvodina ‘ex-iugoslava’, entre els quals “destacava una marcada tendència endogàmica que assegurava la supervivència dels *rusynacy* malgrat l’exigüitat numèrica d’ela seva col·lectivitat” (Bañeres, 1985: 170). A la Maasina, com el geògraf Jean Gallais ha subratllat, existeix un minucios sistema de jerarquitzaació social altament articulada

mitjançant la gran especialització socioprofessional dels col·lectius allà presents: “qu’elles correspondent à des castes professionnelles ou à des classes sociales, ces diverses catégories constituent dans un village des milieux endogames” (Gallais, 1960: 146). A Bòsnia, “the concept of ethnicity held by rural inhabitants of Skoplje Polje is expressed by the term *nacija* (literallym nation). Each of the groups designated as a *nacija* is, for all practical purposes, endogamous” (Lockwood, 1972: 57).

Un altre mecanisme d’homeòstasi etnosocial és el de la memòria històrica (Sturtevant, 1966:25), els marcs col·lectius de la memòria que formen l’eix del sistema social (Maffesoli, 1990: 62). De fet, la cultura “est une mémoire(...)où se trouvent conservés et reproductibles tous les acquis (langage, techniques, règles d’organisation sociale) qui maintiennent la complexité et l’originalité de la société humaine”(Morin, 1984: 93).

En aquest sentit, la memòria social és assimilable al que Nsame Mbongo denomina *principe d’ethnicité*, “en tant qu’il exprime pour un groupe la perception claire de son altérité communautaire, est tout à fait régulateur, dans la mesure où il contribue à assurer la permanence de l’organisme ethnique”(Mbongo, 1985: 47). A més a més, si la etnicitat fos tan fluida com algú assegura, “how can cultural diversity be maintained?”(Campbell, 1997: 71). De fet, la memòria col·lectiva és “una especie de *humus* a partir del cual una cultura puede crecer. (...) Al igual que una ‘cuenca semántica’ (Gilbert Durand), la memoria colectiva recoge una multiplicidad de pequeñas cosas que, en un momento determinado, va a imponerse con la evidencia de la costumbre”(Maffesoli, 1977: 131).

El cas de les diàspores és paradigmàtic: donat que la consciència identitària necessita una referència territorial, el territori d’origen dels pobles de diàspora viu en llurs memòries (Bruneau, 1994: 10).

Encara que l’etnicitat està profundament “ancorada i produïda per les relacions socials, és històricament un fenomen social permanent de construcció-deconstrucció” (Cahen, 1995: 90), i molt sovint les identitats ètniques són “réinterprétées pour réagir à des situations de tension” (Fay, 1996: 43). La potència fundacional dels etnosistemes, llur energia social que pivota en diversos punts centrals i irradia fins a les fronteres etnosocials, és una potència que “es patrimonio del *phylum* y se inscribe en la continuidad”(Maffesoli, 1990: 94).

Un sistema etnosocial és un sistema de límits i “la limite, *a fortiori* la frontière, serait ainsi l’expression d’un interface bio-social n’échappant pas à l’historicité et pouvant par conséquent être modifié sinon dépassé” (Raffestin, 1980 (1): 148). Aquest joc de retroalimentacions, on el rol de les influències externes s’hauria de veure normalment sota el prisma de la importància de les reelaboracions autòctones i del paper de les intra-relacions sistèmiques que es puguin generar, produeix circulació d’energia social i comporta una potencialitat de dinamisme; com comenta Maurice Godelier,

“(…)las sociedades nunca son totalidades completamente ‘integradas’ como pretenden los funcionalistas, sino totalidades en las que la unidad es el efecto ‘provisionalmente estable’ de una compatibilidad estructural que permite a las diferentes estructuras reproducirse y a su articulación mantenerse hasta que la dinámica interna y externa de estos sistemas impide a estas totalidades seguir existiendo como tales. La noción de equilibrio, lejos de significar ausencia de contradicciones, significa de hecho una cierta regulación de las contradicciones internas y externas del sistema, regulación que mantiene su unidad.”

(Godelier, 1976: 43).

Per una altra banda, l’espai social, “fait permanence et mémoire, a fonction sociale d’inertie, de sécurité et de durée” (Piore, 1991: 356-357), doncs “la estabilidad del espacio es un punto de referencia, un punto de anclaje para el grupo. Esta estabilidad permite cierto perdurar en medio del hervidero y de la efervescencia de una vida en perpetuo comienzo”(Maffesoli, 1990: 230).

Tot i això, el territori no hauria d’ésser considerat com a un ens estanc, ans el contrari: “rarement figé, le territoire évolue en permanence, au rythme des modifications que subissent ses éléments constitutifs” (Di Méo, 1991: 155). D’aquesta manera, es pot convenir en subratllar que “los grupos sociales (...) son también portadores de procesos espaciales, estando ellos también sometidos al cambio” (Ruppert, Schaeffer, 1979: 20).

Els ésser humans creen societats (Godelier, 1984) que, a més de variables i diferenciades, són mutables (Carrithers, 1995); tota cultura s'ha de concebre com a un conjunt obert i dinàmic (Aguessy, 1983: 20), de manera que l'ètnia seria una forma dinàmica i temporal (Griéger, 1966: 38). Així, per exemple, es pot suggerir que "tribalism involves a dynamic rearrangement of relations and of customs, and is not the outcome of cultural conservatism or continuity"(Cohen, 1969: 199).

Convindriem, doncs, en que "la identitat es forma a partir d'uns processos socials, i un cop ha cristal·litzat són relacions tanmateix socials que la preserven, la modifiquen o la transformen."(Berger, Luckmann, 1988: 238). Sotmeses a constants inestabilitats, les identitats modifiquen la seva naturalesa, es multipliquen, canvien d'estat tants cops com calgui (Delgado, 1998: 127). En aquest sentit, Fredrik Barth suggerí que

"Aunque la aparición y persistencia de tales sistemas (poliétnicos) parece depender de una estabilidad relativamente grande en los rasgos culturales asociados con los grupos étnicos -esto es, un alto grado de rigidez similar en los patrones de reclutamiento o adscripción de los grupos étnicos; por lo contrario, las interrelaciones étnicas observadas suponen con frecuencia una variedad de procesos que efectúan cambios en la identidad del grupo (...)."

(Barth, 1976: 26)

Les col·lectivitats (ètniques, nacionals, etc) posseeixen una naturalesa dinàmica, amb una perpètua reconstrucció de fronteres (Anthias et alii, 1992: 27); i s'hauria de remarcar el fet que "ethnoses are dynamic systems" (Bromley, 1974: 66; Bromley, 1980: 160), doncs la cultura és un procés continu i problemàtic, com deia Gramsci, i la identitat és "a dynamic, emergent aspect of collective action"(Schlesinger, 1987: 237). En paraules de Michel

Maffesoli, resulta evident “el aspecto cambiante y caótico de la identidad. En formulación pascaliana, se podría decir que su verdad varía según las fronteras temporales o espaciales” (Maffesoli, 1990: 122-123).

En definitiva, els processos identitaris es donen en la història, “de aquí la importancia de analizar los contextos y los mecanismos de etnogénesis, y los contextos y situaciones que actúan de catalizadores para esa especie de ‘cambio de estado’ que ocurre en la etnia” (Moreno, 1994: 145). S’hauria de tenir en compte “la Història, la diacronia, les transformacions d’aquesta identitat establerta de manera interessada d’una vegada per totes”(Puigserver, 1997: 25), doncs “la cultura és inseparable de la història, (...) es transmet de generació en generació modificant-se en funció d’un ritme que pot ser ràpid (...) o que pot, per contra, ser prou lent com perquè aquests canvis no siguin perceptibles” (Leiris, 1995: 40).

També els límits, les fronteres, són construccions dinàmiques que necessiten ésser observades prenent en consideració l’eix espai-temps: “territoriality, almost by definition, is present in every locale at least at the outer boundary (where the absence of interaction begins). But this bounding can be more or less rigid or permeable and can change shape over time” (Soja, 1990: 150).

Si s’adopta una visió dinàmica dels etnosistemes, es fa palès el caràcter no-estàtic, mòbil, del que constitueix la base de la seva gènesi i funcionament (és a dir, la frontera). La postura aquí presa, doncs, es distancia d’aquella altra que considera els límits (en especial els límits de l’Estat) com a quelcom immutable; així, “nous substituons à une définition statique de la zone frontalière, fondée sur un ou plusieurs critères, une définition dynamique, fondée sur les effets (...)”(Raffestin, 1974: 13).

6.- TERRITORIS I FRONTERES

“(…) tout territoire était bien un territoire identitaire, puisque c’est un jeu d’identités relationnelles (…) qui posait ses frontières fondatrices. Les recompositions territoriales vont de pair avec les réidentifications et les changements de frontières (y compris, dans la longue durée, de frontières ethniques)”

Claude Fay (1996: 43)

“Toute classification est structurée par des limites. Les limites font partie de notre jeu de la reproduction sociale: production, échange, consommation”

Claude Raffestin (1980(1): 153)

“La frontera es el limen diacrítico que marca las diferencias”

C. Lisón Tolosana (1997: 143)

6.1. TERRITORI I SISTEMA D'IDENTITATS.

“ ‘Per poder lluitar, primer cal tenir un sòl segur sota els peus, aire, llum i espai.’
Engels, carta enviada a Kautsky el dia 7 de febrer de 1882.”

(Cahen, 1995: 79)

“(…)les liens symboliques que les groupes nouent avec le territoire paraissent universels.”

(Claval, 1996: 97)

“L’idée d’ethnie et de groupe culturel (...) engendre l’idée d’un ‘espace-territoire’ (...). L’ethnie se crée et se conforte par la profondeur de son ancrage au sol, et par le degré de correspondance plus ou moins élaboré qu’elle entretient avec un espace qu’elle structure, quadrille et polarise (...)”

(Bonnemaison, 1981: 253)

“(…)uno stesso spazio può ospitare più sistemi o più frammenti di sistemi.”

(Turco, 1984: 96)

En la construcció d’una identitat, a la relació amb un passat “se greffe un rapport à l’espace qui redouble fréquemment un rapport au social. L’espace est en effet perçu à la fois comme un lieu qui fournit les conditions matérielles de la vie et de la reproduction de la communauté (...), comme un lieu marqué par des formes de sociabilité particulières (...) et comme un lieu où s’exerce le pouvoir” (Martin, 1992: 588). Aquest vincle social (i, per tant,

polític) amb la terra no és només una característica de les societats que es representen l'espai de manera geomètrica: "le territoire, défini comme une forme d'enracinement et d'attachement aux lieux, n'est d'ailleurs pas un attribut exclusif des sociétés enracinées et sédentaires. Il est, tout autant, au coeur des représentations que les peuple mobiles et les diasporas ont de leur espace." (Bonnemaison, Cambrezy, 1996: 10).

Evidentment, tal i com ja s'ha comentat, "ethnic units no longer be viewed as territorially exclusive. Conceived of as networks, two or more ethnic units may coexist in the same 'space' "(Richards, 1984: 557). Aquest espai seria assimilable al que Igor Kopytoff anomena *ecumene*, és a dir, "a region of persistent cultural interaction and exchange" (Kopytoff, 1989: 10).

Fent esment del binomi identitat-territori, Joan F. Mira indica el següent: "(...) la força de la territorialitat és enorme. És prou que la gent arribe a percebre l'existència de simples divisions administratives que afecten al seu territori, perquè aquestes divisions comencen a crear consciència d' 'identitat' " (Mira, 1984: 54).

De fet, el designador simbòlic "cristallizza in un luogo credenze generalizzate basate su valori socialmente prodotti"(Turco, 1988: 89); és més, hom podria assenyalar que " 'ethnikos' forms certain systems not only with a social but also a natural environment. These systems are known as Etnospheres"(Bromley, 1974: 71). Així, estariem en disposició de suggerir que el territori és una sort de "dérivé charnel de la culture, beaucoup plus qu'un reflet, il est un incarnateur"(Bonnemaison, 1981: 262), ja que els territoris són "le résultat de projections sur celui-ci (l'espace) de liens identitaires"(Fay, 1996: 42). D'aquesta manera, "ethnic culture belong to the class of phenomena which can be differentiated in space" (Arutyonov, 1980: 261).

En força casos, doncs, el dispositiu espacial expressa la identitat del grup i és la seva plataforma d'acció i d'interacció dins d'uns sistemes interconnectats en diferents graus i articulats per diversos eixos; Marc Augé (1995: 62) n'enumera tres:

-Itineraris: Eixos o camins que condueixen d'un lloc a un altre passant per un cert nombre de fronteres i límits.

- Encreuaments: Llocs a on els homes es creuen, es troben o es reuneixen.
- Centres: Llocs que defineixen, ensems, un espai i unes fronteres més enllà dels quals d'altres homes es defineixen com a d'altres respecte a d'altres espais i centres.

Per la seva banda, Roger Brunet (1986: 305-306) parla de diverses estructures elementals de l'espai que ell anomena *chorèmes*:

- Centre (lloc de comandament, llocs centrals); Perifèria (la resta del territori, amb perifèries del centre i perifèries llunyanes, amb centres locals dins les perifèries, etc.)
- Límit (franja material, sub-espai abandonat, zona-tampó, marges, espais vaporosos); Marca (espai original d'estructura en part autònoma, base d'extensió futura).
- Quadriculació del territori (xarxes de camins, cruïlles, bifurcacions...).
- Divisió del territori (*maillage*).
- Coremes de gravetat i de gravitació, expressant els gradients o les tendències (en relació a un centre, a un eix o a un límit), o bé les zones d'influència en aureoles o en bandes successives.
- Coremes de ruptures, amb els límits, interrupcions, òsmosis i metamorfosis de contacte, *rebroussements*, etc.
- Coremes de dissimetries, dividint l'espai en sub-espais.
- Coremes d'agregació i de segregació, que expressen tot el moviment dels espais.

Alguns d'altres termes presentats per Roger Brunet poden ésser d'interès: el *géon*, definit com "un espace produit par un système géographique autour d'un attracteur" (Brunet et alii, 1993: 239), i que seria assimilable com a matriu espacial d'un etnosistema, i el *chorotype*, mot pel qual designa una "composition de chorèmes récurrente, exprimant des structures plus ou moins complexes qui apparaissent dans un certain nombre d'endroits du globe, et qui peuvent s'exprimer par des modèles relativement simples" (ibid. 106).

El territori, tal i com comenta Claude Raffestin, és un espai

“ dans lequel on a projeté du travail, soit de l'énergie et de l'information, et qui, par conséquent, révèle des relations toutes marquées par le pouvoir”(...) Le territoire, c'est l'espace politique par excellence, le champ de déploiement des enjeux. Les organisations qui combinent l'énergie et l'information sont dans l'obligation d'organiser les circuits pour la circulation, la distribution, la diffusion ou au contraire pour la concentration, l'encerclement, la raréfaction de l'énergie et de l'information. Il y a donc deux conséquences fondamentales entre lesquelles s'établit un *continuum*: diffusion et concentration sont aux deux extrêmes de l'axe.”

(Raffestin, 1980 (1): 129, 52)

L'estructuració del territori, en tant que sistema de relacions, estaria basada en “maillages, noeuds et réseaux (que) peuvent être différentes d'une société à l'autre, fort différentes même mais ils sont toujours présents” (ibid: 137), de manera que “la fluctuation des territoires dans l'espace reflète ainsi le jeu des forces sociales dominantes” (Bonnemaison, 1981: 262).

Les malles o xarxes que es configuren a sobre de, i/o paral·lelament a, les superfícies espacials, impliquen la noció de límit, la qual és una constant a on totes les pràctiques socials, siguin o no espacials; així, la malla és “la projection d'un système de limites ou de frontières (...), une grille du pouvoir” (Raffestin, 1980 (1): 139) que es superposa i retalla contínuament amb d'altres disposicions de xarxes. Tot canvi de malla implicaria així una nova estructuració del poder, poder que, com s'està insistint, comparteix amb el territori una naturalesa relacional; així,

“(…) par un jeu de tensions s'établissent des relations entre nous et un 'topos'. De ces relations résulte la création, pour l'individu et/ou le groupe, d'une 'nodosité' autrement dit d'une cristallisation d'une multitude de choses(…). La territorialité est un réseau (…) car elle est tissée de relations.”

(Raffestin, Bresso, 1982: 186-187)

La Χώρα, o sia, el territori, “tiene en un principio los límites que le imponen los movimientos y las acciones del grupo que lo habita, es decir, está constituido por la serie de ritmos en los que se puede resumir su vida. Por esa razón, una *khóra* (...) tiene que definirse a partir de unidades rítmicas en el tiempo (*tópoi*) antes de pasar a ocupar un espacio con contornos geométricos identificables”(González Escudero, 1991: 189). L'espai, el territori (real i/o imaginari, factual i/o abstracte), és el lloc de creació (gènesi) i d'articulació identitària: “le territoire (...)est au coeur de l'identité(...). Le territoire est bien le ciment d'une construction identitaire” (Blanc-Pamard, Quinty-Bourgeois, 1999: 12, 14). Així, per exemple, “il y a identité immédiate entre une société rurale et son territoire” (Charlery de la Masselière, 1999: 245).

Tot això és aplicable també als agrupaments nòmades, doncs “on a trop souvent confondu nomadisme et errance” (Bernus, 1999: 33); així, entre els Pëël Bororo (etnònim: WoDaaBe), “malgré leur vie nomade, les WodaaBe avaient toujours gardé auparavant un rapport étroit avec un pays, une région d'attache, un territoire. Tous les clans ont toujours eu des toponymes” (Bonfiglioli, 1988: 109, citat a: Bernus, 1999: 40).

6.1.1. NUCLIS TERRITORIALS:

L' etnogènesi, la cristallització etnosocial, pren solidesa a partir de certs punts de pivotació espacial:

“(…) La fixació en l'espai pot qualificar-se mitjançant l'expressió simbòlica de 'punt de rotació': la fixació espacial d'un objecte d'interès produeix unes formes determinades de relació que s'agrupen al voltant d'ell.”

(Simmel, 1988 (II): 271)

“(…)la extensión de los órdenes más diversos del hecho social, el desarrollo, como auto-afirmación de la vida, propio de cada forma social, cristaliza o se condensa en la potencia social, lo que constituye una forma de decir la concentración dinámica o, tomando una figura fourierista, el pivote o agente principal que unifica la acción.”

(Maffesoli, 1982: 60)

Es podria suggerir , en aquesta direcció, que “l'espace est un système” (Baudelle, Pinchemel, 1986: 87), amb nuclis de rotació que estan envoltats per feixos de relacions que el constitueixen ensems que en deriven d'ell, de manera que, sovint, “les formations socio-spatiales se définissent (...) beaucoup plus par leur coeur que par des franges (Di Méo, 1985:

666), ja que “la territorialité s’exprime plutôt en termes de polarité que d’étendue”(Claval, 1996: 103); d’això s’en desprèn la importància de la nodalitat, és a dir, “de la situation carrefour dans un réseau de relations” (Cosinschi, Racine, 1984: 86). Entre les Heiban i els Lotoro del Kordofan, per exemple, “c’est surtout sur ces dernières (les communautés locales fixées au sol) que sont basées les relations sociales”(Froelich, 1968: 195), i això malgrat que en molts casos, com ara el del Futa Jalon, es pugui parlar del que Joël Bonnemaison qualificava com a *territoris en archipelag*, espais socials que “forment une **unité dans la conscience collective** malgré leur dispersion géographique” (Lauga-Sallenave, 1999: 46 (la negreta és nostra)).

Aqueixos nuclis territorials són els que, com diu Simmel, omplen l’espai amb energies socials i psicològiques (Frisby, 1993: 213), exercint ensem d’articulació i de limit, de lligam i de frontera (Lauga-Sallenave, 1999: 43), i sovint possibilitant que diversos sistemes socials i diversos territoris, comparteixin el mateix espai *stricto sensu*: així, a la zona saheliana, “lorsque dans certaines régions plusieurs ethnies cohabitent, il n’est pas rare de voir deux ou trois toponimies parallèles” (Bernus, 1995: 49), mentre que al sud de l’istme caucàsic “le mont Ararat appartient à la fois aux imaginaires nationaux kurde et arménien” (Perouse, 1999: 23). Un altre exemple d’interpenetració de territoris dins d’un mateix espai és el que s’observa entre Peèl i Songhai a l’àrea d’Ossolo, a cavall entre els estats de Níger i Burkina Faso (Marie, 1995: 123). Al regne d’Abron (a l’actual Ghana), “el territorio de las diferentes provincias no es continuo. Cada una está compuesta de enclaves enredados” (Terray, 1977: 157), i al nord d’aquesta àrea “the spread of Gonja power scattered, to some extent, the indigenous Guan population as well as the Konkomba and the Nanumba(...)” (Dickson, 1971: 32).

Aquesta configuració etnoterritorial és deguda, com ja s’ha comentat, a la naturalesa no-exclusivista que general adopta la xarxa espacial africana tradicional, a les fronteres poroses i canviants, a les nombroses etnogènesis i etnòlisis que deriven d’aquestes fronteres i que en generen d’altres, així com al caràcter articulat de l’espai africà i a la naturalesa sistèmica de les entitats socials que coexisteixen en un mateix espai social.

En d’altres ocasions, però, es poden afegir els nombrosos desplaçaments de població

a aquest seguit de fenòmens que es troben en la base causal de l'interpenetració etnosocial i territorial africana. Així, a l'àrea septentrional del que hores d'ara és l'estat de Ghana, "the spread of Gonja power scattered, to some extent, the indigenous Guan populations as well as the Konkomba and the Nanumba (...)" (Dickson, 1971: 32). D'igual manera, "antérieurement à la cristallisation des royaumes du Bornou, du Mandara et du Baguirmi et des principautés kotoko, vers le XV e siècle environ, il est vraisemblable que les groupes désignés dans la littérature sous les termes génériques de Massa, Mousgou, Mouloui, Mousouk, Mouskoum, occupaient la zone située entre Logone et Chari (...)" (Gariné, 1981: 181), però les razzies cada cop més freqüents de les entitats estatals abans esmentades van conduir cap a un desplaçament de tots aquest pobles en direcció sud. Un altre exemple paradigmàtic és el dels Jalonké, foragitats del Futa Jalon pels Pèl i dividits en llur migració en dos grups separats en l'espai.

Per un altre cantó, al Sudan històric centro-oriental, hom troba "les *Banda*, avec des groupes isolés les uns des autres, éparpillés de Bouzou à la frontière soudanaise et de la frontière du Tchad au Congo-K. (...)" (Alexandre, 1970: 364). Tanmateix, el massís etiòpic és una bona mostra d'interpenetració territorial i de configuració etnoespacial marcada pels *clivages*, les interrelacions sistèmiques i els enclaus. Així, al sud d'aques massís,

"les groupes compacts de Couchites Hadiya et Känbata sont bordés à l'ouest par les Janjaro et les Wälayta, des omotiques comme les peuples des monts Gamo, Dorzé et Ochollo, mêlés à des Couchites Konso et Gidolé. À l'ouest, sur les hautes terres, les Käfa, les Kulo, les Konta et les Gimira forment des groupes compacts qui correspondent à d'anciens royaumes, couchitiques ou omotiques, tombés au siècle dernier(...). À l'est du Rift, la bordure montagneuse et son piémont sont une réplique du rebord occidental: enclaves peuplées de Sidamo et de Gédéo Couchites et planteurs d'*ensät* au milieu des Oromo Gujji et Boräna."

(Gascon, 1995 (1): 69)

El punt és el principi de la condició espacial, és "el que realiza el espacio, el que

produce la extensión por medio de su acto”(Guénon, 1987(2): 121); l’espai s’omple mercès al desplegament de les virtualitats del punt. Seria quelcom similar a les funcions del *mandala* comentades per Carl G. Jung, o sia, un cercle que actúa com a font d’energia, punt central generador de potència. Així, per exemple, hom observa que en força societats africanes “founders of new chiefdoms install new central shrines to serve as the ritual foci for their ‘new’ territories” (Kopytoff, 1989: 57).

De fet, entre els geògrafs i científics socials, “on a tendance à concevoir les unités géographiques (...) comme bi-dimensionnelles et circonscrites. On ne parle guère des formes de territorialité zéro-dimensionnelles, celles qu’implique par exemple la revendication d’un lieu sacré par un groupe culturel. (...) ce sont des points, c’est-à-dire des unités zéro-dimensionnelles” (Schlee, 1999: 224). Aquesta topo-logia *sensu strictissimo*

“suppose que l’étendue est organisée à partir d’un point qui devient le centre d’un espace s’étendant jusque-là où il rencontre un espace de nature équivalente et exprimant une puissance ou énergie (...) qui tantôt est faible et produit, entre ces deux topos, un *no mans’ land*, tantôt est forte en raison de la pression du pouvoir politique ou de la démographie et engendre des limites qui peuvent être analysées comme des frontières. Ce type de démarche repose sur le principe que des pouvoirs différents se superposent et peuvent se compléter et que des pouvoirs analogues s’arrêtent là où commence l’influence de l’autre.”

(Le Roy, 1999: 405)

Es podria treure aquí a col·lació que “la lógica estoica habla por primera vez de esos significados incorpóreos por medio de los cuales se realiza el hablar sobre las cosas (το λεκτον). Y es muy significativo que estos significados se coloquen en el mismo nivel que el topos, el espacio. (...) Los significados son también como un espacio en el que las cosas se ordenan unas con otras”(Gadamer, 1977: 517). Hom pot parlar d’una sort de *lògica espacial*, doncs “people experience the world from a particular position” (Grossberg, 1996: 100), i la

representació compartida per un conjunt social que s'ha comunicat amb un lloc concret engendra el que Joseph Stefanou anomena "image collective d'un lieu"(Stefanou, 1995: 129), geosímbol que funciona, al seu torn, en tant que nucli de generació de forces socialitzadores.

Els nusos espacials, llocs de reunió, de poder, centres d'articulació social, són els punts a partir dels quals hom elabora tota l'existència, tot desplegament de lògiques socials. Es podria fer servir aquí, de manera fins a cert punt equivalent a la idea simmeliana de punt de pivotació, la noció d' *anchorage* tal i com és emprada per J.Clide Mitchell, és a dir, com "the point of reference of a social network" (Mitchell, 1974: 290).

Fins a cert punt, aquests nusos espacials compartrien una característica que Xavier Piolle atorga a l'àmbit espacial en tant que segons ell "l'espace, fait de permanence et de mémoire, a fonction sociale d'inertie, de sécurité et de durée" (1991: 356-357). Així, funcionant com a sistema organitzat per respondre a les necessitats i funcions assumits pel grup que el constitueix, el territori "prend forme autour de pôles géographiques" (Bonnemaison, 1981: 255), els quals són "des centre d'organisation à partir desquels les pouvoirs s'étaient (...). A l'exemple des empires centrés sur le fleuve Niger, nous pouvons ajouter le Zimbabwe autour de sa citadelle, l'empire de Tchaka (Zoulou) autour de Oumgoundlovou (...)" (Durand, Lévy, Retailé, 1993: 397). Per tant, l'espai social "contains, and assigns appropriate places to, the relations of production and of reproduction. The process of creation requires the availability of specialized sites (...)" (Dear, 1997: 51).

Els territoris 'arxipèlags' que poden resultar tant de les xarxes identitàries com de la no-exclusivitat espacial pròpia de moltes societats no-modernes no són pas una sort d'escampadissa de mòduls socials inconnexes, com es podria pensar seguit un raonament que equipari de manera instantània la identitat amb la uniformitat topològica.

Extrapolant, doncs, aquestes concepcions, es podria assenyalar que els ancoratges i nusos territorials proveïrien de l'estabilitat mínima en el temps que necessita, encara que sigui abstractament, tota construcció de sistemes socials. No cal obliquar, però, que es tracta essencialment de l'existència de punts de reagrupament, de posada en marxa, de reelaboració, de connexió i d'articulació dinàmica d'energies socials.

Cal aclarir que els ancoratges o punts de pivotació poden no tenir una naturalesa

estrictament espacial en el sentit euclidià pur de la paraula, i podem trobar exemples de nusos de pivotació que catalitzen energies socials en, per posar un cas, la *intelligentsia* grega i magiar del segle dinou en temps de crisis socials contra l'aparell de poder dominant.

6.1.2. LLIGAMS TERRITORIALS: ETNOTERRITORIS, TERRITORIALITZACIÓ I VINCLES ESPACIALS:

L'antropòleg alemany Leo Frobenius, parlant de la 'civilització etiop' (terme que emprava com a sinònim de negroafricana) comenta el següent: "Le <sentiment de l'espace> dans la civilisation éthiopienne est caractérisé par la présence de centres fixes et de radiations (...). Il a donc une tendance *centrifuge*" (Frobenius, 1952: 204).

De fet, ensems que el punt, el nucli, expressa una potència, una força, una energia, les relacions de força determinen l'aparició de punts singulars (Deleuze, 1987: 107). Als espais africans, "entre les noyaux durs territoriaux les <vides>, réserves d'espaces ou espace tampons, forment frontière, mais frontière vive, contact" (Retailé, Guillas, 1989: 62).

Per un altre cantó, hom pot afirmar que "la relación con el ambiente físico en cierta forma es la matriz de la cual nacerán y crecerán los vínculos" (Maffesoli, 1993: 127), així com que la relació amb l'espai agaranteix la particularietat de les identitats: "la relation aux lieux, fondement de l'identité, est en même temps le cordon ombilical qui unit l'individu à la société et à ses origines divines et terrestres" (Hoffmann, 1995: 206), uns lligams de l'ésser huma amb la terra que els malgaixos, per exemple, denominen *tany* (Domenichini, 1989: 27). S'ha de subratllar, doncs, que certs espais contenen una gran càrrega de simbolisme en el sentit de "puissance sémantique" (Stefanou, Hatzopoulou, 1995 (1): 10). Així, l'etnònim 'Polonès' deriva d'un mot pan-eslau, *Po-les* (en rus, txec, ucraïnès i polonès: 'del bosc', d'igual manera que la traducció d'el'etnònim malgaix 'Tanala' és "gens de la forêt" (Deschamps, 1970: 488). Els Babira de l'actual R.D. del Congo, compten amb un etnònim que significa, literalment, "les hommes venant de la forêt" (Van Geluwe, 1957 (1): 5).

Per una altra banda, a la zona de l'actual Malawi, hom troba etnònims del tipu "Cheba,

or Nyasa, or Anyanja . (...) variants of the word meaning 'lake people' "(Tew, 1950: 30), i l'etnònim *Khevsur* d'un petit col·lectiu etnosocial de llengua georgiana, "come from Georgian *qev- / khev-* (gorge, ravine); the Khevsur are therefore 'dwellers in ravines' (...)" (Schybol, 1992-1993: 193).

Així, els habitants dels contraforts del massís etiòpic "s'appuient sur les *amba*, véritables forteresses naturelles que sont les buttes volcaniques isolées aux murailles verticales, autant de Gergovie et d'Alésia dont les noms sont devenus également des symboles nationaux: Amba geshem, longtemps coeur de la résistance; Dabra Damo, lieu de refuge de la Reine-mère(...)" (Gallais, 1995: 99). A l'oest del Caucas, els Balkar s'identifiquen amb l'etnònim *Taulu*, és a dir, 'muntanyencs' (Shamanov, 1992-1993: 51)

Els Daguestani (habitants del Daguestan, del turc *Dag*, 'muntanya' i del persa *-estan*, 'país'), tot i llur múltiple subdivisió en col·lectius ètnics diferencials, tenen una certa unitat relativa derivada de la "conscience d'appartenir à un groupe naturel uni, les <montagnards> (*Tawlu* en Koumyk, *gorcy* en russe)" (Lemercier-Quelquejay, 1990: 360). Dins del propi Daguestan, els Avars s'autoanomenen *Maarural*, "meaning <mountain language>" (Aglarov, 1992-1993: 43). Per la seva banda, els Montenegreins ténen en el mont Lovcen (1749 metres) "the republic's historical centre and stronghold in the centuries of struggle with the Turks" (N.E.B., 1993: 674), i els Romanesos tendeixen a veure Transilvània (Ardeal en romanès) i la cadena dels Càrpats "as the historic fortress of the nation (*cetatea pamintului românesc*)" (Turnock, 1988: 136). No és gens casual que l'organització nacionalista *Vatra Româneasca* ('Llar Romanesa', és a dir, 'gresol de Romania'), hagi estat creada "en Transylvanie (à Cluj et Tîrgu Mures)" (Rosière, 1990: 294).

Les migracions eslaves comportaven sovint uns assentaments geogràficament diferencials dels grups en presència: "le slave pénètre loin dans les campagnes, surtout montagneuses, mais s'arrête aux portes de certaines villes et, souvent aussi, à proximité immédiate des côtes, laissant celles-ci aux populations antérieures, romanes aux confins de l'Italie et en Dalmatie, grecques ailleurs sur le pourtour de la péninsule" (Musset, 1983: 1009-1010).

Per als etnosistemes Vili i Yombé de la costa del Gabon, pertanyents a que Lev Gumilev anomenaria el 'superetnos' Kongo, "le territoire est chargé d'histoire et de géo-symboles, tant sur le plan visible qu'invisible (...). Les marques matérielles de l'histoire y étant rares, la géographie symbolique prend encore plus d'importance qu'ailleurs"(Katz, Nguingui, 1999: 161). Entre els Oromo d'Etiòpia, arbre, cour d'eau et hauteurs, ont fourni des repères et des points d'ancrage a l'identité des Oromo. (...)la topographie rituelle a servi de conservatoire à la mémoire des oromo" (Gascon, 1995: 199). A l'Imerina, al bell mig de l'illa de Madagascar, "le territoire fonctionne comme une réserve d'informations à puiser dans l'organisation sociale" (Blanc-Pamard, 1999: 62), i a la mateixa illa malgaix, entre els Sakavaia del Menabe,

"chaque territoire existe d'abord dans ce que l'on pourrait appeler une mémoire commune c'est-à-dire une histoire particulière qui lie des groupes et des personnes à travers des échanges de toute nature. Une histoire particulière parce que les relations de toute nature qui unissent ces groupes ou ces personnes forment en quelque sorte une ensemble significatif beaucoup plus important et efficace, socialement parlant, que les liens particuliers que ces mêmes groupes et personnes peuvent établir à l'extérieur de cet ensemble."

(Lombard, 1999: 210)

Des d'un punt de vista sistèmic, tal i com assenyala Yves Barel, parlar d'un territori " signifie que les éléments territoriaux dont il se compose (...) entrent en relation les uns avec les autres au point de se modifier réciproquement, et parfois de fusionner partiellement" (Barel, 1986: 134). De fet, i fent més extensiva la perspectiva sistèmico-relacional, es pot afirmar que "les mailles, les noeuds et les réseaux sont des invariants en ce sens que toutes les sociétés, depuis la préhistoire jusqu'à nos jours, les ont mobilisés dans leurs pratiques et leurs connaissances, mais à des degrés divers et avec des morphologies variables" (Raffestin, 1986: 181).

Per una altra banda, la territorialitat humana “ha de ser diferenciada de la animal, en la medida que debe ser definida como la primera expresión del poder social y, por tanto, abordada como un mecanismo clasificatorio” (Nocete, 1989: 42). S’hauria de puntualitzar que aquesta territorialitat és un sistema semàntic (i per tant psicosocial) ensems que polític. Aquest sistema semàntic no només pot tenir com a referent l’espai físic tridimensional, sinó que pot ésser una derivació lògica de territoris abstractes configurats a partir de límits diacrítics de naturalesa intel·lectual *sensu strictissimo*.

Una definició relacional de la territorialitat la concebria com “il sistema de relazione che una collettività (...) intrane con l’esterno e/o con l’alterità grazie a mediatori.(...) La territorialità si pone così in rapporto omomorfo col potere” (Raffestin, 1983: 69); de fet, l’ésser humà, “parce qu’il est un animal politique et un animal social, est aussi un animal territorialisateur”(Barel, 1986: 135). Encara més: tal i com suggerí Jacques Lacan, una primera característica del registre pre-verbal que ell anomena ‘imaginari’ és “its inherent, constitutive *spatiality*”(Gregory, 1997: 211). Ara bé,

“la territorialité ne saurait se confondre avec cette défense élémentaire de l’espace animal nécessaire à la survie: l’identification est apprise par le processus de socialisation, elle relève de la psychologie collective et contribue à fonder l’identité du groupe. Contrairement aux racines, ces principes sont transportables, ils ont permis aux migrants, aux pionniers, de reconstituer leurs horizons dans de nouveaux espaces en s’appropriant de nouveaux territoires.”

(Brunet et alii, 1993: 481).

L’espai, doncs, “doit être considéré comme un produit social et ne peut donc être expliqué sans un recours à l’étude du fonctionnement de la société” (Koninck, 1984: 125),

i el que es podria anomenar 'designador simbòlic' "cristalliza in un luogo credenze generalizzate basate su valori socialmente prodotti" (Turco, 1988: 89), i més si s'està d'acord en que és "par l'existence d'une culture que se crée un territoire" (Bonnemaison, 1981: 254), doncs "l'identité va souvent de pair avec le territoire" (Brunet et alii, 1993: 267). Cal especificar, seguint Angelo Turco, que

"un'adeguatezza tra le razionalità sociale e la razionalità territorializzante che si sviluppa nel suo seno, per tanto, non vuol dire solo che il territorio *funziona* comme prodotto sociale; vuol dire anche, e forse soprattutto, che esso è un *atout* funzionale alla riproduzione stessa della società. (...) Non può darsi autorealizzazione sociale senza riappropriazione integrale del processo di territorializzazione, si configuri questa come chiusura normativa delle geografie ereditate (o ancora subite), ovvero come invenzione di nuove razionalità territorializzanti."

(Turco, 1988: 54-55, 152)

Si es té en consideració el que aquí s'està proposant, el 'problema' del regionalisme a l'Àfrica, entés com a identificació dels particularisme a una zona geogràfica tot donant "une physionomie propre au territoire dans lequel a eu lieu le processus identificateur" (Beltran, 1969: 115), més que no pas un problema, es presenta com a una manifestació d'aquest lligam entre socialització diferencial i potència identificadora del territori.

El que s'ha de posar també de relleu és que la geometrització del poder és només una forma particular (moderno-occidental) de concreció fenomènica visible del binomi territori-poder. D'aquesta manera, la concepció de l'espai "comme une 'topie' mesurable à partir d'une métrique déterminée" (Raffestin, 1978: 98) és un esgraó fonamental en el trajecte vers la fita final de la mensurabilitat absoluta de la realitat que sorgí amb força entre els segles XVI-XVII amb l'anomenat principi de modernitat, quan l'home s'acostuma a viure en un

món de mesures quantitatives; és evident que “ce principe de modernité trouve dans la mathématique son langage de prédilection”(Raffestin, Bresso, 1982: 189), d'igual forma que el codi que l'Estat modern ha “impiegato per appropriarsi del territorio, non proviene dalla geografia ma direttamente dalla geometria”(Ferrier, 1983: 113), per la qual cosa la fita final seria l'isotropia i la constitució d'un espai purament físic, ja que “alors que l'espace tend à l'uniformité et au nivellement, le territoire rappelle les idées de différence, d'ethnies et d'identité culturelle” (Bonnemaison, 1981: 161).

A les societats 'tradicionals', per exemple, “ne sont pas nécessairement les centres politiques du territoire qui comptent le plus, ni même le dessin des frontières, mais les géosymboles ou lieux-coeurs qui donnent du sens à leur rapport au monde. Ce principe explique l'intensité de la relation à la terre” (Bonnemaison, Cambrezy, 1996: 14). Els geosimbols, com ara els altars dispersats a travé del territori tot constituint-lo com a 'territori de creença', són “des lieux forts qui unifient le territoire” (Vincent, 1995(1): 24).

El Sudan històric occidental ofereix, com es veurà més endavant, gran quantitat d'exemples del lligam fundacional entre ètnia i territori, ja sigui perque un territori deriva del nom d'una ètnia, com succeeix amb el Wagadu (Monteil, 1950: 397), ja sigui perque un etnònim deriva d'un topònim específic, com és el cas dels Khassonké, Wasulunké, Jakhanké, Nianinké, Jalonké, Jenneké, etc.¹ Es podria dir que es tracta de l'existència d'una sort de “spiritual bond between nation and territory”(Connor, 1994: 205). En paraules de G. Sautter, “tout espace individualisé tend à donner naissance à une ethnie, tandis que chaque ethnie se confond au départ avec un espace”(Sautter, 1968: 76, citat a: Raison, 1976: 194).

Com subratlla el geògraf Paul Claval, “la construction des représentations qui font des certaines portions de l'espace humanisé est inséparable de la construction des identités” (Claval, 1996: 102), i es podria posar l'accent en el fet que

¹ També es poden donar casos de 'contagi' topogràfic, com el dels Bezanozano del cantó de Didy (Madagascar), dins d'una prefectura la capital de la qual, Ambatondrazaka, és una població Sihanaka, el que fa que els Bezanozano de Didy es declariin Sihanaka (Poirier, 1972: 14). Els límits territorials, encara que arbitraris, poden tenir el suficient valor simbòlic com per a comportar certes reelaboracions identitàries (Mira, 1985: 51).

“A chaque moment, tout territoire était bien un territoire identitaire, puisque c’est un jeu d’identité relationnelle (hommes/éléments-divinité/pouvoirs) qui posait ses frontières fondatrices. Les recompositions territoriales vont de pair avec les réidentifications et les changements de frontières (y compris, dans la longue durée, de frontières ethniques).”

(Fay, 1996: 43).

D’aquesta manera, s’hauria de suggerir que “la culture est intimement liée à l’identification à un groupe, à un modèle ou à un idéal, per laquelle chacun cherche à donner un sens à sa vie. L’espace se trouve de la sorte valorisé; il cesse d’être un support neutre et devient signe de reconnaissance ou d’opposition” (Claval, 1981: 247); de fet, “la vinculación de las poblaciones con su tierra es un fenómeno cultural fundamental que no desaparece ni siquiera en nuestra época de cosmopolitismo” (Breton, 1983: 143). Fins i tot a societats de pastors, relativament itinerants, existeix un vincle identari amb l’espai, i així “most of the current Somali clans have occupied and maintained separate geographic locations until recently. The Somali clans of hawiye, Dir, Isaq, and Reewin, for example, inhabited relatively restricted areas”(Kusow, 1995: 83).

Nogensmenys, entre els Kpelle de Libèria, “territory and kinship provide the basic historical reference points in their political life” (Murphy, Bledsoe, 1989: 123). En el cas del sistema social Gosha del sud de Somàlia és força significatiu que les agrupacions d’esclaus fugitius que el formàren vers el 1875 es distribuïssin espacialment de manera diferencial d’acord amb llur matriu ètnica de partida: informacions recollides per diversos etnògrafs “in the early twentieth century suggest that many of the earliest settlements were each occupied by refugees of the same ethnic group. (...) New arrivals would seek out villages of their own ethnicity, such as the Makua villages of Subutuni or the Yao villages of Kolokoto” (Cassanelli, 1989: 222).

Quelcom semblant succeí al hinterland dela ciutat de Mombasa, a on les diverses

onades de grups ètnics de base clànica ('tribus') d'origen WaSwahili es van instal·lar seguint patrons clarament territorials: així, els Tisa Taifa es van assentar a Mombasa-Mvita, Jomkwa kwa Shehe, Maunguja i Junda, mentre que els Thelatha Taifa ho van fer a Kilindini, Likoni, Mtongwe i Ngare (Berg, 1968: 49). A Madagascar, entre els Merina i els Betsileo, "l'organisation de l'espace (...) est puissamment rationalisée et systématiquement liée à une organisation sociale qui ne peut se comprendre que dans l'espace, à la fois abstrait et concret, où elle prend forme" (Raison, 1977: 413).

Ni tan sols els desplaçaments de població esborren el lligam identitari amb el territori de gènesi social. Els grans monestirs grecs del Pont, "hauts lieux de l'hellenisme" (Bruneau, 1999: 161) fundats al llarg de la cristianització de l'Àsia Menor (ss. III-VIII), en són un bon exemple: els principals monestirs van ser abandonats després de l'intercanvi de població entre els estats-nació grec i turc als anys 1920. Reconstruïts a la Macedònia grega, aquest "bastions identitaires de l'hellénisme du Pont, ont été bâtis en l'espace d'une trentaine d'années sur la même montagne et à des distances de l'ordre d'une vingtaine de kilomètres à vol d'oiseau comparables à celles qui les séparaient dans le pont (15 km)" (ibid: 165-167).

En una mateixa direcció apunta l'antropòleg rus Viktor Kozlov, tot subratllant el fet que "territory is primarily the pre-condition, the material base, for the formation of ethnic or other types of community (...). The image of the 'native land' plays a conspicuous role in the formation of ethnic self-consciousness" (Kozlov, 1974: 80). Tal i com subratlla Malek Chebel, "l'essence même de l'identité (...) est intimement liée à la catégorie de l'espace" (...) (Chebel, 1986: 77). Resulta altament significatiu el fet que "the postmodern nomad is a remarkably unsocial being" (Cresswell, 1997: 377). La manca de territori és sinònim de manca de socialització.

Extenent una xarxa significativa diferencial sobre l'espai, s'endega un procés territorialitzant específic. De fet, "la regione non è altro che un poligono di segni: la sua realtà è semiologica più che geografica" (Raffestin, 1984 (2): 78), doncs el territori no és anterior al signe qualitatiu sinó que, ans el contrari, és el signe el que crea el territori (Deleuze, Guattari, 1995: 388), de manera que el territori sempre és un fenomen social, identitari, lligat

a un etnosistema que el crea ensems que s'autogenera. Així, per exemple, la nova entitat 'super-tribal' sorgida a Kenya entre els anys 1930-1950 amb el nom de *Luyia*, comptava amb l'ètnia Vusugu com a grup majoritari, i les tendències secessionistes d'aquest grup van generar-se "since they occupied a compact territory on the north side of the Luhya area" (Southall, 1970: 42).

Nogensmenys, el territori també pot ésser definit com a aquella porció de l'espai "approprié -matériellement ou symboliquement- par un ou des groupes sociaux qui y trouvent des sources identitaires" (Hoffmann, 1995: 210). El territori sovint "ha una base culturalle senza la quale non c'è identificazione" (Mallart, 1993: 75).

Segons la *intelligentsia* nacionalista turca, el riu Orkhon, situat al sud del llac Baïkal, dins l'actual Mongòlia, fou el lloc fundacional del 'superetnos' turc:

"C'est là que s'est édifíée aux VII-VIIIème siècles la souveraneité et la culture pré-islamique des Turcs célestes. Des tectes épigraphiques, grevés sur des stèles au début du VIII siècle, témoignent de cette culture, dans une langue littéraire élaborée et un style épique, et évoquent des thèmes directement utilisables par le discours patriotique ou même nationaliste moderne: la grandeurs, la puissance militaire, la fierté, et surtout la mise en garde contre le danger de déculturation."

(Copeaux, 1999: 115)

En el cas maurità, la dominació Bidân es centra en el que Anne-Marie Frerot anomena un *territoire-lien* centrat a la regió d'Adrar, la qual, "représentée comme élément d'un ensemble, celui de l'entité maure, est définie par une référence générale à un territoire, le *trâh al-Bidan*, ou 'pays (terre) des Maures' " (Ferot, 1999: 120).

Hom suggeriria, per un altre cantó, que els elements principals del que Joseph Stefanou i Alice Hatzopoulou denominen *rendement qualitatif* d'un lloc són:

“ses spécificités naturelle, culturelles, politiques, sociales, religieuses, elles caractérisent les manifestations d’un groupe social dans un lieu concret en lui assurant (...)sa continuité culturelle et historique (...). Ces spécificités sont exactement celles qui témoignent du système des valeurs selon lequel un groupe social hiérarchise ses membre, évite l’uniformité des individus et se distingue des autres groupes sociaux.”

(Stefanou, Hatzopoulou, 1995: 18).

Es pot asseverar, en aquest sentit, que la regió és una formació geogràfica capaç de maximitzar l’autonomia d’un grup humà respecte de l’exterior (Turco, 1982).

Per la seva banda, el sociòleg Michel Maffesoli comenta el següent en relació amb el binomi espai-identitat social:

“El grupo, para su seguridad, moldea su entorno natural y social, y al mismo tiempo fuerza, *de facto*, a otros grupos a constituirse como tales. En este sentido, la delimitación territorial (lo repito: territorio físico y territorio simbólico) es estructuralmente fundadora de múltiples socialidades. Junto a la reproducción directa, existe una reproducción indirecta que no depende de la voluntad de los protagonistas sociales, sino de ese efecto de estructura que es el par ‘atracción-repulsión’: la existencia de un grupo fundado sobre un fuerte sentimiento de pertenencia exige que, para la supervivencia de todos y cada uno, se creen otros grupos a partir de una exigencia de la misma naturaleza.”

(Maffesoli, 1990: 245).

La relació identitat social-territori també és subratllada per Douglas C. D. Pocock, el qual, basant-se en el geògraf Yi-Fu Tuan, suggereix que l’absència de sentit de l’espai (*placelessness*) és l’ “antithèse de l’identité humaine” (Pocock, 1984: 141); en una línia

similar, diversos estudis psicològics assenyalen “the affective structure of semantic space” (Ember, 1977: 42), i es pot suggerir fins i tot que “consciousness becomes consciousness of the self only in space” (Strohmayr, 1997: 165). De fet, “la existencia social sólo es posible en un determinado lugar porque existe un *aura* específica en la que, *volens nolens*, participamos nosotros. El territorio sería la cristalización específica de tal *aura*” (Maffesoli, 1990: 235).

Caldria remarcar també que la relació amb l'espai està condicionada, fins a un cert punt, pel que podriem anomenar beneficis psicosocials, ja que

“A los hombres no les basta sobrevivir; exigen algo más que un refugio, o un tipo cualquiera de subsistencia. Desean vivir en un lugar determinado, de una forma determinada. Proponemos como descripción preferente del comportamiento de los hombres lo siguiente: los hombres tienden a distribuirse en un área de manera a conseguir la mayor eficacia en la positivización de los valores que le son más queridos.”

(Jonassen, 1974: 450)

Per una altra banda, el grau de dependència social d'un sistema té força relació, sovint, amb la seva autonomia territorialitzant. Es pot recordar que, en certa mesura, “*non può darsi autorealizzazione sociale senza riappropriazione integrale del processo di territorializzazione(...)*”(Turco, 1988: 152). La transformació del territori implica noves organitzacions espacials, és a dir, simbòlico-socials, i viceversa. El cas de la colonització d'Àfrica és paradigmàtic, així com les fortes resistències africanes davant “o deseo de control territorial pelos europeos” (Lopes, 1989 (2): 15).

Fent un breu incís, resulta interessant comentar la distinció feta per Bernard Charley de la Masselière entre ‘terroir’ i ‘territoire’ per tal de caracteritzar el **conflicte de territorialitzacions** del que aquí s'està parlant: “le terroir matérialise l'invention et la

reproduction naturelles de la société dans et par son rapport à l'espace"(...) "Le territoire, au sens où nous l'entendons ici, s'oppose au terroir. Le territoire est le lieu de l'État placé sous le signe de prédéterminé, il investit de l'extérieur (...), objet d'unification, il est lieu du même, du modèle"(Charlery de la Masselière, 1999: 245). Així, per exemple, hom pot recordar les resistències ètniques a la reforma agrària "imposée par Addis-Abbéba -notamment au sein de l'ensemble tigré aussi bien qu'au Wallo, en Arsi et en Érythrée, sans parler des Somali d'Ogaden" (Lemarchand, 1991: 205). Per un altre cantó, els Diola de la baixa Casamance han reeixit en "limiter leur propre espace politique -leurs <bois sacrés>, qui offrent une assise nettement localisée à l'autorité des aînés- contre les formes nouvelles de dominance" (Geschiere, Van der Klei, 1987: 312-313).

Una territorialització diferencial implica el bastiment de fronteres socials a partir de les energies desplegades per un sistema social específic i, de fet,

"(...)la territorializzazione implica che, quando uno stato è compiuto esso sia una territorialità, valea dire un insieme codificato di relazioni. In realtà questo stato è piuttosto un equilibrio instabile in quanto è sufficiente una variazione nell'informazione ricevuta perché esso cambi ovvero i rapporti all'interno del sistema si modifichino. La deterritorializzazione è, in senso primo, l'abbandono del territorio, ma può essere anche interpretata come la soppressione dei limiti, delle frontiere (...). La deterritorializzazione corrisponde a una crisi, vale a dire alla scomparsa dei limiti. Ogni crisi si traduce in una cancellazione dei limiti o dei ritmi, dei cicli, delle fratture, degli intervalli."

(Raffestin, 1984(2): 78)

La territorialització diferencial que en moltes societats tradicionals, com s'ha comentat, no es basaba pas en paràmetres euclidians o en concepcions exclusivistes del territori basades en l'apropiació no comunitària d'aquest, ha xocat amb la territorialització de base occidental basada en l'imposició d'una reorganització legislada de l'espai social. Així,

entre els Tukulèer del Futa Toro, les poblacions “continuent à se référer à la façon selon laquelle elles se sont implantées et à vivre les liens qu’elles ont tissés entre elles à la lumière de leurs conceptions des rapports de l’homme à la terre. Leur conception prédominante de la terre est que cette terre est un ‘bien commun’ qu’il faut continuer à partager” (Wane, 1982: 119). La tensió entre territorialitzacions està present, per exemple, a la regió de Zinder (República de Níger) entre els etnosistemes Pèl, Bujabé i Hausa, per un cantó, i la maquinària jurídico-administrativa de l’Estat de Níger, per un altre (Thomson, 1982: 174-176), entre les institucions estatals de Mali i els *terroirs* agrícoles i pastorals del delta interior del Níger (Cissé, 1999: 137-150), o entre l’estat senegalès i els territoris sagrats Diola, a la Casamance (Hesselig, 1994).

Es pot suggerir que, en gran mesura, molts conflictes de caire etno-polític sorgits tant a l’Àfrica Subsahariana com a l’Europa Oriental ténen el seu origen en aquesta tensió entre territorialitzacions dominants i dominades, modernes i tradicionals, imposades pel poder polític i generades per la potència social. Així, “les conflits actuels en Yougoslavie ne peuvent se comprendre que si l’on considère que l’on cherche à limiter par des frontières de communautés dont la logique de formation n’a rien à voir avec une quelconque territorialité”(Sivignon, 1994: 88). Aquest conflicte de territorialitzacions és també un conflicte de memòries, doncs “la ‘memoria colectiva’ desempeña un papel constante para la identificación retrospectiva de una colectividad” (Grosser, 1999: 58). De fet, la verdadera dimensió de qualssevol inscripcions espacials és la de “servir de memoria colectiva, servir a la memoria de la colectividad que la ha elaborado”(Maffesoli, 1990: 237).

Als Balcans, per exemple, “tali memorie sono state tenute vive nella strutturazione comunitaria dell’impero ottomano (il sistema etnoreligioso dei *millet*)”(Champentier, 1999: 17). Discrepem, doncs, d’opinions que defensin que “en los Balkanes, la construcción nacional es de fecha reciente. La fragilidad de las identidades nacionales que surgen de ella es la principal causa de inestabilidad geopolítica”(Prévélakis, 1999: 198). Ans el contrari, en el cas Balcànic i en molts d’altres exemples, “the core of the problem lies in the territoriality of subordinate ethnic groups” (Hammel, 1997: 6).

A més, cal apuntar que les territorialitzacions realitzades des de les esferes

administratives poden ésser reapropriades per les col·lectivitats com a noves bases de pivotació etnosocial. L'Àfrica Subsahariana està curulla d'exemples de reapropriacions dels espais socials dissenyats pels poders colonials i neocolonials, i també la territorialització imposada per la colonització soviètica ha estat re-elaborada de manera que "les *rajon* sont devenus une référence identitaire" (Thorez, 1997: 353).

Seria convenient treure a col·lació, relacionant-la amb la territorialització derivada de la dialèctica entre el vitalisme (naturalisme) i allò religiós, entès com l'esforç col·lectiu (Iniesta, 1998: 59), la noció d' 'ecogènesi territorial'. Amb aquest terme Claude Raffestin conceptualitza "l'histoire d'une relation dans laquelle nature et culture fusionnent"; d'aquesta manera, convindriem en que el territori és "une réordination de l'espace dont l'ordre est à chercher dans les systèmes informationnels dont dispose l'homme en tant qu'il appartient à une culture" (Raffestin, 1986: 177).

En un sentit similar, es pot asseverar que "sono i giochi de l'interfaccia natura-cultura in azione *nell'uomo* che vengono introdotti nel campo della spiegazione (...)"(Ferrier, 1983: 115); de fet, "la naturaleza favorece la 'in-tensión' (*in-tendere*), con el investimento, el entusiasmo y el calor que ello entraña"(Maffesoli, 1990:77). És resaltable la importància de la participació, de la força mística de la *συνπαθεια*, en les societats que no comparteixen "le mythe rational de l'Occident" (Grinevald, 1990: 207). Només així s'entén que les parroquies cristianes situades a l'Àfrica sovint hagin d'instal·lar-se romanent "à l'écart des lieux déjà sacrés, à la fois à cause de la vigilance des autochtones, et par souci d'éviter tout contact avec une des traditions considérées comme 'païennes' " (Barbier, 1999: 183).

Els agrupaments tradicionals són societats que denoten "la constante territorial de la dimensión religiosa. El suelo es lo que da origen, lo que permite el crecimiento, el lugar donde mueren todas las agregaciones sociales y sus sublimaciones simbólicas" (Maffesoli, 1990: 229). En conseqüència, "la conception du territoire apparaît (...)pétrie de religieux" (Vincent, 1995 (1): 12). A l'Àfrica, "el rey fue siempre dios de una gente concreta, de un territorio definido" (Iniesta, 1996: 137). Així, entre els Lobi s'esdevé una espècie de 'contracte'

encarregat d'unir el grup humà amb la terra, establint una relació *vis-à-vis* (Cros, 1995: 268); de fet, els Lobi són un exemple de la territorialització ènicoreligiosa que caracteritza força societats negroafricanes. Entre els romanesos existeix el concepte de *neam*, “concepte difícilment traduïble, ni vraiment le peuple, ni la nation, mais les deux intimement liés au sol ancestral, et l'émanation d'une spiritualité (...)” (Rosière, 1990: 294).

A l'Àfrica Subsahariana “la nature est un réservoir de signifiant et le lieu où se manifestent des signes.(...) La relation de l'homme avec la nature en tant que paysage et milieu géographique est constante. (...) La nature ne se définit comme un ensemble mécanique de possibilités, mais comme un ensemble par lequel sont signifiées des intentionalités multiples” (Houis, 1971: 80, 75, 87). Hom es troba davant del que el filòsof noruec Arne Naess batejà amb el terme ‘ecologia profunda’ (Lal, 1999: 40).

Els pelegrinatges són un altre exemple de la càrrega sagrada que pot tenir el territori i els diversos nuclis, els diferents punts nodals que l'articulen. En el cas de les societats marabúiques senegaleses, aquestes tenen “leurs centres de grand rayonnement comme Touba pour les Mourides, Tivaouane pour les Tijâniyya, Kaolack (Ibrâhim Nyass), Yoff (cofrérie Layenne)”, centres que “ont offert un cadre social propre aux ethnies qui, au siècle dernier, désertaient leurs vieilles structures traditionnelles”(Cuoq, 1975: 134). Al voltant del pelegrinatge, Claude Rivière comenta el següent:

“Le pèlerinage est passage d'un lieu superficiel à un lieu jugé central et profond. Il est itinéraire de la topologie à la cosmologie(...). Cela suppose (...) un découpage de l'espace selon un système de valeurs: lieu de la territorialisation et de l'appropriation familiale d'une part, lieu de la hiérophanie ou de la kratophanie, d'autre part. Le pèlerinage est un structurant de la vie collective (...), est une spatialisation émotionnelle du désir.” “Dans l'Afrique traditionnelle, le pèlerinage suppose un passage du microcosmos villageois, lieu de l'existence quotidienne, au macrocosme de l'univers fondamental et enveloppant, lieu de l'ordre et du signifié (ancêtre, loi, acte fondateur, parole instauratrice) avant quoi il n'y avait que chaos, hasard aveugle et insignifiance.”

(Rivière, 1995: 140)

A part de la relació umbilical amb la terra pròpia de moltes agrupacions ètniques no cal obliuar l'existència de nuclis territorials que determinen la formació d'un espai social sagrat, "sacred territory that belonged historically to a particular community" (Smith, 1991: 127). La relació amb la terra es concreta a vegades en la correspondència simbòlico-social entre territori: macrocosmos-cos humà: microcosmos que hom observa per exemple a l'Imerina, al centre de Madagascar (Blanc-Pamard, 1995: 63-64).

Es podria suggerir, d'aquesta manera, que existeix una sort d'interacció entre "our continuing sense of group identity, distinct from others of our species, and our consciousness of connections with our natural environments(...)" (Hooson, 1994: 11). En la majoria de les societats humanes el lligam entre l'home i el sòl és total, i, segons F. Doumenge, presideix les relacions socials i fins i tot condiciona els mecanismes psíquics (Di Méo, 1991: 145). A tall d'exemple es poden citar els sistemes de divinitats ctòniques que hom troba entre els Bassari de Senegal i Togo, així com entre els Bassa de Camerun (Ndigi, 1997: 63-72), tots ells pobles negroafricans relacionats amb la terra de forma umbilical: "la Terre, personifiée, apparaît comme une divinité particulière, qualifiée parfois de 'nourricière' (...), maternelle"(Vincent, 1995 (1): 22).

Sovint es presenten entre aquests sistemes socials persones que exerceixen de mediadors entre les forces naturals i els homes, com ara els 'dambari de l'est del Txad i de l'oest de la República del Sudan (Tubiana, 1995), o els ferraters, concebuts a tota l'Àfrica occidental com a poseidors de dots màgiques en virtut de llur accessibilitat als fruits ctònics. Cultes similars al dels *Margai*, esperits de la terra que posseeixen als individus i el culte als quals es troba força arrelat al sud de l'actual Txad, es poden observar entre els Ndebele de l'Àfrica sudoriental (Ranger, 1973: 596), o entre els Shona de Zimbabwe, amb els *varidzi venyika* ('guardians de la terra') (Daneel, 1999: 3) i amb un sistema social i cosmològic traduït en que "chaque chefferie a un lieu sacré" (Gonese, 1999: 32).

L'autoctonia (mot derivat de ctònic), és reivindicada per moltes agrupacions socials per tal de situar el sistema de relacions amb d'altres grups. De fet, tal i com comenta

Raymond Verdier,

“L’autochtonie est un mode de penser l’être humain dans sa relation au cosmos et aux éléments. L’autochtone n’est pas seulement né dans le pays (...) il est né de la terre même et a des maîtres invisibles: il appartient à une nature génitrice, participe à un cosmos sacré, est l’allié des puissances chthoniennes qui vivifient le sol et lui permettent d’en titer sa subsistance.”

(Verdier, 1995 (1): 144)

Els pobles anomenats ‘paleonigrítics’, dispersos entre el Senegal i el Nil, són un exemple: així, els Minyanka no islamitzats, o Minyanka-Bamana, es consideren a si mateixos com els autòctons (Jonckers, 1995: 183-184). Per un altre cantó, entre els BaShu del Congo nordoriental les famílies d’origen BaSumba “are accorded certain rights and prerogatives in recognition of their status as the autochthonous population of the region” (Packard, 1989: 151). D’altres exemples es troben entre els Dogon, els Kotokoli, els Mofu i els Kabiye, tots ells pobles que atresoren mites fundacionals ctònics. Respecte d’aquest darrer grup, els Kabiye (també coneguts antany com a Kabré), l’antropòleg alemany Leo Frobenius se’n va fer ressò tot subratllant “l’indépendance et le courage des ‘paysans des pierres’, ‘Steinbauern’, de leur amour de la terre qu’ils cultivent intensivement et protègent de l’érosion par un labeur obstiné, de leur résistance opiniâtre à la conquête (...)” (Verdier, 1995(2): 200).

De fet, l’arrel χθων deriva de l’indoeuropeu *z’ghom*, “la terre, que l’on trouve encore dans humus, homme, et(...)dans *zēm* (ou *ziom*, le sol en russe)”(Brunet et alii, 1993: 106). L’espai és, sovint, la font prístina del material social que conforma el sistema emergent. La identificació ‘regional’ (i cal recordar el significat literal de ‘regió’), com es tornarà a veure, no és pas infra-ètnica, ni tampoc un tipus d’identitat social ‘altra’ que la identitat ètnica. De fet, com s’està teoritzant, és una variant, una concreció, de la potència social que crea etnosistemes sempre, com diria Georg Simmel, *in statu nascendi*.

En aquest sentit, els Avars, l'etnosistema més populós del Caucas oriental, "s'appellent eux-mêmes *ma'arulal*, 'les (gens) de la montagne' (*avar* est le terme russe, ou européen) et définissent leur langue comme 'la langue de la montagne', *ma'arul mac c*" (Charachidzé, 1997: 10). A l'actual Somaliland, al nord de la Banya d'Àfrica, "there are 114 historic mountains scattered in the *Doi* belt that have religious significance for the *Reewin* society. On the top of each mountain there are burial sites for holy men where annual pilgrimages, *syaro*, are still made by the local people" (Mukhtar, 1995: 13). Entre els etnosistemes Fipa del nord-est de Zàmbia i Tanzània sud-occidental es troba "the sacred hill of Itweelele, near Sumbawanga" (Willis, 1966: 18). Els Gisu de l'actual Uganda, que habiten a les estribacions del Mont Elgon, s'autoanomenen "Ba-Masaba, Masaba being the name given to Mount Elgon" (La Fontaine, 1959: 9).

A les muntanyes limítrofes entre Albània i Montenegro, a una zona que constituï una sort d'ecumene diferenciat, hom trobava els clans albanesos agrupats sota l'etnònim *Malësor* ('muntanyesos', de l'albanès 'Mal', muntanya) i els clans montenegrins coneguts com a *Brdjani* ('muntanyesos', del serbocroata 'Brdo', muntanya) (Malcolm, 1998: 10).

Els 'hauts lieux', llocs erigits col·lectivament amb estatus de símbol d'un sistema de valors territorials, una sort del que J.-L. Piveteau anomenà "paroxysme du lieu" (Brunet et alii, 1993: 252). De fet, força grups humans "attribuent aux montagnes un symbolisme particulier" (Vincent, 1995 (1): 15). Aquests espais són sovint llocs de desplegament d'energies socials i de nucleació comunitària en funció del seu rol de nuclis sagrats amb grans potencialitats semantico-socials. A més dels monestirs grecs construïts a grans alçades existeixen casos com ara el del volcà Zouquala, lloc venerat situat al sud d'Addis Abäba (Retaillé, 1995: 112).

Per una altra banda, entre els diversos etnosistemes Nuba "l'unité sociale est le massif montagneux, la colline, qui coïncide souvent avec la tribu, le niveau d'organisation politique ne dépasse pas la colline" (Froelich, 1968: 201). En força ocasions, doncs, l'espai i l'organització territorial "ont-ils une influence importante sur la manifestation du phénomène politique" (Dika-Akwa, 1982: 219).

L'aïllament geofísic també té una certa importància en les especificitats etnosocials,

com és el cas de les illes Kihnu del golf de Riga (Letònia), a on “because of the distinctive conditions (the fact that it is an island, and somewhat isolated, and also the poverty of the soil and other factors) a number of peculiarities have developed (...) in the material and intellectual culture of the people”(Kalits, 1961: 27).

Enfront de qualsevol senyal de determinisme geogràfic, però, s’ha d’asseverar que l’home, en adquirir la pròpia autonomia respecte de l’ambient extern, també adquireix la possibilitat d’establir amb aquest relacions aleatòries; la constitució d’un camp d’allusions a l’experiència, el mediador simbòlic en paraules d’Arnold Gehlen, minimitza els punts de contacte amb la situació contingent a l’hora que exonera l’home de les obsessions de la immediatesa (Turco, 1988: 25). La interrelació grup humà:espai passa a través del territori, producte i canal d’aquesta interacció que la fa, diríem, diferida, o sia, no directament simètrica o homomòrfica.

En tot cas, hom pot plantejar que “le territoire est un constructeur d’identité, peut-être le plus efficace de tous” (Bonnemaison; Cambrezy, 1996: 14), per la qual cosa caldria assenyalar que, sovint, “les groupes, les ethnies et les peuples existent par leur référence à un territoire, réel ou rêvé, habité ou perdu” (Bonnemaison, 1981: 257); per tant, es pot afirmar que “el sentimiento de territorialidad o de identificación con un determinado marco espacial conformado históricamente está en la base de cualquier organización estatal o infraestatal” (Capel, Urteaga, 1991: 84).

6.1.3. LÍMITS TERRITORIALS:

Tenint en compte el caràcter dinàmic que considerem inherent a les relacions sociopolítiques, als sistemes socials, s'hauria de concebre la centralitat com una identitat bifrontal, *topos* ensem que "tensió"; "topos et tension qui persistent, en tant qu'ils sont liés, à travers la durée et qui dynamiquement se traduisent par des mouvements centripètes ou centrifuges" (Raffestin, 1980 (1): 169). Seguint aquest plantejament, el concepte de centre-perifèria s'ha de reconsiderar, ja que "si l'on veut construire une analyse à partir de notions dynamiques, il faudrait parler d'organisations ou de groupes en situation de centralité et d'organisations ou de groupes en situation de marginalité (...) C'est la relation de pouvoir qui fonde prioritairement la situation de centralité ou la situation de marginalité" (ibid: 170-171), ja que l'espai és "inseparable de la estructura que lo organiza" (Prigogine, 1988: 119).

De fet, i tornant de nou a Pierre Bourdieu i a Émile Benveniste, l'etimologia del mot *regio* explicita aqueix acte de poder a partir del qual es duu a terme la di-visió, l'acte diacritic que reeix a introduir la discontinuïtat (fonamentada en els límits) dins la continuïtat fenomènico-natural que se'ns presenta teòricament *a priori*; en definitiva, "délimiter c'est (...) manifester un pouvoir dans une aire précise"(Raffestin, 1980 (1): 138). Seguint aquestes directrius, "la définition de la région s'appuie sur la tension entre les phénomènes qui fragmentent un territoire en parties différenciées et ceux qui l'uniformisent" (Ciechocinska, 1993: 95). Un cop més, es tracta d'una dialèctica entre l'energia col·lectiva diferencial i els poders homogeneïtzants, entre fisió i fusió.

Per una altra banda, es pot afirmar que la gènesi etnosocial (l'etnogènesi) troba en el límit la seva base de partida, doncs "toute création est inaugurée par une partition instauratrice de limites spatiales et/ou temporelles"(Raffestin, 1980 (2): 412). Es tracta, doncs, d'una funció simbòlica en el sentit levistraussia del terme, d'una producció de sentit bastida a partir de discontinuïtats diacritiques.

Aquesta funció bàsica que té el límit en els bastiments ètnics i territorials és fonamental, doncs "la frontière conditionne les systèmes de relations et par conséquent les

territorialités humaines”(Raffestin, 1993: 163). Com subratlla Angelo Turco

“(…) la territorializzazione progressiva comporta una *complessificazione* dell’ambiente nel senso che l’agire ha un numero di possibilità sempre maggiore di quante possano essere attualizzate. Con altre parole, un attore sintagmatico, comunque identificato, nel mettere a punto strategie sull’uso del territorio e nell’approntare i mezzi che tale uso consentano, opera in condizioni estremamente opache e, in particolare, non conosce esattamente né il ventaglio né la performatività delle sequenze operative capaci di assicurare congruenza(…)”

(Turco, 1984: 94).

“(…) la territorializzazione progressiva è organizzata sistemicamente dal senso e i limiti spaziali acquistano rilevanza solo se hanno valore di delimitazione dell’ambito di estensione di regole selettive.(…) Definiscono el sistema territoriale, in quanto ambito di complessità ridotta, in rapporto all’ambiente (l’esterno) in quanto ambito di complessità indeterminata e comunque più elevata.”

(Turco, 1983: 46)

“(…) una struttura territoriale (...) è (...) la proiezione al suolo di un contesto di senso. Essa pertanto è individualizzata rispetto all’ambiente (e ad altre formazioni geografiche) da un limite.(...) Il limite non sempre è visibile, non sempre è netto; dunque non sempre esso può essere individuato né rappresentato cartograficamente, almeno con la precisione desiderabile. Certo, si potrebbe arguire che la struttura, per assolvere pienamente alla sua funzione generale

di campo operativo, tende a farsi progressivamente riconoscibile, rendendo perciò espliciti i suoi limiti.”

(Turco, 1988: 113-114)

En aquest sentit, doncs, hom suggeriria que “le territoire désigne les *limites*, les frontières qu’une pratique sociale peut ou veut se donner, c’est-à-dire les dimensions de l’univers dans lequel elle se sait ou se croit efficace, compétente, légitimée” (Barel, 1986: 132). De fet, “le territoire, lui, est caractérisé par des limites fonctionnalisées” (Raffestin, 1982 (2): 168) i, com comentava el geògraf Altman, el comportament territorial és un mecanisme de regulació de fronteres (Raffestin, 1983 (2): 306). En d’altres paraules: “the location, the nature, the form of frontiers are determined by the nature of spatial structures and dynamics of a territory and the geohistorical inheritance” (Gadal, Jeansoulin, 2000: 4). De la mateixa manera que hom ha de subratllar que, com deia Georg Simmel, és la delimitació allò que defineix el paisatge (Silvano, 1995: 169).

A l’igual que passa fins i tot pel que fa al funcionament del pensament, els límits són, així, la base del territori, i més si es té en consideració que les fronteres “constituent une information structurant le territoire” (Raffestin, 1980 (2): 413), ja que “délimitation, centration et communication sont au coeur du processus de territorialisation et, par conséquent, de déterritorialisation et de reterritorialisation” (Raffestin, 1986: 182). Les descripcions que es facin aquí, doncs, es donaran bàsicament “en términos de evoluciones zonales, de ritmos locales de desarrollo, de diferenciación de espacios organizados por cierto tipo de traslación y de comunicación, de puesta en relación entre espacios disconexos (...)” (Prigogine, 1988: 119).

6. 2. FRONTERES:

6.2.1. CONSIDERACIONES GENERALES:

“La frontière est un véritable instrument, que l’on peut ranger dans la classe des systèmes sémiqques, à disposition des collectivités politiques.”

(Raffestin, 1980 (2): 418)

“(…)la frontière est une isobare politique, qui fixe, pour un temps, l’équilibre entre deux pressions: équilibre de masses, équilibre de forces.”

(Ancel, 1938: 195)

“(…) La frontera no es meramente un producto final ni tampoco el término final de una relación causal. Hasta cierto punto posee vida propia, y debe considerarse como parte integrante de un proceso continuo del que es al mismo tiempo efecto y causa”.

(MacClancy, 1994: 55).

Les fronteres “(sociales, simbólicas, geográficas) ocupan un lugar central en la investigación antropológica, toda vez que proporcionan el marco conceptual para la clasificación y organización sin las cuales la vida social tendría muy poca, o ninguna, significación o definición coherentes”(Shore, 1994: 31); de fet, les fronteres “impedeixen al món d’arribar a la perfecta homogeneïtzació o entropia” (Rubert de Ventós, 1987: 149). És important destacar el caràcter social dels límits fronterers, doncs “ el más insignificante elemento del entorno puede llegar a considerarse, desde una perspectiva social, más infranqueable que el Everest o el K2 ” (MacClancy, 1994: 51).

Les fronteres són conceptualitzades , així, com a construccions humanes producte de la cultura i, en molts casos, és a la frontera a on la noció d’identitat està més clarament delimitada (Kavanagh, 1994: 7); la frontera és un catalitzador identitari, ensems que un pont, una porta. Tal era el significat de l’arrel indoeuropea *Dhwer, amb sentit de porta-frontera (d’aquí *door*, *tür*, *дверь*), d’igual manera que el concepte de frontera és expressat mitjançant “those terms which imply passage and contact, such as Arabic *thagr* (‘mouth’, ‘breach’) and Chinese *guan* (‘gate’ or ‘passage’), while in the meaning of the Latin *limes* was a road”(Power, 1999 (1): 8); i encara més: “in Old French *marche* (‘march’) also meant the entrance to a forest in 1200, and a further meaning of the Slavonic *kraj* was likewise ‘forest’(…)” (ibid.).

La frontera és, doncs, el límit entre l’intern i l’extern, símbol de comunicació i de separació (Lisón, 1997: 143), ja que, com diu Edgar Morin,

“La frontera es a la vez apertura y cerramiento. Es en la frontera donde se efectúa la distinción y la unión con el entorno. Toda frontera (...) es al mismo tiempo que barrera, el lugar de la comunicación y del intercambio. Es el lugar de la disociación y de la asociación, de la separación y de la articulación. Es el filtro que a la vez frena y deja pasar. Es aquella por lo que se establecen las corrientes osmóticas y lo que impide la homogeneización.”

(Morin, 1986: 235)

La frontera és el registre espacial i temporal de relacions entre comunitats (Wilson, Donnan, 1998: 5), tal i com Iurii Lotman afirma, si bé és cert que la frontera, des del punt de vista del propi mecanisme immanent “unisce due sfere semiotiche, da quello dell'autocoscienza semiotica della semiosfera (autodescrizione al metalivello) il confine le divide” (Lotman, 1985: 62). El límit, doncs, “est peut-être l'élément le plus essentiel que nous rappelons a notre mémoire” (Stefanou, 1995(2): 104).

Es podria dir que l'acte de crear fronteres és un element normal de la vida quotidiana (Gold, 1994: 69), ergo, un component bàsic de les relacions socials, sigui en forma de petits grups de referència o d'estructures de plausibilitat configurades pel flux d'interrelacions; flux que no pot funcionar sense l'implementació de límits, entesos com a fenòmens de caràcter social.

El límit, tal i com suggereix Georg Simmel, no ha d'ésser concebut com un fet espacial amb repercussió sociològica, sinó com a un fet sociològic amb forma espacial; d'igual manera es pot dir que “ville et campagne, chez Marx, sont moins des catégories géographiques que des catégories sociologiques signifiées par des systèmes de relations” (Raffestin, 1985 (2): 273).

Diversos antropòlegs, entre els quals destaca Claude Lévi-Strauss, “ont montré le rôle fondateur du symbolique, qui institue des identités collectives et individuelles, ce qui passe par une délimitation”(Foucher, 1991: 63). Per la seva banda, Edgar Morin afirma que “el orden nace con y en las condiciones iniciales singulares del universo, estas *boundary conditions* que delimitan y restringen el campo de los posibles”(Morin, 1986: 97). Geògrafs com el mateix Michel Foucher subratllen el fet que les fronteres són “lieux à forte charge symbolique” (Foucher, 1984: 123), i també l'alemany Ratzel indicava que “tout tracé de frontière comporte ainsi une part de symbolisme, de figuration” (Ratzel, 1988: 331).

A més de Lévi-Strauss, autors com Georg Simmel, Pierre Clastres o Gregory Bateson, entre d'altres, han prioritzat en les seves anàlisis la separació i fragmentació entre grups no pas com a mers fenòmens culturals, sinó com a manifestacions de mecanismes cognitius que estan arrelats en l'estructura mateixa de la realitat. Discontinuitat i ruptura defineixen la “manera de ser de les coses” (Rubert de Ventós, 1987: 151), i “penser implique, *ipso facto*, une système de limites”, doncs “toute action, qui se traduit par des rapports aux

êtres et aux objets, nécessite la création ou la prise en compte de limites. La notion de limite (...) appartient à cette catégorie que l'on peut qualifier d'invariant" (Raffestin, 1980 (2): 412).
El mateix autor recalca que

"De fait, depuis que l'homme est apparu, les notions de limites et de frontières ont considérablement évolué mais sans jamais disparaître. Il est évident que les significations de la limite au cours de l'histoire ont beaucoup varié. Il n'y a là rien d'étonnant puisque la limite est un signe ou plus exactement un système sémique utilisé par les collectivités pour marquer le territoire (...). Toute propriété ou appropriation est marquée par des limites (...). Toute fonction est aussi marquée par des limites souples ou rigides qui déterminent son aire d'extension ou d'action."

(Raffestin, 1980 (1): 148-149)

La funció simbòlica, el bastiment social de sentit, la confecció d'unes representacions culturals hipostasitzades en objectes sovint factuais, té així com a punt de partida la instauració d'un sistema de límits que prefigura l'acció immediata i diferida. Les fronteres són "el fruit d'una voluntat ordenadora del món" (Ramoneda, 1987: 118) basada en el principi binari del límit i de la discontinuïtat: "cette distinction binaire entre, d'une part, l'espace de la sécurité, de l'ordre, et, d'autre part, l'espace chaotique, dangereux, non humanisé(...)" (Di Méo, 1991: 86). El sistema de límits, doncs, és "la testimonianza di una capacità di riacquistare attitudine alla comprensione e, dunque, efficienza operativa da parte di un senso che si scopre progressivamente incapace di governare la totalità." (Turco, 1988: 113). En el sentit geogràfic i polític, la frontera "n'est finalement qu'un sous-ensemble de l'ensemble des limites" (Raffestin, 1980 (2): 413).

La creació de límits és la creació d'una significació basada en aquest mateix principi de "di-visions, acte magique, c'est-à-dire proprement social, de *diacrisis* qui introduit par décret

une discontinuité décisive dans la continuité naturelle(...)" (Bourdieu, 1980: 65). Allò social i, per tant, tota activitat simbòlica, no pot esdevenir-se si no és mitjançant el recurs a un límit; la significació, el sentit, "ne peut émerger que des discontinuités apposées dans le réel (...)" (Chivallon, 1996: 53). En l'àmbit de l'antropologia de l'espai, per exemple, al llibre ja clàssic de Paul-Lévy i Ségaud (1983), proper a l'aproximació feta per l'etnogeografia, s'insisteix en el rol dels límits com a base de les organitzacions espacials. Un altre exemple, en aquest cas provinent de la geografia humana, ens el proporciona Angelo Turco quan comenta que "il controllo sensivo (...) ritaglia sul territorio ambiti in cui impianti regolativi ben specificati consentono l'esecuzione di uno o più programmi" (Turco, 1988: 135). Per tant, s'ha de posar l'accent en el marcat caràcter polític de la frontera (Gottmann, 1952: 123) doncs, de fet, és "manifestation et instrument d'un pouvoir" (Badel, 1984: 50).

Tal i com anteriorment s'ha tingut ocasió de comentar, hauria de rebutjar-se qualsevol noció de frontera "natural", terme provinent del segle XVIIIè i que hom aplica comunment a tot límit o bé considerat com a indiscutible (naturalitzat) o bé associat a accidents físics considerats en tant que dades irrefutables, empíriques.

És evident que existeixen "zones-tampons, zones de forêt profonde et lieux d'inquiétude" (Bonnemaison, 1981: 254). Al sud de l'actual República Islàmica del Sudan, "la región de las grandes marismas de los <Sudds>, sin ser impenetrable, no facilita sin embargo los intercambios culturales o económicos" (Adam, 1983: 227). De fet, "las zonas selváticas fronterizas entre comunidades precoloniales no constituían una característica infrecuente en el África del siglo XIX" (Richards, 1998: 289), com és el cas de "the forested margins of Kikuyuland in East Africa" (Prescott, 1987: 45), la frontera forestal dels segles XV-XVII entre Lituània i Prússia (Rowell, 1999) els diversos territoris tribals de l'espai avui ocupat per Polònia i que vers el segle VII-VIII "erano separati fra di loro da ampie strisce di foreste" (Leciejewicz, 1983: 486). Caldria puntualitzar com, com en el cas del bosc equatorial centreafricà, "el bosque no ha sido una barrera (...) sino un filtro" (Vansina, 1985: 583).

Per un altre cantó, en el cas d'Etiòpia, "en faisant de la Rift Valley la ligne de démarcation culturelle et écologique, il ne s'agit pas de céder au déterminisme géographique, mais de constater un fait d'évidence, la division en un est musulman et un ouest chrétien"

(Braukämper, 1987: 33).

Caldria tenir en compte que tota frontera és social (és a dir, cultural), ni de bon tros un producte de la naturalesa (MacClancy, 1994: 51); caldria posar l'accent sobre el fet que "sans un sujet vivant, le temps ni l'espace n'existent" (Raffestin, Guichonnet, 1974: 19). Tal i com subratlla Claude Raffestin,

"Bien que la notion de frontière naturelle ne résiste pas à l'analyse, elle a pris une telle valeur de signal qu'elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Pourtant, si l'on admet que la frontière, au même titre que n'importe quelle limite, est le produit d'une relation, il devient inévitable de rejeter la frontière naturelle car ce serait admettre a priori, donc avant toute action, que des discontinuités morphologiques ont valeur de frontière pour les hommes. (...) Ce sont les hommes qui créent les limites et les frontières par leur pratique et leur connaissance de l'espace, la 'nature' ne crée que des accidents auxquels, éventuellement, le statut de frontière peut être conféré (...)."

(Raffestin, 1980(2): 415)

Aquest acte de creació de limits es duu a terme a partir de la base d'una aptitud genètica (*auctoritas*) derivada d'allò que Lévi-Strauss anomenava eficàcia simbòlica, íntimament imbricada en la creença comuna en l'eficiència darrera de les regles diacrítiques posades en escena per actors investits socialment amb una càrrega de *regere sacra*. L'acte de delimitació, fondatriu d'etnosistemes i realitzable a partir de les diferenciacions, és així un acte religiós:

"l'interiorité est qualitativement différente de l'exteriorité. Les rapports de pouvoir qui s'établissent le long du premier axe (de l'intérieur vers l'extérieur) et jusqu'à la frontière

sont d'organisation et de pacification, de fondation et de consécration (...) Dans ces conceptions, la frontière ne pouvait pas ne pas posséder un caractère sacré”.

(Raffestin, 1985 (1): 103).

L'antropòleg romanès Mircea Eliade ens va mostrar el pregon poder simbòlic del centre geogràfic, lloc sagrat, “zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta” (Eliade, 1995: 25), punt a partir del qual s'irradia una energia als límits de la qual constitueixen, en certa manera, les fronteres significatives de l'espai social considerat. Una forma particular de manifestació ritual de la frontera, de sacralització dels límits, és “l'annuelle déambulation sur les frontières du groupe, (qui) est en même temps un retour au temps de la première définition de cet espace; elle est rappel de l'histoire: seul le descendant des autochtones peut accomplir ce rite d'encerclement. Ainsi apparaît la nécessité pour le territoire d'être sans cesse reconstruit par des manifestations religieuses” (Vincent, 1995 (1): 26). El *parcours* mític, els itineraris, estan en la base de la gènesi dels espais (Smadja, 1995: 260).

Així, els Mofu-Diamaré del nord del Camerun duen a terme una ‘renovació’ del territori, purificant-lo tot recorrent les seves fronteres, re-sacralitzant-lo. Aquest “parcours purificateur qu'ils ont effectué n'est pas seulement un acte religieux; il est un acte politique” (Vincent, 1995 (2): 350), doncs el poder polític del sobirà que ordena purificar el territori es nodreix d'un poder religiós que és el component essencial del poder polític. Jacky Bouju, per la seva banda, mostra que aquesta delimitació també es dona entre els Dogon Karambé i els Dogon Sagara. Els primers realitzen “un parcours du territoire clanique qui constitue dans certains de ses aspects les plus vigoureux une réitération de l'acte d'appropriation du lieu (...). Le maître de la terre effectue ‘le tour’ des frontières du territoire afin de purifier et de renforcer les autels *gidu* et *pègu* qui forment l'essentiel du système de défense rituelle du territoire” (Bouju, 1995 (1): 362).

Poder, límit, identitat, religió, són conceptes profundament imbricats que se'ns

presenten, en darrera instància, com a concrecions específiques de les forces socials; les energies socials perfilen, en funció de les condensacions i cristal·litzacions simbòliques ja esmentades, una frontera que “est conventionnelle mais en aucune manière arbitraire” (Raffestin, 1980 (2): 416). Les fronteres nacionals tampoc no són del tot arbitràries, “porque tenía que haber algunas características culturales comunes como punto de partida para el trabajo de ideologización” (Kelman, 1983: 246). Com deia Max Weber, “no es raro (...) el nacimiento de un sentimiento colectivo específico (...) en formaciones políticas delimitadas de un modo puramente artificial” (Weber, 1993: 323).

De fet, si la seva eficàcia simbòlica minva o desapareix, si la funció simbòlica de la qual derivava (al mateix temps que en resultava la seva base) deixa d'existir per diversos motius, la frontera es diluirà ensems que en sorgeixen d'altres; com subratlla Raffestin, “toute limite, toute frontière est fonctionnalisée: une frontière totalement défonctionnalisée n'a plus de raison d'être et, par conséquent, tend à disparaître ou à s'effacer”(ibid: 418). Com a element productor d'eficàcia simbòlica i generador d'energia, la frontera pren una existència real en tant que operativa a nivell factual i els seus efectes sobre els processos socials poden ser de diversos tipus:

“la frontière exerce des effets par son tracé: les variations de celui-ci, en modifiant l'enveloppe spatio-temporelle d'une collectivité, retentissent sur les relations. On parlera, dans ce cas, d'*effet direct* (...). Mais la frontière exerce aussi des effets en tant qu'elle juxtapose deux types différents de souveraineté politique, donc deux structures d'organisation que secrètent des politiques spécifiques (...). On parlera, ici, d'*effet indirect* de la frontière dans la mesure où ce n'est pas le tracé qui est en cause, mais la ligne de souveraineté qui distingue une aire de décisions d'une autre. (...) il s'agit encore d'une disjonction entre deux espaces sociaux, caractérisés par des règles, des normes et des signes différents (...) On parlera ici d'*effet induit*”.

(Raffestin, 1974: 13)

Com ja s'ha comentat amb anterioritat, la noció de frontera no és pas unívoca, tot i que, des de l'òptica antropològica de base que aquí es traça la seva construcció, en el sentit tècnic dels mecanismes sèmics desplegats, és sempre similar, i el procés d'emergència, d'evolució i d'estabilització de la frontera és semblant al de qualsevol altre límit. El que sí que es podria subratllar és que "la frontière est une 'invariant' structurel dont la construction est conditionnée par une interface éco-bio-socio-logique"(Raffestin, 1993: 159).

La frontera, com ja s'ha suggerit abans, seria una sort de **forma social** en el sentit simmelià del terme, és a dir, tot considerant "las formas de la vida social como continentes diferentes de sus contenidos"(Maffesoli, 1993: 16). De fet, "although boundary maintenance can be regarded as an effect of certain social process, it can also, like any other factor, be regarded as an independent variable" (Cohen, 1969: 123).

En aquest sentit, "la idea de **límite y la de 'fuerzas limitantes'** son del mayor interés en un análisis sociológico para resaltar que la **'forma' es formante(...)**"

(Maffesoli, 1993: 17, la negreta és nostra).

De qualsevol manera, no es poden obviar, ni de bon tros, els diferents tipus de frontera que es poden donar, de la mateixa manera que en el terreny dels etnosistemes es poden catalogar diverses gradacions (discernibles mitjançant paràmetres cronològics, espacials o demogràfics). En aquest sentit, la frontera pot ésser definida, com s'ha vist, ja sigui en termes de tant de zonalitat com de liniaritat, de manera que

"la 'marche', dont la connotation politique est ancienne, ou la frange pionnière qui connote un dynamisme non encore épuisé, se définissent plutôt par des forces centrifuges

alors que la frontière manifeste davantage des forces centripètes. Dans un cas, il y a orientation d'une force vers la périphérie et dans l'autre, orientation vers le centre."

(Raffestin, 1980 (2): 413-414)

El caràcter centrípet de la **marca** s'evidencia en el fet que, sovint, "l'essentiel de la marche réside dans son rôle militaire et économique" (Dika-Akwa, 1982: 231), però també s'ha d'assenyalar que la no-linialitat és un atribut compartit per tots els tipus de fronteres, doncs "si juridiquement la frontière est une ligne, géographiquement et politiquement c'est une zone, une bande de territoire limitrophe" (Gottmann, 1952: 122).

Un bon exemple el pot aportar el sud de la República Islàmica del Sudan i la seva frontera amb la part septentrional, una frontera en absoluta linial, ans el contrari, clarament zonal:

"on trouve là une large bande savanno-steppe, où transhument des peuples et de cultures différentes, mais de mode de vie similaires"(...)aujourd'hui, les Sudistes contestent ces frontières tracées par le colonisateur: un groupe Dinka, les Ngok, a été indûment inclus dans le territoire du Nord (districte d'Abyei), d'autre part, une myriade de petits groupes de paysans montagnards africains, les Nouba d'une part, les peuples du Sud-Founj de l'autre, à la lisière du Sud, sont rétifs à l'assimilation arabo-musulmane. Ils demandent à lier leur sort au Sud."

(Lavergne, 1999: 57)

6.2.2. FUNCIONS SOCIALS DE LA FRONTERA

“(...)la frontière est donc une ligne tracée par et pour les hommes; lorsqu'on la déplace, les conditions de la vies pour les hommes changent dans le secteur d'espace qui a changé de côté.”

(Gottmann, 1952: 121)

Tot i que, com s'acaba d'observar, hi ha alguns matisos de gradació pel que fa a les fronteres, el seu funcionament bàsic és una mena d'invariant estructural els efectes del qual (la limologia, segons Claude Raffestin) dependran de les forces social en joc. En aquesta direcció, potser ara caldria especificar el punt de vista de Raffestin respecte de les funcions socials de la frontera, del *limes*: en primer lloc,

“le limite est toujours la traduction d'une intention, d'une volonté, d'un pouvoir. Dans cette perspective la frontière est trace, indice, signe (...) Au-delà de cette limite, il y a affaiblissement, déstructuration et désorganisation (...) Dans ce cas, la frontière agira comme une 'membrane' qui règle les échanges entre une territoire et son environnement”.

(Raffestin, 1993: 159)

La frontera, doncs, és una eina política a disposició dels sistemes socials, “a political

fact, a matter of a political definition of geographical space”(Kopytoff, 1989:11). Es pot afegir que la “frontera té per missió indicar-nos que el poder *existeix*, que marca uns límits” (Ramoneda, 1987: 111), doncs és un límit que es construeix per reforçar un poder, afirmant una determinada veritat de les coses, la que correspon al poder que representat, constituint una determinada subjectivitat o forma de pertanyença (ibid: 116). Com deia Jacques Ancel, la frontera és una isobara política.

En segon lloc, el límit regula delimitant un sistema de recursos lligats entre ells per fluxos que comuniquen amb els dipòsits, garantint una homeòstasi social tot actuant com a una mena de commutador que obre o tenc, delimitant àrees amb relativa autonomia. Considerant, amb Gouldner, que l'autonomia de les parts que componen els sistemes socials serveixen com a catalitzadors del canvi social donat que les subestructures autònomes són forces socials exògenes contingudes dins l'estructura social a les quals aital estructura ha d'adaptar-se, els límits esdevenen un factor i un resultat de la dinàmica cultural que acostumem a anomenar història.

A més, considerant les cultures com a construccions bastides a partir de límits específics i retalls concrets, l'aproximació de Raffestin podria ésser comparada amb la idea que Serres té de la tasca de la cultura: la de connectar i desconectar espais, de manera que cada cultura (o cada ètnia) es diferencia per la forma del conjunt dels seus enllaços així com per la seva ubicació i les seves fluctuacions (Serres, 1981: 29).

Pel que fa a la tercera funció social, “la limite est encore différenciation. Elle est fondatrice de différences qu'elle permet d'instituer ou de préserver”(Raffestin, 1993: 160). D'aquesta manera, el límit (com la política segons G. Balandier) seria una eina contra l'entropia, contra l'homogeneització.

En quart lloc, la frontera és relació, ja sigui d'oposició, d'intercanvi o de col.laboració, doncs “establece una zona de interacción” (Katzellenbogen, 1998: 32). De fet, com ja s'ha comentat, la frontera és “una zona de paso, una marca y no una línea”(Busquets, 1971).

Cal assenyalar que una funció de gran importància és l'etnogenètica, doncs s'hauria de convenir en reconèixer "des frontières formelles ou artificielles, mais à la longue efficaces, capables de donner naissance à une véritable toponie territoriale dotée de sa propre instance idéologique" (Di Méo, 1991: 154). Més endavant es tindrà ocasió de comentar de manera més minuciosa aquest aspecte.

6.2.3. FRONTERA I COMUNICACIÓ

“(...)ethnicity is a function of inter-group relations, in the absence of such relations and their concomitant group boundaries ethnicity is unthinkable.”

(Jenkins, 1997: 90)

“(les)rapports de conflit et d’alliance se développent fréquemment en bordure des frontières.”

(Galaty, 1999: 243)

La comunicació social, seguint Edmund Leach (1993) o diversos treballs de Mary Douglas, entre d’altres, es dona en l’espai de la frontera, pont vehiculador, vincle d’instàncies, àrea de fusió-fisió de societats i de creació d’altres. Georg Simmel subratllà que la frontera sociològica significa una interacció peculiar en la qual allò important són les interaccions que es constitueixen a cada costat de la frontera (Frisby, 1993: 215). Les relacions socials passen a través de les fronteres (Goody, 1970: 439).

En tant que àrea fronterera el Sahara, per exemple, ha estat sempre un pont, una frontera, i en la zona fronterera del Sahel han sorgit històricament autèntics eixams d’etnosistemes; els grups occidentalitzats del Senegal han estat el cable de transmissor, fronterer entre les masses camperoles africanes i la modernitat occidental, dels missatges llençats des d’ambdues bandes. Dos exemples, macro i micro, que mostren com la transmissió

d'energia social és un caràcter bàsic de les fronteres. Així, "social networks subordinate to or reaching beyond the boundaries of tribes retained and retain their significance to this day" (Lentz, 1995: 321), doncs "le fait essentiel est que la frontière passe par définition dans *une zone de transition, de contacts*, où les caractéristiques que l'on veut séparer viennent précisément s'enchevêtrer" (Gottmann, 1952: 135).

A la plana panònica, per exemple, l'idioma magiar pertanyent a la família fino-úgrica s'ha mantingut al bell mig d'etnosferes eslaves amb les quals ha mantingut una clara frontera que, no gensmenys, ha estat un àmbit de comunicació que explica l' "ampio apporto lessicale slavo al lessico magiaro" (Pellegrini, 1983: 921). De manera similar, "influenta slava asupra limbii române este rezultatul unui contact lingvistic de lunga durata între poporul nostru si popoarele slave vecine" (*l'influència eslava sobre la llengua romanesa ha estat el resultat d'un contacte lingüístic de llarga durada entre el nostre poble i les poblacions eslaves veïnes*) (Dragomir, 1973: 205)

Un tipus de frontera múltiple vindria representat per la idea de **carrefour**, on "se nouent les relations humaines, s'affrontent les idées, entrent en contact civilisations et cultures" (Brunet et alii, 1999: 88).

Es tracta d'una sort d' 'espais de contacte' que "permettent les échanges de population importants et peuvent devenir eux-mêmes de grands foyers d'émigration" (Robin, 1999: 305): un exemple paradigmàtic pot ésser el del Futa Toro i tota la vall del Senegal, veritable zona fronterera d'ençà l'època de l'Imperi de Ghana, i àrea d'intensa comunicació social d'on els Tukulëër han emigrat de manera massiva des de les guerres d' El-Hajj Omar (començaments del s. XIX). Com a resultat, a mitjans dels anys 1960 l'antropòleg Abdoulaye Bara Diop estimava que uns 50000 Tukulëër "s'égrènent de Bakel jusqu'à Mopti par le Sahel de Niore, 55000 par le Boundou et les vallées du Sine, du Saloum et de la Gambie anglaise, tandis que 11000 tiennent toujours la vieille base du commandeur des croyants à Dinguiraye, sur la marge orientale du Fouta-Dialon" (Diop, 1967: 50).

Com ja s'ha comentat anteriorment, la frontera pot ésser considerada en tant que barrera, però també, i potser sobretot, en tant que pont, porta, lloc de pas. En aquest sentit,

“Arab authors of the East used the word *Thagr* in relation to the frontier separating the Byzantine empire and in particular, when referring to the mountainous region of the taurus and the Anti Taurus, which constituted the dividing line between Arabs and Byzantines. Curiously enough, the Bizantine authors used a term with a very similar meaning, *kleisurai*, to refer to these areas. This word is originally found meaning ‘pass’ or ‘defile’ (...). Another word used in Arab sources to refer to the frontier regions in Asia Minor was *darb* (plural, *durûb*) (...) This word developed the idea of ‘gate’, ‘way’, or ‘pass’ (...)”

(Manzano Moreno, 1999: 46)

El terme xinès més emprat per a parlar de la frontera, *guan*, també significa ‘lloc de pas’, “suggesting that perhaps those using it were thinking of their frontiers less in terms of lines than a series of fortified points of ingress and egress: defensive when the need arose, but at other times allowing for passage back and forth, and for exchange” (Standen, 1999 (2): 58-59).

Fins i tot les fronteres que delimiten dues àrees frontereres militaritzades són un espai de comunicació: així, alguns Valacs instal·lats als *sancaks* otomans de Lika, Bihac i Klis (N.O. de Bòsnia) van dur a terme, literalment, un exercici de creuament de fronteres, doncs “crossed over into Venetian and Habsburg territories and played a key role in the Croatian-Slavonian Military Frontier” (Banac, 1984: 43). Un exemple de la medietat de les fronteres pot ésser el dels diversos manlleus socioculturals que han anat circulant a través de les membranes frontereres saharianes: “It was no doubt through the Garamantes that the tuareg acquired the Christian elements that have been observed in their culture, such as monogamy, and the use of Biblical names such as Samuel, David and Saul, and of certain terms of Christian origin: *mesi* (God), *andjelous* (angel), *abekkad* (sin), from *peccatum*, *afasko* (spring) from *πασχα*” (Law, 1967: 199).

En el cas de la frontera atlàntica generada a l'Àfrica occidental el segle XV, fou a través de la frontera social Wolof, per exemple, com aquest conjunt d'etnosistemes va emprendre contactes continuats amb l'exterior: "l'on sait que pendant plusieurs siècles s'établirent des courants d'échanges commerciaux et des relations diplomatiques entre les différents états wolof et les états européens" (Sylla, 1978: 34).

Abans s'ha comentat el caràcter relacional dels etnosistemes, justificant així l'elecció d'aquesta denominació; doncs bé, també els límits territorials (o imaginaris en sentit estricte) s'haurien d'entendre com a relacions que, en conseqüència, oscil·len i es constitueixen des de llurs relacions (García 1976: 70). En aquest sentit, Anthony Giddens, al 1984, en la seva obra *The Constitution of Society*, utilitzà el concepte de *locale* per tal de fer referència a una regió física implicada com a part del marc d'interacció, regió que té unes fronteres definides que ajuden a concentrar la interacció en una direcció determinada. De fet, "all kinds of social interaction across communal boundaries are (...) important in boundary maintenance" (Jenkins, 1997: 66).

D'igual manera que "la frontière est un médiateur" (Raffestin, 1993: 163) el límit fronterer és, ensems, el producte d'una relació i la seva condició *sine qua non*, per que "al mismo tiempo que límites, las fronteras son espacios a través de los cuales se establecen relaciones que, en muchos casos, son vitales para la reproducción económico-social" (Castro Martínez, 1989: 11). La comunicació social no sempre és pacífica, sino que inclou relacions conflictives i violentes com en el cas dels Masai i els Kikuyu. Aquests darrers han manllevat als primers força tècniques guerreres, per exemple (Lawren, 1968: 571).

Caldria afegir que les zones frontereres o marques, així com tot espai potencialment 'buit', és, en termes simmelians, l'agent i l'expressió de la interacció sociològica (Frisby, 1993:221-222). Aqueix *vacuum* (Kopytoff, 1989) és, per tant, un espai generador i transmissor d'energies socials. En aquesta direcció s'ha de subratllar de manera molt especial que l'existència de la frontera "est indispensable tant dans le domaine territorial, au sens géographique du terme, que dans le domaine culturel, territoire au sens anthropologique du terme" (Raffestin, 1993: 63).

El límit i la frontera constitueixen una informació *lato sensu*, indispensable per a tota acció social, informació que com s'ha comentat en una altra ocasió exigeix energia per a la seva creació i control. Els etnosistemes, o sistemes etnosocials, podrien definir-se com a una mena de sistemes oberts a on ténen lloc intercanvis de matèria, energia i informació entre els elements de dins i de fora dels sistema, la qual cosa “conlleua considerar los límites como ‘semi-permeables’, en los que interactúan las muchas variables que definen cada sociedad” (Díaz-Andreu, 1989: 21). Així, a la frontera entre Mongols i Mamelucs (s. XIII-XIV), “neither the clear political boundary nor the well-defined frontier zone were impermeable. There are numerous indicators of trade across the political and military divide” (Amitai-Press, 1999: 143).

Un altre exemple de frontera en tant que mecanisme de comunicació social i d'òsmosi és el proporcionat pels grups de Petxenegs, etnosistemes procedents de les estepes euroasiàtiques que van integrar-se dins l'etnosfera bizantina mitjançant la porosa frontera danubiana: “The confederate structure of Pecheneg society dictated that potential settlers arrived at the danube in small, organised groups which could, for the most part, be absorbed into the Byzantine army and settled elsewhere in the empire” (Stephenson, 1999: 97-98).

6.2.4. FRONTERA I SISTEMA ETNOSOCIAL

“The study of territorial borders is part of a wider ensemble of studies of border-crossings and frontiers of identity.”

(Wilson, Donnan, 1998: 25)

“C’est de ces facteurs humaines, internes, que les cadres extérieurs, les frontières, dépendent.”

(Ancel, 1938: 195)

“Toda afirmación identitaria(...)supone el establecimiento de límites (basados en elementos y percepciones reales y/o simbólicos, objetivos y/o subjetivos) con respecto a *ellos* en referencia a los cuales se define necesariamente un *nosotros*.”

(Moreno, 1994: 151).

“La frontière est donc une limite, une interface privilégiée entre deux systèmes différents, ou fonctionnent les effets de synapse (ruptures, passages, relais) (...)”

(Brunet et alii, 1993: 228)

Abans, en parlar del caràcter màgic-social de la realitat humana (incloent-hi, evidentment, els etnosistemes), ja s'ha tocat aquest aspecte com a base de pivotació de les diverses consideracions que es puguin fer entorn dels diferents processos socials, i se n'ha exclòs qualsevol accent pejoratiu que correspondria a judicis de valors efectuats des de la presumpció d'una perfecció empírico-instrumental de base racional-teleològica que seria característica de les societats industrials.

Totes les societats humanes comparteixen la facultat "de limitar et d'orienter"(Paul-Lévy, 1995: 27). Precisament, "le mot 'orienter' vient d'orient' et souligne bien le rapport symbolique entre un point spatialement déterminé et une conduite appartenant à un autre domaine sémantique et considérée comme désirable" (Juliano, 1995 (2): 49). Aquesta orientació implica un horitzó (d'οριζω, bastir els límits) d'acció i, de la mateixa manera, es pot dir que "l'identité ethnique a une valeur *performative* en ce sens qu'elle finit effectivement par orienter le comportement des acteurs sociaux, et par leur offrir un horizon de sens et une possibilité de mobilisation"(Rivera, 1999: 53). Identitat ètnica i frontera estan, doncs, estretament imbricades.

Per una altra banda, un sistema etnosocial, com qualsevol tipus de sistema, "es defineix per la relació que manté amb el seu entorn, és a dir, pels processos que es desenvolupen a les seves fronteres" (Rubert de Ventós, 1987: 151). Tenint en compte això, es pot afirmar, juntament amb Schlesinger, que el factor crític per tal de definir el grup ètnic és "the social boundary which defines the group respect to other groups ...not the cultural reality within those borders"(Schlesinger, 1987: 235) i en tant que el límit fronterer no és "pas ce qui est projecté, ici, ou tracé, là, arbitrairement; elle est le produit d'une relation"(Raffestin, 1980 (2): 412), es pot dir que "il n'y a rien de plus absurde que d'entendre dire que tout système de limites est arbitraire. Tout système de limites est conventionnel, certes, mais dès lors qu'il a été pensé, mis en place et qu'il fonctionne, il n'est plus arbitraire puisqu'il facilite l'encadrement d'un projet social, celui-là même d'une société"(Raffestin, 1980 (1): 149). El mateix succeeix amb la identitat col·lectiva, la qual

"es arbitraria porque es arbitraria la elección de los rasgos con respecto a un posible concepto teóricamente definible, *a priori*, como correspondiente a una entidad 'natural'. Pero

no es arbitraria esta elección en el sentido de que está determinanda por condiciones y procesos histórico-sociales y porque no aparece como arbitraria a los ojos de los actores.”

(Pérez-Agote, 1994: 37)

Per tant, l'etnosistema hauria d'ésser considerat, des d'un punt de vista relacional, com “a unit only in relation to others” (Cohen, 1978: 384), però no pas com una entitat social fantasmagòrica, doncs la frontera, entesa com el mecanisme fonamental del grup etnosocial, té un caràcter relacional però, cal insistir-hi, no pas arbitrari: “La frontière est tout à la fois pratique et connaissance d'une réalité territoriale en un lieu et à un moment donnés. Que change le système de relations, et la pertinence de la frontière peut être mise en cause par rapport à telle ou telle activité” (Raffestin, 1980 (2): 416). Així doncs, tal i com comenta Yehudi Cohen, “a social boundary is a limit or demarcation; (...)it sets off a unit from all other units: and individuals and influences can pass across it or be excluded by it” (Cohen, 1969: 106).

La característica fonamental de la instància d'interacció que constitueix la frontera és que confronta i/o posa en comunicació dos grups amb diferents característiques socials, polítiques, etc, i que, especialment, “they think of themselves as being different from each other” (Forbes, 1968: 209); així, les fronteres deixen d'existir quan els grups socials “no longer regard their differences as significant” (ibid: 228). Aquest ha d'ésser el motiu pel qual a vegades es produeix “the durability of cultural frontiers long after the political borders of the state and empire had shifted” (Wilson, Donnan, 1998: 4-5).

En aquest sentit, el bastiment d'una frontera politico-administrativa pot dur cap al sorgiment d'una diferenciació etnosocial entre les dues bandes del límit fronterer, com és el cas de la frontera entre Ruanda i Uganda, que ha comportat la fisió del que farà no més d'un segle era un mateix etnosistema, de manera que hom parla d'Hutu i de Kiga segons es faci referència a Ruanda o al sudoest d'Uganda respectivament; així, en alguns casos, “las fronteras coloniales, aun siendo artificiales, definen el carácter nacional del nuevo territorio independiente” (Clapham, 1998: 321). D'igual manera, la frontera entre Camerun i Nigèria

ha comportat la fisió (com a mínim formal) del que abans era probablement un mateix grup etnosocial Kapsiki en Kapsiki (a la banda camerunesa) i Higi (en el cantó nigerià) (Van Beek, 1981: 113). Un cas similar es localitza a la frontera etiòpico-kenyata: “la distinction entre Gabbra *britanniques* et *étiopiens*, ou Boran, devient pratique courante; elle induit une différenciation entre ces communautés et fait que leur identité et leur perception d’elles-mêmes sont liées à la frontière (et aux conflits) entre les deux États, d’où une division effective de l’ethnicité” (Galaty, 1999: 249). Com ja s’ha comentat anteriorment, la frontera és sovint generadora de diferència i, per tant, font d’energia i d’acció, la qual cosa denota de manera immediata l’existència d’un etnosistema.

Per un altre cantó, els canvis efectuats en les fronteres administratives per part de les autoritats colonials podien portar cap a una exacerbació del sentiment ètnic (Twaddle, 1969: 201). És força significatiu el paper de la frontera colonial en les migracions tant Mankañ-Mandjak com Bram, Biafada o Pepel, doncs reflexa una tesi que aquí s’està defensant contínuament: els límits són la condició de partida per als intercanvis socials en tant que fabriquen diferències, ergo, condicions sine qua non de les dinàmiques socials; com comenta Jacqueline Trincaz, “c’est paradoxalement la fixation artificielle d’une frontière politiques entre zones d’influences française et portugaise qui est à l’origine de ces mouvements” (Trincaz, 1981: 210-211), doncs aqueixa frontera ha creat entre poblacions fins fa poc dotades de recursos semblants un desequilibri polític-econòmic sensible. Les antigues fronteres que delimiten Cabinda, la seva insularitat *de facto* i l’oposició frontal amb Luanda han permès que hom pugui parlar de “les Cabindais” (Messiant, 1994: 189) com a col·lectiu ètnic diferenciat, tot i ésser ‘objectivament ‘Kongo’.

De fet, com apunta Michel Cahen, avui a l’Àfrica sembla com si el mercat aparegués més fàcilment a les fronteres que no pas al si de cada Estat (Cahen, 1995: 116), molt probablement com a conseqüència d’aquests desequilibris, d’aquestes diferències creades per aïtals límits. Un cas semblant és el que Michel Foucher esmenta fent referència a la frontera Ghana-Togo, a on “c’étaient les Ewe qui contrôlaient les flux commerciaux, légaux ou non, issus directement de cette dissymétrie”, i “l’etnogenèse Ewe serait un produit des rapports d’interaction entre des groupes encore peu liés entre eux et des frontières et barrières

successives” (Foucher, 1991: 200). La frontera genera interrelacions, ella és una relació producte de nuclis socials i, ensem, produeix o/i reforça etnosistemes. Un altre exemple és el dels Fon o Danhomehu, etnosistema que reflexa l’esperit de frontera, que es reafirma enfront sistemes polítics amb els que ha contactat i reforça o reelabora la lògica interna del seu sistema cultural (Inieta, 1984: 153).

Per la seva banda, Michel Cahen (1995: 122) comenta que, “la frontera és la cristallització d’una relació de forces”, de la mateixa manera que Simmel subratllava que el caràcter de la frontera està en referència amb les forces de tensió (Frisby, 1993: 216), ensem que, segons Denis-Constant Martin (1994: 29) “ce que l’on dit ‘identité’ consigne en fait les rapports de force établis à un moment donné et les mouvements conçus pour les modifier ou les sauvegarder”; així, la identitat ètnica “implies boundaries, their creation, maintenance, and change” (Cohen, 1978: 386).

Els etnosistemes, anomenats ‘cultunit’ per Raoul Narroll, emergien “when we consider two different kinds of boundaries; a linguistic boundary and a communication-link (state or contact-group) boundary. A cultunit boundary is formed *either* of these boundaries” (Narroll, 1964: 287). El llenguatge (a l’igual que d’altres materials simbòlics disponibles) pot actuar com “the diacritical symbols that facilitate boundary maintenance between ethnic groups” (Richmond, 1978: 6), ja que “boundaries, and the interactions across them, are intimately and indissolubly bound up with the cultural content of ethnicity” (Jenkins, 1997: 121-122); encara més: “the distinction between the cultural-ideological *content* of ethnic identity and the political processes that produce its *boundaries* is a distraction from the reality that each feeds off the other in an ongoing internal-external dialectic of collective identification. Ends and means are never easy to disentangle” (ibid: 141).

Els mecanismes de frontera ètnica existeixen essencialment a les ments, doncs és, repetim, el consens al voltant de l’eficàcia simbòlica dels processos de diferenciació el que dona lloc a l’aparició i/o permanència d’un sistema etnosocial. D’altres mecanismes psicosocials com l’endogàmia han estat presents a diverses ètnies, cadascuna de les quals ha definit “ses limites et sa fermeture en instaurant à sa frontière (et en créant ainsi cette frontière) un principe d’endogamie(…)” (Fay, 1996: 32). Els trets distintius de l’ètnia no són