# ELEMENTOS DE CULTURA
# Y TRANSCULTURALIDAD
# PARA USOS MILITARES Y CIVILES

José Antonio González Alcantud (Dir.)
Juan Ignacio Castién Maestro
Lila Katsatou
Mercedes Vilanova Ribas

# ELEMENTOS DE CULTURA Y TRANSCULTURALIDAD PARA USOS MILITARES Y CIVILES

GRANADA
2013

El Centro Mixto UGR-MADOC no se responsabiliza de las opiniones de los autores

© los autores
© universidad de granada
© observatorio de prospectiva cultural ugr, 2013
elementos de cultura y transculturalidad para usos militares y civiles
ISBN: 978-84-338-5538-1 Depósito legal: Gr./1.213-2013
Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
Fotocomposición: García Sanchis, M.J., Granada
Diseño de cubierta: José María Medina Alvea
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada
*Printed in Spain* *Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# INDICE

Prólogo del Rector de la Universidad de Granada . . . . . xi
Prólogo del Teniente General del Madoc . . . . . xiii
Preámbulo . . . . . xv
Introducción: *La mediación militar en sociedades complejas y globalizadas* . . . . . 1
Por José Antonio González Alcantud

Primera parte
CULTURA Y CIVILIZACIÓN,
ENTRE EL SÍMBOLO Y LA IDENTIDAD

A. Elementos teóricos adaptados a la mediación sociocultural . . . . . 13
Por José Antonio González Alcantud

1. Cultura, civilización, culturas . . . . . 13
1. La noción antropológica de cultura . . . . . 13
2. De la civilización a las culturas . . . . . 30

2. Desarrollos básicos de los conceptos de cultura y culturas . . . . . 37
I. *Símbolos e identidades culturales* . . . . . 37
1. Concepto instrumental de cultura . . . . . 37
2. Las culturas y el símbolo . . . . . 38
3. Culturas vivas y pasado . . . . . 41
4. Identidad étnica . . . . . 42
5. Aprendizaje de las culturas . . . . . 44

II. *Relaciones interculturales* . . . . . 45
1. Aspectos no visibles de la cultura . . . . . 45
2. Empatía y conciencia intercultural . . . . . 47
3. Capital simbólico e intermediación . . . . . 48

III. *Objetivos político-culturales* . . . . . 49
1. Poder político y legitimidad . . . . . 49

2. Sentido autóctono de la justicia . . . . . 50
3. Percepciones culturales de la reciprocidad . . . . . 51

IV. *Problemas del presente y del futuro inmediato* . . . . . 53
1. Cultura, conflicto y derecho de injerencia humanitaria . . 53
2. Expectativas sobre las capacidades y posibilidades de las ciencias sociales para ayudar a los ejércitos a resolver conflictos cívico-militares . . . . . 54

B. Herramientas antropológicas prácticas para la mediación socio-cultural . . . . . 57
Por José Antonio González Alcantud

1. Ideas fuerza . . . . . 57
2. Conceptos elementales a tener presentes en ingeniería cultural para mediaciones militares . . . . . 59
3. Métodos de análisis . . . . . 66
3.1. Observación participante: El método clásico en situaciones de pacificación . . . . . 67
3.2. Etnología a distancia: Informaciones comparadas para la reflexión . . . . . 68
3.3. Historia oral: Comodidad y trascendencia de la oralidad . . . . . 70
3.4. Fotografía y cine etnológicos: Instrumentos para la reflexividad . . . . . 72

## Segunda parte
## AFGANISTÁN COMO CASO DE PLURALIDAD CULTURAL COMPLEJA

I. Algunos elementos para la comprensión de la identidad afgana . . . . . 79
Por Juan Ignacio Castién Maestro

II. El debate cultural y patrimonial de Afganistán . . . . 89
Por José Antonio González Alcantud
1. Los juegos de la identidad afgana: Tribu, Estado, Islam . 93
2. El modelo segmentario aplicado a Afganistán . . . . . 95
3. Los pajtunes . . . . . 98
4. Clientelismo social y político en Afganistán . . . . . 100
5. Etnicidad y clientelismo político . . . . . 101
6. El problema de la cooperación internacional en Afganistán . . . . . 106

7. Los budas de Bâmiyân y la cuestión del patrimonio . . . . 108
8. Elementos para un manual de buenas maneras. . . . . 111

III. Algunos elementos complementarios de documentación bibliográfica . . . . . 117
Por Juan Ignacio Castién Maestro y J. A. González Alcantud

Tercera parte
TRABAJOS DE CAMPO

Trabajo de campo I: *Los civiles afganos en España. Respondiendo a la estigmatización. Discursos de los afganos sobre su identidad nacional* . 125
Por Juan Ignacio Castién Maestro

Trabajo de campo II: *Los militares españoles en misiones en el exterior (Bosnia, Líbano, Afganistán)* . . . . . 153
II.1. Entrevistas a militares españoles en Pontevedra, Valencia y Líbano . . . . . 155
Por Mercedes Vilanova Ribas
II.2. Entrevistas a militares españoles en Granada . . . . . 187
Por J. A. González Alcantud
II.3. Entrevistas a militares españoles en Almería . . . . . 199
Por Manuel Lorente Rivas y Marta Santana Camacho

Trabajo de campo III: *Los militares griegos en misiones en el exterior*
Por Lila Katsatou. . . . . 201

Conclusiones de los trabajos de campo . . . . . 216

ANEXOS
Por José Antonio González Alcantud

Anexo I. *Cartografías étnicas y sus problemas* . . . . . 219
Anexo II. *El uso de la fotografía como medio para socializar la intervención afgana*. . . . . 221
Anexo III. *Encuesta para prontuario de buenas maneras* . . . . . 229

Conclusiones generales . . . . . 231
Glosario y bibliografía elemental. . . . . 235

# PROLOGO
# DEL RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

El papel de nuestras Fuerzas Armadas en misiones internacionales, bien lejos de la tradicional visión sobre la guerra, posee la experiencia desarrollada desde 1989 por el más de medio centenar de operaciones militares realizadas bajo el compromiso con la paz y la legalidad internacional. De hecho, podemos afirmar que hoy nuestra sociedad ya percibe con claridad el necesario instrumento de un Ejército puesto al servicio de la construcción de la paz.

Nuestra Universidad, en una intensa colaboración con el Ministerio de Defensa, tras la instalación en Granada del Mando de Adiestramiento y Doctrina (MADOC), inició el acercamiento entre ambas instituciones del que surge el actual Centro Mixto UGR-MADOC como plasmación de la necesaria construcción de un modelo puesto al servicio de la sociedad.

Su organización y funcionamiento, inspirados en un criterio de dualidad entre la propia Universidad de Granada y las Fuerzas armadas, persigue desarrollar la colaboración mutua y coordinar esfuerzos e iniciativas en materia de seguridad, defensa y construcción de la paz. Tratando de promover el diálogo y la cooperación continuada y sistemática entre las instituciones y con los actores implicados en la consecución del fin marcado.

Ambas instituciones estamos interesadas en el desarrollo científico más amplio posible. Abarcando desde el campo de las ciencias experimentales a las humanidades, con el horizonte común del progreso investigador, y donde abordar desde las ciencias políticas a las sociales, como también las biomédicas o las ingenierías. Pues, sin duda, la eficacia de nuestra tarea, sobre la que compartimos objetivos, parte de generar nuevos conocimientos para transmitirlos a quienes formamos en pro de una mayor eficacia en las tareas que nos corresponden.

En esta línea se insertan las tres obras hoy publicadas y auspiciadas por investigadores de nuestra Universidad. Están realizadas sobre un intenso trabajo de campo y se sustenta en su investiga-

ción sobre la actuación de las Fuerzas Armadas de nuestro país en el marco de los conflictos internacionales. Su peso e interés recae en el hecho de arrojar luz sobre los factores culturales determinantes que pudieran entrar en conflicto entre la Fuerza y las poblaciones locales, por ser inevitable el contacto entre los efectivos multinacionales y la población civil allí existente, y por tanto un necesario objeto de estudio.

Existen avances similares en otros países, pero su originalidad para el caso de España es determinante, ya que resulta ser una investigación pionera y que parte de la premisa de la integración científica de los diversos elementos que son utilizados sobre el objeto de estudio y que se inserta en los dominios pertenecientes a la Antropología Social, la Ciencia Política y la Sociología. Abordando el análisis del modelo cultural, del conocimiento del otro, como un necesario elemento de diálogo para la tarea de una reconstrucción que posibilite establecer un sentimiento de paz y cohesión social con los ciudadanos de países devastados por guerras.

El acercamiento científico se convierte así en instrumento imprescindible para evitar los problemas que derivan de todo conflicto. Adaptado a toda actuación a las condiciones culturales que son específicas para cada caso, lo cual permite culminar a los procesos de pacificación. Para ello, se trata de proponer instrumentos teóricos y prácticos, válidos para las relaciones, con la detección de los factores que puedan ser especialmente conflictivos, salvando los problemas que puedan surgir con la utilización de expertos y asesores que, tras el oportuno adiestramiento, logren cerrar las heridas mediante el instrumento de un fructífero diálogo trazado desde las legítimas diferencias culturales.

Francisco González Lodeiro
*Rector de la Universidad de Granada*

# PROLOGO
# DEL TENIENTE GENERAL DEL MADOC

Para los militares como yo, ávidos lectores y firmes defensores de la importancia y grandeza del conocimiento, constituye un verdadero placer presentar una obra resultado de un intenso y excelente trabajo llevado a cabo mano a mano entre la comunidad científica y las fuerzas armadas, de gran actualidad, que puede ser de una inestimable ayuda para comprender mejor el cambiante mundo en que vivimos y cuyos frutos están siendo palpables en las zonas de operaciones donde están siendo aplicados.

El mundo actual, en el que la incertidumbre preside el día a día, ha hecho que en la resolución de los conflictos que amenazan la seguridad de las sociedades, sea necesaria la aplicación de nuevos procedimientos. Atrás quedaron esas guerras clásicas entre estados donde los combates y batallas convencionales buscaban imponer la voluntad política al vencido. Hemos pasado de la guerra de la era industrial, a la guerra entre la gente, de IV generación o de la era de la información. La gente en cualquier parte es el campo de batalla y conquistar sus percepciones se nos muestra como el camino correcto para convencer y ganar su apoyo.

El factor humano, no solo por el enemigo sino por la población entre la que se tendrá que operar, si bien ha estado siempre presente como elemento fundamental en el planeamiento de las operaciones, es en este momento cuando toma aún más fuerza y relevancia. El Mando Conjunto de los EEUU (USJFCOM), consciente de esta necesidad y como impulsor de los experimentos multinacionales (MNE) que tienen por finalidad experimentar nuevos conceptos y capacidades, que mejoren el rendimiento de las Fuerzas Armadas en operaciones de respuesta de crisis realizadas en un ambiente multinacional, propuso a España liderar el Objetivo 4.3 **c**oncienciación intercultural (*cross cultural awareness*: CCA), en reconocimiento a su saber hacer en este tipo de misiones.

El testigo de la carrera fue cogido y el reto aunque duro, se presentaba a la vez apasionante: carácter internacional de los grupos de trabajo, inglés como idioma de trabajo, personal civil y militar, dos años de duración y la primera vez que España par-

ticipaba a ese nivel en un proceso científico denominado *concept development & experimentation* (CD&E), que se apoya en el método de investigación analítico experimental y científico, a través del cual se intenta determinar si las soluciones propuestas resuelven los problemas planteados, con análisis ciertamente complejos.

Así fue como la ya estrecha y eficaz colaboración de dos instituciones como el Mando de Adiestramiento y Doctrina del Ejército de Tierra (MADOC) y la Universidad de Granada (UGR) se puso una vez más en marcha. Dada su envergadura e importancia, a este proyecto se unieron representantes de prestigiosas universidades de otros diez países como: EEUU, Reino Unido, Suecia, Noruega, Finlandia, Dinamarca, Alemania, Hungría, Polonia y Grecia, siendo el escenario seleccionado fundamentalmente Afganistán.

La investigación fue llevada a cabo en dos vertientes: perfeccionar el trabajo en coalición con personal de origen cultural distinto al propio e identificar los canales de interacción con la población local. El análisis minucioso llevado a cabo por verdaderos expertos, en áreas como la antropología, la psicología o la ciencia política, ha permitido elaborar este trabajo en el que se ha constatado cómo la fricción y a veces enfrentamiento de valores culturales puede conducir a conflictos.

La puesta en práctica de este proyecto, mediante la identificación de los valores culturales conflictivos ha permitido, sobre todo en el caso de las Fuerzas Armadas españolas en la zona de operaciones de Afganistán, establecer unas relaciones lo suficientemente válidas para propiciar el diálogo y permitir ganar la confianza de la población, contribuyendo a que su percepción hacia nuestra presencia sea positiva y por ende, su colaboración en beneficio de la seguridad se vea incrementada.

Podemos afirmar que este trabajo ha supuesto un verdadero éxito y una gran oportunidad para aumentar el conocimiento sociocultural de los escenarios actuales y de los medios para interactuar con los distintos actores en el área de operaciones. De igual modo, ha contribuido al establecimiento de un magnífico entramado de relaciones dentro de la comunidad experimental, que ha permitido que el buen hacer perfectamente sincronizado de las Fuerzas Armadas y de la Comunidad Universitaria, haya colocado a España entre las naciones con más prestigio en esta materia.

Francisco Puentes Zamora
*Teniente General del Madoc*

# PREÁMBULO

Para un universitario como yo versado únicamente en sus asuntos académicos, y cuyo conocimiento de la vida militar y oenegista era prácticamente nulo antes de acometer esta investigación, ha sido un verdadero reto dirigir una investigación de campo sobre mediaciones en situaciones de conflicto político-militar como la que el lector tiene entre manos. Se trata de ofrecer un punto de vista posible, experimentado y original desde la perspectiva de España, en base a las experiencias sobre el terreno acumuladas por los militares españoles en misión de paz en el exterior durante al menos dos décadas. Y yo enfatizaría frente a todo antimilitarismo primario, tan prodigado en medios intelectuales, el concepto «en procesos de paz». Ahí las Fuerzas Armadas españolas en el exterior han dado sobrados ejemplos de altruismo en los últimos lustros. El resultado del proyecto, en mi opinión, ha sido óptimo, gracias a la iniciativa colaboración del Mando de Adiestramiento y Doctrina, cuya jefatura ostentaba en esas fechas el Teniente General Francisco Puentes Zamora, quien lo asumió como propio, otorgando todo tipo de facilidades. La confianza de la Universidad de Granada, presidida en esas fechas por el Rector Francisco González Lodeiro, fue asimismo determinante. El director del proyecto general, profesor Jesús González López, nos mostró en todo momento su comprensión y amistad, sin la cual no hubiésemos podido seguir adelante, dados los lógicos momentos de desaliento, propios de una investigación inicialmente extraña para nosotros. Un agradecimiento especial para el coronel Juan Antonio García Sistac. Hemos de agradecer por otra parte la eficacia y profesionalidad de la licenciada Marta Santana Camacho en las labores de secretaría del proyecto y en particular de nuestra línea de investigación antropológica. Los aportes desde sus correspondientes disciplinas de los profesores Humberto Trujillo y Marién Durán, de los Departamentos de Psicología Social y Ciencia Política de la UGR, compañeros en esta aventura, mucho

más experimentados que yo mismo en la colaboración militar, fueron además de agradecer más que notablemente. Por supuesto vaya por delante, aunque hayan quedado para el final en el orden de los agradecimientos, que estoy en profunda deuda con los coautores de este volumen, profesores Mercedes Vilanova Ribas, de la Universidad de Barcelona y Juan Ignacio Castién Maéstro, de la Universidad Complutense de Madrid, y a la licenciada Lila Katsatou, de Grecia, los cuales se implicaron en la investigación con total generosidad y profesionalidad. También a Manuel Lorente Ribas. Sin su aportación no hubiésemos podido lograr el éxito del proyecto, como puede comprobarse con la lectura de este texto. Para finalizar, agradezco a Sandra Rojo Flores y a Paula Orellana Uribe, la atención con la que han corregido el manuscrito original.

José Antonio González Alcantud
*Universidad de Granada, enero de 2013*

# INTRODUCCIÓN
# LA MEDIACIÓN MILITAR EN SOCIEDADES COMPLEJAS Y GLOBALIZADAS

José Antonio González Alcantud

En el año 2008 la Universidad de Granada, una de las más sureñas de Europa, situada en la frontera mediterránea con el mundo árabe, y ubicada en una ciudad mítica del antiguo al-Ándalus, como es Granada, encarnación misma de la idea crepuscular del islam, recibió el encargo indirecto de la OTAN, a través del Ministerio de Defensa de España, de realizar un estudio sobre los factores culturales como elemento a tener en cuenta en las operaciones militares en el exterior. Los militares norteamericanos en la convivencia cotidiana con militares españoles en acciones exteriores habían observado que éstos últimos no provocaban en sus actuaciones de intermediación humanitaria, en especial en la antigua Yugoslavia [1], el rechazo que ocasionaban ellos. Querían saber el porqué, y sacando conclusiones racionales de ese efecto de simpatía entre autóctonos y tropas extranjeras, buscar la manera de aplicar el «método» a otras situaciones.

Uno de los efectos inmediatos de la globalización han sido los intentos de establecer un sistema internacional de seguridad liderado formalmente por los organismos internacionales. Desde hace pocos años se ha creado en los medios militares de la OTAN al menos la necesidad de estudiar de cerca los procesos culturales. En carta a sus generales el comandante en jefe en Irak, luego en Afganistán y finalmente director de la agencia de inteligencia y

1. Hoy día, 29 de marzo de 2012, cuando reviso este texto, el rey Juan Carlos inaugura la plaza de España en Mostar, como recuerdo del éxito de la acción militar española en Bosnia.

espionaje CIA, general David H. Petraeus, tras doctorarse con una tesis de Antropología Política, ha señalado que las guerras del futuro serán guerras de ideas. Esta afirmación se enmarca dentro de lo que la guerra de Kosovo enseñó como el nuevo «humanismo militar». Según el lingüista Noam Chomsky, muy crítico con toda intervención militar, este nuevo humanismo, que justificaría la injerencia humanitaria, fue liderado en el pasado reciente por el ministro alemán de exteriores, procedente del entorno de los Verdes, Joschka Fischer, seguido de cerca y auspiciado por la secretaría de Estado estadounidense de aquella época Madelaine K. Albrigth [2]. Según Chomsky se trataba entonces de establecer distancias, por lo demás, con las tesis contrainsurgentes de Samuel Hungtinton, que fueron aplicadas a la guerra de Vietnam, un tanto groseras y que resultaron ineficaces, como la propia derrota militar norteamericana mostraría [3]. No obstante, tras este supuesto humanitarismo militar sigue cerniéndose la sombra de la estrecha colaboración entre la Antropología y el espionaje militar norteamericano [4].

Sobre estas premisas que rehabilitan en definitiva lo que fue la «lucha ideológica» en la época de la guerra fría, pero otorgándole ahora un efecto de «injerencia humanitaria» que exige el conocimiento cultural se han intentado planificar acciones militares externas, bajo mandato internacional, sea de la ONU, sea de la OTAN. Un antropólogo del Ejército del Aire americano sostenía que «tenemos los aviones, pero no tenemos los corazones», en referencia a la necesidad de llevar a cabo políticas de acercamiento a la población. La vida militar de los Estados modernos depende en buena medida de la «aerocracia», de un dominio aéreo y espacial indiscutible, pero en tierra la población sigue moviéndose por filias y fobias no siempre entendibles. La reciente guerra de Libia, de 2011, ha evidenciado una vez más la importancia del dominio aéreo, pero también las veladuras y opacidades de lo que

2. Noam Chomsky. *El nuevo humanismo militar.* México, Siglo XXI, 2002, pág. 10.

3. Samuel P. Hungtinton. *The Soldier and the State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations.* Cambridge, Harvard UP, 1985 (2.º).

4. David H. Price, *Weaponizing Anthropology: Social Science in service of militarized State.* Edimburgo, AK, 2011.

se ha dado en llamar «tribus», en referencia a la población libia. Lejos parecían quedar las posiciones tajantemente opuestas de la época de la guerra fría [5].

Los militares británicos, siguiendo la senda abierta por la importancia del *factor cultural*, a través de su Ministerio de Defensa han dado lugar, por ejemplo, a un folleto en el que se enfatiza el papel de la cultura en las intervenciones militares. La primera constatación proviene de la reflexión sobre la «complejidad» de situaciones como la afgana. Se confirma así que existen complejas alianzas y lealtades tribales en el área que les ha tocado pacificar y administrar. Comprobarán de esta manera: «Mientras que las estructuras tribales pueden ayudar a socavar el apoyo a los talibanes, el código pastún (con los conceptos de la hospitalidad, honor y la venganza), y su sistema de auto-regulación de ancianos y arbitraje, está en desacuerdo con el gobierno central y con los ideales occidentales impuestos. La cultura no es sólo sobre las tribus, ni la importancia de la cultura para los militares se limita a las operaciones. No obstante, el análisis de los factores culturales, incluyendo la dinámica tribal, es crucial para el éxito de la campaña» [6]. Incluyendo conceptos culturales tales como hospitalidad, honor y venganza, propios de la antropología social británica de los años cuarenta y sesenta, se complejiza el análisis, al igual que había hecho Ruth Benedict al aplicar el concepto de honor a la sociedad japonesa del periodo de la segunda guerra mundial con el fin de comprender su cultura y facilitar la victoria norteamericana en el Pacífico. En su intento por comprender la cultura japonesa, significativamente, comienza su libro con las siguientes frases: «El Japón fue el enemigo más enigmático con que se enfrentaran los Estados Unidos en una contienda. En ninguna otra guerra contra un enemigo poderoso había sido necesario tener en cuenta unos modos de actuar y de pensar tan profundamente diferentes» [7].

5. Marshall Sahlins. «The Destruction of Conscience in Vietnam». In: M. Sahlins. *Culture in Practice. Selected Essays.* New York, 2000, págs. 229-260.

6. *The Significance of Culture to the Military.* Joint Doctrine Note 1/09, pág. 11.

7. Ruth Benedict. *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa.* Madrid, Alianza, 1982, pág. 9. Traductor Javier Alfaya. Para contextualizar este trabajo véase: J.A. González Alcantud. *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología.* Barcelona, Anthropos, 2008, págs. 163-193.

No obstante, esta aparente buena voluntad vuelve a situar el asunto en una línea argumental maniquea de «ellos» y «nosotros». La tarea militar emprendida se complica con la justificación civilizacional en la medida en que «ellos» poseen todas las características de la tribalidad y por lógica consecuencia del primitivismo. El acercamiento a la complejidad no es dialógico, sino que justifica el hecho imperativo de la injerencia en nombre de principios humanitarios considerados inamovibles y cuya esencia procede sin lugar a dudas de Occidente. Así, más de un interviniente en Afganistán se ha podido ver como una suerte de reencarnación de aquel héroe de R. Kipling, del *Hombre que pudo reinar*[8], que suerte de nuevo Alejandro el Grande, es capaz de ganarse a las poblaciones salvajes y fragmentadas de las montañas afganas superando el tribalismo. En los inicios de la campaña afgana algunos generales entusiasmados por los primeros éxitos arengaban con motivos humanitarios, soportados en la idea democrática universal, a sus soldados. La complejidad resultante de la introducción de la tribalidad se intentó solventar en el ámbito de las organizaciones no gubernamentales que intervinieron desde los primeros momentos en las guerras afganas estableciendo el «natural» clientelismo entre los actantes de las *ONGs* y los jefes tribales[9]. Todo ello, tras la conclusión práctica, de la incapacidad de poder comunicarse eficazmente con la población autóctona, de que el problema de fondo residía en su «atraso». «Están como en la Edad Media» ha sido un argumento recurrente para explicar la incapacidad democrática de las poblaciones autóctonas afganas.

Empero, paradójicamente esta comprensión de la naturaleza «tribal», y por ende compleja ante nuestros ojos del tribalismo, lleva a una simplificación cultural. En 1983 el *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* otorgaba 57 grupos étnicos a Afganistán. Si bien éstos se podrían multiplicar por cuatro si se atendiesen a otros criterios más sutiles de auto-adscripción o adscripción. Pierre y

8. Rudyard Kipling. *El hombre que pudo reinar y otros cuentos*. Madrid, *Valdemar*, 2006.

9. Pierre Centlivres & Michèline Centlivres-Demont. «État, islam et Tribus face aux organisations internationales. Le cas de l'Afghanistan, 1978-1998 ». In : *Annales,* 1999, núm. 4, págs. 945-965.

Michèline Centlivres, dos antropólogos suizos que trabajaron durante décadas en Afganistán, aunque pretendiendo no descalificar a quienes hacen las cartografías étnicas, han llegado a la conclusión de que la fijación de un grupo étnico a un territorio y a unos marcadores culturales es un absurdo científico. Como señala el mapa que más se acerca a la realidad, el de Orywal de 1983, que tiene en consideración factores lingüísticos, territoriales, de identidad histórica, etc. lo más que se puede destacar es «la yuxtaposición de varios agrupamientos connotan áreas donde coexiste una pluralidad de grupos étnicos». «Se puede figurar unas densidades, unas lenguas, unos trazos, pero en la medida en la que los grupos étnicos encarnan unos proyectos, unas identidades, unos dinamismos que no aparecen más que secundariamente en la espacialidad, en la medida en la que representan una extrema heterogeneidad, es necesario renunciar a atribuir a todo precio al conjunto de estos grupos unas dimensiones, unos atributos o unos contenidos comunes» [10]. Podríamos decir con Jean Baudrillard, que los mapas étnicos intentan hacer un simulacro cultural llevando a la abstracción y visibilización lo que son problemas más complejos: «El territorio ya no precede al mapa no le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio y el que lo engendre» [11]. Esta preeminencia del mapa sobre la realidad real, valga la redundancia, constituye un problema cognitivo de principio que afecta a la mirada del soldado sobre la cultura a la que se acerca. Podemos entender así que la geografía haya sido un «arma (privilegiada) para la guerra» [12].

Las concepciones culturales, que intentan salvar este lastre dando cuenta de las «culturas», que llevan los soldados en misiones en el exterior están plagadas inicialmente de estereotipos previamente adquiridos. Con el transcurso de la misión bien se

10. Pierre Centivres & Michèline Centlivres-Demont. *Et si on parlait de l'Afghanistan ? Terrains et textes, 1964-1980.* París, Maison des Sciences de l'Homme, 1988, pág. 63.

11. Jean Baudrillard. *Cultura y simulacro.* Barcelona, Kairós, 1978, pág. 5. Traducción de Pedro Rovira.

12. Yves Lacoste. *La geografía: un arma para la guerra.* Barcelona, Anagrama, 1977.

refuerzan, bien se disuelven. El problema reside en la irreductibilidad o no de las culturas en contacto. Si son similares a nosotros los occidentales la cultura se vuelve comprensible, y se pasan por alto las «complejidades» probables; si se perciben irreductibles se interpone la muralla de la «complejidad», asociada en buena medida al hecho «tribal». Aquí aunque los militares no lo perciban como tal, late la filosofía conservadora de Karl Popper, que ve en la sociedad occidental la cultura «abierta» en oposición a los sistemas «tribales» que serían la sociedad «cerrada». Recordemos lo que decía este filósofo defensor a ultranza del liberalismo occidental: «Seguiremos llamando sociedad cerrada a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y sociedad abierta a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales». Y para rematar el argumento, hace de la sociedad cerrada una prolongación de los estados más biológicos de la humanidad: «La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hallan ligados por vínculos semibiológicos» [13].

Se trata, por un lado, de convencer a la población metropolitana de que es una intervención militar beneficiosa para el conjunto de la Humanidad, mediante las habituales interpelaciones a los valores occidentales entroncados con la filosofía de la Ilustración, que tienen en los Derechos del Hombre su máxima expresión. Para ello la propaganda reflexiva de los beneficios humanitarios es importante. A título de ejemplo: en el año 2009 en los Inválidos en París el ejército galo [14] organizó una exposición fotográfica con gran despliegue mediático para mostrar ante la población francesa la labor que sus soldados hacían en Afganistán. Las fotos pretendían no ser el reflejo de una grosera propaganda sino el vehículo de reflexión sobre la condición humana, en el sentido existencial. Más que un clima simplificado se ofrecía a la vista la complejidad de la situación.

13. Karl R. Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Barcelona, Paidós, 2000, pág. 171.

14. Exposition *L'Afghanistan et nous 2001-2009. 31 octubre 2009-26 febrero de 2010.* Musée de l'Armée, Les Invalides, París.

Sabido es que las técnicas fotográficas tienen su propia lógica. La información que contiene la fotografía ha obligado a reflexionar a los semiólogos y a los antropólogos dando lugar al surgimiento de una subdisciplina propia. No basta, pues, con hacer fotografía amateur, o muy sofisticada, o buscando la espectacularidad. Se trata de obtener un rendimiento óptimo entre la tecnología empleada y los fines de comunicación. Véase como ejemplos de una alta información las fotos de la exposición arriba citada y sobre la que volveremos al final del libro. Para llevar a cabo una buena fotografía de valor etnográfico, capaz de transmitirnos información densa, es necesario que se observen los siguientes parámetros por parte del fotógrafo: No buscar el sensacionalismo. No disparar el obturador compulsivamente. Corresponder a los fotografiados con fotografías de ellos mismos. No abusar de la técnica; con medios modestos se pueden hacer grandes fotografías. No seguir criterios esteticistas que privilegien el encuadre por la tradicionalidad. En positivo, el fotógrafo debe habituarse a analizar su producción, y a debatir en pequeños seminarios o reuniones sobre las fotografías. Debe buscarle un sentido social a la fotografía. Debe procurar que ese sentido social se combine con la calidad estética. Evidentemente, todo esto depende tanto de un entrenamiento como de la intuición del fotógrafo. Una regla de oro que debe observarse al pie de la letra es que la fotografía es un instrumento para comunicarse, sobre todo con poblaciones donde las distancias lingüísticas y culturales son muy grandes, y no debe constituir nunca un obstáculo para las mismas, donde prime el ego del fotógrafo. La exposición que se realizó en París, llevada a cabo por militares aficionados a la fotografía, no siempre sigue estos criterios, si bien se muestra un buen instrumento para comunicar socialmente lo que se está haciendo sobre el terreno, sobre todo cara a un público educado en la crítica estética como el parisino que frecuenta las grandes exposiciones.

Por lo demás, esta exposición, de fotografía realizada por militares franceses, pretendió transmitir al público de París que la misión humanitaria que realizaba el ejército galo en Afganistán desde hacía cinco años tenía dos dimensiones: Primera: «Que la bandera francesa era mejor percibida que la norteamericana», dado que «la misión francesa es igualmente humanitaria, y los

hombres hacen lo posible para guardar un buen contacto con la población». Segunda: Reivindicar la figura del lugarteniente David Galula [15], quien en base a su experiencia argelina, de 1956 y 1958, y la observación de las guerrillas comunistas en Grecia, pudo proponer una teoría de penetración entre la población. Francia desconoce que esta obra ha ejercido una gran influencia en los actuales generales norteamericanos, que desde sus primeros pasos otorgaron gran atención a la experiencia de Galula. Así lo hacía constar el general David H. Petraeus en el prólogo contemporáneo a la edición de Galula donde lo llama «el Clausewitz de la contrainsurgencia». Como señala el *Paris Macht*, con motivo de la exposición citada: «Adepto desde hace mucho tiempo a la 'carpet bombing' —el uso ciego de un poder de fuego masivo—, el ejército americano se ha comprometido en una verdadera revolución cara a las insurrecciones modernas. Hoy día, Francia, como los otros ejércitos occidentales implicados en la coalición de la OTAN, retoma a su vuelta, tardíamente, esta vía tomada de la historia de las guerras revolucionarias para salir del *impasse* estratégico afgano». Y esa estrategia para cualquier antropólogo, en cuyo objetivo esté la democracia, es la reflexividad cultural.

Con estas experiencias de por medio, y dieciocho años de intervención en Bosnia (1992-2010), se trata, pues, por nuestra parte de racionalizar el porqué de la empatía cultural suscitada por los españoles entre esta población balcánica y los beneficios que ofrecía para otras intervenciones en contextos culturales diversos. Actualmente, se planifica, en esta línea de complejización del problema, emplear la antropología visual como medio reflexivo y de diálogo capaz de suscitar resultados, mejor aún que la fotografía. Siempre, como decíamos, sobre la base de la complejización de la acción práctica. Lógicamente queda muy lejos la perspectiva de ofrecer únicamente medios para «comprender», y de paso combatir, la contrainsurgencia. Pretendemos crear con esta técnica etnográfica dialógica y reflexiva una herramienta de intermediación y comprensión efectiva. Es lo que podíamos

15. David Galula. *Contre-insurrection, Théorie et pratique.* París, Economica, 2006. Prólogo de D. H. Petraeus.

ofrecer de original a los soldados en misión humanitaria bajo los parámetros de la democracia.

* * *

Estos *Elementos de cultura y transculturalidad…* en su propio título llevan explícito sus orígenes y finalidades. Ha sido elaborado por un equipo de universitarios, la mayor parte de los cuales son antropólogos, pero también historiadores, vinculados a varias universidades españolas, pero más en concreto a la Universidad de Granada. Somos conscientes de que las universidades norteamericanas, y en especial aquellas vinculadas al ejército de aquel país, han desarrollado programas propios tanto de antropología aplicada al desarrollo como de antropología para usos militares. En España, y por extensión en el resto de Europa, una vez desaparecidos los imperativos de la Guerra Fría, y al haber aumentado notabilísimamente las misiones en el exterior, a través del cual se reservan el papel de guardianes del orden político-social interior y exterior, la situación planteada conduce necesariamente al encuentro con las ciencias sociales. Unas ciencias sociales, sobre todo la Antropología, infra-desarrolladas en países como España hasta hace muy poco.

Desde luego, no es la primera vez que se plantea en la edad contemporánea la colaboración entre civiles y militares. El pionero en este orden fue el general francés Hubert Lyautey, quien formado en las colonias de Indochina, Madagascar y Argelia comprendió pronto que la misión colonial, desde el prisma de la evolución civilizatoria francesa, en cuya cúspide se encontraba la propia Francia, no se podría llevar a cabo sin el concurso de un programa de contacto con la población, y para ella hacía falta que el ejército colonial gozase de gran autonomía: «Lo esencial —escribió, es que (...) el ejército colonial tenga su autonomía, y que ella no esté en riesgo de ser absorbida, uniformizada en el gran organismo al cual esté vinculado» [16]. En ese programa jugaba un rol fundamental el oficial, que normalmente era un joven de raíces aristocrático-burguesas, educado y con sensibilidad estético-

16. Hubert Lyautey. *Du rôle social de l'officier.* París, Julliard, 1946, pág. 87.

antropológica e inclinaciones hacia el respeto cultural. Lyautey le confería un rol educativo central en sus proyectos. Precisamente con un texto sobre esta materia se dio a conocer públicamente como escritor. Sus teorías están fundamentadas además en la sociología de Gustave Le Bon, un sociólogo que había estudiado las actitudes de las masas, dando lugar incluso a un texto que constituye una pieza clave en la historia de las ciencias sociales como es la *Psychologie des foules* (1895) [17]. Entre los oficiales del ejército francés tenía mucho predicamento, y muchos de ellos acudían a los banquetes que se organizaban en su honor. En la biblioteca de la escuela de guerra francesa se observa el interés que suscitaba su obra.

Las obras de Le Bon más apreciadas por los oficiales galos fueron: *Hygiène pratique du soldat et des blessés* (1870), *La Vie, physiologie humaine appliquée à l'hygiène et la médicine* (1874), *Civilisations de l'Inde* (1889), y finalmente *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) y *Psychologie des foules* (1895), esta última es la obra por la que es considerado un clásico de la sociología. También era muy apreciado por sus estudios sobre los caballos. Pero el temor a las masas y el estudio de ellas constituían el punto de unión más sólido entre Le Bon y la vida militar. Lyautey lo tenía por uno de sus autores de cabecera. Pues bien, cuando Lyautey llega en 1912 como Residente General a Marruecos emplea a los oficiales como elementos de contacto con los notables locales. Desde la distancia, cada uno en su sitio podríamos decir coloquialmente, practicarían una política de contacto cultural sobre la base de compartir unos mismos códigos de respeto aristocrático. Este sistema dio buenos resultados entre las elites urbanas, no así con los montañeses.

En el lado español se siguió una política parecida con la pacificación posterior al final de la guerra rifeña (1925), pero ahora en el medio montañés. Los resultados fueron interesantes, dando lugar a que algunos militares incluso se convirtiesen en etnógrafos [18]. No obstante, la normalidad de los interventores nos es

17. Benoît Marpeau. *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel, 1841-1931.* París, CNRS, 2000, págs. 271-301.

18. José Luis Villanova. *Los interventores. La piedra angular del protectorado en Marruecos.* Barcelona, Bellaterra, 2006.

descrita como un fracaso por J.L. Villanova. Si sus objetivos eran, «el conocimiento del terreno, de las costumbres, del idioma y de la religión era, junto con la práctica y la experiencia cotidiana, el medio fundamental para desarrollar la actividad interventora y ganarse a los marroquíes», «sin embargo, el nivel de estos estudios parecer ser que fue bastante bajo», ya que «la mayor parte de los interventores no consiguieron alcanzar un conocimiento amplio de la realidad marroquí debido a su deficiente y escasa formación (...) y a la falta de contacto directo con la población». Concluye Villanova sentenciando que, «su conocimiento de la sociedad rural estuvo plagado de errores empíricos, prejuicios y simplificaciones» [19]. Sólo excepcionalmente encontramos casos como el del coronel Emilio Blanco Izaga que llegó a tener un conocimiento profundo de la realidad rifeña [20].

En esta senda experiencial queremos insertar este libro que se pretende *original*, y producto de una investigación científica singular.

19. Ibídem, pág. 123.

20. Vicente Moga Romero. *El Rif de Emilio Blanco Izaga. Trayectoria militar, arquitectónica y etnográfica en el Protectorado de España en Marruecos.* Barcelona, Bellaterra, 2009.

PRIMERA PARTE

# CULTURA Y CIVILIZACIÓN, ENTRE EL SÍMBOLO Y LA IDENTIDAD

# A
# ELEMENTOS TEÓRICOS ADAPTADOS A LA MEDIACIÓN SOCIO-CULTURAL

José Antonio González Alcantud

## I. Cultura, civilización, culturas

### 1. *La noción antropológica de cultura*

La idea de cultura es objeto de controversia en los inicios de la antropología. Para algunos filósofos incluso la cultura como objeto de análisis es un «mito, que sólo ha servido para nutrir las retóricas de una disciplina universitaria como es la antropología». Hay quien habla de antropología social, como hay quien lo hace de antropología cultural. También hay quien en un acto de buena voluntad lo hace de antropología *sociocultural*, intentando eludir la disyunción, y acercándonos a la síntesis interpretativa. Por supuesto, nada de esto es gratuito, ya que al subrayar uno u otro término dejamos claro el marco de nuestra hermeneusis: la sociedad o la cultura. En la tradición antropológica los primeros etnólogos fueron culturalistas [1]. Es el caso de Edward Burnett Tylor o de James Frazer que enfatizaron los conceptos de «culturas primitivas» o «culturas campesinas». El primero expuso que las culturas se podían estudiar científicamente ya que poseían leyes naturales que se manifestaban sobre todo en los sistemas de creencias. Suya es la concepción de que la cultura es un conjun-

1. Edward Burnett Tylor. *Cultura primitiva*. Madrid, Ayuso, 1977. Original: *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. Londres, 1871.

to de creencias y aspectos materiales y sociales de las sociedades vivas. Dice Tylor en particular:

> La Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humana. Por una parte, la uniformidad que tan ampliamente caracteriza la civilización puede atribuirse, en gran medida, a la uniforme acción de causas uniformes: mientras, por otra parte, sus diversos grados pueden considerarse como fases del desarrollo o evolución, cada uno de ellos como consecuencia de una historia anterior, y dispuesto a desempeñar su propio papel en la configuración de la historia del futuro [2].

Conforme a estos principios evolucionistas se centró esencialmente en la evolución del espíritu humano, «no estableciendo una jerarquía de sus producciones, sino poniendo en evidencia una sucesión de configuraciones cognitivas» [3].

Serían los estructural funcionalistas, comenzando desde Bronislaw Malinowski hasta llegar a Edward Evans-Pritchard, en el período que se abre entre el inicio de la Primera Guerra Mundial y la finalización de la Segunda, quienes dieron un giro «sociológico» a la etnología. Para Malinowski «verdadera reunión de todas las ramas de la antropología es el estudio científico de la cultura» [4].

Pero siendo la cientificidad el objeto compartido con el evolucionismo, el cual representa la obra de Tylor, los funcionalistas hacen un giro hacia el estudio de las instituciones sociales:

2. Ibídem, op.cit, pág. 19.

3. Miquel Izard & Jean Jamin. «Tylor, Edward Burnett». In: Bonte & Izard. *Dictionnaire de l'Ethnologie et l'Anthropologie*. París, PUF, 2000, págs. 722-723.

4. Bronislaw Malinowski. *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, Edhasa, 1970, pág. 11.

> La antropología científica —dirá Malinowski— se basa en una teoría de las instituciones, esto es, en el análisis concreto de las unidades típicas de una organización. Como teoría de las necesidades básicas y de los imperativos instrumentales e integradores derivados de aquéllas, la antropología nos proporciona el análisis funcional, el que nos permite definir tanto la forma como el significado de un utensilio o de una idea consuetudinaria. Como se ve fácilmente, tal concepción científica no pasa por alto o niega en modo alguno la validez de las investigaciones evolucionistas o históricas. Simplemente les suministra una base científica [5].

De otra parte, al adoptar como unidad de análisis las pequeñas comunidades primitivas, y en última instancia en sustitución de éstas las sociedades rurales marcadas igualmente por el aislamiento, llegaron a pensar la sociedad no tanto en términos de comparación intercultural como de análisis de las estructuras sociales locales [6]. El mecanismo de la comparación ya no era una superposición de culturas sino una búsqueda de las similitudes y las diferencias en el interior de las estructuras sociales. Lo que los diferenciaba, no obstante, de la sociología era la importancia que les otorgaban a la experiencia de campo, intransferible para el buen investigador, y la relevancia dada a la irracionalidad, y por ende a los factores culturales, en la formación de la conciencia social. Ante este embate, los etnólogos no desaparecieron, sino que quedaron más reducidos en su alcance e impacto en la comunidad científica internacional, si bien continuaron teniendo una relación persistente con historiadores, lingüistas y arqueólogos.

5. Malinowski, op.cit, pág. 48.

6. Véase, por ejemplo, el lugar otorgado a lo local por Gerald Brenan en *El Laberinto español.* Barcelona, Plaza y Janés, 1996. El historiador Ronald Fraser ha desarrollado esta perspectiva más recientemente en: *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia Oral de la guerra civil española.* Barcelona, Crítica, 1980. Y: *La maldita guerra de España. Historia Social de la Guerra de la Independencia, 1808-1812.* Barcelona, Crítica, 2008. Bibliografía complementaria sobre el particular: J. A. González Alcantud. «La historia y el drama local en Andalucía a través de la obra de Ronald Fraser». In: *Historia, Antropología y Fuentes Orales,* núm. 40, 2008,15-26. Véase de manera complementaria: J. A. González Alcantud & Mercedes Vilanova Ribas. *El intelectual y su memoria. Ronald Fraser. Explorando las fuentes orales.* Universidad de Granada, 2011.

De hecho, en Estados Unidos el funcionalismo sólo comenzó a tener presencia pública tras la estancia de uno de los grandes de la disciplina en Chicago, Arnold Raclidffe-Brown, y tras la coincidencia de intereses entre esta corriente y la llamada «escuela de Chicago», que estudiaba desde un punto de vista socioantropológico la marginalidad urbana.

La tendencia prevaleciente en Norteamérica desde finales del siglo XIX y hasta el fin de la segunda guerra mundial fue la llama «culturalista», que agrupaba a los seguidores del antropólogo de origen alemán Franz Boas. Estos, desde el propio Boas hasta A. Kroeber tenían una concepción de las culturas como «áreas culturales» en las que la lengua y la cultura material, amén de las estructuras sociales, religiosas y otras, les conferían cierta homogeneidad. No podemos olvidar que el «principio geográfico» o «territorial» era muy importante para esta escuela, cuyo impulso inicial procedía de la antropología biologicista y antropogeografía germanas de finales del siglo XIX. De hecho Boas había llegado desde su patria alemana con esas ideas. Otros miembros de su escuela, como Robert Lowie, que también era de procedencia germánica y se hallaba trasplantado en Estados Unidos, hicieron suyo el principio territorial.

Pero la consecuencia más importante para los boasianos fue la aparición del vínculo entre «cultura y personalidad» en el horizonte epistemológico. Era la única salida para evitar la deriva germánica que ligaba los grupos humanos a un determinante territorial, y que acabó por exigir «espacio vital». Como Boas era absolutamente contrario a estas teorías que inducían directamente al racismo, dejó crecer la idea de «cultura y personalidad» que daba más autonomía al sujeto, en la tradición política y cultural norteamericana [7]. El vínculo se incrementó sobre todo por el lado de los estudios de antropología psicológica y pedagógica que ocuparon a Margaret Mead, y los etnolingüísticos que correspondieron a Edward Sapir, sobre todo, acompañados de otros investigadores como Ralph Linton y Abraham Kardiner, a veces enfrentados entre sí por el legado del propio Boas, pero sin desdecirse de sus principios antirracistas.

7. González Alcantud, *Sísifo y la ciencia social…* op.cit., 2008, págs. 40-55.

Para encontrar una definición adecuada a la relación entre cultura y personalidad, Ralph Linton dejará de lado el fárrago del indefinible concepto de cultura y se aferrará al de personalidad. El cambio lo expresa así: «La cultura, en todo lo que sea algo más que una abstracción creada por el investigador, existe sólo en la mente de los individuos que componen una sociedad. Deriva todas sus cualidades de sus personalidades y de la interacción de estas personalidades. A la inversa, la personalidad de todo individuo perteneciente a las sociedad se desarrolla y funciona en constante asociación con su cultura afecta a la personalidad» [8]. Continúa esgrimiendo Linton que la cultura forma parte del medio ambiente en el que se desarrolla el sujeto, haciéndolo en estos términos:

> Todas las personas con las que el individuo está normalmente en contacto son, al igual que él, participantes en la cultura de su propia sociedad. A través de ellas les llega todo su conocimiento, sus actitudes hacia las cosas a las que da valor simbólico y sus reacciones emotivas frente a determinados actos o situaciones. Aunque el contacto del individuo con estos elementos de la cultura se efectúa por medio de otros individuos que los comparten, el hecho mismo de que sean compartidos les da una cualidad impersonal. Son partes tan reales y efectivas de su medio ambiente como los árboles y las sillas. Los contactos entre unos y otros dan un fondo de experiencia común a todos los miembros de cualquier sociedad, experiencia que varía sólo según sea la influencia de las cualidades físicas de cada uno [9].

Para Linton la influencia cultural determina a la mayoría, pero incide en diferente grado según la diversidad de los sujetos. Es decir, existirían influencias generales que modelarían al conjunto de los sujetos, y otras específicas que lo harían con cada uno de ellos. Y el avance de lo general a lo específico se opera con la edad. La personalidad se forja en ese medio. La cultura, pues, para Linton, como para la corriente de «cultura y personalidad» en general, no sería el factor completamente dominante,

8. Ralph Linton. *Estudio del Hombre.* México, FCE, 2006, pág. 546.
9. Ibídem, op. cit., pág. 554.

ya que «si la cultura fuera el factor decisivo en la formación de la personalidad, el resultado probablemente sería un producto uniforme que variaría de sociedad en sociedad, pero que sería idéntico por lo que respecta a los ocupantes de cualquier estatus adscrito en cualquier sociedad» [10]. Para terminar, Linton asevera que «las personalidades, al igual que las culturas, derivan sus cualidades de la interacción de múltiples y variados factores, y no podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que cualquiera de estos factores pueda ejercer una influencia dominante en todas las circunstancias» [11]. La variable personal no nos haría iguales a nosotros mismos, y en justa consecuencia la pertenencia a una cultura o etnia no sería total y absolutamente determinante.

Una de las consecuencias lógicas de la corriente «cultura y personalidad» fue la teoría de los patrones (*patterns*) culturales. Según Ruth Benedict, la oposición entre individuo y sociedad ha sido funesta para los estudios sociales. La Antropología Social, según ella, vendría a sacar a la interpretación social de ese encierro:

> Uno de los errores más funestos debido a ese dualismo del siglo XIX fue la idea de que lo que se sustraía a la sociedad se agregaba al individuo y que aquello que era sustraído del individuo era agregado a la sociedad. Sobre este dualismo se han construido filosofías de la libertad, credos políticos de *laissez-faire,* revoluciones que han derrocado las dinastías. La querella en la teoría antropológica entre la importancia de la pauta cultural y la del individuo, es solamente un pequeño murmullo en esta fundamental concepción de la naturaleza de la sociedad. En realidad, la sociedad y el individuo no son antagónicos. La cultura de la sociedad y el individuo no son antagónicos. La cultura de la sociedad proporciona la materia prima de la que el individuo hace su vida [12].

10. Ibídem, pág. 571.

11. Ibídem, pág. 575.

12. Ruth Benedict. *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea.* Barcelona, Edhasa, 1971, pág. 258. Título original: *Patterns of Culture.*

Ruth Benedict al estudiar las culturas zuñi y pueblo de los Estados Unidos observó comparativamente las diferencias entre ambas, llegando a la conclusión de que los individuos de cada sociedad tenían unas inclinaciones u orientaciones culturales diferenciadas, que denominó «apolínea» y «dionisíaca». Adoptaba así la terminología lanzada por Fr. Nietszche tiempo atrás, aplicándola en lugar de los individuos y a su contexto a las culturas «étnicas» como marco de referencia del *pattern*. Bajo este supuesto se suponía que cada cultura tenía unos parámetros que las distinguían, los cuales había que comprender para llegar a saber y prever sus respuestas ante problemas culturales o sociales. En definitiva, según Ralph Linton, «la cultura como un todo, suministra a los miembros de una sociedad la guía indispensable para todos los momentos de la vida (...). La existencia de los patrones o pautas culturales le proporcionan esa seguridad, ya que tienen como fundamento la aprobación social y representan el poder que tiene la sociedad de presionar a los que no se amoldan a ellos» [13]. Además, estos patrones culturales serían el seguro de existencia de una cultura: «Si la existencia de los patrones culturales es necesaria en toda sociedad, igualmente lo es para su perpetuación», dirá Linton.

El método de los «patrones culturales» tuvo gran aceptación entre los seguidores de Boas, pues en cierta forma el método de su alumna Benedict, que fue la que le dio forma definitiva, desarrollaba los presupuestos del maestro sobre las áreas culturales. Pero a la vez fue criticado, en especial por G.Bateson, que pensaba que el determinismo implícito en esta teoría estaba a un paso de la adopción de una teoría etnológica de fundamento racial de bases culturales en lugar de biológicas [14].

En buena medida en relación con esta corriente, pero remarcando los dispositivos propios la etnopsicología o etnopsiquiatría, se ha traído a colación en la antropología francesa sobre todo, el vínculo entre enfermedad mental y condiciones culturales de producción

13. Ralph Linton. *Cultura y personalidad*. México, FCE, 1971, 6.ª, págs. 34-35.

14. Gregory Bateson. «La 'moral' des nations et le caractère national ». In: *Vers une écologie de l'esprit*. París, Seuil, 1977, págs. 103-119.

de la patología [15]. Así pues, la «locura» en un sentido extenso no podría ser analizada sólo como un proceso de disipación social de una conducta en la perspectiva adoptada por Occidente, sino como la frontera entre «lo normal y lo patológico» que respondería a criterios «culturales». Por vía de ejemplo, lo que en una cultura se interpreta como un chamán en otra podría ser simplemente un sujeto de personalidad paranoica. Las condiciones culturales se muestran tan determinantes para dilucidar lo qué es una enfermedad, que hoy día se tiende a emplear estos factores de análisis para interpretar epidemias como son la anorexia y la bulimia, cuyo origen físico parece no acabar de encontrarse como enfermedades culturales. En definitiva, el psicoanálisis ya había aventurado esta dirección cuando en *El malestar en la cultura,* Sigmund Freud había invitado a encontrar los orígenes de las «enfermedades culturales» [16].

La idea de cultura en antropología parte, por consiguiente, de la creencia de que el hombre es ante todo un ser simbólico. La distinción así entre Naturaleza y Cultura se muestra esencial. Cuando hablamos de Naturaleza en antropología nos referimos a la condición prístina e incontaminada de ésta, no al «medio ambiente» colonizado culturalmente que es lo que distingue hoy a nuestro entorno. La oposición Naturaleza / Cultura aparece ya en las reflexiones de J.J. Rousseau, considerado por algunos como el padre moderno de la interpretación antropológica, al llegar a hacerse sobre la base de las informaciones etnográficas que iban llegando en el siglo XVIII, preguntas esenciales, como es la que concierne al estado de naturaleza de los sujetos previo a la corrupción que introdujo la civilización, y con ella la aparición del lenguaje, la escritura y la desigualdad social. El gran antropólogo Claude Lévi-Strauss cuando realizó sus trabajos de campo en la Amazonia en los años treinta fue a la búsqueda de los pueblos más incontaminados. Nos narró en clave literario-antropológica el resultado de ese impacto, volviendo a comprobar que la cesura entre Naturaleza y Cultura seguía siendo esencial para comprender la funcionalidad estructu-

15. Roger Bastide. *El sueño, el trance y la locura.* Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Georges Devereux. *Etnospsicoanálisis complementarista.* Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

16. Sigmund Freud. *El malestar en la cultura.* Madrid, Alianza, 1979.

ral de todo el sistema simbólico del hombre primitivo expresado a través del mito [17]. Naturaleza y Cultura era el parteaguas simbólico del hombre por más elemental que fuese su sociedad. Lo que en definitiva distinguía a un salvaje de un simio superior no era tanto que el primero elaborase símbolos comunicacionales, que el segundo también podía elaborar, sino que esos símbolos fuesen volitivos o intencionales y que hubiesen derivado en un complejo sistema que lo separaba definitivamente de la condición animal. Aquí se verifica la condición singular del hombre sobre base antropocéntrica y no teocéntrica. Por ello la interpretación antropológica está lejos y contrapuesta a cualquier interpretación religiosa tradicional e incluso neorreligiosa. Evans-Pritchard en cierto momento subrayó el manifiesto ateísmo presente en la profesión de antropólogo. Lo cual parece ser una condición *sine qua non* de la misma, a menos que la creencia se encuentre lo más lejana de la manifestación pública, y lo más cercana a lo íntimo de los sujetos.

En general, podemos hablar de dos apreciaciones actuales sobre la Naturaleza desde la antropología: lo contemplan de manera distinta el llamado «materialismo cultural» o «ecología cultural», y la llamada antropología simbólico-estructural [18]. Para la ecología cultural la vinculación del hombre con el «nicho ecológico», es decir con la presión demográfica, los recursos disponibles, los sistemas de alimentación y otros determinantes físicos, sería el factor esencial que definiría y daría forma a una cultura. La «Naturaleza», entendida como el conjunto de esos determinantes, estaría detrás de cualquier modificación cultural. Así un alimento sería sólo bueno para comer y adquirir proteínas [19]. Ni que decir tiene que esta tendencia debe mucho al darwinismo social, ya que da por supuesto, por ejemplo, que un pueblo carnívoro al tomar más proteínas en menos tiempo gracias al consumo de carne acabará dominando a otro pueblo herbívoro que necesitará más tiempo y esfuerzo para conseguir las mismas calorías. Dicha tendencia,

17. Claude Lévi-Strauss. *Tristes Trópicos*. Buenos Aires, Eudeba, 1976.

18. Philippe Descola & Gísli Pálssoni (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London, Routledge, 1996.

19. Marvin Harris. *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Madrid, Alianza, 1983.

también se ha mostrado favorable a continuar el diálogo con un terreno generalmente prohibido a la discusión antropológica, el de la sociobiología, es decir, a los determinantes biológicos, por ejemplo los rasgos físicos y mentales, sobre una población.

Por el contrario, la antropología simbólica y/o estructural hace ver que el hombre se ha separado completamente de la Naturaleza, no tanto porque se haya emancipado completamente de su condición animal, lo que es absurdo de pensar, sino porque ha tomado distancias completas de ésta al convertirse en un animal *symbolicus*. El proceso de simbolización mediante el uso de símbolos complejos como la metáfora ha vuelto irreversible su alejamiento de la condición natural. De tal forma, que el hombre suele encontrar mecanismos culturales para eludir determinantes como la falta de proteínas, e incluso se pone voluntariamente ayunos alimentarios. Sin lugar a dudas no deja de ser importante el que la primera corriente, el materialismo cultural, haya tenido éxito sobre todo en Estados Unidos, un país con grandes espacios naturales, y con grandes recursos energéticos y alimentarios; mientras que la segunda, la simbolista, proceda de Francia un país donde la cultura, en un amplio sentido significa la cúspide de la evolución humana, y hombre cultivado, artificial, es el más desarrollado espécimen. Lévi-Strauss escribe al respecto, cuando se plantea el tema de la organización del parentesco y del sistema de simbolización lingüística:

> No olvidar nunca que tanto en el estudio sociológico como en el estudio lingüístico, nos hallamos en pleno simbolismo. Ahora bien, si es legítimo, y en cierto sentido inevitable, recurrir a la interpretación naturalista para tratar de comprender la emergencia del pensamiento simbólico, una vez dado éste, la explicación debe cambiar de naturaleza tan radicalmente como el nuevo fenómeno aparecido difiere de aquellos que lo han precedido y preparado. A partir de este momento, toda concesión al naturalismo comprometería los inmensos progresos ya cumplidos en el dominio lingüístico y los que comienzan a insinuarse también en la sociología familiar, y condenaría a ésta a un empirismo sin inspiración ni fecundidad [20].

20. Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural.* Buenos Aires, Eudeba, 1968, págs. 49-50.

Por consiguiente, la naturaleza humana pondría por delante el triunfo de lo simbólico.

Partiendo de estas premisas poseemos corrientes de la antropología que enfatizan el carácter imprevisible del hombre, dados los imprevisibles usos simbólicos que hace en tanto sujeto social. A pesar de esas dificultades resultan de gran importancia algunos de los alcances prospectivos de la antropología referentes al mundo de lo simbólico y los contactos culturales que se llevan a cabo bajo este dictado. Así tenemos la obra referencial de Edward T.Hall, quien estudió la «dimensión oculta» de las culturas, o sea aquella parte no visible, que es la mayoritaria, presente en la comunicación cotidiana. El equívoco y el malentendido cultural es una cuestión que está a la orden del día, precisamente por no poderse interpretar correctamente las claves ocultas a nuestra interpretación espontánea.

> Hasta tiempos muy recientes —escribe Hall—, el hombre no necesitaba darse cuenta de la estructura de sus propios sistemas de comportamiento, porque, estando entre los suyos, el comportamiento de la mayor parte de las personas resultaba muy previsible. Sin embargo, hoy el hombre está interactuando constantemente con extranjeros, porque sus extensiones han ensanchado la amplitud de su campo y al mismo tiempo han hecho que el mundo se encoja. Por tanto, el hombre necesita trascender su propia cultura y esto sólo puede lograrse explicitando las reglas con que ésta opera [21].

Uno de los instrumentos más importantes de comprensión de las culturas sería así su «dimensión oculta», es decir, su proxémica [22], su manera de comportarse en códigos espaciales fácilmente descodificables por la cultura propia pero dificultosos de interpretar en las otras, por lo que cuanto más lejanas estén culturalmente dos sociedades más fácil es que se produzca un equívoco. Como señalaba Hall: «Un examen del modo que tienen los diferentes pueblos de utilizar sus sentidos, de su interacción con el medio

21. Edward T. Hall. *Más allá de la cultura*. Barcelona, Gustavo Gili, 1978, pág. 56. Véase también E.T. Hall. *The Silent Language*.Nueva York, Anchor Book, 1990.

22. Edward T. Hall. *La dimensión oculta*. México, Siglo XXI, 1976, 2.ª.

ambiente vivo y no vivo, proporciona datos concretos acerca de algunas de las diferencias existentes, por ejemplo, entre los árabes y los norteamericanos. Ahí, en la fuente misma de la interacción, es posible descubrir significativas variaciones en lo que se oye y lo que no deja pasar el filtro». Empero, para el propio Hall la cultura en sí misma no es suficiente para explicarnos las diferencias entre unos y otros pueblos, ya que intervienen también las emociones: El estudio de la civilización nos enseña que la conformación del mundo de la percepción no depende solamente de la cultura sino también de la *relación*, la *actividad* y la *emoción»* [23]. En esta semiología de las emociones y no sólo de las culturas es útil la obra de A. J. Greimas con el tratamiento objetivante de hechos emocionales como la ira [24].

En la misma medida tiene gran importancia la aportación de Erwin Goffman sobre la «presentación de la persona en la vida cotidiana», donde se recurre a conceptos microsociológicos como la interacción y el simbolismo en las relaciones sociales. Especial importancia adquiere la «presentación de la persona en la vida cotidiana», como forma de construcción del *self*. El vínculo entre teatralidad y realidad tiene efectos sobre la identidad del yo: «El personaje que sube a escena en un teatro no es, en cierta medida, un personaje real ni tiene el mismo tipo de consecuencias reales que el personaje, totalmente inventado, escenificado (…); pero, la puesta en escena *exitosa* de cualquiera de estos tipos de figuras falsas implica el uso de técnicas *reales*, las mismas mediante las cuales las personas corrientes sustentan en la vida cotidiana sus situaciones reales» [25].

Pero los malentendidos o equívocos no conciernen únicamente al dominio de lo individual, al contacto entre dos personas a través de las cuales se expresan idiosincráticamente otras tantas culturas. La idea de cultura al ser absorbida por el discurso nacionalista dio lugar a la aparición de la noción de «culturas nacionales». La antropología, sobre todo en su rama etnológica consa-

23. Ervin Goffman. *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pág. 271.

24. A. J. Greimas y J. Fontaille. *Semiotique des passions.* París, Seuil, 1991

25. Goffman. op. cit., 1994, pág. 271.

grada a las culturas agrarias y populares europeas, que provenía de la noción herderiana que sostenía que el sustrato de la nación reside en el pueblo, comprobó pronto que nación-estado y cultura no eran sinónimos, a menos que se forzasen los argumentos, y los intelectuales se esforzaran en homogeneizar las culturas locales y regionales. Los folcloristas-etnógrafos, de esta manera, actuaron un poco díscolos con la idea filosófico cultural de la cultura nacional. De hecho, en todos los países europeos los regionalismos, resistentes y paralelos a los nacionalismos, estuvieron nutridos por el movimiento folclorista. Incluso, en los lugares poco dados al regionalismo como Andalucía, en la década de los ochenta del ochocientos el padre de los poetas Machado, Antonio Machado y Álvarez, alias «Demófilo», organizó la revista regionalista *El Folklore Andaluz*, la cual promovía una visión regional de la cultura andaluza basada en el estudio de la cultura popular de la región, a la cual se consideraba la depositaria real de la identidad andaluza. Lo mismo ocurrió en Francia con el movimiento felibrés en el Midi o con la Academia céltica en Bretaña, o en Sicilia con el folclorismo promovido por Giuseppe Pitré.

De alguna manera, se comenzaba así a comprobar el carácter *inventado* de las culturas nacionales, así como a hacerse patente la existencia de dos modelos de culturas, *la cultura popular* y *la alta cultura*, claramente diferenciadas cuando no enfrentadas. Esta disociación ha permanecido hasta el día de hoy, identificándose a la popular con la cultura de fundamentos orales y a la alta con la cultura escrita. La recurrencia a esa oposición aún es frecuente en ciertas antropologías, por ejemplo en la italiana. Sería el antropólogo Ernesto de Martino tomando como base la teoría marxista de Antonio Gramsci, que señalaba al pueblo como el depositario de un fondo cultural capaz de redimir a Italia de problemas como la fractura entre el norte y el *Mezzogiorno*, quien exhumaría temas concebidos como enfermedad cultural como la tarantela [26]. Las culturas populares, y frecuentemente los cultos religiosos heterodoxos derivados de ellas, fueron así presentadas en diferentes lugares del mundo como «resistencias» al empuje

26. Ernesto de Martino. *El mundo mágico*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2004. Postfacio de Silvia Mancini.

del capitalismo y sus apóstoles. Así los consideró, por ejemplo, Néstor García Canclini en México [27].

La desconstrucción de la cultura nacional y de las narraciones históricas anexas, junto a sus ritos conmemorativos, finalmente ha alcanzado en la década de los setenta del siglo pasado su máximo con la aparición del libro colectivo dirigido por el estudioso de los nacionalismos europeos Eric J. Hobsbawm titulado *The Invention of Tradition* [28], el cual ha dado lugar a una larga serie de excursos sobre el carácter construido de la tradición, sea nacional, regional o local. Este desconstruccionismo ha hecho ver que toda cultura por el simple hecho de serlo posee en su núcleo la «invención» [29]. Le ha seguido otro libro de gran predicamento cual es el de Benedict Anderson, *Imagined Communities* [30], en similar línea.

La corriente antropológica a la que podrían ser adscritos los textos citados es la interpretativa, la cual propende a observar la realidad cultural como un texto al cual se pueden aplicar criterios no tanto del campo lingüístico, como quería la antropología estructural y la semiótica, sino de la crítica literaria. Texto, cotexto, contexto, inter-texto, metáfora, metonimia, sinécdoque, analogía, etc. Tienen que ver con esta corriente cuyas cabezas visibles internacionalmente fueron Clifford Geertz, y en general la antropología posmoderna con James Clifford a la cabeza [31]. En esta corriente se ha difuminado la oposición entre alta cultura y cultura popular o entre culturas occidentales y primitivas, dando paso a un nomadismo interpretativo, hermenéutico podríamos decir, muy dúctil para cada momento y lugar. Como señala Geertz:

27. Néstor García Canclini. *Las culturas populares en el capitalismo.* La Habana, Casa de las Américas, 1982.

28. Eric Hobsbawm & Terence Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press, 1983.

29. Roy Wagner. *The Invention of Culture.* The University of Chicago Press, 1981.

30. Benedict Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres, Verson, 1996, 7.ª.

31. Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas.* México, Gedisa, 1987.

> En suma, debemos descender a los detalles, pasar por alto equívocos rótulos, hacer a un lado los tipos metafísicos y las vacuas similitudes para captar firmemente el carácter esencial de, no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de cada cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara. En este ámbito, el camino que conduce a lo general, a las simplicidades reveladoras de la ciencia pasa a través del interés por lo particular, por lo circunstanciado, por lo concreto, pero aquí se trata de interés organizado y dirigido atendiendo a la clase de análisis teóricos (...) y muy especialmente atendiendo a su interacción recíproca. Esto significa que el camino pasa, como pasa en toda genuina indagación, a través de una espantosa complejidad [32].

Teoría basada en la complejidad irreductible de lo social que exige un estado de desconstrucción continuado, en el sentido desarrollado por el filósofo francés Jacques Derrida, como estado de alerta epistémico frente a toda «invención» o «construcción» [33].

En España, partiendo de parámetros más clásicos en cuanto a la validez última de la experiencia o trabajo de campo del investigador, tenemos el método interpretativo o hermenéutico cultural encabezado por la obra sobre Galicia de Carmelo Lisón Tolosana, que exige mucho trabajo empírico para proceder a una interpretación paradójica, donde la verdad cultural dubita [34].

En todo caso lo que queda claro es que desde los evolucionistas «progresivamente, el concepto de cultura vio reducirse su ámbito de aplicación», y que «este proceso fue acompañado por escepticismo con respecto a la posibilidad de formular o descubrir leyes y tuvo como resultado una profusión de descripciones etnográficas» [35].

32. Ibídem, pág. 58.

33. Rodolphe Gaschè. «Senza Titolo». In: Vitale, Franceso & Senatore, Mauro (ed.) *L'avvenire della deconstruzione.* Genova, Il Melangolo, 2011, págs. 11-42.

34. Carmelo Lisón Tolosana. *La Santa Compaña. Fantasías reales, realidades fantásticas.* Madrid, Akal. 1998. Carmelo Lisón Tolosana. *Antropología Social y Hermenéutica.* Madrid, FCE, Madrid, 1983.

35. J.S. Kahn. «Introducción». In: J. S. Kahn (ed.). *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona, Anagrama, 1975, pág. 25.

## 2. *De la civilización a las culturas*

Una vez supuesto que las culturas girarían en torno a una identidad propia, y desterrado el espectro de las razas biológicas, los límites entre unas y otras por el lado de la geografía universal serían las «civilizaciones» [36]. El primer debate importante al respecto fue el habido en Francia en los años treinta que afectó a historiadores, como Lucien Febvre creador de la revista *Annales,* y a etnólogos, como Marcel Mauss [37]. La palabra e idea de civilización en el momento en que se asienta en la segunda mitad del siglo XVIII lleva consigo el triunfo de una «idée-force» [38], que moverá muchas voluntades colectivas en Europa y América, alentada por los albores de la colonización. Este debate no era extraño a la cultura francesa ya que ésta seguía esgrimiendo para sí el máximo del desarrollo intelectual de la Humanidad. Ser *civilisé* en el sentido pleno del término equivalía en la época a ser francés [39]. Esta idea entraba en coincidencia con el ideario evolucionista, cuyo muestrario desde 1867 hasta 1934 fueron las Exposiciones Universales y Coloniales celebradas en París. En ellas se enseñaba la diversidad cultural pero en una escala jerárquica, cuya cúspide la representaba la Francia derivada de la Ilustración y la Revolución. La cultura francesa aparecía como un auténtico destino histórico, y así lo hacía ver el patriotismo galo, que arrancaba de Juana de Arco y que llegaba hasta el momento presente. Colonizar para el sistema asimilacionista francés significaba civilizar, y traer los objetos de culturas lejanas a París significaba poner las bases de conservación de la diversidad. No nos puede extrañar, por tanto, que hace escasamente un lustro, cuando el presidente Chirac inauguró el Musée Branly, dedicado a las culturas diversas, esgrimiese que Francia marcaba la diferencia respecto a otras naciones con su defensa de la diversidad cultural, y enseñase para ello las

36. J.A. González Alcantud. *Racismo elegante.* Op. cit., 2011.

37. Lucien Febvre. «Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées». In: L.Febvre et alii. *Civilisation: le mot et l'idée.* París, La Renaissance du Livre, 1930.

38. Ibídem, pág. 23.

39. J.A. González Alcantud. *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad.* Madrid, Abada, 2006.

ricas colecciones producto del expolio colonial, con equívoco orgullo [40]. Por supuesto, que el resto de las naciones intentaron hacer lo propio.

Mientras que Inglaterra esgrimía los éxitos de su sistema de gobierno indirecto (*Indirect Rule)* en la India, Bélgica traía a colación el Congo con su sistema empresarial despiadado a la hora de obtener réditos de las colonias, y España sacaba el ejemplo de su colonización espiritual y cultural de América, nada dada al utilitarismo contemporáneo. Estados Unidos, por su parte, esgrimiendo el «imperialismo democrático» hacía valer el destino mesiánico (*Manifest Destiny)* de la cultura norteamericana que venía a liberar a las culturas oprimidas de la voracidad europea [41]. Incluso Alemania, a través del etnólogo filonazi Leo Frobenius, ideó una singular teoría sobre la superioridad de su sistema colonial, llegando paradójicamente para ello a aducir que el origen de la Humanidad había comenzado en el mundo africano.

Racismo biológico, racismo cultural, evolucionismo, teoría colonial, teoría anticolonial, etc. cruzaban sus caminos para ofrecernos imágenes distorsionadas de la teoría de las culturas y las civilizaciones. En paralelo a ellas fueron irrumpiendo las teorías sobre la decadencia de la civilización occidental, debidas a Spengler y Toynbee, pero también a Réné Guenon, y comenzó a hablarse de la oposición Oriente / Occidente, un oriente que entonces significaba sobre todo la Rusia soviética [42]. Y también se comenzaron a buscar las características de cada pueblo en las llamadas psicologías de los pueblos, que encabezó en Francia el

40. Para una visión crítica del proyecto Branly véanse: Sally Price. *Paris Primitive. Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly.* Chicago University Press, 2007. Benoît De L'Estoile. *Le goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux Arts prémiers.* París, Flammarion, 2007. J.A. González Alcantud. «Lugares exóticos y conflictos espaciales. Espacios urbanísticos para la etnografía exotista parisina». In: Juan Calatrava Escobar & J. A. González Alcantud (eds.) *La ciudad: paraíso y conflicto.* Abada Editores & Junta de Andalucía, Madrid., 2007, págs. 331-355.

41. Serge Ricard. *The «Manifest Destiny» of the United States in the 19th Century.* París, Didier, 1999.

42. René Guénon. *La crise du monde moderne.* París, Gallimard, 1994 (orig. 1924).

sociólogo Alfred Fouillée. Cada pueblo tendría unas características de psicología nacional inamovibles que los singularizarían y le darían un lugar en la escala civilizacional [43].

Todo lo anterior incidía en la antropología, pero no era el único factor en concurrencia. Para los antropólogos, cuyo método se fundamentaba esencialmente en el trabajo de campo, experiencia directa e intransferible de contacto con los investigados, lo que importaba sobre todo eran además de la identidad, a veces reflejada como cultura y otras como «etnicidad», los contactos, préstamos y transformaciones culturales. Estos comenzaban a ser un verdadero problema en la medida que el avance de Occidente iba haciendo retroceder las sociedades incontaminadas. Y así apareció el término «acculturation» para indicar el impacto de una cultura sobre otra, imponiendo sus valores, si bien de una forma adaptada. La aculturación durante los años treinta fue objeto de un verdadero debate, en cuyo centro estuvo el antropólogo estadounidense Melville Herskovits, que después de estudiar en el Caribe culturas transicionales lo hizo en África occidental [44]. Este concepto llevaba implícito que cada cultura en origen tenía una identidad pura e incontaminada, que mediante el contacto era mutada.

Frente a M. Herskovits y sus teorías se alzó el funcionalista B. Malinowski, que al final de su vida apostó por la idea de *transculturación*. Este concepto había sido elaborado conceptual y etnográficamente por el etnólogo e historiador cubano Fernando Ortiz para lograr comprender la naturaleza sociocultural de la «cubanidad» emergente frente a la identidad hispánica. Como es sabido al haber desaparecido los primitivos habitantes de Cuba, los taínos, los pueblos que dieron lugar a la cubanidad fueron esencialmente españoles y negros. Cada uno aportó algo de sus culturas de origen, con lo que surgió, según Ortiz, no una aculturación, sino una transculturación, ya que el nuevo producto trascendía las culturas de origen, comenzando con las transculturaciones materiales, la caña de azúcar, por ejemplo, procedente del Medi-

43. Alfred Fouillée. *Esquisse psychologique des peuples européens*. París, Felix Alcan, 1903, 2.ª. Vide: González Alcantud, *Racismo elegante*, op.cit, págs. 41-110.

44. Melville J. Herskovits. *L'héritage du noir. Mythe et réalité*. París, Présence Africaine, 1962, págs. 136-169.

terráneo, hasta llegar a los tambores, procedentes igualmente de Europa y África negra, arribando a los individuos [45]. El concepto gustó a Malinowski, establecido en Yale y con frecuentes visitas a México y Cuba, que lo esgrimió frente al de aculturación, quizás movido por un cierto anti-anglosajonismo. De hecho, hoy día el término aculturación no se emplea ya casi en antropología, y en los estudios poscoloniales se utiliza mucho más transculturación para definir las nuevas identidades de un mundo globalizado. Las críticas al concepto transculturación proceden hoy día de su propio ámbito, y se llaman «desculturación», es decir la desposesión de una cultura por otra bajo criterios de imposición o dominio, no de contacto como en la teoría herskoviana. Una de las formulaciones más modernas de la transculturación sería el concepto de «hibridez», que incluye a las culturas en el mundo de la globalización [46].

Más adelante, en los setenta, se volvió a las teorías culturalistas cuando desde Canadá y Estados Unidos esgrimiéndose el concepto de «multiculturalidad» [47], se avivó el debate sobre la relatividad cultural y la autenticidad. Decía Taylor: «La idea es que, precisamente esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad» [48]. Por supuesto, el etnocentrismo occidental había sido socavado en décadas anteriores gracias a la antropología, debido entre otras cosas a las obras antirracistas de la escuela boasiana, pero sobre todo a la de Claude Lévi-Strauss, quien en 1962, con *La pensée sauvage* consiguió demostrar que

45. Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978. J. A. González Alcantud. «Un flechazo transcultural de toma y daca de consecuencias poscoloniales. El encuentro entre Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski». In: *Revista Letral*, núm. 1, 2008, págs. 145-161. www.proyectoletral.es.

46. Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Barcelona, Paidós, 2001. Marc Abélès. *Anthropologie de la globalisation.* París, Payot, 2008.

47. Charles Taylor. *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento».* México, FCE, 1992.

48. Ibídem, pág. 61.

la igualdad de las culturas no era sólo un problema moral o de tolerancia política, sino que respondía a sistemas simbólicos, concretados en las relaciones del parentesco y en la mitología, tan complejos como el pensamiento y el parentesco atribuible a los occidentales [49]. El problema no era, pues, que unas culturas estuviesen más atrasadas que otras, sino que unas eran *frías,* ya que no habían querido evolucionar, habiendo puesto frenos a su evolución, por temor a las consecuencias políticas de la misma, y otras eran *calientes,* estaban aceleradas históricamente. De ahí que en sustancia todas las culturas eran iguales en un sentido radical. Las consecuencias políticas se viven al día de hoy, ya que la cultura occidental ha ido perdiendo optimismo sobre su lugar central en el proyecto civilizacional, y la duda se ha inoculado en los sistemas no sólo culturales, sino políticos y jurídicos.

Para solucionar este asunto, una vez que el racismo fue arrinconado en el sistema político norteamericano, tras las luchas antirraciales de los años 60 y 70, hacían falta unas políticas del reconocimiento, que hiciesen que cada cultura, desde su propia singularidad, reconociese a las demás. En Norteamérica, y más en particular en Estados Unidos, esto no era difícil de concebir, ya que cada cultura vivía guetizada, es decir aislada, participaba solamente de la nación como una idea abstracta, si bien muy emocionalmente, en la medida en que ésta sería la tierra de promisión de las culturas que se concebían a sí mismas como marginadas históricamente por las jerarquías del Viejo Mundo. Viviendo sobre estas bases, y otorgándole un papel casi místico al Pueblo [50], e incluso a su alianza con Dios surgió el Destino Manifiesto, ya citado, como ideología expansionista, en cuyo origen está incluso la guerra hispano-norteamericana de 1898. El multiculturalismo es una extensión de todo este conglomerado ideológico. Las culturas guetizadas tienen derechos colectivos e individuales diferenciales que pueden hacer valer en tanto minorías. No se trata en definitiva de buscar la mezcla exactamente sino de un *melting pot* donde cada ingrediente flota por su lado sin conseguir hacer un cocido bien trabado. La teoría

49. Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje.* México, FCE, 1972.

50. Edmund S. Morgan. *Inventing of the People. The Rise of Popular sovereignty in England and America.* Nueva York, WW Norton, 1988.

multicultural, gracias a la influencia mediática de la academia universitaria norteamericana consiguió un éxito inmediato, como solución a la diversidad cultural de las democracias modernas. Sin embargo, pronto se comprobaron sus fallas por partir de un principio no complementario y sí propenso al enclaustramiento de identidades en competencia. El concepto de «etnicidad», surgido previamente en la URSS para dar una explicación como *ethnos* a las diferencias entre los pueblos que constituían la Unión [51], vendría en apoyo y sustrato del multiculturalismo. Así se dio un giro en los noventa hacia la teoría intercultural, que hoy prevalece, que enfatiza los contactos culturales, más que el reconocimiento desde la propia identidad.

Frente a ello Europa, y en especial Francia y Alemania han esgrimido sus propias armas ideológicas. Francia la pluralidad cultural como base de la ciudadanía, aunque en el fondo funcione el dispositivo del racismo elegante, es decir la segregación por la procedencia y la distinción social; y por otro lado Alemania, con el patriotismo constitucional como adhesión a los valores de la democracia sobre fundamentos federativos [52]. Desde Latinoamérica se ha invocado a la *hibridez* de las culturas modernas, alargando el concepto de transculturalidad, para oponerla a las identidades indigenistas. Se ha hecho valer la prevalencia de las identidades nómadas sobre las identidades de base étnica. Ha escrito García Canclini, que «la hibridación, como proceso de intersección y transacciones, es lo que hace posible que la *multiculturalidad* evite lo que tiene de segregación y pueda convertirse en *interculturalidad*. Las políticas de hibridación para trabajar democráticamente con las divergencias, para que la historia no se reduzca a guerras entre culturas» [53].

51. Yulian Bromley. «Aporte a la definición del concepto 'ethnos'». In. VV. AA. *problemas teóricos de etnografía*. Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1971, págs. 5-35. Frédéric Bertrand. *L'anthropologie soviétique des années 20-30. Configuration d'une rupture*. Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.

52. Jean-Loup Amselle. *Ver un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. París, Auber, 1996.

53. García Canclini, *Culturas hibridas*… op.cit. pág. 20.

Pero estos conceptos siguen adoleciendo de defectos estructurales ya que no hacen alusión a la idea de una ciudadanía universal, que es el soporte de la filosofía de la Ilustración [54], horizonte de partida que sigue siendo indeclinable. Desde la perspectiva ilustrada, por ejemplo, el clientelismo o tribalismo basado en una cierta reciprocidad que se practica en Afganistán no es una «singularidad cultural», sino una anomalía cultural, que hay que combatir con las armas que proporciona la racionalidad de las *lumières*. Tampoco parece muy adecuada la idea de «identidades étnicas» o de «etnicidades» tendentes a la guetización. La identidad plural, donde se combinen las singularidades históricas y los intereses generales es el único medio de nuevo pacto social en la era de la globalidad cosmopolita. No es una hibridez ni una interculturalidad. Es un «hombre plural» el que está en la base de todo ello [55]. Y ejemplos de ello han existido a lo largo de toda la historia, como en la ciudadanía romana, donde se integraban otros cultos, y según Gibbon fue la exclusión de este método una de las causas más firmes de decadencia de Roma [56].

Otro tema a explorar, al igual que la identidad plural, es la frontera cultural, ya que las sinuosidades fronterizas se encabalgan sincrónica y diacrónicamente, sin corresponderse con las fronteras políticas, ni siquiera oficialmente culturales [57]. La cartografía de las fronteras tiene mucho de fantasmagórico, y afecta, en consecuencia a la vida simbólica de los sujetos. De manera que la pertenencia no es un hecho «natural» sino un acto de voluntad. No se es mediterráneo por necesidad, por nacimiento en el seno de una comunidad, sino cada vez más por voluntad, por adopción. Aunque la autoctonía sigue poniendo freno a la irrupción de las nuevas identidades queridas volitivamente, éstas se van imponiendo cada vez más, como vía para adoptar un modo de vida.

54. Ernest Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 197, págs. 222-ss.

55. Bernard Lahire. *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*. París, Nathan, 1998.

56. Edward Gibbon. *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*. Madrid, Turner, 2006.

57. J. A. González Alcantud. *Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad cultural en la frontera líquida*. Granada, Albaraka, 2006.

## 2. Desarrollos básicos de los conceptos de cultura y culturas

### I. Símbolos e identidades culturales

#### 1. *Concepto instrumental de cultura*

El concepto de cultura presenta un primer obstáculo en la complejidad de su definición. La mayoría de los estudiosos en todas las sociedades son conscientes de que la cultura define y da sentido identitario a las comunidades locales. La cultura tiene un marcado acento local. En la medida en que la cultura es local tiene que ser necesariamente plural en su relación con otras culturas. Debemos hablar, pues, de culturas para dejar patente la inclinación de la cultura local a la diversidad [58]. Pero la cultura local no es tampoco homogénea: encierra en su interior en apariencia congruente una diversidad estratigráfica de sedimentos de las culturas que la precedieron, e igualmente de las perspectivas de futuro de la misma. No existe por consiguiente una ecuación automática entre cultura y etnia. De existir sostendríamos el edificio de las «razas culturales», que desde finales del siglo XIX intenta abrirse camino, sustituyendo las razas biológicas por las diferencias culturales. Si en el exterior de una cultura existe la pluralidad, en el interior ocurre lo mismo, con la sola diferencia de que la pluralidad tiene forma de sedimentación en la memoria social de las colectividades que la conforman.

Pues bien, salvado este obstáculo, tenemos que tener presente que la cultura está formada por tres elementos: cultura material, matrices lingüísticas y valores compartidos. La cultura material son tipologías y técnicas que caracterizan un área cultural; antropólogos y arqueólogos comparten este criterio [59]. Los lingüistas

58. Por nuestra parte hemos reflexionado sobre este particular en: J. A. González Alcantud. *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia.* Barcelona, Anthropos, 2005 y: J.A. González Alcantud. «El arte andaluz de la identidad: Granada como paradigma». In: Mercedes Montoro Araque (ed.) *Identités culturelles d'hier et d'aujourd'hui.* Nueva York, Peter Lang, 2010, págs. 55-76.

59. Norman J. G. Pounds. *La vida cotidiana. Historia de la cultura material.* Barcelona, Crítica, 1989.

se dividen entre quienes piensan que existe una matriz común o suerte de *ADN* lingüístico universal, y quienes razonan que la lengua supone un acto de cognición, y que como tal está relacionada con cada medio cultural; existirían así tantas matrices lingüísticas como lenguas [60]. Los valores compartidos son nociones simbólicas que emanan de la identidad colectiva y que permean la vida cotidiana de los individuos, condicionando sus conductas.

Por regla general, se acepta que la cultura es simbólica, y que como tal es objeto de una continuada invención y reinvención. La cultura, por consiguiente, no es «natural». De esa confusión entre cultura e intemporalidad proceden, por ejemplo, los nacionalismos que quieren hacer ver la naturalidad de una cultura.

Podemos dividir la cultura, aunque sea de una manera arbitraria, en alta y baja (High Culture & Popular Culture) [61]. Esto por lo que se refiere a las culturas, que hoy día son mayoría, donde se ha generado una cultura letrada con signos de distinción propios. Esta alta cultura propende a tener un carácter cosmopolita y es compartida como ética y estética común por la clase media y superior de todos los pueblos. Uno de sus valores culturales es precisamente el cosmopolitismo y el espiritualismo esteticista, que trasciende incluso los valores religiosos y las culturas locales de origen. La baja cultura o cultura popular es más estable, es decir tradicionalista y basada en los condicionantes locales. La cultura popular, por ello, se ha identificado frecuentemente con el «alma de los pueblos».

## 2. *Las culturas y el símbolo*

El hombre ha sido definido como *Homo Simbolicus,* lo que lo distancia definitivamente de la condición natural. Por eso no se puede hablar en él de la presencia del *instinto.* El hombre en

60. María Jesús Buxó. *Antropología lingüística.* Barcelona, Anthropos, 1983. Véase igualmente: Edward Sapir. *Antropologie.* París, Seuil, 1971, págs. 36-69. Y. Benjamin Lee Whorf. *Language thought and Reality.* Cambridge, MIT Press, 1988, Edición de J.B.Carroll.

61. Claude Grignon & Jean Claude Passeron. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura.* Madrid, La Piqueta, 1992. John Street. *Política y cultura popular.* Madrid, Alianza, 2000.

calidad de sujeto simbólico no atiende a razones instintivas. La defensa territorial, por ejemplo, no es una cuestión instintiva, como ocurre con la etología animal, sino que es un acto volitivo que se mueve en torno a símbolos construidos como la patria, la bandera, el honor, la tribu, etc. Los símbolos son en su mayor parte reconocidos por todos los seres humanos, excepto por quienes posean patologías que podamos catalogar de *asimbolia*. Pero, a la vez, que nos reconocemos en los símbolos no somos capaces de interpretarlos correctamente todos en todas las culturas. Depende del grado de entrenamiento interpretativo. Existen culturas cuya curiosidad les lleva a intentar interpretar muchos símbolos. Y hay otras que viven con autosatisfacción la limitación de sus propios símbolos. Ello se refleja en el grado de etnocentrismo o sociocentrismo de cada cultura, en unos índices que varían mucho de unas a otras. En España, por ejemplo, los pueblos suelen ser unidades demográficas muy sociocentristas desde el punto de vista cultural [62].

La cultura simbólica se condensa en ciertos símbolos, materiales o ideales, donde alcanzan su punto de fusión emociones, narraciones y racionalidades. Los símbolos prosperan o no gracias a su eficacia. Una de las características básicas de ellos es precisamente la eficacia, dado que funciona sobre la base de la igualdad entre pensamiento racional e irracional [63]. Los símbolos pueden ser manipulados racionalmente pero su eficacia no depende exclusivamente del grado de manipulación, sino principalmente de su acceso a los códigos irracionales. En general, la antropología social, sea cual sea su tendencia, al poner por delante la existencia de códigos no visibles ha evidenciado la existencia de una suerte de «inconsciente cultural» en cuyo interior dialogan entre sí los

62. Julio Caro Baroja. «El sociocentrismo de los pueblos españoles». In: *Razas, pueblos y linajes*. Madrid, Revista de Occidente, sd., págs. 262-292. Julian Pitt-Rivers. *Grazalema*. Madrid, Alianza. Carmelo Lisón Tolosana. *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*. New Jersey, Princeton University, 1983, 2.ª Julian Pitt-Rivers. *Un pueblo de la sierra. Grazalema*. Madrid, Alianza, 1989. Introducción: Honorio Velasco Maíllo.

63. Dan Sperber. «¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?». In: Michel Izard & Pierre Smith (ed.). *La función simbólica*. Gijón, Júcar, 1989, pág. 42.

mitos y los ritos, en una relación analógica, metafórica o metonímica [64].

La cultura simbólica para la antropología divide instrumentalmente mitos y ritos. Los mitos tienen una lógica propia que escapa a la voluntad humana [65]. Los mitos pueblan las culturas y se apoyan en el sentido común de la gente y en el «inconsciente cultural». Los ritos son más fáciles de manipular y recrear al estar más cerca de la racionalidad que irradia el poder político y religioso [66]. Incluso el simbolismo político habita en la intimidad de las relaciones sociales que se generan en el interior de los Estados [67]. En el interior de los ritos de naturaleza política sobresale la idea de «teatralidad» de los mismos. Para la antropología el rito no es una excrecencia del poder sino una parte sustancial del mismo [68]. Dentro de los ritos interesan especialmente a cualquier ingeniería político cultural las ceremonias.

Toda esta divagación nos lleva a una conclusión taxativa: La legitimidad para ejercer el poder político pasa por la apropiación y gestión de los ritos ceremoniales, mientras que el mito tiene un curso autónomo y en cierta forma «inconsciente». El «cuarto poder», es decir la prensa y en general los medios de comunicación, ocupan un espacio relativamente reducido en la difusión tanto de mitos como de ritos [69].

64. James W. Fernández. *Persuasions and Perfomances. The Play of Tropes in Culture.*Bloomington, Indiana University Press, 1986.

65. Claude Lévi-Strauss. *Mito y significado.* Madrid, Alianza, 1987. Dan Sperber. *El simbolismo en general.* Barcelona, Anthropos, 1978.

66. J.A. González Alcantud. *Antropología (y/o) Política. Sobre la formación cultural del poder.* Barcelona, Anthropos, 1998. John Gledhill. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas sobre la política.* Barcelona, Bellaterra, 2000.

67. Michael Herzfeld. *Cultural Intimicy. Social Poetics in the Nation-State.* Londres, Routledge, 2005, 2.ª.

68. Clifford Geertz. *Negara. The Theater State in Nineteenth-Century Bali.* Princeton University Press,1980.

69. Georges Balandier. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.* Barcelona, Paidós, 1995.

## 3. *Las culturas vivas y el pasado*

La *narración histórica* fija los hitos de la identidad colectiva en relación con el pasado [70]. La narración tiene que ser congruente y ofrecer una explicación de sentido al presente político-cultural de un pueblo o comunidad. La narración está construida sobre la base de fragmentos intencionalmente seleccionados de la historia que pueden llegar a convertirse en mitos. Los mitos históricos son elementos inflexivos de la narración que le otorgan lógica explicativa. Uno de los enigmas de las culturas contemporáneas es cómo vuelven a ellas los fantasmas históricos del pasado que a veces se creían periclitados. Cuando ocurrió la guerra de Yugoslavia el desconcierto entre los científicos sociales era tal que se tuvieron que exhumar libros de cincuenta años para intentar explicarse un mapa «étnico» que se creía que la Yugoslavia de Tito había borrado por completo [71].

La *memoria social* es el recuerdo en términos sociales; la memoria colectiva corresponde con un grupo particular [72]. No tiene por qué coincidir con la narración histórica que es un hecho objetivante en manos de las gentes de letras. Muchos colectivos que encuadran su recuerdo en la memoria social tienen la pretensión que insertar ésta en la narración histórica inflexionándola. Sólo lo consiguen cuando el poder político le es favorable. La memoria de las víctimas es un aspecto que ha aparecido en el debate contemporáneo no sólo en España, sino igualmente en aquellos países donde se han producido tránsitos de sistemas racistas, dictatoriales, etc. a la democracia [73]. La dialéctica entre memoria, olvido e historia ha dado lugar a numerosos textos en los últimos años, en los que se ha procurado tratar en profundidad las lógicas de las mentalidades colectivas en relación con hechos políticos,

70. Hayden White. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica.* Barcelona, Paidós, 1992.

71. J. A. González Alcantud. Recensión de «Peuples et nations des Balkans» (J. Ancel). In: *Fundamentos de Antropología*, núm 2, 1993, págs. 174-176.

72. Maurice Halbwachs. *Los marcos sociales de la memoria.* Barcelona, Anthropos, 2005. M. Halbwachs. *La mémoire collective.* París, Albin Michel, 1997. Ed. G. Namer.

73. Reyes Mate. *Tratado de la injusticia.* Barcelona, Anthropos, 2011.

incluida la guerra y el genocidio. Baste constatar este hecho, por el momento, y dejar apuntada la complejidad del debate que suscita [74].

En todo caso interesa destacar que no es posible acometer ninguna interpretación sobre el presente sin tener en consideración ni la narración histórica, ni la memoria social y colectiva, además de las figuras culturales que les son anexas: el olvido, el victimismo, la injusticia, la reparación, etc. Toda intervención en el exterior debe tener muy presente esta circunstancia cambiante en cada conflicto y país. No existe una fórmula única, si bien podemos encontrar coordenadas para el tratamiento en cada una de ellas.

## 4. *Identidad étnica*

Desde mediados del siglo XIX y hasta después de la segunda guerra mundial fue bastante frecuente que se recurriese a dos criterios para interpretar las diferencias culturales: la raza biológica y la psicología de los pueblos. El rechazo a la idea biologicista de raza, no obstante, se había producido ya desde el mismo momento de su alumbramiento, y como doctrina explicativa para interpretar la diferencialidad de las culturas surgió el debate de la «psicología de los pueblos». Según sus creadores, cada pueblo, identificado con la nación o la región, tendría una peculiar manera de ser, procedente de la estereotipización de sus conductas. Los españoles, los alemanes o los húngaros tendrían así formas de comportamiento que se explicarían por una idiosincrasia propia. Al igual que con las razas, en su interior se habrían puesto en funcionamiento dispositivos de jerarquización, en cuya cúspide estarían las civilizaciones occidentales, y entre ellas las más logradas desde el punto de vista del desarrollo material y de la alta cultura. La relación entre raza y cultura producía un efecto de

74. Alguna bibliografía clásica y sumaria: PAUL RICOEUR. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* París, Seuil, 2000. MARC AUGÉ. *Les formes de l'oubli.* París, Payot, 2001. En general consúltese en español la colección de la revista *Historia, Antropología y Fuentes Orales* (Archivo de Barcelona, Universidad de Granada).

determinación en las conductas: alguien era de esta u otra manera porque biológicamente estaba condicionado [75].

La corriente biologicista del racismo fue condenada política y moralmente después de la segunda guerra mundial. Una conferencia de antropólogos físicos y sociales convocada por la UNESCO en 1950 dio fin al uso de la palabra y concepto de raza, sustituyéndolo progresivamente por etnia y/o etnicidad. Desde entonces a esta parte, para caracterizar a una cultura local en la plenitud de su identidad diferencial se le llama «etnia». Por regla general, sin embargo, el término queda limitado a sociedades tribales o ex tribales. La etnicidad aplicada a las sociedades occidentales se identifica con la palabra y concepto de «pueblo». Europa, por ejemplo, estaría llena de «pueblos» y en menor medida de «etnias», al contrario de África subsahariana que tendría más «etnias» que «pueblos». La fascinación por África entre los estudiosos alemanes de los años treinta vinculados al nazismo, donde se enfatiza el mundo tribal, es un hecho que evidencia la fijación cultural de África en una cartografía étnica e imaginaria, que en la diferencialidad absoluta le impide dejar de ser un estereotipo de sí mismo, a pesar de la alta valoración que de estas culturas étnicas se pudiese tener [76].

Hoy día se ha dicho con gran razón que «el término 'raza' es en sí una engañosa ficción del siglo XIX y el término 'etnicidad' en su presumible sentido biológico es su fotocopia de finales del siglo XX», ya que «sus rasgos son más imprecisos, pero el diseño de la imagen es igual de negativo» [77]. Con ello se establece una ecuación directa que hace depender el multiculturalismo del racismo cultural.

La etnia o la etnicidad son, en consecuencia, términos poco adecuados para analizar los valores compartidos por una cultu-

75. Al respecto vuélvase al texto: J. A. González Alcantud. *Racismo elegante.* Op.cit.

76. Hans-Jürgen Heinrichs. *Leo Frobenius. Anthropologue, explorateur, aventurier.* París, L'Harmattan, 1999. Jürgen Trimborn. *Leni Riefenstahl.* Africa. Nueva York, Faber and Faber, 2002.

77. Roland Bauman. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas.* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 35.

ra local, ya que dan al observador una explicación culturalista pero estática de las culturas y sus fronteras. El militar o el civil en misiones de paz debe huir de esa categorización que resuelve fácilmente un complejo problema, y que lo deja empantanado en la misma medida si se toman decisiones tácticas o estratégicas en base a él.

## 5. *Aprendizaje de las culturas*

Suele llamarse al aprendizaje de las culturas en argot profesional enculturación; tanto al aprendizaje formalizado a través de las instituciones, como el informal adquirido a través del contacto cotidiano a través del medio familiar. Es un proceso paralelo a la alfabetización. No podemos olvidar que los ejércitos a partir de la conscripción, y su dependencia de la idea de nación, han sido uno de los principales vehículo de alfabetización de la población rural, en especial, y no sólo la escuela.

Cada cultura ha empleado unos métodos de aprendizaje cultural diferenciados históricamente, pero en la actualidad estos se encuentran muy formalizados y homogeneizados internacionalmente. El aprendizaje se hace a través de escuelas primarias, secundarias y universidades que dependen de los Estados. Estos se encuentran cada vez más secularizados, debido a la «salida de la religión en las sociedades modernas» [78]. El control religioso de la educación ha ido aflojando, y se ha ido imponiendo una cultura escolar laica de patrones internacionales. No obstante, este aprendizaje no tiene aún dimensión cosmopolita ya que responde a la normatividad que proporciona la nación-estado contemporánea, y en él cumple un papel esencial la absorción de los valores nacionales [79].

La enseñanza formalizada, ligada a la alfabetización, se encuentra contrapesada por la inmersión cultural que supone la enculturación a través de instituciones tradicionales como la fa-

78. Marcel Gauchet. *La réligion dans la démocracie. Parcours de la laïcité.* París, Gallimard, 1998.

79. Jacques & Mona Ozouf. *La République des instituteurs.* París, Seuil, 1989.

milia, el clan, el linaje, las asociaciones voluntarias, etc. En ellas se puede continuar siendo analfabeto y sin embargo recibir una educación tradicional [80]. Ellas conforman una visión del mundo interno y externo, y producen una identificación entre la pertenencia cultural y las emociones que ésta suscita. Si el aprendizaje formalizado puede ser acordado, consensuado, etc., en marcos nacionales e internacionales, la inmersión cultural, que surge de las culturas locales, no puede ser ni acordado ni modificado. La primera dimensión de la cultura aprendida podría ser identificada con la racionalidad instrumental, mientras que la segunda lo sería con los factores no racionalizados de la cultura. Si bien de una manera arbitraria, puesto que no siempre es así. La cultura escolar normalizada podríamos identificarla con la acción racional, y la segunda, la enculturación familiar y cultural, con la impronta a-racional y emocional. En la transición entre ambas se produce la visión del mundo (*Weltanschauung*), de tanta importancia en la filosofía alemana de este siglo.

## II. **Relaciones interculturales**

### 1. ***Aspectos no visibles de la cultura***

La interpretación de una cultura local no es fácil ni para el autóctono ni para el extranjero. Las culturas poseen opacidades y secretos que hemos de interpretar. El acto de interpretación es intuitivo y/o racional. De estos dos opuestos se nutre. Para los occidentales la interpretación racional es el objetivo de la actividad intelectual. De ahí que no le hayamos dado preferencia a la intuición de basamento irracional. Prever las conductas de los demás e interpretar las conductas colectivas del pasado es un hecho normal en nuestras sociedades a las cuales se dedica mucho esfuerzo individual y colectivo. La inteligencia militar, por ejemplo, no consiste ya sólo en saber los movimientos igualmente militares de los contrarios, sino sobre todo en preverlos. Para ello hace falta un entrenamiento racional que explore las demás

80. Bernard Lahire. *L'invention de « l'illetrisme »*. París, La Découverte, 1999. Mercedes Vilanova. *Las mayorías invisibles*. Barcelona, Icaria, 1997.

culturas. Podríamos decir gráficamente que en Occidente no se realizan sacrificios o se hacen augures para intentar averiguar el desenlace de las cosas o los movimientos de los contrarios. No siempre fue así, basta mirar hacia la madre del racionalismo logocéntrico, Grecia, para encontrar en el centro de su vida social a Delfos, donde las pitonisas ofrecían indicaciones prospectivas basadas en sacrificios.

Pero las culturas no sólo están cerradas para el extranjero, sino para sí mismas, ya que albergan secretos compartidos. Son igualmente opacas para quienes viven en ellas. Si se es extranjero, al estudiarlas y prospectarlas se puede ofrecer claridad a problemas sobre los cuales los autóctonos, de una manera fatalista, aparentan no pueden salir [81]. Es el caso de la venganza ligada a culturas donde el sentido del honor es muy alto. La irrupción del extraño puede provocar transformaciones radicales en la apreciación de la propia cultura. De hecho hemos visto transformarse a sociedades con alto sentido del honor unido al ejercicio de la violencia, como la japonesa estudiada por R. Benedict por encargo del ejército estadounidense, en sociedades relativamente pacificadas. El extraño puede, en consecuencia, penetrar en los recovecos de la vida social, y ayudar a mejorar la percepción de las sociedades locales. El autóctono, aunque sea el «propietario del problema» [82], no tiene por qué tener la última palabra, sobre todo en situaciones conflictivas.

El acercamiento intercultural exige conocer aquellos aspectos de la comunicación no verbal que a veces significan más que la lengua misma. Por ejemplo, la cultura del gesto y la proxémica o arte de usar culturalmente los espacios cotidianos. El gesto transmite cordialidad, cercanía, complicidad. Saber los usos gestuales del otro nos permite empatizar en las primeras presentaciones

81. Así lo ve la sociología de G. H. Simmel, donde la distancia del extranjero ofrece claridad en la mirada sobre las estructuras sociales: George-Henri Simmel. «Disgressions sur l'étranger». In: P. Frisch, & I. Joseph (eds.) *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine.* París, Champ Urbain, 1979.

82. Davydd Greenwood. «La antropología 'inaplicable': el divorcio entre la teoría y la práctica y el declive de la antropología universitaria». In: *Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada,* Granada, 2005.

sociales. Esta impresión inicial es difícil de borrar, como se suele esgrimir coloquialmente. Los acercamientos culturales deben ser pues muy pensados y estudiados con investigaciones que ayuden a interpretar la «dimensión oculta». La proxémica que permite organizar social y culturalmente los espacios es asimismo muy importante para transmitir sentimientos igualitarios o jerárquicos.

Pero estos no son únicamente los aspectos no visibles de la cultura. Si nos mantenemos en ellos, haremos de la cultura sólo una cuestión de «presentación de la persona en la vida social», y por consiguiente el problema del contacto cultural se resolvería simplemente con hacer un prontuario de buenas maneras. Las más importantes prácticas culturales no visibles son inevitablemente sociales. Entre ellas destacan las redes sociales (*network*), y muy en particular el clientelismo.

## 2. *Empatía y conciencia intercultural*

La empatía es la capacidad aprendida culturalmente para generar corrientes de calor humano e íntima complicidad con otras culturas. La empatía es una habilidad que todo ser humano posee naturalmente a pesar de las tendencias negativas que minan el «vivir conjuntamente». La empatía tiene en la *piedad*, en cuanto inclinación humanista, un apoyo básico [83]. Pero que además, se va volviendo progresivamente más necesaria dada la necesidad de convivir cada vez en mayor medida con gentes diferentes culturalmente. Es también, precisamente, una habilidad que fomenta la comprensión de los puntos de vista ajenos y que, por lo tanto, favorece el establecimiento de sistemas democráticos, basados en la negociación y en el establecimiento de consensos.

La empatía se ve refrenada, en cambio, por el desconocimiento del otro y por la falta de capacidad crítica, necesaria para cuestionarse las visiones erróneas que se puedan esgrimir circunstancialmente. De ahí que un culturalismo extremo, basado en la etnicidad grupal, asumido de una manera dogmática, pueda constituir un obstáculo fundamental para el desarrollo de esta

83. Tzvetan Todorov. *La vida en común. Ensayo de antropología general.* Madrid, Taurus, 1995.

capacidad. Por ello mismo, cualquier política de fomento de la capacidad de sus habitantes para la comprensión mutua resulta un hecho de la mayor higiene social. Esta capacidad sólo arraigará entre la masa de la población en la medida en que sea difundida por unas elites que no solamente profesen valores democráticos, sino que asimismo hayan asumido la actitud crítica fomentada por las modernas ciencias sociales. No basta con una política educativa o mediática propensa a suscitar la mezcla, sino que tiene que ir acompañada de una ingeniería social que potencie la empatía.

El desarrollo de una mayor competencia y conciencia de la pluralidad cultural debe estar encaminado, entonces, a la potenciación de la capacidad para la empatía. Este ha de ser el objetivo fundamental y, por lo tanto, el concepto ha de ocupar un lugar central dentro del conjunto de nuestra construcción teórica.

### 3. *Capital simbólico e intermediación*

Diferentes factores culturales, como la narración histórica, la memoria social, el estereotipo cultural y la herencia material de culturas pasadas, convierten a una sociedad en depositaria de un capital simbólico, es decir de un plus de representatividad [84].

Por ejemplo, la sociedad española, y más específicamente la andaluza, posee un capital simbólico en relación con el mundo árabe por la presencia material e ideal de al-Ándalus. Este capital simbólico, que puede tener poco que ver con la realidad cultural actual incluso, tiene un alto valor instrumental en términos de relaciones culturales, que ha de aprovecharse no tanto para hacer retórica política, como para establecer nexos comunes analógicos entre unas culturas y otras. Por tanto, para toda labor de intermediación resulta elemental este plus de representatividad, ya que convierte a los depositarios del capital simbólico en parte del problema y de la solución automáticamente. Como suele esgrimirse en los medios profesionales, los antropólogos al servicio de las grandes compañías internacionales que trabajan en áreas catalogadas de «étnicas» acaban hablando en nombre de los afectados

84. Pierre Bourdieu & Jean Claude Passeron. *La reproducción. Éléments pour une théorie du système d'enseignement.* París, Minuit, 1970.

por las actividades de la compañía. Esto constituye una anomalía absoluta. Los propietarios del problema, en tanto depositarios del capital simbólico al menos tienen todo el derecho para expresarse. Los antropólogos tienen que enmudecer en ese proceso, no apuntando a suplantarlos o convertirse en intermediarios, haciendo de verdaderos clérigos civiles en su suplantación.

## III. **Objetivos político-culturales**

### 1.1. ***Poder político y legitimidad***

El poder político se constituye sobre dos bases: la coerción y la legitimidad. Una autoridad política necesita los polos para lograr su eficacia. La coerción procede del uso de la fuerza; la naturaleza de la legitimidad es más compleja. No todas las autoridades surgidas de la coerción alcanzan la legitimidad, que está soportada en ritos y narraciones de origen. Un poder coercitivo también puede apoyarse en fuerzas externas, pero debe encontrar la fuente de su legitimidad en el ámbito local. Esta legitimidad debe acabar produciendo *consensus* entre la población. La democracia en cualquiera de sus formas es el factor básico de legitimidad. La democracia en cuanto sistema parlamentarista puede y debe ser corregido por otros sistemas colaterales como el sorteo y la autoridad moral. Sobre el sorteo se ha explorado recientemente para los casos de la Grecia antigua, la Florencia renacentista o el Aragón tardomedieval y moderno, con el fin de extraer conclusiones para el funcionamiento de nuestras sociedades [85]. Es decir, que la legitimidad no procede solamente del hecho de la elección.

El control de la narración de los orígenes del poder instituido es fundamental. Para ello, el poder coercitivo tiene que pactar con los «narradores» o gentes del libro y la escritura. De ahí, el temor que siempre han manifestado los poderes hacia los narradores. Le genealogía es una fuente de legitimidad en las sociedades marcadas por la viveza de la tradición. Se ve, por

85. Yves Sintomer. *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours.* París, Le Découverte, 2011.

ejemplo en Marruecos, donde la monarquía se sostiene, frente a los maremotos políticos que las arrastran en los últimos tiempos, gracias a la legitimidad genealógica [86].

La institución de los ritos es también un problema de primera importancia que no siempre controla el poder político, ya que su fuente de legitimidad puede proceder de la religión o de otras instancias sociales [87].

En este sentido cabe igualmente descentrar el lugar de la democracia atribuida por regla general sólo a Occidente, pero algunas de cuyas matrices proceden igualmente de sociedades no occidentales: «Hoy día —nos dice A. Sen—, una comprensión más completa de las exigencias de la democracia y de la historia global de las ideas democráticas puede contribuir de manera sustancial a mejorar la práctica política» [88]. Y por ende a legitimar desde otras tradiciones la democracia.

## 2. *Sentido autóctono de la justicia*

Las formas de jurisprudencia difieren de unas sociedades a otras, y están relacionadas con un sentido particular de la justicia. Esta es una obviedad a la que se han enfrentado numerosos contingentes internacionales enviados para restablecer un orden que luego no saben cuál es, dada la divergencia entre unos y otros sistemas cognitivos y jurídicos. Estos elementos de relativismo cultural han introducido mucha confusión e inseguridad entre los actantes. La referencia a un concepto internacional, centrado en el hombre, y no en concepciones irracionales de la justicia, es elemental para poder actuar. Ello no interfiere, no obstante, la necesidad de conocer los sistemas jurídicos no occidentales con el fin de evitar malentendidos y superposiciones. Los sistemas jurídicos de enjuiciamiento y punición de matriz no occidental deben ser respetados, siempre y cuando no entren en contradicción con

86. Rémy Leveau. *Le fellah marocain défenseur du trône.* París, FNSP, 1985. John Waterbury. *Le commendateur des croyants. La monarchie marocaine et son élite.* París, PUF, 1975.

87. Georges Balandier. *Modernidad y poder. El desvío antropológico.* Gijón, Júcar, 1988.

88. Amartya Sen. *La démocratie des autres.* París, Payot, 2003, pág. 47.

los principios jurídicos internacionales y el humanitarismo antes señalado. La justicia no sólo es punitiva sino que opera entre el honor restituido, el olvido instrumental, la noción de perdón y arrepentimiento, etc. En el horizonte de todo ello se encuentra la noción de «modernidad». Como señala Francisco Colom el camino está lleno de aristas aún:

> Se trata de experiencias de aclimatación y traducción cultural que nos obligan en definitiva a interrogarnos por las dinámicas de interpelación normativa de la modernidad tardía. Las aspiraciones universalistas de la modernidad ya no pueden darse por supuestas, sino que deben ganar su legitimidad demostrando que son capaces de aclimatarse socialmente y de aceptar interpelaciones morales desde otros entornos culturales. Este proceso, evidentemente, está repleto de aristas que provocarán roces dolorosos e inevitables, pero de la capacidad de llevarlo adelante dependerá que la agenda de la modernidad pueda fecundar la imaginación moral de quienes la recibieron como un fenómeno exógeno e impuesto y han reaccionado a menudo frente a ella con un programa hostil [89].

Al respecto son extremadamente interesantes los procesos de restitución de la justicia mediante puestas en escena memorialistas al final de las cuales se señala el camino del perdón, y que han sido ensayadas en muy diferentes sociedades contemporáneas sólidas de situaciones violentas, como Sudáfrica o las diferentes naciones latinoamericanas que han sufrido dictaduras en las décadas pasadas [90].

### 3. *Percepciones culturales de la reciprocidad*

Las expectativas que hemos generado en los demás con nuestra irrupción en la vida social deben ser correspondidas, de lo contrario crearíamos frustración y conflicto. La reciprocidad está fundada en la teoría del don y contra don, que desplaza en el

89. Francisco Colom. «Justicia intercultural. El pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa». In: *Revista Internacional de Filosofía política,* núm. 33, 2009, págs. 21-22.

90. Philippe-Joseph Salazar. «Sudáfrica: narración, reconciliación y reconocimiento». In: *Historia, Antropología y Fuentes Orales,* núm. 42, 2009, págs. 37-54.

tiempo la satisfacción de las expectativas o deudas adquiridas. En sus inicios y tal como fue concebida por Marcel Mauss, la dialéctica del don y el contradón es un asunto de connotaciones colectivas: «De principio no son los individuos, sino las colectividades quienes se obligan mutuamente, intercambian y contratan; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen sea en grupos haciéndose frente en el mismo terreno, sea por medio de sus jefes, sea de las dos maneras a la vez» [91]. Del intercambio, según Mauss, forman parte no sólo bienes materiales sino otros de naturaleza más etérea, incluidos los simbólicos.

Hay que conocer los niveles de reciprocidad, así como los caminos de la misma. Cuando hablamos de reciprocidad nos remitimos a reforzar el clientelismo, que efectivamente está fundado en la reciprocidad que esperan el patrón y el cliente que contraen una suerte de contrato informal entre ellos [92]. Los estadounidenses siguieron durante la segunda guerra mundial la táctica de apoyarse en la mafia, como sociedad clientelar, para abrirse camino en Sicilia y en general en el Mezzogiorno.

La extensión de una concepción elemental de la reciprocidad, como simple compra de voluntades, ha dado lugar históricamente a grandes equívocos, por no traer a colación otros casos más recientes, simplemente recordemos que como señala J.L. Villanova para la política seguida en el Protectorado español en Marruecos: «La compra de voluntades de notables provocó la entrada en las cabilas (rifeñas y yebalíes) de importantes sumas de dinero que alteraron el orden y el equilibrio internos y originaron la aparición de fuertes tensiones que fueron aprovechadas (por los españoles) para ir ocupando nuevas posiciones. Pero esta política resultó ser poco rentable a largo plazo; la mayor parte de los aliados ganados de este modo lo fueron circunstancialmente y los cambios de actitud fueron habituales» [93].

91. Marcel Mauss. *Essai sur le don.* París, PUF, 2007. Introducción de Florence Weber, pág. 70.

92. J.A. González Alcantud. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica.* Barcelona, Anthropos, 1997.

93. Vilanova, op.cit. pág. 93.

La experiencia del interventor militar Emilio Blanco Izaga tras tres año y medio sobre el terreno rifeño le llevó a pronunciar palabras de escepticismo en estos términos: «Confiesa desconocer aspectos esenciales de la estructura de la propiedad y de la tenencia de las tierras, entonces cabe abrir un interrogante acerca de cuáles eran sus ocupaciones reales. Parece caso obvio responder que el principal asunto seguía siendo de carácter político, es decir, el desarme de la cabila, el control de las autoridades indígenas y la vigilancia de la frontera francesa» [94]. Si esto ocurría con el mejor de los interventores, desde el punto de vista de la información etnográfica qué cabe pensar del resto.

Debemos oponer a las políticas de reciprocidad directa, otras formas de reciprocidad más legítimas, partiendo de la base de que «en el interés no hay engaño», y bajo este principio rector han de observarse la totalidad de las conductas [95]. El altruismo y la filantropía deben ser enmarcadas en esta concepción si se quiere «realista» de las relaciones sociales. La caridad como sistema alternativo a la asistencia social del Estado debe ser analizado en cada sociedad como parte de los sistemas de reciprocidad.

## IV. **Problemas del presente y del futuro inmediato**

### 1. *Cultura, conflicto y derecho de injerencia humanitaria*

Las modernas intervenciones internacionales en pos de la intermediación en distintas áreas culturales del mundo han provocado lo que se llama *injerencia humanitaria*. Esto ha ocurrido *de facto*, quizás sin excesiva reflexión política e intelectual entre los estados nuevos en estas tareas de mediación, pero ahora se plantea si puede o debe convertirse en un *derecho* reconocido internacionalmente, en nombre del cual la comunidad mundial puede intervenir para cortar y poner orden en un conflicto.

El derecho de injerencia para que permita una resolución de los conflictos exige que se una a un sentido de la justicia de base humanista fundado en la Declaración Universal de Derechos del

94. Moga, op.cit, pág. 170.

95. Albert O. Hirschman. *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. París, PUF, 1997.

Hombre, y los desarrollos ulteriores de la misma. Sobre todo ello, existe una amplia reflexión jurídica generada en los últimos lustros. «Los intelectuales y estudiosos del derecho saludaron el 'Nuevo Intervencionismo' —ha escrito al respecto el crítico Noam Chomsky— y proclamaron una nueva era en los asuntos internacionales, en la cual 'estados ilustrados' podrían al fin recurrir a la fuerza cuando 'lo consideran justo', descartando las 'antiguas reglas restrictivas', y obedeciendo 'la moderna noción de justicia'» [96].

Pero a la vez que se debate entre los juristas sobre las bases del derecho internacional positivo es necesario hacer una labor de síntesis con los estudios socio-antropológicos previos al estallido del conflicto, y esta síntesis debe estar al alcance de quienes deben hacer una toma de decisiones. No obstante, las críticas de Noam Chomsky al derecho de injerencia y el rechazo puro y duro de este debate, traen consigo la imposibilidad de transformar la realidad.

## 2. *Expectativas sobre las capacidades y posibilidades de las ciencias sociales para ayudar a los ejércitos a resolver conflictos cívico-militares*

No se deben poner demasiadas esperanzas en las capacidades que las ciencias sociales, y en particular la antropología social y cultural, tienen para estabilizar y resolver conflictos militares. Si bien existen precedentes en la segunda guerra mundial, en las labores de desnazificación de Alemania y en la resolución del conflicto del Pacífico, estos casos corresponden a fases finales o ya terminadas del enfrentamiento bélico. Como ayuda a combatir las insurgencias, la antropología no funciona por razones internas a la profesión, ya que ésta en su inmensa mayoría, no acepta estas funciones, como se ha visto con la oposición de la mayor parte de los antropólogos norteamericanos agrupados en la *American Anthropological Association* a que se utilice a su ciencia en labores de espionaje o contrainsurgencia [97]. Es un hecho constatable que en Estados Unidos las mayores asociaciones profesionales se

96. Chomsky, op.cit, 2002.
97. Price, op.cit. 2011.

están oponiendo de manera frontal al uso de la antropología en conflictos «vivos».

Como ayuda a la guerra no parece ser de mucha utilidad, si no es como una elaboradora táctica de formas de contacto cultural muy elementales —es decir, de manuales de buenas prácticas—. Sólo serviría como disciplina de ingeniería cultural, asesorando sobre tres ideas-fuerza para la resolución de conflictos: legitimidad, reciprocidad y justicia. Y siempre, sobre dos bases: seguridad en los principios humanitarios y democráticos sostenidos por las culturas occidentales, y reflexividad o escucha de las otras formas de democracia presentes en sociedades no occidentales. Sólo desde estas posiciones y una mirada a largo plazo podrán encontrar sentido y eficacia al asesoramiento de las ciencias sociales a los procesos de estabilización y pacificación. Sólo con esta finalidad acometimos nuestra participación en el MNE6 (Multinational Experiment 6). Y bajo la premisa de que el saber antropológico emanado de la academia universitaria comprometido consigo mismo, en tanto ciencia, es capaz de contribuir a un nuevo diseño internacional del poder, bajo el dictado democrático.

# B
# HERRAMIENTAS ANTROPOLÓGICAS PRÁCTICAS PARA LA MEDIACIÓN SOCIO-CULTURAL

José Antonio González Alcantud

## 1. Ideas fuerza

El concepto de idea-fuerza procede del sociólogo idealista de finales del siglo XIX Alfred Fouillé. Para Fouillé, «todas las doctrinas no han hecho más que confirmar nuestra teoría del evolucionismo con factores psíquicos en los cuales la idea fuerza es el motor que llega a la conciencia de sí» [1]. Enrte las ideas-fuerza de nuestra época, destacaremos algunas:

a) **Mito del buen bandolero o de Robin Hood.** Hace no mucho tiempo hacía notar en el *Herald Tribune* con perspicacia un exdirector de los servicios de inteligencia saudíes que la idea del «buen bandido» sigue siendo uno de los motores más eficaces de reclutamiento y seducción para amplias masas de países con características de premodernidad: «Nor is merely disabling Osama bin Laden enough, as some suggest. He has become not only the symbol of oppsition to world order, in general, and the United States in particular, but he is looked upon by disaffected youth —and no just Muslims— as indomitable, untouchable and indestructible Robin Hood» [2]. Ante la ausencia del Estado como garante de los servicios sociales y de la justa redistribución, puede alzarse el mito activo del buen bandido. Una crítica muy eficaz en relación con

1. Alfred Fouillé. *L'Evolutionisme des ideés-forces.* París, Felix Alcan, 1920, pág. X.

2. Turki Al-Faisal. «To Oboma re: Afghanistan». In: *International Herald Tribune,* 10-11 octubre 2009, pág. 8.

el bandidismo en el mundo árabe, con especial referencia a los *afridis* de la frontera noroeste entre Pakistán y Afganistán puede observarse en la obra de David M. Hart, *Banditry in islam*[3]. En ella se atiende a la noción de «segmentariedad tribal» como el origen de las prácticas de bandidismo.

b) **Amistad /Enemistad**. El concepto de amistad varía de unas culturas a otras. En Grecia era considerada *philia*, y exigía una cierta concepción de la lealtad. La enemistad en el terreno de los notables estaba atravesada por la idea de la heroicidad. Se observa más adelante, por ejemplo, a finales de la Edad Media, cuando los contendientes presentan rasgos heroicos, a pesar de ser contrarios o enemigos. En la Edad Contemporánea se ha hablado de los «amigos políticos», en relación con una concepción distinguida de los notables, que aun siendo contrarios pueden mantener las buenas maneras entre ellos. La enemistad está sujeta a las mismas reglas de la amistad política, mediante el empleo de sistema de alianzas y contra alianzas[4], pero también está cargada de emotividad, como el sentimiento amistoso. Entre la amistad y la enemistad funcionan otros conceptos tales como el par fidelidad / traición, que permite moralizar, desde el punto de vista occidental, las acciones que conciernen a la ubicación en el par amistad /enemistad.

c) **Ritualidad y Proxémica**. Si bien no negamos la utilidad iniciática de un «Prontuario de Buenas Maneras» para no crear equívocos y malentendidos culturales iniciales, éste no es suficiente ni siquiera a medio plazo. El contacto cultural es más profundo, y debe generar la corriente de empatía antes citada.

3. David M. Hart. *Bandidismo en el islam. Estudios de caso en Argelia, Marruecos y frontera noroeste de Paquistán.* Barcelona, Anthropos, 2006. Estudio preliminar: J. A. González Alcantud.

4. Siempre serán útiles para comprender el sentido estructural de la amistad/enemistad desde el punto de vista antropológico social las obras de David M. Hart & Rachid Raha Ahmed (eds.). *La sociedad bereber del Rif Marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad.* Universidad de Granada, 1999. David M. Hart. *Dadda Atta and his forty grandsons. The socio-political organisation of the Aït-Atta of Southern Marocco.* Cambridge, Menas, 1981.

Mas para hacer este primer acercamiento, en forma de prontuario, de rápida consulta y asimilación, se hace preciso recoger las experiencias sobre el terreno para darle una forma organizada a las mismas, que puedan ser asimiladas por la tropa y los oficiales. Esto partiría de nociones básicas sobre las costumbres islámicas en la vida diaria: religión (oraciones, interdicciones, principios morales…), costumbres culinarias (interdicciones, preferencias, reglas de convivialidad en la mesa…), costumbres familiares y sexuales (esposas e hijas, prostitución, nacimiento, circuncisión, muerte…), sentido de la autoridad (religiosa, comunal, familiar…). Continúa y se manifiesta en el protocolo proxémico: manera de gesticular, mirada, maneras de estar en la mesa, formas de dirigirse en privado y en público, etc. El prontuario de buenas maneras deberá recoger todas estas experiencias, que son muy microscópicas. Los propios oficiales deberán extender entre la tropa una encuesta, cuyo modelo germinal ofrecemos en apéndice, para recoger el máximo de información (ver Apéndice III). Será un buen entrenamiento para agudizar la atención cultural.

Pero más allá del respeto cotidiano, inferido de ese prontuario elemental adaptado a cada situación, se impone una pequeña ingeniería estratégica, que hemos intentado avanzar a través de los trabajos etnográficos y antropológicos de de Pierre y Michèline Centlivres, realizados en los últimos cincuenta años en Afganistán.

## 2. Conceptos elementales a tener presentes en ingeniería cultural para mediaciones militares

Son conceptos elementales sobre los que se ha vertido muchísima literatura antropológica; aquí simplemente nos limitamos a recordarlos de manera escueta para que el militar o el civil sobre el terreno tenga noción de su complejidad, y en consecuencia los tenga presentes:

### 1. *Familia*

La familia puede ser nuclear o extensa. La transmisión puede ser matrilineal o patrilineal, es decir, que la transmisión es por vía materna o paterna. La focalización de la familia puede ser matrifocal o patrifocal, o sea, que el núcleo familiar gira en torno

a la casa materna o paterna. La sociedad puede ser matriarcal o patriarcal, donde se privilegia una autoridad u otra. La familia constituye el núcleo básico de transmisión cultural, y el lugar esencial de la enculturación emocional. Es el espacio de la alianza y la contra alianza, y de la transmisión patrimonial. Se ha querido diferenciar entre estructurales elementales o tribales y estructuras complejas, correspondientes a la modernidad. Pero en realidad, observando de cerca la complejidad de las estructuras llamadas «elementales» los términos deberían ponerse a la inversa.

2. *Matrimonio (ritos de paso)*

Entre los ritos de paso tienen especial relevancia los asociados al nacimiento, el tránsito a la pubertad y juventud, al matrimonio y a la muerte. El rito de paso supone el paso de una situación a otra a través de un breve periodo liminal. El matrimonio en los últimos tiempos se ha constituido en casi todas las sociedades en el principal, ya que en él se centra la reproducción social. Conforme a esa importancia se realiza un gran gasto dirigido a la ostentación. De todas maneras, existen sociedades en las que se da el matrimonio *de facto*, centrado en el llamado «rapto de la novia», al no poderse afrontar los cuantiosos gastos de la boda. La modernidad ha trastocado muchos de los parámetros anteriores.

3. *Símbolos*

El hombre es un ser simbólico. Esto quiere decir que los símbolos y su manejo lo han liberado de los aspectos más primarios de su condición biológica. Por ello es capaz de elaborar sistemas de simbolización que incluyan factores como el altruismo, el patriotismo o el odio. El manejo de los sistemas simbólicos colectivos tiene una parte racional, que se puede planificar, y otra irracional, que responde a patrones de difícil control. Los símbolos son polisémicos, es decir, que tienen diferentes significados. No existe, pues, una lectura inequívoca de un símbolo.

4. *Religión*

La religión es un sistema simbólico complejo, donde metafóricamente se han fijado determinadas interpretaciones culturales de la espiritualidad. La tendencia de las religiones se ha orientado

a conseguir establecer una *perfomance* ritual que actualice las principales metáforas culturales. El control del ritual y de la interpretación semiótica del mensaje religioso es un aspecto clave de las religiones. Las formas primarias de la vida religiosa, sobre todo el animismo, están más relacionadas con el mito, y son menos ideológicas; las complejas, entre las que se incluyen las religiones monoteístas, están más ideologizadas, y su vínculo con la acción política es muy estrecho.

5. *Edad*

Un aspecto importante de las culturas es el paso de las generaciones. Los grupos etarios formados por jóvenes suelen jugar un importante papel en las transformaciones sociales y políticas, mientras que los grupos gerontocráticos propenden a la conservación, como depositarios de la tradición y el saber. En ciertos momentos críticos los grupos etarios formados por jóvenes en tránsito a la adultez disputan el poder a los ancianos, para establecer su propia lógica; entonces se producen procesos de «rebelión». Esto se ve en especial en África negra, e igualmente es de aplicación a las lógicas del caudillismo en América Latina.

6. *Ley*

La ley de matriz occidental, tras las conquistas de los derechos del hombre, posteriormente reinterpretados como derechos humanos, se ha convertido en el canon de la legislación internacional. Lo que se considera comúnmente como derechos individuales, consagrados por la jurisprudencia, chocan en sociedades habituadas a la aplicación de una legislación más moral que reglada —islam—, o basada en la costumbre —sociedades tribales— con numerosos escollos. Por esto, se propende a emplear asesores culturales o antropólogos en la interpretación jurídica. La justicia intercultural tiene mucho que aportar en los próximos años para la consecución de un código normativo internacionalmente aceptado.

7. *Educación reglada y enculturación*

No toda la educación es reglada, ni sigue los patrones del aprendizaje occidental de fundamento, racional, científico y crítico. La

educación coránica, por ejemplo, es fideísta, no crítica y reproductora de un mensaje. No prepara para hacer ciudadanos a la manera occidental, sino para generar fieles subordinados a la concepción religiosa. La educación reglada pertenece a las sociedades altamente alfabetizadas. La enculturación pertenece a la educación recibida por el hábito familiar y social. Se trata de la función educadora de la familia y del medio. Se absorbe colectivamente. De todas maneras, la enculturación tiene un factor correctivo que llamaríamos de «distinción» cultural y estética que se adquiere en la escuela y en el seno de la unidad familiar y social, en especial entre los notables.

8. *Alfabetización*

Constituye un aspecto esencial para la constitución de la ciudadanía. La alfabetización supone el acceso al pensamiento abstracto y a la crítica razonada. La alfabetización constituye un depósito que permite acceder a las redes no locales, y poner en cuestión verdades de fundamento irracional. La alfabetización debe partir de que la lengua y las escrituras no son sagradas en sí mismas, y por tanto, que no transmiten elementos mistéricos. La escritura y la lengua son actos comunicativos y sociales que liberan al hombre simbólico de sus ataduras con la creencia. La alfabetización debe ser por ello bilingüística, en la lengua nativa y en otra internacional, para evitar el sociocentrismo.

9. *Poder coercitivo y legitimidad*

El poder político está constituido por el poder de coerción y la legitimidad que garantiza el ejercicio del poder. Una lectura elemental y equívoca del poder lo cifraría en la posesión y uso de la coerción. Una lectura antropológica del mismo tiene muy en consideración la legitimidad, adquirida mediante procesos complejos tales como la puesta en escena ritual o los usos del mito y la memoria. La antropología tiene en cuenta estos hechos que amparan la legitimidad y los pone en primera línea analítica.

10. *Liderazgo*

Un aspecto central del liderazgo, para la antropología, es el *carisma*. Si bien se ha intentado inferir algunas determinantes

sociales del liderazgo carismático, aún siguen siendo objeto de análisis, dado que el carisma presenta tanto rasgos «innatos» como otros «adquiridos». Las sociedades occidentales más avanzadas han querido llevar a cabo la captación de líderes mediante la organización reglada de escuelas de elite, donde gracias al aprendizaje y el hábito se consigan hacer líderes sociales, investidos tanto de autoridad como de legitimidad, por la alta capacitación en destrezas técnicas.

11. *Género*

Uno de los temas más recurrentes es el llamado «matrimonio prescrito», es decir; obligado. En sociedades marcadas por la tradición, este sería el matrimonio pactado entre familias, linajes o clanes, como parte de una estrategia de alianza. En las sociedades occidentales el matrimonio es volitivo. En teoría, cada uno podría casarse con quien quisiese con libertad plena, a veces guiados por nociones tales como el «amor romántico», que enfatiza la yoidad de los contrayentes, a través de un deseo pasional. Este modelo matrimonial se halla en crisis en función de pactos bidireccionales no contractuales, con sistemas matrimoniales plenamente volitivos en la capacidad de elección y la duración temporal del pacto. En medio surge el discurso del género, que viene a enfatizar la singularidad de los sujetos con independencia de su pertenencia sexual.

12. *Honor*

Es un concepto de gran predicamento en sociedades mediterráneas, latinoamericanas y árabes. Se le ha relacionado con el control de la sexualidad de las mujeres, en la forma de *honra*. La honorabilidad de grupo pasaría por el respeto a la sexualidad de las mujeres del mismo, que serían guardadas en la intimidad del hogar. Una afrenta a esta honorabilidad atraería sobre el grupo la *vergüenza*. Se considera que el honor se rige por códigos pragmáticos y no normativos; de ahí que evolucione con el tránsito a la modernidad hacia la desaparición. El honor está ligado igualmente a la tierra y su posesión, y finalmente al concepto de patria como territorio común de una «comunidad imaginada» nacional. Las personas honorables tienen un código o *ethos* basado en la

costumbre y en la palabra. El transgredirlo, como en el caso de la sexualidad femenina, trae consigo la *vergüenza* y el deshonor.

13. *Lealtad*

Cada sociedad posee una concepción en su *ethos* colectivo de lo que es el par lealtad/deslealtad. Para los miembros de una sociedad marcada por la cultura cristiana la fidelidad y la congruencia con ésta, cuya recompensa está tanto en este mundo como en el otro, procede de su propia concepción de la moral adaptada a una fe teleológicamente orientada. En una sociedad más habituada al uso instrumental de la lealtad, como la árabe-bereber, la concepción de la «traición» o deslealtad no choca con su *ethos* sino que toma otro camino interpretativo. Casos como estos se pueden aplicar igualmente a la concepción cultural del robo o del delito.

14. *Interés y reciprocidad*

Partiendo de la premisa de que en «el interés no hay engaño», podemos presuponer que todos los individuos, sea cual sea su sociedad, llevan a cabo operaciones calculatorias, en interés propio o de sus más directamente allegados. De aquí, no obstante, no se infiere una grosera ecuación que relacione acción racional con búsqueda directa del interés. La antropología ha puesto de manifiesto que existen formas de reciprocidad que no son automáticas, sino diferidas. Se contrae una deuda que se pagará, sin lugar a dudas, pero en tiempos más largos.

Uno de los medios más aceptados de reciprocidad, con intereses sociopolíticos directos, es el clientelismo o el patronazgo. Tiene un alcance universal, en todo tipo de sociedades y época, si bien tiene una especial relevancia en nuestra época en las sociedades mediterráneas y latinoamericanas. El clientelismo es pragmático y no normativo, además está basado en las lógicas del don y del contra don.

15. *Códigos normativos y pragmáticos*

La ley en un amplio sentido constituye el mundo de lo normativo codificado jurídicamente. También existen normatividades

basadas en la costumbre. En las sociedades de fuerte basamento agrario existe el derecho de costumbre, cuyo cumplimento procede en buena medida del *ethos*. A la antropología le interesa sobre todo el ámbito de lo pragmático, de las prácticas sociales no visibilizadas. De ahí su decantación por los métodos observacionales cualitativos. A pesar de ello, no pierde de vista la normatividad jurídica y el derecho de costumbre.

16. *Valores*

Los valores culturales configuran el *ethos* colectivo. En las sociedades tradicionales premodernas tienen dos horizontes básicos: la religión, como depositaria de la narración mítica, y la técnica, como aplicación práctica del conocimiento. En torno a esta tensión se proyectan los valores culturales, entre lo más infraestructural y lo más superestructural. Los valores se conforman como una «cultura», en tanto que marco de referencia para los sujetos que los comparten.

17. *Tiempo histórico*

Casi todas las sociedades han sido subsumidas hoy día por el tiempo histórico, es decir el tiempo lineal, acumulativo, narrativo y finalista. Sin embargo, hasta hace poco existían sociedades «frías», que ponían freno a la irrupción de la historia en su interior. En la actualidad, la aceleración mundial provocada por la globalización comunicacional tiende a crear contrapesos, con la promoción de estilos de vida no acelerados, pausados, que encuentran sus modelos en las sociedades premodernas «frías».

18. *Comunitarismo / Individualismo*

Existen sociedades con tendencia al comunitarismo que generalmente se asociaron con los orientales —dentro a su vez, de una amplia concepción del Oriente, que iba desde lo eslavo hasta lo extremo oriental, pasando por lo hindú o lo árabe—. El individualismo se ha vinculado por regla general con Europa y más en particular con la Europa de las revoluciones burguesas. La emergencia de la individualidad, con su panoplia de derechos protectores, es un asunto en principio occidental, que choca con otras tradiciones culturales. Se trata de averiguar cuáles son los

límites de uno y otro, para llevar a cabo una tarea de ingeniería cultural. El bien comunal puede ser, en sociedades aún muy dependientes de la agricultura, un recurso indispensable de los sujetos. En otros casos, como ocurriera con las colectivizaciones de la época soviética, puede constituir una jaula de hierro de la vida social.

19. *Ritualidad*

El rito es un hecho social repetitivo de eficacia extraempírica que se da en todo tipo de sociedades. De todas maneras existen sociedades más o menos ritualizadas. Los ritos de paso son los más conocidos, y están referidos a las diferentes etapas de la vida; en ellos hay una fase liminal de quien participa en el rito, tras la cual sale transformado. El rito público es una parte muy importante del proceso de legitimización del poder. El control y manejo de los ritos permite obtener la legitimidad del poder.

20. *Conflicto*

La teoría del conflicto enfatiza el rol que en las relaciones sociales posee la confrontación. La teoría de la entropía aplicada a las relaciones sociales tiene muy en consideración el carácter disipativo del conflicto. Pero el conflicto sería igualmente, en otra versión, un regulador, que mientras no traspase el umbral de la agresión física, permite vehicular la red de alianzas y contra alianzas que genera todo individuo en torno suyo.

## 3. Métodos de análisis

A cada problema un método: con esta expresión se ha querido indicar en la modernidad que los métodos, ni siquiera el antropológico son entes finalistas sino que están subordinados al problema que abordan [5]. Habrá que tener presente igualmente la dificultad que entraña el propio método antropológico, sometido a las aleatoridades de la subjetividad:

5. J. A. González Alcantud. «Antropografías: De la ilusión racionalista a las múltiples verificaciones del método». In: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 18, Barcelona, 1997, págs. 147-164.

> Desgraciadamente, esos diferentes autores no han podido, hasta ahora, llegar a acuerdo general alguno con respecto a los métodos que debe utilizar la etnología. En particular existen grandes diferencias de opinión por lo que respecta a algunas hipótesis metodológicas y a las cuestiones de qué es lo que se puede y a lo que no se puede llamar prueba [6].

En función con esta dificultad intrínseca se debe buscar un método para cada situación. Haremos un recorrido por las diferentes etapas del método hasta proponer el que parece más adecuado para las labores de mediación cultural.

### 3.1 . Observación participante: El método clásico en situaciones de pacificación

Los métodos de campo de la antropología son esencialmente fenomenológicos, es decir, basados en la llamada observación participante, consistente en observar, registrar y describir un hecho social o cultural, intentando separar en el momento de la percepción del hecho lo objetivable de lo subjetivo [7]. Para llevar a cabo este tipo de observaciones se emplean dos herramientas, establecidas por B. Malinowski: el cuaderno de campo y el diario de campo. En el primero, se registrarían los hechos objetivables, mientras que en el segundo, se daría rienda suelta a las observaciones y pensamientos más íntimos del investigador en relación con la sociedad observada. Este método exige una inmersión cultural, es decir una larga estancia en una comunidad, con la que el observador debe familiarizarse, aprendiendo su lengua y adaptándose a sus modos de existencia. El investigador puede emplear para este cometido informantes privilegiados, que actúan de «traductores culturales», y que si tienen una posición excéntrica a la estructura social pueden llegar a ser buenos analistas de su propia sociedad. Lógicamente este tipo de intervención de *fieldwork* la llevó a cabo Malinowski, aislado en las Islas Marquesas, durante la primera gue-

6. A. R. Radcliffe-Brown. *El método de la Antropología Social.* Barcelona, Anagrama, 1975, pág. 36.

7. Ricardo Sanmartín Arce. *Observar, escuchar, comparar, escribir.* Barcelona, Ariel, 2003.

rra mundial, o Evans-Pritchard en el curso de la segunda entre los nuer sudaneses, gracias a la protección colonial. Hay quien piensa que se puede llegar a un cierto grado de intimidad con las culturas extrañas gracias a la habilidad del antropólogo, que no es sólo un científico sino también en cierta manera un «artista», dotado de los atributos propios de la sensibilidad estética [8].

No es recomendable para situaciones de conflicto militar. Debe quedar claro, pues, desde el principio que el método antropológico por antonomasia —la observación participante—, no puede aplicarse en casos de conflicto abierto, tales como guerras convencionales o no convencionales.

La antropología sociocultural no le niega el valor analítico a los cuestionarios cuantitativos, pero señala su insuficiencia. Para llegar a dimensionar una cultura hay que estar en el interior de ella, y eso exige obtener información cualitativa. La antropología sociocultural posee una corriente llamada «aplicada», pero ésta exige la coautoría de la información y de los análisis. El término «aplicado» no es muy afortunado, ya que indicaría que nosotros poseemos una información «conceptual», elaborada anteriormente, y que en una fase ulterior la aplicaríamos a casos prácticos. No es así exactamente. La antropología aplicada, al igual que toda la antropología, siempre le da un valor a la voz e interpretaciones del estudiado, y por consiguiente, es «reflexiva». Incluso las corrientes más democratistas, procedentes de Estados Unidos y los países nórdicos, hablan de «antropología-acción», como una manera de integrar a los estudiados en los resultados de la investigación. El punto final en la toma de decisiones derivado de estas corrientes estaría en la ingeniería cultural, ejercida por elites autónomas, de los campos de decisión política.

### 3.2. Etnología a distancia: Informaciones comparadas para la reflexión en situaciones de conflicto

Surgidos durante la segunda guerra mundial en los círculos antropológicos «boasianos», que combatían con el racismo nazi

8. Hortense Powdermaker. *Stranger and Friend. The Way of Anthropologist.* Nueva York, WW. Norton, 1966.

y por la democracia, consiste en estudiar a distancia una cultura, dada la imposibilidad de hacer trabajo de campo clásico, sustituyendo éste por diversas técnicas. El trabajo de referencia es el de Ruth Benedict *El crisantemo y la espada,* encargado por el estado mayor americano del Pacífico para estudiar la cultura japonesa a distancia. Menos conocido, es el auspiciado bajo el mismo criterio por Margaret Mead sobre las culturas europeas, en particular a la soviética y la francesa. Destaca el que consagró Margaret Mead, junto a Rodha Métraux, a la cultura de la burguesía francesa, que fue muy criticado por los estudiosos galos, posiblemente porque sometía a su cultura al régimen estereotipificador que se aplicaba a las culturas no europeas [9].

Para lograr un conocimiento óptimo, Mead recomendaba el trabajo en seminario. En esa lógica, en primer lugar se constituye un Workshops donde impere la confianza, es decir, con antropólogos que participen de criterios parecidos en lo tocante a lo teórico.

En segundo lugar, este *Workshops* (WS) debe recuperar toda la información posible en los siguientes dominios:

a) Filmes autóctonos y extranjeros, tanto de ficción como documentales, sobre la cultura concernida. Fotografía.
b) Literatura de la cultura concernida: narraciones épicas, novela actual, poesía.
c) Estudios etnográficos y de historia contemporánea sobre la cultura.

El *Research Team* (RT) debe distribuir estos materiales individualmente, y proceder cada investigador a realizar informes breves con palabras claves y abstract —no olvidemos que estamos tratando con profesionales que conocen el argot científico—. En segundo lugar, el RT tiene que analizar el material y levantar un

9. La serie entera dirigida por Margaret Mead contiene los siguientes títulos: M. Mead & R. Métraux. *The Study of Culture a Distance.* Nueva York, Berghahn Books, 2000. M. Mead, Geoffrey Gorer & John Rickman. *Russian Culture.* Nueva York, Berghahn, 2001. M.Mead & R.Métraux. *Themes in French Culture. A Preface to a Study of French Culture.* Nueva York, Berghahn Books, 2001. Introducción: K. M. Anderson-Levitt.

acta breve de los puntos de acuerdo y desacuerdo. Debe tratar de encontrar los *pattern* culturales (honor, venganza, alianza, amistad, etc.), para proceder a su clasificación en sencillos «square» (cuadrículas). Las fuentes de cada aseveración deben quedar reflejadas, para la posterior validación del método.

### 3.3. **Historia oral: Comodidad y trascendencia de la oralidad**

Este método es sencillo y muy eficaz, y tiende a reemplazar modernamente al *fieldwork* clásico [10]. Su formato exige la declaración expresa de la finalidad y la presentación trasparente del investigador. Debe quedar clara la confidencialidad de la entrevista para el entrevistado, como para sus superiores si fuesen militares. Este último punto es muy importante, ya que de él depende el grado de sinceridad, y por ende el interés de la entrevista.

Las entrevistas deberán ser semiestructuradas de final abierto [11]. Es decir, que el investigador, en coordinación con el resto del equipo, llevará unas preguntas estándar, que a lo largo de la conversación pueden derivar hacia otros asuntos. El investigador debe estar alerta, no obstante, a evitar una deriva emotiva hacia campos ajenos al interés de la investigación. Los investigadores deberán leer clásicos de la historia oral, para conocer el «arte de entrevistar». La entrevista durará entre una y dos horas. Una vez grabada deberá ser transcrita, según los criterios adoptados por el RT, para que quede registrada la proxemia, es decir, el dispositivo espacial cultural del actante, pero también la cinestesia, es decir los gestos, así como todo el ruido comunicacional, presente en la conversación.

Cada entrevista deberá tener unas palabras claves, y un abstract para fácilmente cruzar los relatos.

10. Paul Thompson. *La voz del pasado. Historia oral.* Valencia, Eds. Alfons el Magnànim, 1988. Philippe Joutard. *Esas voces que nos llegan del pasado.* México, FCE, 1986.

11. Para tener un conocimiento exhaustivo en lengua castellana del movimiento de la historia oral y sus métodos de análisis, véase la colección de la revista *Historia, Antropología y Fuentes Orales* (Universidad de Barcelona & Universidad de Granada): www.hayfo.com.

El tipo de individuos que pueden aportar información a este proyecto, que están o proceden de zonas de conflicto son de dos tipos:

a) Soldados, suboficiales y oficiales, que fuera de la jerarquía castrense, y en condiciones de máxima confidencialidad, narren su experiencia con las comunidades en conflicto.
b) Exiliados en los países asociados a la investigación que puedan proporcionar claves sobre los «pattern» culturales, afirmando o negando los resultados de la fase II.

## EL PUNTO DE VISTA EMIC/ETIC

Una de las presuntas mayores aportaciones de la antropología social ha sido la de distinguir metodológicamente entre los puntos de vista *emic* y *etic*, o sea el punto de vista del autóctono y de quien mira, respectivamente. Simplificando mucho, el punto de de vista *emic* es el del actor, y el *etic* el del observador. «Los antropólogos han hecho uso de dos enfoques para el estudio de las culturas, emic (perspectiva del actor) y etic «perspectiva del observador» (…) En la práctica, la mayoría de los antropólogos combinan las estrategias emic y etic en su trabajo de campo» [12].

Instrumentalmente estos dos puntos de vista tienen una prolongación en los métodos del investigador quien suele emplear un cuaderno de campo para las anotaciones «objetivas» que atribuye a hechos sociales totales de *ethos* cultural, y un diario de campo, donde vuelca sus observaciones subjetivas. Esta división no deja de ser problemática, sobre todo después del *affaire Malinowski,* que consistió en la publicación del diario de este antropólogo elaborado durante su estancia en la islas Trobriand, tenido hasta entonces por modelo de observación científica, diario donde volcaba una gran cantidad de apreciaciones subjetivas que chocaban con las observaciones consideradas «objetivas».

No obstante, algunos autores hoy día advierten de la frecuente confusión que se produce entre ambos puntos de vista, el *emic* y el *etic,* y sobre todo que resulta muy difícil discernir entre uno y

12. Lisón Tolosana, op.cit. 2007.

otro punto de vista. «Porque en el análisis etnográfico los modelos indígenas, los propósitos y significados de la acción y las estructuras culturales son indisociables, la distinción emic/etic es errónea desde el punto de vista gnoseológico o metodológico», ha escrito A. González Echeverría, tras hacer un recorrido por varios autores que han empleado la distinción *emic / etic* en sus análisis [13].

Un caso cada vez más frecuente que cuestiona esta división entre externalidad *etic* e interioridad *emic*, convirtiéndolas en arbitrarias, es la de los antropólogos autóctonos o indígenas, que son aquellos antropólogos que tienen una doble pertenencia, a la cultura de origen y a la cultura universitaria.

### 3.4. Fotografía y cine etnológicos: Instrumentos para la reflexividad

Los antropólogos, aunque no le diesen relevancia científica al principio, han venido empleando la fotografía y el cine etnológicos, frecuentemente confundidos con el documentalismo. La antropología al ser una disciplina científica exige en estos medios información fidedigna y veraz, sin por ello obviar ciertos aspectos estéticos de la información. La fotografía apareció como un medio complementario de documentación anexa a la observación participante. Contribuía a dejar constancia de la presencia del antropólogo sobre el terreno e igualmente a construir las taxonomías tanto de tipologías humanas como materiales. La fotografía es objeto de relecturas semiológicas por la cantidad de información que aportan, de las cuales ni siquiera el propio fotógrafo era plenamente consciente. Frente al fotógrafo «inocente», y en buena medida amateur, del pasado, se alza hoy el fotógrafo reflexivo y crítico del presente, capaz de ejercer una manipulación intencional en la captura de la imagen. La antropología visual intenta mantener un equilibrio entre inocencia y manipulación con el fin de captar lo real de la realidad. Ya no se conocen límites taxonómicos y tipológicos, si bien en la fotografía antropológica el hombre en sociedad constituye el hecho en sí de su objeto de

13. Aurora González Echeverría. *La dicotomía emic /etic. Historia de una confusión.* Barcelona, Anthropos, 2009, pág. 136.

estudio. El paisaje o el primer plano resulta de interés en función precisamente del carácter societario de la toma fotográfica [14].

En cuanto al cine etnológico, también llamado antropología visual (*Visual Anthropology*) éste constituye un instrumento de análisis en sí mismo [15]. Primero surgió como un documentalismo realizado por antropólogos y/o aventureros. Pronto las críticas se centraron en el esteticismo, en la artificialidad de las tomas. Entonces, fue surgiendo la necesidad de hacer un cine-realidad. De hecho, esto no estaba alejado de los propios orígenes del cine, que antes de imitar el mundo teatral, había intentado documentar la realidad, tal como habían hecho los hermanos Lumière. Al film exotista, no obstante, le falta fuerza dramática. La cual finalmente se consiguió con la película de Robert Flagherty *Nanouk el esquimal*, que obtuvo un gran éxito de público. De todas maneras, los más cientifistas o críticos veían en filmes de este género la mano manipuladora del argumento forzado, para continuar subordinados a los modelos narrativos procedentes de la literatura. Hacía falta un cine mucho más científico. En Estados Unidos se desarrolló una suerte de hiperrealismo que tiene su máxima expresión en los filmes de Timothy Asch, mientras que en Europa, y en especial en Francia se seguía haciendo una mezcla de desarrollo narrativo cinematográfico clásico y documental científico. El caso más célebre es el de Jean Rouch.

Algunas de las características comunes de casi todo el cine etnológico son las siguientes:

1. No existe guión previo, o este es una simple documentación de orden científico.

14. J.A. González Alcantud. «La fotoantropología, el registro gráfico y sus sombras teóricas». In: *Revista de Antropología Social*, núm. 8, 1999, págs. 37-55.

15. Luis Pérez Tolón & Elisenda Árdevol (eds.) *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico.* Diputación de Granada, 1995. Contiene artículos de Emilie de Brigard, Karl Heider, Jorge Prelorán, Jay Ruby, Sol Worth, Claudine de France, Timothy Asch, Alexander Moore, Jack R. Rollwagen, Jean Rouch, Wilton Martínez y David MacDougall. Para actualizar véase igualmente: Jack R. Rollwagen (ed.) *Anthropological Film an Video in the 1990s.* Brockport, The Institut, 1993. y: Marcus Bank & Howard Morphy (ed.). *Rethinking Visual Anthropology.* Yale University Press, 1997.

2. Se graban los sonidos naturales. Las bandas sonoras no son simples encubrimientos estéticos.
3. Suele no existir un discurso narrativo en forma de voz en *off* —llamada a veces «la voz autoritaria»— que suplante a la libre interpretación del espectador. El film debe, por consiguiente, pretender ser reflexivo.
4. No pueden emplearse como fórmula habitual recursos cinematográficos clásicos como los escorzos, perspectivas, zooms, etc. La imagen debe estar encuadrada a escala humana, teniendo como medida el ojo.
5. En el visionado de estos filmes debe estar presente un antropólogo que ayude a analizar el contenido del mismo. No son filmes pensados para circular en las salas comerciales, ni en las cadenas de televisión.

Más modernamente, existe la creencia entre muchos antropólogos visuales jóvenes de que la escritura clásica es sólo una manera de escribir antropología, y que en el futuro se podrá «escribir con la cámara», trazando, documentando, analizando e interpretando, de una manera mucho más reflexiva, con participación de «actores», «antropólogos» y «público», usando técnicas antropológicas mediáticas.

**Selección de películas etnográficas para ser analizadas en seminario:**

**Robert J. Flaherty. *Nanook of the North*. 79', muda, b/n, 1922, Estados Unidos.**
Se considera la primera película de cine etnológico. Fracasado en un primer intento, Flaherty hace una segunda versión en el interior de una familia de inuit de la península del Labrador. Narra la lucha de esta familia esquimal en el medio hostil ártico. Tuvo un gran éxito público.

**John Marshall. *The Hunters*. 72', 1957, USA.**
Uno de los más importantes filmes que realizará John Marshall sobre los *Kung!* sudafricanos rodado durante varios años. La caza en un medio duro para la supervivencia es el hilo conductor que nos lleva por escenas de la vida cotidiana.

**Jean Rouch. *Petit à petit*, 92',1971', 1959, Francia.**
Las nuevas elites africanas, en este caso de Abiyán, comisionan a uno de ellos para que viaje a París, la gran metrópoli, para

contratar la construcción de un gran edificio que represente la modernidad en su país. Una vez en París, el marfileño se convierte en«antropólogo» que mira con ojos críticos e irónicos a una sociedad que se pretende arrogante con los colonizados. Filme semi-ficcionalque influiría en la Nouvelle Vague.

**Jean Rouch. *Les Maîtres fous*, 1956, 28 mm. 70', 1959, Francia.**
Rouch con su particular narración en off se introduce en un culto marginal en las afueras boscosas de Accra, en el momento en que se está produciendo la descolonización del África negra. Los roles de la vida diaria se invierten en los participantes, que se mutan a través de la participación en el rito.

**Jean Rouch & Edgard Morin. *Cronique d'un été*. 85', b/n, 1960, Francia.**
Parte de una encuesta sobre la felicidad se comienza a realizar un filme de cinema-verité que interroga en última instancia, conforme va avanzando la cinta implica a los mismos que la realizan.

**Jorge Prelorán & Mabel Prelorán & Zulay Saravino. *Zulay ante el siglo XXI*. 110', 1992, Ecuador-USA.**
La indígena otaveña Zulay actúa y participa en la dirección de una película sobre su propia vida, junto a los antropólogos Jorge Prelorán y Mabel Prelorán. Trata de las dificultades para emigrar a Estados Unidos, donde Zulay, quien pertenece a un pueblo con una fuerte identidad, incluso, vestimentaria, acaba poniendo una empresa de turismo étnico.

**Luc de Heusch. *Le Rwanda, une république devenu folle*. 73', 1996, Belgica.**
Film reportaje encargado por canal Arte al etnólogo Luc de Heusch para analizar las causas del genocidio de 1994. En Ruanda-Burundi. La explicación de Heusch gira en torno a la responsabilidad de la Iglesia católica belga y los estados belga y francés, al apoyar a cada una de las partes en conflicto, es decir a los hutus frente a los tutsis.

**Juan Luis De No & Mohatar Marzok. *Cien metros más allá*. 30', 2009, España.**
Reflexión sobre la frontera entre España y Marruecos, en el puesto fronterizo de Melilla. Numerosos/as rifeños/as se ganan la vida a diario cruzando mercancía de contrabando en este frontera en teoría súpervigilada. Film sobre la violencia que ejercen los Estados sobre las poblaciones fronterizas.

**Jordi Esteva. *Retorno al país de las almas*. 60', 2010, España.**
El fotógrafo y escritor Jordi Esteva realizó a finales de los noventa una investigación etnográfica entre el animismo de los baulé en Costa de Marfil. Una década después retorna al lugar de su investigación y registra la resistencia de los cultos animistas a desaparecer por la presión de las grandes religiones.

**José A. González Alcantud. *Andalusíes*. 33, 2011, España.**
Sobre la base de entrevistas realizadas entre las elites que se reclaman de origen andaluz de Marruecos se articula un discurso reflexivo y desconstructor de la mitología suscitada por al-Ándalus.

SEGUNDA PARTE

# AFGANISTÁN COMO CASO DE PLURALIDAD CULTURAL COMPLEJA

# I. ALGUNOS ELEMENTOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA IDENTIDAD AFGANA

Juan Ignacio Castién Maestro

Sobre la base de las entrevistas realizadas entre la comunidad afgana de Madrid (véase trabajo de campo I) se ha llegado a las siguientes conclusiones:

1. Es prioritario desterrar las visiones más tópicas sobre Afganistán. Si todo país es objeto de visiones de este género, éste lo es de una manera muy particular. Son tópicos propagados por los medios de comunicación y por supuestos «expertos», los cuales hemos comprobado se encuentran bastante extendidos. El más famoso de todos ellos atañe al carácter inexpugnable de Afganistán, auténtica «tumba de los imperios», pobladas por unas gentes absolutamente bárbaras y belicosas. Para apoyar esta idea, se construye un relato totalmente selectivo de la historia del país, en el que se le reduce a una sucesión de invasiones y guerras, comenzando, por supuesto, con Alejandro Magno y llegando hasta la actualidad. No se trata de que no se hayan producido estas guerras e invasiones, sino de que, en realidad, la historia de cualquier país del mundo, incluido el nuestro, podría escribirse exactamente en los mismos términos. En un plano más concreto, tiende a establecerse una suerte de equiparación mecánica entre los fracasos británicos en Afganistán durante el siglo XIX, la derrota soviética en los años ochenta del siglo XX, y las actuales dificultades de las fuerzas internacionales, a principios del siglo XXI. Es como si la historia siempre se repitiese, como si las circunstancias siempre fuesen las mismas y como si la sociedad afgana no hubiese experimentado ningún cambio en casi dos siglos. Por poco que se reflexione sobre los hechos históricos, se constatará que la realidad no se ajusta a este modelo prefabricado. De este modo, los

dos fracasos británicos de 1839-1842 y 1879-1880 fueron el fruto de expediciones absolutamente temerarias y mal planificadas, en donde los cuerpos expedicionarios eran además extremadamente reducidos en número. A la resistencia afgana se unió el desinterés británico en implicarse en una guerra que se adivinaba costosa por conquistar a un país pobre de cuya explotación no se iban a extraer beneficios. Aún así, lograron arrebatar al Emirato de Kabul una parte importante de su territorio e imponerle un régimen de semiprotectorado. Por otra parte, la tercera guerra afgana, iniciada por el Emir Amanullah en 1919 con el objetivo de hacerse con las regiones pajtún bajo control británico, constituyó un fracaso para los afganos. En lo que respecta a la guerra contra los soviéticos, el contexto fue muy diferente. Ahora no hubo que enfrentarse a unos cuerpos expedicionarios relativamente reducidos, sino a una invasión masiva. Pero la resistencia a esta invasión contó con un sostén también masivo de Estados Unidos. En cuanto a la situación actual, la insurgencia no cuenta con un apoyo externo semejante, lo cual trastoca por completo los términos de la ecuación.

A todo ello se añaden otros dos hechos. La extensión del moderno Afganistán es hoy menos de la mitad de lo que era en el siglo XVIII, cuando sus límites llegaban hasta Delhi. Desde finales de este siglo hasta el primer tercio del XIX, el Emirato de Kabul sufrió graves derrotas a manos de los sij, quienes le arrebataron el control del Punjab. De nuevo la invencibilidad afgana no fue tanta como reza la leyenda. La segunda constatación que debe hacerse estriba en que los grupos étnicos que habitan hoy en Afganistán son en conjunto los mismos que habitan en los países vecinos, trátese de Pakistán o de las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central. Todos estos países formaron parte de los imperios coloniales británico y ruso-soviético. Dicho de otro modo, la población de estos territorios fue sometida militarmente. Más de la mitad de los pajtunes acabaron sometidos, aunque fuese de un modo laxo, al dominio británico y la mayoría de los uzbecos y tajik se rindió a las fuerzas zaristas. No existe, por ello, ninguna especificidad ni esencia étnica afgana que haya determinado para este país un destino diferente al de las tierras vecinas. En realidad, el caso afgano es sólo un ejemplo entre otros de una entidad política

tradicional que consigue evitar la dominación imperial, aunque sea sólo durante un tiempo, merced a su propia capacidad de resistencia, la habilidad diplomática de sus dirigentes, la ausencia de un claro interés económico para su eventual conquistador o las rivalidades entre las potencias. Según cada caso, se han dado todos estos factores al unísono o solamente algunos de ellos. Desde este punto de vista, la historia de Afganistán no es tan distinta a la de otros países como Etiopía, Marruecos, Irán o el mismo Japón.

2. Dentro de esta visión general tan tópica, destaca en especial la construcción de un auténtico mito pajtún. Se trata de una construcción que se empezó a desarrollar a principios del siglo XIX y que cobrará su mayor impulso a partir de la primera guerra anglo-afgana. El reflejo literario de este mito se percibe, por ejemplo, perfectamente en las novelas de P.C. Wren [1]. De acuerdo con este mito, los pajtunes se caracterizarían por ser intrínsecamente belicosos e indomables, aunque también generosos y hospitalarios. No obstante, mientras que los relatos decimonónicos insistían en su escasa religiosidad, con posterioridad se les ha atribuido de manera sistemática un intenso fanatismo religioso. De nuevo, existen hechos importantes que obligan a matizar, como mínimo, esta visión tan monolítica. Uno de ellos es el auge del movimiento de los «camisas rojas» en el territorio pajtún bajo dominio británico, liderado por Gafar Jan. Se trataba de un movimiento de carácter secular y pacífico ligado al Partido del Congreso. De igual manera, los recientes éxitos electorales del ANP, un partido nacionalista y secular, en la NWFP —la Provincia Fronteriza del Noroeste de Pakistán— ponen en entredicho esa asociación mecánica entre pertenencia étnica pajtún e inclinación por el fundamentalismo religioso.

3. Dejando aparte esta necesaria discusión crítica de ciertas imágenes tópicas demasiado difundidas, existen, asimismo, algunos aspectos de la historia afgana que merecen una atención especial. Uno de ellos viene dado por el uso del islam sunní como elemento unificador, frente a las tendencias centrífugas

1. Percival C. Wren. *Vidas atormentadas*. Barcelona, Lara, 1949. Percival C. Wren. *El hombre de un fantasma*. Barcelona, José Janés, 1952.

derivadas de las divisiones étnicas y tribales. Es éste un fenómeno que se observa en otros muchos lugares del mundo islámico, por ejemplo, en Marruecos. Lo que se ha constatado en estos casos es que un sunnismo bastante ortodoxo sirve como justificación para el sometimiento de poblaciones antes insumisas. De este modo, la postulación de un acentuado rigorismo religioso y el proceso de integración política avanzan juntos. Aunque pueda parecer paradójico, el proceso de modernización potencia y se beneficia del fundamentalismo. En el contexto específico de Afganistán, este fundamentalismo habría servido además para legitimar las campañas militares contra los hazâra shíies y contra los paganos de Kefiristán, hoy Nuristán. Merece una especial atención la política puesta en marcha por el ya citado Emir Abdurrahman, el cual, justamente, reforzó su legitimidad subrayando su carácter de guía de la comunidad musulmana. Otro hecho interesante es que, según algunas de las fuentes que hemos consultado, el uso del burka parece haberse incrementado a finales del siglo XIX y principios del XX, sobre todo bajo el reinado del Emir Habibullah (1901-1919), sucesor de Abdurrahman.

4. El papel de un sunnismo rigorista como elemento unificador cobra más sentido, si se toma en cuenta que los distintos Estados con base en Afganistán, habrían guerreado durante siglos contra los hindúes, como luego lo habrían hecho contra los sij. Es muy conocido el caso de los Gaznavíes, que toman su nombre de Gazní. Su soberano más famoso, Mahmud, protagonizó numerosas campañas militares contra los hindúes ya en el siglo XI. A todo ello añade con posterioridad la rivalidad por el oeste con Irán, oficialmente shíi desde comienzos del siglo XVI. Por último, a partir del siglo XIX el enfrentamiento con dos imperios cristianos, el ruso y el británico, habría actuado en el mismo sentido. Podría decirse entonces, a modo de hipótesis, que el carácter fronterizo del sunnismo afgano habría potenciado su utilización como elemento de diferenciación frente a gentes de otras confesiones, lo que habría tenido como efecto un gran afán por intensificar su rigor.

5. Si esta hipótesis va bien encaminada, nos ayudaría a comprender ciertos hechos. El caso afgano podría entenderse

como una manifestación extrema de ciertos fenómenos que se han dado con frecuencia en el mundo islámico en los últimos siglos. En distintos países islámicos, desde Marruecos a la India, pasando por Arabia o por Nigeria, observamos durante todo este período cómo ciertos sectores de la población, sobre todo del clero— ulemas y dirigentes de las cofradías sufíes —adoptan una postura de rechazo abierto contra los procesos de modernización por considerarlos anti-islámicos. No sólo rechazan las reformas institucionales, sino incluso la introducción de nuevos inventos, como las medicinas modernas, los cepillos de dientes, las bicicletas, el telégrafo, el teléfono, el automóvil y el avión. Naturalmente, muchas de estas actitudes de rechazo demostraron en la práctica una flexibilidad bastante acusada. Así, la repulsión contra los aparatos traídos por los infieles no solía abarcar las armas de fuego modernas, mientras que las poblaciones nómadas y tribales eran muy conscientes de que inventos como el avión, el telégrafo y el teléfono estaban reforzando el poder de los Estados y arrebatándoles parte de su independencia. Una parte importante de la sociedad afgana parece haber ejemplificado todas estas actitudes de un modo extremo. A la hora de explicar todas estas actitudes reaccionarias en el sentido literal del término, podemos describirlas como manifestaciones, en primer término, de un pensamiento de una índole marcadamente dogmática. Las fuentes de este dogmatismo serían dos. Por una parte, puede considerarse el resultado lógico de un proceso de estancamiento social experimentado por estas sociedades y que, en sí mismo, resulta muy complicado de explicar. Por la otra, esta rigidez intelectual, este rechazo de lo novedoso como una amenaza, se habría visto radicalizada como consecuencia de una reacción de repliegue defensivo frente al avance occidental. En el caso afgano, pero también en el conjunto del Asia Central, estos procesos se habrían dado de una manera especialmente acentuada. Hay que tener en cuenta, para empezar, que el Asia Central sunní se ve progresivamente aislada —a partir del siglo XVI— del resto del mundo sunní, debido a la interposición del Irán shíi. A todo ello se añade la decadencia del comercio caravanero, que en concreto era vital para Afganistán. De este modo, la decadencia económica y cultural se habría dado con una in-

tensidad aún mayor que en el conjunto del mundo musulmán. Por otra parte, el acoso ruso-británico que se inicia en el siglo XIX habría favorecido, asimismo, un fuerte repliegue defensivo, un gran miedo a toda innovación, como potencialmente desestabilizadora de un orden social muy precario y como primer paso, por todo ello, para la dominación extranjera. Reacciones conservadoras de este tipo han sido muy comunes en muchas sociedades tradicionales enfrentadas a la amenaza de una modernización exógena promovida por potencias coloniales extranjeras, como lo testimonia lo ocurrido en China y Japón durante generaciones. Sobre la base de esta argumentación, se vuelve comprensible el rechazo que una gran parte de la población afgana parece haber experimentado hacia ciertos intentos de reforma. Es lo que ocurrió con los protagonizados por el Emir Amanullah (1919-1929), por Daud Khan (1953-1963 y 1973-1978) y por el régimen prosoviético (1978-1992). Es de destacar, que, a menudo, estos intentos fueron seguidos de reacciones de un acusado conservadurismo, sobre todo en los aspectos más visibles. Un claro ejemplo es el de Nadir Jan (1929-1933), sucesor del derrocado Amanullah, quien habría insistido mucho en la vuelta a las costumbres más conservadoras, empezando por el uso del burka. Pero ello no le impidió, sin embargo, continuar con el proceso de construcción de un Estado más moderno y centralizado.

6. De cualquier manera, tampoco debe ignorarse que todas estas tendencias fueron contrapesadas por otras muy distintas. Frente a esa cierta imagen belicosa y rigorista, casi «tétrica», que se acostumbra promover sobre Afganistán, hay otros aspectos de su cultura que entran en contradicción con ella. Una rápida incursión por la historia del país nos mostrará que Herat fue durante mucho tiempo una potencia cultural de primer orden, en ámbitos tan dispares como la astronomía, la arquitectura, pintura, la música y la literatura. Nos mostrará también que Kabul es una ciudad dotada de una riquísima tradición musical. Asimismo, hasta tiempos recientes han vivido en su interior comunidades de hindúes y judíos que parecen haber disfrutado de un trato bastante tolerante. Incluso, algunos hindúes instalados en la India británica se refugiaron en Afganistán después de la partición.

7. Nuestros informantes insisten sobremanera en todos estos aspectos. Sus discursos subrayan el carácter festivo del afgano, su amor por la música y el baile. En el Nawruz celebrado en Madrid en 2010, se pudo observar este hecho. También se pudieron observar otros que revisten para nosotros un enorme interés. Así, en primer lugar, la segregación entre hombres y mujeres fue mínima durante la fiesta. Las mujeres se sentaron en mesas aparte, pero era muy habitual levantarse para hablar libremente con personas de ambos sexos. Aunque hombres y mujeres no bailaron juntos, tanto unos como otros bailaban delante de personas de distinto sexo y eran animados mediante palmas por personas de los dos sexos. Aunque no se servía alcohol, y se retiró uno de los platos servidos por el restaurante español en donde se celebró la fiesta, por contener pedazos de jamón, varios de los asistentes declararon que ellos sí consumían carne de cerdo y alcohol, aunque en este caso no querían quedar mal ante los demás. Se trató de una manifestación particular de ese fenómeno tan habitual en todas partes de la censura cruzada, en donde la mutua vigilancia impone en público el respeto a unas normas de comportamiento que muchos infringen en privado. El propio Nawruz no deja de ser una festividad de origen pagano, que los musulmanes más rigoristas rechazan y que el régimen talibán prohibió.

8. De igual forma, se constató la existencia de una secularización bastante marcada en este colectivo. Un informante, importante empresario kizilbach, quien trasladó recientemente sus negocios de venta de fabricación de muebles a Kabul, se declaró no musulmán. Su hermano, instalado en Madrid y presidente de la nueva asociación, se declaró escéptico en materia religiosa, aunque dijo suponer que debe de haber algún ser superior. Tanto él como su hermano abogaron de manera expresa por una separación entre religión y política y porque Afganistán deje de denominarse República Islámica. Junto a estos casos extremos, se encontró a varios jóvenes que prácticamente no siguen ningún ritual islámico, aunque se declaren musulmanes. Entre las personas de edad más avanzada observamos, en cambio, la práctica de la oración y del ayuno de Ramadán. Prácticamente ninguna mujer lleva velo de ningún tipo y varias jóvenes visten de manera

totalmente occidental y parecen disfrutar de una acentuada libertad de movimientos. Asimismo, tampoco detectaron problemas entre shíies y sunníes. Por último, encontramos–varios varones casados con mujeres españolas o latinoamericanas, entre ellos el ya mencionado presidente de la nueva asociación.

9. Otro hecho que resultó llamativo entre las personas entrevistadas, es su acusada identidad nacional afgana. Esta se presenta como una identidad capaz de trascender e integrar distintas identidades étnicas y regionales. Así, pese a que Afganistán, como su propio nombre lo indica, ha sido un Estado creado por la etnia pajtún, los miembros de otros grupos étnicos parecen identificarse plenamente con el mismo y con su historia. La bandera actualmente vigente, la monárquica, despierta sentimientos positivos muy intensos, así como una serie de canciones patrióticas, que han sido entonadas con fervor en varias reuniones a las que se asistió. De igual manera, el dari y el pushtu reciben un tratamiento igualitario y parte de nuestros informantes son, hasta cierto punto, bilingües. Asimismo, existe un discurso exaltador de la historia nacional, que insiste en el carácter afgano de figuras como Zoroastro, Avicena, Firdusi, Yami y otros. Más interesante es todavía el hecho de que ciertos rasgos culturales originarios de algún grupo étnico en particular hayan pasado a ser considerados patrimonio del conjunto de la nación. Un buen ejemplo de ello es el juego del bushkazi, que es de origen uzbeco, pero que hoy es el deporte nacional. Lo mismo puede decirse del Atan-i-Milli, una danza masculina pajtún devenida en baile nacional. Durante la ya mencionada celebración del Nawruz, se pudo observar cómo hombres de distintas etnias lo bailaban juntos llenos de entusiasmo. Todos estos hechos nos parecen muy significativos, ya que apuntan hacia una identidad nacional afgana positivamente valorada y de carácter integrador. Tan sólo debe señalarse, como dato contrario, la relativa exclusión de facto de la población hazâra. Existen rumores de que uno de los miembros más destacados de la nueva asociación es de origen hazâra, y de hecho posee algunos rasgos mongoles. Él afirma ser, sin embargo, de origen baluchi. Quizá oculte sus verdaderos orígenes o sea sólo un rumor. Pero el

hecho de que exista tal rumor apunta a una visión negativa sobre la colectividad hazâra.

Los distintos hechos mencionados en los tres puntos anteriores deben ser ampliamente tomados en consideración. Ciertamente, resulta difícil generalizar a partir de una muestra tan pequeña y de un colectivo con estas características tan peculiares, ya señaladas, como es la pequeña colonia afgana en Madrid. Sin embargo, más allá de su representatividad estadística, nos parece que ostentan una significatividad cualitativa. En efecto, nos muestran cómo resulta posible la asunción de una elevada secularización y de una identidad nacional de carácter integrador, capaz de superar las distintas divisiones étnicas. Aún tratándose de un hecho minoritario, resulta un caso digno de un mayor estudio, por cuanto marca posibles evoluciones posteriores y en cierto sentido que contribuiría a la modernización del país. Asimismo, podemos preguntarnos, ya en un plano algo más especulativo, si estos casos no apuntan en dos direcciones que creemos que es necesario explorar. La primera estribaría en que los afganos están dotados de una mayor capacidad de readaptar su cultura a nuevas situaciones de la que muchas veces se suponen. Poseen una creatividad cultural mayor de la que se les suele atribuir. Con respecto a esta cuestión, podríamos reutilizar algunas de las herramientas teóricas que hemos desarrollado con anterioridad en nuestras investigaciones con inmigrantes marroquíes [2]. La segunda dirección en la que habría que trabajar, consiste en prestar más atención a los factores que pueden dificultar semejante evolución en el medio de origen, como puede ser el caso de ciertos mecanismos de control colectivo.

2. Juan Ignacio Castién Maestro. *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid.* Madrid, Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2003.

# II. EL DEBATE CULTURAL Y PATRIMONIAL DE AFGANISTÁN

José Antonio González Alcantud

Omitiendo toda información de carácter económico o político, nos centraremos sólo en la información de carácter cultural, dominio privilegiado de la antropología social. Desde luego que Afganistán está inserto desde principios del siglo XIX en lo que se ha dado en denominar «The Great Game». Es decir, es una área donde espías y aventureros de toda índole hicieron su agosto desde que los zares rusos, las compañías británicas e incluso el mismísimo Napoleón pusieron sus ojos en la región, conocedores de su interés estratégico, pero también de las hazañas atribuidas a Alejandro Magno en la Antigüedad tardía. De forma que,

> Además de aquellos profesionales involucrados en el Gran Juego, en el país un gran número de aficionados a estrategas siguieron el juego desde las gradas, asesorando libremente a través de un torrente de libros, artículos, folletos y apasionadas cartas en los periódicos. La mayoría de estos comentaristas y críticos fueron rusófobos de puntos de vista muy duros. Argumentaron que la única manera de detener el avance ruso era con políticas de anticipación. Esto significaba llegar hasta allí en primer lugar, ya sea por la invasión, o mediante la creación de los estados 'buffer' cómplices, o satélites, encabalgados sobre las probables rutas de invasión» [1].

La aventura, por demás, constituía otra fuente de atracción para quienes deseaban salir de los tediosos acuartelamientos de la India.

1. Peter Hopkirk. *The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia.* Nueva York, Kodansha International, 1994, pág. 6.

Entre las poblaciones de Afganistán deben destacarse a los hazâras que hablan farsi y que tienen una especial vinculación con el chiísmo. Según los datos disponibles, habrían llegado a Afganistán a inicios del siglo XV con las tropas de Gengis Khan. Su territorio es reducido y está infradotado de medios naturales, de manera que en el Hazaradjat «la subalimentación es crónica», y la única solución disponible es la emigración temporal a lugares como la capital, Kabul, donde han llegado a ser un tercio de la población total [2]. La sociedad hazâra está muy jerarquizada, lo que históricamente ha llevado a sus grandes propietarios a enfrentarse con las ideologías igualitarias, tanto la soviética como la talibán. «La sociedad hazâra no es igualitaria ni democrática. Las condiciones de vida son muy duras; el sistema social está fuertemente jerarquizado, y las desigualdades sociales son considerables», han indicado los observadores. Sólo en 1981 tuvieron un primer ministro, Sultan Ali Kechtmand, quien favoreció a los hazâras, incluso en el ejército, creando el 520 regimiento de infantería para quitarles la supremacía a los pajtunes. Su carácter «herético» ya fue apreciado a finales del siglo XIX cuando el rey Abdour Rahmân les declaró la guerra entre 1891 y 1893, obligando a muchos de ellos a emigrar a Persia y a Paquistán. En su territorio se encuentra Bâmiyân, el lugar de los célebres budas gigantes mandados destruir por el mollah Omar, y allí se encuentra el principal de sus mercados.

Hay que tener presente lo que nos dice Pierre Centlivres sobre las modernas relaciones sociales en Afganistán:

> Sería, sin embargo, inexacto pretende ser que los habitantes de Afganistán no se identifican más con unos grupos étnicos o tribales. Se descubre bien rápido un sentimiento de pertenencia mucho más vasto, supranacional, aquel de la comunidad islámica, con su modo de vida y su ética tan cultural como religiosa, que representa un patrimonio englobando todos los aspectos de la vida. Así la identidad étnica o infranacional como la identidad supranacional de pertenencia al islam son sentidos más profundamente que la pertenencia a una entidad nacional abstracta. Es entre los

2. Bernard Dupaigne & Guilles Rossignol. *Le carrefour afghan*. París, Gallimard, 2002, pág. 133.

> representantes de la clase mercantil urbana y, más recientemente, entre los miembros de la intelectualidad donde se encuentra una aspiración a la pertenencia nacional. Los ciudadanos retoman así su ideal y la voluntad de construcción nacional de los emires y soberanos afganos de los siglos XIX y XX [3].

Otra serie de observaciones nos parece absolutamente pertinente, sobre todo, la que se refiere a la autonomía de cada cultura local campesina: «El pueblo afgano es una unidad autónoma de producción agrícola. En el norte, está compuesta de grupos familiares formados cada uno de uno o varios ambientes alojados en un mismo cuerpo de habitación o en unas casas vecinas; estos grupos diferentes tienen frecuentemente entre ellos lazos de alianza o de consanguinidad. Se reclaman del mismo origen genealógico y local; ellos son los autóctonos en el sentido pleno del término» [4]. En lo tocante a los ideales de igualdad y jerarquía prosperan las mismas condiciones, ya que el ideal de igualdad está respaldado por las asambleas tribales, que reúnen a los hombres. Estas asambleas adoptan una forma circular para enfatizar el igualitarismo comunitario. Allí se refuerza el honor vinculado al ideal del hombre libre. Sin embargo, al foráneo, la sociedad afagana le parece desigual, «no solamente a causa de la presencia de los khâns y del bây, no solamente por la existencia evidente de una jerarquía entre colectividades y por el desprecio que se tiene a ciertos grupos marginales como os Jat o los Jogi y ciertos oficios, sino por el efecto de las relaciones de producción (ver el sistema de medianería y de clientela) y aquel de una propiedad inherente a la estructura social ella misma».

Resumiendo su experiencia de cuatro décadas sobre el terreno, Pierre y Michèline Centlivres sintetizaron en 1988 su apreciación de los valores afganos en varios puntos clave [5]:

3. Pierre Centlivres & Michèline Centlivres-Demont. *Et si on parlait de l'Afghanistan? Terrains et textes, 1964-1980.* París, Maison des Sciences de l'Homme, 1988, pág. 10.

4. Centlivres & Centlivres-Demont, 1988, pág. 14.

5. Centlivres, op.cit,1988. Capítulo «La société afghane: formes d'organisation et valeurs», págs. 9-29.

Primero. El término «afgano» es ambiguo, designa sobre todo a los pajtunes, mientras que los tadjiks, uzbekos y hazâras estarían en buena medida excluidos de esta definición. Si bien advierten que es inexacto identificar a los afganos con los grupos tribales como unidad de identificación subjetiva. «Sería sin embargo inexacto pretender que los habitantes de Afganistán no se identifiquen más que con los grupos étnicos o tribales. Se descubre rápidamente un sentimiento de pertenencia mucho más vasto, supranacional, aquel de la comunidad islámica, con sus modos de vida y su ética tanto cultural como religiosa, que representa un patrimonio englobando todos los aspectos de la vida. Así la identidad étnica o infranacional como la identidad supranacional de pertenencia al islam son sentidas más profundamente que la pertenencia a una entidad nacional abstracta. Sólo recientemente entre los representantes de la intelectualidad se encuentra una aspiración a la pertenencia nacional».

Como resumen de lo que es la sociedad afgana, Pierre y Michèline Centlivres han sugerido que se trata de una «sociedad jerarquizada con un ideal igualitario. La estructura jerárquica sería un producto de la notabilidad, de manera que según ellos para explicarla se emplea el proverbio «los dedos de la mano son todos hermanos, pero no son todos iguales»:

> El principio de senioralitad desea que el más antiguo tenga precedencia sobre el cadete, no en el reparto de los bienes materiales, sino en el orden del respeto, la obediencia y de la autoridad, e inversamente el poder local está expresado en términos de parentesco (...) El término *rishsafid* designa los 'Barbas Blancas', detentadores del poder local. Pero si la senioralidad es aceptada como principio, otros criterios como la edad, bien evidentemente, confieren la autoridad o la influencia, en particular la posesión de un saber religioso o profano [6].

Los principios de igualdad y jerarquía han sido siempre muy atractivos para los antropólogos que se han acercado a Asia, ya que el *homo hierarchicus* interroga a la propia constitución social de un Occidente de tendencias ideológicamente igualitarias

6. Centlivres, op.cit., 1988, pág. 23.

desde las revoluciones americana y francesa de finales del siglo XVIII [7].

## 1. Los juegos de la identidad afgana: Tribu, Estado, Islam

Uno de los temas más recurrentes de la antropología social es lo referente a la identidad. La identidad es un juego de espejos en el cual la centralidad de ego, del sujeto concernido, está enmarcada por diferentes contextos que podrían ser interpretados concéntricamente, pero también como un fractal, es decir, como un objeto poroso e irregular. Razona Carmelo Lisón sobre la imposibilidad de aprehender la identidad como un concepto diáfano: «La fusión de la identidad ontológico-personal con la étnico-comunitaria, la simbiosis entre el individuo y la nación, la identidad religiosa elaboran un elixir tan placentero y dionisiaco y fabrican un cóctel de una potencialidad tan extraordinaria que ni siquiera los entendemos» [8]. En Afganistán los estereotipos sobre los demás pueblos o etnias y la propia clasificación de ego en relación a esos estereotipos y a la posición estructural que ocupa él y su entorno varía continuamente: «El uso de la apelación implica la categorización, ella no es neutra. De ella depende, en el presente, la imagen que se da de sí o, en la referencia, aquella que se ha querido dar del otro; es esta una de las maneras de controlar la relación con el otro. El miembro de una comunidad religiosa minoritaria se guarda de utilizar, cara a un interlocutor extranjero de estatuto aparentemente superior, una apelación bastante precisa que traiciona inmediatamente su filiación. El uso popular implica la manipulación constante del vocabulario identitario» [9].

En el juego de las identidades entran en concurso temas tales como los estereotipos y los mitos. De un lado hay que constatar que Afganistán no ha conseguido darle forma «nacional» a su imaginario colectivo como lo han hecho las naciones occidenta-

7. Louis Dumont. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas.* Madrid, Aguilar, 1970

8. Carmelo Lisón Tolosana. *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas.* Barcelona, Ariel, 1997, pág. 16.

9. Pierre Centlivres. «Identité et image de l'autre dans l'anthropologie populaire». In: Centlivres, op.cit. 1988, pág. 36.

les, de manera que «el sentimiento de pertenencia y su expresión encuentran su pertinencia sea al nivel supra-nacional, sea al nivel infra-nacional», en opinión de Centlivres. La formación de los estereotipos desde el punto de vista emic —véase más arriba la definición emic/etic y sus problemáticas— «implica la categorización, ya que no puede ser neutra. De esta depende, en el la presentación, la imagen que se da de sí o en la referencia la que se quiere dar del otro; ella es una de las maneras de controlar la relación con el otro (...) El uso popular implica la manipulación constante del vocabulario identitario». En Afganistán el término para definir la identidad sería el árabe *qaum*, el cual presupone un gran conocimiento, y por ende capacidad de manipulación, del contexto del emisor. «Su empleo —nos dice Centlivres— consagra a la vez el encabalgamiento y el pluralismo de las identidades afganas». Para este autor, el estereotipo surge como un «mito degradado», «como unos enunciados subjetivos e irrefutables que funcionan en la medida en la que son aceptados en el medio en el que son proferidos y donde ellos sitúan a aquel que habla por relación a aquellos de los que se habla» [10]. Existen, por demás, dos características a tener presentes en la formación de la idea estereotípica; primero, la permanente reelaboración de la jerarquía de los estereotipos en función de contexto político inmediato e internacional. Así los pueblos exteriores a los afganos, sobre todo, ingleses, rusos, estadounidenses, alemanes y judíos, han variado su estatuto positivo y negativo en relación con la evolución de los acontecimientos. Incluso se llegó a afirmar en el pasado que entre los pajtunes existían los Beni Israel, como una tribu perdida del Antiguo Testamento. Hoy día, sin embargo, los pajtunes se alinean contra Israel de manera abierta. Otro aspecto importante a tener presente, es la distancia entre las tipologías estereotípicas y la práctica. «Los propósitos y las prácticas ligadas a un saber empírico dominan entonces en las interacciones cotidianas; el discurso mítico juega un rol en los ritos de intensificación donde la identidad del *nosotros* está magnificada a expensas de aquella

10. Centlivres, op.cit 1988, pág. 39.

del *ellos*; juega un rol también en el caso de crisis cuando se tratar de apaciguar un traumatismo con una pseudo-explicación» [11].

De esta manera se puede afirmar que la etnicidad afgana es de base plural. En 1983 el *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* otorgaba cincuenta grupos étnicos a Afganistán, si bien estos se podrían multiplicar por cuatro si se atienden otros criterios más sutiles de autoadscripción o adscripción. El propio Centlivres —aunque pretendiendo no descalificar a quienes hacen las cartografías étnicas— ha llegado a la conclusión de que la fijación de un grupo étnico a un territorio y a unos marcadores culturales es un absurdo científico. El mapa que más se acerca a la realidad, el de Orywal de 1983, tiene en consideración factores lingüísticos, territoriales, de identidad histórica, etc. y lo más que puede destacar es que «la yuxtaposición de varios agrupamientos connotan áreas donde coexiste una pluralidad de grupos étnicos» [12]. «Se pueden figurar, añade Centlivres, unas densidades, unas lenguas, unos trazos, pero en la medida en la que los grupos étnicos encarnan unos proyectos, unas identidades, unos dinamismos que no aparecen más que secundariamente en la espacialidad, en la medida en la que representan una extrema heterogeneidad, es necesario renunciar a atribuir a todo precio en el conjunto de estos grupos unas dimensiones, unos atributos o unos contenidos comunes» [13].

## 2. El modelo segmentario aplicado a Afganistán

La teoría de la segmentariedad surgió en la antropología social de los estudios de antropología política que Edward E.Evans-Pritchard realizó entre una sociedad tribal centro africana: los nuer [14]. Estos se organizaban por tribus, clanes y segmentos de tribus, pero al tener una cierta densidad demográfica constituían una unidad con conciencia de «pueblo», sin que mediase una institución unificadora como el Estado. La pregunta que se hizo

11. Ibídem, pág. 43.

12. Pierre Centlivres. « Groupes ethiniques : de la'hétérogéneité d'un concept aux ambiguïtés de la représentation ». Op.cit. 1988, pág. 61.

13. Centlivres, op.cit,1988. pág. 63.

14. Edward E. Evans-Pritchard. *The nuer. A description of the modes of livelihood an political institutions of ta Nilotic.* Oxford UP, 1969.

Evans-Pritchard concernía a la organización de esta sociedad y los usos de las tensiones, —frecuentemente derivadas en violencia—, y de las alianzas, —través del parentesco exogámico—, que sin embargo daban lugar a una suerte de equilibrio interno de estas sociedades, en principio sin Estado. Esta teoría la extendió igualmente a la tribalidad en el mundo islámico a través del estudio etnohistórico de los sanussi de la Cirenaica libia [15]. Para Raymond Jamous, otro partidario de la teoría segmentarista, en este caso aplicada al Rif, la esencia de aquella se podría resumir así:

> De principio una estructura de este género necesita varios niveles de segmentación, un nivel superior, la tribu o la confederación de tribus, más allá de la cual no existe ningún grupo, y un nivel inferior, generalmente la casa, un segmento de linaje o una sección del territorio, más acá del cual las divisiones cesan de estar regidas por la regla segmentaria. Entre las dos existen un cierto número de niveles intermediarios. La estructura en árbol necesita de criterios simples de discriminación que son dos: el principio territorial y el principio de filiación unilineal. Por regla general, los dos principios están asociados redoblándose y recubriéndose totalmente [16].

Esta teoría de la segmentariedad podría ser de automática aplicación entre los pajtunes, no así entre otras culturas de Afganistán, como los tadjiks, que han disuelto esa estructura y hoy día no se reclaman de esta filiación tribal, sino sobre todo por la lengua común y algunos héroes locales, que han defendido su territorio frente a todo tipo de invasiones, como es el caso del comandante Massoud.

También la teoría de la segmentariedad ha tenido grandes críticos, sobre todo en Marruecos. Los segmentaristas en este país fueron esencialmente Ernest Gellner, cuando estudió las estructuras tribales del Atlas y el papel de los linajes santos [17] y

15. Edward E. Evans-Pritchard. *The Sanussi of Cyrenaica.* Oxford, Clarendon Press, 1954.

16. Raymond Jamous. «Ethnologie du monde arabe». In: Martine Segalen (ed.) *Ethnologie. Concepts et aires culturelles.* París, A.Colin, 2001, págs. 275-276.

17. Ernest Gellner. *Saint of the Atlas.* Londres, Weidenfeld & Nicolson, University Chicago Press, 1969. En castellano consúltese: Ernest Gellner. *La sociedad musulmana.* México, FCE, 1986.

David M.Hart, cuando estudió el comportamiento segmentado de los linajes de la tribu Beni Urriagel [18]. Luego, los historiadores y antropólogos autóctonos, seguidos de algunos extranjeros, han cuestionado un modelo que convierte a los individuos en autómatas del parentesco. La primera crítica se refería al modelo mismo segmentario, que en lugar de orientar la violencia hacia otros segmentos de tribus estaba dirigida hacia el interior, es decir, hacia los propios parientes. Así lo explicaba Munson: «Lo que (Hart) imaginaba como un sistema de linaje segmentario en realidad era una cadena de alianzas de *liff*. En el Rif precolonial, la escala de la sociabilidad segmentaria fue invertida. La hostilidad no fue dirigida hacia el exterior sino que fue interna, dirigida hacia los familiares con quien uno estaba en competición directa por la tierra» [19]. Debemos, pues, tener sumo cuidado en la aplicación del modelo, que puede inducir a una ilusión tribalista o por ende primitivista de ciertas sociedades y entre ellas la pajtún.

En el modelo segmentario el honor juega un rol fundamental. Raymond Jamous ya lo estudió en el caso del Rif. Para él, el honor es una estructura nuclear de la segmentariedad. El honor estaría relacionado directamente con la dignidad de ser hombres y con el campo tanto inmediato como lejano de sus intereses: «El honor es una cierta relación de grupos o de individuos, es la fuente de la identidad social. Un ser humano es un *bnu adam*, un «hijo de Adam», es decir una criatura de Dios dotada de inteligencia (*raql*) y de pasión (*shahiyya*). Un grupo o un individuo de honor son unos personajes morales que controlan unos dominios particulares y tienen autoridad sobre ellos. Entre los Iqar'iyen, estos dominios llamados *haram*, de prohibido, son: el territorio, la mujer, la casa y la tierra» [20]. La defensa del honor supone el nacimiento de

18. David M. Hart. *The Ait Wariaghar of The Moroccan Riff*. Arizona, Tucson, 1976.

19. Henri Munson. «Sobre la irrelevancia de la segmentación por linaje en el Rif» (Marruecos). In: David M. Hart & R.Raha Ahmed (eds.). *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Universidad de Granada, 1999, pág. 143.

20. Raymond Jamous. *Honneur & Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. París, MSH, 1977, pág. 65.

la violencia: «La vindicación en última instancia del honor radica en la violencia física —escribe Pitt-Rivers refiriéndose al sistema del honor en las sociedades mediterráneas— y, cuando otros medios fallan, existe la obligación, no sólo en el código del honor sino también en medios sociales que no admitan dicho código, de recurrir a ella» [21]. En el sistema segmentario la violencia está íntimamente ligada a los usos del honor: «De golpe en golpe, al igual que en la masacre, la apuesta es el honor, pero de dos maneras diferentes: el desafío y el contra desafío, con una muerte de cada lado, indican una voluntad de acrecentar su reputación en un intercambio de violencia. Aquí, medio y fin están inscritos en el acto. La masacre, en cuanto a esto, es un medio para adquirir unos dependientes que servirán para futuros actos del primer género. La negación del honor sería el honor» [22]. Sin embargo, la masacre tendrá un carácter excepcional: «Ninguna sociedad puede persistir en esta violencia ciega y el honor estará, al final, vacía de sentido».

Como ha podido observarse a través de las numerosas citas procedentes de las obras de antropólogos «segmentaristas», esta teoría es muy seductora para ser aplicada a las sociedades islámicas identificables con el mundo tribal, ya que nos da explicaciones a los juegos políticos encabalgando en los mismos territorio y linaje.

## 3. Los pajtunes

Una de las características de la modernidad ha sido el retroceso de las sociedades tribales frente al avance del Estado. En el mundo mediterráneo podemos comprobar que han existido pueblos que fueron tribales y de los cuales aún quedan referentes semánticos e imaginarios de su antigua organización clánica. Entre ellos tenemos a los albaneses, los cabileños y los rifeños. De los tres quizás no quede más testimonio de su existencia tribal que la

21. Julian Pitt-Rivers. *Antropología del honor o política de los sexos.* Barcelona, Grijalbo, 1979, pág. 27.

22. Ibídem, pág. 84.

denominación de segmentos y partes de la sociedad. En ocasiones ni eso, como entre los albaneses.

Tal vez quienes han permanecido más fieles a sus ataduras tribales hayan sido los rifeños. Por esta razón parecen afortunadas las comparaciones que hiciese David M. Hart entre bereberes y pajtunes. «Ya he señalado (...) —escribía David Hart—, que aunque las naciones y los gobiernos de Marruecos y Pakistán son muy diferentes en su composición, estructura y funciones, dos de sus subsociedades tribales, la de los bereberes o la de los imazighen en el primer caso, y la de los pathanes o pajtunes en el segundo, tienen mucho en común» [23]. La comparación que admiten es su pertenencia al mundo islámico, a sus extremos, lo que permite hacer el juego que realizó C. Geertz a su vez, escogiendo para una comparación el islam indonesio y el marroquí, y por otro lado la estructura tribal de ambas sociedades [24]. Hoy, no obstante, sólo cabe hablar de la persistencia de la estructura tribal pajtún. El propio Hart ha señalado que «los pajtunes constituyen la sociedad tribal más grande del mundo»: «Son sobre seis millones en Afganistán, donde son el grupo étnico dominante en una sociedad pluralista, y aproximadamente el mismo número al otro lado de la frontera de Paquistán, donde no son el grupo mayoritario, haciendo un total de trece millones de personas» [25]. Son cifras de hace treinta años. Esta sociedad pajtún extrañamente se ha «encapsulado», según Akbar S.Ahmed, frente a las influencias hindúes tendentes a otro sistema de organización social más centralizado, produciendo y manteniendo la idea del «país de la rebelión», al igual que ocurre en las montañas rifeñas frente al majzén, o poder real marroquí. En todo caso téngase presente que la adopción del islam para los pajtunes, como para todos aquellos pueblos y culturas que hacen uso de él, es una alternativa

23. David M. Hart. *Hombres de tribu musulmanes en un mundo cambiante: bereberes de Marruecos y pujtunes de Pakistán, islam tribal y cambio socioeconómico.* Universidad de Granada, 2002, pág. 22.

24. Clifford Geertz. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia.* University of Chicago Presss, 1968.

25. David M. Hart. *Guardians of the Khaibar Pass. The Social Organisation and History of the Afridis of Pakistan.* Lahore, Vanguard Books,1985, pág. 3.

a las lógicas de Occidente por las razones siguientes: «Sea lo que sea el 'islam' —morabítico, iluminacionista o escriturista— signifique lo que signifique para aquellos que lo adoptan, seguramente interpreta la vida de un modo menos atroz para la razón pura y menos contrario al sentido común. Vuelve lo extraño familiar, lo paradójico, lo anómalo, natural dados los reconocidamente excéntricos caminos de Alá»

El ideal igualitario, de los hombres libres, regidos por códigos de virilidad como el honor, se incrementa entre los pajtunes: «La comunidad de los hombres libres considera la libertad y la autonomía de sus miembros como un bien a defender o a proteger; no considera la autoridad violenta de los jefes que 'juegan a jefes'; tolera en su interior hombres de influencia, no hombres de imposición» [26]. Entre los pajtunes, la *jirga* es el lugar donde se gana en buena medida la autoridad, y donde se respeta la autonomía del sujeto.

## 4. El clientelismo social y político en Afganistán

Se ha señalado asimismo que Afganistán en su conjunto no posee un sistema económico agrícola de grandes propiedades, y que prevalecen las propiedades medias y la medianería (métayer), es decir los propietarios medios-pobres que dada las insuficiencia de sus tierras tienen que recurrir a acuerdos con trabajadores u otros propietarios para intentar garantizarse una producción básica. Este sistema de producción en las áreas montañosas suele estar asociado al clientelismo. El clientelismo social y político tiene las siguientes características [27]: primero, es un contrato diádico entre dos sujetos para auxiliarse mutuamente tanto en el terreno económico como en el político. Segundo, las relaciones entre quien asume la relación de patrón y de cliente son desiguales desde el punto de vista social, pero se inclina al igualitarismo desde el moral, lo que los lleva a estrechar sus relaciones mediante la participación en ritos comunes, por ejemplo a través de alianzas

26. Centlivres, op.cit. pág. 23.

27 J.A. González Alcantud. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica.* Barcelona, Anthropos, 1997.

matrimoniales o participación significada en las mismas. Tercero, el clientelismo es una relación marcada por la «economía moral», es decir, que nunca pretende explotar al cliente hasta tal punto de conducirlo a un acto de rebelión o a su extinción física. Esta condición «moral» no es otra cosa que una combinación de cálculo personal y de obtención de beneficios para evitar presiones extremas. De manera que comparativamente las zonas donde el clientelismo posee una gran visibilidad resisten mucho mejor a las hambrunas y a las variaciones de los grandes mercados, que las áreas de economía basadas en las grandes propiedades y en la mercantilización internacional de los productos. Cuarto, es un contrato oral, cuyo cumplimiento no depende tanto de la ley como del sentido del honor; esta es la diferencia más importante con el feudalismo o el vasallaje, que eran contratos de subordinación económico-social consagrados por la ley.

Las características antedichas se dan en Afganistán. Nos cuenta Centlivres que el contrato oral que poseen los medianeros se renueva anualmente, y su prolongación suele ser bastante precaria, sobre todo en el área de Kandahar. Todo ello, en oposición al sur donde «existen condiciones más favorables donde el pequeño cultivador, en tanto que 'vecino' o 'cliente', como lo expresa el término *hamsâya* 'que comparte la misma sombra', se encuentra vis-à-vis con el propietario, khân o bây, en situación de dependencia protegida, y se ve asegurar la reconducción tácita del contrato». La posición del campesino frente a su señor es similar a la de un pariente pobre. Con frecuencia permanece soltero, y sus necesidades inmediatas son atendidas por el señor, que le da además protección frente a las administraciones; «Si está casado, su mujer trabaja como sirvienta en la casa del propietario», añade Centlivres. En consecuencia el campesino vive en precario y es sostenido por unas frágiles relaciones «paternalistas» [28].

## 5. Etnicidad y clientelismo político

El primer antropólogo en intentar desentrañar lo que ocurría en la vida tribal pajtún fue el nórdico Fredrik Barth en los años

28. Centlivres, op.cit., 1988, pág. 13.

cincuenta del siglo pasado. La concepción sobre la fuerte identidad pajtún, no obstante, tiene sus matizaciones en Barth. Según éste, «aunque los miembros de este grupo étnico conservan una firme convicción de su identidad, obviamente será limitado su conocimiento de las demás comunidades distantes que afirman compartir la misma identidad; por consiguiente, no se puede suponer a la ligera que la comunicación dentro del mismo grupo étnico, por mucho que integre un sistema continuo, haya podido diseminar una información adecuada capaz de perpetuar un cuerpo compartido de valores y conceptos en el transcurso del tiempo» [29]. O sea, que aunque se les reconoce una fuerte identidad étnica, ésta está sometida a diferentes variables que no producen como resultado una cosificación sino de un cambio permanente. Barth sostiene que existen rasgos culturales que funcionan como «signos diacríticos», «es decir, como señales manifiestas de identidad que las personas utilizan como criterios de clasificación», y que aunque algunas de estas características se manifiestan por rasgos externos, otras no lo hacen en la misma medida, y se encuentran más o menos veladas en la estructura social y cultural [30]. El hecho esencial es que «los individuos confirman su identidad mediante su conducta pública», y que esta funciona con categorías tales como «inclusión / exclusión e interacción». Un hecho significativo que nos señala Barth es que la derrota y la deshonra por lograr lo más valorado en la sociedad pajtún, que es la autonomía política, puede «conducir a una reinterpretación de los requisitos mínimos para conservar una identidad pathana y, en consecuencia, a un cambio en el potencial organizacional de la identidad étnica pathana» [31]. De ahí, que ante el fracaso, «resulta ventajoso para los actores cambiar su etiqueta étnica con el fin de evitar el precio del fracaso; así, pues, donde existe una identidad alternativa al alcance, el resultado consistirá en un tránsito de personal de una identidad a otra».

29. Fredrik Barth. «Los pathanes: su identidad y conservación»: F. Barth (ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México, FCE, 1976, pág. 152.

30. Ibídem, pág. 173.

31. Ibídem, pág. 175.

En general, esta fuerte identidad, con sus elementos transicionales hacia otras identidades como la balushi, parten del principio de «local autonomy», interpretada en el valle del Swat, en pleno país pajtún, de la siguiente manera: primero, «permitió a la población indígena completa libertad para resolver sus propios problemas políticos», y segundo «no sólo se trata del lugar común de la interferencia del gobierno de la India; sino que también protege a las tribus de otras interferencias externas, en particular del centro dinástico en Afganistán»» [32]. Y la autonomía local, al margen de las interferencias externas, existe gracias al soporte interno que le proporciona el clientelismo político. Este clientelismo se estructura como todos los de su naturaleza en torno a la lucha por los recursos. La gran productividad agrícola del valle de Swat permite a los señores pajtunes permitirse una redistribución sobre la que se soportan las estructuras clientelares. En una sociedad acéfala la posición de poder depende de esas redes clientelares. Así analizó esas redes pajtunes F. Barth:

> En un sistema acéfalo y anárquico como el de los pajtunes del Swat, la seguridad es sólo relativa, y depende cada vez que se ponga en cuestión por los seguidores. El gasto del jefe, dando y acogiendo, es un medio por el cual se acumulan muchos clientes. Muchas personas dentro de la sala entre los cuales hay un jefe de las relaciones sociales no significan, ipso facto, que sean sus partidarios políticos. Sus compañeros de linaje que confirmaron los sucesos a la oficina, su inquilino que le paga su cuota de las cuatro quintas partes de la cosecha, su herrería, que sirve de lugar de cambio de la parte estipulada de la producción agrícola de sus tierras— no está bajo ninguna obligación de apoyar al jefe en otras esferas de actividad. Sólo a través de su hospitalidad, a través del dispositivo de la entrega de regalos se crean obligaciones más amplias y la dependencia a las que luego se puede recurrir como forma de personal de apoyo, tanto en la vida como en el aspecto militar. Las actividades del jefe en la casa de los hombres vinculan esencialmente el carácter no político las relaciones con la desigualdad política, como entre el líder y sus seguidores [33]

32. Fredrik Barth. *Political Leadership among Swat Pathans.* University of London, The Athlone Press, 1959, pág. 8.

33. Ibídem, pág. 12.

Es decir, nos encontramos ante las relaciones clásicas entre patrones y clientes en un marco de tribalidad.

Dos términos se imponen en la visión de la sociedad pajtún: de un lado, patriarcal, que indica el lugar subordinado de la mujer en esta sociedad, si bien como se ha matizado por parte de las antropólogas que han intimado con un mundo femenino vedado para los hombres, la mujer tiene ciertos espacios desde los que puede obtener un cierto grado de libertad, y que giran generalmente en el ámbito de las relaciones femeninas. De otra parte, patrilineal, que es un término mucho más adecuado a la terminología conceptual antropológica que «patriarcal» [34]. La herencia a todos los efectos se lleva a cabo en el mundo pajtún por la vía masculina, con lo que el sistema en su conjunto es considerado patrilineal. El derecho de primogenitura es mantenido de manera estricta, distinguiéndose claramente entre *masher* o hermano mayor y *kasher* o hermano menor.

Sin embargo, este sistema merece una explicación más particular ya que a la vez es un sistema de castas, con sus lógicas propias de jerarquización, un sistema que le es adjudicado tópicamente a la India [35]. Es un complejo sistema para organizar simbólica y políticamente la jerarquía social. Un sistema que escandaliza a los hombres contemporáneos ambientados en el igualitarismo: «Las castas nos enseñan el principio social fundamental de la jerarquía, de la que los modernos hemos tomado a contrapié, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido», testimonia el malestar que genera en nosotros, los occidentales, las castas.

La cercanía del valle de Swat al Hindustán hace que el jerarquizado sistema de castas se mezcle con el igualitarismo del siste-

34. Recordemos lo dicho más arriba: Si bien en el lenguaje corriente «patriarcal» es fácilmente entendible, las matizaciones de los antropólogos sobre patrilocalidad /matrilocalidad y patrilinealidad / matrilinealidad aclaran el funcionamiento de las relaciones de parentesco. Por patri- o matrilocalidad se entiende la supremacía de lugar de herencia, sea este derivado de la madre o del padre. Por patri- o matrilinealidad se comprende el mecanismo de herencia, por la línea masculina o femenina que se lleva a cabo.

35. DUMONT. op.cit., 1970.

ma tribal. De ello resulta un sistema original, donde el elemento conductor es el clientelismo precitado, concebido ante todo como la formulación social de la lucha por los recursos. La situación sería la siguiente: «Este tipo jerárquico de categorías suele llamarse *qoum* —pueblo, grupo étnico o religioso, casta. Los diferentes *qoums* del Swat constituyen grupos patrilineales hereditarios, clasificados en grupos ocupacionales, conceptualmente endogámicos. Cada *qoum* es nominado, y la pertenencia a un qoum es inalterablemente determinada por el nacimiento» [36]. Las categorías de puro e impuro, como en el caso de la India, son operativas [37]. Aquí se introduce la variante islámica que considera impuras las emanaciones surgidas del cuerpo. Por ello existen profesiones impuras como los «barrenderos, lavanderos, barberos», además de « balseros, pastores y trabajadores sin tierras». Entre los «puros» destacan los «sayyids» y santos, que se consideran descendientes del Profeta Mohammed, mientras que en un lugar intermedio más cercano a la pureza que la impureza están los propietarios y artesanos. Los casamientos normalmente deben hacerse entre iguales, combinándose endogamia e hipergamia para conseguir la estabilidad de las «familias». Las castas no estarían localizadas en una sola comunidad. Lo cierto es que la casta limita las aspiraciones y posibilidades de un individuo:

> Por su pertenencia a una casta hereditaria —escribe Barth—, cada pajtún para todos los efectos prácticos de manera irrevocable está situado en una categoría especial y estructural dentro de su sociedad. Esta adscripción determina, en gran medida, la ocupación de una persona, además de canalizar sus relaciones maritales y afines, fijando los límites efectivos a su ambición y determina el tipo de papel político que jugará en su sociedad. La casta no define, sin embargo, las unidades políticas corporativas o jurídicas de todo tipo. Todo hombre es libre para elegir los grupos particulares (...) a los que desea pertenecer. La pertenencia a una casta limita el rango al cual un hombre puede aspirar. La casta lo constituye, junto con el marco territorial [38].

36. Barth, op.cit., 1959, pág. 16.

37. Mary Douglas. *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI, 2000.

38. Barth, op.cit., 1959, pág. 22.

## 6. Los problemas de la cooperación internacional en Afganistán

Los inicios de la cooperación internacional en Afganistán son antiguos, y responden en última instancia a su naturaleza intersticial, de «tierra de nadie», que, por ejemplo, tenía en la época de la Guerra Fría. En 1969 existían en Afganistán 2.200 expertos de diferentes nacionalidades, algunas de ellas, potencias enfrentadas. Estos expertos se dividían de la siguiente manera:

1.100 eran soviéticos; entre 220 y 240 eran ciudadanos de la República Popular China; 160 alemanes del oeste —un número similar a los norteamericanos—; Francia mantenía una centena, mientras que los voluntarios de diferentes países occidentales, incluidos los *Peace Corps* estadounidenses sumaban otros 250. Además de estos, existían unos 200 funcionarios de organizaciones internacionales tales como la ONU y sus diferentes agencias, el Banco Mundial o el FMI. De ellos un 30% se dedicaban a la enseñanza y un 12% a la agricultura, mientras que a la industria y a las minas se consagraban el 20%. Los salarios de estos técnicos recorrían un arco que iba desde los 1.500 dólares al mes de los americanos hasta los 600 de los soviéticos [39].

Esta cooperación presentaba ya numerosos problemas, el principal de los cuales era la falta de técnicos y la dependencia exterior para llevar a cabo una política propia. Abdul Majid Zaboli, presidente de un grupo empresarial, lo denunció así en aquellos años:

> Nuestro gran error histórico ha sido haber contraído préstamos en el extranjero más y más importantes, sin reforma administrativa, sin técnicos ni especialistas, sin movilización de los recursos naturales y nacionales. Todas las empresas económicas y culturales están en manos de extranjeros que tienen su propio objetivo, su propio plan. Los extranjeros nos inyectan morfina con sus préstamos, tomando en sus manos nuestros proyectos de desarrollo en nombre de la ayuda cultural y técnica, haciendo numerosos gastos, nos han paralizado y atacado en la crisis actual [40].

39. Gilbert Etienne. *L'Afghanistan ou les aléas de la coopération*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972, págs. 230-231.

40. Ibídem, 1972, pág. 224.

Gilbert Etienne entiende que esta «morfina», que paraliza toda la acción endógena afgana en una época de plenitud del desarrollo del Estado-nación, hunde sus raíces muy atrás, en el siglo XVI, cuando las tribus pajtunes recibían grandes cantidades de dinero del Gran Mogol con el fin de que no perturbasen las líneas de comunicación. Esta política habría dado lugar a juegos tales como enfrentar a un imperialismo con otro a lo largo de la época colonial del siglo XIX. Finalmente, estas políticas dieron como resultado el «desorden»:

> El desorden, la falta de lazos, son totalmente reconocidos por todos, afganos y extranjeros, que ensayan intentar atenuarlos: en el ministerio del plan (quinquenal), ciertas sesiones reúnen a cuatro equipos de consejeros con los afganos. Del lado occidental, han tenido lugar algunas consultas entre americanos y alemanes. Entre estos últimos y los franceses, los contactos son bastante estrechos. Las Naciones Unidas investigan igualmente asegurarse un poco más la coordinación. Queda sin embargo hacerlo a nivel bilateral e igualmente a nivel multilateral: existen rivalidades entre diferentes agencias de las Naciones Unidas, concurriendo por proponer sus planes respectivos. El carrusel de las misiones de información, los proyectos que se recortan y los dobles empleos no son imputables solamente a los afganos [41].

El resultado es la incompetencia y el caos organizativo, según denuncia Gilbert Etienne, antes del golpe comunista y la invasión soviética.

Uno de los temas más recurrentes de la cooperación internacional llevada a cabo —bien a través directamente de las organizaciones no gubernamentales, bien a través del las acciones directas de los ejércitos aliados—, es el refuerzo del clientelismo local. Ante las dificultades encontradas *in situ* para llevar a cabo eficazmente una acción, se inclinan a pactar con los notables, que a su vez se benefician de un aumento de su autoridad y de sus recursos. La alianza entre ong's y líderes locales y tribales ha sido denunciada por los antropólogos y otros observadores hace años. Si bien el clientelismo social y político es un universal antro-

41. Ibídem, 1972, pág. 232.

pológico, manifestación de las contradicciones entre jerarquía e igualitarismo, ello no debe conducir a asentar la corrupción como un hecho «natural» ni a considerar este estado de cosas como normal y propio de sociedades no occidentales. Lo suyo sería mostrar otro modelo de relaciones sociales mediante la acción filantrópica que excluyese intereses espurios promocionados por las ong's y sus centrales [42]. Es todo un debate que concierne sobre todo a la ayuda humanitaria internacional.

## 7. Los budas de Bâmiyân y la cuestión del patrimonio

Como ha escrito el gran especialista en Afganistán, el etnólogo suizo Pierre Centlivres: «Los talibanes por tanto no son tan bestias; ellos saben que los budas de Bâmiyân o los *stupa* y las estatuas de Tepe Sardar, cerca de Ghazni, o las esculturas del Museo de Kabul no van a convertirse bruscamente en un objeto de culto clandestino, pero la noción de obra de arte, de patrimonio cultural les inquieta, como pudiendo ser el objeto de una veneración en concurrencia con aquella que se le debe a Alá. ¿Existe un patrimonio fuera de Alá?» [43]. Lo cierto, es que esta concurrencia con la noción de patrimonio es objeto de una iconoclastia particular:

> Volver a trazar la historia de Bâmiyân y el descubrimiento de su patrimonio, recordar —para la memoria— sus tesoros más íntimos, sus cientos de cuevas-monasterios y pinturas, que hacen un poco olvidar las colosales estatuas, hacer revivir el intenso movimiento de seres y de ideas que vuelven posible la difusión del budismo hasta en China, por la Ruta de la Seda, y su encarnación en unas formas y unos estilos casando las aportaciones griegas, iraníes e indias, evocar el Gran Juego que, del siglo XIX al XX, ha opuesto el imperio del Zar al imperio de las Indias y, sobre el terreno, de sagaces agentes secretos y bastantes curiosos mercaderes, he aquí lo que yo he tentado hacer. Pero hay otra cosa. En el siglo XIX y hasta el fin del siglo XX, hasta la época en que los French Doc-

42. Centlivres, 1999, op.cit, págs. 945-965.

43. Pierre Centlivres. *Les Bouddhas d'Afghanistan*. Laussanne, Favre, 2001, pág. 141. Un filme documental realizado con técnicas cercanas a la antropología visual en el que se aborda el acoso a la cultura, incluido el asunto de los budas de Bâmiyân, es el de Ricardo Macián *Los ojos de Ariana* (2009).

> tors han franqueado clandestinamente las fronteras para venir en apoyo de la resistencia afgana, Afganistán fue para el bien de los occidentales un reino prohibido en el cual ellos no dejaban de enfrentarse a misterios. Allí quedaban por descubrir el origen de los arios, y los vestigios de las ciudades más orientales que Alejandro había hecho construir, el famoso camino del budismo, y los últimos hogares del arte griego, y los últimos caballeros de las estepas (…). La iconoclastia de los talibanes tiene su antítesis en la noción de patrimonio, si en la moda de hoy día y tan mal definido: una de las palabras-valijas evocan la herencia íntima de un pueblo al igual que un tesoro común de la Humanidad. El patrimonio, del cual los embajadores aterrorizados de la Unesco y los talibanes se reenvían el argumento, está necesariamente ligado a la desacralización de los dioses y a la laicización de Occidente. Cuando el ídolo desaparece puede nacer la obra de arte. Cuando la estatua deviene obra de arte, el ídolo desaparece. Los Gigantes de Bâmiyân, antes de ser testimonios históricos u obras maestras, eran unas divinidades. Nuestra modernidad implica un relativismo blando, acogiendo a los dioses demonizados de todos los pueblos, de todas las religiones, en el Panteón de la Cultura [44].

En definitiva todo esto responde a la consideración inconsciente del patrimonio como una parte esencial del malestar de la cultura occidental, donde se ha desplazado en el campo de la espiritualidad a la religión [45].

Pero la búsqueda y consideración del patrimonio afgano no es de ahora. La misión arqueológica más importante fue la francesa, a partir de 1922. En este año se creó el Museo de Kabul, por acuerdo con la misión francesa en Afganistán, la DAFA. En virtud de los acuerdos con el gobierno afgano de aquel entonces, la mitad de los descubrimientos en las excavaciones realizadas en el país fueron trasladados al Museo Guimet de París.

Pero aquí se habla sobre todo de arqueología. Las ciencias sociales se encontraban ausentes. Pierre Centilivres será uno de los primeros antropólogos europeos en proponerse un plan de investigación antropológico. Centlivres, quien dirige en los años

44. Centlivres, op.cit., 2001, págs. 9-10.

45. J.A. González Alcantud, *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global.* Barcelona, Anthropos, 2012.

sesenta a Tâshqurghân a hacer su «terreno», «como hacían los estudiantes entonces». Había llegado en 1964 a Kaboul como consejero del Museo nacional. Nos dice de esta experiencia:

> Kabul era una ciudad terrosa, capital de un Oriente improbable, con un exotismo casi irreal: turbantes, minaretes, calles tortuosas, dromedarios… En realidad, el país en su conjunto escapaba a las clasificaciones geográficas al uso: los sabios soviéticos localizaban a Afganistán, fuera de una Asia central que ellos situaban en los confines de China y el Tibet, en el exterior mismo de Asia media donde tenían sus propias Repúblicas 'musulmanas'. Por mi parte, yo fui justamente atacado en mi defensa de tesis a causa de subtítulo de la obra «Un bazar de Asia central»—. Los antropólogos americanos la excluían del área cultural que ellos llamaban «Medio Este», tan generosamente extendido desde Mauritania a Irán. Con sus blancas cimas parimianas, Afganistán no parecía casi formar parte, como la India y Paquistán, de un Asia del Sur toda entera orientada, a diferencia de un reino sin acceso al mar, hacia las aguas templadas del Océano índico. Las ciencias sociales que se ocupaban de este reino de Asia no acordaban antes sus tipologías: monarquía patrimonial, régimen feudal, país en vía de desarrollo, capitalismo mercantilista o de renta agraria, he aquí lo que se podía leer. Kabul mismo era inclasificable [46].

En cuanto a la visibilidad de la Unesco en Afganistán téngase presente la siguiente narración de Centlivres:

> En la oficina de las Naciones Unidas en Kaboul donde nosotros sufrimos los últimos controles antes de la partida para Mazâr, nos ha llamado la atención el numeroso grupo de vehículos oficiales pesados que afirman con seguridad y pesadez la presencia de la ONU en Afganistán, o más bien en este territorio irrisible que es el perímetro autorizado, apenas más extendido que por el centro de la ciudad. En el patio se agita un ballet de chóferes, de expertos de negocios, todos armados con un emisor de radio sobre la nalga izquierda. En 1911, el americano Jewett, ingeniero al servicio del emir Habibullah, no viajaba nunca sin su caballo, precedido de dos guardias armados; ir a pie era considerado como indigno de él, y le habría vuelto despreciable a los ojos de la población local. Hoy día los «expatriados» de las Naciones Unidas —UN

46. Pierre Centlivres. *Chroniques Afghanes, 1965-1993.* París, Éditions des Archives Contemporaines, 1998, págs. XII-XIII.

> Staff— no van a pie, incluso para un trayecto minúsculo. Van en vehículo: unos 'landcruisers' blancos, enormes y sobreelevados con una antena de tres metros, y las letras UN pintadas sobre sus inmaculadas carrocerías. Ellos no conducen, pero tienen un chófer y un colaborador-indígena-intérprete, «Local Staff». La marca, la visibilidad, la jerarquía ¿son parte de la eficacia de las Naciones Unidas? ¡No, sin duda! Algunos meses más tarde, a continuación de las amenazas de atentados, las siglas y signos ostentatorios onusianos fueron eliminados de los vehículos [47].

Elocuente descripción de un ambiente que sigue repitiéndose en otros muchos lugares hoy día.

## 8. Elementos para un manual de buenas maneras

Cada cultura posee unos códigos de comportamiento reglados. La escuela de Edward Hall llamó proxémica a las maneras de aproximarse y situarse socialmente. Los equívocos en esta materia han sido muy numerosos: por ejemplo, después de la Segunda Guerra Mundial eran frecuentes las malas interpretaciones entre alemanes y norteamericanos a propósito de las puertas cerradas de las oficinas, que para unos significaban «no entrar», y para otros simplemente «llamar». Erwin Goffman le llamó «presentación de la persona en sociedad». Hay que añadir a lo dicho, que existen unos cánones de comportamiento cultural medidos por el grado de civilización, tal como los estudió el sociólogo Norbert Elias para el paso del siglo XVIII al XIX en Europa. Entonces fue cuando comenzó a ser mal visto ventosear en la mesa, escupir en público o comer con las manos. Ni siquiera las sociedades occidentales poseen unos mismos códigos totalmente compartidos. Quien haya observado las diferencias entre un norteamericano en la mesa con una mano, la izquierda escondida bajo la tabla, y un europeo con las dos manos encima de la mesa, sabrá que existen aún códigos de comportamiento, una semiosis de lo socio-cultural, que da lugar a numerosos equívocos. No digamos ya entre culturas diferenciadas por codificaciones muy antiguas. Lugares comunes de esas diferencias son, por ejemplo en el mun-

47. Centlivres, op.cit., 1998, pág. 172.

do árabe, ir de la mano los hombres, lo que entre occidentales sería interpretado como un signo inequívoco de homosexualidad; sorber la sopa o el té, o eructar, que son bien vistos e incluso son signos deseables de bienestar, mientras que para los occidentales serían signos de mala educación, que hay que aprender a controlar, como nos han enseñado desde los prontuarios de buenas maneras hasta la educación familiar.

Intentar establecer un canon de buenas maneras para el uso internacional quizás deba pasar por un elemento cultural compartido: *el respeto*. Sobre la base del respeto, basado en la intrínseca igualdad moral de todos los humanos, se puede construir unos subcódigos de comportamiento evolucionado para cada cultura, a sabiendas de que estas tampoco son homogéneas. Evidentemente, una cosa es un letrado rural, un nómada, un miembro de la intelectualidad ciudadana, un alto funcionario, un campesino arrendatario o un gran propietario o comerciante. Cada uno, dentro de unos patrones generales de respeto cultural, tienen sus singularidades, que servirán para hacerse visibles y entendibles, pero que nunca sustituirán a la ingeniería social y política. Se quiere decir con esto que no se pueden esperar resultados espectaculares al respecto, ni pedir a las buenas maneras soluciones que no están a su alcance. Sabido es que detrás de las mejores maneras, puede esconderse el cinismo mayor, e incluso el odio y el desprecio profundos. Dirá el filósofo Paul Ricoeur, relacionando respeto y ciudadanía:

> Lo esencial de mi argumentación ha girado en torno al concepto de un sujeto *capaz*, de un sujeto que está en disposición de designarse él mismo como responsable de sus pensamientos y de sus actos. O, estas capacidades tienen necesidad de mediación continua de las instituciones sociales y políticas para devenir unos poderes *reales*. Lo que merece estima y respeto, son entonces las capacidades y potencialidades. El objetivo siguiente consistirá en reconstruir el sí, como *ipse* que, como sujeto capaz, necesita la mediación de las instituciones para devenir un ciudadano real. Un tal sujeto es digno de estima y de respeto [48].

48. Paul Ricoeur. « Le 'soi' digne d'estime et de respect ». In : Autrement. *Le respect. De l'estime à la déférence : une question de limite*. París, 1995, pág. 99.

Pero, evidentemente, es necesario conocer esas buenas maneras. En general, en una cultura musulmana, como la afgana, los códigos comienzan por el respeto a la religión. Las normas culinarias ocupan ahí un papel esencial: respetarlas es elemental. Buena parte de la identidad cultural está vehiculada por los hábitos alimentarios. Otras son más propias del lugar, como es el respeto a los hombres de autoridad o grandes hombres, que no deben sentirse humillados en su orgullo. Por ello, se recomienda, siguiendo el «método Lyautey», empleado en el Marruecos francés en los años veinte, que sean los oficiales quienes sean entrenados expresamente en el contacto con las autoridades locales. Quizás los oficiales deban ser el fundamento de la estructura que permita dialogar en el nivel local con las personas de autoridad, reforzándola cuando estén adornados de virtudes políticas y capacidad de liderazgo, y repitiéndoles ese apoyo cuando tengan comportamientos despóticos o corruptos.

Luego, existen toda una serie de pequeños detalles de la vida cotidiana que deben conocerse. Los Centlivres estudiaron los usos y maneras del cuerpo de los afganos, llegando a algunas conclusiones interesantes en su evolución y modernización, sobre todo tras el impacto soviético. La posición del artesano sería, por ejemplo, «ligeramente levantada en relación al suelo del taller; las piernas estarían replegadas la una sobre la otra». Esta postura, según observan ellos, les permitía controlar los instrumentos a su alcance, y sería además, más digna que la de otros artesanos, como los herreros, que trabajarían de pie [49]. Estas posiciones serían más confortables con el pantalón amplio, e imposibles para quienes empleasen vestimentas occidentales. De otra parte, observan que existe una oposición aún más marcada que en Occidente entre el uso de la izquierda y la derecha. «Los padres se encargan de promover sólo el uso de la mano derecha para llevarse los alimentos a la boca en el curso de la comida» [50]. Hacer la vida en el suelo sería un *dictum* del islam, procedente de la vida beduina. «desde este punto de vista, el conjunto de los campesinos y los habitantes

49. Pierre Centlivres. «Attitudes, gestes et postures. Du corps enculturé au corps modernisé ». In: P. & M. Centlivres, 1986, pág. 98.

50. Ibídem, pág. 101.

de las pequeñas ciudades de Afganistán del norte están próximos al modo de vida 'beduino' implicando la ausencia casi completa de muebles domésticos en estructuras rígidas». La comida, por demás, es un acto con connotaciones religiosas. «Toda comida comienza con una acción de gracias; se consume rápidamente, con seriedad, sin exceso de palabra, casi sin beber, a parte de una jarra de agua llevada a petición. Está desaconsejado comer en posición acostada o recostada; no está permitido soplar sobre la comida o sobre la bebida (...) Todo gasto de más está desaconsejado; es mal visto tirar la comida; dejar caer por descuido sobre el plato el mantel y sobre todo fuera de este; cada miga, cada grano de arroz debe ser recogido y vuelto a poner sobre el plato» [51]. Los usos de la mano izquierda y la derecha están aquí absolutamente reglados: «La mano derecha come el pan, la mano izquierda come el culo», dicen elocuentemente en el valle de Panjshir.

La apariencia, como en otros pueblos de aspecto aristocrático, juega un gran papel entre los pajtunes. «No es raro ver, nos cuenta Centlivres, en el mercado o en una casa de té, a un pajtún arreglando su rostro con la ayuda de un espejo que posee en el fondo de su caja de tabaco: el cabello negro, los ojos hundidos y brillantes, pintados con khol, el mostacho afilado, la nariz delgada y aguileña, el resto del rostro rasurado». Todo esto lleva a pensar que «la presentación de sí y la actitud revelan la naturaleza de las relaciones de fuerza entre grupos y la jerarquía entre individuos» [52]. Señala Centlivres como ejemplos de jerarquización a través del porte el andar lento, vestir un largo caftán o un abrigo llevado sobre las espaldas, como signos de distinción de los dominadores, y el vestido desenvuelto, la posición arrodillada, las manos disimuladas bajo las largas mangas del caftán, las espaldas encorvadas, la mirada dirigida hacia abajo, como propias de la gente de clase más modesta o inferior. Dos elementos son también destacables: la gesticulación que debe ser excluida en todas las clases y grupos sociales; y la teatralidad que, por el contrario se da tanto en los que dan como en los que reciben.

51. Ibídem, pág. 108.
52. Ibídem, pág. 112.

Finalmente Centlivres, habiendo conocido los esfuerzos modernizadores de la época soviética, habla del cuerpo en crisis, por la dimensión que aquellos tuvieron sobre las prácticas corporales. Destaca así la escuela como el lugar de la modernización plena, donde se enseña la higiene corporal, la buena disposición en la mesa, etc. Estas campañas iban dirigidas sobre todo a la población urbanizada. Sin embargo, los sellos de correos daban cuenta de su estatismo tradicionalista promocionando una imagen exotista de la sociedad tribal afgana.

# III. ALGUNOS ELEMENTOS COMPLEMENTARIOS DE DOCUMENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Juan Ignacio Castién Maestro
José Antonio González Alcantud

Una de las mayores fuentes de información sobre Afganistán se encuentra en Francia en el *Centre de Recherches et d'etudes documentaires sur l'Afghanistan* (Ceredaf) (www.ceredaf.free.fr), creado por Mohammed Akram, antiguo ministro afgano de educación. De Afrane, Association de l'Amitié Franco-Afghane (www.afrane.asso.fr) depende la revista trimestral *Les Nouvelles d'Afghanistan,* dirigida por Étienne Gille, que lleva editados unos 130 números a lo largo de treinta años de existencia. Son los dos puntos de conexión intelectual más fuertes del mundo francés con el afgano.

En el plano puramente bibliográfico se trabajó para la realización de esta investigación en varias direcciones. En primer lugar, se han utilizado obras de síntesis sobre la historia del país como las de Ewans [1] y Wahab y Youngerman [2]. Dado que es preciso conocer el conjunto de la región, se puede recurrir a historias generales de ésta, como la compilada por Hambly [3], y de los países vecinos, para lo cual son útiles los trabajos de Keddie [4] sobre Irán, Ali [5] sobre

1. M. Ewans. *Afghanistan. A short history of its people and politics.* New Cork, Harper Collins and Perennial, 2002.

2. Shaista Wahab & Barry Youngerman. *A brief history of Afghanistan.* New York; Infobase Publishing, 2007.

3. Gavin Hambly (coord.) *Asia Central.* Madrid, Siglo XXI de España, 1985.

4. Nikki R. Keddie. *El Irán moderno.* Barcelona; Verticales de bolsillo, 2007.

5. Tariq Ali. *Pakistán en el punto de mira de Estados Unidos. El duelo.* Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Pakistán y Rashid [6] y Roy [7] sobre las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central. La historia más reciente del país en español ha sido abordada a través de los trabajos de colectivos de Cáritas [8], de Faramiñán y de Santayana [9], la citada de Ewans, Griffin [10], Hakami, Rashid, Roy, y Wahab y Youngerman. También se ha procedido a estudiar algunas obras clásicas de carácter antropológico, como las de Barth [11] y Hart [12]. Referente a las sociedades nómadas y en particular a los kirguiz, se posee la obra del antropólogo afgano residente en Estados Unidos Nazif Mohib Shahrani [13] (1979,1984). Asimismo, hay que destacar la obra de Louis Duprée [14].

Todo el trabajo de documentación bibliográfica en español ha resultado más difícil, en primer lugar porque muchos de los libros más clásicos se encuentran prácticamente agotados. Además, algunos de estos libros, pese a su valor, no dejan de tener una antigüedad de varias décadas, por lo que sus enseñanzas han de usarse con prudencia. En segundo lugar, la bibliografía disponible es relativamente escasa. Existen, sin embargo, varios trabajos de

6. Ahmed Rashid. *Los Talibán. El islam, el petróleo y el nuevo «Gran Juego» en Asia Central.*; Barcelona, Península, 2001. A. Rashid. *Yihad. El auge del islamismo en Asia Central.* Barcelona, Península, 2002. A. Rashid. *Descenso al caos. E.E.U.U. y el fracaso de la construcción nacional en Pakistán, Afganistán y Asia Central.* Barcelona, Península, 2009.

7. Oliver Roy. *La nueva Asia Central o la fabricación de naciones*; Madrid; Sequitur, 1998.

8. Cáritas Española. *Del conflicto a la reconstrucción. Perspectivas de paz en Afganistán.* Madrid, Cáritas Española Editores, 2009.

9. Juan Manuel De Faramiñán Gilbert & José Pardo De Santayana. *El conflicto de Afganistán.* Madrid, Ministerio de Defensa, 2009.

10. Michael Griffin. *El movimiento talibán en Afganistán. Cosecha de tempestades*; Madrid, La Catarata, 2001.

11. Fredrik Barth. *Political leadership among Swat pathans*; London School of Economics, 2004.

12. David M. Hart. *Bandidismo en el islam. Estudios de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán.* Barcelona, Anthropos, 2006. Estudio preliminar: J.A. González Alcantud.

13. Nazif Mohib Shahrani. *The Kirguiz and Wakhi of Afghanistan. Adaptation to closed Frontiers.* University of Washington Press, 1979. Nazif Mohib Shahrani & Robert L. Canfiled. *Revolutions and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives.* University of California, 1984.

14. Louis Dupree. *Afghanistan*; Princeton University Press, 1979.

documentación sobre Afganistán en París, Ginebra, Nebraska e Indiana, además de los citados en Francia.

Otra vertiente en la que es preciso trabajar es la literaria, ya que existe una cierta producción novelística al respecto, obra tanto de afganos, como de extranjeros. Esta producción es, por supuesto, de una calidad desigual y de un interés también muy desigual en relación con nuestra investigación. Sin embargo, resultan de enorme utilidad para la tarea de impregnación cultural general que nos hemos propuesto. De este modo, se ha accedido a obras clásicas, como las de Rudyard Kipling [15] y P.C. Wren, y a otras más modernas, como las de Khaled Hosseini [16].

Dado que la obra que más ha influido en las imaginaciones occidentales es la de Kipling y la película subsiguiente de John Houston, pasamos a hacer un resumen y comentario específico.

Desde un punto de vista ya más teórico, se plantea la necesidad de ir dotándose de modelos para entender aquellos fenómenos de la sociedad afgana que están despertando nuestra atención en una mayor medida. Es lo que ocurre en particular con dos aspectos de la misma como lo son el tribalismo y la segmentariedad, por una parte, y el fundamentalismo religioso, por la otra. En cuanto al primer aspecto, se hace preciso recurrir a la amplia teoría existente sobre los grupos tribales desde enfoques teóricos generales. La principal referencia que utilizamos es la de David Montgomery Hart [17], autor que además reviste el interés añadido de haber estudiado justamente a las poblaciones pajtún, en particular los afridis [18]. Lo mismo ocurre con Fredrik Barth, quien teorizó muchos de sus puntos de vista de carácter más general [19].

15. Rudyard Kipling. *El hombre que pudo reinar y otros cuentos*. Madrid, *Valdemar,* 2006.

16. Khaled Hosseini. *Cometas en el cielo*. Barcelona; Salamandra Ediciones, 2006. Khaled Hosseini. *Mil soles espléndidos*; Barcelona. Salamandra Ediciones, 2009.

17. David M. Hart. *The Ait Wariaghar of The Moroccan Rif.* Arizona,Tucson, 1976.

18. David M. Hart. *Guardians of the Khaibar Pass. The Social Organisation and History of the Afridis of Pakistan*. Lahore, Vanguard Books, 1985.

19. Fredrik Barth (ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*; México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

Hart, además, estudió comparativamente las poblaciones pajtunes con las de los bereberes del Rif [20]. Sobre la oposición entre tribu e islam con algunas referencias al caso pajtún, véase Joffe y Pennell [21]. El manual de Dale. E. Eickelman [22] nos ayudó asimismo a localizar un mayor número de referencias bibliográficas de posible interés. En lo que se refiere al llamado fundamentalismo islámico, aparte de las referencias atinentes de manera expresa al caso afgano, como las de Griffin, Rashid, Dorronsoro [23], Roy [24] y Dupaigne & Rossignol [25] nos interesamos en el estudio de varias cuestiones. En primer lugar, nos interesa profundizar en la naturaleza del islamismo, sobre todo en sus vertientes más fundamentalistas, aunque éste es un tema que, en gran medida, hemos trabajado antes. Algunas de las referencias a las que hemos recurrido son Ayubi [26] y Roy [27]. En segundo lugar, estamos igualmente interesados en el papel del fundamentalismo religioso en los procesos de construcción estatal en sociedades tribales y segmentarias. Dado que esto es lo que parece haber ocurrido en Afganistán, sobre todo desde el reinado del Emir Abdurrahman (1880-1901), resulta aconsejable proceder a un estudio comparativo que tome en consideración otros fenómenos similares que se hayan dado también en las sociedades musulmanas. En esta línea precisamente, hemos comparado el caso afgano particularmente con los procesos que se dieron en el Sahel durante los siglos XVIII

20. David M. Hart. *Hombres de tribu musulmanes cambiantes: bereberes de Marruecos y pujtunes de Pakistán, islam tribal y cambio socioeconómico.* Universidad de Granada, 2002.

21. E.G.H. Joffe & C.R. Pennell (eds.). *Tribe and State. Essays in honour od David Montgomery Hart.* Cambridgeshire, MENAS Press. 1991.

22. Dale E. Eickelman. *The Middle East and Central Asia.* Prentice Hall, New Jersey, 1997.

23. Gilles Dorronsoro. *La révolution afghan, des communistes aux talibans.* París, Khartala, 2000.

24. Oliver Roy. *Islam and resistance in Afghanistan*; Cambridge Middle East Library, 2001.

25. Bernard Dupaigne & Gilles Rossignol. *Le carrefour afghan***.** París, Gallimard, 2002.

26. Nazib Ayubi. *El islam político. Teorías, tradición, rupturas.* Barcelona, Bellaterra, 1996.

27. Oliver Roy. *Genealogía del islamismo*; Barcelona, Bellaterra, 1995.

y XIX, de los cuales ya nos hemos ocupado recientemente [28]. Por último, con el fin de aprender más sobre el sufismo y su papel particular en la sociedad afgana, nos hemos servido de la obra colectiva coordinada por Popovic y Veinstein [29]. Para finalizar, mencionaremos las obras antropológicas de Pierre y Michèline Centlivres llevadas a cabo en los últimos cincuenta años, y que aún habiendo conocido las variaciones políticas subsiguientes, siguen siendo insuperables. De ellas quedaron testimonio en las páginas precedentes.

28. J.I. Castién Maestro. «El islam en el Sudán occidental entre los siglos XVII y XX»; en V. Morales Lezcano, J.I. Castién Maestro & Rafael Valencia. *Historia del Sudán occidental.* Madrid, Fundación del Sur y Ministerio de Defensa, 2010.

29. Alexandre Popovic & Gilles Veinstein (coords.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad.* Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1997.

# TERCERA PARTE
# TRABAJOS DE CAMPO

# TRABAJO DE CAMPO I: LOS CIVILES AFGANOS EN ESPAÑA. RESPONDIENDO A LA ESTIGMATIZACIÓN. DISCURSOS DE LOS AFGANOS

Juan Ignacio Castién Maestro

## I. Identidades precarias, identidades reforzadas

En alguna medida, toda identidad individual o colectiva adolece de una cierta fragilidad interna, lo cual en sí no supone ninguna sorpresa. Las representaciones que nos forjamos acerca de nosotros mismos y acerca de los demás responden a un conjunto de esquemas de carácter general, mediante los cuales encuadramos una multitud de vivencias y de acontecimientos particulares. Pero es bien sabido que ningún esquema general logra nunca aprehender la realidad en toda su riqueza y complejidad, razón por la cual nuestros esquemas identitarios tampoco terminan de encajar plenamente con todos los aspectos concretos de nuestra existencia. Y lo hacen menos aún desde el momento en que esta existencia se encuentra sometida a un proceso de cambio permanente. Siempre hay, de este modo, algunas discrepancias entre nuestras representaciones identitarias y nuestra propia realidad. Aunque todos nosotros poseemos una indudable capacidad para tolerar la presencia de esta inadecuación, esta capacidad tampoco es infinita. Llegados a un determinado punto, que variará mucho según las circunstancias, la magnitud alcanzada por tales desajustes puede acabar volviendo inviables nuestras representaciones iniciales. Este riesgo se encuentra tanto más presente por cuanto la mayor parte de la gente aspira, en principio, a representarse a sí misma de un modo favorable. No sólo busca la coherencia, sino además la coherencia en positivo. Con ello, se incrementa todavía más la precariedad de toda la construcción identitaria, ya que las exigencias planteadas son ahora superiores,

y, en un momento dado, pueden dejar de quedar satisfechas de un modo aceptable. No debemos extrañarnos, entonces, de que la gestión de nuestras representaciones identitarias absorba una gran parte de nuestras energías, las cuales han de ser invertidas en una serie de conductas de todos conocidas y que comprenden desde la remodelación de los esquemas poseídos para adaptarlos mejor a los datos disponibles, hasta la negación y deformación de estos últimos a fin de salvaguardar tales esquemas, así como diversas combinaciones entre ambas actuaciones simétricas. Distintos enfoques teóricos, ya clásicos, desde el psicoanálisis hasta la teoría de la disonancia cognitiva, han explorado a fondo todas estas modalidades de respuesta. La situación resulta todavía más complicada, desde el momento en que nuestras identidades no son sólo asunto nuestro, sino también de los demás. El modo específico en que cada individuo se concibe a sí mismo estriba, en un grado muy elevado, en una síntesis de lo que las otras personas que para él son relevantes, los llamados *otros significativos*, le dicen qué es él, ya sea directamente o por medio del trato que le dispensan, tal y como ha subrayado la escuela del interacccionismo simbólico [1]. Tiene lugar, así, una compleja dialéctica entre las representaciones propias y ajenas. Y esta dialéctica puede verse a menudo activada por las contradicciones entre ambos conjuntos de representaciones, con la precariedad identitaria aún mayor que se deriva de todo ello. Algo semejante ocurre en el plano de las identidades colectivas, de nuestras identidades en cuanto que miembros de alguna colectividad y que tanto contribuyen, por otra parte, a conformar nuestra propia identidad individual [2]. En el caso de estas otras identidades, las representaciones que cada colectivo se forja sobre sí mismo dependen en una gran medida también de aquellas que le llegan desde otros grupos diferentes, sobre todo de aquellos que disfrutan de un mayor poder social y

1. Cf. H. Blumer, *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método.* Barcelona, Hora, 1979 y A. Lindesmith, A. Strauss y N. Denzin, *Psicología Social.* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006.

2. Cf. J. Torregrosa, *Sobre la identidad personal como identidad social*, en S. Stryker et alii, «Perspectivas y contextos de la Psicología Social». Barcelona, Editorial Hispano-Europea S.A, 1983.

de una mayor hegemonía cultural. De ahí que cuando tales representaciones son de corte negativo, el grupo que las sufre también vea puesta en entredicho su propia identidad.

En suma, aunque la precariedad identitaria afecte en algún grado a todo ser humano, no les afecta a todos ellos por igual. Los colectivos estigmatizados, a los que se atribuye desde fuera una identidad marcadamente negativa [3], constituyen seguramente sus mayores víctimas. Por esta misma razón, son ellos quienes han de desplegar los más grandes esfuerzos para manejarse con este cuestionamiento al que se encuentran expuestos. Es posible, así, que se cierren ante estas caracterizaciones negativas o que, por el contrario, las acaben asumiendo, con la consiguiente auto desvalorización que ello supone y a la que se suma un intenso sentimiento de dependencia con respecto a quienes se percibe como superiores. Pero también puede darse el caso de que los estigmatizados se rebelen contra la estigmatización de la que son objeto, reforzando sus debilitadas identidades. Es lo que harán rebatiendo, o, al menos, atenuando, los defectos que se les achacan o atribuyendo estos al efecto de circunstancias deseablemente pasajeras, en vez de a una supuesta idiosincrasia inmutable, así como subrayando determinadas virtudes poseídas por ellos y que no habían sido tomadas antes en consideración por lo demás. Todo ello implica, por lógica, la elaboración de unas argumentaciones bastante sofisticadas que además han de sostenerse en debate, real o figurado, con los representantes del planteamiento dominante.

En este artículo vamos a estudiar un ejemplo particular de esta segunda forma de proceder. Se trata de una serie de discursos acerca de la propia cultura y de la propia identidad nacional, elaborados en el seno del colectivo de inmigrantes y refugiados afganos afincados en la Comunidad de Madrid. Este colectivo adolece de una acentuada precariedad identitaria. Por una parte, el mundo islámico en su conjunto, del que obviamente forma parte Afganistán, se encuentra sujeto a una profunda estigmatización

3. Cf. E. Goofman, *Estigma. La identidad deteriorada.* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970.

desde Occidente, a la que se suma el propio autocuestionamiento que sus habitantes experimentan en función de sus múltiples problemas económicos, sociales y políticos. Todo ello se vive, por supuesto, con una mayor intensidad cuando se tiene que residir en algún país occidental. Pero en el caso de los afganos esta situación se presenta con unos contornos aún más marcados. El suyo es uno de los países más pobres de la Tierra y vive azotado por la guerra desde hace más de tres décadas. A ello se añade la mala reputación que sufre al asociársele a un fundamentalismo religioso y un conservadurismo social extremos, cuya más clara manifestación sería el régimen de vida al que se ven condenadas sus mujeres. Afganistán aparecería, así, ante los ojos de muchos occidentales, como una ejemplificación casi perfecta de ese mundo islámico que tanto rechazo les suscita. Estos diversos factores incrementan en sí la precariedad de la identidad afgana. Sin embargo, pese a todo ello, los distintos ciudadanos afganos con los que hemos podido conversar sustentan una identidad nacional claramente positiva y se sirven de una serie de argumentos muy bien elaborados para defenderla frente a los ataques a los que se halla sometida.

Nuestra investigación ha reposado sobre la vieja técnica de la entrevista semidirigida. Gracias a la colaboración de la Embajada de la República Islámica de Afganistán en España, pudimos contactar con algunos ciudadanos afganos residentes en la Comunidad de Madrid, los cuales nos condujeron después hasta otros compatriotas suyos. También tenemos que agradecer, a este respecto, la ayuda y la hospitalidad que nos ha brindado en todo momento la recientemente constituida Asociación de Afganos en España (AAE). El total de informantes entrevistados ha sido de trece, una cantidad pequeña, pero no tanto, si se tiene en cuenta que atañe a un colectivo que no alcanza el centenar de integrantes. Salvo un par de personas más mayores, el resto de los miembros de nuestra muestra contaba entre veinte y cuarenta y cinco años de edad. Algunos de ellos llevaban bastante tiempo instalados en España, desde la invasión soviética. Procedían de estratos sociales urbanos y relativamente acomodados y habían conseguido establecerse como empresarios. Otros, a menudo sus familiares, habían llegado más tarde y a veces habían trabajado

junto a ellos. Pero a este grupo se le ha ido añadiendo otro más reciente, formado por personas más jóvenes, casi todos varones, venidos en los últimos años. Son de origen más humilde y varios de ellos proceden de Irán, en donde las duras condiciones impuestas a los refugiados afganos —ya que no se les permitía estudiar ni trabajar de manera legal —, les habían empujado a emigrar clandestinamente a Europa, a través de Turquía, jugándose la vida en el camino. Algunos de ellos todavía se encuentran en situación irregular y atraviesan por una situación económica muy delicada. Parte de la entrevista realizada a cada informante ha consistido en la elaboración de una pequeña historia de vida, que nos ha servido para contextualizar su discurso. Algunos de estos informantes han sido entrevistados varias veces, lo cual nos ha proporcionado un material empírico de una relativa riqueza, que esperamos poder aprovechar en futuros trabajos. Hemos completado además este material con la información recabada mediante una cierta observación participante, que nos ha ayudado a contrastar el contenido de nuestras entrevistas con el de diversas conversaciones informales. Por último, hemos optado también por reservar en este artículo un espacio bastante amplio para transcribir los testimonios directos de nuestros entrevistados, ya que, aparte del indudable interés intrínseco de los mismos, creemos que ésta es una buena forma de hacer que se escuche por una vez la voz de una comunidad poco conocida y sobre la que pesan tantos prejuicios.

## II. Una identidad nacional arraigada

Como acabamos de señalar más arriba, nuestros informantes valoran muy positivamente su identidad nacional afgana. Esta identidad nacional parece poseer además en su caso un elevado grado de centralidad, en el sentido de que resulta fundamental a la hora de cuestionar al individuo sobre quién es él, a qué colectivos debe su lealtad y cuáles son los referentes culturales más generales a los que ha de remitirse. Esta centralidad de la identidad nacional no deja de contradecirse con una visión muy difundida acerca de su país, hasta el punto de resultar ya casi un tópico, de acuerdo con la cual se trata de un Estado artificial, fundado hace poco tiempo, agrupando a unas poblaciones tribales, étnicamente

heterogéneas y enemistadas entre sí (pajtunes, tayikos, hazâras, uzbecos etc). En tales condiciones, el Estado afgano habría de ser forzosamente débil e incapaz de domeñar a las diferentes tribus y etnias que lo componen, al tiempo que la identificación en términos nacionales tendría que resultar necesariamente escasa, si es que no inexistente, para la inmensa mayoría de sus habitantes. Aunque se trata, por supuesto, de una cuestión muy compleja, esta concepción tan extendida no deja de entrañar, en nuestra opinión, un cierto reduccionismo y arcaísmo. Es verdad que el actual Estado de Afganistán deriva del Emirato surgido en 1747 con la entronización de Ahmed Shah Durrani [4], por lo que se trata claramente de un Estado joven. También es cierto que este Estado pudo sobrevivir y desarrollarse en el pasado gracias, en buena medida, a su posición como Estado tapón entre los Imperios ruso y británico y que sus fronteras actuales son, también en gran parte, el resultado de un recorte «en negativo» de las posesiones de ambos Imperios [5]. Pero tampoco se puede negar, en contrapartida, que desde finales del siglo XIX, sobre todo a partir del reinado de Abderrahman I (1880-1901) y hasta el golpe de Estado comunista de abril de 1978, tuvo lugar un progresivo fortalecimiento de este Estado. En el curso de este proceso, se estableció un ejército nacional al uso junto a las demás instituciones administrativas modernas, al tiempo que sus funcionarios se iban haciendo cada vez más presentes en el conjunto del territorio afgano [6]. Empero, la pobreza del país impedía recabar los recursos suficientes para edificar un Estado más fuerte, capaz de hacerse realmente con el monopolio de la violencia legítima y de imponerse de manera decisiva sobre los distintos poderes locales [7]. Existía, así, una situa-

4. L. Duprée. *Afghanistan.* Princeton University Press, 1979, págs. 332-341 y M. Ewans. *Afghanistan. A short history of its people and politics.* New Cork, Harper Collins and Perennial, 2002, págs. 29-36 y S. Wahab Y B. Youngerman. *A brief history of Afghanistan.* New York, Infobase Publishing, 2007, ps.

5. L. Duprée, op.cit., 1979, págs. 343-429, M. Ewans, op.cit., 2002, págs. 59-109 y S. Wahab Y B.Youngermen, op.cit., 2007.

6. L. Duprée, 1979, op.cit., ps. 417-666, M. Ewans, 2002, op.cit., págs. 98-188, O. Roy. *Islam and resistance in Afghanistan.* Cambridge Middle East Library, 2001, págs. 13-25 y S. Wahab & B.Youngerman, 2007, op.cit.

7. B. Rubin, 2009.

ción de equilibrio inestable entre las diferentes tendencias centrípedas y centrífugas, distinta, sin duda, de la que caracterizaría a una sociedad realmente moderna, pero tampoco asimilable sin más a la de un mero Estado «artificial» asentado sobre un caótico conglomerado «tribal» [8].

Al mismo tiempo, y al igual que en otras partes del mundo, se fue conformando una identidad nacional afgana acorde con la progresiva estatalización que estaba teniendo lugar. Construir esta identidad nacional no era aquí una tarea sencilla, pero tampoco lo ha sido en otros muchos países. En el caso particular de Afganistán, dejando aparte la propia debilidad de su Estado, este proceso resultó complicado debido al concurso de varios factores diferentes. En primer lugar, su población era, por supuesto, muy heterogénea desde el punto de vista lingüístico y cultural, aunque así ha sido también en la inmensa mayoría de los Estados que se han erigido en el curso de la historia. Más problemático parecía el hecho de que no todos los grupos étnicos se encontraban exactamente en la misma posición con respecto al Estado. El Emirato afgano surgió en torno a la gran coalición tribal pajtún de los Durrani y, desde entonces, el componente pajtún ha sido comparativamente más importante que los otros componentes étnicos dentro de la síntesis cultural e identitaria nacional. De hecho, el propio término afgano es un sinónimo de pajtún. Por otra parte, este tipo de constitución desequilibrada de la nación a favor de alguno de sus componentes no deja de ser algo bastante habitual. Sin ir más lejos, la propia nación española también gravita de manera privilegiada a favor de lo castellano. Con todo, el caso afgano ostenta en este punto una interesante peculiaridad. Detrás de los pajtún, la segunda minoría étnica más importante está constituida por una numerosa población sunní de lengua y cultura persa que, progresivamente, ha ido adoptando la denominación de tajik [9]. Pero la variedad del persa de la que se sirve esta población, el *dari*, se ha ido convirtiendo también en la lengua hablada por otros grupos minoritarios, como los hazâra, los qizilbach y los uzbecos. De este modo, la lengua persa ha pasado a ser el idioma utilizado,

8. O. Roy, 2001, op.cit., págs. 10-29.
9. L. Duprée, 1979, *op.cit.*, pág. 59 y O. ROY, 2001, *op.cit.*, pág. 244.

ya de por sí, por cerca de la mitad de la población. A este primer dato se añade su importancia tradicional como vehículo de la alta cultura en una gran parte de Asia central. El persa fue durante siglos la lengua culta por excelencia desde el Imperio Otomano hasta el Imperio Mongol, aunque después fuese desplazado por otros idiomas, como el árabe, el turco y el urdu [10]. Pero, si bien venida un poco a menos, sigue siendo hasta hoy una lengua ligada a una tradición cultural milenaria muy superior a la del *pushtu*, así como un puente privilegiado con el rico mundo iraní. De ahí la enorme relevancia del *dari* dentro del país, como lengua de cultura y como lengua de Estado. Ello ha conducido a una situación de equilibrio con el pushtu y quizá haya bloqueado un posible proceso de pajtunización del conjunto de la población. El resultado final de todo ello ha sido una cohabitación entre estos dos idiomas y un bilingüismo muy extendido en las áreas de frontera entre los distintos grupos, mucha gente culta y quienes ostentan unos orígenes étnicos mixtos [11].

Siendo todo ello así, la identidad nacional afgana no podía remitirse en exclusiva a un solo grupo étnico, incluso aunque éste detentara una posición política hegemónica. Parecía más razonable establecer, en cambio, algún tipo de equilibrio entre las aportaciones tomadas de distintos grupos. Aparte de lo ocurrido con la lengua, una serie de componentes culturales locales fueron adquiriendo con el tiempo un carácter cuasi-nacional. Ejemplo de ello, es la danza de origen pajtún convertida hoy en día en el baile nacional, el *Attan-i-Melli*, bailado también por muchos no pajtunes. De igual manera, el *bushkazi*, la célebre competición entre jinetes por hacerse con el cuerpo decapitado de un carnero, un juego nacido en la cultura nómada de las estepas y que, en un principio, era practicado únicamente por la población uzbeka del norte del país, se ha convertido hoy en día en un deporte nacional [12]. Lo mismo ocurre con el legado musical y poético de la gran cultura persa. Existen ya, de este modo, los fundamentos

10. O. Roy, *La nueva Asia central o la fabricación de naciones*. Madrid, Sequitur, 1998, págs. 25-32.

11. L. Duprée, 1979, op.cit., págs. 66-74.

12. O. Roy, 2001, op.cit., pág. 18.

para una cultura nacional compartida y para una identidad nacional basada en los mismos. También la historia nacional ha sido construida de este modo relativamente inclusivo. Evidentemente, el Emirato fundado a mediados del siglo XVIII ocupa un lugar central en esta historia. Pero esta es mucho más vasta y abarca todo un conjunto de episodios que ocurrieron efectivamente en suelo afgano, aunque no sólo dentro de él, como la ruta de la seda, las conquistas de Alejandro Magno, el Reino indo-griego de Bactriana, el Imperio Kushan, el arte greco-budista de Gandhara, el Reino turco-musulmán de Gazní y el esplendor cultural de Herat bajo los descendientes de Tamerlán. Estos episodios se distribuyeron por distintas regiones del actual Estado afgano, lo que, de nuevo, les concedió un cierto papel integrador. Pero más llamativa aún resulta, en nuestra opinión, la integración que se establece no tanto en relación al presente, como con respecto al pasado. Algunos de ellos son episodios datados en un pasado muy lejano. De hecho, los afganos acostumbran ~~a~~ insistir en que el suyo es un país con una civilización de más de cinco mil años de antigüedad. Evidentemente, la vinculación entre este pasado tan remoto y el presente en el que vivimos es problemática, al igual que ocurre en otros tantos lugares del planeta. Parafraseando aquí a Américo Castro [13], cuando se enfrentó a cuestiones semejantes con respecto a la concepción del pasado histórico español, podríamos preguntarnos si esas gentes del pasado formaban parte del «nosotros» actual o eran otras gentes. Dicho de otro modo, la continuidad biológica, cultural, lingüística y, sobre todo, identitaria con quienes vivieron en un mismo territorio en épocas pasadas, se da sólo hasta un cierto punto, sobre todo cuanto más lejanas son tales épocas. Es lo que suele ocurrir con las construcciones históricas de este género, las cuales proyectan sobre el pasado la existencia de una colectividad que, en puridad, solo se ha constituido posteriormente, lo que permite entonces adjudicarle, tal cual, toda una serie de acontecimientos pasados, en especial los más gloriosos. Pero lo cierto es que, con independencia de las críticas que se les puedan dirigir desde una perspectiva más

13. A. Castro. *Sobre el nombre y el quién de los españoles.* Madrid, Taurus, 2000, págs. 188-208.

científica, muchas de estas construcciones ideológicas funcionan luego de un modo muy efectivo, ayudando a la gente a sentirse parte de una comunidad antigua y venerable. El caso afgano no tiene por qué ser una excepción en este aspecto. Parece, pues, que se dispone de un potencial integrador susceptible de poder desarrollarse algún día, bajo condiciones más favorables que las actuales.

Un hecho particular que llama poderosamente la atención dentro de esta recreación de la historia nacional estriba en la importancia otorgada al pasado pre-islámico y, en especial, a sus manifestaciones artísticas. Una gran parte de este arte es además un arte expresamente vinculado con una religión distinta del islam, el budismo, como ocurre con el de Gandhara. Es un arte que, asimismo, sólo ha empezado a ser conocido mejor por los propios afganos gracias a las excavaciones arqueológicas emprendidas por occidentales [14]. Todo esto nos parece de una gran relevancia. Los afganos son hoy musulmanes prácticamente en su totalidad, salvo unas minorías exiguas de hindúes, sij y judíos, y el budismo, por supuesto, hace muchos siglos que desapareció por completo del país. Pero todos estos hechos no impiden que se esté dispuesto a valorar de forma muy positiva este arte no islámico y a incorporarlo dentro del relato histórico nacional. Naturalmente, no todos los afganos son y han sido de este mismo parecer. Es conocida la destrucción de los budas gigantes de Bâmiyyan por parte de los talibanes, aunque lo es bastante menos el hecho de que durante siglos muchas de las pinturas y esculturas de este antiguo complejo monástico fueron dañadas por musulmanes rigoristas, que no toleraban estas manifestaciones de idolatría [15]. Sin embargo, otros muchos afganos sí saben apreciar estas reliquias del pasado, hecho que apunta hacia la presencia dentro de esa síntesis que es la identidad nacional de ciertos componentes ajenos al islam y, por lo tanto, seculares con relación al mismo. Todo ello podría servir de base, en un futuro hipotético, para una mayor

14. L. Duprée, 1979, op.cit., págs. 285-295 y 303-311 y B. Geoffoy-Schneiter. *Gandhara. La memoria de Afganistán.* Madrid, H Kliczkowski-Onlybook S.L, 1998.

15. B. Geoffoy-Schneiter, 1998, op.cit., págs. 12-13.

secularización de esta identidad nacional. No podemos olvidar a este respecto, que la asunción de este lejano pasado pre-islámico como parte de la identidad colectiva ha resultado problemática en muchos otros países musulmanes. En términos generales, los sectores más secularistas han luchado por concederle una mayor relevancia, ya que con ello lograban también que la cultura y la identidad nacional no estuvieran tan vertebradas por la religión musulmana haciéndole perder a esta última algo de su centralidad originaria. En frente suyo han tenido, como era previsible, a los sectores más islamistas, para los cuales el pasado no islámico tendía a resultar irrelevante, cuando no pecaminoso, y la única historia realmente importante y merecedora de ser estudiada era la de la *Umma* musulmana [16].

Si algo parece desprenderse de toda esta incursión en la identidad nacional afgana, es que no es muy diferente a la de otros muchos países. Adolece, ciertamente, de claras debilidades, derivadas, ante todo, de la fragilidad y pobreza del Estado al que se encuentra ligada, pero también exhibe virtualidades muy llamativas, como su carácter integrador y parcialmente secular en potencia. Es una identidad que parece haber sido asumida sobre todo por los sectores más cultos y urbanizados del país, de los que proceden muchos de nuestros informantes, y que ha sobrevivido al posterior derrumbe del Estado, a su fragmentación y a la activación de unas identidades étnicas mucho más particularistas. Esta supervivencia en circunstancias tan difíciles podría ser un claro indicador de su *arraigo*, de su fuerte enraizamiento dentro de la visión general del mundo de quienes la profesan. Junto a este arraigo, nos interesa subrayar que es una identidad definida en términos muy positivos, lo que la vuelve indudablemente atractiva. Pero, además, el suyo es un atractivo reconocible no sólo para los afganos, sino también para los extranjeros. Ello es así debido a que los criterios utilizados para remarcarlo, como los logros artísticos del pasado y la antigüedad de su civilización, son susceptibles de ser admitidos prácticamente por cualquiera,

16. M. Charfi. *Islam y libertad. El malentendido histórico.* Barcelona, Almed, 2001, págs. 264-267, B. Lewis. *Las identidades múltiples de Oriente Medio.* Madrid, Siglo XXI, 2000, págs. 74-76.

con independencia de cuál sea su cultura o su religión en particular. De este modo, la naturaleza de esta identidad nacional se presta a la comparación con otras, así como a ser defendida ante los extranjeros y, en concreto, ante los occidentales. Es una construcción que, por el mismo modo en que ha sido fabricada, permite el diálogo, sólo factible cuando se comparten unos mínimos criterios. Este mismo recurso a criterios transversales y cuasi-universales, susceptibles de ser compartidos por otros, aparece también cuando se hace referencia a otros aspectos de la historia afgana. Así, las guerras pasadas contra británicos y soviéticos son consideradas, desde este punto de vista, como una demostración de la capacidad de los afganos para combatir unidos en defensa de su libertad, algo que resulta también encomiable para un interlocutor occidental. No lo sería tanto, en cambio, si se plantease en términos de una *yihad* contra los infieles. De igual manera, la forma en que estos conflictos son presentados constituye la antítesis perfecta del modo en que lo son cuando se parte del estereotipo negativo sobre Afganistán. En este último caso, son aducidos como demostración palpable del carácter indómito y bárbaro de sus gentes y de la imposibilidad de establecer allí ningún tipo de orden institucional. En lo que respecta más en concreto a la antigüedad de la civilización en su país, esta reivindicación no sólo puede esgrimirse contra este estereotipo basado en la noción de barbarie. También permite compararse en términos menos desfavorables con los occidentales. Si éstos pueden alardear de todos sus éxitos, se les puede recordar, en contrapartida, los viejos logros propios. Ahora que el grado de progreso y de modernidad son considerados tan importantes como criterios de valoración de las sociedades, las instituciones, las costumbres y las propias personas, cada vez que alguien quiere defender su propia sociedad tiene, desde luego, que subrayar todo aquello que haya en ella que pueda ser tomado como moderno. Pero una forma más indirecta de llegar al mismo objetivo consiste en subrayar lo añejo de la propia civilización. Si el progreso es una marcha hacia delante, aquellos que no se encuentran hoy en las posiciones más avanzadas pueden insistir, de todas maneras, en todo lo que han adelantado por esta senda desde hace ya milenios. Y quizá, incluso, a lo largo de todo ese tiempo hayan alcanzado ciertos

logros que otros, en principio, más adelantados que ellos no han podido conseguir todavía [17].

A continuación, vamos a escuchar a varios de nuestros informantes, reivindicando precisamente la cultura de su país frente a los estereotipos negativos que pesan sobre ella y frente a la excesiva insistencia que se hace en los aspectos negativos de la situación actual. El primero de nuestros testimonios procede de A., antiguo director de un instituto de enseñanza secundaria en Mazar-i-Sherif. Tiene casi setenta años, pertenece a la etnia qizilbach, habla dari, es shíi y tuvo que abandonar su país en 1992 junto con su mujer y sus cuatro hijos, dos chicos y dos chicas, ante las amenazas de los milicianos del General Dostum. Tras una estancia en Rusia, llegó a España en 1999. Aunque ha pasado por momentos difíciles, actualmente vive de manera confortable en un chalet situado en un pequeño municipio madrileño. A. habla muy poco español y en las entrevistas que nos concedió participó su hija J., de veinticinco años, que en aquel momento estaba preparando su examen de acceso a la universidad. Ella tradujo sus palabras y también añadió numerosos comentarios personales al hilo de la conversación:

> Para nosotros es una pena que la gente no conozca los orígenes de una cultura. Mi padre dice que es una pena que cuando esos españoles (los soldados y cooperantes) van allí no puedan disfrutar de otras cosas, solamente de la guerra y encima vuelven muertos. Esto nos hace mucho daño a nivel psicológico. Ahora te voy a hablar tanto de parte de mi padre, como de todos los afganos que estamos aquí. Nosotros nos sentimos muy indignados al saber cuál es nuestra cultura, cuál es nuestro comportamiento con la gente, cómo es nuestra vida día a día allí y que tenemos unos orígenes, tenemos una cultura, y luego es una pena que la gente, los periodistas o quién sea, vayan a Afganistán y no tengan la oportunidad de meterse realmente en la vida diaria de Kabul, de la gente y que se van al pueblo más lejano y perdido, a grabar una película del pueblo más retrasado o de unas chabolas y traerlo aquí, diciendo: 'ésta es la cultura afgana'. Es muy doloroso, porque han hecho una película que se llama 'Un burka por amor', que es la historia de una chica española que se fue a vivir a Afganistán y se fue a un

17. J. I. Castién, op.cit, 2003, pág. 236.

> pueblo perdido no sé dónde. Sí, hay de todo un poco, en todos los países, pero que te describan eso como la cultura de origen de un país es que es ya un poco de ignorancia. Da mucha pena que la gente aquí en España crea que ésa es la cultura de Afganistán, cuando realmente no es así. Porque han hecho una película, la han rodado en Marruecos, y están todo el rato poniendo la imagen de falta de respeto hacia la mujer, maltrato hacia la mujer, la suegra mala, que no damos la bienvenida a los que vienen de fuera, cuando todo eso es mentira. Tú vas a mi país y te tratan como a una reina. Yo qué sé, a lo mejor ha caído en una familia con la que ha tenido mala suerte. No te digo que todos los afganos somos de oro, pero ¡por favor!... que no lo traigan aquí representando la cultura de un país, porque es absurdo. Da mucha rabia, porque dices, 'pero, bueno, el hecho de que haya una familia así en este país, vale, que lo hay también en España'. Yo, a lo mejor, mañana me echo un novio español y su madre me trata fatal y qué, ¿ya voy por todos los sitios promocionando España, 'ay, suegra mala, hija...no se qué, me ha tratado fatal, cultura muy mala y viven así, son gitanos', ¿Qué hago? ¿Esto?, Pues no, y encima han sido tan malos mintiendo que como idioma oficial han puesto el árabe, cuando nosotros no hablamos árabe (…) La gente tiene una visión de Afganistán ahora mismo de machistas, de mujeres malas, de que no damos permiso a las mujeres, cuando en nuestra época las mujeres gobernaban, bueno no llegaron a gobernar pero había ministras, había muchísima libertad (…) Ya estamos bastante mal representados con el tema del burka y los talibán, como para sacar ahora más cosas. Al día siguiente de la película, en el autobús, todo el mundo diciendo '¡qué horror, cómo son los afganos? Y yo así…y vamos, ¿Me pongo a discutir con medio autobús? Bueno, intentas explicar...me he pasado la vida explicando quiénes somos, de dónde venimos, qué idioma hablamos, que no somos árabes.

Nuestro segundo testimonio procede de N. Es un tayik de veintisiete años, oriundo de Kabul. Estuvo desde niño refugiado en Irán, hasta que hace tres años decidió emigrar a España, si bien ha logrado dominar la lengua castellana con bastante fluidez. Se encuentra actualmente en situación irregular y trabaja cuando puede. Vive en un piso con otros jóvenes afganos que se encuentran en una situación parecida a la suya:

> Es una lucha muy importante para mí. Ahora mismo estamos en España. La gente de aquí no tiene bastante información sobre

> nuestro país. Es una pena que los españoles están ahí ayudando a nuestro país, que han muerto más de cincuenta soldados españoles en nuestro país y después de tantos años que están ahí todavía no saben cómo es, ni en qué idioma se habla. Salió una serie en tele, 'Un burka por amor', y hablaban en árabe. Es una pena para mí que después de tantos años que están ahí, que tienen más de cincuenta personas que murieron ahí para luchar por la libertad, por los derechos de humanos, no saben cómo hablamos. Tienes que trabajar mucho, mucho, día y noche. De veinticuatro horas, tenemos que trabajar veintitrés para enseñar nuestra cultura y nuestra religión a todo el mundo. No somos lo que está saliendo en la tele. Nuestro país tiene una historia de más de seis o siete mil años. (…).Tenemos muchas personas como Ibn Siná. En Madrid hay un hospital con el nombre de él, Avicena, y aquí se puede ver la diferencia entre talibán y Avicena o entre Mawlana Jalal-Ed-Din Muhammed Balji [18] y los talibán que ahora mismo están ahí.

No se trata solamente, pues, de combatir ciertos estereotipos. Hay que admitir también que el propio país atraviesa hoy en día por una situación muy difícil. Pero esta situación no borra todo lo que de positivo sigue habiendo ni, sobre todo, todo lo que de ello ha habido en el pasado. Por otra parte, el hecho de que antes las cosas fuesen mejor parecería indicar que los problemas actuales son de naturaleza coyuntural, no esencial, lo que los convertiría en superables. Quedaría, así, un espacio para el optimismo. Pero si la causa de los propios males no reside en ninguna naturaleza intrínseca e insuperable de la sociedad afgana, queda por explicar todavía a qué son debidas tantas desgracias. Al llegar a este punto, se esbozan dos líneas argumentativas. Una de ellas hace referencia a factores externos y la otra a agentes internos, siendo ambas complementarias entre sí. De acuerdo con la primera, la tragedia vivida por Afganistán sería el resultado de las injerencias de otros países, que han ambicionado desde antiguo dominarlo, a causa de su valiosa posición geoestratégica y de sus riquezas naturales. En particular, la espiral de guerras iniciada con la invasión soviética habría puesto fin a una época anterior en la que el país estaba

18. Conocido generalmente como Yalal Ed-Din Ar-Rumí (1207-1273), es uno de los más importantes místicos sufíes de todos los tiempos.

progresando en todos los aspectos. A ello se habría sumado luego el apoyo de los países vecinos a las distintas facciones enfrentadas de los muyahidines, el apoyo pakistaní a los talibanes y Al-Qaeda, así como el interés actual de Estados Unidos y sus aliados por controlar este importante territorio. Por ello mismo, la actitud hacia las fuerzas de la OTAN es muy ambivalente entre casi todos nuestros informantes. Se reconoce su papel en la lucha contra los talibanes, en la estabilización del país, así como su trabajo humanitario. Pero tampoco se dejan de denunciar sus intereses reales, así como sus numerosos abusos. Hay que señalar que toda esta argumentación resulta muy sensata y documentada y uno no puede, personalmente, sino mostrarse de acuerdo con ella en líneas generales. El resultado final es, como nos dicen gráficamente A. y J.:

> Eso es lo que está haciendo que Afganistán no pueda ponerse en pie. Es como un cojo ¿no?, un herido que va cojeando y tú le disparas y se vuelve a caer y le disparas otra vez y se vuelve a caer. Si él no se cura nunca, nunca se puede levantar. A Afganistán es eso lo que le ha pasado.

La segunda línea argumental insiste en las propias disputas internas, en el fraccionamiento del país, en las ambiciones de los señores de la guerra y, sobre todo en las querellas interétnicas, que también serían ahora más intensas que en el pasado. Es lo que nos explican de nuevo A, y J.:

> Antes no había muchos problemas. Había, de hecho, matrimonios entre varios grupos de razas. No había ningún tipo de problema. Ahora se ha creado mucho de eso de '¡ah!, ¿cómo te vas a casar con tal'?, como en la época antigua, la Edad Media, donde había problemas igual, de tipos, de clases de gentes, de pueblos...Esto es lo que se empezó a crear en Afganistán. Me recuerda muchísimo a la Edad Media (…) A mí me da mucha pena, porque pienso que todos somos afganos y que desde que llegaron esas ideologías, cuando empieza la gente a pensar así, pues al final afecta a todo el pueblo y es una pena.

En lo cual coinciden con H., un hombre de sesenta años, tajik, natural de Jalalabad, procedente de una familia local de terratenientes y militares y afincado en España desde hace casi treinta

años. Convertido en empresario inmobiliario ha continuado asimismo sus estudios universitarios, concluyendo hace un año su tesis doctoral:

> Pienso que esta crisis es la más peligrosa, más peligrosa que la económica. Un afgano puede aguantar un año, dos años, diez años, sin tener cuarenta o cincuenta hoteles, cuarenta o cincuenta cines en país. No lo aguanta cuando alguien dice que 'tú eres tayico'; 'tú eres uzbeco' o 'tú eres pajtún'.

Resulta muy llamativa la insistencia de varios informantes en que estas rivalidades interétnicas se superan en buena medida cuando se está en el extranjero, en cuyo caso la identidad nacional afgana retoma su centralidad. Es lo que nos dice Am., un pajtún de 28 años, oriundo de Laghman, que residió durante muchos años en Irán hasta que pudo entrar clandestinamente en España:

> Yo, con un amigo mío, que es tayik, he vivido más o menos un año en Bilbao. De verdad que somos como unos hermanos. Hemos vivido mejor que amigos. En la amistad, la única cosa que se puede mejorar, la única cosa que las personas tienen que hacer para mejorar la amistad, es que no tienen que decir 'oye, que tú eres pajtún o 'tú eres tayik o 'tú eres hazâra'. ¿Sabes? Tienen que ser afganos. Por ejemplo, yo soy pajtún; S. es tayik, otro amigo que se llama H. es hazâra. Aquí no te dicen 'eres pajtún', aquí no te dicen 'eres tayik', ni que 'eres hazâra'; aquí te dicen 'eres afgano'. Si en Afganistán les dicen eso mismo, dicen que 'eres pastún', 'eres tayik' o 'eres hazâra'. El único problema de Afganistán es ése.

De este modo, según las circunstancias del momento, primará la identidad nacional o las subidentidades étnicas. De lo que se trataría entonces es de promover la primera en detrimento de las segundas. Este objetivo podría cumplirse al existir la posibilidad efectiva de cambiar de actitud, como lo estaría demostrando precisamente la experiencia vital de los emigrados. Estas afirmaciones de nuestros informantes concuerdan, asimismo, con nuestras propias observaciones sobre el terreno. Hemos constatado, así, en repetidas ocasiones la existencia de relaciones muy cordiales entre afganos de diferentes orígenes. No tenemos tampoco ninguna razón para suponer que dentro de la reducida colonia afgana en

Madrid exista ninguna segregación entre grupos étnicos. Además, este relativo cambio de prioridades identitarias es un fenómeno bastante común entre los expatriados de diferentes épocas y latitudes y parece especialmente lógico en un caso como éste, dado lo reducido de la población con la que estamos tratando y dada también la difícil situación que padecen muchos de sus integrantes, lo cual no aconseja exhibir demasiados escrúpulos identitarios. Con todo, el hecho de que pueda producirse este cambio de prioridades parece indicarnos, una vez más, que la identidad nacional disfruta de un notable arraigo. Por último, y como hemos apuntado más arriba, las dos líneas argumentativas que estamos examinando, la basada en la injerencia externa y la que reposa sobre el conflicto interno, pueden combinarse con suma facilidad. Para ello, basta simplemente con denunciar que las disputas interiores han sido azuzadas desde el exterior, como parte de una estrategia tendente a la dominación del país. Los testimonios de N. y de A. y J. resultan muy ilustrativos a este respecto:

> Yo tenía un abuelo que nos contaba estas cosas. (…) (Los ingleses) pensaban en nuestro país. Tenían que tener este país también y nuestro país siempre luchaba por su libertad. Los ingleses querían luchar con nuestros paisanos y han elegido a este general para luchar. Él dijo 'nosotros no podemos luchar con esta gente. Yo voy hacer un experimento'. Y se fueron al lado del mar, donde había unos pájaros que estaban muy contentos. Estaban juntos y le decía a un soldado: 'si puedes coger, coge sólo de estos pájaros, ¿sabes?' Y fue y, por ejemplo, si había 20 o 30 pájaros, él ha cogido 10 o 12 y los ha traído. Todos tenían color blanco. Eran pájaros que estaban contentos, que estaban viviendo juntos. Luego ha pintado cada pájaro de un color. Uno rojo, otro amarillo, otro negro. Él se fue a allí. Cuando entró, los otros pájaros vieron que los otros tenían el color distinto y empezaron la guerra y ya no tenían una vida como la que tenían antes.
>
> Dice mi padre que antes de la invasión soviética no había tanto racismo entre la gente, tantos conflictos entre las otras razas. Desde que Rusia invadió Afganistán, el servicio secreto, KGB, empezó a crear chismes. Entonces, empezó a crear los problemas dentro de Afganistán (…) Cuando llegaron los talibán, allí se creó el gran problema entre los que hablaban pashto y el resto. Nos dividimos

> totalmente, en lo que también Pakistán metió mano. Empezó a decir que los que hablan pashto tienen que estar totalmente separados, que son los auténticos afganos. Empezó a meter entre ellos el problema del racismo.

Un prolongado trabajo de investigación en el campo de la psicología social ha puesto de manifiesto que la atribución de las desgracias a factores externos y temporales ayuda a no culpabilizarse y a contemplar los problemas como superables [19]. Aparte de ello, y como hemos visto que ocurría ya en otros casos, el discurso de nuestros informantes resulta muy fácilmente comprensible para cualquier interlocutor occidental, ya que trabaja con categorías semejantes a las suyas. Es, en este aspecto, otra vez un discurso claramente transversal. Es también, o así nos lo parece, un discurso bien elaborado y sensato, que constituye ya por su propia existencia la mejor manera de desmentir ciertos tópicos sobre las gentes de Afganistán.

## III. El «verdadero islam»

Una dimensión fundamental de toda esta lucha por reivindicar la propia identidad nacional consiste en la defensa del islam, frente a esa visión tan hostil que muchos occidentales albergan acerca del mismo. Así ha de ser, en primer lugar, porque, en buena medida, la imagen negativa que se tiene sobre el mundo islámico en su conjunto afecta también a Afganistán. De este modo, defender el islam es también defender indirectamente al propio país. Asimismo, aquellos aspectos de la realidad afgana que reciben una condena más dura, como el uso del burka o las actividades del movimiento talibán, se encuentran vinculados a una determinada interpretación del islam de la que es preciso desligarse. Se trataría, con ello, de afirmar la existencia de un « islam verdadero», totalmente distinto de otras versiones del mismo, a las que se acusa de malinterpretarlo. El auge actual de estas versiones erróneas dentro del país constituiría una de las dimensiones fun-

19. Cf. M. Hewstone. *La atribución causal. Del proceso cognitivo a las creencias colectivas.* Barcelona, Paidós, 1992.

damentales del retroceso que este último ha experimentado con el correr de los años. De nuevo, A. y J., primero, y N., después, van a iluminarnos con sus testimonios respectivos acerca de este asunto:

> Dice mi padre— y también te lo digo yo, que soy de esta generación totalmente, de otra mentalidad, pero lo comparto con mi padre —que el islam es una religión muy rica, muy grande y muy bonita, como todas las religiones...pero los talibán lo han convertido en, cómo te digo, en algo negro. Ahora el islam es lo peor. Pero, ¿qué religión te va a mandar a matar, a hacer todo lo que están haciendo ellos, a derramar sangre? El islam no perdona cuando alguien derrama sangre de alguien ¿Y cómo pueden decir estos asesinos que son musulmanes? ¡Por favor! Si el islam es una religión limpia, pura, bonita y grande, ¿Y cómo pueden describir una religión de esta forma? Ahora nuestro origen tiene mala fama por esto. Cuando dices 'islam' ya la gente dice 'terrorismo'. Es en lo único que piensa. Dice que nosotros tenemos 32 artículos que son iguales que los de la Biblia de aquí. Las normas de Jesucristo son como las nuestras. Son muy parecidas. Son prácticamente iguales. Pero en ninguna Biblia está escrito ni asesinar, ni derramar sangre, ni matar, ni molestar, ni robar...pero los que realmente han hecho que las religiones se vean como de otra forma, y las han representado de una forma mala, han sido los terroristas, justificando sus actos con la religión. Dice que ninguna religión ha dicho que ni siquiera matéis a un animal, si no hay necesidad. Y dice que hoy en día Al-Qaeda, los talibán, se suicidan con los chalecos de explosivos. Se matan a sí mismos y a una multitud de gente y eso no es perdonado nunca, porque en nuestra religión el suicidio es un pecado que nunca se perdona, nunca, porque Dios te da la vida para vivirla y Él es el que te la quita o te la da.
>
> Ni en nuestra religión, ni en nuestra cultura hay fanatismo. El fanatismo no tiene significado para nosotros. Nosotros pensamos como todo el mundo, que somos humanos y tenemos que ayudarnos el uno al otro; porque ni nuestra religión, ni nuestra cultura, nunca nos dice que puedes matar. Por ejemplo, cuando yo tenía menos años, cinco o seis años, cuando jugábamos para cortar algo, unas cosas verdes ¿no? siempre mi madre o mis familiares que eran grandes, me decían 'no hagas eso, porque luego tienes que responder a Dios, ¿por qué has cortado esto, por qué motivo? No hay que cortar, es muy malo cortar. Está ahí, tienes que respetar a todos, tienes que respetar a la gente mayor' y muchas más cosas.

> Ojala que lleguemos a ese día en el que otra vez todos nos vean como somos en realidad, no con la cara de los talibanes, ni con la de los muyahidines, ni con la de Karzai.

El «islam verdadero» sería, pues, el opuesto absoluto del que propugnan los talibanes. Frente a este último, se trataría de un islam caracterizado por el respeto a la vida y por la no violencia. A. y J. apuntan además la existencia de una coincidencia de fondo con los principios que sostendría también el auténtico cristianismo. Para establecer la presunta naturaleza verdadera de estas religiones en cuestión se sigue una interesante estrategia que, metafóricamente, podríamos calificar de *destilación ideológica*. Se extrae aquello que interesa y se deja de lado todo lo demás, todo lo que no coincide con lo que se está buscando en ese momento. De este modo, y más en concreto, lo que se está haciendo es insistir en una serie de valores morales generales, afirmados ciertamente en determinados pasajes de los textos sagrados de ambas religiones, en el discurso de muchos de sus líderes e, indudablemente, en la práctica concreta de muchos de sus seguidores a lo largo de la historia. Al mismo tiempo, se evita la discusión sobre mandamientos y ejemplos concretos presentes en los textos sagrados de ambas religiones, así como también en la práctica real de sus dirigentes y de sus fieles en el transcurso de los siglos, cuya compatibilidad con estos valores morales, y, sobre todo, con la visión general que se pretende ofrecer acerca de ambas religiones basándose únicamente en ellos, resulta bastante problemática. La destilación ideológica se traduce, así, en una *edulcoración ideológica*[20]. Podríamos definir este segundo proceso como aquel cuyo resultado estriba justamente en la remodelación de una determinada ideología o, más frecuentemente, de una parte de la misma, de tal modo que quede mejor adaptada a otra ideología distinta, o a un fragmento de ella, así como a un determinado modo de vida. Con este fin, se eliminan aquellos elementos suyos que pudieran resultar contradictorios con

20. Cf. J. Castién Maestro. *Análisis de algunos modelos de secularización presentes entre los inmigrantes marroquíes en España*, en F. Cruz (org.), «Etnografía (Actas do V Congresso Internacional)». Ponte da Barca (Portugal), AGIR-Associaçao para a investigaçao e desenvolvimento sócio-cultural, 2010.

esta segunda ideología o con este otro modo de vida. Así, la edulcoración incluye la destilación. Pero la edulcoración no se limita a tal destilación, sino que también puede constar de otro proceso de signo opuesto, como lo es la inclusión de nuevos elementos para acentuar esta concordancia que se está buscando, introduciendo argumentos añadidos de carácter auxiliar, por medio de los cuales se refuerzan las conclusiones ya establecidas de antemano [21]. Sin embargo, este proceso de destilación nos parece especialmente relevante en el caso concreto que estamos estudiando. En la medida en que se eliminan los elementos contradictorios contenidos en el material ideológico sobre el cual se trabaja, que suelen ser los más concretos y particulares, quedando sólo aquellos otros más generales y abstractos. La ideología, o el fragmento ideológico resultante, adquiere con todo ello un carácter de conjunto también más vago y genérico. Así se consiguen varios resultados interesantes.

El primero consiste, evidentemente, en solventar la fuerte contradicción que se estaba produciendo. El comportamiento real de ciertos musulmanes, como los talibanes y ciertos muyahidines, y la interpretación que ellos sostienen acerca de su religión, entraban en contradicción con ciertos valores morales fundamentales asumidos por nuestros informantes, como el respeto a la vida propia y ajena. Al insistir en que ése no es el verdadero islam y en que este último sí que concuerda con tales valores, es posible, entonces, guiarse por ellos y mantener al mismo tiempo la adhesión a la religión musulmana. De hecho, todos nuestros informantes se definen como musulmanes y, en general, son bastante practicantes. Con esta estrategia se consigue además descalificar a estos otros musulmanes como malos musulmanes, como gentes que no siguen el verdadero islam, que lo tergiversan, ya sea por ignorancia o por interés personal. Se les ataca justamente en aquello que ellos mismos creen que es su punto más fuerte, la devoción a su religión. Por lo tanto, la culpa de lo que ocurre no sería del islam, sino de ciertos musulmanes. Esto es lo que nos dice H.

> Yo nunca he echado la culpa al islam. Siempre echo la culpa a los musulmanes, porque nosotros somos los que no respetamos lo que

21. Cf. J. Castién, 2003, op.cit., 314-332.

> dice el Corán y lo que dice el Hadiz. El islam no dice que robes, pero nosotros robamos. Nunca el islam nos dice que violéis, pero nosotros somos los violadores. Matar nunca. No existe la orden de matar a alguien. El islam respeta todo y nos ha dado libertad a nosotros, igualdad hay y también nos ha enseñado a nosotros el camino bueno y el camino malo. Ahora somos nosotros los que elegimos el camino malo o el camino bueno. Nada más.

Los planteamientos de este género permiten, como podemos apreciar, exonerar al islam de las faltas cometidas por quienes declaran ser sus fieles. Se trata de un argumento esgrimido a menudo en defensa de la validez de las más diversas doctrinas. Posee la doble virtud de que permite reconocer, y hasta exagerar, las malas acciones de estos seguidores, sin que ello afecte al valor de la doctrina en cuestión, ya que ésta se ve disociada de aquéllas. Sin embargo, aunque sea cierto en muchos casos que la conducta de los fieles no está guiada efectivamente por la doctrina que dicen seguir, este tipo de argumentos tan fáciles y tan simples disuaden de plantearse los problemas en términos más complejos. De este modo, evitan hacerse preguntas tales como la de si la doctrina en cuestión, el islam o cualquier otra, tiene de verdad tan poca relación con los comportamientos denunciados e, incluso aunque sea así, si la desviación con respecto a sus mandamientos parece ser un hecho tan frecuente, hasta qué punto resulta entonces una doctrina verdaderamente factible y aplicable en el mundo real. De este modo, esta argumentación, aunque sea simple, y sencilla, y por lo tanto, apropiada para despejar las dudas más inmediatas, no deja de constituir una solución demasiado cómoda, que puede desincentivar una necesaria reflexión más. profunda

El segundo efecto conseguido con toda esta labor de edulcoración ideológica, mediante la insistencia reiterada en los valores generales de la propia religión, deriva del efecto que acabamos de examinar en primer lugar. En la medida en que se insiste tanto en los valores morales generales, se consigue un tipo de islam distinto de otros, menos centrado en la regulación meticulosa de los comportamientos cotidianos. Así, la mayoría de nuestros informantes son sólo moderadamente practicantes, como ya hemos señalado más arriba. Suelen ayunar en Ramadán y rezar, aunque no sea cinco veces al día, y respetan relativamente

los tabúes alimenticios islámicos. Es llamativo el hecho de que la mayoría de las mujeres no usen ningún tipo de velo. En cuanto a los hombres, visten con ropas occidentales y tampoco llevan barba. Hemos podido comprobar asimismo en las celebraciones del *Nawruz*, el año nuevo persa— una fiesta de origen pagano, prohibida por los talibanes y organizada por la AAE en los años 2010 y 2011, cómo hombres y mujeres permanecían juntos en la misma sala, hablando amigablemente, e incluso algunas mujeres bailaban delante de los hombres. Todo ello nos revela la práctica de un «islam liberal». Se cumple, más o menos, con los preceptos rituales, pero en mucha menor medida con ciertas normas reguladoras de la vida social, presentes en el derecho islámico tradicional. En suma, el énfasis en los valores generales hace más fácil la adhesión a este «islam liberal», que ya de por sí implica una patente secularización, en el sentido preciso de que una gran parte de la existencia se autonomiza con respecto a las normas de origen religioso. Este «islam liberal» sería, en suma, más compatible con un modo de vida moderno, en oposición a ese otro islam al que ellos se oponen. Por esta razón, se puede aventurar que tendría que ser más propio de un país como el suyo, con su importante pasado histórico. Sería un tipo de religión civilizado, enfrentado al modelo bárbaro practicado por los fanáticos. Precisamente por este motivo, resulta lógico que se afirme que este otro modelo bárbaro se ha venido fortaleciendo a partir del ciclo catastrófico iniciado con la invasión soviética, lo que no sería sino una vertiente más del retroceso general experimentado en todos los ámbitos. Es esto lo que sostienen A. y J.

> Mi padre dice que en la época de Zahir Shah y de Daud Khan, antes de que empiece el conflicto entre los rusos y muyahidines extremistas, la vida era normal, como aquí. La gente trabajaba, las mujeres estudiaban, había democracia, libertad, cada uno hacía lo que quería. Lo que es el islamismo no estaba tan aplicado. Me refiero a que la gente sí que era creyente, practicante, pero no tan extrema como ahora. Las mujeres iban vestidas normalmente, trabajaban, estudiaban. Era muy buena época, la verdad. A mí me lo cuentan y no me lo creo. Yo veo fotos, imágenes y... es una pena.

H. es de un parecer similar:

> Desde 1959 [22] hasta que han llegado los comunistas, los afganos tenían mujeres en ministerios, en colegios, en la universidad. Teníamos abogadas, ingenieras, profesoras, médico y médica. Hasta hemos tenido estudiantes fuera del país con becas del Gobierno afgano, con becas del Gobierno iraní, con becas del Gobierno de Francia, con becas del Gobierno de América, de Canadá...de todo el mundo. Luego este tema ha cambiado en la época del comunismo. Los mismos religiosos dijeron que es demasiada la libertad. No querían las reformas del Gobierno comunista. Estaban contra el Gobierno. Muchas familias no dejaban a sus hijas salir por la calle con minifalda. Salían a manifestarse o a apoyar al Gobierno con música. Era la costumbre de los comunistas. Mandaban a las chicas por la calle, doscientas, trescientas, cuatrocientas, con música, levantando la bandera del Partido. Muchas familias no estaban de acuerdo. No dejaron que sus hijas estudien. No dejaron que las mujeres ayuden a estos manifestantes. Por eso, yo pienso que el Gobierno comunista también en este tema no ha estudiado en profundidad las costumbres de los afganos, el pensamiento e ideología de los afganos. Luego en la época de los muyahidines ya cambia todo. Ellos no han hecho tanto como talibanes, que han cerrado los colegios. No dejaron que las mujeres trabajen, ni salgan sin marido o sin hermano o sin padre por la calle. No dejaron que en una oficina trabajen juntos mujeres y hombres. No dejaron que en un mismo autobús suban mujeres y hombres. Y ahora después de que salieron los talibanes, gracias a Dios, que el tema ha cambiado. Ahora hay totalmente libertad. La persona que quiere llevar burka, que lo lleve. No es obligatorio tener burka como con los talibanes. No hay tampoco libertad de que todo el mundo salga por la calle sin burka. Hay una libertad. Deciden las mujeres y la familia si salen con el burka o con el chador.

En suma, el problema parece otra vez más coyuntural que esencial y, por lo tanto, potencialmente superable en algún momento. El tercer y último resultado de toda esta labor de edulcoración ideológica estriba en que los valores morales generales con

22. En ese año, el entonces Primer Ministro Daoud Khan decretó la no obligatoriedad del uso del burka y promovió que las esposas e hijas de los mandos gubernamentales se fueran despojando del mismo.

los cuales se busca una conciliación resultan ser, asimismo, aquellos a los que también se adhieren los occidentales, con los cuales se convive. De nuevo, al igual que ya hemos visto en el apartado anterior que ocurría con el modo en que se definía la identidad nacional, se abre con ello la posibilidad de un diálogo y de una convergencia con el otro. Se establece un espacio común con él. Hemos visto que, incluso, se aventuran coincidencias de carácter general con el cristianismo. Esta concepción, junto con el estilo de vida que se practica, facilita el mantenimiento de relaciones cordiales con la población autóctona. Este parece ser el caso de la inmensa mayoría de nuestros informantes. Tenían amigos y amigas españoles y de otras nacionalidades y algunos varones se habían casado con mujeres de España, Rumanía y Latinoamérica. Desde luego, no puede hablarse en modo alguno de un colectivo replegado sobre sí mismo. De igual forma, varios de nuestros informantes afirmaban sentirse a gusto en nuestro país. Esta situación era contrapuesta por algunos de ellos a la discriminación que habían sufrido como refugiados en Pakistán y sobre todo en Irán. Merece la pena destacar también la existencia de una notable similitud en todo ello con el modo de proceder que hemos estudiado ya entre determinados inmigrantes marroquíes [23]. No deja de llamarnos poderosamente la atención, sin embargo, el hecho de que, en cambio, no nos hayamos encontrado en este nuevo colectivo con líneas de actuación diferentes, como la basada en el repliegue sobre el propio grupo y en la acentuación de las diferencias con la mayoría autóctona en el plano de las creencias y de los comportamientos cotidianos, las cuales se observan a menudo entre los inmigrantes musulmanes en Occidente. Quizá haya otros afganos residentes en España que las practiquen, pero nosotros no los hemos encontrado. Pero, incluso, aunque pueda haber exponentes de estos otros comportamientos, el hecho de que esta otra línea de actuación más aperturista se encuentre tan extendida nos parece ya de por sí de una enorme relevancia. Nos revela, en primer lugar, que la sociedad afgana posee estratos de población bastante más secularistas y modernistas de lo que se

23. Cf. J. Castién, 2003, op.cit., págs. 455-462.

suele creer. Todo esto concuerda además, por supuesto, con esa definición de la identidad nacional mediante elementos dotados en parte de un carácter secular a la que tanta atención hemos prestado. Posiblemente, toda esta modalidad de inserción en la sociedad de acogida esté revelando un importante grado de flexibilidad, así como una notable capacidad de adaptación al entorno. Esta opción puede haber sido favorecida, por otra parte, por la circunstancia decisiva de que, siendo la colonia afgana en Madrid tan reducida en número, resultaría harto difícil emprender una estrategia de repliegue comunitario. El hecho ya recogido en el apartado anterior de que en el extranjero se tiende a conceder una mayor primacía a la identidad nacional en detrimento de las identidades étnicas más parciales, apuntaría en esta misma dirección. De cualquier manera, todo esto no deja de ser otra cosa que un conjunto de hipótesis de trabajo, sobre las cuales habría que seguir investigando.

Aún así, los análisis anteriores nos han mostrado ya cómo los integrantes de este reducido colectivo son capaces de afrontar con bastante habilidad el problema de su precariedad identitaria. Frente a los estereotipos que albergan sobre ellos los occidentales, pero también frente a los problemas objetivos de su sociedad, como el caos social y político, el fraccionamiento étnico y el auge de un islam muy conservador, son capaces de defender una identidad nacional positiva, basada en un rico pasado histórico y ligada a un islam de corte liberal. Aunque se pueda sospechar a veces de una cierta idealización en su presentación de la realidad afgana de hace unas décadas, lo importante es, no obstante, que este pasado puede ser contrapuesto al presente, ayudando a saltar sobre él en busca de un futuro mejor. Los discursos de este tipo son bastante habituales. Precisamente por ello, el discurso de nuestros informantes resulta inteligible prácticamente para cualquier interlocutor, especialmente si éste es un occidental. La argumentación que se desarrolla ostenta, así, un sello universalista, que hace referencia a valores morales y a categorías de análisis amplias, más allá de la profesión de cualquier confesión religiosa en particular, lo que le otorga también un carácter secular. En todo ello reside una lección de gran trascendencia. La lucha contra la estigmatización no ha desembocado en este caso en un rechazo del otro, ni en

una afirmación a ultranza de una particularidad incomunicable, sino que, por el contrario, ha conducido a una reivindicación de lo propio en términos comprensibles para todos. El intento de aislar al otro dentro de su presunta particularidad esencial, característico de toda estigmatización, ha propiciado una respuesta de signo contrario.

# TRABAJO DE CAMPO II: LOS MILITARES ESPAÑOLES EN MISIONES EN EL EXTERIOR

Se trata de entrevistas semiestructuradas de final abierto, autorizadas por el Ejército español y realizadas en acuartelamientos. Los propios mandos militares seleccionaron a los entrevistados, previa petición de los entrevistadores. En la estructura de la entrevista se otorgó una gran importancia a los orígenes familiares del entrevistado y a las experiencias en misión. Ofrecemos a continuación una selección de las frases más significativas de las entrevistas realizadas en diversos lugares e in situ en Líbano. En total se realizaron una treintena de entrevistas a oficiales y suboficiales que habían participado o participaban en misiones en el exterior, casi todas en países islámicos.

## II.1.
## ENTREVISTAS A MILITARES ESPAÑOLES EN PONTEVEDRA, VALENCIA Y LÍBANO

Mercedes Vilanova Ribas

La metodología empleada ha sido la de creación de fuentes orales corrientemente denominada historias de vida, perfiles biográficos o simplemente relatos personales con contenido histórico. Los encuentros para llevar a cabo estas entrevistas han tenido lugar en tres sitios muy distintos. En el mes de octubre de 2009 en la ciudad de Pontevedra, en el mes de noviembre también de 2009 en la ciudad de Valencia, y en febrero de 2010 en el Líbano. En total realizaron unas veinte entrevistas de las que únicamente tres han sido con mujeres.

Para facilitar el análisis comparativo de los diálogos mantenidos, el método empleado ha sido siempre el mismo. Se trata de entrevistas focalizadas semiabiertas, que siguen a grandes rasgos las pautas que marcaron Dean Hammer y Aaron Wildavsky hace dos décadas, en un artículo titulado «La entrevista semi-estructurada de final abierto» que fue publicada por la revista *Historia y Fuente Oral* en 1990 [1]. Se ha tenido en cuenta además, claro está, la experiencia en la creación de fuentes orales generada en torno a HAFO y a las Universidades de Granada y de Barcelona.

1. Dean Hammer y Aaron Wildavsky. «La entrevista semi-estructurada de final abierto». *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, 1990, núm. 4.

Dada la naturaleza del proyecto, un foco de interés de las entrevistas ha sido la vivencia y percepción que tienen los diferentes estamentos militares de sus relaciones con las poblaciones autóctonas o locales con las que entran en contacto durante el desarrollo de sus misiones. También se ha tenido en cuenta la información sobre el enfoque personal que otorgan a sus diversas estancias en el extranjero ya sea bajo mandato de la OTAN, o de las Naciones Unidas.

Antes de iniciar el diálogo se formaliza verbalmente un pacto con cada una de las personas entrevistadas a través del cual dan su acuerdo para que puedan preguntárseles cuestiones sobre su vida familiar, sobre sus recuerdos de la infancia y, sobre todo, las motivaciones que les han llevado a elegir la carrera militar y cómo la han vivido. Se le ha dado importancia a esta primera parte de la entrevista dado que en otro tipo de entrevistas para este mismo proyecto, no se profundiza en estos aspectos centrales de las historias de vida. No obstante, en estos relatos es cuando, precisamente, cada militar expone, muchas veces sin darse cuenta, las claves de su futuro. Por poner un ejemplo, el hijo de un taxista no era consciente de la importancia de la profesión de su padre en la manera como él ha desarrollado su actividad en Afganistán. Cuando al final de la entrevista se le hizo notar la profundidad de sus raíces personales se emocionó. Él nunca había sido consciente de esta influencia que de hecho había sido básica para su buen entendimiento con los afganos. Según dijo, su asombro al desvelárselo, era debido a que mi hipótesis sobre la influencia decisiva de su padre, le había ayudado a comprender de dónde surgía el apoyo que había tenido cuando había dialogado con diversas personas autóctonas en sus misiones fuera de España, notablemente en Afganistán.

En este primer momento de la entrevista, interesa valorar los diversos tipos de vocación y, sobre todo, cómo surgen las vocaciones militares y las perspectivas de progreso familiar o de estatus social que tienen en el momento de formalizar su entrada en el ejército. A veces existe un componente familiar muy claro, padres, abuelos, tíos, hermanos o cuñados han sido militares o guardia civiles. Pero otras veces la vocación surge de entornos muy diversos como puede ser la presencia asidua a desfiles llevados de la mano

o incluso en los brazos de su padre; la visión de determinadas películas en las que la exaltación del poderío militar y la fuerza y atractivo de quienes lo encarnan les impulsa a emular a esos artistas convertidos en referencias notables de la masculinidad; el deseo de poner orden en sus vidas después de haber atravesado dificultades durante una adolescencia especialmente difícil; la apreciación de una seguridad económica que no encuentran en otros oficios o profesiones; la influencia de alguna amistad, etcétera. Estos inicios marcan la actitud del militar en la misión. Como si quisieran ser fieles a sí mismos y a lo que consideran su identidad, proyectan estos valores en sus relaciones personales con el entorno. Es el caso del hijo del taxista mencionado, su padre le había influido en su manera de interesarse en las diversas formas de ser de las poblaciones con las que debió interactuar y repitió alguno de los esquemas de su padre con los usuarios del taxi.

Otra cuestión es el tema de género, las mujeres presentan unos perfiles que las diferencian de los hombres, en cuanto a sus aspiraciones profesionales y especialmente en cuanto se refiere a tener más o menos poder en el ejército. Son mujeres que se afirman a sí mismas y que demuestran una autoestima elevada, seguramente más elevada que la de la media de mujeres de la sociedad a la que por nacimiento pertenecen, pero que por el hecho de haberse incorporado al estamento militar creen que ya «han llegado» y «no es necesario aspirar a más», entre otros motivos para poder hacerse cargo de las tareas familiares. En los casos que hemos entrevistado a mujeres, que son escasísimos, éstas han dejado de competir para lograr una promoción en su carrera profesional. Por otra parte no he podido entrevistar a ninguna mujer militar que tuviera relaciones con las poblaciones autóctonas por lo que resulta imposible avanzar ninguna conclusión al respecto.

Las historias de vida recogidas ayudan a aquilatar niveles culturales diversos. Y como es de sobras conocido, la diferencia es casi abismal entre los militares de carrera y los de complemento. No tanto tal vez por sus estudios, ni incluso por su formación, si no más bien por la manera como se perciben a sí mismos dentro

del ejército y como ellos y ellas creen que son valorados y/o promocionados.

Una vez realizada esta primera parte de la entrevista de duración muy variable — pues depende de muchos factores, tales como la disponibilidad del propio entrevistado a dialogar sobre su pasado, el tiempo que conceden a realizar la entrevista antes de romper filas y, aun más importante, depende del grado de reflexión que sobre su propia experiencia hayan realizado con anterioridad a la entrevista se pasa a un tipo de cuestionario más preciso que se concreta en cada una de las misiones que el militar ha realizado. Naturalmente también es diferente el tipo de preguntas que se realizan si se dialoga con un cabo, un sargento, un brigada, un teniente, etcétera, hasta llegar al general de brigada que es el militar de más alta graduación que hemos tenido el privilegio de entrevistar.

Siguiendo nuestra línea de trabajo investigador que se ha dirigido a lo que denominamos «mayorías invisibles» he intentado siempre que me ha sido posible entrevistar a los militares de más baja graduación, o de menor mando en el lugar donde he realizado el trabajo de campo. Ha sido imposible entrevistar a «meros» soldados y creo que este es uno de los inconvenientes más visibles del proyecto que sería necesario subsanar. A pesar de mi insistencia, no he realizado ninguna entrevista con este tipo de testimonio. En la muestra no hay ni un soldado raso, aunque sin duda saben mucho más de lo que nos imaginamos, y podrían seguramente, proporcionarnos perspectivas tal vez insólitas sobre las posibles dificultades o facilidades en las relaciones con las poblaciones locales.

En el Líbano tuve la oportunidad de entrevistar a dos intérpretes, y estas entrevistas con personal no militar han dado una luz diferente y otras perspectivas sobre la manera en la que el ejército lleva a cabo las misiones en el extranjero. Los intérpretes entrevistados fueron de distinto origen, género y manera de ser contratados. Uno era palestino, afincado en España desde hacía años y era considerado como un intérprete de los denominados «nacionales» que son los de máxima confianza del ejército. La otra persona que ejercía las funciones de intérprete era una mujer de origen libanés y sudamericano que había sido contratada

directamente por las Naciones Unidas y que no era merecedora de la misma confianza que el intérprete nacional. A estos intérpretes que acceden a su puesto de trabajo a través de las Naciones Unidas se les denomina intérpretes locales. Mis compañeros de otra línea de investigación, que fue con quienes realicé el trabajo de campo en el Líbano, fueron los que realizaron entrevistas con personajes locales y estuvieron siempre acompañados por intérpretes nacionales. Imaginamos que la diferencia entre una categoría de intérprete y otra es debida al origen de su contratación. El nivel distinto de confianza que se les otorga y el trato discriminatorio hacia los intérpretes locales, incluso la diferencia salarial pusieron en evidencia una serie de problemas de los que no existía una conciencia clara entre los militares que los habían contratado. Tampoco eran conscientes de esta situación el personal de Naciones Unidas con quienes tuvimos la oportunidad de entablar alguna conversación. Dada la importancia de la relación con las poblaciones autóctonas en las que los intérpretes son absolutamente claves y necesarios, seguramente se constituyen en uno de los temas en los que debería profundizarse, pues de hecho ellos tienen en muchos casos la llave que abre o cierra puertas. En estos momentos sería precipitado aportar ninguna conclusión, no obstante nos parece evidente que en la relación con la población civil se debe prestar atención a cómo se utiliza a los intérpretes, especialmente cuando se trata de intérpretes locales que por definición son los más próximos a la cultura del lugar en el que se desarrolla la misión.

Otro punto a tener en cuenta es todo cuanto hace referencia a la sanidad. En el caso de la misión del Líbano, seguramente por falta de tiempo y/o interés no tuvimos la ocasión de acompañar al médico de la misión en alguna de las visitas periódicas que realiza a las poblaciones cercanas y que, sin duda, son del máximo relieve para captar las relaciones que pueden establecerse con la población del lugar en cuestiones tan neurálgicas como la salud. No obstante, sí pudimos entrevistar al médico responsable de la misión y por lo que nos confió nos dimos cuenta que su cometido era una cuestión vital para establecer un contacto beneficioso y, al mismo tiempo, tener una entrada en las familias que están próximas geográficamente a la misión. Seguramente los intérpretes

nacionales o locales y la sanidad son las dos posibilidades mejores para aproximarse a la población civil. Por otra parte la «jerga» médica, según nos confió la persona entrevistada, es relativamente fácil de dominar en los niveles elementales o primarios en los que se establecen la relación médico-paciente en estas zonas rurales, dado que los síntomas son relativamente universales como para permitir una aproximación privilegiada a las poblaciones autóctonas, a veces incluso sin la mediación de los intérpretes.

Los tres lugares en que hemos realizado las entrevistas han proporcionado perspectivas distintas sobre la preparación de los militares. En Pontevedra fue posible darse cuenta de cómo se rememora el tiempo pasado en la misión. Incluso como en algunos casos el tiempo que dura la misión es un tiempo de huída hacia un exilio interior, que se utiliza para cuestiones tan peregrinas como la de poder hacer una tesis doctoral a distancia vía Internet sobre algún período histórico que nada tiene que ver con lo que el militar está viviendo, es una actitud que de hecho le aísla del entorno y eso es precisamente lo que se busca. Tal vez éste sea el punto, por extremo, más paradigmático de la muestra de personas entrevistadas. No es que no se relacionen con el entorno, es que ni piensan en esta posibilidad. Claro está que también se vive el caso opuesto y seguramente con mucha mayor frecuencia. Algún militar se ha sumergido e involucrado tan intensamente en los dramas que presencia que sufre un trauma si no es capaz de enfrentarse a ellos o afrontarlos y prefiere «huir», somatizar, enfermar o regresar. Entre medias, hay el militar que es capaz de vivir el tiempo de la misión «encapsulado», se ve lo que ocurre, se intenta paliarlo, pero uno debe «esterilizarse» para permanecer «intacto», «sano», «envolverse en una cápsula». Exilio interior, trauma insoportable o encapsulamiento son tres maneras de experimentar la estancia en la misión que posiblemente no favorecen la relación con las poblaciones locales.

Estos son ejemplos paradigmáticos que nos abren a una gran variedad de tipologías y a la riqueza inmensa de la muestra de los entrevistados, que no es otra que la del propio ejército. Por lo general, personas muy dedicadas a su profesión, con un elevado grado de responsabilidad en sus respectivos puestos y con un gran sentido del deber y del honor, del sentido del servicio y del sacrifi-

cio hasta la muerte. En este aspecto fue especialmente interesante la entrevista al General de brigada responsable de la misión en el Líbano. Entre medias de esta entrevista e invitada por el general, asistí a la celebración de la Eucaristía que me pareció valiosa para calibrar la relación del capellán con el ejército. Una entrevista con este sacerdote, que sin duda conoce a fondo el lugar, y sobre todo con gran experiencia de las relaciones humanas de los militares, hubiera aportado algunas perspectivas inéditas, pero ni el tiempo ni la agenda lo permitieron.

En Pontevedra vimos sobre todo la preparación de quienes iban a participar en una misión pero cuando ésta aun parece lejana y quizá por ello es casi un «sueño» para los que más desean ir. Es especialmente un sueño para algún entrevistado que fue sorprendido después de haberse drogado y como consecuencia fue castigado a postergar sus posibilidades de participar en una misión, precisamente en la de Afganistán. Otros desean ir a la misión no tanto para entablar contacto con las poblaciones locales, más bien para salirse de la rutina diaria o para ser promocionados. Quizá este sea uno de los problemas pues una vez en la misión, se implementan rutinas en cierta manera ajenas al «exterior» penetradas del tema «seguridad» dada la situación de extremo peligro en la que desarrollan la mayoría de actividades, pero este mismo peligro y el miedo que comporta puede paralizar o entorpecer la fluidez de la posible relación con las poblaciones autóctonas.

En Valencia la situación era muy distinta a la que percibimos en Pontevedra, porque la misión se veía más próxima y los que la aceptaban era «porque se lo mandaban», «porque les tocaba», «porque era su deber», «debía ir». Muchos incluso reconocían que las dietas o el mejor sueldo no compensaban las penurias de estar lejos de España y de los peligros a que se sometían. Y, por lo mismo, la ilusión era menor. Me sorprendió mucho que los militares de baja graduación que habían estado en misiones diversas no supieran diferenciar entre una misión de las Naciones Unidas y una misión de la OTAN. Su respuesta fue tajante: «Eso pregúnteselo a los mandos». Me pregunto si la gente local sabe cuál es la diferencia. Por las pocas posibilidades que tuve de hablar con gentes de fuera de la misión me pareció que sí, que los «locales»

eran muy conscientes de lo que significaba la presencia militar extranjera, más conscientes que los propios españoles.

Si en el diálogo con el otro es fundamental conocerse a sí mismo para poder reconocer al otro, no cabe duda que una tarea esencial antes de iniciar cualquier operación que involucre una relación persona a persona, con gentes de culturas muy distintas a la nuestra, es la de tener muy clara cuál es la misión propia a niveles muy elevados y menos elevados. Es quizás esta falta de seguridad en sí mismos respecto a lo que representan frente a los otros lo que crea el sin fin de problemas cuando se encuentran y dialogan, y lo que genera la falta de confianza mutua. Situación especialmente difícil cuando la presencia española no es aceptada por los líderes religiosos, políticos o sociales del país en cuestión.

## Selección de fragmentos de entrevistas realizadas por Mercedes Vilanova en Líbano [2]

De las veinte entrevistas realizadas en Valencia, Pontevedra y Líbano por Mercedes Vilanova se han seleccionado fragmentos de nueve:

### CAPITÁN DE INTENDENCIA, MUJER, DOS HIJOS PEQUEÑOS, ESTUDIOS DE DERECHO, PRIMERA MISIÓN EN EL EXTERIOR (LÍBANO)

#### Sobre las motivaciones para ir a la misión

**¿Crees que la gente viene a misión por el dinero?** No sólo por el dinero. Si no, no vendrían, yo creo que el dinero no compensa. Y más imagínate ahora que hemos pasado Navidad sin nuestra familia; Navidad, carnavales, Semana Santa, Fallas. Pasamos una cantidad de fiestas y de cosas alejados que el dinero no es lo único que puede compensar eso.
**¿Qué es lo que os hace venir aquí?** Realizar un trabajo bien hecho. La satisfacción.
**Lo que yo veo es que aquí estáis mucho mejor que en España** ¿Mucho mejor?, que va, que va.

2. Transcripciones: Marta Santana Camacho.

**Bueno, que aquí se os ve haciendo algo muy útil y estáis contentos y reconocidos, ¿o no?** Sí, también lo que pasa es que en España tenemos a nuestra familia y nuestra vida a parte; entonces aquí estamos al cien por cien dedicados a esto. Entonces se ven mucho más los frutos, de la dedicación, de más horas, de cosas diferentes. Y también es importante, yo creo que eso casi todos lo tenemos claro, dedicar mucho tiempo al trabajo para no pensar en lo que nos dejamos allí. Yo creo que eso casi todo el mundo, o sea, no es venir aquí y decir va, es simplemente venir aquí y pasar el tiempo. No, la gente sabe que tiene que estar ocupada, que hay que hacer cosas y cuanto más haya de trabajo mejor.
**¿Os lo dicen?** No, creo que no hace falta decirlo. Además, pasan los fines de semana y aquí los fines de semana es igual que durante la semana y aquí la gente trabaja sábados tarde, domingos por la tarde y todo.

## Contacto con mujeres en Líbano

… Yo creía que el motivo de venir era explicar que estoy dando clases a un grupo de mujeres chiitas musulmanas con *hiyab* y es satisfactorio total.
**Pues explícame esto** Es todos los sábados
**¿Es voluntario esto?** Sí, me lo preguntaron desde España. Antes de saber qué grupo tenía asignado, me preguntaron si quería dar clase por el programa Cervantes a un grupo de alumnas en un pueblo.
**¿Es un programa financiado por el Instituto Cervantes o por el ejército?** No sé por quién viene la financiación. No nos pagan a nosotros, nosotros prestamos este servicio voluntariamente que es enseñar español. El material no sé quién lo suministra.
**¿Pagan matrícula las mujeres?** No, pero por ejemplo ahora a las alumnas que tengo más avanzadas, sí les estoy instando a que se saquen el título de español y paguen la matrícula para que tengan un reconocimiento del español que saben.
**¿A cuántas mujeres das?** Es un grupo variable, pero tengo fijas a seis mujeres, cinco son musulmanas chiitas y una de ellas es cristiana.
**¿De qué edades?** Son todas entre 24 y 28 años y una de ellas tiene 45 años.
**¿Van tapadas?** Van con el *hiyab* puesto, van tapadas, sólo se les ve la cara sin pintar. De hecho es curioso que la segunda vez que fui a clase me dijeron que estaba mejor sin pintar, que no me pintase yo tampoco.

Fui cuando era la shura, que es el mes que tienen ellos más radical, como de luto. E iban todas de negro riguroso, tapadas completamente y les gusta más que su profesor sea una mujer más que un hombre, me lo dicen a menudo, se sienten más cómodas.
**¿Hablan de sus cosas?** Conmigo sí, tienen ya confianza, llevo dos meses con ellas y ahora ya están empezando a hablarme de sus familias.
**¿Qué explican?** Todo, su situación familiar, sus inquietudes, que algunas de ellas quieren aprender español porque quieren ser intérpretes; en general no trabajan laboralmente. Una de ellas está prometida y va a casarse pronto y me habla de que está esperando a que su novio pague la casa para poder casarse e irse a vivir allí.
**¿Están conformes con su situación?** Sí.
**¿No quieren cambiarla?** No, están bien así.
**¿Es la verdad?** No sé, les llamó mucho la atención mi situación y mi vida. Están como, «ah y tu marido cuida de tus niños y tal». Yo sería para ellas una figura un poco escandalosa. El ser militar, estar lejos, les llama la atención, pero no pretenden nunca ser como yo.
**¿De sus madres hablan?** Una de ellas sí, pero porque su padre murió cuando ella nació y sí me ha hablado de su madre. Y la otra que es cristiana, me habla solo de su padre, de su madre no.
**¿Hay diferencias entre la cristiana y las otras?** Claro que sí, la cristiana trabaja en Beirut en una oficina de un bufete.
**¿Y viene aquí?** Viene todos los fines de semana a su pueblo, a casa de sus padres y expresamente va a otro pueblo a El Khiam en el que yo doy clases, para asistir a clase de español. Tiene un mérito… Esta chica va con las uñas pintadas, maquillada, tiene una formación. Es diferente, se ve a la cristiana diferente, como más occidentalizada.
**¿Y entre ellas?** Entre ellas se hablan, las que son musulmanas no es un trato afable, sino frases cortas y pendientes de mí siempre.
**¿Pendientes de qué?** De mí, de mi explicación.
**¿No quieren relacionarse con la cristiana?** No, es que van todas de forma libre; o sea, no se conocen entre ellas ni son amigas.
**¿Las clases son particulares o en grupo?** Voy a una asociación de mujeres a dar clase.
**¿Musulmana?** La asociación no es musulmana o tal, es la asociación del ayuntamiento de El Khiam y asisten las mujeres que quieren.
**¿Políticamente qué es este ayuntamiento?** No lo sé. EL Khiam es un pueblo chiita. El atentado del BMR del 2007 fue en El Khiam, es un sitio un poco conflictivo.
**¿Lo notas cuándo vas? ¿Vas con escolta?** Sí, voy con un conductor y un acompañante del conductor. Están en el coche el tiempo que nosotros estamos en clase y no nos paramos nunca en el pueblo, nos volvemos rápidamente.

**¿Por miedo?** Hay grupillos así de gente que a lo mejor pasas y hacen algún gesto de amenaza.
**Qué desagradable. Entonces estas mujeres…** Dentro de clase el ambiente es cordial y afable. Vamos dos profesoras, la otra profesora da clase a los niños, niños y niñas de entre siete y nueve años; y yo doy a las mujeres.
**¿Qué preparación tienes para dar estas clases?** Me dieron un curso.
**¿En España?** No, no, aquí. El Instituto Cervantes vino una tarde a dar una charla para explicar un poco la dinámica y luego tenemos unos libros que podemos seguir. Yo como son dos horas de clase intento meterle más cosas; es decir, no solamente seguir el libro porque se me aburrirían. Les llevo una canción que siempre les llama la atención, intento que traduzcan palabras, traducimos luego la canción entera y así se nos hacen más dinámicas las clases.
**¿Ellas estudian?** No, están en casa.
**¿Español, estudian?** Español sí.
**¿Les das deberes?** Sí, según el nivel. Hay una que entiende mucho español y a esa le doy un libro y varias fichas, y a las que tienen un nivel más básico les mando ejercicios cortitos.
**¿Pero les das clase a todas a la vez?** A todas a la vez, sí. Intento dar a nivel más básico, y a la que sabe más le doy por otra parte ejercicios más complicados y muchas veces le hago que me sirva de intérprete. Porque hay veces que recurrimos mucho al inglés para entendernos, de todas formas me parece increíble la facilidad que tienen para los idiomas. Me entienden español un poco por el francés, hablan inglés.
**¿O sea, que son gente pobre estas mujeres o no?** Yo creo que no pobres completas. No pobres.
**Porque se han educado si hablan francés, inglés y árabe. Y ahora encima quieren español** Sí.
**¿Por qué quieren español, para trabajar en la base?** Alguna de ella me ha dicho que para ser intérprete.
**Pero si saben inglés y francés** Parece ser que el inglés que saben es por la televisión o algo así, el francés sí lo saben por haber estudiado, pero es un poco una mezcla de todo.
**¿Son religiosas?** Yo creo que sí, las musulmanas sí porque, de hecho, ya te digo que la *shura* la respetaron completamente. O sea, yo vi un cambio de ese mes que iban de negro, con el semblante serio, iban sin maquillar, a justo cuando pasó esa semana y ya veo que ya llevan un poquito de color, ya se hacen algo más, ya me pidieron que les llevase canciones, entonces, porque hasta entonces no podíamos ponerlas. Y ya pues empezaron a decirme

que estaban muy a gusto conmigo, porque al no haber hombres se sentían más cómodas, podían expresarse mejor.
**¿Son solteras todas?** Sí.
**Pero mayores** La que está casada de cuarenta y tantos no asiste mucho a clase, se da vueltas por allí, pero no atiende mucho a las explicaciones, está un poco por libre.
**¿Por qué?** Dice que está muy mayor para asimilar, pero me habla en francés, en inglés un poco. Yo creo que va allí a la asociación y se entretiene.
**¿Esta asociación qué hace?** Sé que inicia proyectos de inversión en adolescentes para intentar dar cursos de informática.
**¿Para mujeres?** Sí, este sábado había como una reunión social, para ponerse a hablar sobre política o algo así entre las mujeres.
**¿Liderado por mujeres?** Sí.
**¿Has hablado con alguna líder?** He hablado con la persona responsable de la asociación y que pertenece al ayuntamiento, porque cuando me dijo que estaban dando ese tipo de charlas, le comenté que yo había estudiado derecho; porque me decían que eran reuniones democráticas para poner en común. Luego, mis alumnas me dijeron que eran un rollo esas reuniones, pero bueno. Me ofrecí a que si querían que diese algún tipo de charla sobre el régimen democrático español yo me prestaba. Lo que pasa es que esta mujer el inglés lo controla poco; es difícil hacerme entender.
**¿Qué impresión te hizo la líder esta?** Bien, se veía una persona con ganas.
**¿Con ganas de qué?** Con ganas de sacar proyectos adelante.
**¿Pero de emancipar a la mujer o no?** Yo supongo que ella es cristiana porque no lleva hiyab, pero todas las mujeres que tiene allí son musulmanas y lo llevan. Es decir, tiene a dos chicas permanentemente allí que se encargan un poco de coordinar y van todas de negro.
**¿Las que tú tienes son todas solteras de qué edades?** Una de 24, dos de 25 y una de 28.
**¿Son bastantes mayores, no? ¿A qué edad se casan aquí?** Hay dos que están prometidas, una es la católica y yo las veo bien, adolescentes normales. Las otras más mayores no están prometidas.
**Es que pensaba que se casaban más jóvenes.** No sé.
**¿Su historia de vida no la sabes?** De alguna de ellas sí se su vida, por ejemplo de mi alumna que más habla en español, *Sukaina* se llama, tiene 25 años, está prometida. Me ha enseñado las fotos de su fiesta de compromiso, que aquí la celebran casi más que la boda. Es hija de la segunda esposa de su padre y es hija póstuma. Su madre llevaba cuatro meses embarazada cuando su padre murió. Vive con su madre, tiene 10 hermanos, 7 de su primera esposa

y se lleva muy bien con sus hermanos. Vive en casa, no trabajan, no tiene inquietudes, O sea, aprende español por aprender, pero ella sabe que va a vivir con su marido cuando se case.
**¿Qué hace su novio?** Es chapista. Y nada, vamos, me dijo que se casa el año que viene y que bien.
**¿Esta es musulmana?** Sí, siempre tapada.
**¿Todas las musulmanas van tapadas?** Sí.
**Pero no necesariamente, en algunos países no van tapadas** Sí, supongo que no.
**Pero aquí sí** Sí, son muy estrictas en eso. Se tapan hasta la frente. El sábado pasado hablé mucho con ella y le dije que quería verle el color del pelo, y cogió a otra amiga, la hizo quedarse en la puerta y cerrar la puerta, nos quedamos dentro ella y yo y se quitó el velo delante de mí.
**¿Fantástico no?** Sí, le dije que no me la imaginaba así, que era guapísima, tenían un pelo castaño, los ojos los tiene azules, monísima, con el pelo largo. Y le dije que cuándo se lo iba a quitar y me dijo que nunca, que delante de extraños nunca. Digo, pero cuando te cases, me dijo que no, que solo con su marido y solo dentro de casa.
**Es impresionante. Tú, ¿qué sientes con esto?** No sé, la verdad es que pienso si a lo mejor yo hubiese nacido aquí y ella hubiese nacido en España, nuestra vida sería completamente distinta.
**El estar aquí, ¿te hace ver lo de España distinto?** Me hace valorar más mi situación, el poder elegir libremente. A ellas la verdad es que les viene un poco impuesto por la vida que tienen.
**¿Tu relación aquí con el ayuntamiento, con el alcalde te relacionas?** Se relaciona CIMIC y G9.
**¿G9 qué es?** Trata de eso, de temas con población civil.
**¿Y S5?** A lo mejor es la sección del grupo táctico, que tiene que ver con trato con la población.
**O sea que tú no te relacionas** Mi cometido, mi función no tiene nada que ver con eso. Sí que por ejemplo, a raíz de estas clases a las que sí me he prestado voluntaria simplemente como profesora, he asistido a una inauguración de un centro social y me he identificado como personal militar. Es decir, he ido en representación de la base y he estado con esas autoridades civiles.
**¿Y les puedes dar la mano?** Las dos veces que he ido, me saludaban así. Pero no se acercaban. Era un saludo como correcto pero distante.
**¿Tú notas la distancia?** Si lo hiciese más a menudo a lo mejor lo notaría, pero ahora mismo… Como han sido tan pocos los contactos, no me he percatado tanto. Hay mucha gente, hay una Teniente CIMIC que seguro que eso sí que lo habrá notado continuamente.

**¿Tu mejor experiencia aquí cuál ha sido?** Las clases del programa Cervantes me sirven de inyección para toda la semana, vengo motivadísima.
**¿Por qué?** Porque es que me dejan ver lo que hay aquí. La salida, el contacto. Es que estamos aquí en la base y lo mismo podíamos estar en Badajoz. Es lo único que me hace ver que no estamos en España.
**¿Te cargan las pilas?** Sí, porque las mujeres van con unas ganas, una motivación, unas ganas de recibir y de entregar, una curiosidad.
**¿Entregar qué?** El grado de confianza para contarte de su vida, de las inquietudes que tienen, me han dicho que se quieren presentar al examen, que les enseñe español para examinarse. Y eso pues está muy bien.

## OFICIAL, PONTEVEDRA, ESTUDIOS DE BIOLOGÍA, 45 AÑOS

### La aventura como motivación

**¿Qué le da el ejército en este momento?** Me da un montón de experiencias, conocer un montón de sitios. Ampliar otra vez el círculo de amistades y de conocidos, conocer mucho a la gente. Porque antes sobre todo, cuando la mili era de reemplazo era una experiencia impresionante, ver cómo la gente entraba por la puerta el primer día y cómo salía. Qué cantidad de gente se conocía, se conocía a gente que no sabía leer y gente que tenía dos carreras universitarias que decidía hacer la mili, porque de aquella casi uno podía librarse si quería. Una experiencia importante, sobre todo para conocer a gente. No conocer a gente, conocer cómo es la sociedad.
**Esto es algo que usted ha repetido desde el primer momento. Desde niño parece que lo que le interesa es conocer a los otros. ¿Es verdad?** Sí, a lo mejor no es lo que más me interesa, pero sí. Somos un animal social. Al fin y al cabo todo son relaciones.

### Sociabilidad y compañerismo

**¿Un buen militar qué es?** Un buen militar tiene que disfrutar con su trabajo, si no es que se ha equivocado. Es que si no aquí no aguanta nadie, es una vida que si no la disfrutas no tiene compensación económica, no tiene compensación familiar, no tiene nada. La vida de esta unidad, de una unidad, el ejército es muy amplio, son mundos totalmente distintos, la armada, el aire, tierra, dentro de tierra.

## Misión en Bosnia

**¿Cuál es la primera que hace?** La primera la hago un poco tarde. Porque yo entré en 1992 y había una misión a Bosnia aquí, pero claro, era una época, aunque esté mal decirlo, en la que salía una misión y la gente quería salir toda.
**¿Por qué quería ir toda la gente?** Porque era una experiencia militar, a parte de un motivo económico que me imagino que tendrían algunos. Hoy en día ya no hay ese motivo creo, pero era una oportunidad hacer cualquier misión. Entonces me cuesta bastante, la primera la hago en 1999 en Bosnia. Pude haber ido antes, pero bueno.
**¿Qué es lo más importante que aprende allá?** Ahí tengo que decir que la experiencia de conocer otras culturas porque allí hay varias, me gusta mucho eso. A parte de todo lo que aprendí militarmente, que aprendí mucho. Es una misión en la que ahí sí que tenía yo mucha relación con la población civil, además yo concretamente hacía una serie de entrevistas con líderes locales y demás, era una de mis misiones para ver qué necesidades tenían, o para tener información o así.
**¿En qué idioma hablaban?** Con intérpretes.
**¿Suyo el intérprete o de ellos?** No, nuestro, de la unidad.
**¿Qué idioma conocía este intérprete?** Hablaba serbocroata y español.
**¿Era un militar también?** No, no. En los intérpretes hay varios tipos, hay personal nacional que es casi militar, pero no lo es, es decir que está contratado permanentemente por el ejército. Hay otro personal local, que es de la zona, que se le hacen contratos temporales.
**¿Nativos?** Sí, casi todos nativos.
**¿Qué opinión tiene de los traductores?** ¿Qué opinión en qué sentido? Es que como no acotemos.
**Vamos a ver, voy a ser muy radical. Yo tengo la impresión de que traicionan el lenguaje. ¡**Qué traicionan el lenguaje?
**Sí, si ahora usted y yo, yo estuviera hablando un idioma que…** Ah, que no se fía de ellos.
**No es que no me fíe, pero…** Ah, esto es uno de los problemas.
**¿Lo es? Es que claro, esto está mucho en el corazón, estamos en un tema que nos interesa mucho. Porque si usted se relaciona con la población civil a través de un traductor.** Sí, puede ser, sí.
**¿Pero qué hace usted entonces con esto?** Lenguaje corporal. También es una de las maneras. Pero no, hay maneras de comprobar las cosas, pues preguntándole dos veces por varios sitios.
**¿Y lo hace usted esto?** Sí claro, cuando se trabaja con intérpretes hay que tener cuidado de eso, hay intérpretes. Hay mucho más peligro en Afganistán en ese aspecto que en Bosnia.

**Claro, yo iba ahí. Pero claro, antes de llegar a Afganistán usted iba con una experiencia importante. ¿En Bosnia cuánto tiempo está?** Cuatro meses.
**¿Y en estos cuatro meses le da para captar la cultura?** Sí, porque además hablaba bastante con uno de los intérpretes y le preguntaba bastantes cosas de todas las culturas. Y además como ya le digo que parte de mis misiones era hablar con la gente.
**¿Para?** Pues para eso, para ver qué necesidades tenían, para obtener información de distinto tipo, mantener actualizado el censo de desplazados y claro, eran conversaciones en las que les hacía una serie de preguntas, pero luego se hablaba un poco de todo, de la familia, de las costumbres de allí.
**¿Qué se lleva de Bosnia usted?** Pues sobre todo el conocimiento de toda esa gente, de la cultura y tal. Y luego la sensación de cómo manipulan siempre los políticos a todo el mundo.
**¿Pero cómo conoce a la gente? ¿Qué es lo que conoce?** Conozco relacionarme con toda este gente que entrevisto.
**Pero usted ya sabe relacionarse** Conozco las costumbres y conozco la gente, a relacionarme con ellos.
**Pero donde voy es a esta experiencia de cuatro meses, ¿qué es lo que capta de esta gente, de esta otra cultura, qué es lo que le queda?, si le queda algo, a lo mejor no le queda nada, no lo sé…** No le entiendo muy bien. Acótela un poco más.
**Ahora estamos entrando realmente en el meollo de lo que buscamos. Es cómo un militar como usted, con un pasado que yo realmente considero extraordinario, ¿Cómo entronca con una población desconocida? Usted me dice que conoce costumbres, pero la relación fuerte se da en una relación, ¿qué le queda a usted de esta relación? Para ponerle un ejemplo, yo he estado mucho en Estados Unidos y de muy joven, yo sí que le podría decir lo que me quedo de allá, alguna cosa, que no es sólo conocer.**
No, por ejemplo, si tengo que extraer algún sentimiento de allí, del haber conocido la zona y de haber conocido aquellos, es lo que le estaba diciendo, cómo los políticos y no sólo los políticos, sino los elementos de poder de la zona manipulan a la gente utilizando la religión u otros, para obtener sus objetivos políticos o económicos. Usted hablaba allí con un serbio y con un croata que eran vecinos, y le decía «y este de allí, no si siempre nos llevamos bien y tal, siempre tal, ¿y ahora se llevan bien?, bueno ahora hablamos menos y tal. ¿Pero cómo fue durante la guerra? No, hubo un día que vinieron los serbios o los musulmanes, dependiendo de lo que fuese, y el hombre se fue». Entonces cómo puede ser que dos personas que se llevan bien, salían a comer juntas, se relacionaban perfectamente, cómo pasan a

ser enemigos y no hablarse, y además ser enemigos serios y pensar incluso en hacerle daño. Cómo se cambia eso, qué cambia ahí.
**¿Y qué es lo que cambia ahí?** Pues cambia la manipulación de todos esos, no son sólo políticos, los políticos son uno de los elementos, con cabecillas locales, cómo utilizan la religión. Siempre utilizan algo para dividir a la gente, en este caso sería la religión, porque antes no, si va uno a un sitio de esos, por ejemplo cuando estuve yo, pasaba por una iglesia católica los domingos y había una cantidad de gente enorme. Claro, hablaba uno con la gente y preguntaba, antes de la guerra había tanta gente en las iglesias. Y decían no. O sea, que la religión ahí en ese caso se utiliza para separar a la gente. No es que sea culpa de la religión, es que hay gente que utiliza la religión para eso.
**¿Entonces usted como militar qué hace?** Qué hago en qué sentido.
**Porque usted va allí a pacificar me ha dicho** Sí, pero yo no me puedo meter en esos berenjenales, yo soy un Teniente que manda una sección y lo único que hago es hacer informaciones.
**¿Y qué les dice a sus soldados?** Pues a los soldados sí intento explicarles todo esto, que son personas normales, que han sufrido y que antes de la guerra se llevaban perfectamente normal. Los soldados en ese caso no tienen problemas para asumir eso. Hay más problemas en Afganistán porque no hay tanto contacto con la gente.
**A ver, para acabar lo de Bosnia, ¿entonces de qué sirve el ejército en Bosnia?** En la época en la que estuve yo, si no hubiese allí unidades militares, seguirían combatiendo. Un día u otro acabarían combatiendo. De hecho, yo también tenía trato con militares croatas y militares serbios. Así como los serbios no eran nada belicosos, al contrario de lo que se pensaba desde la comunidad internacional que siempre pone al serbio de malo, lo que yo aprecié hablando con ellos era que eran mucho más belicosos los croatas. Estaban convencidos de que iban a volver a atacar.

## La lengua autóctona

**Y la tercera pregunta y luego profundizaremos más. ¿Qué cree que usted hubiera necesitado saber o qué le hubiera ayudado saber antes de la misión de Afganistán?** Por supuesto el idioma. El idioma es fundamental y se prepara muy poco. En este caso no se prepara nada, aunque solo sean unas palabras básicas se deberían de preparar. Es mucho más importante que muchas cosas que se explican que luego no valen para nada. Eso se ve muy poco y es importante. Porque cuando te diriges a una persona en su idioma, aunque solo sea para decirle buenos días, cambia mucho la relación con ella. Ellos ya tienen otra manera de tratarte, yo diría que el idioma.

De la cultura se habla bastante antes de ir de misión y yo creo que se debería profundizar más en la religión.
**A ver, un momento. Usted me ha dicho religión y cultura** De cultura se ve bastante antes de, pero la religión se trata poco, digo a la hora de prepara a un contingente.
**Digo el idioma, usted debe haber reflexionado sobre esto** Sí.
**¿Cuántas palabras le parecen necesarias?** Inicialmente no sé.
**Si me dice usted algo es muy importante** Cuando yo estuve en Bosnia, sí se practicaba algo, tenía cierta amistad con algunos intérpretes, me enseñaban y la verdad es que se nota muchísimo el solo decir, buenos días, cómo está, incluso al final entendía algo de lo que me decían. O sea que, se nota muchísimo y es una cosa que no se trabaja y se debería de trabajar.
**Pero no ha pensado el número de palabras** No.
**¿Lo podría improvisar?, es que es fundamental** ¿El número?
**¿Qué idioma hablan en Afganistán?** Principalmente dari
**¿Sería suficiente el dari?** Y algunas palabras en pastún porque dependiendo de las zonas, pero sí con el dari sería suficiente.
**Entonces, esto que dice usted es fantástico. Es decir, ¿el hecho de hablar en dari qué le da usted?** Me acerca más a ellos en primer lugar y que es lo fundamental. Además es una cosa que los españoles hacemos muy bien, es decir que si hablamos del carácter de otros países.
**Bueno, o sea, digamos, ¿usted estaría de acuerdo en que para entrar en la conciencia cultural de los afganos es fundamental el idioma?** Sí, claro.

## Sistema tribal

**¿No va por etnias?** Va, pero dentro de la etnia hay varias tribus y dentro la tribu hay clanes familiares y esto es muy importante y es importantísimo conocerlo, para mí.
**¿Y en el ejército?** En el ejército también porque tiene mucha influencia. Le voy a decir un caso. Una operación que hubo contra los insurgentes, que lideraba el ejército italiano, así que puedo hablar tranquilamente, no estoy diciendo nada, el jefe del ejército afgano se negó, o no quería entrar a hacer la operación esa, porque tenía familiares dentro del pueblo concreto. Tienen unos lazos enormes entre ellos.

## Motivos

**¿Qué más se lleva de la misión?** Como experiencia ver un país feudal, no hay nada parecido a Bosnia que es un país moderno,

Afganistán es un país totalmente distinto a lo que piensa la gente. La gente no es consciente de lo que es aquello, es que aquello es la Edad Media, la trama de lealtades, de luchas, unos apoyando a otros.

### Concepto cultural

**Para usted el concepto cultural clave de la concienciación que han de tener ustedes cuando van allá, ¿cuál es?** Pues por ejemplo, el Capitán que va ahí tiene que organizar una reunión, imagínese con el jefe de la policía del pueblo, que también se entra en contacto con él, lleva su homólogo afgano que puede ser un Capitán o un Teniente, está uno o varios miembros de la shura del pueblo. La shura es el consejo del pueblo, que puede ser un profesor, un mulá o lo que sea, y tiene que organizar una reunión y tratar eso y ese personal que va ahí a organizar eso, tiene muy poca, no voy a decir que tiene muy poca, se tendría que preparar mucho mejor en ese aspecto.

### Confianza

**¿Cómo se genera la confianza?** Se genera cumpliendo por lo menos parte de lo prometido. Si voy y digo se va a hacer, ellos siempre piden ayudas, si ellos piden que se les abra un pozo de agua y yo lo hago, pues eso genera confianza y luego si mantengo esa relación pues es.
**¿Hay Estado?** ¿Hay Estado moderno? No. Hay un estado feudal. Un estado moderno con la división de poderes, no. Hay un estado feudal, aunque lo dice mucha gente es lo que más se parece a la Edad Media. Y el gobierno no llega a toda la extensión del país.

## GENERAL, 56 AÑOS, MISIONES EN BOSNIA, KOSOVO, AFGANISTÁN

### OTAN / ONU

**¿Cuál es la diferencia entre estar en la OTAN o en Naciones Unidas? Esto me gustaría mucho que me lo explicara.** Hay mucha diferencia porque los procedimientos de la OTAN son totalmente diferentes. También el concepto de una operación, quiero decir que el concepto de una operación de Naciones Unidas normalmente se basa en dos partes que han acordado un cese de fuego, en el que Naciones Unidas es un actor al que se le llama para poner fin a ese proceso crítico y entonces, supervisa y trata de que el acuerdo al que han llegado las dos partes se mantenga y se haga realidad. La misiones

de la OTAN hay de varios tipos, también hoy en día la OTAN está haciendo misiones más o menos de este tipo en algunos lugares.

### Kosovo

**¿Cuál era su cometido?** Mi cometido era jefe dentro de ese Estado Mayor, jefe de la cooperación cívico militar. Yo tenía a mi cargo, aparte de algún español, eran prácticamente todos italianos.
**¿Era dentro de Naciones Unidas?** No, esto era OTAN.
**¿Y entonces, esta cooperación, usted qué buscaba, cuál era su cometido?** El cometido era mantener los tres objetivos fundamentales de las operaciones cívico militares, mantener enlace con todos los factores, autoridades locales, religiosas. En aquel momento, yo tuve mucho trabajo con la posible llegada de los serbios a su lugar de origen en Kosovo; después de la guerra los serbios tuvieron que huir, entonces estaba muchísima gente desplazada y refugiada en Serbia y querían volver a sus lugares de origen y entonces había muchos problemas. Había una tensión, todavía existe ahora, pues en aquel entonces mucho más. Y bueno, pues las conversaciones entre los serbios con autoridades religiosas, incluso políticas, dentro de los monasterios porque no se podía llevar a cabo en otro lugar porque estaban muy amenazados, pues yo estaba siempre presente. Yo era, por así decirlo, la voz de.
**¿Era mediador?** No era mediador, yo les transmitía para ese posible regreso, qué era lo que se estaba trabajando, en este caso la OTAN y la brigada multinacional de aquel sector, cómo se estaba trabajando para crear las bases para que eso se pudiera llevar a cabo en el ámbito de la seguridad y en el ámbito de todo, de coordinar también el trabajo de las ONG, en cuanto a la construcción de las casas, de preparar el terreno. Mi misión era decirle, miren ustedes tienen que hacer el regreso si lo hacen de esta manera y nosotros podemos darles protección de esta otra; o sea, coordinar. Y decirles, no pretendan hacerlo antes de que tengamos conocimiento porque entonces pueden incurrir en esta falta de seguridad…
**¿Y le hacían caso?** Sí, claro, en aquel momento no era como para tomarse la situación a la ligera, o sea que…un serbio que estaba sin proteger tenía condena de muerte prácticamente.

### Cimic-inteligencia

**Entonces, ¿los proyectos CIMIC ayudan a esto?** Los proyectos CIMIC ayudan a tener una relación mucho más estrecha con la población y ayudan a ganarnos su confianza.
**¿Y esto ayuda la inteligencia?** Claro. Todo ayuda.

**Explíqueme un poco cómo** Bueno pues tenemos más información, una conexión mucho más estrecha no solamente con los líderes, sino también con la población local, entonces ellos, muchas veces, nos pueden informar de pequeños detalles que a lo mejor para nosotros a la hora de hacer una valoración podemos estimar cuál es la situación determinada.

(...)

**¿Esto no tiene que ver con CIMIC?** Sí, también todo. CIMIC no es inteligencia evidentemente, pero CIMIC nos puede aportar muchas cosas o le puede aportar al personal de información o de inteligencia muchas cosas que ellos pueden valorar para un análisis más completo. CIMIC no está haciendo inteligencia, pero CIMIC oye, escucha, ve, establece contacto, ve cuál es el sentir de la población y eso es importantísimo. Ellos son los que más en contacto están con la población civil.

### Clases de español

**Por ejemplo, las clases en español que dan, ¿por qué lo hacen?** Porque dentro de las actividades CIMIC, nosotros consideramos desde nuestra participación en Bosnia, que una forma de inspirar confianza es a través de la enseñanza del idioma. Vimos con una gran alegría que había mucha gente interesada y toda esta gente que quiere aprender español tiene ya un nexo de conexión con nosotros. Y con España, normalmente es gente que le gusta, gente que tiene interés y que se siente muy agradecida de recibir, no es gente que viene a pasar el rato. Nosotros tenemos muchas limitaciones claro, es más, yo me he puesto en contacto con el Instituto Cervantes para que esto sea coordinado, porque luego hay otras fases, nosotros podemos dar una fase básica, pero fundamentalmente la idea es esta. Y tenemos una gran cantidad, bueno yo creo que no podemos casi atender a todas las solicitudes que tenemos de sitio, porque hay que buscar personal que tengan una cierta preparación, tienen que tenerla también, se les da una serie de clases en las que se le indican cómo deben de dar ellos las clases, porque claro, a lo mejor es un Sargento el que está trabajando en otra cosa y no tiene nada que ver. Pero quiero decir que la finalidad fundamental es eso.

## TENIENTE, TREINTA Y CINCO AÑOS, GALLEGO, CASADO, PRIMERA MISIÓN EN AFGANISTÁN

### Contacto cultural

**De la cultura afgana, ¿qué te has traído, si te has traído algo?** Creo que no demasiado. De todos modos no creo que la situación allí…

la cultura afgana… es tan relativo, exportar modelos de países a otras situaciones, a otras culturas, yo creo que no tiene mucho sentido. Pensar en Afganistán como un país definido, hecho, con unas fronteras claras, con una estructura provincial, y…no tiene sentido allí. Es un modelo de país que hemos exportado y hemos recortado, fronteras artificiales en mapas que ahora queremos que funcionen como países y bueno que no.

#### LA TRAICIÓN Y LA LEALTAD

**¿Y la lealtad?** No sé. Entre ellos. Yo creo que con el extranjero desde luego no mucho, y entre ellos, pues no sé.
**Tienes una visión bastante negativa, ¿no?** Sí, con el tema de la lealtad yo que me leía los informes de inteligencia y sabías que de repente hay dos que están amigados por cualquier cosa y al día siguiente se dan una puñalada el uno al otro, si puede pues engaña al de más allá. Entonces también veías que entre ellos también se hacían…vamos que lealtades las justas.

### BRIGADA, ANDALUZ, 45 AÑOS, MISIÓN EN AFGANISTÁN, RESPONSABLE DE PROGRAMA DE RADIO

#### OPINIÓN DE LOS AFGANOS

**¿Y su percepción de esto cuál es; es decir, el afgano qué piensa de nosotros?** En general es bueno. En general la percepción nuestra, por ejemplo, sobre el respeto que tenemos nosotros a sus costumbres muy bien. Yo las dos veces que he estado nunca ha habido quejas. Nunca ha habido quejas. Además nosotros cuando son sus fiestas intentamos participar, siempre esperamos que nos inviten, ellos nos invitan y si se puede se participa y si no, no. Pero vamos, siempre que se ha podido. Si hay una festividad de ellos, pues los felicitamos y el día que salimos por la calle, pues lo intentamos.

#### LA FOTOGRAFÍA

**¿Por qué van los tres?** Porque prefieren también salir. El conductor tiene que ir, el tercero que es el que se dedica a hacer los periódicos tal, que es el diseñador gráfico, pues hay veces que yo le digo, mañana vamos a ir a este tal, y entonces, si me hace falta me lo llevo, pero si no me hace falta...
**¿Para qué le puede hacer falta?** A lo mejor porque quiero que haga fotografías por ejemplo, entonces le doy a lo mejor la cámara de fotos. O sea, le digo que se la lleve y que se dedique a hacer fotos.

**¿No tiene problemas para hacer fotos?** No, la población de allí no. Lo que pasa es que hay que saber a quién le tiras la foto. O sea, no hay problema normalmente, pero tienes que tener un poco de tacto a la hora de tirar la foto y a quién le echas la foto.
**¿Has de pedir permiso?** No, pero más o menos les haces un gesto, les enseñan la cámara y ellos hasta posan. No te dicen ni que sí, ni que no, los ves que están posando. Pero sí que les atrae lo de la fotos, además te piden ellos verlas a ver como salen, se ríen y les hace gracia. Y luego, si tienen mucha confianza contigo, te piden que si les puedes dar una copia.
**¿Y se la da?** Yo, a algunos sí, sí porque así aceptan, que no te pongan problemas a la hora de hacer fotos.
**¿Entonces usted vuelve al sitio y se la da en papel?** Sí.
**¿Lo revelan ustedes?** Sí, bueno la impresora. A ellos no les hace falta que sea papel fotográfico, son cámaras digitales; entonces les damos la foto y ya está. Se empiezan a reír, se la enseñan a todo el mundo, todo el mundo curiosea. Es una población muy pobre y no tienen nada, entonces cualquier cosa que se les da, la cogen, cualquier cosa. Y todo lo agradecen, claro. Igual que todo lo cogen, también te piden, no paran de pedir.
(...)
**¿Pero no dice que son todos analfabetos?** Sí, por eso nosotros utilizamos principalmente las fotos.
**Claro, ahora entiendo** Utilizamos mucho la fotografía, a parte que cuando entregamos el periódico, ellos rápidamente van a buscar nuestras hojas, porque lo que hacen los de jefatura de información y cultura llevan mucho texto y poca fotografía, nosotros lo invertimos. Metemos mucha fotografía y poco texto. Ponemos lo que aquí en prensa es el pie de la fotografía explicando un poco qué es las fotos.

## Experiencia de Afganistán

**¿Y usted que ha aprendido en Afganistán?** ¿Yo, personalmente? A aguantar.
**¿Qué quiere decir esto?** A ser paciente. A no coger a alguno de ellos y a lo mejor chocarle la cabeza. Porque tengo que pensar como un componente de la unidad mía, tienes que intentar entenderles y tal. Pero claro, son costumbres muy, no sé, la población lo estática que es, o sea, todo el mundo protesta de la corrupción política, pero luego no hacen nada. Todo lo arreglan pidiéndoles a las tropas españolas en vez de pedirle a sus políticos y exigirles. Por eso le digo lo de paciente. Además, se caracterizan siempre por al principio dar mucho rollo, mucho rollo, y al final, por ejemplo si estás leyendo

un folio, te vas al final que es donde viene la sustancia digamos, en el último párrafo. Les gusta mucho adornarlo todo, hablando son iguales, dan muchas vueltas, para a lo mejor decir, a ver si me puedes dar agua por ejemplo. Dímelo ya, nosotros somos más directos. También lo he oído de nosotros a los sudamericanos, porque dicen que somos mal educados, porque nosotros vamos a, decimos, usted qué quiere y ni me ha dado los buenos días.

## BRIGADA LEGIONARIO, BOSNIA, IRAK, AFGANISTÁN, KOSOVO, 45 AÑOS

**¿Por qué quería ir a Bosnia?** Por la frustración de una misión que iba a ser como mínimo cuatro meses, se me quedó en 40 días. En la legión, al ascender a Brigada, ya no me podía quedar, con lo cual, a la vez, pido destinado aquí al batallón CIMIC.
**¿Por qué CIMIC?** Pues porque el trabajo CIMIC es dentro de lo que yo puedo hacer, yo ya había trabajado como artillero en todas las facetas durante otros destinos, y digamos que ya estás cansado un poco de la pieza y del cañón, y el trabajo CIMIC es una cosa que te puede llenar, enlaces con los alcaldes, con ONGs, hacer pequeños proyectos, sección de ayuda humanitaria, gestión de campos de desplazados y refugiados; es un trabajo interesante.
**¿Esto es lo que hace en Mostar?** No, esta es la vacante que pido después de Irak y después de la legión, pido esta vacante aquí en este batallón, me dan el batallón, pero me conceden lo de Bosnia y voy primero a Bosnia.
**¿Qué hace en Bosnia?** Es una unidad de verificación multinacional, estamos una unidad de 40 personas entre italianos, españoles, alemanes y un francés.
**¿Qué quiere decir verificación?** Era allí, por orden de la OTAN ninguno de los bandos podía mover un cartucho, ni un armamento, ni un carro de combate sin que nosotros, la OTAN, lo autorizase. Entonces esa unidad hacía diversas cosas, en mi caso yo era el que gestionaba, el ayudante de un Comandante francés, yo preparaba por fax con los intérpretes, y todo lo que pedía; a lo mejor el serbio me pedía autorización para mover cuatro carros de combate para unas maniobras, yo hacía la gestión y había otro equipo que verificaba que efectivamente había movido cuatro y no 14. Un control, un control de polvorines.
**¿Le gustó hacer esto?** Sí, fue un trabajo muy duro, muchas horas de oficina, muchas peleas, porque te pedían, muchas tal, porque todo llevaba unos plazos y unos tiempos; pero un trabajo sobre todo por la convivencia con otros ejércitos.

## Entrevistas con la población

**¿Hacían entrevistas con quién?** Con los directores de colegio, con los alcaldes, con la policía.
**¿Con intérpretes?** Sí, con intérpretes siempre, nos contaban sus problemas, en la medida en que nosotros podíamos se lo resolvíamos o poníamos en contacto, a lo mejor te enterabas que alguna ONG de Bosnia tenía 50.000 zapatillas e ibas a un colegio y te dices que necesitan zapatillas, pues los pones en contacto. Pues como eso, todo. Pero nuestra misión era más que nada ver, patrullar por las mañanas, comíamos fuera, entonces enseguida ves la reacción de la gente ante la OTAN, si hay malestar o no.
**¿Qué reacción tenían?** En nuestro caso estábamos en una casa en Mostar capital, en una zona croata y el trato era bueno, no había ni insultos, ni malestar, también estaban acostumbrados a vernos desde hacía muchos años. Pero bueno, si hay malestar por algún tema, siempre te lo van a echar en cara, cuando pasas, te tiran piedras en el coche o te queman el coche, como les pasó a los franceses en una zona. También a saber lo que hicieron, pero que les quemaron el coche. Entonces eso, en los puntos sensibles de toda Bosnia hay unos equipos.

## Afganistán

**Entonces, ¿cuándo va a Afganistán?** Después de esta misión de Bosnia estoy dos años sin salir de aquí, porque iba a ir el año anterior y después me dijeron que al Líbano, luego se iba a ir otro; total que no salí. Al final en marzo de este año me incorporo allí a Afganistán.
**¿Cuál es la diferencia entre Afganistán, Irak y Bosnia?** Es total, Afganistán es un viaje al pasado. Irak, aunque son musulmanes también y a quién no sepa le puede parecer igual, pero en Irak había autopistas hechas por España, todas las casas tenían parabólicas y su Internet, en Irak ibas a la policía y les decías: ¿qué necesitas, coches, armamento? y decían, no, no, Internet, Internet. Y una alfombra para mi despacho. Casi todos los iraquíes hablaban inglés, había cultura e infraestructura, puentes, era digamos una España un poco atrasada, pero las ciudades eran ciudades con semáforos y sus historias, en Afganistán es que no he visto un semáforo, ni un ascensor. Es una vuelta al pasado. Son como belenes, pero los belenes que vemos en las tiendas son más sofisticados que allí.
**¿Cuánto tiempo ha estado en Afganistán?** Cuatro meses y 15 días, 137 días exactamente.
**¿Ha tenido contacto con los afganos?** Sí, naturalmente.
**Explíqueme un poco** Yo era el auxiliar del jefe, del Capitán que va a entrevistar usted ahora. Aunque vayas a la misma misión, como

vas con otra gente y vas en otro tiempo, no tiene nada tiene que ver una misión con la otra. Es totalmente diferente, lo único que sigue igual es el sitio a lo mejor, como en Mostar, para mi nada tiene que ver la que hice de verificación multinacional con la otra en las casas.
**¿Pero en Afganistán qué hace usted?** En Afganistán soy auxiliar, me ocupo de todo el tema administrativo y de preparación de allí de nuestra unidad CIMIC, me ocupo también del almacén CIMIC que tenemos con seis trabajadores civiles que son afganos contratados por nosotros y están a nuestra disposición.
**¿Y cómo es la relación con los afganos?** Es muy buena, además en *Qala i-Naw* que es la capital no hay pegas.
**¿En qué idioma hablan?** Con nuestros trabajadores, ellos después de tanto tiempo allí chapurrean un poco de español…
**¿El árabe le ayuda o no?** No, porque allí es otro idioma. Es parecido, el dari, el persa digamos. Hay algunas cosas que sí se parecen, pero no tienen nada que ver con el árabe tradicional.
**¿Usted considera que hay un choque cultural en Afganistán?** Hay un choque cultural tremendo.
**Explíqueme un poco** Tanto con el occidental como oriental; el occidental con el musulmán de allí. Porque aparte de las diferencias culturales, le sigo diciendo que aquello es un viaje al pasado, tanto en infraestructuras como en mentalidad. Ellos siguen con la mentalidad feudal.
**¿Cómo es esta mentalidad?** Pues la mujer es la mujer, la mujer es para tener hijos y dar placer al marido y ya está. Y el hombre es el que se ocupa de todo y Alá proveerá. Y no miran, no tienen mentalidad muy de futuro, los problemas los resuelven conforme van viniendo; a lo mejor pueden estar viendo que se les está cayendo la casa a trozos, pero hasta que no se les cae la casa no. Luego te vienen a pedir ayuda cuando ya es demasiado tarde. Es una cosa… el choque cultural es enorme.

## SARGENTO, DOS MISIONES EN AFGANISTÁN, CÁNTABRO, CASADO SIN HIJOS

### Opinión de los afganos

**Entonces usted, cómo ve a los afganos?** Es un pueblo difícil, porque es un pueblo que ha estado mucho tiempo en conflictos continuos, además la mayoría de ellos no provocados por ellos, sino que han sido siempre agentes externos. Entonces es un pueblo que en principio es desconfiado, cuesta mucho que se suelten con uno y que se hagan a uno, y entre lo que cuesta que se hagan a uno y luego que tenemos por ahí al insurgente que les atemoriza, pues ya les sube más el miedo que puedan tener o el respeto,

pues es un trabajo difícil a desarrollar allí. Peor por eso, porque en principio, la gente afgana con la que va soltándose uno, con la que va hablando, es un pueblo, a mi me inspiraban mucha cultura.
**¿Qué quiere decir esto?** También es como pasaba aquí hace años quizás, ahora hay esa despreocupación por saber un poco más hacia atrás por la historia y de dónde vienen las cosas, mientras que ellos sí lo tienen aprendido, ellos saben sus culturas de dónde vienen, sus cosas de dónde vienen y eso sí me gusta transmitirlo y respetarlo.
Mucho de lo que nosotros consideramos que igual no es una cosa muy importante, para ellos lo es porque es su cultura y les gusta transmitirlo. Y como ellos quizás no tienen la otra cultura, la de lectura, pasarlo de una forma a otra, se lo pasan hablando. Les gusta mucho, el padre habla con el hijo, el hijo habla con el siguiente y van pasando las cosas hablando y a mi me parece una cosa muy bonita, la verdad.
**¿Son parecidos, son como nosotros?** Hombre, depende en qué aspecto.
**¿Si les miras a la cara, qué le transmiten?** Es que es un pueblo muy desconocido, es que es... Tienen miedo y muchas veces no se sabe, a parte que nosotros tenemos siempre que verlos muchas veces desde el lado de cuidar nuestras espaldas, no puedes confiar en todo el mundo a la primera, siempre tienes que mirarles dos veces. Entonces, desde el lado nuestro de seguridad nunca puedes soltarte con una persona y hablarle de tu a tu, por lo que tu puedas contar, por lo que la persona se pueda acercar y decirte o hacerte, entonces, siempre vas con un grado de desconfianza. Pero aparte de eso, ellos son más herméticos también, tienen ese punto de miedo, tienen ese punto de desconfianza también ellos.

## Programa de radio

**¿Entonces en la radio usted también estaba?** Sí, de hecho ahora aquí estoy de jefe del equipo de radio. Pero allí en zona yo no lo hacía directamente, pero vamos el soldado que había con nosotros que era el que llevaba el programa colaboraba bastante.
**¿Cómo montaban el programa de radio?** Los medios que teníamos allí inicialmente eran muy precarios. Porque yo cuando estuve teníamos un ordenador con un programa de edición de vídeo, pero allí se montaba el audio y luego se grababa con una grabadora de este tipo externa, se colocaba al lado del portátil, nos callábamos todos y se grababa. Era un medio precario. Pero, teniendo en cuenta que los medios de ellos también eran iguales, porque se lo teníamos que entregar en cinta, no tenían ni siquiera para CD, estamos hablando de una emisora que ni siquiera tenía CD, pero bueno, la emisión salía adelante y se escuchaba. Ahora ya no,

ahora ya para ellos ha ido cambiando, ya hay unos medios y unos ordenadores mejor preparados para hacerlo allí.
**¿Cuál es el contenido?** Volvemos a la misma línea. Allí se trabaja en conjunto, es la mejor forma de hacerlo. Entonces tanto la campaña que va en posters, como la que va en el periódico, como la que va en la radio, se procuran que vayan en la misma línea. Entonces si sacamos ahora mismo, en la temporada de pistachos se sacan campañas para que la gente no coja pistachos antes de temporada, porque el pistacho allí es no es de una persona, sino es nacional, entonces si uno empieza a coger antes de tiempo está robando a todos los demás. Pues si se hacen campañas de eso, esta semana van a salir en los posters, en los periódicos y cuñas de información en la radio donde sí se puede hablar con alguien de la población, alguien con cierta capacidad, de la policía o tal, y viene y hace una entrevista con nosotros pues lo emitimos esa semana también. Entonces a seguir la misma línea en los tres factores que es lo lógico.

## OFICIAL, MISIÓN KOSOVO, OBSERVADOR INTERNACIONAL EN LOS BALCANES, MACEDONIA Y BOSNIA, AFGANISTÁN

### Intérpretes

**¿Usaban intérpretes?** Sí, pero la gente no es tonta. La gente aprende español enseguida, cuando ven interés económico la gente aprende español. Entonces, por ejemplo el jefe de uno de los pueblos donde vigilábamos las iglesias era también comerciante y le interesaba hablar español porque podía vender sus productos dentro de la base o venía a las pequeñas bases que teníamos en los pueblos para vigilar las iglesias y venía para hablar con nosotros en español.

### Aprendizaje

**Qué aprendió en Kosovo?** Aprendí que yo no puedo pretender arreglar todos los problemas del mundo.
**¿No lo sabía esto?** Seguramente no lo sabía o no era consciente. Nosotros cuando vamos a los sitios queremos intentar solucionar los problemas de todo el mundo, pero no se puede. Si ese niño se tiene que morir porque no tiene comida pues se tiene que morir, pero es que igual que está ese niño hay cien mil millones de niños más que se están muriendo.
Y por qué a este le doy un bocadillo y come hoy y al que está al lado no le doy, no tengo bocadillos para todos. Entonces, tengo que ser consciente de que hoy uno y mañana el otro, pero los dos se van a morir. Y no está en mi mano salvarlos. Yo puedo ayudar

en todo lo que pueda, pero tengo que ser consciente de que la miseria o el sufrimiento humano no está en mi mano el arreglarlo.
**¿Y esto, qué le hace sentir?** Al principio recuerdo que emocionalmente me afectaba más cuando íbamos a alguna casa y veíamos a los niños, sin zapatos, sin ropa, con los mocos caídos, que no comían; pues pensaba pobrecitos, qué lástima me dan. Pero poco a poco fui aprendiendo que no, que es lo que les ha tocado vivir. No sé, espiritualmente o el karma, es lo que les ha tocado vivir y, no tengo por qué sentir culpabilidad por ello, porque yo tenga una condición de vida más rica, más cómoda, y ellos no. A ellos es lo que les ha tocado y si hubieran nacido en una tribu de África pues estarían peor todavía. Y si hubieran nacido en Nueva York pues a lo mejor serían más ricos. Y eso creo que me enseñó a crear una especie de escudo afectivo para las siguientes misiones.

## Autodidactismo

**¿Cómo es esto de «nos enseñamos»?** Se supone y es que nosotros somos la unidad de ejército que se encarga de enseñar a otras unidades del ejército cuando se van a ir cómo concertar una entrevista, cómo tratar de conducirla, tanto en el lenguaje no verbal como si yo quiero saber esta información, no puedo ir directamente a preguntar eso, tengo que ir poco a poco.
**¿Para esto tienen un manual o dan un curso o cómo?** No, yo creo que es más por experiencias propias, información que sacamos de Internet, y libros de técnicas de entrevistas y negociación.
**¿O sea, no hacen ningún curso?** No, no hay un curso que sea técnicas de negociación o técnicas de entrevistas, leyendo cosas que salen en Internet y leyendo libros.

## Afganistán

**¿Cuál es la más fuerte?** La corrupción tan arraigada y tan descarada que tienen. Pero entiendo corrupción desde el punto de vista nuestro, occidental. Para ellos no es corrupción, para ellos es ayudarse, ayudar al prójimo, ¿para qué voy a ayudar a aquella persona que no conozco si puedo ayudarte a ti que eres primo mío?
**¿Qué es lo que más satisfacción le ha dado?** El trabajar con mi gente. En Afganistán la base es muy pequeña y estamos hacinados, aunque yo nunca diré eso, que estamos hacinados. Entonces el contacto es constante, estamos las 24 horas juntos; de hecho, dormíamos en la misma habitación. Y para mí la mayor satisfacción es el buen ambiente que conseguimos tener, a pesar del trabajo, del cansancio o de estar en un sitio con unas características culturales,

estábamos en otro planeta y el haber vuelto de ese otro planeta y seguir siendo muy amigos y estar contentos del trabajo que hemos hecho unos con otros.
**¿Usted realmente cree que es otro planeta?** Sí, sí, es otro planeta. No otro país, es otro planeta, con teléfonos móviles, pero otro planeta.

## TRADUCTOR, 47 AÑOS, ESPAÑOL-LIBANÉS, IRAK, LÍBANO

### Importancia de CIMIC

**Entonces esto lo transmite** Ahora para crear confianza del proyecto CIMIC, el proyecto CIMIC crea confianza donde vaya, porque lo que hace son proyectos con la gente, ayuda a la gente. Yo creo que el proyecto CIMIC aquí es muy importante, es el alma de una misión como esta.
**¿Por qué es el alma?** Porque gira todo en torno suyo, porque aquí podemos tener una unidad de inteligencia, podemos tener una unidad de fuerzas especiales, podemos tener una unidad de información, podemos tener una unidad de contrainteligencia, pero todos giran en torno a CIMIC. CIMIC es el motor de todo esto, los proyectos que salen de aquí salen todos de CIMIC, todos. Y esto es muy importante, a la gente no se le ayuda haciendo patrullas, hombre, esto es para hacer cumplir una resolución.

## OFICIAL, 45 AÑOS, MISIONES EN BOSNIA Y AFGANISTÁN

### ONG'S

**¿Qué opina de las ONG?** Pues que es un saco, en el hay 1.000 cosas diferentes. Tendemos a llamarle ONG a muchas cosas, pero eso al final crea problemas de percepción. Yo puedo llegar aquí ahora y decir que soy la ONG militares sin fronteras o lo que sea, ¿pero al final qué hago? Hay ONG que son los que puramente entendemos como ONG que se dedican a una tarea específica, pero hay ONG, sobre todo las locales en estos sitios, que no dejan de ser asociaciones vecinales que pretenden conseguir ayudas; hay ONG que son empresas que trabajan para ONG y pongo un caso concreto: Farmacéuticos Sin Fronteras lo que lo que hace es recoger medicamentos caducados, reciclarlos y venderlos a precios más baratos y venderlos a las ONG que trabajan en la zona. ¿Eso es una ONG o una empresa que se dedica a venderle a las ONG? Hay ONG que tienen camiones y se dedican transportarle mercancía a las otras ONG, ¿es una ONG?
**¿Es una empresa no?** Claro, es una empresa, por eso digo que dentro del saco, hay ONG que son tapaderas de otras cosas.

## CABO PRIMERO, MISIONES EN BOSNIA

### Relaciones con los autóctonos

**¿Entonces, cómo os relacionabais con la gente?** Nosotros teníamos un Cabo que los idiomas se le daban de maravilla. Habla inglés, italiano, portugués, alemán y allí hablaban mucho alemán, entonces el Cabo, llegábamos a los sitios, él hablaba.
**¿Ibais juntos?** Estábamos en el mismo vehículo, el Sargento Primero, que era el jefe del pelotón, siempre que se bajaba él me bajaba yo, y el Cabo quedaba como jefe de vehículo, pero cuando necesitábamos tirar de alguien, pues venía el Cabo y se ponía a hablar. Si no por gestos, libreta y dibujos, como me pasó con un señor, que era profesor y estábamos dando seguridad a una zona y vino el hombre y se me puso a hablar: «Yo no te entiendo». Se fue para su casa, se trajo una botella de licor, una libreta y un boli, yo saqué mi libreta y mi boli también y empezó a hacerme dibujitos. Y me hablaba medio inglés. A mí el inglés se me da muy mal, pero bueno entiendo, entonces él me hablaba, yo le dibujaba, que era profesor, que por la guerra le habían volado la escuela, no tenía alumnos, ahora estaba muy deprimido y tal. Se va cogiendo relación con la gente.

### El respeto

**¿Sabías cómo relacionarte desde el punto de vista de la etiqueta o protocolario, sabías cómo relacionarte con ellos?** Sé cómo no faltar al respeto.
**Por tu manera de ser** Por educación.
**Pero no para la manera de ser afgana** Ellos tienen sus costumbres y yo tengo las mías, pero v<amos.
**¿Podías interpretar sus costumbres?** Son gente muy educada, muy servicial. Muy hospitalarios. Un té, pues sí, vamos a tomar un té, aunque nos habían dicho que no, por el agua, pero el hombre venía con su jarra de té, con su azúcar, pues me tomo el té y punto.
**¿Qué tipo de conversación teníais?** Es lo de siempre. A parte que cuando íbamos a la casa esta, muy trabajador el hombre que estaba allí siempre estaba con su huerto, un jardín que tenía, siempre arreglándolo, entonces nos venía y nos ofrecía un té, le ofrecíamos tabaco que era lo que nosotros llevábamos o un chicle o un caramelo, que es lo que lleva la gente que no fuma, ¿quieres? No, no gracias. Y poco más.

## II.1.2.
## ENTREVISTAS A MILITARES ESPAÑOLES EN GRANADA

José Antonio González Alcantud

Se llevaron a cabo en el acuartelamiento de la Merced, sede del MADOC [1], un antiguo convento del siglo XVI, poseedor de uno de los artesonados mudéjares más importantes de Granada. Con motivo de una reunión con militares extranjeros, éstos miraban el artesonado mudéjar extasiados. Reconocían que los españoles gestionaban un capital simbólico excepcional. Los entrevistados, en número de una decena, fueron soldados, suboficiales y oficiales con experiencia en misiones de paz en Kosovo, Líbano y Afganistán.

Una observación general es que los entrevistados prefieren la vida de las misiones exteriores a la vida en el cuartel. Consideran que la vida del cuartel es dura, ya que no cumple con los objetivos de servicio social de su profesión, y que además está a sometida muchas tensiones derivadas de la aplicación estricta de la jerarquía militar. En las misiones se sienten útiles y mucho más realizados. A muchos no les importa que sus hijos sigan la «vocación» militar, aunque prefieren para ellos otra profesión. A veces se ven obligados a engañar a la familia, cuando se enrolan voluntarios en misiones. En las misiones el compañerismo, incluso entre diferentes niveles jerárquicos, es muy alto, y esto lo valoran mucho.

1. Siglas que significan Mando de Adiestramiento y Doctrina. Creado tras la desaparición de la Capitación General de Granada, a su frente tiene un teniente general.

Otro aspecto surgido en las entrevistas es el referido a la ignorancia de las primeras intervenciones militares españolas en la ex Yugoslavia, en Bosnia, en particular. En los primeros momentos no solamente existe falta de infraestructura de acogida, sino desconocimiento lingüístico y extrañeza geográfica. Poco a poco en base a la experiencia se van dotando las bases españolas de infraestructuras básicas. La población acoge con aprehensión igualmente a los soldados españoles, ya que no saben cuál será su comportamiento, y lo consideran una injerencia en sus propios asuntos. Poco a poco se va intimando con los autóctonos. Los bosnios culturalmente musulmanes comienzan a empatizar con las tropas españolas, y estas con esa población, ya que los consideran los débiles en el conflicto. Se nos dice, por ejemplo:

> Nosotros vamos, nos establecemos, establecemos nuestras propias relaciones, y a parte del trabajo propiamente militar, vamos a colaborar con la población civil, vamos a hacerles la vida más fácil. Cuando llegamos a Kosovo, lo primero era parar el conflicto, pero una vez que se para, nos dedicamos a ser observadores, ayudamos en lo que podamos a la población, una pequeña simbiosis. No vamos en plan destructivo, en plan guerra, vamos a arreglar un poco la cosa, y esa actitud de no ir con actitud beligerante es bien acogida en los sitios a los que vamos. Lógicamente si tenemos que meternos en alguna refriega lo hacemos porque es nuestra misión, pero no es una misión primordial.

Esta es una de las raíces de la simpatía mutua. Juega a favor igualmente el que los españoles consideraran a los bosnios en plano de igualdad como nosotros», si bien «un poco más atrasados». La igualdad cultural, sin arrogancias, es una de las claves de la empatía mutua. Se destaca asimismo el papel de los empleados bosnios de las bases, y la facilidad para el aprendizaje de la lengua española. Toda la intervención tanto en Bosnia como la posterior en Kosovo se consideran muy positivas. El resultado es la simpatía hacia España, manifestada con multitud de actos de homenaje. Las familias también se han sentido reconfortadas. Los problemas, según los entrevistados, han venido de la falta de iniciativa de los «políticos» que no tomaron medidas rápidas y contundentes en momentos de conflicto inter-étnico. El supuesto «carácter mediterráneo», abierto y hospitalario es esgrimido como una de las

razones del éxito. Nosotros como observadores externos subrayaríamos la piedad e igualdad como claves de la empatía.

En Líbano, el desconcierto de la población ante la llegada de tropas extranjeras también se hizo notar al principio. Nunca se han sentido los entrevistados en un lugar extraño. A pesar de haberse sufrido bajas sobre el terreno se adjudican a efectos no deseados por parte de la propia población. El fútbol constituye un factor importante de unión. A veces es lo poco que se conoce de España. Se nos dice:

> Al margen de la primera distancia, luego se fue relajando la cosa, tanto que en el Líbano se fueron creando núcleos amigables con nosotros. Al principio, llegamos en plan maniobra, con nuestra tienda de campaña, nuestra comida, todo en plan maniobra, un campamento base.
> La población civil, poco a poco, supongo que hubo ahí intervención de nuestros equipos de CIMIC, CIUC y todo, ya nos ofrecían sus servicios. Un hotel se nos ofrecía para poder ir a ducharnos allí, comida, a cambio de una compensación económica. Pero ya se iba a cercando la gente a nosotros y nosotros a ellos.
> A partir de ahí, veían que había movimiento de tropas, que no éramos hostiles, que no estábamos allí para hacer la guerra, que estábamos allí por algún motivo. Así que, veían la posibilidad de hacer negocios con nosotros, todo hay que decirlo.
> Iban aprendiendo un poquito el español, iban poniendo productos que podían ver que íbamos necesitando, porque allí íbamos con lo puesto, si uno llevaba una cosa es lo que llevaba, si no la llevaba no la tenía. Ya trataban de hacernos un poquito de servicios, de facilitarnos la vida un poquito a nosotros. Había una pequeña simbiosis, yo te doy, si tú me das. Entonces, en las poblaciones donde estábamos acoplados, la acogida fue bastante buena, por parte de unos y de otros.

Las lógicas de la reciprocidad eran "naturales", basadas en la necesidad, y no clientelares, y por consiguiente susceptibles de corrupción.

En referencia la experiencia afgana se suele enfatizar el aislamiento en los cuarteles —téngase en cuenta que la mayor parte de los entrevistados pertenecen a una unidad de logística—, con un contacto mínimo con la población. Generalmente este contacto se tiene en el interior del cuartel. Los niños suelen ser empleados

como intermediarios. Muchos piensan que son ajenos al país. Otros creen que existe una distancia insalvable entre afganos y occidentales, ya que los primeros se encuentran en la «edad media». Se nos dice:

> En el caso de Bosnia era una cultura más próxima a la nuestra. La diferencia entre Bosnia y Afganistán es que Bosnia sí tenía tejido social, tejido financiero, lo tenía todo antes de la guerra, entonces hubo que reconstruir. En el caso de Afganistán es que no hay nada, hay que construir de la nada, no es reconstrucción es construir. Las ciudades no tienen agua corriente, no tienen alcantarillado, no tienen luz o si la tienen son sólo unas horas al día. Cuando yo estuve según el año musulmán era el año 1385 y era como retroceder en el tiempo, estaban muy atrasados.

La experiencia de Afganistán, sin embargo, ha provocado una sensación general de enclaustramiento. Las experiencias que se comparten tienen ese déficit:

> Fui varias veces a Qala i-Naw a la PRT. Teníamos 4 PRT, una española al norte en Qala i-Naw, una lituana en Gor, al este, la americana que era la más problemática en Farhat, ahí nunca fui porque eran los americanos los que siempre querían venir a la base, y la italiana que estaba en Herat, que es la zona más rica de nuestra provincia. Bueno pues en esas 4 PRT me moví, visité todas, menos la de EEUU, lo intenté pero 4 meses parecen que son mucho, pero al final no son nada.
> También fui a Kabul, a las *PRT´s conferences*, que son como unos seminarios o conferencias que reúnen a gente de todas las PRTs que hay en Afganistán, tanto a militares como a civiles, como a representantes del Departamento de Estado de EEUU, como gente de diferentes estamentos y organizaciones internacionales, ONG, y allí se debate sobre la situación existente, cuáles son los problemas que cada uno tiene, algunas PRTS exponen «las mejores prácticas», o sea, proyectos que ellos han hecho y que les han resultado y pueden ser exportables a otras partes de Afganistán. También el jefe de ISAF, que es americano, expone su punto de vista, y además sorprende cuando dice, «y ahora si tenéis cualquier pregunta aquí estoy» y responde a cualquier pregunta, tanto de sus soldados como de cualquier ONG . Es bastante interesante.

En relación con la experiencia de Afganistán venimos observando en las entrevistas, diferencias entre la hospitalidad de Bosnia,

porque Yugoslavia ya tenía un desarrollo económico antes de la disolución alto dentro del ámbito soviético y no ha habido que hacer un gran esfuerzo porque había un capital humano sobre el que trabajar. Sin embargo, la situación en Afganistán varió totalmente:

> La relación de los militares españoles con el punto de vista norteamericano en el caso de Afganistán, acaba de decirlo por lo de las visitas, parece como si hubiese una concepción de mediación, tal y como se hizo en Bosnia, es decir de ayudar a la población, como de no implicarse en una guerra abierta. Esto lo observamos generalizado en las entrevistas y es la opinión general que yo vengo observando últimamente».

Podemos concluir que las experiencias acumuladas son muy variadas, y que los contactos históricos entre las naciones de origen de los soldados y la población autóctona es el factor esencial y capital para facilitar el éxito de la misión.

## Fragmentos de entrevistas realizadas en Granada

### CABO, 32 AÑOS, ANTIGUO LEGIONARIO

**En relación con la vida de cuartel y la vida de las misiones, ¿la vida de cuartel es dura o prefiere las misiones?** Ahora mismo, la vida de cuartel que llevo es como si trabajara en una oficina de cualquier administración. Tengo mi trabajo de oficina, lógicamente tengo mis guardias, tengo mis servicios, como todo militar; pero aquí más bien es un trabajo administrativo, entro a las ocho de la mañana y salgo a las dos de la tarde. Y poco más. En Almería, sí se vivía más lo que era el ejército, los cuatro años que he estado, entre más disciplina, más compañerismo, el trabajo día a día era más militar. Yo estuve en la compañía de transmisiones y el trabajo diario era bastante bueno, duro en ocasiones, muy preparados en el tema de las transmisiones y siempre una cosa constante. Cuando no había una cosa, había otra, si no estábamos en el campo haciendo prácticas, era porque nos íbamos de maniobras, si no porque hacía falta apoyos, si no…

**En ese sentido, ¿qué características tiene la legión que distinga de los demás?** ¿Características de la legión? Yo creo que es el ambiente propio de la legión, porque he estado en otros cuarteles, he visto más mili, he conocido a mucha gente y la legión es muy

diferente al resto de unidades. Lo que me decía uno allí, posiblemente conoces a gente que haya estado 20, 30 o 40 años en la legión, pero a ver si conoces a alguien que haya estado 30 años en cualquier otro sitio, en el regimiento tal o en la capitanía cual. **O sea, que hay un espíritu legionario** La legión tiene algo que te engancha por sí misma, el compañerismo con los compañeros, con tus mandos, la actitud que tiene la legión también para con los familiares. Yo he estado de misión, de maniobras, y siempre han estado en contacto con los familiares, informándoles de cómo estábamos, si hacíamos tal, dentro de lo que se podía decir, de la situación en la que estábamos, si estábamos bien, mal, si íbamos, veníamos. Esos cuatro en la legión para mí, si tuviera que volver o cambiarme de sitio, volvería allí.
**Esto se observa, vamos que el espíritu legionario es muy particular** Además, se va encontrando uno por la calle a gente que lleva algún distintivo o algo y dice «yo estuve en la legión», «pues yo también, estuve en tal sitio» y se crea un pequeño vínculo en un minuto es como si se conociera desde siempre a la persona, tiene algo que nos hermana a todos, da lo mismo si has estado hace 10 años, en Ceuta, Melilla, Almería, Ronda, da igual, porque a final de cuentas todos somos legionarios, todos nos conocemos y todos estamos el uno por el otro.

## SUBOFICIAL, MECÁNICO, MISIONES EN MOSTAR (1994) Y AFGANISTÁN

### Guerra civil

**¿Qué le pareció esto en el centro de Europa? Porque Europa estaba escandalizada. Pero el soldado ¿cómo vivía esto? Hacía tanto tiempo desde la Segunda Guerra Mundial que se había perdido la noción.** Nosotros no podíamos explicarlo. Explicarlo quizás sí, igual entenderlo. Yo sería de los más jovencitos, porque en aquel entonces no había tropa profesional, entonces los que íbamos éramos suboficiales profesionales y sobre todo, las primeras tropas profesionales que había, que aún no había mucho reemplazo, que éramos los más jovencitos. Yo de lo que recordaba de lo que me habían contado de la Guerra Civil, no leído, sino contado de gente que lo había vivido, de mis abuelos y demás; pues ni siquiera era capaz de explicarlo con lo que nos había pasado aquí. Porque aquí al que le tocó en un lado, le tocó en un lado por convencimiento o por obligación, pues le tocó en un lado y eran frentes. Frentes que luego allí en Bosnia terminaron estableciéndose también, pero en principio en las ciudades había un frente en cada casa, en cada

planta de cada bloque de pisos, en cada aldea, en cada cortijada, en cada sitio. Aquello no sé si fue una guerra de religión, étnica o lo que fuera, pero la guerra estaba en todas y cada una de las baldosas de aquel país.

**En relación con esta experiencia, me comentan que hoy la situación sigue poco menos igual, pero calmada. Es decir, que parece que esto es algo muy profundo que llevan los bosnios y los yugoslavos en general. En relación con esto, ¿Cuál fue el comportamiento de las tropas españolas en la pacificación, qué es lo que recuerda, cómo intermediaron, cómo pusieron…?** Mi trabajo allí era como le he dicho mecánico de automóviles y francamente no sé, ni siquiera conozco situaciones particulares. Si no conozco situaciones particulares de cosas pequeñitas, mucho menos le puedo hacer una visión de conjunto ni siquiera de la zona donde estuvimos y mucho menos del total. Yo tengo mi opinión, pero como cualquier ciudadano de lo que se ha ido oyendo. ¿La impresión que tengo? Si no se hubiera intervenido, probablemente aquello hubiera sido una carnicería horrorosa, que lo fue.

## Camaradería

**Claro, se produce un clima de camaradería o de solidaridad interna** Tanto entre compañeros, como desde la línea de jerarquía, se suaviza mucho, se modula y en el momento en el que desaparece un porcentaje muy importante del riesgo, esa línea jerárquica deja de modularse, se pone mucho más rígida y empiezan a hacerse una serie de cosas de la vida castrense propiamente dicha que a la gente le mina mucho más la moral, la imposición de la jerarquía cuando el porcentaje de peligro se ha reducido muchísimo, la aplicación de esa rigidez, creo que al personal le termina afectando más. Yo he visto a gente más cabreada porque le han hecho formar, desfilar y tal, que por mandarlos a un sitio donde estaban disparando y cayendo morteros.

## Empatía bosnia

**¿Al llegar, sintió alguna familiaridad con la parte oriental, la musulmana? Es decir, el hecho de que España, usted es de Alcázar de San Juan, pero no está lejos de lo que ha sido el área de influencia más fuerte del antiguo mundo islámico desde el siglo VIII en España ¿Se sentían empatizados con las dos partes?** Uno termina sintiendo una cierta, no empatía, pero sí simpatía con el que está machacado; pero no en esa situación, sino en cualquier situación

ordinaria. Así que tanto yo, en particular, como la mayoría del grupo en el que me movía en general, sí que estábamos un poco simpatizando con el lado musulmán, en el sentido de que eran los que peor estaban. Los que peor estaban, no solamente visto desde lejos, pues bueno, estos están mejor, estos están peor, mira que bien me caen estos. Sino que uno iba a la zona occidental y no lo miraban muy bien, no solamente era la indiferencia, sino que no te miraban bien; y en la zona musulmana te daban una cierta bienvenida, una acogida, un saludo, que en el otro lado no existía o existía menos, al menos esa es mi apreciación.

**Eso en qué lo notaban, ¿en los niños, en las mujeres…?** En todo, en la parte oriental salía la gente a la calle, parabas cualquier vehículo y había que andar muy pendiente de que no se metiera nadie debajo, porque la gente venía a saludarte, venía a estar allí al lado; y en la zona occidental, pues no, en la zona, digamos, más pro-croata, eso no existía. Al contrario si notabas algo, era algo cómo «no sé que haces aquí». Yo personalmente percibía que los sentimientos de esa gente eran esos, un poco como de que allí no teníamos que estar.
(…)
**Ya. Es que se ha comentado, yo no sé si esto es cierto pero interesaría saberlo, que el soldado español suscitaría en principio más simpatías, pero claro, en Bosnia hemos visto que sí, en Bosnia hemos visto que era una experiencia** Pero la simpatía, lo que yo he visto allí es que la simpatía, en este tipo de misiones, se gana. A la población hay que ganársela. Porque difícilmente los americanos van a tener nunca esa percepción.
**Sí** Van a tener la simpatía de poquitos países, porque es que los americanos tienen unos criterios y unos conceptos y son los únicos válidos y a partir de ahí, todo lo demás es malo. Yo creo que nosotros, no sólo nosotros, también otros países sobre todo europeos, intentamos respetar más los elementos culturales y formas de comportamiento de la población. Eso se respeta y entonces eso, la población termina viéndolo y de ahí se generará la simpatía pero trabajándosela. Yo creo que viene de ahí que vayamos los españoles generando simpatía o no, con independencia de otras cosas.

**Se supone que a lo mejor hay una actitud que se percibe de manera casi irracional, más comprensiva, ¿incluso puede que sea más piadosa?** Puede ser

**Entonces esta comprensión, quizás haya un dispositivo más natural a la comprensión, ¿no piensa que puede ser porque el ejército**

**español no ha participado en guerras externas desde hace casi un siglo?** Puede ser, puede ser. Sí. La actuación esta piadosa, no sé si piadosa es la definición, pero sí existe una actitud de comprensión y de observar la situación real de la población e intentar ayudar en lo que se pueda.

### Aislamiento en Afganistán

**Entonces, el contacto que tuviesen con los afganos, sería esencialmente con los militares si estaban en una zona de acuartelamiento, ¿no?** Básicamente, porque el contacto con población civil, que yo he tenido, ha sido con la población civil que entraba a ese acuartelamiento. Me he movido por la calle, pero en un coche blindado para llevar al General a alguna reunión o al aeropuerto o a otras bases, nada más. Del coche no me he bajado para tener contacto con la población civil.

### Traición

**Yo he defendido que lo que nos pasó en Marruecos y en el Rif hace un siglo era más o menos igual: se pactaba y luego se deshacían los pactos, no porque fuesen unos traidores, sino porque era su modo de comportamiento** En la unidad de inteligencia del cuartel general había una viñeta de 6-7 afganos con los fusiles pero estos antiguos que había, vestidos clásicos y uno que decía «el enemigo de mi amigo es mi enemigo» Y otro «el enemigo del amigo de mi amigo del amigo de mi amigo es….» Es que allí en un momento dado, cualquiera traiciona a cualquiera, y cualquiera se junta con su enemigo para combatir a otro que la semana pasada era aliado, pero, además, es lo que le digo, es que lo sienten así.

### Motivaciones y familia

**¿Asume la familia esta situación que les lleva a peligrosas misiones en el exterior?**
Lo asumen, cómo y por qué, pues no sé, lo asumen. Nadie que yo sepa, ningún familiar que se ha ido a esto quiere que vuelva, o si le dan a elegir casi todos van a decir que prefieren que no, pero cuando llega, pues se asume y se lleva lo mejor que se puede. Porque haya gente que lo entienda como un deber, pues habrá gente que lo entienda así, habrá otra que gente que lo ve porque es su profesión y no habrá más remedio. Otros dirán, ya que vas, estoy contigo ahí, pues muy bien, no te vengas para detrás, como apoyando, apoyan siempre, pero animando a la hora de ir, pero creo que son los menos. La mayoría asumen que te vas por lo que sea, por deber, por obligación, por...

**Por ayuda humanitaria...** Porque la mayoría saben, salvo últimamente muchas excepciones, que hay un cierto tipo de unidades que las están machacando, hay gente a la que le están haciendo ir a muchas misiones, cierto tipo de unidades, pero luego en la mayoría de los casos, la gente va voluntaria, yo he estado en Afganistán ahora en junio y había pedido ir ahora en noviembre. Vas voluntario, luego la familia tendrá que entender que tampoco es una obligación del trabajo, sino que como son salidas voluntarias...

**Esto de la voluntariedad es una cosa que me llama la atención. Lo he oído varias veces, incluso a médicos militares pedir el destino en situaciones conflictivas. Esto es ¿por espíritu de aventura, por qué se gana más, puede haber todo tipo de gratificaciones?** Me imagino que solamente un componente de esos no es. Yo a Afganistán nunca hubiera dicho que iría, de lo que lees de lo que ye cuentan, de informaciones que vas cogiendo, jamás dije que iría. Pero igual por aventura, por experiencias me refiero a que eres militar y dices qué hago aquí detrás de una mesa toda mi vida, voy a hacer algo. Luego, yo siempre que me preguntan de fuera de la mili, les digo que es como si tienes un parque de bomberos y cuando hay un incendio, a uno le da miedo, otro tiene que ir al dentista, otro… pues si hay un incendio hay que ir. ¿Qué componente es el más fuerte de todos? Pues no lo sé. No se si por obligación, porque cada persona tenemos una percepción de las cosas y cada uno dice pues tengo que ir. Igual en la primera misión no sale corriendo para ir, pero cuando ya van un par de misiones o tres, hay personas que tenemos que ir. Y bueno, además decíamos, además conozco aquello, además voy a ganar más dinero, ¿cuál de eso además, cuenta más? Pues no lo sé. Yo cuando fui a Bosnia sí tenía muy claro que quería ir. En Afganistán ahora no sé qué componente ha pesado más, pero sí que en Bosnia, decididamente tenía ganas de ir a un conflicto de estos, por conocerlo, por verlo.

**Total, que la conclusión es que allí se está a la defensiva, ¿no?** Sí, porque incluso cuando se contrataba a la gente para que trabajase dentro de nuestra base no estaban seguros, no se sabía si eran talibanes los que estaban contratando, porque se les hacía un seguimiento, pero no se sabía incluso si ellos intentaban infiltrarse dentro. Por eso se va con ese miedo, por eso había que estar vigilándolos, porque como no se sabe allí quién es el bueno y quién es el malo, como actúan todos de la misma manera más o menos.

**CABO MAYOR, 42 AÑOS, CASADO, DOS HIJOS, MISIONES EN KSOSVO (3), BOSNIA (3), AFGANISTÁN (1)**

**Empecemos por el conflicto más antiguo, el de Bosnia. Cuando llegó allí estaba aquello en plena efervescencia.** En Bosnia en el año 1992 cuando llegamos si le digo que no sabíamos ni a dónde íbamos, le estoy diciendo poco.
**De esto no había nada, claro.** No existía nada, nos montamos en un barco, en el Castilla, y cuando llevábamos cuatro días embarcados cambiaron el puerto de destino sobre la marcha, de ir a un puerto de Croacia nos cambiaron a unos 200 Km. alejados del puerto primero. Fuimos a parar a una base e íbamos los mandos, la tropa, nuestros vehículos y poco más. No sabíamos absolutamente nada de idiomas, ni de nada que se le pueda parecer. Ni informaciones de a dónde vamos, qué va a pasar, qué tenemos que hacer. Nada. Absolutamente nada.

**Entonces eran tropas de reemplazo muchas de ellas, ¿no?** Sí, existían, pero no sé exactamente decirle si eran de reemplazo. Yo ya era profesional, entonces. Pero la legión no sabría decirle, pero la legión fuese de reemplazo o fuese profesional daba igual, lo que dijese el Capital, Sargento o el Teniente lo iban a cumplir.

**Al llegar a Bosnia que era un lugar en el centro de Europa con una guerra declarada, ¿cuáles fueron sus primeras impresiones?** Hay que reconocer también que hasta que no pasaron dos semanas no empezamos a tomar contacto con la población, porque estuvimos en Croacia, no era Bosnia-Herzegovina. Como aquí, como los españoles, pero con un cierto retraso; es decir, nosotros en España estábamos en los 1990 pero ellos estaban como en los 1970, cuando yo nací, en España. Pero esa era la zona donde no había guerra o conflicto, como en la ciudad de llegada. Cuando entramos en la zona de Bosnia ahí ya se veían multitud de viviendas, era una zona muy agrícola, bastante rural, y todo estaba como si hubiese pasado un terremoto; todo destruido, saqueado. Veías gente que solamente llevaba lo puesto, con una bolsa, como un gitano que va con sus bolsas y nada más, con sus pertenencias y descalzos, sólo con cuatro cosas encima.
(...)
**¿Y eso les facilitó el contacto con la población?** El contacto y la ayuda, porque el simple hecho de llevar una bolsa de comida, ir en el vehículo asomarte, parar y darles la bolsa, y decirles toma, eso ya hace muchos amigos, sin poder hablarse, sin poder decir, hola qué tal.

## Razones para ir de misión

**¿Cuáles eran las razones para ir de misión?**
No se trata de decir que es por la experiencia, porque tampoco. En la primera misión me dijeron: «se necesitan dos voluntarios para ir a Bosnia», y algunas personas lo primero que dicen es qué se cobra, qué se va hacer. No hay que preguntar nada de eso, sino, eres voluntario para ir, sí o no. Pues yo soy voluntario, pero, ¿has hablado con tu familia? Les digo, con mi familia no tengo que hablar nada, en mi caso. Le hablo de mi caso. ¿Por qué?, porque en mi familia yo sé la respuesta de mi familia: No. Ellos no quieren que yo vaya a ningún sitio. Ni mis padres, ni mis suegros, ni mi mujer, ni mis hijos. En esa época tenía uno nada más, mi hija. Entonces, a mí, algo me dice que vaya y punto. Yo soy voluntario para ir a las misiones. Como lo de ir a la siguiente, esta que le digo del año que viene, no busco nada, es como una forma de reafirmarme sobre mi mismo en el trabajo.

## Soldado, misiones en Kosovo, Afganistán y Líbano

**Vaya papelón. ¿Y qué opinión te merece, en este sentido, tu has estado en tres países en los que el islam de alguna manera ha estado presente. Más diluido en el mundo kosovar, pero en Líbano sí y en Afganistán por supuesto. Entonces, ¿qué opinión te merece esta religión o esta cultura?** Yo no puedo dar impresión ni buena ni mala, pero tampoco puedo decir si es la religión la que hace que tengamos enfrentamientos con ellos o que ellos se enfrenten con nosotros.

Viendo lo que he visto en el Líbano y en Afganistán se han relacionado con nosotros, unos mejor, otros peor, pero si son de la misma religión unos y otros, por qué se comportan de diferente manera. No creo que sea la religión la que les haga ser, en ese sentido, un poquito más con otra mentalidad. No puedo dar una opinión sobre la religión porque ni siquiera sé si nuestra religión también nos hace ser más malos o más buenos. Yo es que las religiones no las mezclo mucho, porque una persona puede ser mejor o peor, pero eso depende de la persona. Si se deja influir por una religión, el fanatismo ese debería tenerlo todo el mundo si son de una misma religión, por qué unos sí y otros no. Es lo que no entiendo, si una religión te obliga a hacer cosas o tu tienes esa creencia en que debes de hacerla, deberían de hacerlo todos los que…pero por qué unos se dejan influir y otros no.

## II.1.4.
## ENTREVISTAS A MILITARES ESPAÑOLES EN ALMERÍA

Manuel Lorente Rivas y Marta Santana Camacho

Se llevaron a cabo tres en el Acuartelamiento de la Legión de Viátor (Almería). Los datos más significativos de las entrevistas en el acuartelamiento de la Legión Viátor en Almería pueden agruparse en los siguientes puntos:

1. Lo que diferencia a la acogida del ejército español con la acogida de las tropas americanas es en primer lugar la disparidad de las dos misiones. Mientras que los americanos realizaron labores de guerra, los españoles realizan tareas de reconstrucción. Esto inevitablemente supone que los americanos han entrado en un mayor número de ocasiones en confrontación con la población causando diversos tipos de daños que han provocado recelos en su contra, circunstancia que no han padecido las tropas españolas.
2. Por otro lado, la convivencia, las miradas al paso de las patrullas menos reacias de la población afgana hacia el ejército español, puede deberse, en opinión de los militares entrevistados, al carácter cálido de los españoles, más que a los antecedentes históricos-religiosos que puedan haber unido a España con reinos islámicos en el pasado.
3. Muy positivos son los Proyectos de Impacto Rápido, como la instalación de luz eléctrica o canalizaciones de agua que se realizan en los pueblos y ciudades cercanos a las bases militares: «*Siempre esto repercute en beneficio de las fuerzas españolas, porque ven que hacemos algo por ellos*».

4. Uno de los grandes problemas de Afganistán es que es un país muy extenso en dimensiones, donde el terreno es muy abrupto y al que «*no llegan las cosas y eso contribuye a que cada uno pueda hacer las cosas sin que los demás se enteren; y por lo tanto, es muy difícil para el gobierno controlar sus propias instituciones porque están muy apartadas*».
5. Uno los temas claves para entender el Estado de Afganistán es saber qué une a sus habitantes si es que hay algo que los una; al menos, esta idea fue objeto de debate durante las entrevistas, aunque no pudo ser aclarada. La visión de los militares entrevistados es confusa, indicando que la población afgana puede estar unida por la religión o por la etnias, pero apartadas o diferenciadas por la abundancia de lenguas, aunque tengan una base lingüística común.
6. La última idea significativa de las entrevistas muestra la empatía después de meses de convivencia y podría ser entendida como una de las bases desde la que podrían partir las introducciones a las explicaciones del Estado de Afganistán previas a la partida de las tropas: «*La manera de vestir se adapta a su cultura, a su dinero; hay personas que van aseadas y otras que no. Su concepto de sanidad se adapta a sus circunstancias*». «*En España hace algunos años tampoco había lavabos en todos los bares, allí en los colegios tampoco los hay*».

Este último punto puede resumir la posición mostrada por los militares en general durante las entrevistas. Lejos de adoptar posturas irreconciliables con la población afgana, la corriente dominante fue la comprensión e identificación con la situación de los habitantes de Afganistán.

# Trabajo de campo iii: Los militares griegos en misiones exteriores

Lila Katsatou

Este proyecto de colaboración entre una antropóloga griega, formada en España, y el ejército heleno surgió como consecuencia de un desarrollo colateral del Multinational Experiment 6 (MN6).

**Ficha técnica:**
**Perfil de los entrevistados:** Operaciones Aéreas
**Edad:** 28 a 45 años.
**Grados actuales:** varios, desde «teniente del aire» hasta «capitán».
**Clase social de origen:** media, media-baja, de familias campesinas.
**Clase social actual:** media, media-alta.
**Origen:** sobre todo de las provincias griegas.
**Fecha:** Marzo 2010.
**Estancia en Afganistán:** 2004, 2005, 2006.

1. Razones para incorporarse en la misión pacífica. Destino Afganistán.

—Los que se han ido por primera vez, lo han hecho sobre todo por experiencia y curiosidad (motivados, por supuesto, por los beneficios económicos que puedan disfrutar, que en este caso no contaba tanto para ellos): «… *Ya estaba harto de tener una vida profesional como cualquier funcionario del estado…*».

Experiencia en misiones pacíficas, experiencia bélica, experiencia de vivir en otro país que se encuentra en situación bélica, además de vivir con gente y culturas de todo el mundo en el campamento.

— Los que se han ido por segunda vez:

a. Claramente por razones económicas (ahorrar dinero, comprar casa o poder financiar construcción de casa propia, pagar deudas).

b. Por los beneficios que puedan disfrutar cuando regresen a su país, como promoción posible, trasladarse a otro puesto y lugar deseado posible. «... Ya no quedaba nada más nuevo que ver... ya conocía la situación ahí...».

2. **Cómo eligieron el destino de la misión**.

La peligrosidad de la misión: cómo se percibe por el soldado; cómo se percibe por su propia familia.

Querían salir de misión al extranjero, pero pensaban que para poder conseguir destinos como Alemania o EE.UU. hacía falta cierto «enchufe» en el gobierno; es más fácil poder incorporarse a misiones más peligrosas o hacía países que se encuentran en estado de guerra, como es Afganistán, sin embargo la gente evita seleccionar tales destinos.

Cuando se les presentó la posibilidad de estar de misión en Afganistán, seleccionaron el destino y lo aceptaron sin pensarlo mucho, sobre todo los que no tenían familia propia, mujer e hijos.

Conociendo los convenios que ha firmado el estado griego con OTAN, eran conscientes de que estar de misión fuera del aeropuerto de la capital, en el resto del país y sobre todo al sur del mismo, resultaba mucho más peligroso que vivir en el campamento dentro del aeropuerto KAIA de Kabul. Compañeros de su trabajo que se fueron de tal misión antes que ellos, les motivaron y les contaban que no fue tan peligroso: «Cuando estás en el aeropuerto, no estás consciente de lo que hay ahí fuera. Porque estás muy ocupado con el trabajo y no sales. Pero cuando sales fuera por alguna razón, te enteras ya de la peligrosidad de estar en misión».

Algunos han tenido hasta ahora elementos de riesgo en su vida, tanto motivados por su vida profesional, así como en su vida personal, que se expresan a través de sus aficiones a «extreme sports» o a motos rápidas. Cuentan que sus familias están ya acostumbradas a tales comportamientos, aunque también hay casos que mientras están de misión en Afganistán sus familias (la madre, sobre todo) no conocen la verdad, sino que piensan que están de misión en otros destinos, como EEUU.

Nunca se han puesto chaleco de antibalas en Kabul, no hacía falta. Pero, los que estaban en Kandahar lo llevaban continuamente.

3. **Educación-entrenamiento antes de salir**.

La educación y preparación que recibieron en 2005 y 2006 ha sido «menos desarrollada de la que hemos recibido en 2010». Sustancialmente, en 2005 y 2006 se reunieron y salieron del país casi inmediatamente: «... no teníamos mucha idea sobre lo que ocurría entonces en Afganistán». Sin embargo, en 2005 y 2006 había una mejor organización, en cuanto a suministros como la ropa militar e infraestructuras, en comparación con el 2010, debido a los problemas económicos que enfrenta el Estado griego (debe ahorrar dinero, ajustándose a las medidas impuestas por la UE). Los 56 oficiales griegos que se encargaron de la misión actual, aeropuerto KAIA-Kabul, han realizado una preparación completa de dos meses, con curso de «Cross-Cultural Awareness» incluido, mucho mas desarrollada y organizada en comparación con la educación que recibieron las misiones griegas de 2005 y 2006.

4. **Modo de transporte hacia Afganistán: En los aviones. En el aeropuerto**.

Durante el 2005-2006: sobre todo se viajaba en el C-130, un chárter militar de suministro que también prestaba servicios de colaboración con otros países, normalmente con escala en Frankfurt A-M o Colonia, Alemania. Mientras que ahora —misión de 2010-KAIA, como hay más gente en la labor, se utiliza el *chárter* de una compañía aérea privada, vía Abu Dhabi, Dubai o Bakú. Quienes entran al país tienen permiso de trabajo o de visita con vuelta determinada, este último caso sería bajo responsabilidad propia.

Esto se debía o se debe al hecho de que las misiones griegas hasta ahora no incorporaban gran número de profesionales, igual que otros países como Alemania o EEUU. Piensan que las compañías aéreas afganas no ofrecen ninguna seguridad.

Mientras viajaban, observaban y percibían la opresión que los afganos sufren en su país. Era evidente e impresionante para ellos.

Los/las afganos/as cuando entraban en el avión para salir de Afganistán: los hombres llevaban traje local y las mujeres *burqa*. Antes de llegar a Dubai o donde se hacía escala, entraban en los servicios del avión y cambiaban su ropa justo antes de llegar al destino del vuelo, esta práctica les hacia irreconocibles durante

el viaje. Cuando el avión llegaba, hombres y mujeres salían vestidos con trajes europeos, habían vuelos, en los que ya no quedaba nadie vestido en traje local afgano.

5. **Llegando ahí: lo que les ha impresionado más, lo que más atrajo su atención; cómo percibieron la situación del país; percepción del islam.**

La primera impresión que tienen después de que llegaron por la primera vez al aeropuerto de Kabul: todo desorganizado, miseria y pobreza, un país caracterizado por su antigüedad, con una gran variedad de gente, con grandes diferencias; algunos vestidos con trajes locales y otros con trajes europeos caros y de moda, en definitiva, se puede ver de todo en la capital. Pasando desde el aeropuerto militar hacía el aeropuerto nacional civil de Kabul, la pobreza y la miseria que encontraban en su camino les recordaba la película «Midnight Express»: «... gente andrajosa, que nos llevaban las maletas...; el impuesto del aeropuerto costaba 12 euros y cuando pagábamos con una moneda de 20 euros nunca nos devolvían el cambio, siempre se quedaban con el resto del dinero, como propina, sin preguntarnos; en la entrada del aeropuerto, había un aula especial para su oración islámica; lo que nunca puedo olvidar... los servicios, eran de tipo turco, donde había un tipo de escoba, hecha de una rama y un saco viejo en vez de fregasuelos...; mucha pobreza...; y todo esto en el aeropuerto de la capital». Las diferencias que observaban en la población: todos juntos, gente vestida de traje tradicional afganí, al lado de señores que llevaban traje europeo «Giorgio Armani». Uno podía ver de todo.

6. **Integración en la vida nueva de la misión. La vida en el cuartel. Sensación de enclaustramiento**. »Nunca antes había coexistido con tanta gente en un campamento y con tantas nacionalidades».

Piensan que el tener experiencia en situaciones similares juega siempre un papel importante: los que se van a Afganistán por segunda vez, ya son conscientes de lo que se van a encontrar ahí. Pero, al otro lado, esto puede funcionar como ´boomerang´, por lo que concierne la psicología personal de cada uno: los que se van ahí por primera vez necesitan más o menos un mes para integrarse en esta vida nueva, entonces, su tiempo parece que

pasa más rápido. Los que han ido anteriormente, se integran muy rápido, entonces el tiempo pasa de modo más lento y afecta su psicología, porque ya no tienen algo nuevo que ver, ya conocen la vida ahí.

Los que no están ocupados todo el día en servicios exigentes, buscan «salidas» y «alternativas» durante su tiempo libre. Los que están muy ocupados, piensan que el tiempo pasa de modo más rápido. Después de un mes y medio de estancia en la misión (y, sobre todo, justo antes del tercer mes), les parece que el tiempo está «pegado»: no pasa.

»El trabajo ahí es como un ´maratón´, muy fatigoso; trabajábamos desde las 08:00-20:00 o 21:00. Cada día. Esto te agobia. Es importante mantener un buen programa y cuidarse mucho, respetar las horas de dormir».

En 2005 y 2006, había un pequeño bar donde se podían encontrar después de que terminaban su trabajo, durante su tiempo libre. Además, cada comunidad de cierta nacionalidad tenía su propio espacio. Piensan que tener un espacio en el campamento es necesario. Cada uno busca modos para poder pasarlo mejor y aguantar el enclaustramiento. Tal aula-espacio ya no existe en 2010.

El hecho de que los servicios y los baños estén fuera de los cuartos, es algo a lo que uno puede acostumbrarse. Lo que no se aguanta es que después de que se van los limpiadores, por la tarde, todo se ensucia demasiado y hay problemas de higiene.

»Yo me adapto fácilmente, en cualquier lugar que viva; pero sí que había gente entre nosotros que se quejaba, sobre todo por los problemas de higiene en los servicios, desde que hemos llegado hasta los últimos días de la misión».

Expresión común, que se utiliza en los cuarteles y se refiere a la rutina de su vida cotidiana, hace que los días sean todos idénticos, uno tras otro: «Another day, another shit» (otro día, otra mierda). O, «same day, same shit» (el mismo día/cada día igual, la misma mierda). «... Es igual que en prisión; si uno no lo ha experimentado, no lo puede entender».

Aunque algunos de ellos estaban más cargados de trabajo que otros, no se sentían tan presionados, porque participar en la misión era algo que lo habían elegido y sabían más o menos del

trabajo y tipo de exigencias que iban a encontrar o, por lo menos lo esperaban y estaban convencidos de aceptarlo sin quejas.

Su vida cotidiana era trabajo, gimnasio, ordenador, internet, tele, silencio, aunque a veces había gente que hacía ruido o expresaba su tensión. El alcohol no se permitía dentro del campo.

Se sentían más presionados los que tenían familia (mujer e hijos) esperándoles en su país. Sobre todo, cuando había problemas en la familia y necesitaban la ayuda del padre-marido.

Nunca se han puesto chaleco de antibalas los que estaban en Kabul, no hacía falta.

En invierno era más fácil para ellos. En verano extrañaban más su país; el mar, sus familias, sus amigos. A veces, el clima era muy seco y había mucho polvo por todas partes; esto les molestaba mucho. «... *Limpiábamos el cuarto por la mañana y hasta mediodía estaba de nuevo lleno de polvo...*».

7. **Cómo perciben el islam**.

Sobre la gente del islam se piensa que la mitad de ellos, los analfabetos, son fanáticos, y los educados no participan en situaciones relacionadas con el fanatismo.

Sobre el fanatismo en el islam, piensan que el Corán no menciona en ninguna parte que se debe matar gente; pero los islamistas fanáticos, los más educados entre ellos, los que se ocupan del proselitismo, en favor de ciertos beneficios, realizan una paráfrasis que les conviene, para poder así convertir a los menos educados y meterles en caminos deseados, según sus intereses. Piensan que la mayoría de los que participan en atentados terroristas son iletrados, porque nunca podría una persona educada participar en tales matanzas.

Tanto los musulmanes afganos analfabetos y los menos educados que trabajaban en el campamento, si les mostraban una botella de cerveza se distanciaban argumentando que esto no les es permitido en su religión. Por otro lado, de manera contraria, han habido muchos casos en que los musulmanes más educados que trabajaban en el campamento, muy a menudo les daban dinero y les pedían que les compraran una botella de whisky.

Han observado que durante el Ramadán, no todos los afganos musulmanes ayunan. Esto les parece algo normal y lo comparan con el ayuno de los cristianos en el mundo occidental, durante

la Semana Santa, por ejemplo.»...Pero esto es algo normal. En nuestro país o en el mundo cristiano, no todos ayunan así como deberían durante la Semana Santa».

Piensan que no tenemos que sorprendernos con los musulmanes, cuando ayunan durante el Ramadán, porque no hay que olvidar lo que ocurría en Grecia o en otros países del mundo occidental hace cincuenta años. Pero cuando el mundo se desarrolla y avanza, debemos revisar unos temas y unas reglas, con respecto a la religión y también, reglas que pertenecen a otras épocas, anteriores.

«Nuestros abuelos ¿qué hacían? Cuarenta días de ayuno antes de la Navidad, cuarenta días de ayuno antes de Pascua y quince días de ayuno antes de la semana grande. Así lo conocieron, practicaron o enseñaron nuestros abuelos y así lo mantienen. No quiero acusar a nadie. Ni a lo que mantienen el ayuno y tampoco a los que no lo mantienen».

Los que nos hemos educado más, más pruebas buscamos, en todo. Un sector de los cristianos también lo dicen «hay que estudiar e investigar la Biblia», pero por otro lado mencionan que «hay que creer en la Biblia, sin investigar». Y al final, nadie sabe y todos se preguntan qué posición es la más correcta.

»Por ejemplo, en el mundo occidental ¿podría un primer ministro o un ´X´ Bin Laden convencer a uno de llevar explosivos y realizar un ataque terrorista? No creo que sería tan fácil...».

Piensan que los musulmanes educados y cultos que participan en ataques terroristas son muy pocos. Todo lo que se relaciona con el fanatismo del islam —igual que en otras religiones— lo maneja gente iletrada, sin ninguna educación y desarrollo.

En el islam, hay más porcentaje de analfabetos y es por eso que se mantiene el fanatismo conocido. La gente educada no se ocupa de tales temas.

«¿Por qué condenamos el islam? No tenemos que olvidar lo que ocurría en Grecia, hace quince años, con las protestas organizadas por la iglesia y el arzobispo contra los DNI´s nuevos, donde el gobierno no quería que se mencionara la religión de cada uno».

Piensan que es ya conocido todo lo que ocurre con el fanatismo del islam. El proceso funciona de la siguiente forma: eligen

personas iletradas, las llevan a Pakistán, las entrenan y las vuelven a llevar al resto del mundo, para realizar los ataques terroristas que quieren realizar.

«Esta es la verdad. Nosotros, los cristianos hablamos sobre el Segundo Advenimiento de Cristo, los musulmanes por su parte de hurís y vírgenes del Paraíso, de aspersiones y aguas corriente, los budistas igual; ellos también hablan sobre lo suyo. Al final ¿cuántos dioses hay? ¿quinientos? ¿Y cada uno tiene el suyo?».

«Sustancialmente existe el bien y el mal, y cada pueblo lo expresa a través de su tradición y creencias propias».

Los musulmanes son seres humanos, igual que nosotros. Piensan que los afganos educados no están de acuerdo con los talibanes, porque demuestran hacía fuera una imagen totalmente conservadora y tradicional, ya que son portadores de un dogma de fanatismo, muy religioso «... con barba larga obligatoria y chilaba. ¿Cómo tales características podrían imponerse en el mundo occidental? ¡De ningún modo lo aceptaría la gente! ¡Nunca!».

8. **Relaciones entre afganos y griego**s.

Había soldados/oficiales (esto dependía mucho de la nacionalidad y, por consiguiente, de su cultura) que percibían a los afganos como gente del Tercer Mundo y otros que les percibían como gente pobre. A muchos griegos les molestaba esto, porque era un tema que, por supuesto, se expresaba en el comportamiento de la gente. «...Cuando ves que uno no tiene nada para comer y le ofreces un plátano que has sacado del restaurante o, le ofreces un bocadillo y te hace 10 reverencias para agradecerte, esto debería motivarte para que le vuelvas a ofrecer y no mirarle de modo despreciativo». «Nuestras culturas no son tan lejanas...» pensaban, mientras recordaban de partes de la historia común entre Grecia y Afganistán.

Fue por esto que los soldados/oficiales griegos y los afganos, muy a menudo, sentían un tipo de afinidad entre ellos. Muchos afganos suelen declarar que tienen origen griego. Desde sus antepasados, que llegaron en la región desde Grecia... se refieren a la ruta de Alejandro Magno en Asia y en la fundación de ciudades afganas creadas por él, así como a sus soldados que permanecieron en la región y se asimilaron con la gente local.

«La palabra "yunán" era muy válida». "Yunán", en los idiomas de Asia, en árabe, turco etc., significa «el griego». Viene de la

palabra «jónico» y se relaciona con la región relativa de Grecia Antigua; es una palabra que ha salvado muchas veces a griegos que han estado en lugares de alta peligrosidad o en guerras; hay muchos testimonios de periodistas y soldados, que mientras se escuchaba esa palabra en Asia o en Medio Oriente no les tocaban, aunque la gente que estaban al lado, de otra nacionalidad, no conseguían escapar; esto es algo que todos los griegos conocen.

«La palabra "yunán" era muy válida. Nos consideraban más cercanos a ellos... Nos acercaban más... Porque en el área donde estábamos había soldados de todas las nacionalidades. En ciertos casos, en áreas del campamento que estábamos juntos griegos y daneses, no había ningún contacto entre daneses y afganos».

A menudo organizaban (y todavía se organiza, en la misión actual de 2010) o realizaban cursos de idiomas, de intercambio (griego/ dari-persa).

«Después de que completamos nuestro trabajo ahí, organicé para los afganos trabajadores una pequeña fiesta con comidas y ellos me regalaron algo simbólico, que me tocó mucho, entonces me emocioné, porque sabía lo difícil que era para ellos comprarlo, ya que sabía que no tenían dinero».

Muchos de los soldados/oficiales griegos pensaban en los afganos trabajadores, con los que tenían contacto diario desde sus puestos de trabajo y les ofrecían comida que les sobraba (frutas, bocadillos, lo que podían) o incluso zapatos y objetos que les sobraban, antes de volver a Grecia.

«... Y, entonces, te hacen cincuenta reverencias para agradecerte y te emocionas, de verdad; voy a sobrevivir con un par de zapatos menos, un par que he utilizado bastante; en vez de llevarlos conmigo, mientras vuelvo a mi país, prefiero darles a alguien que no tiene... Esto tiene que ver con el modo que percibimos la otra persona, como ser humano, de cualquier nacionalidad que sea...».

«... Creo que los más misericordiosos, los más compasivos en el campamento eran los griegos. Nunca he visto gente de otros países ofrecer, por ejemplo, un plátano, a los afganos que nos limpiaban los cuartos... porque todos nosotros en el campamento teníamos la posibilidad de tener más frutas para comer, y sin pagar. O, frutas que no comíamos, por ejemplo, que en nuestras

cenas sobraban. Un bocadillo, una Coca-Cola, porque yo tenía la facilidad de coger cinco coca-colas, si quisiera... cosas pequeñas, que para nosotros no tenían mucho valor, pero para ellos eran verdaderas ofertas y nos agradecían... Esto lo hacían muchos griegos. Pero nunca he visto personas de otras nacionalidades haciéndolo...».

«Un chico agfano que limpiaba nuestros cuartos... hacía muy buen trabajo y hasta mediodía todo lo tenía perfecto...; le teníamos como si fuera nuestro hijo, le ayudábamos y le apoyábamos como podíamos; él tenía su propia familia. A él, le conocíamos mucho mejor, que otra gente que trabajaba ahí, teníamos mucho contacto con él, pero con otros no tanto...».

Sin embargo, algunos eran un poco escépticos de la afinidad entre griegos y afganos o de la amabilidad de los afganos hacía ellos. Pensaban que los hombres afganos que trabajaban en el aeropuerto eran muy amables, pero también pensaban que esto a lo mejor se debía a la necesidad que tenían de su dinero o su ayuda. Aunque los afganos que trabajaban en el aeropuerto se consideraba que ganaban bien.

Los oficiales griegos que trabajaban en el aeropuerto no salían mucho hacía fuera, es decir, al resto del país; razón por a cual no tenían mucho contacto con la población afgana, su contacto y experiencia proviene, sobre todo, de la gente afgana que trabajaba en el aeropuerto, sin embargo, muy poca gente de los griegos (los más temerarios o curiosos) consiguieron viajar por el país y conocerle un poco mejor.

Observando y viviendo juntos con los trabajadores afganos, lo que les impresionaba mucho: primero, más que todo, la oración islámica y su práctica de fe. Segundo, los trabajadores afganos, cuando llegaba la hora de su oración, dejaban todo, se arrodillaban ahí donde estaban y empezaban su oración; esto les impresionó mucho, porque consideran que en el mundo occidental es algo que no se ve muy a menudo. Tercero, cuando los trabajadores afganos pedían a los soldados que les buscaran alcohol para tomar. Cuarto, cuando los niños afganos, pequeños y pobres, se acercaban al cerco del campamento para pedirles alguna fruta o dinero para comprar un dulce; tales situaciones les recordaban «otros tiempos, anteriores» o documentales sobre África. Quinto,

cuando los afganos trabajadores les confiaban que querían marcharse de su país, porque ya no aguantaban la situación ahí y les pedían su ayuda para poder conseguirlo.

9. **Relaciones entre soldados de varias nacionalidades**.

«Nos llevábamos bien con toda la gente, de todas las nacionalidades, excepto con los daneses».»... Los daneses consideraban a los afganos como gente del Tercer Mundo. Pero, fíjate, los daneses nos consideraban a nosotros también como gente del Tercer Mundo...».

Se nota las diferencias culturales y las cercanías o no, entre soldados de Europa del Norte, Europa del Sur y Europa Oriental.

«Nos llevábamos bien, sobre todo con los mediterráneos». «Los daneses, incluso, esperaban que cometiéramos algún error y en tales casos presentaban informes oficiales, detrás de nuestras espaldas... sin hablar con nosotros sobre tales temas, o intentar resolver los problemas a un nivel más personal».

Muchos de los oficiales griegos que han estado de misión en Afganistán, piensan que los europeos del norte consideran que los europeos del sur «son gentes del Tercer Mundo» y sobre todo los griegos. «Esto se nota claramente en su comportamiento hacía nosotros».

«... Los que son más maleducados son los Europeos Orientales (de Lituania, Estonia etc.); tienen el síndrome del KGB y todo lo que se relacionaba con el ex-bloque del Este. Toman mucho alcohol, demasiado, y no se lavan mucho; son sucios en alma y cuerpo...».

Los griegos se acompañan más por italianos, españoles, turcos; consideran que los italianos son tipos relajados, y en la vida del campamento no encontraban diferencias entre italianos del sur e italianos del norte.

De ningún modo se expresaba enemistad entre griegos y oficiales turcos; exactamente lo contrario. «Los turcos son de los más amables: cuando un compañero turco terminó su misión, los griegos le preparamos comidas y le compramos un pequeño regalo, para despedirle, el compañero turco se emocionó tanto que se echó a llorar, nunca voy a olvidarlo...».

Con los españoles se llevaban muy bien y, aunque no todos los españoles hablaban buen inglés, igual que los italianos, consiguieron ser compañeros en todo con los griegos, tanto en el trabajo, así como en su tiempo libre.

Los portugueses, también eran considerados «muy buena gente», igual que los franceses; además, a los franceses les admiraban porque «son también muy correctos en su trabajo».

Con los pueblos balcánicos igualmente se llevaban bien; con los búlgaros o rumanos, así como con otros pueblos-vecinos de los Balcanes, como los húngaros o los checos.

«Con los alemanes, también, no teníamos ningún problema en nuestras relaciones; igual que con los americanos, todo bien».

Piensan que la gente de Europa del Norte, sobre todo de Escandinavia, «no hablan mucho, no son expresivos: no tienen esa mentalidad relajada que tienen los sureños, los mediterráneos. Cuando te ven, no sonríen...».

Así como en la vida cotidiana de los griegos, cuando están en su país, se ha comprobado una vez más que cuidan mucho y mantienen limpio el interior de su casa, aunque nunca se interesan tanto por todo lo que se encuentra en el exterior de su casa. Ellos piensan, que los extranjeros hacen al contrario: mantienen limpio todo lo que se encuentra en el exterior de su casa y no tanto lo que se encuentra en el interior.

10. **Relaciones entre soldados/oficiales-compañeros del mismo país (griegos)**.

Relativamente buenas; a veces se estresaban, por las telecomunicaciones e internet lentos, sobre todo cuando querían hablar con sus familias y no podían.

Bajo la presión de la vida en la misión y en el campamento, los oficiales griegos piensan que se «multiplican» las características propias en el temperamento de cada uno. «Ahí... el bueno se convierte "incluso mejor" y el tonto se convierte "incluso más tonto". Exactamente esto. Cada uno multiplicaba lo que llevaba en su alma...». «En nuestras relaciones, entre nosotros, no todo era tan bueno así como parecía...». «Sí que había tensiones entre nosotros. El cansancio crea tensiones».

11. **Salir en la ciudad, en el país: de guardia, patrullar, y viajar**.

La mayoría salió una sola vez, en un período de estancia de seis meses, más o menos, y recorrieron unos kilómetros, no más de 60-70 kms, para realizar cierta patrulla que les encargaron. Ni quedaba tiempo para poder salir, por programas de trabajo muy cargados, pero tampoco se les permitía a los griegos de salir fuera

de la ciudad de Kabul, por convenios que firmó el ministerio griego de defensa con la OTAN. «La primera vez que salí en Kabul me sentía muy "apretado"...». «Los turcos salen mucho en la ciudad, sin miedo (por la religión común...)». Muy poca gente, no más que tres o cuatro oficiales salieron del campamento como cinco veces y viajaron por el país, durante su permiso de vacaciones [diez días en 6 meses]. Sobre todo, salían quienes se interesaban por las culturas nuevas o, la fotografía.

Mucha gente compraba alfombras y no les interesaba explorar mucho el bazar en la capital.

Sobre la vida cotidiana de los afganos, de lo que observaban en la ciudad, mientras estaban de patrulla o de lo que habían visto en fotos de gente que consiguieron viajar por el país, Afganistán les parecía como un país de los siglos XVIII o XIX. «...No creíamos lo que mirábamos. Una situación muy mala. La capital del país sin alcantarillado, sin agua, como si estuviera Grecia en el siglo XVIII o XIX. Pero las ganaderías etc. que veíamos en las calles, no nos parecía algo tan lejano, porque Grecia tiene también ganadería y todavía se ven tales cosas en pueblos aislados...». «Las casas están hechas de barro..., de tierra; sólo el 20% de sus carreteras están asfaltadas...». «Sus comidas... no podía arriesgarme y comer tales cosas, así como lo veía todo en la calle, con polvo...». «Mucha gente estaba sentada en la calle, sin hacer nada. Era evidente que había mucho paro». «La ropa tradicional que llevaban era cómoda sólo para los hombres; tenía la sensación que las mujeres sufrían mucho con esa burqa, cuando hacía calor».

Les daba lástima la gente que observaban en las calles (cuando tenían la posibilidad de salir), les veían con compasión, pero tampoco podían tener confianza con todos, porque eran conscientes que entre ellos pudiera haber personas que quisieran hacerles daño.

La gente que veían en la ciudad, a su alrededor, les parecían muy retrasada y muy pobre, miserables. Había miseria y desgracia por todas partes. Cuentan que, a veces, incluso cuando tiraban una botella de agua, venía gente a recogerla. Se les acercaban adultos y niños, para pedirles cosas y dinero, había mendigos por todas partes. Pero, también, pensaban que todo esto pudiera ser muy peligroso, porque, junto con la gente que tenía alguna

necesidad, se hubiera podido acercar alguien cargado con unos kilos de explosivos y exterminarlos a todos, así de repente.

Todos los edificios en la capital estaban perforados de bombas. Esto no les sorprendía, porque ya lo conocían.

El soldado sabe que es mal recibido, y que es mirado con curiosidad, aunque su país de origen no tiene importancia. El país de origen cuenta sólo en las relaciones más personales o en espacios donde comparten trabajos. Los griegos y los turcos se aceptan mejor que los soldados de cualquier otra nacionalidad: los griegos, por la historia común que comparten (no siempre, hay veces que esto no les importa); los turcos, por la religión común que comparten (islam). Los turcos se sienten más cómodos que todos, que cualquier otra nacionalidad, cuando salen en la ciudad.

«Cuando salíamos en la ciudad, a los afganos les daba igual si éramos griegos o no...».

«Los turcos les reciben mejor, por la religión que tienen en común».

Cuando uno está vestido de traje militar, siempre le miran de modo curioso. Nunca les preguntaban en la calle de dónde vienen, de qué país son. Es muy difícil de tener cualquier tipo de contacto con mujeres, ni se les puede ver la cara. «A las mujeres no se les puede ver la cara». Sólo a pocas, a lo mejor, las que trabajan en el aeropuerto. No saben cque aspecto tienen las mujeres afganas en realidad. No se preocuparon, ni intentaron conocer a mujeres afganas. Y tampoco es fácil, «no te hablan, ni se te acercan».

12. **Mujeres-trabajadoras afganas y mujeres-militares en el cuartel**.

Piensan que, cuando hay mujeres-militares en el campamento, hombres y mujeres son iguales. Por supuesto, como las mujeres en misiones anteriores eran menos población, las «cuidaban» y respetaban más. No había ningún fenómeno de «racismo de género» entre hombres y mujeres profesionales, ni conflictos. En 2010 (misión actual), el porcentaje de mujeres en el campus es mucho más alto y siguen las mismas percepciones y el mismo comportamiento entre ellos.

13. **El clima del país y cómo les afectó**.

En invierno era más fácil para ellos. En verano extrañaban más su país; el mar, sus familias, sus amigos. A veces, el clima era

muy seco y había mucho polvo por todas partes; esto les molestaba mucho. «Mucho polvo... Polvo por todas partes... insoportable». «... Limpiábamos el cuarto por la mañana y hasta mediodía estaba de nuevo lleno de polvo...». «Un clima seco y soportable, agradable casi igual que en Grecia e incluso más; ni mosquitos, ni tanta humedad, como se quejan algunos soldados». «En invierno había mucha nieve por la tarde». Por supuesto, esto depende del año; ellos cuentan su experiencia en los años 2005-2006. En 2010 llovió mucho, hubo incluso inundaciones en algunas partes partes del país, a finales de abril del 2010 y hubo mucha humedad, tanta que algunos soldados se quejan que no se sienten con muchas fuerzas, sino que están bastante agotados por el clima.

14. **Otros temas**.

Los soldados u oficiales de los países balcánicos, después de que compañías privadas les ofrecieron trabajo ahí, con un salario de 8.000 euros/mes (hasta entonces cobraban nada más que quinientos dólares/mes), desistieron de su trabajo y se quedaron unos años más en Afganistán (con contratos de cuatro años de trabajo fijo).

La misión actual (56 oficiales) de G.E.A de Grecia (Estado Mayor General de Aviación, Ministerio de Defensa de Grecia) que se encargó por la OTAN bajo la dirección del aeropuerto KAIA de Kabul-Afganistán en abril, 1, de 2010 (sustituyendo la dirección anterior del Estado español), piensan que el entrenamiento experimental de seis horas que han tenido en el marco de «MNE6-OTAN: Cross-Cultural Awareness» por la antropóloga Lila Katsátou, les ha ayudado mucho, «... porque fue un acercamiento holístico hacia Afganistán y el islam, un acercamiento que tenía relación inmediata con lo que nos destinábamos a encontrar; el resto de las conferencias y seminarios que hemos atendido eran de carácter militar, pero la conferencia sobre Afganistán e islam se refería claramente a la realidad y la vida cotidiana de Afganistán, lo que íbamos a encontrar y experimentar. Nos aclaró el tema y nos ha dado respuestas a todas nuestras preguntas y dudas sobre el país». «Conocíamos pocas cosas y generales, pero con esa conferencia hemos podido aclarar y entender muchas cosas sobre Afganistán». Los 56 oficiales griegos que se encargaron de esta misión, han realizado una preparación completa de 2 meses, con curso de «Cross-Cultural Awareness» incluido.

## Conclusiones de los trabajos de campo

Sobre la base de los anteriores trabajos de encuesta, siguiendo el modelo de la Historia Oral, se pueden obtener las siguientes conclusiones expresadas con brevedad:

1. *Fase de inexperiencia en intervenciones en el exterior por parte del Ejército español.*

Se constata en las entrevistas que la intervención española en Bosnia a partir del año 1992 fue improvisada en buena medida. Todo tuvo que ser resuelto sobre la marcha. Ni siquiera sabían a qué puerto iba a arribar el buque Castilla. Falta lo más elemental para los soldados, y no fueron prácticamente instruidos en la zona, dado el desconocimiento de la misma existente en los medios militares españoles. La población recibió a los expedicionarios con reserva, al no conocer cuáles eran sus intenciones en aquel conflicto. Al poco la reserva se fue mutando en aceptación, dadas las manifiestas funciones de intermediación y humanitarias.

2. *Fase empática de la actuación española.*

La fase empática de la actuación española hay que relacionarla sobre todo con Kosovo y Líbano. Las tropas españolas habían acumulado conocimiento previo sobre estos lugares, y existía experiencia para crear intendencia de campo. La coordinación en el marco ONU y OTAN había aumentado, al igual que el aprendizaje del inglés, como lengua franca entre la oficialidad. La desconfianza, no obstante, no disminuía en los primeros momentos. Roto el hielo, los soldados españoles creen que las sociedades exyugoslava y libanesa son «como las nuestras», desarrolladas, aunque «un poco más atrasadas». Pronto observan, como la población se acerca a las bases para trabajar o establecer lazos con los españoles. Muchos ciudadanos autóctonos empatizaron con ciertos rasgos de la cultura española. Algunos puramente circunstanciales como el fútbol, en Kosovo, o de más largo aliento, como la referencia a al-Ándalus. España se beneficia de la ausencia de intereses directos, tales como intereses económicos.

3. *Fase experiencial y reflexiva de la actuación española.*

Acumulada una sabiduría en inteligencia militar y coordinación con fuerzas multinacionales en operaciones en el exterior, quedan por resolver varios aspectos: primero, la relación con las ONGs; segundo, y más importante, la relación con la población.

Para ello, los estudios culturales se imponen, al hacerse inoperativo el manual de campo, por simple. El desarrollo de una inteligencia cultural que optimice la intervención militar depende de unas ciencias sociales aún muy precarias en España, y del rechazo académico que generan estas colaboraciones. En Afganistán, la población militar desde que la insurgencia se ha generalizado, vive muy encapsulada en los acuartelamientos. Poco a poco se van conociendo los interlocutores, a quienes se considera que están en la «edad media». Ahora no intermedian, sino que intentan extender la sanidad o la escolarización. Siempre que se puede se hace directamente, pero en un lugar discreto, con el fin de evitar suplantar a las autoridades locales, pero sin incrementar la corrupción inherente a un asistencialismo generalizado. Creen que no existe comprensión de la población con lo que están haciendo, que el enemigo está invisibilizado y que «está gente siempre ha vivido así».

En relación a las conclusiones inferidas de los trabajos de campo entre militares griegos y españoles, podemos señalar las siguientes:

1. El soldado acude voluntario a las misiones de paz por razones económicas, pero sobre todo «aventurerísticas», para escapar a de la dura rutina del cuartel.

2. Mayor posibilidad de empatía de la población autóctona a fuerzas desplegadas de países pequeños o medianos no implicados en procesos de orden colonial o imperialista previos.

3. Carácter destacadamente humanitario de las intervenciones por los lugares alejados de primera línea de las tropas de los países subalternos en términos estratégicos, como España o Grecia.

4. Percepción de radical extrañeidad de la cultura afgana. Incomunicación que no se ha dado en situaciones como Kosovo, Bosnia o Líbano.

5. Interferencias de la ONG's que pretenden no contar con el apoyo militar.

La conclusión principal del estudio de campo entre los afganos del exilio, constata la existencia de elites muy occidentalizadas en las que la identidad «étnica» juega un papel relativo, y donde las fronteras étnicas son redefinidas de continuo. Los «marcadores de identidad étnicos», a los que se aferra en muchas ocasiones el discurso estratégico-militar, no resultan relevantes, ya que los

afganos en el exilio, en este caso exiliados en España, demuestran que la identidad afgana procura luchar contra la estigmatización: «La lucha contra la estigmatización no ha desembocado en este caso concreto en un rechazo del otro, ni en una afirmación a ultranza de una particularidad incomunicable, sino que, por el contrario, ha conducido a una reivindicación de lo propio en términos comprensibles para todos. El intento de aislar al otro dentro de su presunta particularidad esencial, característico de toda estigmatización, ha propiciado una respuesta de signo contrario», concluye Ignacio Castién en su estudio.

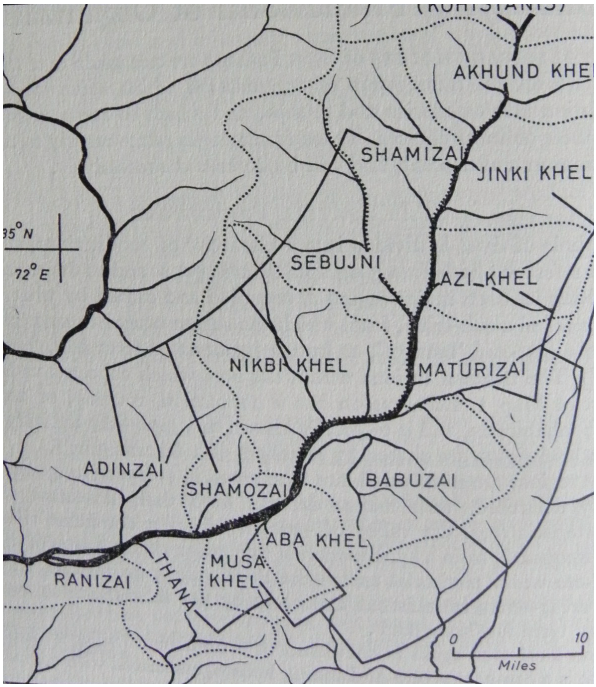
# Anexos

José Antonio González Alcantud

## Anexo I: Cartografías étnicas

I.1. Cartografía étnica del valle de Swat (años cincuenta)

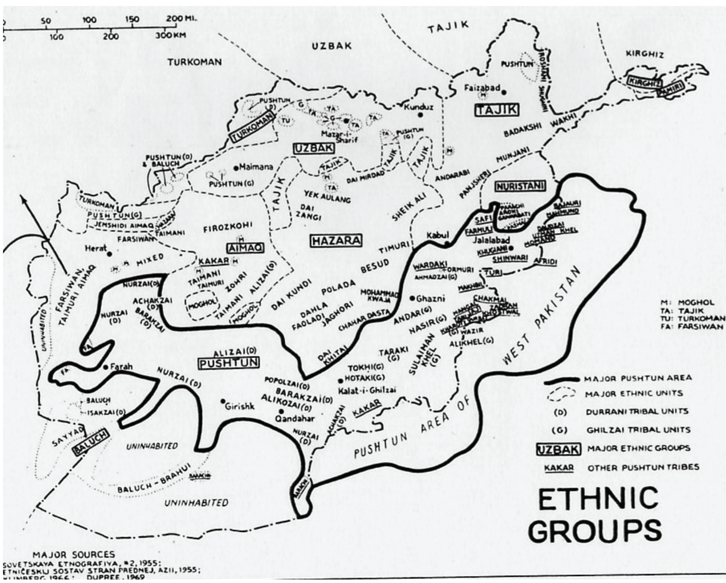
*Del libro de Frederik Barth: *Political Leadership among Swat Pathans*. University of London, 1959, p. 14,

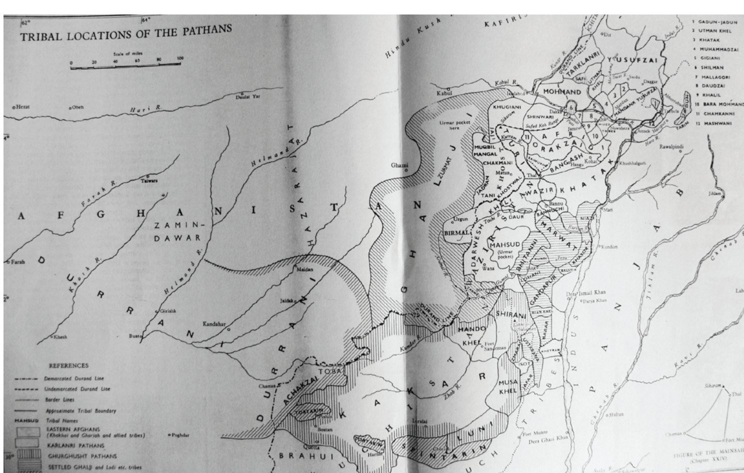



*Principales regiones tribales del valle del Swat y relaciones genealógicas entre segmentos de tribu»*

## I.2. Cartografía étnica del país pajtún (años setenta)

*Del libro de David M.Hart *Guardians of the Khaibar Pass. The Social Organisation and History of the Afridis of Pakistan*. Lahore, Vanguard, 1985. (Cartógrafo Louis Duprée)



## Anexo II: El uso de la fotografía como medio para socializar la intervención afgana

Se expone a continuación una novedosa exposición llevada a cabo recientemente en París, que pone en evidencia la importancia de visualizar la intervención en Afganistán para los ciudadanos medios. Las técnicas fotográficas tienen su propia lógica. La información que contiene la fotografía ha obligado a reflexionar a los semiólogos y a los antropólogos dando lugar al surgimiento de una subdisciplina propia. No basta, pues, con hacer fotografía amateur, o muy sofisticada, o buscar la espectacularidad. Se trata de obtener un rendimiento óptimo entre la tecnología empleada y los fines de comunicación. Véase como ejemplos de una alta información las fotos de la exposición abajo citada. Para llevar a cabo una buena fotografía de valor etnográfico, capaz de transmitirnos información densa, es necesario que se observen los siguientes parámetros por parte del fotógrafo:

—No buscar el sensacionalismo.
—No disparar el obturador compulsivamente.
—Corresponder a los fotografiados con fotografías de ellos mismos.
—No abusar de la técnica. Con medios modestos se pueden hacer grandes fotografías.
—No seguir criterios esteticistas que privilegien el encuadre por la tradicionalidad del mismo.
—En positivo, el fotógrafo debe habituarse a analizar fotografías, y a debatir en pequeños seminarios o reuniones sobre las fotografías.

—Debe buscarle un sentido social a la fotografía. Se procurará en ese sentido social que se combine con la calidad estética.
—Evidentemente, todo esto depende tanto de un entrenamiento como de la intuición del fotógrafo. Una regla de oro que debe observarse al pie de la letra es que la fotografía es un instrumento para comunicarse, sobre todo, con poblaciones donde las distancias lingüísticas y culturales son muy grandes, y no debe constituir nunca un obstáculo para las mismas, donde prime el ego del fotógrafo.

La exposición que se realizó en París, llevada a cabo por militares aficionados a la fotografía, no siempre sigue estos criterios, si bien se muestra un buen instrumento para comunicar socialmente lo que se está haciendo sobre el terreno.

EXPOSICIÓN FOTOGRÁFICA
L'AFGHANISTAN ET NOUS 2001-2009
Del 31 de octubre 2009 al 26 de febrero de 2010
Musée de l'Armée, Les Invalides, París.

Esta exposición de fotografía realizada por militares franceses, pretendió transmitir al público parisino que la misión humanitaria que realizaba el ejército francés en Afganistán desde hacía cinco años tenía dos dimensiones:

Primera: «Que la bandera francesa era mejor percibida que la norteamericana.», dado que «la misión francesa es igualmente humanitaria, y los hombres hacen lo posible para guardar un buen contacto con la población».

Segundo: Reivindicar la figura del lugarteniente David Galula, quien en base a su experiencia argelina, de 1956 y 1958, y de la observación de las guerrillas comunistas en Grecia, pudo proponer una teoría de penetración entre la población. Francia ha desconocido que esta obra ha ejercido una gran influencia en los actuales generales norteamericanos. Como señala el *Paris Macht*, con motivo de la exposición citada: «Adepto desde hace mucho tiempo a la 'carpet bombing' —el uso ciego de un poder de fuego masivo—, el ejército americano se ha comprometido en una verdadera revolución cara a las insurrecciones modernas. Hoy

día, Francia, como los otros ejércitos occidentales implicados en la coalición de la OTAN, retoma a su vuelta, tardíamente, esta vía tomada de la historia de las guerras revolucionarias para salir del *impasse* estratégico afgano».

IL. 1

IL. 2

IL.3

IL. 4

LES FEMMES
Un enjeu afghan échappe avec vive clarté morale à l'ambigüité
le conflit : le sort des femmes.
De 1996 à 2001, le régime des Tâlebân rivait sur la population
nom de la loi religieuse, une oppression sexuelle sans égale dans
rain. Interdites de travail et de scolarisation, les Afghanes – en
contraintes de se claquemurer chez elles derrière des murs
à sortir, accompagnées d'un proche parent mâle, enveloppées
masque à grillage, la «tchâdori» dite «bourka» (borqa') au Pakis
des mœurs rappelait à l'ordre toute contrevenante à coups de
tir dans la nuque dans le stade de Kaboul – sanctionnait les
Le renvoi dans leurs foyers des femmes professionnelles
provoqua l'effondrement de l'administration civile de Kaboul.
Avant 1996, la moitié des effectifs des ministères, surtout
l'Éducation et la Santé, était assurée par un personnel fémi-
nin éduqué.
Si les campagnes demeuraient conservatrices, un nationa-
lisme afghan laïc avait encouragé au XXe siècle un progressif
mouvement d'émancipation féminine. Dès 1921, le gouver-
nement royal ouvrait à Kaboul le premier lycée pour filles.
Après une première tentative d'abolition en 1928 imposée par
les plus traditionalistes, le port obligatoire du voile grillagé
cessa en 1959 – du moins dans la capitale – jusqu'à son retour
imposé sous les Tâlebân en 1996. Des députées siégèrent
au Parlement en 1965. Les communistes en 1978-1992 se
réclamaient de l'émancipation féminine – mais en provo-
quant par là une dangereuse confusion, dans trop d'esprits
ruraux, entre droite nouveaux pour les femmes, et interven-
tion étrangère détestée.
Le renversement du régime des Tâlebân en décembre 2001
rouvrait aux Afghanes les écoles, l'accès aux soins, le
tessions, la fonction publique, jusqu'aux fau
riels – mais l'écart culturel reste vaste
foules paysannes.
Le maintien dans
Afghanes

IL. 5

IL. 6

IL 7

**Province de Ghor.** *Faiz Mohamed, 40 ans, et Ghulam Haider, 11 ans, le jour de leur mariage.*
**4e jour de l'opération Nizami.** *Un convoi de blindés français se déplace sur une piste de la vallée d'Uzbin.*
**L'avenue Jodi Mayuan, à Kaboul,** *totalement détruite la guerre civile entre 1992 et 1996.*

IL. 8

IL. 9

Evidentemente, esta experiencia hay que relacionarla con el interés detectado entre la población afgana por el mensaje fotográfico, interés recogido por los militares españoles sobre el terreno.

## Anexo III. Encuesta para prontuario de buenas maneras

Dibuje una cartografía elemental, señalando los principales lugares, de la localidad y del paisaje circundante. Hágalo mentalmente en su cuarto.
Haga un croquis de una casa familiar. Hágalo mentalmente en su cuarto.
Describa lo que más le haya llamado la atención en el acercamiento a los habitantes del lugar.
Describa el protocolo de acercamiento social entre los autóctonos.
Exponga las palabras básicas en lengua autóctona para lograr generar una corriente de simpatía.
Describa externamente a un autóctono: vestido, apariencia, gestos corporales, ruidos que produce y olores que percibe de él.
Describa señales de amistad hacia usted ostensibles. Describa supuestas señales de amistad que cree percibir.
Describa señales de enemistad hacia usted ostensibles. Describa supuestas señales de enemistad hacia usted.
Reflexione sobre las diferencias entre su sociedad de origen (de nacimiento, infancia y juventud), y lo que está viendo y experimentando.
¿Cómo se podría aumentar la eficacia en la mediación y la comunicación cultural en la situación concreta en que se encuentra? (Con ejemplos prácticos)

Describa cómo se comportan los otros contingentes de la fuerza internacional en el contacto cultural. Reflexiónelo.

Toda esta información debe ir organizada en un cuaderno de campo editado expresamente para cada misión, de unas cincuenta páginas, dejando cinco de espacio para cada contestación. La información y la reflexión sobre la misma desde ser centralizada y discutida por los oficiales con la tropa y suboficiales.

# Conclusiones generales

Si tuviésemos que destacar algunas conclusiones de lo expuesto hasta ahora, considerando el carácter provisional que debe someterse a ulteriores verificaciones, señalaríamos las siguientes:

Primero. Que el concepto de cultura es muy lábil. Que si bien los antropólogos, empleando métodos científicos, basados en la prueba, han procurado interpretar las culturas en toda su complejidad no tienen un punto de acuerdo común sobre el particular. Esta vía no abre el camino para el escepticismo sino para la complejidad.

Segundo. Que la comprensión de una cultura tiene una dimensión microscópica, y que las leyes o principios generales solamente pueden ser trazados por el método inductivo, mediante la observación del hecho social total. Para llegar a esa hermeusis interpretativa hace falta intimar por parte del investigador con la población.

Tercero. Que los antropólogos conceden gran importancia a la idea de dimensión simbólica de la cultura, por contra de sociólogos y politólogos. Para la antropología el símbolo en todas sus variantes constituye en sí la cultura. De ahí la importancia que se concede a aspectos tales como la legitimidad, la ritualidad o valores como el honor.

Cuarto. Disciplinas como la antropología, si bien han tratado frecuentemente de la teoría del conflicto, lo han observado en situaciones de relativa pacificación. El principal método de la antropología, la observación participante, queda distorsionado profundamente en situaciones de guerra o conflicto abierto.

Quinto. Que la antropología social y cultural no sirve para ganar guerras, que no es en consecuencia un factor de contrainsurgencia, sino un instrumento de pacificación y mediación.

Toda utilización de la antropología para finales estrictamente militares en el campo de batalla es éticamente inmoral y distorsiona los fundamentos mismos de la disciplina. La antropología no puede ni debe, como dejó sentado en su momento el creador de la disciplina en Estados Unidos, Franz Boas, proporcionar instrumentos analíticos a los servicios de inteligencia de las partes en conflicto.

Sexto. Que en las labores de mediación cultural se impone la pluralidad metodológica. Un método especialmente relevante son los estudios culturales a distancia, que permiten llevar a cabo una documentación exhaustiva sobre la cultura concernida. Comenzando por la bibliografía pasada y presente, las fuentes hemerográficas, gráficas y orales, la filmografía y sobre todo los testimonios vivos de personas de esa cultura exiliados en otras sociedades. La combinación de todos estos métodos de información científica permite reconstruir una cultura viva, pero alejada por un conflicto distorsionador, y proponer vías de solución para el conflicto.

Séptimo. Que la vida militar en los ejércitos de las sociedades occidentales ha sufrido grandes transformaciones como consecuencia del fin de la Guerra Fría, de la aparición de las nuevas tecnologías, de la extensión de modelo democrático por buena parte del mundo, de la profesionalización de la profesión de soldado, de las intervenciones delegadas por los organismos internacionales en misiones de paz, etc. De ahí que se haya puesto de actualidad la vieja idea confuciana de la guerra ganada mediante «ideas». Esto, sin embargo, no puede confundir sobre la utilidad de las ciencias sociales, ni menos aún de la antropología.

Octavo. En lo referente en particular, a las más importantes guerra en curso, la de Afganistán, la antropología no puede contentarse con ofrecer un Prontuario de Buenas Maneras que simplemente palié las antipatías de la población autóctona frente a la injerencia exterior o haga que aumenten las simpatías, sino que deben procurar instrumentos para permitir el respeto de las normas tradicionales de esa sociedad, tales como los instrumentos de democracia autóctona, como son las asambleas tribales, a la vez que se incorporan proyectos de modernidad plena, como es la mujer a la vida pública activa.

Noveno. La investigación en antropología tiene sus propios tiempos, mucho más largos que la urgencia de una intervención cívico-militar en situaciones de excepcionalidad, como una guerra, aunque sea de baja intensidad, posee. Se impone, por tanto, constituir un laboratorio internacional de estudios antropológicos, bajo supervisión de la comunidad científica, y no militar, que elabore materiales adecuados de para las operaciones internacionales de paz.

# Glosario y bibliografía elemental

**Antropología Social**: Disciplina científica surgida a mitad del siglo XIX, si bien sus orígenes están en la filosofía de la Ilustración a mitad del siglo XVIII, que estudia al hombre en sociedad de una manera integral, incluyendo los aspectos sociales, culturales, políticos y económicos. La unidad de análisis son pequeñas comunidades o bien grupos sociales abarcables por un solo investigador. Su método es cualitativo. Tiene muy en consideración los factores «irracionales» o «inconscientes» de las sociedades, dándole especial relevancia al mito y al rito.

**Antropología Cultural**: Variante de la antropología general que le da mayor importancia al factor cultural que al social. Desde este punto de vista conecta más con las ciencias humanas, es decir la historia, la filosofía, la crítica del arte y las filologías, que con la sociología o la ciencia política. Desde el prisma hermenéutico otorga relevancia a las áreas culturales y a los procesos de contacto y difusión de las culturas. En las universidades norteamericanas —tanto estadounidenses como mexicanas— se encuentran vinculada a los estudios arqueológicos de culturas indígenas vivas.

**Estructuralismo**: Corriente de la antropología surgida a mitad de los años sesenta en Francia. Ligada al estructuralismo lingüístico de F. Saussure y de R. Jacokson, defiende que existe una suerte de dictum cultural generado por la automaticidad de los hechos sociales: «somos hablados por la estructura», vendrían a decir. Los terrenos privilegiados de análisis de Claude Lévi-Strauss, su principal representante y mentor, han sido las estructuras del parentesco y el mito. Actualmente su influencia se hace notar en la antropología posmodernista, fructificando el campo de la hermenéutica cultural.

**Etnología y etnografía**: En antropología es la parte de la disciplina que emplea el método comparativo como base de su investigación. La teoría de las «áreas culturales» viene en su apoyo. Actualmente está muy en boga. La etnografía es la base empírica de la antropología, es decir la que se sostiene en la descripción capaz de dar densidad a la interpretación.

**Funcionalismo**: Corriente clásica de la antropología, conocida también como «estructural-funcionalismo». Se inició como una reacción contra el historicismo de los primeros folcloristas. Su método está centrado en la observación participante, y en la mirada holística (totalizante) sobre la comunidad. La fórmula para dar a conocer los resultados de la investigación es la monografía, estructurada en torno a la estructura social, a partir de la cual se explicaría el conjunto de la cultura. Hegemonizó la antropología británica desde la primera guerra mundial hasta los años sesenta. Sus principales representantes fueron B. Malinowski y E. E. Evans-Pritchard.

**Historia oral**: Movimiento surgido a mediados del siglo pasado que reivindicaba el papel de la oralidad en la construcción veraz del relato histórico. Surgió ligado al recuerdo de conflictos militares, como la segunda guerra mundial, y movimientos sociales coetáneos, como mayo del sesenta y ocho y las luchas obreras. Se ha nutrido igualmente con los relatos de los supervivientes de las dictaduras en los años ochenta.

**Materialismo cultural**: Corriente de la antropología surgida en Estados Unidos en los años setenta que busca dar una explicación materialista de fundamento neo-evolucionista a los «enigmas culturales». La noción de adaptación al «nicho ecológico» es esencial para explicar la supervivencia y éxito de las culturas. En Europa sólo ha tenido fortuna en España. Frecuentemente se produce un equívoco al considerarla una prolongación del materialismo histórico, que en lugar de poner el acento en las clases sociales lo hace en las condiciones ecológicas. Nada más lejos de la realidad, como puede comprobarse por la actitud políticamente neoconservadora de los materialistas culturales. Su principal representante ha sido Marvin Harris.

**Multiculturalismo**: teoría surgida en Canadá que propone que la convivencia entre varias culturales en base al reconocimiento de todas ellas, colectivamente, entre sí. El sentido colectivo de lo «étnico» determinaría a cada cultura enclaustrada, evitando tanto las disidencias individuales, por la supremacía de la colectividad, como

las mezclas entre unas culturas y otras, pues estas afectarían a su esencia intemporal.

**Raza cultural**: término con el que se designa a aquellos pueblos que tendrían características psicológicas y culturales homogéneas, sin corresponderse con la tipología biológica de los sujetos que la constituyen. Tuvo su momento de auge a finales del siglo XIX y principios del XX en Francia, y secundariamente en España, Inglaterra o Italia.

**Segmentariedad tribal**: Teoría que se hace arrancar de las obras de Evans-Pritchard sobre los nuer del Sudán y de los sanusi de la Cirenaica libia, para explicar cómo un sistema tribal con una demografía extensa puede mantenerse en equilibrio, sin que para ello tenga que existir un Estado propiamente dicho. Esta teoría, hoy día muy contestada porque transforma a los sujetos en actores pasivos de automatismos sociales, ha tenido mucha fortuna en el pasado para interpretar las sociedades tribales.

**Socioantropología**: Corriente que defiende que no existen grandes diferencias entre los análisis cualitativos realizados por sociólogos y los llevados a efecto por los antropólogos. Se trata más bien de designar el «campo» para someterlo a un análisis integral donde priman las interpretaciones y causalidades sociales. Se ha inspirado mucho de la sociología y antropología de Pierre Bourdieu.

**Diccionarios de Antropología**:

Ángel Aguirre Baztán (ed.). *Diccionario temático de antropología*. Barcelona, Ed. Boixareu, 1993, 2.ª

Thomas Barfield (ed.). *Diccionario de Antropología*. Barcelona, Ed. Bellaterra, 2001.

Pierre Bonté & Miquel Izard (eds.). *Dictionnaire de l'Ethnologie et l'Anthropologie*. París, PUF, 2000. Existe traducción española en editorial Akal.

**Manuales de Antropología**:

Carol R. Ember & Melvin Ember. *Antropología cultural*. Madrid, Prentice Hall, 1997.

Conrad Phillip Kottak. *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Madrid, MacGraw Hill, 1994.

Carmelo Lisón Tolosana (ed.). *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid, Akal, 2007.

Jacques Lombard. *Introducción a la etnología*. Madrid, Alianza, 1997.

## OTROS TITULOS DE LA COLECCIÓN
## BIBLIOTECA CONDE DE TENDILLA

*Guerra, Ejército y Sociedad en el nacimiento de la España contemporánea*
Beatriz Freyro de Lara (Coord.)

*Constitución y Fuerza Militar (1808-1978)*
Ramón Gómez Martínez

*El conde de Tendilla. Primer capitán general de Granada*
José Smolka Clares

*Manual militar para periodistas*
José Luis Serrano Ramírez

*Militares y Oenegés. Reflexiones sobre una relación a veces tormentosa*
Javier Ruiz Arévalo

*Defensa y Globalización*
Carlos de Cueto Noguera, Adolfo Calatrava (Coord.)

*La nueva política de seguridad de la Unión Europea*
Javier Roldán Barbero (Coord.)

*Género, conflictos armados y seguridad. La asesoría de género en operaciones*
Margarita Robles Carrillo (Coord.)

*La conciencia intercultural (Cross-cultural awareness) en la resolución de crisis y conflictos*
Concepción Pérez Villalobos, Humberto Trujillo Mendoza (Coords.)

*Bioseguridad, Derecho y Defensa*
M.ª Ángeles Cuadrado Ruiz y Antonio Peña Freire (Eds.)

*Derecho militar español*
M.ª Concepción Pérez Villalobos (Coord.)

*Elementos de cultura y transculturalidad para usos militares y civiles*
José Antonio González Alcantud (Dir.)

*Culturas cruzadas en conflicto*
Marién Durán Cenit, Antonio Ávalos Méndez

*La dimensión psicosocial, política y jurídica de la consciencia transcultural: el caso de Afganistán*
Humberto M. Trujillo Mendoza (Coord.)