

La antropología en la ayuda humanitaria

8

Universidad de
Deusto

.....
Instituto de
Derechos Humanos

Ayuda Humanitaria

La antropología
en la ayuda humanitaria

La antropología en la ayuda humanitaria

2000
Universidad de Deusto
Bilbao

Serie Ayuda Humanitaria
Textos básicos, vol. 8

Traducción: Francisco Sánchez-Marco

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao

ISBN: 978-84-9830-901-0

Indice

Prefacio	9
Notas sobre los autores	13
Capítulo 1. Introducción (<i>Voutira/Benoist/Piquard</i>)	15
A. El concepto de emergencia.	16
B. La justicia transcultural y la distribución de ayuda	22
Capítulo 2. Acercamientos antropológicos a las crisis, a los conflictos y al cambio violento	27
A. Reconceptualización del cambio violento: la sociología de la catástrofe (<i>Voutira</i>).	27
B. Una alternativa: la antropología de la contemporaneidad (<i>Piquard</i>) . . .	29
C. El alcance global de las catástrofes: perfiles de morbilidad en una situación de catástrofe (<i>Voutira</i>).	32
D. Aspectos socioeconómicos de las catástrofes (<i>Voutira</i>)	36
E. Aspectos ideológicos del cambio violento (<i>Voutira</i>)	38
F. Sociología de la guerra y de las catástrofes (<i>Benoist</i>)	40
Capítulo 3. Respuestas y estrategias para solucionar las crisis	47
A. Alternativas y limitaciones: decisiones acerca del desplazamiento (<i>Voutira</i>).	47
B. Estrategias para superar las crisis (<i>Voutira</i>).	50
C. El desafío de la adaptación y las tácticas de supervivencia (<i>Voutira</i>) . .	53
D. Afrontando las nuevas percepciones (<i>Piquard</i>)	60
E. Modelos de pertenencia: la organización social de las identidades en el exilio (<i>Voutira</i>).	71

Capítulo 4. La lógica de las intervenciones	79
A. El contexto social de las intervenciones (<i>Voutira</i>)	80
B. La comunicación intercultural (<i>Benoist</i>)	96
C. Las relaciones sociales y los juegos del poder (<i>Benoist</i>)	102
D. Límites antropológicos de la asistencia humanitaria (<i>Piquard</i>)	108
Capítulo 5. Algunos temas fundamentales en la ayuda humanitaria internacional (<i>Voutira</i>)	111
A. Introducción	111
B. El género	112
C. La repatriación	123
D. La ética en las intervenciones humanitarias	135
Capítulo 6. Conclusión (<i>Voutira/Benoist/Piquard</i>)	155
Capítulo 7. Bibliografía	161
Capítulo 8. Anexos	183

Prefacio

A lo largo de la pasada década la proporción de las crisis humanitarias ha aumentado súbitamente. Las catástrofes naturales, la guerra, la hambruna o las persecuciones han ocurrido en lugares tan diferentes como la antigua Yugoslavia, Afganistán, Colombia, Rwanda, Corea del Norte y Liberia. Estas y muchas otras emergencias han demostrado la importancia de la ayuda humanitaria acordada a quienes la necesitaban. También se ha hecho evidente que la asistencia humanitaria, en el contexto de un mundo que cambia de forma rápida, ha de ser planificada, organizada e implementada desde una base profesional. Desde comienzos de los 90's, tanto las organizaciones internacionales como las no-gubernamentales han inspirado programas que pretendían garantizar el profesionalismo en la ayuda humanitaria, y esto es esencial para asegurar el beneficio de las víctimas.

La Red de Ayuda Humanitaria (NOHA) fue organizada en 1993 como una contribución para una nueva y original concepción de alto nivel educativo en la ayuda humanitaria. El proyecto fue iniciado de forma conjunta por la Oficina Humanitaria de la Comunidad Europea (ECHO), que financia la ayuda humanitaria de alcance mundial de la Comunidad Europea y la Dirección General XXII de la Comisión Europea (Educación, Formación, Juventud). Con apoyo financiero de y bajo los auspicios del programa SOCRATES, el programa NOHA se imparte actualmente en siete universidades Europeas: Université Aix-Marseille III, Ruhr-Universität Bochum, Universidad Deusto-Bilbao, University College Dublin, Université Catholique de Louvain, University La Sapienza Roma y Uppsala University.

El programa NOHA comienza con un programa intensivo de diez días al comienzo del año académico en septiembre, en el que se junta a

todos los estudiantes de las universidades NOHA, a los profesores y a los representantes de las organizaciones internacionales y no-gubernamentales. En la segunda parte del año académico, los estudiantes estudian en sus propias universidades, mientras que en la tercera parte se les ofrecen cursos en una de las universidades que forman parte de la red. Finalmente, los estudiantes completan un módulo práctico que constituye la cuarta etapa del programa.

El programa tiene un acercamiento multidisciplinar con el fin de favorecer la interdisciplinariedad en las clases y en la investigación. Son cinco las áreas principales que se enseñan en la segunda parte del año académico y que corresponden a la serie Libro Azul, a la que se denomina habitualmente «Libros de Módulo». Estos libros de módulo se utilizan en toda la red y contienen el material básico de la enseñanza del segundo período. La primera edición se publicó en 1994. Esta segunda edición ha sido revisada de manera significativa, puesta al día y, en algunas partes, completamente reescrita como resultado de la experiencia docente en los tres primeros años del NOHA. Los volúmenes de la segunda edición son los siguientes:

- La Ley Internacional en la Ayuda Humanitaria
- La Gestión en la Ayuda Humanitaria
- La Geopolítica en la Ayuda Humanitaria
- La Antropología en la Ayuda Humanitaria
- La Medicina y la Salud pública en la Ayuda Humanitaria.

Junto con la segunda edición de los cinco módulos básicos se publican dos nuevos módulos:

- La Geografía en la Ayuda Humanitaria
- La Psicología en la Ayuda Humanitaria

Todos los módulos han sido escritos por profesores de la red NOHA, que enseñan bien sea en su propia universidad o en otras universidades de la red. Todas las universidades NOHA, tanto las que pertenecieron en un pasado como las que actualmente constituyen la red, han contribuido de forma considerable al desarrollo de la serie Libro Azul. En cada módulo han trabajado juntos por lo menos dos profesores universitarios de la red con vistas a asegurar una cierta homogeneidad del texto, aunque cada uno de los autores era responsable de una parte específica. El sumario indica las diferentes contribuciones.

Se agradece a todos los autores y, en particular, al Dr. Horst Fisher del Institute for International Law of Peace and Armed Conflict (IFHV), Ruhr-Universität Bochum, que ha asumido la tarea de editor durante todo el proceso de producción de esta segunda edición de la serie Libro Azul.

Su equipo, y en particular Mr. Guido Hesterberg, preparó los manuscritos y el diseño de los libros.

Se puede obtener información acerca de la red NOHA y de la serie Libro Azul mediante el acceso a página web de ECHO (<http://europa.eu.int/en/comm/echo/echo.html>) o a la página web de IFHV (<http://www.ruhr-uni-bochum.de/www-public/fischhcy/ifhvhome.htm>).

Puesto que los cursos NOAH intentan cubrir la distancia existente entre la teoría y la práctica, espero que estos libros de referencia ayudarán a mejorar la calidad del trabajo de aquellos que están comprometidos con la ayuda humanitaria, sobre todo porque la eficiencia en el terreno se mide no sólo en términos financieros, sino, en primer lugar, por el número de vidas humanas salvadas.

Alberto Navarro
Director del ECHO, al aprobarse el programa

Notas sobre los autores

Jacques Benoist

El Dr. **Reinhard Bunjes** tiene 52 años de edad y es pediatra. Trabajó para el «Comité Cap Anamur/German Emergency Doctors en varios proyectos de ayuda en situaciones de emergencia, tanto en Africa como en Asia. Posteriormente se ocupó de la logística en el area del aprovisionamiento médico y permaneció en dicho puesto durante un período aproximado de 8 años. Hoy en día trabaja como pediatra en el Poison Control Centre de Berlín.

Brigitte Piquard

Brigitte Piquard (PhD) estudió en la Universidad de Lovaina en Bélgica. Es antropóloga y trabaja como Investigadora Asociada en la Universidad de Lovaina. Actualmente es ESF Fellow en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris) y, a la vez, miembro del CEIAS (Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud). Su experiencia en otros continentes incluye trabajo e investigación en los campos de refugiados afganos en Pakistán así como investigación relacionada con la situación política en Pakistán, donde ha realizado trabajos de campo anuales desde 1987. Además, ha investigado permanentemente en otros países musulmanes, por ejemplo Egipto, Marruecos y Malasia entre otros.

Eftihia Voutira

La Dra. **Eftihia Voutira** es filósofa, antropóloga y directora de investigaciones del programa para «Estudios de Refugiados» en la «Queen Elizabeth House», así como en el departamento de Geografía de la Universidad de Oxford. Desarrolla su tarea docente en la Universidad impartiendo cursos sobre nacionalismo y etnicidad en la Europa del Este así como sobre la identidad y el desplazamiento de poblaciones. Como antropóloga desarrolló un trabajo de campo dilatado, desde 1991, en el Cáucaso y en Asia Central concentrado en los modelos de repatriación forzosa y de reasentamiento de las minorías étnicas durante la época soviética. Trabaja habitualmente en investigaciones comparativas en torno a las políticas de repatriación, de recepción y de asentamiento que se adoptan en Europa (Alemania y Grecia) con los ciudadanos de la antigua Unión Soviética. También estudia las políticas de asentamiento y de asilo de la Federación rusa así como los procesos de integración de los recién llegados a las sociedades locales. Su investigación sobre temas de refugiados y sobre las políticas de asentamiento se dirigen tanto al mundo académico como al profesional. Es autora de «Improving Social and gender Planning in Emergency Operations» (Refugee Studies Programme / WFP Report, Oxford, julio de 1992), de «Conflict resolution: A Cautionary Tale. A Review of Some Non-Governmental Practices» (Studies on Emergencies and Disaster Relief-SIDA, Estocolmo, 1995); de numerosos artículos, artículos en enciclopedias e informes sobre migraciones forzosas, temas de minorías, repatriación y asentamiento de refugiados.

Capítulo 1

Introducción

Este libro pretende ser una introducción a la tarea de la antropología en las crisis humanitarias. Desde la perspectiva antropológica las catástrofes significan desgarros radicales que suponen un reto para la estructura social y cultural existente, e incluso para la de los cooperantes¹.

Los intentos por comprender las vidas de las sociedades y, en nuestro ámbito, los mecanismos activadores y los efectos del conflicto y de la catástrofe se traducen en enfoques muy diversos. Algunos priorizan un tema concreto y se apoyan en un conocimiento técnico específico, ya se trate de la dimensión legal, de la económica o de la médica. Otros enfoques, sin embargo, procuran unir estos métodos sectoriales y, para ello, intentan enfatizar las secuencias, las relaciones causales y las consecuencias de dichos fenómenos. Tanto el enfoque de la geopolítica como el de la antropología pertenecen a este segundo grupo.

Para los antropólogos, el conocimiento ha de obtenerse a través de la observación de una realidad situada en el nivel de lo local, lugar en el que los individuos, en tanto que seres sociales, viven su vida cotidiana. Dichos individuos no tienen, necesariamente, conciencia de las fuerzas y de las estructuras que influyen en sus decisiones, su forma de pensar o su comportamiento y que marcan sus vidas cotidianas, su cosmovisión, sus relaciones familiares, su vecindad, sus entornos y creencias, sus percepciones así como los influjos que padecen sus sociedades. Las perturbaciones (guerras, catástrofes, desplazamientos forzados de poblaciones), que la ayuda humanitaria trata de aliviar, desgarran el tejido social, invisible, que protege a las víctimas y que da sentido a sus vidas.

¹ Dynes *et al.* (1987).

Se precisa una mejor comprensión de este tejido social, de sus peculiaridades dentro de una cultura y de una sociedad. Cuando se pone en marcha una intervención humanitaria, esta no se encuentra confrontada con una masa de individuos aislados, cortados de todo tipo de relaciones (salvo en casos extremos), sino con gente que sufre, no sólo físicamente, sino también como resultado de la desintegración de su mundo social y cultural. A los esfuerzos necesarios para sobrevivir se les une otro esfuerzo, a menudo vano, que precisa ayuda y atención: la reconstrucción del tejido social que envuelve a la gente.

Ignorar dicho elemento supone correr el riesgo de una peligrosa simplificación tal y como ha quedado patente en el fracaso y en las consecuencias perniciosas de algunos programas de ayuda. No se trata de propugnar un enfoque que se reduzca a este elemento sino, más bien, de no ignorarlo y, por ello, la finalidad que persiguen estos capítulos es la de introducir en los aspectos antropológicos a aquellos que están llamados a intervenir en una sociedad extranjera.

A. El concepto de emergencia

Una de las dimensiones educativas de la que es preciso ocuparse es la falta de criterios claros en la definición de las emergencias. Al ser los términos fundamentales esencialmente ambiguos (por ejemplo, crisis, catástrofe, humanitario, emergencia) precisan una contextualización y una interpretación. Así, por ejemplo, aunque el término «catástrofe» se relaciona, habitualmente, con algún infortunio que causa perjuicios y sufrimientos muy difundidos, sin embargo no existe consenso sobre qué es lo que constituye una catástrofe; lo que puede aplicarse a una comunidad no es válido necesariamente para otra. En general, lo que pone en marcha una «emergencia» es el reconocimiento de un alto riesgo de supervivencia de un grupo.

El enfoque antropológico de la catástrofe tiene como objetivo:

1. «Put the last first»² (Colocar lo último en primer lugar) con vistas a introducir, en la formulación de los programas de ayuda, como criterios principales las percepciones que la población tiene de los acontecimientos, sus necesidades así como las estrategias seguidas para hacer frente a las condiciones extremas de supervivencia que constituyen una emergencia.

² Chambers (1983); Cernea (1985); Harrell-Bond (1986), p. 250.

2. Presentar un análisis de las relaciones locales de poder que se redefinen en el contexto de una situación de emergencia. No se trata, únicamente, del cambio operado en las relaciones existentes entre los miembros de las poblaciones afectadas, por ejemplo, una redefinición del parentesco y de las obligaciones sociales, sino que también han de incluirse los nuevos y frágiles equilibrios que se establecen entre las víctimas, los anfitriones y los diversos tipos de gente «extranjera» que acude para ayudar³.
3. En último lugar el enfoque antropológico analiza los factores que conducen a una situación que se etiqueta como «emergencia» (por ejemplo, ¿quién decide?, ¿con qué criterios?, ¿a quién favorece?) así como el impacto que tienen los programas de ayuda en las poblaciones afectadas.

Las emergencias humanitarias son coyunturas críticas en las que las diferentes culturas se ven obligadas a interactuar y, como resultado, acentúan la necesidad de la perspectiva antropológica. Tanto los que ofrecen como los que reciben la ayuda pueden, ciertamente, compartir la preocupación por eliminar los efectos inmediatos de las crisis, pero, de todas maneras, sus perspectivas culturales son diferentes. Todo ello ocasiona una serie de problemas que tienen que ver con la comunicación cotidiana y, más precisamente, con lo que se refiere al lenguaje y a las hipótesis compartidas que subyacen la conducta social en los diferentes contextos culturales. Los distintos códigos culturales determinan la manera como la gente ve y experimenta el mundo a la vez que estructuran sus expectativas⁴. Incluso el llamado instinto «natural» de supervivencia está mediatizado por la cultura. Una refugiada afghana con velo se negará a tomar un avión que le conduzca a un hospital lejano sin ir acompañada por parientes masculinos incluso si su vida corre peligro. Esta conducta es, algunas veces, comprendida de forma errónea por agencias de ayuda que pueden interpretar esta respuesta como parte de «una trama para dejar en ridículo al sistema».

La supervivencia en las situaciones de emergencia comprende respuestas cognitivas y físicas frente a las diversas formas de cambio violento⁵. La respuesta modélica frente a dichas crisis implica el reconocimiento de una situación de descoyuntamiento⁶; para sobrevivir la gente

³ Firth (1959); Vaughan (1987); Voutira/Harrell-Bond (1994).

⁴ E.g. Boas (1928); Benedict (1936); Sapir (1949); Whorf (1956); Gregory (1969); Fritlich (1972); Geertz (1973), Spradley (1975); Keesing (1981).

⁵ Ver capítulo 2.

⁶ Ager (1994).

se ve obligada a elegir entre quedarse o huir, y luego a encontrar formas de adaptación frente a condiciones sociales y materiales radicalmente diferentes. Es en el marco de estos procesos sociales de conflicto y de supervivencia, que tienen lugar en un espacio reducido, donde los antropólogos han contribuido de forma importante por haberse centrado tanto en las situaciones de adaptación local como en lo referente a las sociedades anfitrionas. (Anexo 9)

Centrarse en las culturas y en el contacto cultural, en el marco de las intervenciones humanitarias, requiere una introducción a algunas herramientas básicas de la antropología. En resumen, se entiende que la cultura incluye un sistema de conocimiento, unas normas y unas creencias así como unos términos a través de los cuales un grupo determinado entiende e interpreta el mundo⁷. La cultura se refiere también a un conjunto de ajustes institucionales dentro de los que discurre la vida social⁸, así como a un marco político y socioeconómico de sistemas de intercambios recurrentes⁹.

I. Modelos de ayuda en otras culturas

La obligación de ayudar en situaciones que amenazan la vida está legitimada en diversas tradiciones religiosas y culturales. Son numerosos los casos que muestran la amplitud de las modalidades de ayuda. Así por ejemplo las normas de hospitalidad en sociedades del Africa meridional permitieron que los occidentales, supervivientes de naufragios fueran bien acogidos en las comunidades locales, incluso como jefes y benefactores de esas regiones¹⁰. Siguiendo la tradición budista de los Sherpas en Nepal¹¹ los forasteros eran integrados a través de rituales de alimentación y, en general, se ayudaba y se acogía a los vecinos de manera desinteresada. Los refugiados afghanos, por su parte, poseían códigos tribales de honor que aseguraban el asilo temporal entre parientes, o la obligación, sancionada por las culturas islámicas¹², de acoger al *mohajer* —el refugiado o exilado en la tradición coránica.

⁷ E.g. Griaule and Dieterlen (1960); Geertz *et al.* (1979); Spradley/McCurdy (1970); Keesing (1981).

⁸ Radcliffe-Brown (1952); Goodenough (1970); Keesing (1981).

⁹ Levi-Strauss (1962; 1963); Gellner (1969). El debate dentro de la disciplina incluye más de 50 definiciones todas ellas centradas en los diferentes fenómenos que actualmente se investigan (Keesing (1981), p. 70).

¹⁰ Wilson M. (1979), pp. 54-58; Shack/Skinner (1979), pp. 8-14.

¹¹ Ortner (1978).

¹² Centlivres and Centlivres-Dumont (1988); el Madmad (1993).

II. *El modelo occidental de ayuda humanitaria*

Los orígenes mitológicos de la primera emergencia humanitaria pueden remontarse hasta el diluvio bíblico. «*La historia humana de la ayuda humanitaria(...) comenzó con Noé como primer cooperante que dirigió, lo mejor que pudo, operaciones de socorro durante el Diluvio*»¹³.

El humanitarismo moderno¹⁴ «*se identifica con el siglo XVIII que estableció la Declaración moderna y secular de los Derechos Humanos como piedra de toque de las nuevas Constituciones de los Estados*». La utilización indistinta de los términos humanidad, género humano y hombre a lo largo de dichos documentos conlleva importantes implicaciones morales, puesto que presupone que la especie es tan homogénea que cada individuo ha de ser tratado como cualquier otro¹⁵. La eliminación de otras características sobresalientes (por ejemplo, el color de la piel, la lengua, los orígenes) al considerarlas irrelevantes desde el punto de vista moral constituía un paso importante hacia el afianzamiento del imperativo humanitario¹⁶.

III. *El régimen humanitario*

El establecimiento de un marco institucional internacional para afrontar el sufrimiento humano a gran escala coincide con los acontecimientos del final de la Primera Guerra Mundial. Con objeto de responder a la necesidad de una reacción internacional coordinada frente al enorme número de gente que no pertenecía a unos Estados europeos, cuyas fronteras habían sido nuevamente delimitadas, la Liga de Naciones, y más

¹³ Delors (1992), p. 5.

¹⁴ Nichols (1987). Tanto la inspiración como la implementación de la asistencia estaba vinculada a una religión organizada. Las primeras formas de «ayuda exterior» a las «culturas en necesidad» coincide con las actividades del evangelismo misionero del siglo XVI (Smith, B. (1990), pp. 27-40). A través de la rápida expansión colonial en el siglo XIX la variedad de las funciones sociales y humanitarias asumidas por diversas iglesias se ampliaron. Una amplia red de servicios sociales (educación moderna, medicina) se estableció en América Latina, África y Asia operando bajo el auspicio de un régimen filantrópico, a menudo en colaboración con las «misiones civilizadoras» del gobierno colonial (Asad (1970)).

¹⁵ Leach (1982), p. 57. Existen un número de casos típicos de prácticas discriminatorias pre-ilustradas y discriminatorias que conducen a apreciar más completamente el reconocimiento de este «hecho moral» básico. Por ejemplo, durante la colonización española, las Cortes españolas pasaron todo un siglo tratando de decidir si los Indios del Nuevo Mundo eran humanos o no.

¹⁶ Knudsen (1993).

tarde las Naciones Unidas¹⁷ denominaron a estas poblaciones «refugiados»¹⁸, e introdujeron una ley humanitaria que trataba de asegurar la protección de sus derechos. Los refugiados se convirtieron, de esta manera, en el punto de atención —y, sobre todo, desde finales de los 70's— del desarrollo de una red grande y compleja de ayuda institucionalizada, el *régimen humanitario*¹⁹.

IV. *El humanitarismo como principio moral y político*

El concepto de humanitarismo incluye tanto el imperativo moral como el marco institucional. En tanto que principio normativo, el humanitarismo se basa en el igualitarismo; vincula el reconocimiento de la simetría existente entre la pretensión de todo individuo a la condición de ser humano y la igualdad de los otros como miembros de la misma especie. Por otra parte, el establecimiento del postulado de la no-discriminación, tal como fue codificado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos después de la Segunda Guerra Mundial, está concebido con vistas a legitimar este principio en el nivel de la práctica política.

De todas maneras, la transferencia del llamado imperativo humanitario al contexto de la práctica humanitaria auspiciada por el Estado, que evolucionó en el marco institucional de la ayuda internacional, permite un margen más amplio de interpretación y una coexistencia de programas que, aunque a veces tienen orientaciones diferentes, comparten la finalidad manifiesta de salvar vidas humanas. Las controversias que rodearon la ayuda de los EE.UU. a los Contras de Nicaragua ilustran los dilemas morales que surgen cuando se trata de transferir lo que es correcto desde el punto de vista moral a lo que es conveniente desde la perspectiva política y vice versa²⁰.

¹⁷ Skran (1988; 1989).

¹⁸ Zetter (1991).

¹⁹ Loescher/Monahan (1989). Este régimen comprende a los gobiernos anfitriones, la oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados y otras organizaciones de la ONU así como organizaciones no-gubernamentales a las que se asigna o que asumen la responsabilidad de tratar las necesidades materiales de los refugiados. Después de la descolonización, el número de la población desplazada que necesitaba protección y ayuda aumentó de forma exponencial (UNHCR, 1993). El mandato de la UNHCR se amplió de forma que abarcara a los «retornados» y aunque se trata de algo debatido, ha ayudado a desplazados en el interior de Croacia y en otras partes.

²⁰ Harrell-Bond (1985); Nichols (1987); Nichols/Loescher (1989).

V. *El humanitarismo en acción*

*«El humanitarismo exige que la atención se concentre en las **necesidades** de las víctimas; que dichas necesidades sean respondidas de manera **no-discriminatoria**; y que todo el proceso sea **imparcial** políticamente y permanezca **neutral** desde el punto de vista ideológico»²¹.*

Se supone que estos cuatro criterios formales son, a la vez, necesarios y suficientes, tomados en conjunto, para justificar la práctica del humanitarismo. Y, sin embargo, al mismo tiempo dichos principios permanecen abiertos y permiten que

«el concepto de ayuda humanitaria sea despojado de su identidad por parte de gente más interesada en su utilidad política que en el alivio del sufrimiento humano»²².

El núcleo del problema apunta a los principios de objetividad y de imparcialidad en la distribución de la ayuda a las víctimas de la guerra y de la catástrofe. **Nichols**, que considera como algo evidente el concepto de «necesidades», pone en cuestión la forma de las intervenciones humanitarias; y pone también en duda los principios de justicia y de distribución imparcial para mostrar hasta qué punto ambos principios se encuentran, de hecho, lastrados desde el punto de vista ideológico. Tanto el contenido como la forma quedan abiertos a la interpretación al realizar la ayuda. Las reflexiones que siguen pueden considerarse como un esquema que ayude a explicar las variaciones en la práctica humanitaria.

VI. *¿Necesidades verdaderas? Necesidades falsas frente a necesidades básicas*

Un requisito previo de los programas de ayuda son las técnicas adecuadas para evaluar las necesidades y los recursos (Anejo 5). Pocos son, sin embargo, quienes muestran sensibilidad respecto a los principios que rigen la organización social de las poblaciones afectadas. Los procedimientos expeditivos de evaluación de las necesidades tienden a concentrarse en las necesidades habituales tales como el agua, los alimentos, la salud y el refugio temporal²³, en lugar de la educación, la religión, la salud mental y el empleo²⁴. La investigación participativa, que incorpora a

²¹ Nichols (1987), p. 194.

²² *Ibid.*, p. 191.

²³ Tollet *et al.* (1988), p. 19.

²⁴ Harrell-Bond (1986).

gente en el proceso de descubrimiento de lo que *la gente* desea, trata de ajustar las necesidades latentes y las manifiestas en una situación de vulnerabilidad incrementada. La introducción del concepto de vulnerabilidad, entendido como la incapacidad para *enfrentarse con éxito al riesgo, a los sobresaltos y a la tensión*²⁵ emocional desplaza el énfasis desde las necesidades hacia los recursos disponibles. Los resultados beneficiosos de esta estrategia metodológica pueden justificarse de diferentes maneras:

1. Considera el hecho de que la gente es afectada de forma diferente por una emergencia. En una emergencia la gente aporta diversos activos que pueden utilizarse para mantener su independencia económica en lugar de obligarles a aceptar el socorro²⁶.
2. Desde el punto de vista conceptual, la introducción de la vulnerabilidad como criterio para asignar la ayuda permite unas respuestas humanitarias más adecuados al afrontar directamente los problemas que hacen referencia a la justicia de la distribución entre poblaciones afectadas de forma diversa. De esta manera, humaniza la ayuda sin dejar de lado el problema de la equidad en la distribución²⁷.

B. La justicia transcultural y la distribución de ayuda

El problema que se presenta con la aplicación del humanitarismo como justicia (como igualdad de trato) en las situaciones de asistencia internacional no es, sin embargo, una simple cuestión de relativismo cultural²⁸ o de preferencia (por ejemplo, «nuestros» criterios o los «suyos»); se trata, más bien, del problema de la idoneidad de la ayuda como respuesta a las necesidades pertinentes de la población y a la eficacia de la respuesta, sobre el terreno, a dichas necesidades.

El optar por la imparcialidad en la distribución como criterio para asignar la ayuda da lugar a cuatro situaciones posibles:

²⁵ Chambers (1989), p. 1.

²⁶ Harrell-Bond (1986), p. 251.

²⁷ Chambers (1989), p. 1; Winchester (1992), p. 45.

²⁸ Una interpretación literal de la «igualdad de tratamiento» que se centra en la igualdad en casos que son diferentes no coincide con las prácticas occidentales. Tanto la actuación afirmativa, como la discriminación contraria, los sistemas de cuota y el principio de igualdad de oportunidades, considerado de una forma global, están ínsitos en una perspectiva que sostiene la distribución diferencial del poder y de los recursos sociales. (Rawls 1971; 1973).

1. *Trato igual en casos iguales*. Dado que las emergencias afectan a la gente de forma diferente, esta posibilidad no constituye una opción realista puesto que no se dan «casos iguales».
2. *Trato desigual para casos iguales*. Incluso si resultara posible establecer algún tipo de equivalencia entre las necesidades y los recursos para todos (de tal manera que se consiguiera una base igualitaria), la distribución de cantidades desiguales a cada individuo crearía desigualdad en todos los sitios.
3. *Trato igual para casos desiguales*. La mayor parte del alimento que se distribuye a través de bonos de racionamiento presupone la existencia de un número igual de personas (de miembros familiares) por titular del bono como resultado de una estimación global media de la *unidad familiar*²⁹. Aunque la igualdad de la ración esta pensada para respetar el principio de no discriminación, sin embargo no refleja de hecho la situación de las relaciones de parentesco existente en ninguna población. En efecto, dichas relaciones se establecen normalmente en base a la proporción de sexos y, por otra parte, la ecuación establecida al inicio³⁰ no tiene en cuenta la llegada posterior de individuos ni tampoco los nuevos nacimientos. Como resultado de ello, crecen las desigualdades originales.
4. *Trato desigual para casos desiguales (equidad de los resultados)*. Se trata de la mejor solución. Dar más a los pobres y a los enfermos que a los sanos y a los capacitados corresponde a la «equidad» en lo que se refiere a la igualdad de resultados. Puede afirmarse que se trata también de la solución óptima porque respeta los criterios importantes de «valor» y de las «normas de reciprocidad» de las personas que reciben la ayuda³¹. Un ejemplo de ello sería el que, de acuerdo con los criterios locales de los Tikopia, incluso en una situación de hambruna el jefe debe recibir más que cualquier otro *porque ha de ser el último en morir*³².

De esta forma, y con respecto a los dos criterios que iluminan la interpretación de la justicia en el contexto de la ayuda, tanto la idoneidad como la eficacia, la razón como la moralidad y la experiencia indican que distribuir a todos la misma ración de alimentos puede socavar las de-

²⁹ Harrell-Bond *et al.* (1992), pp. 215-217.

³⁰ Palmer (1982); Waldron (1987).

³¹ Harrell-Bond *et al.* (1992)/9.

³² Firth (1959), pp. 75-76.

licadas estructuras de autoridad y de responsabilidad dentro de la comunidad³³.

Desde la Unión Europea las diferentes maneras de percibir la importancia de los asuntos sociales en el momento de preparar la ayuda humanitaria varía de forma considerable según las tradiciones nacionales. Es un hecho que tanto los responsables como los participantes en las tareas de ayuda no perciben dichas diferencias que, sin embargo, determinan su conducta. En consecuencia, los antropólogos, antes de interrogarse sobre quienes reciben la ayuda, plantean algunas cuestiones respecto a quienes la dan, y a veces los resultados resultan sorprendentes. En un artículo que, de forma irónica, se titula «Sin fronteras», un antropólogo inglés³⁴ observa al respecto:

«La gasconada francesa, el empiricismo inglés y la discreción suiza constituyen estereotipos que son desautorizados, regularmente, por el comportamiento de los individuos pero que, sin embargo, tienen algo de cierto y dan colorido y variedad a la labor de las ONG's».

Dichas diferencias de actitud se muestran en actitudes muy diversas frente a las contribuciones de la antropología. Bien es verdad que dichos aportes tienen un interés limitado cuando se actúa en casos de emergencia extrema para responder, de forma rápida, a las necesidades vitales inmediatas. Son, sin embargo, necesarios cuando la emergencia deja paso a la continuidad de una situación precaria; en ese caso la tarea de la ayuda internacional ya no es la de colmar un vacío sino la de reforzar la capacidad local de resistencia ante futuras situaciones de emergencia. Por ello, el mismo autor prosigue:

«Mientras que las organizaciones británicas están acostumbradas a aprovecharse de los consejos de la antropología, en el caso de Francia, por el contrario, los médicos y los antropólogos parecen estar muy distanciados entre sí. Según los comentarios del Dr. Kouchner parece como si él mismo pudiera tener una imagen anticuada de lo que hoy en día piensan los antropólogos»³⁵.

Se trata de una afirmación justa pero que el autor no lleva hasta sus últimas consecuencias. Es, efectivamente, una de las principales diferencias entre las tradiciones francesa y británica respecto a la posición de la antropología frente a los poderes públicos. Es bien conocida la existencia de un vínculo estrecho entre la administración colonial británica y los antropólogos. Estos últimos aportaban información respecto a la organiza-

³³ James (1991).

³⁴ Benthall (1991), p. 2.

³⁵ *Ibid.*, p. 3.

ción social y política de los pueblos colonizados, permitiendo que, de esta manera, se estableciera un gobierno indirecto.

Por el contrario, la administración francesa que, por lo general, optó por una forma directa de control, tuvo muy poco interés en aprender algo de la antropología. Como consecuencia de ello, los antropólogos desarrollaron una cierta oposición a la administración e, incluso, una postura contestataria e, incluso, anticolonialista. Es posible encontrar las mismas diferencias, en líneas generales, en lo referente a las relaciones entre la ayuda humanitaria y la antropología aplicada ya que siguen las mismas pautas que lo ocurrido en la época colonial. Ciertamente que resulta posible encontrar británicos y algunos franceses que tratan de aplicar los trabajos antropológicos pero, sin embargo, permanece todavía la tendencia heredada de la época colonial.

Estas diferencias en el grado de compromiso están vinculadas, a su vez, a diferencias de tradición intelectual. Aunque la antropología aplicada tiene un lugar en la etnología francesa, sin embargo, muy a menudo se encuentra situada como una materia de segundo rango que no pertenece a la tradición intelectual consagrada. La misma antropología social no posee todavía el rango académico que se le otorga en el pensamiento británico actual. Los análisis que se refieren a los sistemas de percepción y de pensamiento se reciben a menudo en Francia con una actitud más favorable que la que se dispensa a los estudios centrados en las estructuras sociales, a sus cambios y a los efectos que tienen las operaciones de desarrollo sobre dichas estructuras.

De todas formas nuevas tendencias dentro de la antropología francesa han permitido una fusión parcial de las dos tradiciones a las que se ha aludido. Los nuevos análisis en el ámbito de la antropología de la contemporaneidad, de los contactos culturales y de la homogeneización de las culturas, están ensanchando los campos de la antropología francesa. Por otra parte dichas novedades posibilitan un pensamiento renovado sobre los cambios sociales, las crisis y los movimientos sociales. Además estos procesos de pensamiento se pueden aplicar a los campos del desarrollo o de la ayuda humanitaria. Precisamente uno de los objetivos de este manual es el de explicar ambas perspectivas y el de indicar hasta qué punto no sólo son importantes sino también complementarias. Es obvio que afrontar los mismos fenómenos desde diferentes puntos de vista no puede sino mejorar su comprensión.

Aunque somero, este esbozo de las diferentes actitudes que toman las escuelas nacionales de antropología constituye un incentivo, ahora que comienza una reflexión a escala europea, para llamar la atención sobre la necesidad de un cierto relativismo. Incluso nuestras formas de comprender y de explicar la ciencia así como las mismas tradiciones científicas se

encuentran impregnadas de peculiaridades culturales y de influencias históricas frente a las que nos puede sensibilizar la antropología. Bien es verdad que este relativismo cultural puede colocar en situaciones difíciles a quienes trabajan en la ayuda humanitaria. Resulta imposible para ellos aceptar valores (referentes a los derechos humanos, a la situación de los niños y mujeres, a la tortura, etc.) que se encuentran en una total oposición a los valores que motivan su ayuda. En consecuencia pueden encontrarse en la necesidad de apartarse de las normas de comportamiento normales.

Capítulo 2

Acercamientos antropológicos a las crisis, a los conflictos y al cambio violento

A. **Reconceptualización del cambio violento: la sociología de la catástrofe**

Los científicos sociales se refieren a las catástrofes como *períodos de crisis social*³⁶. El grado en que las crisis afectan a los diversos niveles del orden social existente tendrá también influencia *en la capacidad de la comunidad para absorber los fenómenos excepcionales y recuperarse de ellos*³⁷.

Las explicaciones convencionales de las catástrofes se han centrado en las estructuras climáticas y geológicas (por ejemplo, los ciclones, las inundaciones, las áreas propensas a los terremotos) y han sostenido que son ellas las causas principales de los cambios naturales súbitos³⁸. Por el contrario, los cambios violentos producidos de forma «deliberada» por el hombre a través de guerras y de luchas civiles han sido considerados como crisis de tipos diversos y cualitativamente diferentes.. Son dos los presupuestos que subyacen a esta perspectiva:

1. Existe una distancia fundamental entre las causas naturales y las humanas, cada una de ellas supone tipos diferentes de responsabilidad en lo que respecta a los resultados de la catástrofe; por ejemplo, los desastres naturales quedan al margen de la responsabilidad humana mientras que las causas humanas son siempre susceptibles de ser evaluadas moralmente³⁹;

³⁶ Dynes *et al.* (1987); Britton (1987); Winchester (1992).

³⁷ Westgate and O'Keefe (1976), p. 65.

³⁸ Winchester (1992), pp. 40-42; Anejo 2.

³⁹ Cf. Turton (1993).

2. Existe una oposición entre *la vida cotidiana* (normal y segura) y *la vida en crisis* después de una catástrofe (dolorosa, fuera de lo normal e insegura).

Estas dos presuposiciones se han puesto, recientemente, en tela de juicio. En el ámbito de los estudios medioambientales, la llamada *opinión alternativa*⁴⁰, se centra en una definición de la catástrofe considerada desde el punto de vista de las relaciones sociales de producción. El nuevo enfoque implica una reconceptualización de la catástrofe que es considerada, no como *un suceso sino como un proceso*, que implica una *interacción* entre la economía política y el entorno físico, y una redefinición de las estrategias paliativas de la catástrofe mediante la construcción de la infraestructura socioeconómica pertinente⁴¹.

Resulta también esencial en este nuevo enfoque la relación existente entre la crisis y la vida cotidiana. Tal como muestra la investigación de **Winchester** sobre las áreas proclives a los ciclones, «(...) *las catástrofes no se encuentran en la naturaleza, feroces y concentradas, prestas a abalanzarse, sino que se encuentran en la sociedad en nuestra organización social del conocimiento y de la producción*»⁴².

Un desafío similar a la validez de la concepción tradicional de las catástrofes consideradas como *extraordinarias* proviene de lo que **Davis**⁴³ denominó la *antropología del sufrimiento*. La propuesta programática de **Davis** pretende integrar los dos tipos de antropología convencional: la *antropología del mantenimiento* (el estudio de la estructura social) y la *antropología de la reparación* (el estudio del cambio social), colocando en el núcleo de las preocupaciones antropológicas las diferentes variedades del sufrimiento humano.

Este tipo de antropología *unificada* se concentra en el sufrimiento humano considerándolo como parte del orden social existente y no como una aberración o una desviación temporal de dicho orden. Esta antropología examina las causas del sufrimiento como características esenciales de todas las sociedades y no como fenómenos esencialmente patológicos. «El dolor es normal» en la manera como la gente lo experimenta, lo entiende y reacciona frente a él; es también «real» en el sentido de que es preciso contar con él en la vida diaria. En consecuencia, una «etnografía del sufrimiento» nos podría mostrar las semejanzas y las diferencias en las maneras como los individuos y los grupos responden a las crisis y les

⁴⁰ Winchester (1981; 1992).

⁴¹ E.g. Baker (1981), p. 1; Cuny (1984); Winchester (1992); Turton (1993).

⁴² Winchester (1981), p. 42.

⁴³ Davis (1992).

encuentran explicación dentro de sus mundos sociales en lugar de considerarlas como acontecimientos «apocalípticos» que se encuentran fuera de los límites de nuestro control. (Anejo 6)

B. Una alternativa: la antropología de la contemporaneidad

Somos actualmente testigos de una *transfiguración* a escala mundial, de un cambio en las sociedades. Alrededor del globo terrestre tanto el tejido social como la sociabilidad de muchas sociedades se vuelven, cada vez, más frágiles y muchas de sus instituciones y de sus producciones ideológicas se agotan. La disolución progresiva de las estructuras humanas se encuentra relacionada con la interferencia de señales, de propiedades, de códigos y de valores. El hombre contemporáneo se encuentra parcialmente fuera de su elemento en un mundo en el que las concepciones de «orden», de «unidad» y de «sentido» parecen cada vez más oscuras.

Diversas escuelas contemporáneas del pensamiento francés subrayan estos fenómenos. El concepto de «posmodernidad», por muy ambiguo que resulte, nos aporta la intuición más penetrante del estado actual de la sociedad (**Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard**). Algunos autores han avanzado la idea de una era que se marchita y desaparece, o la noción del fin de la historia. Otros prefieren describirla como una era de vacuidad efímera. Más allá de esos pequeños matices en las ideas, resulta claro que hay un tema recurrente: este es un estado de crisis. Se conocen las consecuencias que, algunas veces, resultan penosas: ansiedad, preocupación, (...), así como sus derivaciones: indiferencia, desdén y violencia.

En este tipo de contexto la forma de observar los objetos resulta más importante que el objeto contemplado. Cada sociedad propone y, algunas veces, impone una cierta imagen de los hombres y de las mujeres (y de los niños). Este desvío a través de la imaginación y de la representación se inscribe en la dinámica social. La eficacia (porque es realmente eficaz) de este tipo de mirada de la realidad resulta, incluso, más perceptible porque se da de diversas maneras en los medios de comunicación. Estos últimos difunden estereotipos o imágenes emblemáticas de las realidades sociales. La asistencia humanitaria resulta muy significativa en este cambio de sociedad porque acontece en la sociedad civil y en una escala mundial: ha de resolver crisis globales, conflictos armados de carácter global que ocurren cada día, catástrofes naturales o exclusiones.

Acercarse a la realidad a través del análisis de la percepción, de lo imaginario o de la representación no es, en cuanto tal, una forma habitual de estudiar el contexto en el que tiene lugar la ayuda humanitaria. De to-

das formas los temas y las premisas elaboradas por estas tendencias de la antropología crean un marco interesante que ayudará a la comprensión de los fenómenos contemporáneos.

Resulta difícil, en este nivel, mostrar las coincidencias que existen en los enfoques de autores como **Gerard Althabe**, **Marc Augé**, **Pierre Sansot**, **Michel Maffessoli** u otros. Todos estos antropólogos, aunque trabajan en áreas y períodos diferentes, han alcanzado una plataforma común en su reflexión y han llegado al mismo tipo de conclusiones. E incluso, además, reconocen el origen común de sus enfoques en la obra del antropólogo francés **Georges Balandier**. Todos ellos tienen un interés común en los asuntos contemporáneos, en la vida cotidiana y en el «imaginario social». Una muestra de ello son las excelentes monografías antropológicas sobre las prácticas cotidianas que han aparecido durante los últimos años⁴⁴. Estas monografías han constituido un primer intento de sistematización de nuevos esquemas de análisis, de nuevas corrientes de reflexión, que, en algunos casos, se encuentran relativamente distantes de las corrientes más centrales y, a veces incluso, hegemónicas en la antropología (de manera especial, el funcionalismo y el estructuralismo). Nuestra pretensión en este manual será la de acentuar algunas conclusiones de estas escuelas de pensamiento así como la de aplicarlas al tema humanitario. Nos centraremos en la substitución del ideal racional por una cultura de la emoción y de los sentimientos; en la noción de *alteridad*, etc.

Lo específico de esta otra lectura de la realidad consiste en que vincula al «observador» con lo «observado» y esto significa que los actores comienzan conociéndose y reconociéndose. Esta hipótesis resulta muy útil para la ayuda humanitaria ya que, en este contexto, los actores que provienen de horizontes diversos comienzan a interactuar y de esta forma crean, a través del contacto sociológico, un tipo de contexto completamente nuevo. El fenómeno de la asistencia humanitaria ha de entenderse como un proceso dinámico y como un hecho social global.

En términos de la antropología de la «contemporaneidad», la presencia del observador constituye una parte integral de los datos de campo. El punto de partida surge de la observación de los contactos culturales y de la homogeneización de las culturas. Resulta complicado para los antropólogos distinguir entre «alejamiento» y «proximidad» ya que todo individuo se encuentra situado en la encrucijada de varias culturas. En consecuencia los espacios de comunicación se convierten en el objeto más importante de la antropología: cada interlocutor está creando su propia

⁴⁴ Petonnet (1979); Zonabend (1980); Verdier (1979).

identidad frente a otros pero, a pesar de ello, continúa preservando la autonomía de cada uno de estos espacios de comunicación. Esto exige la elaboración de nuevas metodologías basadas en análisis de grupos pequeños y no sólo de micro-sistemas.

Además, a la observación participante se le han de añadir largas conversaciones individuales o colectivas (un tipo de entrevistas espontáneas no directivas). Lo «social» se percibe como un todo y no se aíslan las comunicaciones, los rituales y los símbolos de las prácticas sociales en las que se enraiza. Los análisis de los elementos simbólicos han de ser apreciados en cuanto que unifican, en la misma perspectiva, todos los tipos de ámbitos. También la comunicación es un tema central de esta teoría antropológica ya que conduce hacia un objetivo importante: la interpretación de la comprensión. En otras palabras, resitúa la legibilidad de las representaciones en su contexto y en sus usos sociales.

Este tipo de antropología se apoya en la forma como los actores sociales interpretan lo «real» a través de lo imaginario. Se le encuentra sentido al tejido social mediante la transposición, la producción de imágenes, la manipulación de los símbolos y su organización en una codificación ceremonial. Este desvío antropológico también acentúa la tribalización de ciertos elementos sociales y favorece el cambio de énfasis hacia la oralidad y la imaginería en una cultura que, cada vez, es más *inmediata y efímera*.

Aunque, a primera vista, este enfoque teórico parece conducirnos lejos de nuestro centro de interés, una consideración más atenta descubre el campo de su aplicación en un contexto humanitario: la antropología de la contemporaneidad puede constituir una clave para comprender, por ejemplo, la metamorfosis de las catástrofes originadas por el hombre (y de forma particular de los conflictos). Los asuntos cotidianos están llenos de acontecimientos que pueden interpretarse de esta forma.

Nada escapa al influjo ambiental que permea cada época. El fin de la Guerra Fría y del antagonismo Este-Oeste ha marcado la verdadera naturaleza de los conflictos armados antes del comienzo del siglo XXI y ha creado una especie de vacío en la polarización de la alianza. Esta constatación ha afectado a la ayuda humanitaria incluso, algunas veces, impidiéndola y otras veces volviéndola ineficaz.

Recientemente algunos investigadores han intentado establecer una cartografía de conflictos alrededor del mundo. Desde Algeria a Sri Lanka, de Sudán hasta Chiapas en México, y del Timor Oriental hasta Sierra Leona, han tenido lugar guerras secesionistas o fundamentalistas. En estos conflictos han prevalecido las reivindicaciones étnicas, la efervescencia religiosa o la afirmación nacionalista. Estas guerras son predominantemente domésticas y este carácter intra-estatal junto a la destrucción

de las instituciones políticas y de la sociedad civil hacen que la posición de las organizaciones internacionales resulte difícil de mantener. Estas instituciones acaban por perder sus referencias.

Tanto la intuición como la emoción y la sensibilidad lo integran todo en el contexto de los conflictos. La política tan sólo se representa a sí misma. Los seguidores ya no están implicados por su adhesión sino emocionalmente. Las autoridades políticas han de actuar en medio de las inseguridades y de las ansiedades cotidianas y las situaciones escapan de su control. La mayor parte de los líderes profesan ciertas creencias que prometen un orden renovado o desean conducir la crisis a su punto culminante sin evitar ningún tipo de exceso violento. El caso de Somalia es uno de los más significativos desde este punto de vista.

Esta vacuidad política e ideológica se incrementa a través de abundantes imágenes que invaden el «ámbito» humanitario de una forma anárquica y desestructurante. Las imágenes reproducidas por los medios de comunicación comienzan siendo omniscientes: edificios destruídos, incendios, rostros ensangrentados, supervivientes llorosos (...). Más que una simple ilustración o el testimonio de una catástrofe, tales imágenes constituyen representaciones de la imaginería que crea una emoción colectiva, una compasión pública aquí y ahora. En consecuencia, los efectos son considerados sin tratar de encontrar las causas: lo que aparece en primer lugar es la emoción. Tales reacciones súbitas pueden cambiar en un momento. La emoción provocada por un niño somalí cuyo rostro está cubierto por moscas puede ser reemplazada, súbitamente, por un joven somalí que expolia cadáveres desnudos de soldados americanos en las calles de Mogadicio. En un momento los somalís pasan de ser víctimas a verdugos. Una emoción reemplaza a otra sin tener en cuenta la enorme variedad de situaciones y los diferentes contextos. La descodificación de los estilos, de la comunicación y de las percepciones ha comenzado a convertirse en un tema importante para comprender la ayuda humanitaria.

C. El alcance global de las catástrofes: perfiles de morbilidad en una situación de catástrofe

Un estudio estadístico de las catástrofes mundiales acontecidas entre 1900 y 1988 estima que cerca de 420 millones de gente se han visto afectadas por inundaciones, terremotos, tifones, ciclones y huracanes (Anexo 1;3). Consideradas a nivel mundial las muertes causadas por catástrofes son tres o cuatro veces más numerosas que en los países en vía de desarrollo. De igual manera, las catástrofes afectan 40 veces más a los su-

pervivientes en dichos países que en el mundo desarrollado⁴⁵. En todos estos casos, las muertes, la «pérdida del hogar» y los quebrantos económicos son los resultados inmediatos que afectan, de forma diferente, a los sectores de la población⁴⁶. Las diferentes estimaciones realizadas indican que los niños no acompañados, las mujeres desprotegidas y amenazadas por el hostigamiento, los enfermos y los ancianos constituyen los grupos más vulnerables en cualquier situación catastrófica incluyendo las guerras y hambrunas⁴⁷.

Esta concepción, de sentido común, de la vulnerabilidad como incapacidad personal coloca al individuo como unidad de análisis y construye la noción de vulnerabilidad en relación con la resistencia del individuo para soportar y superar tanto los sobresaltos como las pérdidas. En cuanto tal este concepto de vulnerabilidad no hace referencia a las causas estructurales que explican las diferencias de vulnerabilidad respecto a los desastres ni a las formas en que se pueden prevenir sus consecuencias.

Las investigaciones más recientes abordan el concepto de vulnerabilidad desde la perspectiva de las condiciones sociales, económicas y políticas que afectan, de forma diferenciada, a los individuos y a los grupos así como desde la perspectiva de la capacidad global de la comunidad para asimilar el sobresalto y recuperarse⁴⁸. Desde este punto de vista la pobreza y la vulnerabilidad aparecen vinculadas de forma inextricable ya que el estatus socioeconómico (la pobreza) condiciona tanto la experiencia de sobresalto y pérdida como el riesgo elevado de no supervivencia en los grupos desposeídos desde el punto de vista económico o social o marginados. Este cambio de perspectiva que conduce desde el individuo a las causas estructurales de la vulnerabilidad también cambia nuestra manera de concebir la responsabilidad social en situaciones determinadas de emergencia⁴⁹. En otros términos, las causas más profundas de los de-

⁴⁵ UNDRO (1984); Berg (1989).

⁴⁶ Harrell-Bond (1986), pp. 256-258; Anejo 2.

⁴⁷ E.g. Williamson/Moser (1987); Cola (1993).

⁴⁸ E. g. Westgate/O'Keefe (1976); Winchester (1992).

⁴⁹ La obra pionera de Amartya Sen (1981) planteó el debate del auxilio en los casos de hambruna dentro del marco más amplio de discusión en torno a la economía del bienestar. La hambruna ha de entenderse como un fracaso en el nivel de los derechos más que como una simple carencia de alimentos; es decir, los pobres mueren de hambre porque no disponen de medios para adquirir alimentos que son accesibles en el lugar. Como resultado de ello, según Sen, el objetivo de los programas de ayuda que pretenden solucionar el problema del hambre debería centrarse en la restauración de los derechos (la distribución de dinero o de bonos para obtener los alimentos), más que afanarse en obtener remesas de provisiones de emergencia. (Para una aplicación de esta idea centrada en la respuesta a las necesidades nutricionales de los refugiados, consultar Wilson (1992).

sastres no se encuentran en los astros (tal y como lo indica la etimología del término «desastre») sino en la organización económica e institucional de las sociedades que más los padecen⁵⁰. Por desgracia esta nueva concepción de la catástrofe no ha calado hasta el nivel de la práctica y de las intervenciones humanitarias⁵¹.

I. *Reacciones ante el cambio violento*

Al contrario que la adaptación, que conlleva algún tipo de transición o ajuste, las reacciones ante los trastornos sociales radicales implican también cambios radicales en diferentes niveles del orden social. Además, y al contrario de lo que ocurre en las respuestas a las crisis que presuponen alguna forma de intervención (serán estudiadas en el capítulo 3), las reacciones sociales ante las catástrofes apuntan a la forma habitual del impacto inmediato de las crisis en el orden social; en otras palabras, ¿cómo reaccionan los grupos ante un cambio violento?, ¿se dividen o se unen?, ¿progresan o retroceden? La investigación transcultural trata de contestar a estas cuestiones. En este sentido, las crisis se convierten en el contexto adecuado para entender la estructura social que puede diseccionarse en tres niveles: el económico, la práctica social y la ideología⁵².

II. *Las consecuencias sociales de las crisis*

La reacción social más frecuente ante una crisis es la huida. La huida conlleva la separación y la fragmentación de las comunidades así como la ruptura de la unidad doméstica. Por otra parte, la huida cuestiona tanto los valores como las estructuras básicas de la autoridad dentro de la familia y de la comunidad considerada en su conjunto (Anexo 9). ¿Cómo y en qué condiciones huye la gente?, ¿quién decide huir?, ¿con qué premura de tiempo huye la gente?, ¿cuánto dura el desplazamiento en la práctica y en las percepciones de las poblaciones afectadas?

⁵⁰ Turton (1993), p. 64.

⁵¹ Resulta interesante reflexionar por qué existe un hiato entre la teoría y la práctica. ¿Será debido a la compartimentalización del conocimiento?. ¿Se deberá a las cuestiones económicas e inversoras que plantean las prácticas ya existentes (por ejemplo, el exceso de prácticas de ayuda que se encuentran «aparcadas»)? ¿O quizás exista una incapacidad inherente de comunicación entre los investigadores y los «prácticos» que impide el que la teoría inspire la práctica? (Colson (1989); Guggenheim/Cernea (1993), p. 14-20).

⁵² E.g. Levi-Strauss (1949; 1962; 1963); Bourdieu (1972; 1992).

La mayor parte de lo escrito acerca de las emigraciones forzadas⁵³ distingue tres etapas en la experiencia del desarraigo: el período anterior al desplazamiento, el mismo desplazamiento y la experiencia que de él se hace y, finalmente, la etapa posterior al desplazamiento con la adaptación al nuevo entorno. Este esquema tripartito acentúa la lógica de la integración social como el reto más importante ante el desplazamiento, tanto en el nivel psicológico como en el sociocultural y en el económico tal y como lo analizaremos en los capítulos posteriores.

Cuando la gente huye como consecuencia de una catástrofe «natural», por ejemplo una inundación o un terremoto, se supone que el desplazamiento es provisional. También la hambruna, considerada como una catástrofe natural, conduce a la emigración. En el estudio comparativo de las hambrunas africanas que realizó **Vaughan**⁵⁴ se muestra cómo incluso cuando el «deambular» es consecuencia del hambre, la gente, sin embargo, continúa esperando la vuelta al hogar (Anejo 9).

Algunas catástrofes están *planificadas* como por ejemplo la construcción de presas que provocan la inundación de tierras en las que viven miles de personas⁵⁵. Los diversos planes quinquenales de desarrollo que se implementaron en la antigua Unión Soviética conllevaron traslados de población que afectaron a millones de gente. Tan sólo el proceso de sedentarización de los nómadas en Asia Central provocó un millón y medio de muertes⁵⁶. La ideología del desarrollo justificó el desarraigo forzoso de cientos de aldeas «sin futuro»⁵⁷. A pesar de la lógica que encierra el «desarrollo inducido», todo desarraigo forzoso tiene consecuencias sociales profundas tales como la fragmentación de las comunidades, la pérdida de los modos de subsistencia, así como implicaciones psicológicas graves provocadas por el carácter permanente del desplazamiento⁵⁸.

Cuando la huida acontece como respuesta a la guerra, en general se produce rápidamente, sin tiempo de preparación, y, rara vez, tiene claro el punto de destino o la conciencia del carácter permanente del desplazamiento (Anexo 8). Este tipo de ambigüedad produce un conjunto complejo de reacciones sociales.

Cuando la huida incluye el paso por, una frontera internacional los «*refugiados*» se encuentran situados en un estado *liminal*⁵⁹. En términos

⁵³ Colson (1972; 1975; 1982); Scudder (1975); Loizos (1981); Harrell-Bond (1986); Hirschon (1989); Malkki (1989); Voutira (1991); Ager (1994).

⁵⁴ Vaughan (1987).

⁵⁵ Colson (1982; 1989); Benthall (1993).

⁵⁶ Olcott (1987); Voutira (1993).

⁵⁷ Humphrey (1983; 1989); Lebedeva (1993).

⁵⁸ Colson (1972); Scudder (1993); Cernea/Guggenheim (1993).

⁵⁹ Van Gennep (1909); Turner (1967); Malkki (1990).

antropológicos, los refugiados son gente que han sufrido un violento «rito» de separación y a no ser que hayan sido ya, o hasta que sean, «incorporados» como ciudadanos en el Estado anfitrión (o que vuelvan a su Estado de origen) se encuentran en una situación transitoria, en un estado de «liminalidad». Este estatus intermediario de «*ni lo uno ni lo otro*»⁶⁰ pudiera ser no sólo legal y psicológico sino también social y económico⁶¹. Por otra parte la etiqueta de refugiado transmite las imágenes de dependencia, desamparo y miseria.

El alcance de dicho tipo de fenómenos es ciertamente desalentador. Algunas estimaciones apuntan a que hasta 140 millones de personas han sufrido un desarraigo forzoso durante este siglo. Se afirmaba en 1993 que había en el mundo más de 18 millones de refugiados y además otros 24 millones más de personas desplazadas dentro de sus propios países. Por otra parte se considera que entre 8 y 15 millones de personas han sido desplazadas debido a proyectos y a políticas de desarrollo, y además otros 10 millones han tenido que desplazarse por causas que tiene que ver con el medio ambiente. Existen previsiones que apuntan a que otros 150 a 300 millones de personas se desplazarán de aquí al año 2050 debido a la degradación ambiental⁶². Cifras que no incluyen a las personas que han sido sedentarizadas obligatoriamente. Se ha calculado que una de cada 135 personas vivientes ha sido desplazada a la fuerza⁶³.

D. Aspectos socioeconómicos de las catástrofes

Cualquier catástrofe que conlleve pérdida de propiedad y de los medios de vida acarrea, necesariamente, cambios en los modos de subsistencia y en la organización social que los regula. Considerando la hambruna que padeció Tikopia en 1952 como un *hecho social*⁶⁴, Firth⁶⁵ identificó una serie de cuestiones que es preciso investigar empíricamente en situaciones de escasez: por ejemplo, ¿se mantenían o se transgredían las normas culturales sobre los alimentos (lo que es comestible/no comestible) en momentos de crisis? En las condiciones especiales de hambruna, ¿se alteran las pautas de las relaciones y de los sistemas sociales

⁶⁰ Turner (1967).

⁶¹ Malkki (1992).

⁶² Tickell (1990).

⁶³ Childers (1991); Leopold y Harrell-Bond (1994); Anejo 7.

⁶⁴ Mauss (1924); Levi-Strauss (1949), p. 52.

⁶⁵ Firth (1959).

de obligación con los parientes, vecinos o huéspedes? ¿Se convierten el robo y la violencia en tipos de comportamiento aceptables?⁶⁶.

Las investigaciones comparativas que se han realizado a propósito de estas cuestiones⁶⁷ señalan una variedad de diferencias culturales: en Tikopia donde la emigración laboral masculina ha agravado la escasez de recursos, no se transgredieron los tabúes sobre la comida a pesar de la crudeza de la hambruna; la gente recurrió a estrategias diferentes de alimentación, por ejemplo procesando la corteza no comestible, o a una repartición diferente de los recursos escasos como puede ser el cocinar por turnos en cocinas comunales. De todas formas, se transgredieron tabúes así como otras formas de control social en lo referente a los roles asignados a los géneros: las mujeres no sólo entraron en las canoas, lo que en condiciones normales les estaba prohibido, sino que, además, asumieron el rol de los hombres al dedicarse a pescar y al actuar como cabezas de familia⁶⁸.

En la mayor parte de los casos de sequía y de hambruna de los que se dispone de documentación, especialmente en Africa, es la imposición de un sistema «externo» de regulaciones lo que socava el delicado equilibrio que existe entre los modos de vida y las presiones de un entorno de escasez⁶⁹. El estudio que realizaron **Lappe y Collins**⁷⁰ sobre la sequía y la hambruna que asoló el Sahel en los años 70's pone de relieve una serie de factores que condujeron a dicha crisis:

1. Fueron las fronteras establecidas por la administración colonial las que impidieron a los nómadas Tuaregs *trasladar sus rebaños en respuesta a los ciclos, cortos y largos, de la naturaleza;*
2. la imposición de un impuesto monetario (en francos franceses) que trastornó el entramado previo de economía basada en el trueque y que forzó a los nómadas, en el decenio de 1920, a esquilmar los pastos con objeto de poder criar más ganado y obtener, de esta forma, dinero en efectivo; y
3. los innumerables proyectos de «desarrollo» en los años 1960's que transformaron la agricultura en un monocultivo de algodón y de otros cultivos para la exportación que intensificaron el proceso de destrucción medio ambiental y que socavaron los diversos medios traccionales de adaptación local a los recursos escasos.

⁶⁶ Firth (1959), pp. 77-79.

⁶⁷ E.g. Rangasami (1986); Vaughan (1987); De Waal (1989); Rahmato (1988); Ormas (1990).

⁶⁸ Firth (1959), p. 79; Anejo 4.

⁶⁹ Black/Robinson (1993).

⁷⁰ Lappe/Collins (1978).

E. Aspectos ideológicos del cambio violento

Existen, por lo menos, dos dimensiones de cambios observables en las actitudes y en los valores de grupos de personas que se han visto forzados a escapar bien sea por la guerra o por decreto. Una de ellas se refiere a su disposición para tomar riesgos respecto al futuro (es decir, el grado en que se «comprometen» con el nuevo entorno), y la otra dimensión se relaciona con sus creencias tal y como quedan manifestadas en las actividades políticas. Se podrían caracterizar ambas mediante las etiquetas opuestas de «conservadora» y «progresista». La utilización de estos términos, tal y como fue introducida por **Colson**⁷¹ y **Scudder**⁷² en su estudio pionero sobre las consecuencias sociales del reasentamiento forzoso está concebida con vistas a sintetizar la amplia gama de actitudes diversas que surgen como reacciones al cambio violento. Resulta evidente que las diferentes formas de entender los motivos que conducen a la huida, y de comprender el pasado, tendrán influencia en su comportamiento y en su actitud general. Tal y como **Loizos** apunta en su análisis de la huida de los refugiados greco-chipriotas en 1974,

*cualquier conmoción política significativa tiene que estar acompañada por algún tipo de reconsideración del pasado, incluso si a la postre la gente simplemente se confirma en sus viejos prejuicios*⁷³.

En lo que se refiere a la asunción de riesgos, **Colson** opinaba que las reacciones inmediatas de los Gwembe al desarraigo masivo eran, fundamentalmente, «conservadoras». Cuando se encontraban sumidos en la inseguridad se aferraban a la tradición y al parentesco considerándolos como fuentes principales de seguridad. No eran partidarios de experimentar con nuevos medios técnicos ni de asumir riesgos utilizando recursos en «*innovaciones no experimentadas*»⁷⁴. En el análisis comparativo realizado entre las investigaciones de **Colson**⁷⁵ y **Kiste**⁷⁶ y la suya propia sobre los greco-chipriotas de Argaki, **Loizos** sugiere que el grado en el que la gente reconoce la posibilidad de su propio desarraigo así como la de su duración tiene influencia en la facilidad de su adaptación al nuevo entorno y en la voluntad de comprometerse con él. Comparando a los Gwembe⁷⁷ con los Bikinios⁷⁸ aparece con claridad que, aunque habían

⁷¹ Colson (1971).

⁷² Scudder (1975).

⁷³ Loizos (1981), p. 141.

⁷⁴ Colson (1971), p. 2.

⁷⁵ Colson (1971).

⁷⁶ Kiste (1974).

⁷⁷ Colson (1971).

⁷⁸ Kiste (1974).

transcurrido cinco años, los Gwembe aceptaron finalmente su nuevo entorno como su «hogar» y comenzaron a adoptar tanto las nuevas tecnologías como las oportunidades económicas que se presentaban. Los Bikinios, por su parte, «nunca se asentaron en ningún sitio, siempre encontraban defectos a los nuevos asentamientos, y nunca aceptaron que la pérdida de Bikini fuera definitiva»⁷⁹. El análisis de **Loizos** proporciona una herramienta útil a los cooperantes con vistas a entender lo que los especialistas tienden a describir como un «síndrome de dependencia»⁸⁰.

En todos los sitios a los que llegaban trataban que fuera el gobierno el que construyera sus viviendas y, si esto se les denegaba, exigían que se les pagara a ellos por hacerlo. Progresivamente se hicieron más capaces de formular sus demandas y de forma continua entre 1946 y 1969 pidieron tanto volver a Bikini como compensaciones económicas que, de hecho, comenzaron con pequeñas sumas pero que en 1969 se elevaron hasta 100.000 dólares norteamericanos. Se transformaron de una población pasiva que fácilmente se intimidaba en un grupo consciente de sus posibilidades y que manipulaba en el ámbito político (...). Sus miembros se triplicaron y, como ocurrió con los palestinos, aumentó el número de quienes reclamaban los «territorios perdidos» (o en su defecto, una compensación)⁸¹.

En lo que se refiere a las manifestaciones de actitudes «progresistas», existen numerosos ejemplos de poblaciones que han sido desarraigadas contra su voluntad y que se han organizado y armado a sí mismas para combatir por su derecho al retorno⁸². El compromiso con una ideología «anti-tradicional» puede también justificar la asunción de riesgos a un nivel individual. Tal y como lo expresaba un cristiano convertido,

la severidad y la importancia que en mi sociedad se otorga a las tradiciones en la mayoría de los ámbitos son, sencillamente, piedras de molino atadas alrededor del cuello. Lo que más me asombra es el ver lo convencidos que están de continuar con esta carga a pesar de lo que supone de injusticia con la humanidad⁸³.

También se encuentran grandes diferencias en el nivel de las afiliaciones políticas. Algunos grupos de inmigrantes en los Estados Unidos muestran un conservadurismo radical en el ámbito de la política⁸⁴. Por otra parte, cuando en 1922 llegaron a Grecia la mayor parte de los refu-

⁷⁹ Loizos (1981), p. 206.

⁸⁰ Waldron (1987); Kibread (1991).

⁸¹ Loizos (1981).

⁸² Zolberg *et al.* (1989); Wilson/Nunes (1992).

⁸³ Harrell-Bond (1986), p. 298.

⁸⁴ E.g. Epstein (1978); Portes/Bach (1985).

giados del Asia Menor se colocaron en el lado de las fuerzas progresistas de su nueva sociedad y apoyaron al Partido Democrático frente al partido Monárquico Conservador⁸⁵. Estas reflexiones dan lugar a diferentes tipos de políticas inmigratorias⁸⁶ y de programas de ingeniería social muy especialmente en lo referente a las políticas de repatriación, por ejemplo las que se ocupan del «retorno» de los ciudadanos ex-soviéticos de ascendencia alemana o griega así como de los judíos a sus respectivas patrias⁸⁷.

F. Sociología de la guerra y de las catástrofes

El conflicto constituye una parte de la actividad social, de hecho una parte significativa de las instituciones tienen como finalidad regular conflictos entre personas o entre pequeños grupos de tal manera que la sociedad considerada en su conjunto controla tanto la evolución como la resolución de las disputas internas que se dan en su seno. Este es, fundamentalmente, el ámbito de la ley y tanto sus formas como sus métodos de expresión varían mucho de una sociedad a otra. Aquí es donde una parte significativa de la antropología, principalmente la antropología del derecho, tiende a concentrarse y desarrolla estudios comparativos de las reglas y de las instituciones creadas por las sociedades con vistas a resolver las tensiones que se produzcan entre sus miembros.

De todas formas cuando el conflicto surge entre sociedades, consideradas de forma global, el asunto adquiere una envergadura diferente y aparece la violencia de una forma que parece escapar a los mecanismos normales del control social: explota la guerra de muy diferentes maneras. Los análisis antropológicos pueden aportar una contribución original en este ámbito particular. Gracias a su carácter comparativo nos permiten explicar hechos que se sitúan más allá de las experiencias que ocurren, normalmente, en los estados modernos. Además, al adoptar un acercamiento holístico a los problemas, los antropólogos nos pueden ayudar a enlazar varios niveles (psicológico, cultural, ecológico, económico, político) que, muy a menudo, se encuentran disgregados. En consecuencia, la antropología de la guerra se preocupa tanto de la guerra en las sociedades «tradicionales» como de la guerra en las naciones estado. Este último ámbito es el menos desarrollado y no es la diferencia de escala en rela-

⁸⁵ Mavrogordatos (1983).

⁸⁶ Tucker *et al.* (1990).

⁸⁷ Cohen (1990; 1991); Kokkinos (1991); Heller and Hoffman (1992); Bade (1993); Hirschberg (1993).

ción a lo que los antropólogos están acostumbrados a observar la única razón que lo explique. En un conflicto importante resulta complicado ser un observador pasivo y, por otra parte, el método holístico que es distintivo del antropólogo se acomoda mal a tales situaciones.

Son muchas, sin embargo, las conclusiones que pueden extraerse de la antropología de la guerra. Los acercamientos teóricos al tema son muy diversos y dependen del punto de vista en que uno se coloque. Los resultados nos permiten comprender los vínculos existentes entre la anterior situación social y la dominante en el tiempo del conflicto; por otra parte, nos permiten acceder a las leyes implícitas por las que una sociedad concreta distingue entre las formas aceptables de violencia y aquellas que continúan constituyendo un tabú incluso en medio de la guerra.

Los antropólogos han estudiado, también, las condiciones psicológicas e, incluso, biológicas de los conflictos. Han observado las guerras en relación con la manera como las diferentes poblaciones se apropian y se acomodan al entorno, en relación con las redes de intercambio, con el parentesco, la religión y la ordenación territorial. Han subrayado, por otra parte, las diferencias existentes entre la importancia que tiene la guerra en las sociedades «primitivas» y las formas como se organiza el parentesco. Además, los antropólogos han mostrado cómo, con la aparición de los Estados surgen grupos militares específicos y cómo la guerra se separa, de forma gradual, de los otros aspectos de la actividad social y nos introduce en el tema de los grandes conflictos mundiales.

No podemos abarcar aquí todos los aspectos pero sí resulta fundamental, cuando se está comprometido en una operación humanitaria, ser capaz de mirar más allá de los hechos inmediatos en los que uno se encuentra inmerso para comprender su contexto y para darse cuenta de la presión que soportan aquellos a los que se pretende ayudar. ¿Cómo interpreta esta población los acciones bélicas que se producen y cómo se integran dichas acciones en la vida social considerada en su conjunto? Aunque se trate de fenómenos extraordinarios, las guerras forman parte de la larga historia de la sociedad y así en los conflictos que se producen en el Tercer Mundo las modalidades bélicas se encuentran íntimamente entrelazadas.

En las sociedades «tradicionales» las guerras pueden explotar cuando las negociaciones entre grupos vecinos se encuentran en un callejón sin salida. En ese momento las guerras pueden sustituir —temporalmente— a tradiciones muy antiguas de cooperación y de intercambio que existían entre comunidades así como a vínculos de comercio, familiares o rituales. El conflicto puede ser breve y agudo y finalizar cuando un acto, más simbólico que material, proclama la victoria de una de las partes. Pudiera ser que este tipo de guerras se reproduzca de una manera pe-

riódica incluso resulta muy habitual que dichos conflictos formen parte de la estructura social. Estas guerras «tradicionales» están gobernadas, por lo general, por normas lo suficientemente estrictas como para evitar destrucciones o masacres de tal magnitud que pudieran amenazar el equilibrio social o económico de una de las partes involucradas. En este tipo de conflictos la violencia se mantiene dentro de límites acordados por las partes. Así ocurre en las guerras locales que se originan entre estructuras sociales no estatales, como por ejemplo las que se observan entre los indios americanos o en África.

Aunque los métodos modernos producen, a menudo, consecuencias más graves de las que se hubiera considerado aceptables en el siglo XIX, de todas formas los conflictos locales, enraizados en relaciones muy antiguas entre las entidades políticas, de ninguna manera constituyen reliquias del pasado. A pesar de que las tensiones que comportan dichos conflictos tengan una importancia geopolítica grande, sin embargo, muy a menudo su punto de referencia principal continúa siendo fundamentalmente local. De todas formas es preciso reconocer que se trata de un equilibrio frágil y que la aparición de los estados y de los Imperios conduce a guerras que están mucho menos «controladas».

En no pocos casos, la *colonización* ha cambiado completamente el panorama. En las guerras coloniales se dieron enfrentamientos entre poblaciones de culturas muy diferentes entre sí, de tal manera que, incluso en medio de la guerra, surgían contrastes importantes entre los diferentes sistemas de valores. Un ejemplo que se repite en la historia colonial de todos los continentes es el de las relaciones «interculturales» establecidas durante las confrontaciones entre los colonos europeos y los amerindios en el este de Norteamérica. Cada una de las partes tenía su propio código de honor. Ambos torturaron a los prisioneros y agredieron mediante acciones violentas a las personas y a las propiedades y, sin embargo, respetaban tabúes absolutos y, a la vez, contradictorios entre sí. Los europeos se permitieron cometer violaciones que suponían un comportamiento inaceptable para los indios. Estos últimos, por su parte, practicaron el canibalismo lo que, por su parte, resultaba inconcebible para los europeos. En definitiva, cada parte creía que su forma de hacer la guerra era la «correcta» mientras que el enemigo, por su parte, la consideraba propia de los bárbaros⁸⁸.

En un primer momento, los colonizadores explotaron en su propio beneficio los conflictos locales; en algunos casos confundieron a las poblaciones invadidas que pensaban, por su parte, que el nuevo enemigo

⁸⁸ Abler (1992).

respetaba el mismo código de honor que ellos practicaban con sus vecinos: los conquistadores establecían alianzas que parecían asegurar la supremacía de una de las partes involucrados en el conflicto frente a la otra. Pero, de hecho, ambas partes acabaron sometidas al orden colonial.

El período postcolonial nos ofrece otros ejemplos de este tipo de conflictos de *doble gatillo* en los que la geopolítica se sirve de los conflictos locales. El período que siguió a la «paz colonial» tuvo, sin embargo, otras repercusiones inesperadas. En efecto, «*la violencia armada adquiere una configuración diferente cuando está asociada de forma íntima con la formación, el mantenimiento y el desarrollo del estado*»⁸⁹. Y esto de tal manera que la guerra se convierte «*en un sistema dinámico para mantener la sociedad en su conjunto de tal forma que la paz colonial logró deteriorar la estructura social*». Preocupados por erradicar la violencia, los colonizadores acabaron con los poderes y con las redes de intercambio que las guerras localizadas sostenían. Con la llegada de la independencia el reajuste resulta complicado y entonces los conflictos adquieren una diferente magnitud aunque sin lograr, en la mayoría de los casos, recuperar sus antiguas funciones.

En las guerras modernas, las operaciones humanitarias que se preocupan, en primer lugar, del bienestar de las víctimas, pueden verse involucradas en el conflicto en contra de sus intenciones. Lo deseen o no se convierten en parte del conflicto. Al desequilibrar los parámetros en los que discurría el conflicto pueden incluso contribuir a que se altere la naturaleza de éste: a los ojos de algunos de los concernidos por la guerra las operaciones humanitarias aparecen como una ayuda al enemigo. Las reacciones violentas que, en esos casos se desencadenan no proceden tanto del objetivo explícito de tales acciones humanitarias —la ayuda de las víctimas—, cuanto de sus efectos colaterales: dificultan la evolución del conflicto, y ponen en peligro su desenlace para aquellos que piensan que se les ha desposeído de la victoria. Los cooperantes que están preocupados, en primer lugar, por las víctimas se encuentran desarmados ante este tipo de críticas cuando el mismo hecho de que dichas víctimas sobrevivan constituye un agravio para sus enemigos.

Otro de los desarrollos que se encuentra en este tipo de guerras, y que interesa a la antropología, tiene que ver con el cambio profundo que sufre la organización de las sociedades cuyas estructuras se han deteriorado debido al desarrollo de un Estado que ha sido incapaz de actuar como un reemplazante adecuado. Sin duda que la guerra de Somalia

⁸⁹ Balandier (1986).

constituye el ejemplo más significativo de este tipo de cambio que uno de sus analistas describe como «*la criminalización de lo político, es decir, las tendencias centrifugas y violentas que actúan actualmente en un número de Estados africanos*»⁹⁰. Más recientemente Rwanda nos ha ofrecido un ejemplo de lo mismo. La ayuda humanitaria se encuentra entonces en medio de una situación caótica que no se puede controlar si no es utilizando la fuerza.

En Somalia, las antiguas estructuras sociales y culturales unidas a los problemas sociales internos han producido, como resultado, acciones violentas que, aparentemente, carecen de sentido: la grave crisis que se produce entre los jóvenes somalís es el eco de otras crisis que se producen en otros sitios y cuyas imágenes son difundidas por los medios de comunicación internacionales. Pero, al mismo tiempo, esta crisis surge de una antigua «cultura de la rapiña» en la que la guerra constituye un medio de apropiación aceptado. Desde este trasfondo aparecen grupos sociales para los que la ciudad es el «territorio» y la ayuda internacional una ocasión dorada para el saqueo. Todavía queda mucho por descubrir a propósito de las implicaciones sociales y culturales de estas nuevas tendencias y acerca de la manera como los organismos de ayuda internacional deben de tomarlas en consideración.

Sin duda el principal mérito de una antropología de la guerra es el obligarnos a tomar conciencia de la existencia de la cultura en medio del conflicto y de lo necesario que resulta el que las organizaciones de ayuda se fijen en dicha cultura. Si no se procede de esta forma, ¿cómo podremos explicar el hecho de que un conflicto tan encarnizado como el del Líbano, que se ha desarrollado en una sociedad cuyas actitudes hacia la mujer reflejan el código de honor mediterráneo, no vaya acompañado de violaciones, mientras que las acciones de venganza adoptaban la forma de vendetta? ¿Acaso los ataques suicidas llevados a cabo por los chiitas no estaban directamente unidos a los mitos particulares de esta comunidad de tal forma que raramente se practicaban en otros lugares? Las realidades sociales y culturales son, muy a menudo, los instrumentos que modelan el comportamiento de la población, y la ayuda humanitaria corre el peligro de ignorarlos cuando las organizaciones en cuestión no están atentas. Situación que, por otra parte, puede situar a dichas organizaciones en una posición precaria.

Tanto las estructuras sociales como la cultura pueden ayudar, también, en la explicación de los efectos posteriores que producen los conflictos en la organización de las sociedades concernidas.

⁹⁰ Marchal (1993), p. 297.

Una mirada más atenta a lo que sucede en las pequeñas sociedades «tradicionales» revela que en esos medios las guerras tienden a no producirse súbitamente y a través de explosiones incontroladas. Se trata, más bien, de elementos que forman parte de la vida social como formas de expresión y de resolución de conflictos. En consecuencia se trata de mecanismos que producen el cambio social a la vez que muestran la transformación social.

Capítulo 3

Respuestas y estrategias para solucionar las crisis

A. Alternativas y limitaciones: decisiones acerca del desplazamiento

En el capítulo 2 se aludía a que la reacción más normal frente a una catástrofe es la huida⁹¹. El interpretar la huida no sólo como una acción refleja sino como una estrategia para resolver una situación determinada, como el resultado de una deliberación y de un proceso decisorio, ayuda a subrayar el hecho de que la gente, en la mayor parte de las situaciones de crisis, tiene que elegir y, de hecho, elige. Le gente *hace elecciones* incluso en las condiciones de mayor violencia, inseguridad e indigencia.

En la medida en que la huida es el resultado de un discernimiento y que sigue la lógica de una maniobra estratégica que asegure la supervivencia, las susodichas decisiones no están simplemente basadas en un cálculo del peligro —su intensidad, su magnitud así como los recursos disponibles para ponerse en marcha. Los cálculos incluyen asimismo la consideración de los recuerdos de desplazamientos pasados, la localización de parientes y amigos (es decir, la posibilidad de movilizar las redes sociales), y las condiciones sociopolíticas particulares que pueden convertir la huida en algo más peligroso todavía que la permanencia. De hecho, no es posible anticipar las decisiones que conducen a la huida, tan sólo resultan comprensibles *después de su ejecución*⁹².

⁹¹ Esto no quiere decir que el desplazamiento es una consecuencia necesaria de cada catástrofe. En el capítulo 5 analizaremos las intervenciones humanitarias que se centran únicamente en desplazamientos locales.

⁹² Voutira (1991).

I. Modelos de sociedad y respuestas de huida

La investigación transcultural nos proporciona dos modelos generales de adaptación humana⁹³ que tienen una particular importancia para explicar el comportamiento que se adopta en las crisis respecto a la eventual huida. El modelo más conocido es el de las culturas enraizadas, sedentarias que se han desarrollado a lo largo del tiempo en un territorio concreto, por ejemplo las civilizaciones griega o romana. En este contexto la gente percibe la huida como una amenaza al fundamento social. En un comentario a propósito de la experiencia europea de desarraigamiento durante la Segunda Guerra Mundial, **Weil**⁹⁴ resume estas hipótesis en la siguiente afirmación: «*Sentirse enraizado es quizás la necesidad más importante y menos reconocida del alma humana*»⁹⁵.

Por otro lado tenemos el bien conocido modelo de adaptación nómada, pastoral que define a los grupos a través de la permanencia de alguna forma de linaje más que a través de una localización espacial. Para los miembros de estas sociedades la cuestión decisiva no es la de «¿de dónde eres?» (lugar), sino la de «¿a quién perteneces?» (grupo de descendencia). La primacía del primer modelo sobre el segundo la traducen gráficamente **Deleuze y Guattari**:

*Siempre se ha escrito la historia desde un punto de vista sedentario y representando al cuerpo unitario del Estado, e incluso al referirse a los nómadas, algunas veces se hace referencia a un cuerpo estatal eventual. Lo que nos falta es una Nomadología que representa lo opuesto a la historia*⁹⁶.

Resulta evidente que las decisiones que tomen las poblaciones comprendidas en uno de estos dos tipos de modelos ideales de adaptación, respecto a la huida, variarán de acuerdo con dichos modelos. Estas diferencias constituyen el cuadro dentro del que las culturas asimilan la conmoción sufrida⁹⁷. Al mismo tiempo debemos recordar que la emigración humana ha sido algo constante y no una aberración a lo largo de la historia⁹⁸. Incluso para no pocos grupos sedentarios la emigración de individuos ha constituido una forma importante de adaptación económica. Así por ejemplo, y durante siglos, los europeos del sur han emigrado a cau-

⁹³ E.g. Sahlins (1975); White (1959); Malkki (1992).

⁹⁴ Weil (1987), p. 41.

⁹⁵ Tal y como lo cita Malkki (1992).

⁹⁶ Citado por Malkki (1992).

⁹⁷ Davies (1993).

⁹⁸ Tomasi (1992), p. 233; Richmond (1993).

sa del trabajo, de tal manera que las remesas que enviaban tuvieron gran importancia en la economía doméstica⁹⁹.

Los estudios que se han realizado en torno a la urbanización y a la emigración rural-urbana muestran cómo las pautas del movimiento siguen la misma lógica y persiguen el incremento de las ventajas competitivas de la unidad doméstica en su conjunto a través de la división de sus miembros. De hecho, **Dragadze**¹⁰⁰ descubrió en el modelo soviético, en el que el movimiento estaba restringido, que el tipo habitual de adaptación de la economía doméstica en la Georgia rural conllevaba la división de la unidad familiar entre la aldea y la ciudad. La aldea proporciona alimentos que siempre son escasos en la ciudad mientras que el empleo en la ciudad proporciona dinero en efectivo para otras necesidades¹⁰¹. Las decisiones a propósito de estos movimientos laborales son adoptadas bajo diferentes grados de presión económica que divide a la comunidad, normalmente según el criterio del género que determina quien deba permanecer en el hogar y quien deba trabajar en un lugar distante¹⁰².

Todas las decisiones que conducen a la emigración presuponen esfuerzos con vistas a maximizar la seguridad económica pero, a la vez, conllevan la separación del trabajador respecto a sus raíces sociales. Finalmente, y aunque la historia de la emigración internacional muestra que la gente desea desplazarse, y que muchos están dispuestos a hacerlo, sin embargo las presiones y coerciones que en muchos casos conducen a la emigración forzosa conllevan costes importantes tanto sociales como económicos y psicológicos¹⁰³. De todas formas, en lo que se refiere al mundo social del emigrante, no es el desplazamiento mismo lo que constituye el motivo de preocupación sino el hecho de que la dislocación es *forzosa*.

Consideradas desde una perspectiva global se pueden distinguir diferentes tipos de fuerzas coercitivas que conducen a desplazamientos y a emigraciones de masa. Así, por ejemplo, se dan desplazamientos inducidos por causas ecológicas o por motivos de desarrollo (grandes proyectos agrícolas o presas que dejan a la gente sin sus tierras), o por falta de seguridad y de paz o incluso por violación de los derechos humanos (persecuciones)¹⁰⁴.

⁹⁹ E.g. Angelopoulos (1967); Davis (1978); Papamiltades-Czeher (1988); Mousourou (1992).

¹⁰⁰ Dragadze (1988).

¹⁰¹ Cf. Voutira (1993).

¹⁰² Marx (1987; 1990).

¹⁰³ Los estudios epidemiológicos realizados después de la Segunda Guerra Mundial mostraron que, comparados con los emigrantes voluntarios, los emigrantes involuntarios eran más vulnerables a las enfermedades mentales y que su vulnerabilidad no decrecía a lo largo del tiempo. (Ager, 1993).

¹⁰⁴ Onishi (1994).

B. Estrategias para superar las crisis

De forma diferente a la emigración que se ha descrito más arriba como una estrategia adaptativa frente a crisis causadas por una escasez recurrente, las estrategias que intentan solucionar las crisis constituyen respuestas a crisis inesperadas y novedosas que requieren una rápida *invencción* de medios radicalmente nuevos con vistas a asegurar la supervivencia. En consecuencia, y por definición, los supervivientes no son ya «víctimas desamparadas» aunque pudieran llegar a serlo en el proceso que conduce a su salvación¹⁰⁵.

Cuando la gente se encuentra confrontada a una catástrofe que amenaza su supervivencia tiene que decidirse entre quedarse o marcharse. **Kunz**¹⁰⁶ alude a los «refugiados que se anticipan» para referirse a quienes tienen la habilidad y la previsión de descubrir signos de una crisis inminente y que, en consecuencia, se marchan mucho antes de que aparezca la catástrofe. Más difícil de entender resultan las razones que llevan a la decisión de permanecer en el lugar. Cuando está en peligro la supervivencia de la unidad familiar, la gente se encuentra confrontada a un cierto número de dilemas morales. Para la mayoría la concepción de «buena vida» incluye a las personas, las cosas, la familia, los amigos y las posesiones materiales (tierra, casa, propiedad mobiliaria e inmobiliaria). Cuando estos bienes están amenazados la gente puede verse forzada a tomar una decisión en base a una jerarquía de prioridades que se inventa rápidamente.

La investigación que se realizó a propósito de las víctimas del holocausto puso de relieve cómo la gente se negaba a reconocer las señales de amenaza que les rodeaban¹⁰⁷. Del mismo modo, los residentes en la aldea de Argaki se negaron a aceptar la evidencia de la inminente invasión turca¹⁰⁸. **Zur** descubrió que quienes no escaparon de la violencia en Guatemala se consolaron con su creencia de que tanto su comportamiento moral como los antepasados les protegerían.

I. Modelos de huida

Tres son los elementos que determinan los diferentes modelos de huida en tanto que estrategia para solucionar los problemas planteados por una catástrofe: quién decide (un individuo, la unidad doméstica o la co-

¹⁰⁵ De Waal (1989).

¹⁰⁶ Kunz (1973; 1981).

¹⁰⁷ Bettelheim (1970); Hocking (1981).

¹⁰⁸ Loizos (1981).

munidad), si la huida es radical o tiene lugar poco a poco, es decir, si huyen todos o solo unos cuantos y, finalmente, cómo se percibe la duración de la huida: con un término a corto o largo plazo.

En la medida en que la unidad doméstica considera la huida como una estrategia de supervivencia, el resultado que sigue habitualmente es la división de la familia. En el caso que se atribuya un valor prioritario a la propiedad familiar, uno de los miembros (a menudo el más anciano) puede ser quien permanezca para proteger los bienes. Así por ejemplo, durante las evacuaciones que tuvieron lugar en 1993 desde Sohumi a Abkhazia, dos tercios de las familias evacuadas dejaron a un miembro en el lugar de origen¹⁰⁹. Si se considera como prioridad la supervivencia de los miembros más valiosos en ese caso se les envía fuera. En situaciones catastróficas recientes, los niños no acompañados constituían un 3,5% de la población total¹¹⁰. Fueron tantos los niños que llegaron, individualmente o en pequeños grupos de hermanos, a los aeropuertos europeos que, en el caso de Alemania, se hubo de instalar una guardería para acogerlos¹¹¹.

Cuando la catástrofe es tan intensa que la huida resulta la única opción, una comunidad entera puede decidir su huida¹¹². Incluso en ese caso, la experiencia muestra que la gente, normalmente, intenta quedarse lo más cerca de casa posible. Este factor de proximidad al hogar es el que, por lo general, diferencia a los «desplazados internamente» del refugiado que ha atravesado una frontera internacional. Así por ejemplo, la mayor parte de los afghanos que se encuentran en Pakistán procedían de tan solo unos kilómetros al otro lado de la frontera, mientras que otros buscaron su seguridad en torno a las grandes ciudades dentro de Afganistán¹¹³. Existen otros factores que también tienen que ver con el destino elegido, por ejemplo el tener los recursos financieros o sociales para comprar un billete de avión, el ser capaz de movilizar redes sociales en la diáspora, y, a menudo, la buena suerte¹¹⁴. Tan sólo un golpe de suerte puede explicar sucesos como el del refugiado Oromo, un adolescente que vivía en Djibouti, y que acababa de pasar tres días en la prisión donde había sido seriamente torturado (golpeado y colgado por los brazos), que encontró, por casualidad, en el mercado a una compasiva pareja inglesa que se ocupó de gestionar su asentamiento en el Reino Unido.

¹⁰⁹ Voutira (1994).

¹¹⁰ Ver Williamson/Moser (1987).

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² También puede ocurrir lo contrario cuando a una comunidad asediada se le impide escapar.

¹¹³ Centlives (1994); Harrell-Bond (1986), p. 31-63.

¹¹⁴ Leach (1961).

II. Encontrar una solución en el exilio

Se puede entender el exilio como la situación en que se encuentran algunas personas que han atravesado una frontera internacional y a los que se les considera como «refugiados», o bien el exilio se refiere a los «desplazados en el interior», situación en la que se encuentran quienes han sido obligados a desplazarse fuera de los límites de su comunidad. En efecto, las catástrofes pueden causar desplazamientos dentro del territorio del Estado como ocurre con los terremotos, los ciclones, las inundaciones, la sequía, la hambruna y la guerra civil. Con excepción de quienes han sido desplazados a causa de la guerra civil o de la hambruna, en la medida en que estos dos fenómenos constituyen causas inconexas que pudieran influir en el desplazamiento, éste último puede ser temporal y, en consecuencia, la ayuda se concentra en el auxilio, en la recuperación y en la rehabilitación. En el caso, diferente, de los desplazamientos duraderos la supervivencia exige respuestas de mucha envergadura que respondan a entornos sociales y económicos completamente nuevos. Se puede afirmar que los refugiados constituyen el caso más llamativo de cómo enfrentarse con el exilio.

El establecimiento de las fronteras internacionales y de los Estados en casi todos los lugares del mundo ocasionó la división de grupos de personas emparentadas que se encontraron separadas por fronteras. De todas maneras, tengan o no los refugiados la ventaja de poseer vínculos históricos de afinidad, su primer encuentro se produce con una población que los acoge y con la que han de negociar, como recién llegados, su espacio social, económico y político¹¹⁵. Con el establecimiento del régimen internacional humanitario, los refugiados están confrontados a otro reto en su adaptación, un programa de auxilio establecido con vistas a promover su beneficio. La estrategia típica que se sigue en el Sur, donde se encuentran la mayor parte de los refugiados (políticos, económicos o ecológicos), para organizar la ayuda es la de establecer campos o asentamientos y la de animar o forzar a los refugiados a integrarse en ellos¹¹⁶. Ocurre, sin embargo, que aunque se realicen grandes esfuerzos para persuadir a los refugiados que acepten las molestias causadas por el programa de asistencia, la experiencia muestra que, al final, la mayoría de ellos toma la decisión de permanecer fuera de los campos¹¹⁷. Esto conlleva, en la mayor parte de las situaciones que se dan alrededor del mundo, la decisión de rechazar la asistencia material y la opción por la «autonomía»¹¹⁸.

¹¹⁵ Harrell-Bond (1986), p. 31-63; 118-152.

¹¹⁶ Harrell-Bond *et al.* (1992).

¹¹⁷ Kibreab (1991).

¹¹⁸ Hansen (1979; 1982).

C. El desafío de la adaptación y las tácticas de supervivencia

La confrontación con el exilio como refugiados sin asistencia, a menudo en áreas alejadas, rurales e infradesarrolladas, coloca a la gente frente a retos de adaptación y de acomodo a contextos sociales, económicos y políticos en los que son «forasteros desfavorecidos», y, a menudo, indigentes. La adaptación conlleva la dificultad de la comunicación: la comunicación exitosa implica no sólo la familiaridad con el idioma de la población anfitriona sino la comprensión de los signos culturales¹¹⁹. La «distancia» que se establezca entre ellos y las normas, los valores y las actitudes propias de la sociedad anfitriona representan variables importantes que afectan al éxito del proceso.

El proceso de «traducción» puede resultar más o menos costoso. Así, por ejemplo, en el sur del Sudán, la población desplazada no estaba legalmente autorizada a consumir caza a no ser que participara en el complicado ritual que conlleva la caza. El ritual había de aprenderse y los anfitriones habían de mostrar su disposición a que los «forasteros» se incorporaran de manera ficticia a sus sistemas de parentesco. Los rituales de incorporación de los extranjeros varían en cada caso y pueden incluir ritos de purificación. Así, por ejemplo, cuando los judíos etíopes llegaron a Israel algunos rabinos insistieron en que debían someterse a la circuncisión ritual¹²⁰.

La supervivencia económica puede requerir que se adquieran derechos de usufructo de la tierra en conformidad con las prácticas locales o que se trabaje a destajo en los campos de los anfitriones a cambio de comida. Puede también implicar una nueva división de la familia e incluso que algunos miembros emigren a otro sitio para buscar empleo. Estos y otros retos que explican la supervivencia y la adaptación se afrontan, por lo general, en condiciones de pobreza o de inseguridad extrema que, tal y como se apuntó en el primer capítulo, varían de acuerdo con los grados de vulnerabilidad.

En la investigación que realizó **Spring** acerca de los refugiados angoleses en Zambia se subraya ciertas estrategias de adaptación que son comunes y que son específicas del género. En Zambia las mujeres pueden contraer matrimonio con miembros de las familias anfitrionas, opción no muy accesible a los hombres debido a los costes elevados de las dotes matrimoniales que pueden exigir los anfitriones y, además, porque en Zambia tan sólo las mujeres pueden adquirir la condición de residentes a través del matrimonio. A menudo esta coyuntura exige que las fa-

¹¹⁹ Geertz (1973).

¹²⁰ Ben-Ezri (1990); cf. Shack and Skinner (1979); Ranger (1992).

milias desplazadas accedan a un divorcio, de tal forma que una de sus mujeres pueda mejorar su posición mediante un matrimonio con un miembro de una familia de la sociedad anfitriona¹²¹.

En situaciones de necesidad y de escasez extremas, la gente puede recurrir a tácticas «menos convencionales». Por ejemplo, resulta habitual que las mujeres recurran a la prostitución (Anejo 10). Menos común resulta, aunque a veces sucede, que toda la unidad familiar esté de acuerdo con ello como estrategia a seguir:

Ya era hora de que las chicas y las mujeres se dedicaran a la prostitución porque nos ayudaba mucho a alimentarnos (este era el caso de quienes tenían hermanas...). Sabíamos muy bien que esto no era correcto, pero en una situación tal escapaba al control humano¹²².

Otras tácticas de supervivencia pueden incluir los cambios de identidad, la falsificación y el robo, a los que se recurre en contra del propio juicio moral. Una persona relató cómo se vió obligada, por vez primera, a robar en el mercado en una situación en la que precisaba cobijo y alimento:

... fui hacia uno de los vigilantes del hospital. Cuando me acerqué a él tenía, de nuevo, hambre. Me dirigí a él en términos muy respetuosos y educados. Uno de los trucos más sencillos que utilicé con él fue el de presentarme como el hijo de un hombre importante. Al tratarse de un anciano me creyó fácilmente. Con lo cual obtuve una gran cantidad de alimento para comer¹²³.

La adaptación de los refugiados sin asistencia, que optaron por rechazar el programa de ayuda, se complica todavía más debido a la amenaza de captura que les acecha. Los gobiernos anfitriones, al darse cuenta de que la ayuda internacional depende del número y de la notoriedad de las víctimas, se vinculan al régimen humanitario tratando de reclutar en los campos al mayor número posible de refugiados¹²⁴. Muy a menudo este objetivo implica la necesidad de utilizar la fuerza militar. Quienes están decididos a escapar a este «reclutamiento» se ven obligados a adoptar estrategias adicionales para disimular su identidad de refugiados. A veces alcanzan su objetivo adoptando la forma local de vestirse lo que, a su vez, conlleva un coste personal. Por ejemplo, quitarse el velo resultará más dificultoso que ponérselo. En algunos necesarios es preciso encontrar dinero para adquirir falsos documentos que acrediten la identidad

¹²¹ Spring (1982), p. 41.

¹²² Harrell-Bond (1986), p. 328.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Harrell-Bond *et al.* (1992).

o, como sucedió en el sur del Sudán, a pagar impuestos de tal forma que se pudiera presentar el recibo como prueba de residencia legal.

De todas maneras, aunque se pongan en práctica todos estos signos exteriores de «asimilación», la seguridad, en último término, dependerá siempre de la protección de la población local y será siempre precaria. En algunas situaciones los refugiados constituyen un capital para los líderes locales cuyo poder está en relación directa con el número de personas de su jurisdicción, pero, de todas maneras, los intereses de la mayor parte de las redes de ayuda benéfica son aleatorios respecto a las de los gobiernos centrales por lo que convertir su jurisdicción en un santuario puede colocar en situación delicada a esas élites locales.

Por otra parte, la manipulación del régimen de ayuda humanitaria internacional puede convertirse en parte de la estrategia seguida por los refugiados sin asistencia para resolver la situación. Los refugiados pueden optar por la división del hogar con vistas a obtener el máximo provecho de las oportunidades económicas y sociales que se presenten. Puesto que en los servicios sociales, tales como los hospitales y las escuelas de niños, se reciben los alimentos es en los campamentos donde se encuentran los grupos más vulnerables de personas: hogares al frente de los cuales se encuentra una mujer, menores abandonados, ancianos y enfermos. A menudo la ayuda alimentaria, los instrumentos y las semillas que se reciben en los campos de refugiados se pasan a quienes están afuera como una forma de obtener dinero, otras veces se cambian por otros productos o se venden en los mercados locales. Este tipo de inversión basado en el principio del intercambio recíproco resulta provechosa. En el sur del Sudán, a partir de 1983, cuando se redujeron o se suprimieron las raciones en los campamentos, los alimentos llegaban a los campos de refugiados desde las zonas en las que la gente se había establecido por su propia iniciativa¹²⁵.

I. Adaptación de las unidades familiares en el exilio: respuestas en base a la edad y al género

El desplazamiento, además de la invención de estrategias para resolver las exigencias de la supervivencia diaria, del alimento, del cobijo y de la seguridad física en un contexto siempre cambiante y fluctuante, implica unos ciertos cambios en lo que respecta a los valores, las normas y el comportamiento. **Loizos** llama la atención, en su estudio sobre la ex-

¹²⁵ Harrell-Bond (1986); Daley (1991); McGregor (1985).

perencia de desplazamiento de los greco-chipriotas, acerca de las relaciones sociales invisibles que surgen a partir de las ideas de la gente y que se expanden en todas las direcciones¹²⁶.

La adaptación exitosa requiere el aprendizaje de nuevas habilidades y la opción por adaptar o suprimir las antiguas. Se ha de poner en claro que la adaptación *no es un estado* sino un *proceso* que no es necesariamente unilineal. Así por ejemplo, los refugiados ancianos que han pasado décadas en el exilio a menudo vuelven a utilizar su propia lengua y pierden la destreza que habían logrado en la lengua de sus anfitriones. Todavía es más importante, el fenómeno que suele ocurrir con la tercera generación, el del «retorno a sus orígenes» que ha puesto en serio peligro al modelo «crisol» de la adaptación de los emigrantes, modelo que, de forma errónea, asumía una incorporación progresiva a la cultura dominante de la sociedad anfitriona¹²⁷.

La adaptación exitosa está en función de la edad y del temperamento; la disposición para aprender y para adaptarse es también función de las expectativas respecto al futuro, es decir, si se percibe el exilio como algo permanente o temporal. Los niños, por ejemplo, aprenden rápidamente nuevos idiomas y se adaptan con facilidad a las nuevas situaciones. Cuando comienzan a adoptar los valores y el comportamiento de sus nuevos compañeros se puede crear un conflicto dentro del hogar ya que los padres, a menudo, esperan que sus hijos continúen y prolonguen sus propias normas culturales¹²⁸.

El rol que juegan los ancianos en el exilio conlleva, normalmente, una pérdida de status y de autoridad ya que la mayor parte de las sociedades tienden a valorar más lo que más necesitan, es decir, los trabajadores resistentes. Por otra parte, el papel de las mujeres en el exilio sufre también una alteración muy notable debido a las circunstancias económicas. En no pocas situaciones, las mujeres pueden encontrar fácilmente empleo en el servicio doméstico mientras que muchas de las capacidades que han desarrollado los hombres no les permiten colocarse sin una formación complementaria. En esta situación los hombres se vuelven dependientes desde el punto de vista económico, desprovistos de cualificación laboral, «desclasados» y, finalmente, marginalizados incluso dentro de la familia.

Cuando las mujeres son las únicas que aportan un salario el resultado previsible es el de un cambio en el equilibrio de poder dentro del hogar lo que suscita resentimientos tanto en los hombres como en las mujeres. Incluso allí donde tanto los hombres como las mujeres dependen, en la

¹²⁶ Loizos (1981).

¹²⁷ E.g. Epstein (1978); Mandel (1992).

¹²⁸ E.g. Bottomley (1992).

misma medida, del auxilio, es probable que la autoridad y la autoestima que el hombre desarrolla en tanto que sostén económico de la familia quede minada. Una de las consecuencias de estos cambios radicales en los valores, en la inversión y en la diversidad de los roles que los miembros de la familia juegan en la adaptación, y en la jerarquía familiar es el aumento de la violencia en la familia¹²⁹. No es de extrañar, por tanto, que las comunidades en el exilio tengan el porcentaje más alto de divorcios allí donde esta institución está admitida¹³⁰. Por otra parte, en lugares donde la cultura de la familia era opresiva, a menudo de tipo patriarcal y trataba de proteger los intereses del grupo como unidad por encima de los pertenecientes a los miembros individuales, la vida en el exilio podía convertirse en una oportunidad para mejorar los derechos de los miembros individuales¹³¹.

II. *Comunidades en el exilio*

Ha quedado demostrado en secciones anteriores de este capítulo que las respuestas a las crisis incluyen como estrategias de supervivencia tanto la dispersión de los recursos como la fragmentación de la unidad familiar. ¿Cómo responden las *comunidades* al exilio? Uno de los más conmovedores relatos antropológicos acerca de la separación y de la reintegración de una comunidad sometida a un proceso de dislocación lo describe **Loizos** en su crónica sobre los supervivientes de la guerra chipriota cuando en 1974 los turcos invadieron Chipre.

Loizos organiza su relato basándose en lo que constituía la vida normal de la aldea antes de la guerra, una crónica de los dos meses que duró la contienda, y de las primeras «formas» que adoptó la identidad de «refugiado», durante el año siguiente, en los asentamientos de refugiados del sur de Chipre. Establece el autor una comparación entre los refugiados y las «víctimas de las catástrofes», principalmente de inundaciones y terremotos pero también de bombardeos aéreos y de la hambruna¹³². En todos estos casos **Loizos** detecta experiencias similares de conmociones provocadas por la desorganización, rápida y violenta, de la vida normal, por los duelos, así como por un posible sentimiento de culpabilidad de los supervivientes¹³³ que surge al reconocer la incapacidad de salvar a

¹²⁹ Kinzie (1986).

¹³⁰ Spring (1982).

¹³¹ E.g. Jad (1992).

¹³² Loizos (1981); Barton (1969).

¹³³ Lipton and Olson (1976).

amigos y parientes, y al haber presenciado cómo la propia familia moría sin poder intervenir para salvarlos.

En el caso chipriota la comunidad no se dividió pero sí se destruyeron los intereses materiales que mantenían la red de relaciones sociales en el asentamiento anterior.

«Los padres no tenían nada que dar a sus hijos (dotes); gentes que habían sido vecinos ya no tenían tareas que compartir ni tan siquiera un cercado en común; los granjeros ya no necesitaban obreros agrícolas; los carniceros, los sastres y los constructores habían perdido sus clientes»¹³⁴.

El hecho de que esos refugiados, así como otros de Africa o del sudeste asiático, estuvieran alimentados y alojados no variaba su posición de indigencia relativa;

«Algunos elementos claves en sus vidas —hogar, matrimonio, propiedad, independencia, aldea, vecinos— habían sido dañados»¹³⁵.

De la misma manera que los judíos europeos en el East End de Londres, los chipriotas de la aldea de Argaki reunieron a gente de las aldeas limítrofes en el entorno del lugar de acogida en Nicosia basándose en la experiencia compartida de desarraigo. **Loizos** sugiere en su relato que los mapas mentales de las relaciones de los refugiados cuando se encuentran en el exilio distorsiona la realidad para poder incorporar gente que tiene experiencias semejantes en el marco más amplio de la identidad regional del refugiado. Como ocurrió con los refugiados judíos en Londres, gente procedente de diversos países, Rusia, Polonia, Lituania, «...continuaban refiriéndose a Varsovia, Kiev, Kharkov y Odessa como si se tratara de suburbios vecinos»¹³⁶. En ambos casos la elección de amigos y de gente con la que relacionarse no dependía del simple contacto sino de la capacidad de comprender su vida anterior al exilio así como de compartir las mismas claves de interpretación¹³⁷.

III. *Comunidades divididas en el exilio: campos de refugiados frente a ciudades*

Malkki, al comparar los hutus que se refugiaron en Tanzania y que optaron por una vida en los campamentos con los que emigraron a las ciudades, pone de relieve una situación diferente a la anterior. Las rela-

¹³⁴ Loizos (1981), p. 200.

¹³⁵ Loizos (1981), p. 201.

¹³⁶ Litvinoff (1972; 1976), citado en Loizos (1982), p. 202.

¹³⁷ Loizos (1982), p. 203.

ciones sociales cotidianas que se daban en los campos crearon las condiciones adecuadas para que surgiera un tipo especial de conciencia o de identidad colectiva de los refugiados Hutus¹³⁸. Su estudio se centra, precisamente, en los procesos a través de los que emergió esta conciencia colectiva que se apoyaba en la invención de un mito muy politizado referente a su origen y que servía para sostener la reclamación de los Hutus acerca de los antiguos derechos a la tierra y a la legitimación de una ideología que justificara el retorno. En dicha mitología los Tutsis son considerados como extranjeros (originarios de Somalia) que habían abusado de la hospitalidad de los Hutus y les habían arrebatado la «nación».

«¿Qué nos han robado? En primer lugar nuestro país... Después nos robaron lo que hay en todo país — el ganado, las vacas, las gallinas, los animales domésticos... incluso los pájaros, los peces, los árboles y las bananeras... Toda la riqueza del país... nos pertenecía. porque nosotros éramos los nativos del país...»¹³⁹.

Pero, una mitología de este tipo no sólo proporciona un sentimiento de pertenencia y de identidad que movilice la acción política y militar, también funciona como un elemento amortiguador frente a la asimilación en la sociedad anfitriona. En términos antropológicos, el mito funciona para mantener a los refugiados en un estado de liminalidad, «entre lo uno y lo otro»¹⁴⁰, que puede conducir, por ejemplo, a rechazar la ciudadanía tanzana que se les ofreció. Utilizaron dos tipos de argumentaciones para explicar su actitud. Uno se refería a la apropiación de la identidad tanzana. Los tanzanos

... nos invitaron a nacionalizarnos. ¡Nos negamos!, ¡Sí!... ¿Acaso no poseíamos ya nuestro propio país? Lo mejor que nos queda ahora es el estar todavía en manos de las Naciones Unidas... Pero, una vez que aceptemos la nacionalidad de este país, ¿en qué nos convertiremos?»¹⁴¹.

El otro argumento hace referencia a su integración socio-económica, a largo plazo, en la sociedad anfitriona:

*«Cultivamos, pagamos impuestos como los emigrantes. Obtienen mucho beneficio y dinero de nosotros. Y todavía desean que nos «integremos» porque les conviene a ellos. Pero esto se refiere tan sólo al nivel económico (...) No **deseamos** la ciudadanía. Y tampoco queremos ser emigrantes... Como refugiados tenemos al menos algunos derechos. Esperaremos y después volveremos a nuestro país natal»¹⁴².*

¹³⁸ Malkki (1990).

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Douglas (1966).

¹⁴¹ Malkki (1990).

¹⁴² *Ibid.*; cf. Zetter (1991).

Según los Hutus del campamento, los refugiados en las ciudades se han cubierto de vergüenza por haber escondido su identidad Hutu y por haber negado que eran Hutus o refugiados. Los refugiados de los campos acusaron a los «refugiados de las ciudades» de haber perdido su «pureza» por haber robado, por haberse prostituído, por ser perezosos, por evitar el trabajo duro en la tierra y, lo que resulta más grave, por haber pasado marfil de contrabando al Burundi (hacia los enemigos). Y lo más peligroso de todo, se les acusó de actuar como espías y de colaborar con el gobierno de Burundi, dirigido por los Tutsis¹⁴³.

Una de las principales estrategias utilizadas por los refugiados de las ciudades era la de los matrimonios mixtos con la población anfitriona. A pesar de su «invisibilidad» étnica, en lo que se refiere a la apariencia física y al dominio del idioma local, consideraban que su situación resultaba precaria. Continuamente expresaban el temor a que «*también ellos pudieran ser llevados, un día, a un campo de refugiados y padecer su aislamiento y rigor*»¹⁴⁴. Consideraban los campos de refugiados como

*«una imagen, siempre presente, de la pérdida de libertad y de movilidad... Los campos conllevan formas de control indeseables, no solo respecto a las autoridades del campamento sino también en lo que se refiere a los refugiados del campo que son considerados... como algo anticuado y moralista...»*¹⁴⁵.

Aunque «detestaban» la etiqueta de «refugiados» y rechazaban la adscripción étnica (Hutu), que constituía el distintivo del mito del campamento, optaron por utilizar términos nacionales para referirse a su identidad grupal: «nosotros, los burundeses».

D. Afrontando las nuevas percepciones

Una crisis humanitaria, y muy especialmente el éxodo, también repercute en percepciones tales como la concepción del espacio, del tiempo así como en las consecuencias que éstas tienen en las identidades. Tanto el espacio como el tiempo constituyen dos conceptos esenciales para la antropología y, muy en particular, para la antropología de la *contemporaneidad*.

¹⁴³ La acusación de que el pueblo que quebrantaba las normas sociales o que mostraba cualquier otra conducta que transgrediera los códigos culturales eran colaboradores era una característica dominante de la vida en Gaza y en el y en el West Bank. Desde el comienzo de la Intifada en 1989, se dice que han sido más los palestinos asesinados por los mismos palestinos, a causa de su supuesta colaboración, que por los militares israelitas.

¹⁴⁴ Malkki (1990).

¹⁴⁵ *Ibid.*

I. *La simbolización del espacio y del tiempo*

El objetivo de la simbolización del espacio es el de aclarar a quienes comparten la misma ubicación un cierto número de esquemas organizativos y de referencias ideológicas e intelectuales con vistas a estructurar el engranaje social. Esta simbolización juega un papel en niveles diferentes. Puede aplicarse, por ejemplo, a una casa, a las reglas de residencia, a las divisiones que se dan dentro de una aldea, a los territorios, a las fronteras, a la separación que se establece entre lugares aculturados y los entornos naturales etc. La simbolización del espacio ayuda a la definición de lo interno y de lo externo, del «yo» y del «otro», de la identidad y de la alteridad.

El control del espacio resulta indispensable para comprender y para organizarse tanto a uno mismo como a la comunidad. Esto puede aplicarse a la vida pública, a la política territorial y también a la vida cotidiana. En todas las sociedades, incluso en las que se encuentran alejadas entre sí, bien sea desde el punto de vista histórico o geográfico, se encuentra la misma necesidad de «construir» espacios internos y de abrirse hacia el exterior, de simbolizar el hogar, la salida al exterior, de representarse a sí mismo y a los demás, de crear relaciones.

Como consecuencia de los desplazamientos forzados provocados por los conflictos, por la demografía, por la economía o por la ecología mundial, los emigrantes forzados se ven condenados a recrear espacios socializados en sitios que no representan nada para ellos y de los que se encuentran excluidos. Por causa de la urbanización masiva y del asentamiento en campamentos, los kurdos y los pakistaníes no pueden encontrar un lugar entre las fronteras oficiales establecidas por la diplomacia mundial. Otros, como por ejemplo los afganos, somalíes o hutus, aguardan el retorno de la paz o de la democracia. Esperan la posibilidad de reinscribirse en su país natal. Para todos estos emigrantes la pérdida de su país ha implicado la pérdida de las relaciones sociales.

La metamorfosis más espectacular en la vida de los refugiados consiste en los cambios de la estructura espacial tales como la urbanización de sus asentamientos. Actualmente los campos de refugiados se encuentran situados en los alrededores de las grandes ciudades. Situación que ha provocado cambios fundamentales en las estructuras sociales y mentales de la población. La modificación principal consiste en que el espacio se ha vuelto heterogéneo, ha reagrupado a diversos grupos de parientes, a grupos étnicos diferentes y a personas procedentes de trasfondos variados. Todo ello exigió ajustamientos importantes en sus relaciones culturales.

El antropólogo **G.Bateson**¹⁴⁶ observó tres posibles reacciones significativas que ocurren en los casos de contacto cultural. Los grupos pueden fusionarse, eliminarse y, finalmente, también es posible que la sociedad se vuelva más compleja cuando todos los grupos perviven y aprenden a vivir juntos en un proceso dinámico.

II. *El espacio y el tiempo en el proceso de identificación*

Nos podemos preguntar por qué el hombre moderno valora tanto el espacio como uno de los factores clave de su propia identificación. Una de las respuestas pudiera ser la de que el «espacio» ya no constituye un elemento «monolítico» sino que representa algo móvil, a menudo desestructurado y siempre plural. El espacio se encuentra siempre vinculado con la concepción del tiempo a través del ejercicio de la memoria. La memoria es múltiple y así los aportes del pasado son tratados, archivados y programados de acuerdo con las circunstancias. Los antropólogos franceses utilizan, a menudo, el concepto de «*lieux de memoire*» (lugares de la memoria) como un elemento constitutivo del proceso de identificación. La articulación existente entre espacio-percepciones-identidades es muy dialéctica.

Si pretendemos evocar este tipo de reconocimiento cultural hemos de comenzar con un rodeo teórico, corto pero necesario, a través del concepto de «memoria colectiva». Para tener una «memoria colectiva» no basta con compartir las mismas creencias sino que también son precisos los recuerdos comunes. Es intrascendente el que dichos recuerdos sean auténticos desde el punto de vista histórico. Lo verdaderamente necesario es tanto la interiorización de las referencias como la imaginación que ha urdido una «fabulación» colectiva, un mito a propósito de un «territorio», de un «momento» o de un suceso. El mito no se reduce, sin embargo, a sólo un producto de la imaginación sino que ha de alimentarse con la experiencia de situaciones vividas. Por otra parte, la memoria colectiva no sólo establece un vínculo entre la individualidad y la colectividad sino también entre el pasado y el presente, lo muerto y lo vivo, lo explícito y lo implícito, lo de dentro y lo de fuera, lo que se mueve y lo que está detenido.

Aunque se necesitan los recuerdos, tampoco resultan suficientes. Son precisas, también, referencias tales como lugares, objetos que se utilizan para iluminar los recuerdos. Estos puntos de referencia perviven en situaciones estables y facilitan que una colectividad puede insertarse, de una

¹⁴⁶ Bateson, «Vers une écologie de l'esprit», Paris 1977.

forma estable, en un espacio viviente. Estos vínculos entre la espacialidad y la memoria colectiva no ponen en entredicho la enorme importancia del espacio sino que introducen una visión dinámica en la que el espacio modela al grupo y, a su vez, es conformado por él. Las representaciones del espacio y, en especial, de las fronteras espaciales, definen, en parte, la identidad de un grupo y le ayudan a adoptar rasgos distintivos.

A menudo el poder político se ve obligado a reforzar su legitimidad mediante la reificación de su propia cultura y de sus fronteras apoyándose en una historia oficial, en gran medida, fabricada. Este tipo de incoherencias entre la memoria colectiva y la historia oficial puede generar tensión y estigmatizar a ciertas personas; de hecho, puede provocar el éxodo de las poblaciones más débiles que no son capaces de defender sus derechos (políticos, sociales, económicos o culturales) e incluso provocan las formas más inicuas de genocidio. Además pudiera, también, movilizar dichas poblaciones para constituir movimientos sociales. La imposición arbitraria de representaciones de la historia así como de representaciones mentales del espacio son el resultado de antiguos «*rappports de force*» (relaciones de poder) en la pugna por la delimitación de los territorios. Para tales poblaciones, desplazadas o amenazadas, el susodicho espacio se vuelve múltiple y así el sentimiento de pertenencia comienza a ser polisémico.

En los casos más radicales, las reclamaciones de espacios de referencia se convierte en una búsqueda de un «imaginario» que articule la existencia colectiva de un grupo, que dé un sentido y una razón que justifique la vida en común y el objetivo de una «comunidad de destino», es decir, de un grupo de personas a las que han reunido las circunstancias exteriores y que se ven obligadas a socializarse juntas. El regionalismo o el neo-nacionalismo provocan la conservación o la transformación de los «*rappports de force*» (imposición de referencias o transformaciones de estigmas en emblemas, por ejemplo la Estrella Amarilla judía, el *Pakhol* afgano o el *Kefieh* palestino). El objetivo de tales movimientos es el de definir intereses inalienables de acuerdo con la propia «*vision du Monde*» (cosmovisión) así como el de la apropiación de una identidad legítima, es decir, una identidad que pueda ser públicamente propagada y reconocida de forma oficial.

III. *El vínculo emocional*

El espacio imaginario no es el único que se ha desarrollado en el caso de las poblaciones desplazadas aunque sí sea el único en lo que se refiere al exilio. Aunque el desplazamiento no excluye la reapropiación de espa-

cios, de lugares, de paisajes, sin embargo las imágenes vinculadas con el país natal son las que originan una especie de lazo emocional al suscitar un sentimiento íntimo de convivencia.

En este caso, la situación de los niños refugiados tiene un interés particular. Estos niños viven entre dos espacios. Uno existe tan sólo en los cuentos y en su imaginación aunque se trate de su país natal. El segundo existe en la realidad cotidiana y toma la forma de un país que no es el suyo. En el caso de los refugiados afghanos más del treinta por ciento de los niños tienen menos de catorce años. Nacieron en suelo pakistaní y tan sólo conocen Afghanistan por lo que sus padres les contaron: una descripción de un paraíso mitificado en la tierra o historias de batallas y de guerra. Los niños se sienten obligados a tener un fuerte sentimiento de pertenencia respecto a su país natal desconocido y se sienten culpables si se encuentran indiferentes o más cercanos al país anfitrión. Se utilizan símbolos, expresiones o estereotipos para expresar esta paradoja. «*En el Pakistán sólo hay piedras y no hay hierba*» es una forma infantil de expresar la posición ambigua de los niños afghanos.

Estos niños logran visualizar su situación de refugiados de diferentes formas. Pero, de todas maneras, la mayor parte de los elementos que constituyen su identidad no proceden de sus sentimientos interiores sino de símbolos dados por otros. La noción de ser un refugiado no es algo que exista dentro de ellos sino que, por el contrario, procede de otros. La mayor parte de ellos, aunque nacidos en los campamentos, se sienten como viajeros y no se encuentran felices en el Pakistán porque saben que su situación es temporal y que comenzarán «*su vida real tan sólo cuando sean capaces de asentarse en un lugar definitivo*».

Este mundo «imaginario» es retrospectivo. Se trata de un retorno al pasado feliz en el que las vidas tenían una significación social cumplida. Existe un esfuerzo por construir una imagen mental de un pasado sin sentido y de un presente sin futuro. Sin embargo dichas relaciones con el pasado son, probablemente, las que mejor capacitan a los individuos para percibir sus vínculos con la colectividad y con la historia.

Esta mistificación del pasado creó una imagen del Afghanistan pre-revolucionario semejante a un paraíso perdido («*donde ríos de miel fluyen lentamente*»). A menudo los afghanos, y de manera especial las mujeres afghanas, tachan de idealista su vida en Afghanistan. Se toman, algunas veces, símbolos o ejemplos de las labores domésticas para ilustrar estas palabras. Así por ejemplo la máquina de coser se ha convertido en un fetiche, en una obsesión. Las mujeres concretan sus expectativas futuras en la posesión de una máquina de coser. De hecho, en Afghanistan la costura y el bordado constituían dos ocupaciones colectivas. La mayor parte de los trabajos proporcionaban a las mujeres una ocasión

para encontrarse, para discutir asuntos sociales (bodas, problemas domésticos...). Además la posesión de una máquina de coser (normalmente como parte de la dote) era también una prueba de que la familia se encontraba en una posición acomodada.

En los campos de refugiados, por el contrario, las mujeres (por lo general sometidas al *pardah*, la secesión tradicional) difícilmente podían desarrollar alguna actividad y no tenían la oportunidad de encontrarse entre sí. Por otra parte no poseían los medios económicos necesarios para comprarse lo necesario para la costura. Las ONG's trataron de organizar programas de costura. Con una mentalidad occidental organizaron talleres de trabajo en los que las máquinas estaban colocadas una detrás de otra para evitar la pérdida de tiempo en conversaciones inútiles y para mejorar la eficacia. Esta estrategia atribuía una función económica individual (los productos se vendían en empresas occidentales adjuntas) a una actividad social colectiva. Estos talleres no tuvieron éxito. No se habían considerado ni el aspecto simbólico de la demanda ni tampoco la forma de vincular el pasado con el futuro.

IV. *Interferencia de referencias*

La interferencia de criterios temporales o espaciales contribuyó a que se actuara de forma improvisada, a una especie de «*bricolaje*», en la modelación de las identidades y de las relaciones interpersonales. Esta coyuntura alimenta un clima de emigración continua a través del tiempo, el presente queda cortado del pasado y ya nada se percibe como herencia. Los antepasados desaparecen.

La educación puede constituir una fuente de interferencia. Para los niños afganos de los campos de refugiados, las escuelas eran consideradas como un santuario. En ellas se encuentran aislados de un entorno que les resulta traumático, pueden aprender por medio de historias cortas o por medio de manuales con ilustraciones entretenidas y además allí escuchan relatos acerca de una vida pacífica. Estos niños no tienen excesivos vínculos con su pasado cultural. Se encuentran confrontados con valores nuevos o extranjeros, algunas veces incluso opuestos a los valores tradicionales que se utilizaban en sus familias extensas (las familias se conciben según el modelo occidental, es decir, la familia nuclear con el padre, la madre, dos hijos, un niño y una niña sentados alrededor de la mesa en el comedor).

A menudo se critica y se abandona el método tradicional de aprendizaje mediante la repetición y la memorización de textos clásicos. Como resultado los niños se encuentran cortados de su pasado y de su herencia

cultural ya que la cultura popular es, en su mayoría, oral. Se introducen nuevos métodos de autoaprendizaje así como otros métodos basados en la interacción y en la expresión y, de esta manera, se ahonda la distancia entre las expectativas de la escuela y los deberes familiares.

Estas escuelas de las ONG's son muy diferentes de las creadas por los partidos *mujahidín* (combatientes de la libertad). Para algunos de los alumnos que recibieron su educación en estas escuelas de partido, todo gira en torno a las armas. Así aprenden a contar con dibujos de las balas de los Kalashnikovs y a leer con ejemplos de frases que tienen que ver con la *jihad*. En algunas de estas escuelas los alumnos reciben un entrenamiento militar en lugar de educación física. Otras proponen como actividad práctica la fabricación de Kalashnikovs en madera (que se utilizarán, más tarde, durante las denominadas clases de «deporte»). Estos niños «militarizados» no conocen sino la historia de la *jihad* y desean alistarse con los combatientes, con los *Taliban* o en el ejército aún en el caso de que se establezca un proceso de pacificación en la complicada política afghana.

Estos niños se consideran a sí mismos como *mujahidín*. Han sido educados por sus padres en el ambiente de la *jihad*, de la resistencia y de la venganza. Incluso algunos de ellos se hacen llamar «General». En algunas escuelas los saludos han sido copiados del ejército. Los combatientes son ensalzados y los comandantes *mujahidín* se convierten en los nuevos héroes, en especial si se trata de *shahîd* (mártires). El parentesco ha pasado a un segundo plano y las historias de los antepasados se han olvidado o, al menos, no se enseñan. La mayor parte de la educación de estos chicos tiene lugar al margen del círculo familiar. Se ha convertido a la escuela en el lugar, por excelencia, de la socialización.

Este tipo de interferencia puede tener como resultado que la gente rechace la situación actual en el primer período de exilio. Se aferran a su pasado, sueñan con un futuro que «se ve como continuación del pasado» e ignoran el presente. Se consideran no sólo en tierra de nadie sino en un «tiempo que a nadie pertenece».

En los primeros años de exilio son numerosas las familias que deciden no tener hijos. Se considera que tener un hijo en dichas condiciones conllevaría una falta de respeto hacia los deberes religiosos y, además, sería una forma de autoconvencerse de que su situación era temporal. A medida que fue pasando el tiempo retornó «la predisposición a tener hijos». Este cambio de actitud se legitimó, desde el punto de vista religioso, llamando *Muhajir* o *Muhajira* al primer hijo nacido en el campamento, como recuerdo a los que abandonaron Makkah con el Profeta. Debido a las deficientes condiciones higiénicas y a la malnutrición, murió un número mayor de recién nacidos que los que solían morir, previamente, en

Afghanistan. En consecuencia, muchas fueron las mujeres que se consideraban agredidas al sentirse desposeídas de su rol más estimado: la maternidad. Esto provocó sentimientos de culpa, de angustia y de fracaso.

Con el paso del tiempo el porcentaje de nacimientos en los campamentos de refugiados se ha vuelto muy elevado porque tanto los hombres como las mujeres tienen una necesidad psicológica muy fuerte de reemplazar los héroes caídos de la *jihad*. También se han modificado las condiciones en las que se contraía matrimonio. Los matrimonios que se habían arreglado, previamente, en Afghanistan, antes de la guerra se pospusieron o se cancelaron. La pérdida o la desaparición de un novio joven llevó a algunas jóvenes a no considerarse candidatas al matrimonio por respeto a la memoria del *Sahid*, además de que, por otra parte, resultaba muy difícil encontrar otro hombre en el mismo grupo masculino de parentesco por la pérdida de *mujahidín*. No se consideraba la posibilidad de volverse a casar ya que los cadáveres de los *mujahidín* habían desaparecido y no podían certificarse sus decesos. Todo ello contribuyó a la existencia de un cierto número de viudas desasistidas que no tenían nadie que se preocupara de ellas y que protegiera su honor.

V. El retorno a las tradiciones como método para enfrentarse a la situación

La reintroducción de las tradiciones constituye un método que se utiliza para recrear un vínculo entre el lugar de origen de una persona y su país anfitrión y también entre el pasado y el presente. Se pueden considerar cuatro tipos de tradicionalismo:

1. El *tradicionalismo fundamental* que tiene como objetivo salvaguardar los valores y modelos.
2. El *tradicionalismo formal* que pretende mantener las instituciones, los marcos socioculturales y la historia formalizada. En esta categoría se pueden colocar los rituales o las conmemoraciones religiosas.
3. El *tradicionalismo de resistencia* que es un instrumento de negación. Así por ejemplo, el régimen comunista de Kabul ha convertido, oficialmente, la dote en una pequeña suma y además ha prohibido el velo. Sin embargo, los *chadors* son ahora más largos y oscuros que nunca y la dote representa, algunas veces, los ingresos de varios años.
4. El *pseudo-tradicionalismo* en el que se elaboran marcos tradicionales para poner orden en una realidad embrollada. Se utilizan para controlar una crisis imponiendo un orden conocido que genere confianza.

La educación que reciben las jóvenes en los campos de refugiados afganos puede considerarse pseudo-tradicional. La mayor parte de las chicas que pueden ir a las escuelas provienen, por lo general, de familias más bien acomodadas. Por lo general el padre ha estudiado y la hija no se ve obligada a ocuparse en las labores domésticas. Pero, en la mayoría de los casos lo normal es que se retire a la joven de la escuela después de acabar el tercer nivel. La mayoría de las familias consideran que las niñas de esa edad (alrededor de los nueve años) han de comenzar con la observancia de la *pardha* (secesión), aunque, de hecho, no existe ningún precepto tradicional que lo exija. A las niñas se les saca de la escuela por el prurito que tienen sus padres de que los extranjeros les consideren buenos musulmanes. Según el concejo de *Rish-e-Safid* (constituído por hombres de barbas grisáceas o canas y por los más ancianos de la tribu) de Paktia, el *Shariat* permite la educación de las mujeres pero, tan sólo, en cierta medida. Se considera, normalmente, que las *madrassas* (escuelas religiosas) deben ser suficientes para las mujeres, que han de conocer el *Koran*, aprender algo de la *fiqh* (Ley Islámica) así como las prácticas cotidianas del Islam. A los 14 o 15 años ya no pueden salir más puesto que han alcanzado la edad del matrimonio.

Este tipo de razonamiento provoca un fuerte sentimiento de frustración en las jóvenes ya que, normalmente, se encuentran satisfechas con la educación que han comenzado a recibir y, sin embargo, la han de abandonar sin haberlo podido decidir por sí mismas. De todas maneras tienen miedo de volver a Afghanistan donde ya no existe la posibilidad de ir a la escuela.

VI. Consecuencias del proceso de identificación

Las consecuencias que se derivan del contacto con otras culturas y con otros grupos rivales pudieran tener consecuencias ambiguas para la movilización de las identidades. Así por ejemplo, y desde el punto de vista de la generación de los más jóvenes, habiendo nacido en los campos de refugiados o habiendo llegado de jóvenes al Pakistán, consideran a Afghanistan solamente como un mito un sueño. No son conscientes del antagonismo tribal que se dió en el pasado. Crecen como afganos en campamentos compartidos por diversos grupos étnicos o tribus. Otros niños pasan su tiempo con jóvenes *Hazaras*, *Tajiks*, *Pash-tuns* y, algunas veces, pakistaníes pero no consideran que sean motivos nacionalistas los que explican sus amistades; por encima de todo son niños. En su caso, las diferencias étnicas han perdido el sentido. Incluso en el caso de que, al mismo tiempo, exista una pugna por hacerse

con el liderazgo en su país, se trata de un asunto que no interesa a estos niños.

Por otra parte, el Islam ha constituido un factor importante de unión para los afghanos puesto que ellos, como nación, lo consideran como un santuario. En nombre del Islam han llevado a cabo su *jihad*. Para ellos se trataba de una especie de Islam nacional, incluso nacionalista. Aunque la noción de *Ummah* (comunidad islámica) así como la solidaridad que mostraban diferentes países musulmanes eran todavía muy importante, también el Islam se utilizó, en un sentido opuesto, para la reconquista de un territorio muy específico. Fue también en nombre del algo que llamaron Islam (pseudo-tradicionalismo) como los *Taliban* llevaron a cabo la reconquista de Afghanistan que arrebataron a los antiguos *mujahidîn*.

En el caso de Afghanistan ha existido una cooperación continua y creciente, y en lo referente a las necesidades básicas, entre los refugiados. A menudo esto ocurre entre diversos grupos de la resistencia sin que consideren su origen étnico o su trasfondo tribal; incluso se han celebrado varias bodas inter-étnicas. Las *madrassas* (escuelas religiosas) y otras instituciones han sido construidas por los mismos refugiados para responder a las necesidades de toda la población del campamento y no sólo para las del grupo con el que huyeron. Además muestran su disponibilidad no sólo para volver a sus aldeas sino, incluso, a Afghanistan. La mayor parte de los afghanos, independientemente de sus pasados respectivos, se plantean las cuestiones nacionales y reclaman una participación en el poder nacional.

Como el area de Peshawar es predominantemente *Pathan* (nombre pakistaní para *Pashtun*), y como la mayoría de los refugiados son también Pashtun, resulta posible afirmar que, culturalmente, la mayor parte de los afghanos han adoptado algunas costumbres Pashtun. Esto influye en las mujeres de una forma particular. Al estar rodeadas de extranjeros en un país extraño practican la *pardah* de una forma más radical. Incluso mujeres que nunca, antes de la guerra, se habían puesto un sencillo velo, ahora sentían la necesidad de respetar esta secesión y, en consecuencia, de restringir su espacio vital.

Las condiciones de vida en los campos de refugiados han fortalecido la configuración de la sociedad tradicional afghana. Contrariamente a lo que se suele afirmar, los vínculos familiares no son ahora menos importantes que antes. Estos lazos se han enriquecido con nuevos significados porque otros grupos de referencia se han yuxtapuesto a la autoridad familiar que antes prevaecía. Existen ahora, en un nivel básico, diversas relaciones de solidaridad entre grupos específicos de tribus o de poblaciones étnicas. Esto ha originado, por vez primera, no sólo un sentimiento de

pertenencia a un estado (en lo referente a aspectos externos o legales), sino también a una nación (en lo referente a aspectos internos o de legitimidad). El exilio se justifica, más a menudo, por reacciones emocionales que por motivos racionales. «*Amábamos nuestro país, pero ya no éramos capaces de vivir allí como musulmanes piadosos o buenos afganos*». También se razona la disponibilidad para volver al país natal a través de un cuadro mental afectivo. «*Nos gusta nuestra vida en Pakistán, pero, siempre seremos **musaffar** (viajeros)*».

Puesto que los afganos procedentes de diversos grupos étnicos tienen conciencia de pertenecer a la misma nación, todos ellos se esfuerzan por participar en el poder nacional, pero dentro de las fronteras del país. Se han añadido nuevas divisiones a las que existían anteriormente. La mayor parte de estos grupos nuevos son muy diversos desde el punto de vista político. Tienen orígenes diferentes, se identifican con diferentes partidos políticos y han ocupado diferentes posiciones durante la *jihad*, bien sea como refugiados o combatientes. Incluso entre los refugiados existen algunas tendencias para diferenciar a quienes abandonaron el país al inicio de la guerra y quienes lo dejaron algunos años después de su comienzo. Los primeros reprochan a los segundos su colaboración con el régimen de Kabul mientras que los últimos echan en cara a los primeros el haber abandonado el país a los enemigos.

La constitución de una nación afgana puede ser descrita, hoy, como una comunidad de destino. Esto significa, fundamentalmente, que la elaboración de los sentimientos nacionales es el resultado de acontecimientos concretos no previstos y que, por tanto, no se trata de un proceso voluntario. El término destino podría utilizarse aquí en sus dos significados, en primer lugar como «providencia» ya que dichos sentimientos crecieron sin que respondieran a expectativas o a un intento planteado. También puede utilizarse como «sino» ya que este proceso tendrá una influencia en el futuro del país así como en los movimientos sociales, políticos y culturales que pueden originarse en dicha situación.

La revolución Saur comenzó en un contexto político concreto. Desde el reinado de **Hamid Rehman Khan** hasta el primer *golpe de estado* comunista, el régimen de Kabul tenía como límites las ciudades y las carreteras. Los gobernantes locales eran los líderes efectivos y los guerreros tribales se oponían en la mayor parte de los casos al gobierno central. Tanto la resistencia como la constitución de la nación-estado se desarrollaron en estas condiciones, de tal manera que la situación actual es el resultado de dichas coyunturas. El proceso político determina la creación del estado y así la guerra comenzó como una estrategia para el modelado de la nación. Al mismo tiempo varios sectores de la sociedad se habían polarizado, tal como hemos visto, de for-

ma que se añadieron nuevas divisiones a las antiguas. También se desmanteló la cultura política. Un esquema abstracto (instituciones en lugar del pueblo) reemplazó a verdaderas prácticas políticas basadas en principios culturales tales como el clientelismo, la personalización del poder, la cercanía y la disponibilidad de los líderes en todas las circunstancias. Desde un punto de vista cultural, tanto la guerra como el exilio fortalecieron las estructuras familiares y consolidaron algunos de los vínculos sociales internos. Puede esto extenderse al parentesco aunque toda esta compartimentalización resultó confusa y creó una sociedad muy compleja. Esta contra-tesis muestra la fragilidad de la nueva sociedad afghana como resultado las diferentes lógicas que gobiernan los vínculos sociales.

Una simple mirada a la situación geo-estratégica de Afganistán así como a los discursos de las élites políticas plantea la hipótesis de que Afganistán se encuentra a un paso del colapso debido a las rivalidades étnicas y a la polarización religiosa. Si se observa la misma situación a través de los ojos de las masas puede uno comprender que la situación es mucho más compleja y que no es posible especular con el futuro del país. Recordando las teorías de **Gregory Bateson** podemos concluir diciendo que las tres reacciones posibles están presentes en la situación de Afganistán. La «*pashtunisation*» de las formas de vida puede interpretarse como una eliminación de algunas bases culturales. Pero, es sobre todo la tercera reacción referente a la yuxtaposición y a la diversidad de polarizaciones la que puede aplicarse en el contexto afgano. Existen en la actualidad diferentes bases para un proceso de identificación. Los choques entre diferentes grupos de la población pudieran tener el objetivo de integrar a todos los grupos en una sociedad, que antes había estado dominada por los Pashtuns, puesto que en la actualidad todos reclaman una participación en el poder nacional. Resulta difícil que un proceso dinámico siga una vía pacífica. Los acontecimientos recientes en Afganistán anticipan una violencia que, por otra parte, sigue incrementándose. Parece, hoy en día, que la sociedad civil no participa en este proceso lo que puede llevar a la conclusión de que, al menos en este nivel básico, podría encontrarse una solución.

E. Modelos de pertenencia: la organización social de las identidades en el exilio

A pesar de las pretensiones que tiene el nacionalismo de ser considerado como una ideología relativa a los orígenes étnicos de las naciones, sin embargo, en el caso de los refugiados Hutus en Tanzania se pone de

relieve la oposición existente entre las identidades basadas en la etnicidad, por un lado, y la nacionalidad, por el otro¹⁴⁷. De hecho, la nacionalidad es una identidad omnímoda que no necesariamente resulta coherente o compatible con la etnicidad¹⁴⁸. Ni la identidad étnica ni la nacional precisan tener una relación *concreta* con un territorio, aunque todas las mitologías nacionalistas incluyen la pretensión de una relación privilegiada del grupo con un territorio¹⁴⁹.

La experiencia tibetana resulta pertinente en este contexto porque muestra la creación de una nación en el exilio. Antes de su éxodo masivo a la India en 1958-1962 y a otros estados limítrofes, vivían en caseríos dispersos y ni siquiera hablaban la misma lengua. Desde el comienzo se infundió ánimo a los tibetanos para que se prepararan a un largo exilio¹⁵⁰. Poseían una constitución escrita, dirigentes legítimos, representación diplomática en varios países y derechos de ciudadanía que alcanzan a los miembros de la diáspora tibetana y que llevan consigo el pago de impuestos. Generalmente han sido considerados como «*una comunidad modelica de refugiados*»¹⁵¹.

Los tibetanos constituyen un enclave independiente dentro de la India, donde se localiza la mayor parte de la población. **Norbu** define este modo de adaptación cultural por su dependencia de dos políticas concretas que fueron aceptadas por el país anfitrión y por las organizaciones humanitarias. En primer lugar, existía una política clara de no-asimilación que contemplaba disposiciones tendentes a la recreación de la sociedad tibetana en un marco extranjero así como la habilitación del Dalai Lama como autoridad sobre los asentamientos tibetanos¹⁵². En segundo lugar, y desde el punto de vista de las poblaciones de refugiados, fue la creación de un gobierno en el exilio la que jugó un papel más crítico. Sus intereses se encontraban representados por el Dalai Lama tanto en las negociaciones con el gobierno anfitrión como con el régimen humanitario. Al revés que en los campos de refugiados de los Hutus en Tanzania, tanto los campamentos como los diferentes tipos de asentamientos tibetanos estaban gobernados de forma autonómica por representantes de su propio gobierno que habían sido elegidos por la misma población¹⁵³.

¹⁴⁷ E.g. Smith, A. (1986; 1991; 1992); Armstrong (1982; 1992).

¹⁴⁸ Voutira (1991; 1993).

¹⁴⁹ E.g. Anderson (1983); Gellner (1983); Nowak (1978; 1979; 1984); Norbu (1994).

¹⁵⁰ Ver De Voe (1981; 1987); Goldstein (1978); Nowak (1978; 1979; 1984); Norbu (1994).

¹⁵¹ Haimendorf (1990), citado por Norbu (1994).

¹⁵² Norbu (1994).

¹⁵³ Goldstein (1978), citado por Norbu, *ibid.*

I. *Adaptación sin asimilación: la creación de la nación en el exilio*

El caso tibetano es, a la vez, un modelo de adaptación sin asimilación. Al mantener una identidad cultural propia podían incorporarse a la economía del país anfitrión. El modelo que se adoptó tanto en India como en Nepal resulta relevante para la estrategia de la ayuda humanitaria. Dharamasal, sede del gobierno tibetano, asumió la responsabilidad de la coordinación. Una autoridad que, a su vez, fue reconocida por las organizaciones humanitarias.

Tal y como ocurre en otros sitios, en el Nepal y en India, los asentamientos tibetanos se colocaban en áreas remotas que habían sido abandonadas por el gobierno central y que no se habían desarrollado. Aunque el nuevo asentamiento se apropió de tierras de los campesinos, la situación se pudo recomponer porque se utilizó la ayuda internacional para desarrollar una infraestructura de escuelas, de hospitales, de pozos, y de proyectos de irrigación, que eran igualmente beneficiosos para la población anfitriona. Aunque, al comienzo, la supervivencia de los tibetanos dependía del empleo que ofrecía el gobierno indio, muy pronto, tanto en la India como en el Nepal, la industria tibetana pudo ofrecer oportunidades de empleo a sus anfitriones. Hoy en día, por ejemplo, trabajan más nepaleses que tibetanos en la confección de alfombras tibetanas en el Nepal y, además, la exportación de este producto constituye la fuente más importante de divisas para el país¹⁵⁴.

Si hemos propuesto el caso tibetano como un ejemplo ideal es porque también nos ofrece la oportunidad de comparar el papel de la ayuda humanitaria en lo referente a la influencia sobre las relaciones que se establecen entre los refugiados y las poblaciones anfitrionas (un tema que profundizaremos en el capítulo 5). En Croacia, por ejemplo, donde la ayuda está destinada a los «refugiados», los trabajadores de ven obligados a distinguir entre los refugiados (bosnios) y los desplazados en el interior (croatas). Los croatas desplazados se quejan de que se han convertido en ciudadanos de segunda clase en su propio país. Uno de ellos contó cómo al estar haciendo cola se pidió a los bosnios que avanzaran hasta la cabeza de la fila porque la ayuda estaba reservada a los bosnios.

II. *Adaptación y politización de la etnicidad*

Los antropólogos vinculan el tema de la identidad con los criterios de pertenencia a un grupo. En este sentido, ser alguien significa ser miembro del clan, de la tribu, del grupo étnico o de la nacionalidad. Por ejem-

¹⁵⁴ Harrell-Bond (1992).

plo, la pertenencia a un sistema de parentesco, en un cuadro de relaciones afines, se concibe como fuente de las primeras manifestaciones de la identificación y de los vínculos que, más tarde, se apoyarán en referencias provenientes de los discursos políticos y sociales en los que se subraya la fidelidad¹⁵⁵. Cada uno de los conceptos clave en los que se ha localizado la identidad —clan, tribu, etnicidad, nacionalismo— ha tenido legitimaciones teóricas diferentes. Por ejemplo, entre los antropólogos soviéticos, cada uno de los susodichos términos representaba una etapa diferente en la evolución social¹⁵⁶.

Entre los antropólogos occidentales el debate se ha polarizado entre el «primordialismo» y el «modernismo» y, cada una de estas posturas, sostiene una respuesta diferente a si la etnicidad es algo «dado» o una construcción social cambiante¹⁵⁷. La perspectiva primordialista considera la identidad como una estructura inmutable que caracteriza a los individuos, a lo largo del tiempo, de forma completamente singular¹⁵⁸. De acuerdo con esta perspectiva, la pertenencia étnica conlleva la misma originalidad y singularidad que la huella dactilar o la configuración genética de una persona¹⁵⁹.

El modernismo define las identidades singulares a través de sus contextos, como características del orden social¹⁶⁰ o como construcciones culturales inventadas o desarrolladas en situaciones concretas y, en particular, en aquellas situaciones en las que la supervivencia del grupo se encuentra amenazada¹⁶¹. La formulación más importante de esta postura es la de **Fredrik Barth**¹⁶² que define el carácter distintivo del grupo como un proceso continuo de cambio social y político dentro de los sistemas regionales. Esta perspectiva socava, por tanto, el «mundo cerrado» de la identidad cultural. La pertenencia a un grupo es más un concepto *relacional* que un término absoluto que presupone una oposición entre «nosotros» y «ellos».

*En la medida en la que los sujetos utilizan identidades étnicas para definirse y para definir a los otros en la perspectiva de la interacción, constituyen grupos étnicos en el sentido de organización... El punto decisivo que ha de ser examinado, desde esta perspectiva, es el de la frontera étnica del grupo y no el del contenido cultural que encierra*¹⁶³.

¹⁵⁵ Epstein (1978); Latour (1982).

¹⁵⁶ Bromlei (1973; 1989); Dragadze (1980); Skalnik (1986; 1988); Tishkov (1992).

¹⁵⁷ E.g. Tonkin *et al.* (1989).

¹⁵⁸ Geertz (1973); Eriksen (1992).

¹⁵⁹ Gordon (1978); Van der Berge (1988).

¹⁶⁰ Gellner (1983).

¹⁶¹ Cohen (1971).

¹⁶² Fredrik Barth (1969).

¹⁶³ Barth (1969), p. 14-15.

La importancia que tiene el modelo de **Barth** en la explicación de la interacción social del grupo en el exilio se pone de evidencia si recordamos el caso de los Hutu al que nos hemos referido anteriormente. El proceso que les conduce a inventar su tradición¹⁶⁴ nos permite trazar una frontera entre ellos y la población anfitriona mientras que, por otro lado, establece también una frontera dentro del grupo que divide y distingue, desde el punto de vista de sus intereses, a quienes están en los campos de refugiados de quienes quedaron afuera. También en este caso se pone de relieve el proceso de formación étnica en tanto que estrategia de adaptación y se desmitifica las hipótesis, que encontramos cada día en los discursos sociopolíticos, que construyen la identidad y las fidelidades nacionales como unidades que se pueden definir claramente y que la historia ha establecido para siempre¹⁶⁵. En realidad, ni los grupos étnicos ni los grupos nacionales tienen un carácter esencial ni están fijados para siempre. Ambos tipos de identidad han de entenderse, más bien, como un proceso¹⁶⁶. Tal y como mostró **Anderson**¹⁶⁷, las naciones son comunidades imaginadas que se recuerdan y se olvidan¹⁶⁸. Un sistema de educación centralizado inculca esta forma de memoria social que se consolida a través de los rituales públicos y de los símbolos que ensalzan la nación¹⁶⁹.

La construcción de la identidad social en el exilio proporciona una base a la pertenencia y a la lealtad al grupo así como al mutuo apoyo. Por ejemplo, la etnicidad, desde el punto de vista organizativo, se manifiesta en la creación de asociaciones voluntarias. Dejando a un lado la familia (o cuando esta no existe), estas asociaciones étnicas o culturales constituyen las unidades primarias de organización de la vida comunitaria en el exilio. Se vuelven críticas al fomentar el sentimiento de singularidad del grupo y al consolidar su identidad *frente* a la sociedad anfitriona: «*La participación en tales asociaciones puede aumentar la autoestima, el compromiso político así como paliar la alienación*»¹⁷⁰.

Las asociaciones voluntarias en el exilio cumplen tres importantes funciones con respecto a los recién llegados. En primer lugar, ofrecen el marco de ayuda, de contactos y de información acerca de la sociedad anfitriona. Su eficacia en facilitar la adaptación del recién llegado está relacionada, directamente, con la política que sigue el país anfitrión respecto a las minorías, el multiculturalismo y el rol de la sociedad civil. Así por

¹⁶⁴ Hobsbawn y Ranger (1978).

¹⁶⁵ Bringa (1993).

¹⁶⁶ Barth (1969); Schein (1975); Eriksen (1993).

¹⁶⁷ Anderson (1983).

¹⁶⁸ Gellner (1983); Hobsbawn (1992); Connerton (1989).

¹⁶⁹ E.g. Kitromilides (1989); Connerton (1989); Smith (1991).

¹⁷⁰ Sorenson (1990), p. 313; cf. Fallers (1967).

ejemplo, en el Sudán el gobierno reconoce formalmente las organizaciones humanitarias establecidas por los eritreos y los tigrayanos.

La segunda función es la de ofrecer una base institucional para preservar la cultura originaria, por ejemplo, a través de las escuelas y de los lugares de culto. Por otra parte, estas instituciones pueden concentrar, también, sus esfuerzos en la educación con vistas a promover la adaptación mediante cursos ofrecidos en el idioma de los anfitriones. Finalmente, estas asociaciones étnicas, al asumir la representación de los intereses del grupo, pueden convertirse en una plataforma de movilización política y económica frente a la sociedad anfitriona.

Podría considerarse, quizás, que las más importante entre sus actividades políticas son las que tienen que ver con su país de origen y que tienen como objetivo el facilitar la repatriación. Por medio de campañas y de grupos de presión pueden alcanzar éxito en la movilización del apoyo internacional para su causa, ejemplo de ello son tanto el Congreso Nacional Africano como la Organización para la Liberación de Palestina. Ocurre, a veces, que las asociaciones étnicas se encuentran divididas en su seno cuando se trata de establecer cuál sea el bien último para la comunidad en su conjunto. Así por ejemplo, entre las diversas minorías étnicas que existían en la antigua Unión Soviética, había una división entre quienes deseaban recuperar su identidad nacional y «volver» a su «patria» europea, como ocurre con los de ascendencia germana, griega, polaca y húngara, mientras que, por otra parte, estaban quienes traducían sus objetivos políticos en la exigencia de «autodeterminación», es decir, en una secesión y en la creación de gobiernos independientes dentro de la antigua Unión Soviética. Finalmente algunos estaban únicamente interesados en movilizar sus vínculos étnicos con su «patria» occidental para obtener beneficios económicos tal y como se ha visto en las florecientes «joint ventures» (aventuras colectivas).

Por otra parte, las asociaciones étnicas pueden convertirse en una plataforma que sirva para organizarse militarmente con vistas a luchar por su derecho de volver al «país», por ejemplo el Frente de Liberación del Pueblo Eritreo (FLPE), el Polisario, la Organización para la Liberación de Palestina, el Frente de Liberación de los Pueblos Trigrayanos¹⁷¹. Cuando dichas asociaciones llegan a tener, de forma explícita, un carácter político y establecen la repatriación como objetivo, suelen sufrir divisiones en su seno con una serie de consecuencias que afectan a su vida en el exilio. Cuando se establecen puestos de liderazgo en el nuevo gobierno imaginado, los grupos suelen dividirse en facciones militares opues-

¹⁷¹ Cf. Turton (1994).

tas, por ejemplo los eritreos tuvieron la posibilidad de elegir entre el FLPE, el «FLE», el «ELFPLF»...

Esta multiplicación de facciones puede afectar, de forma seria, a la seguridad de la población civil en la que reclutan sus miembros estas organizaciones militares. En el Sudán, por ejemplo, aunque sean numerosos los eritreos que apoyan la causa del FLPE, incluso abonando un 10% de sus ingresos para sostener la guerra contra Etiopía, no todos, sin embargo, estaban dispuestos a ser reclutados para la guerra. En consecuencia y para escapar de esta presión política o, incluso, de la amenaza de un reclutamiento forzoso, muchos solicitaron su traslado a los asentamientos del oeste. Normalmente se requería que la persona tuviera una cualificación alta en la educación para que pudiera optar con éxito a una plaza de reasentamiento. Esta manera de evitar el reclutamiento forzoso (eludir la quinta) provocó la pérdida de algunos de los individuos que podían ser más útiles para la comunidad de refugiados del Sudán.

Otro de los ejemplos de las funciones políticas y humanitarias que desarrollan las asociaciones étnicas creadas en las diásporas con un pasado histórico más conocido es el de que pueden convertirse, también, en el medio principal de movilización de recursos, económicos y humanos, para apoyar la causa cuando existen problemas en el país natal o para articular los programas que se han de implementar con vistas al futuro de la patria. Este tipo de «nacionalismo de la diáspora» ha sido muy importante, desde el punto de vista histórico, en la constitución de los nuevos estados después de las dos Guerras Mundiales¹⁷². Resulta también evidente la importancia que tiene este fenómeno del nacionalismo de la diáspora «lejana» para comprender crisis como las de Irlanda y la de la antigua Yugoslavia¹⁷³. Los grupos a los que se alude han jugado, por ejemplo, un importante papel y deben responsabilizarse de cómo se ha desarrollado el conflicto porque han actuado en la aglutinación de grupos y han participado de forma directa tanto en los combates como en la movilización de la ayuda humanitaria¹⁷⁴. Al explicar las crisis irlandesa y yugoslava, **Anderson** afirma:

Lo que demuestran estos casos es que el nacionalismo no es obsoleto, por el contrario, tanto las enormes emigraciones que las condiciones económicas han producido en los últimos 150 años. como la guerra y la opresión política, han trastornado de forma profunda la coincidencia aparentemente «natural» que, en otros tiempos, se daba entre el sentimiento nacional y la residencia durante toda la vida en la patria natal. En

¹⁷² Gellner (1983).

¹⁷³ Anderson (1992).

¹⁷⁴ *Ibid.*

este proceso han surgido las «eticidades» que siguen, desde el punto de vista histórico, a los nacionalismos pero que, hoy en día, se encuentran vinculadas con dichos nacionalismos de formas complejas y, a menudo, explosivas. Esta es la razón por la que algunos de los «nacionalistas irlandeses» más radicales que apoyan al IRA viven durante toda su vida en los Estados Unidos como sujetos de «ascendencia irlandesa». Lo mismo ocurre con muchos ucranianos asentados en Toronto, tamiles en Melbourne, jamaicanos en Londres, croatas en Sidney, judíos en Nueva York, vietnameses en Los Angeles y turcos en Berlín. (...) este «nacionalista a distancia» es, técnicamente, un ciudadano del estado en el que vive pacíficamente pero hacia el que pudiera sentir poco apego, por ello le resulta tentador jugar la política de la identidad mediante su participación (a través de la propaganda, del dinero, de las armas, de cualquier manera salvo el voto) en los conflictos de su «tierra natal» imaginada y que en la actualidad se encuentra a la distancia de un fax. Pero este tipo de participación, en la que se dejan de lado los derechos y deberes de la ciudadanía, resulta irresponsable —el sujeto en cuestión no tendrá que responder, o pagar el precio, de la política que hace a larga distancia. Por otra parte constituye una presa fácil para los hábiles manipuladores de su «país natal»¹⁷⁵.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Capítulo 4

La lógica de las intervenciones

En los capítulos anteriores se introducía un marco antropológico que ayudara a comprender las intervenciones humanitarias en las catástrofes. Nos hemos ocupado ya de los orígenes culturales considerados como principio normativo que legitima la ayuda humanitaria en la práctica. Hemos considerado también los diferentes tipos de perturbaciones del orden social y hemos hecho alusión a algunas de las formas en que los grupos y los individuos responden, se enfrentan y se adaptan a las crisis y al cambio violento. En el capítulo 3 analizamos algunas de las consecuencias psicológicas que llevan consigo la violencia y las experiencias traumáticas que genera, incluyendo la pérdida de la cultura tanto en lo que respecta al individuo como al grupo. En el volumen de esta serie consagrado a la Psicología se llama la atención de los lectores sobre los posibles peligros que se derivan de la aplicación en otras culturas de modelos de terapia concebidos en las sociedades occidentales. Por ejemplo al hacer aquí referencia a la «salud mental» se suscita, inconscientemente, el *estigma de la «locura»*¹⁷⁶.

¿Qué es lo que constituye una intervención humanitaria? La opinión habitual es la de que se refiere a un conjunto de acciones que tienen como objetivo salvar vidas inocentes y aliviar el sufrimiento humano agravado por las hambrunas, las inundaciones, los terremotos y los desplazamientos. Al analizar el tema de las intervenciones en este capítulo, nos centraremos de nuevo en las crisis que tienen tal magnitud, en lo que respecta al número de personas afectadas o que son tan importantes para la paz internacional o la seguridad que, como consecuencia, se moviliza

¹⁷⁶ Qouta *et al.* (1993).

el régimen humanitario. Sin embargo, incluso estos criterios no llegan a explicar por qué la ayuda humanitaria internacional se moviliza en una crisis determinada y no en otras.

A. El contexto social de las intervenciones

I. Criterios que movilizan las intervenciones humanitarias internacionales

Las fuentes principales de información sobre las catástrofes se encuentran repartidas entre los diversos medios de comunicación. En consecuencia la cobertura de la información resulta decisiva en la determinación de cuál sea la catástrofe que acapare la atención internacional. El llamado «régimen de los medios de comunicación» determina, en gran medida, tanto el carácter (las imágenes) como las secuencias temporales y la organización de la intervención¹⁷⁷. Aunque los periodistas y los equipos de televisión cubren todo el mundo, los lugares más distantes, en los que ocurren un cierto número de crisis, tienen, sin embargo, una cobertura menos regular. En consecuencia, los esfuerzos que se realizan para implementar la ayuda resultan mucho más complicados porque, a menudo, la información es muy reducida, llega tarde o, incluso, no es accesible.

Los factores que determinan el acceso a la información como factor de movilización son, fundamentalmente, de naturaleza geopolítica. Queda esto patente cuando se observa la cantidad de gente que ha sido desplazada como consecuencia del cambio violento y cuyo desarraigo se ha considerado como un factor que favorece el desarrollo. De hecho, aunque se trata de las víctimas de abusos masivos de los derechos humanos no existe una organización internacional específica que se ocupe de sus problemas que, además no están considerados en las publicaciones sobre catástrofes. Una explicación de por qué este tipo de fenómenos no concita la atención de la ayuda humanitaria internacional puede ser, quizás, el que se consideran como «reasantamientos *involuntarios*» más que como «desarraigos forzosos»¹⁷⁸.

Tanto los gobiernos como otros organismos que se encuentran sobre el terreno poseen siempre información pero, a menudo, no se facilita. Así por ejemplo, tenemos hoy información acerca del accidente que provocaron en los Urales los vertidos nucleares en los 50's y que tuvieron como consecuencia la pérdida de muchas vidas y el reasentamiento forzoso de

¹⁷⁷ Benthall (1993).

¹⁷⁸ Cernea/Guggenheim (1993).

muchas comunidades. Ciertamente que tanto el orgullo nacional como la reticencia a comprometer la soberanía constituyeron factores que explican la larga demora en la declaración de la hambruna del Sudán en 1985¹⁷⁹. También es posible que la información no se considere fiable. Así, aunque la Comisión de Auxilio y Rehabilitación distribuyó ya en 1982 un informe sobre la hambruna de Etiopia a todas las organizaciones importantes de ayuda humanitaria, tan sólo se organizó una respuesta internacional cuando las cámaras de televisión proyectaron escenas de hambre y de muerte. De nuevo los medios de comunicación fueron responsables de que la respuesta a la crisis de Somalia, que incluso precipitó una intervención militar, llegara sobre el terreno mucho después de que se hubiera acabado la hambruna. Al mismo tiempo, se estaban padeciendo en Sudán una guerra civil y una hambruna de mayores dimensiones. Toda la gente lo sabe y, sin embargo, no se da una respuesta proporcionada.

Benthall, en su estudio sobre el papel que desempeñan los medios de comunicación en las emergencias, identifica dos variables principales que determinan el «cálculo periodístico» que rige la preocupación pública por las víctimas de las catástrofes: la *cantidad* de las víctimas y la *proximidad* geográfica, étnica y económica. Se refiere, por ejemplo, a que una catástrofe que tiene lugar en el Norte conlleva una cobertura periodística mayor que otra en el Sur¹⁸⁰. De todas formas, y en la práctica, el factor decisivo que lleva a elegir un suceso entre varios no parece ser ni la cantidad ni la proximidad sino la habilidad de un periodista determinado para lograr que la crisis resulte *sensacional*. Desde esta perspectiva, las crisis compiten entre sí por lograr convertirse en titulares de las noticias. Podríamos decir, por tanto, que las violaciones masivas constituirían noticias buenas para Bosnia al ser comparadas con el hambre en Somalia¹⁸¹.

Una de las consecuencias que se derivan de este acercamiento sensacionalista a las catástrofes es la de originar «modas» en la ayuda y la de determinar la asignación de fondos en cada una de las intervenciones: las víctimas de las violaciones por ejemplo, suscitan un interés nuevo dentro de esta problemática. No se trata de que no sea necesario implementar estos programas sino de que al estar de actualidad distraen fondos de otras necesidades más urgentes. Una ONG europea propuso en Croacia a una agencia local el *Suncokret*, un programa especial para las víctimas de violaciones. Aunque el problema no respondía a ninguna necesidad sentida sobre el terreno, sin embargo, incluía algo de dinero

¹⁷⁹ Benthall (1993).

¹⁸⁰ Benthall (1993), p. 8.

¹⁸¹ *Ibid.*; Anejo 3.

para comprar madejas de lana para tricotar cuando lo que las mujeres necesitaban, realmente, eran los medios que les permitieran ganar dinero para sus hogares¹⁸².

II. *Tipos de intervenciones*

La distinción básica en las intervenciones internacionales se produce entre las que tienen como objetivo la respuesta a crisis que afectan a una población civil y las que están dirigidas contra las actuaciones de los estados. Las primeras se consideran humanitarias y las segundas militares'. Esta distinción, sin embargo, no puede mantenerse. Hemos observado previamente que la mayor parte de las catástrofes precipitan un desplazamiento, es preciso añadir ahora que es la naturaleza de la catástrofe la que influye en la distancia y en la duración del desplazamiento. Por tanto, el desplazamiento constituye un factor que determina el tipo de intervención: en la medida en la que una catástrofe se encuentra localizada y el desplazamiento es mínimo, la respuesta humanitaria exige un auxilio inmediato para mantener viva a la gente y, según sea el tipo de catástrofe (inundación, terremoto, huracán, erupción volcánica), para reparar y reconstruir la infraestructura que permita que la gente pueda volver lo antes posible a su vida ordinaria. Así, cuando un huracán barrió Florida se trasladó a la gente desde sus casas para facilitar la distribución de alimento, medicinas, agua, combustible... Hubiera resultado menos costoso y más aceptable para las víctimas el haber sido auxiliadas *in situ* y, además, se podrían haber mantenido todos los servicios ordinarios como, por ejemplo, el correo¹⁸³.

Es la medida en que las catástrofes sobrepasan las fronteras internacionales, por ejemplo los accidentes nucleares y algunas epidemias, la que determina si rebasan el ámbito local y, en consecuencia, aumentan el número de partes interesadas. En estas situaciones, y puesto que existe una preocupación compartida por afrontar las causas y las consecuencias de la catástrofe, es posible que se organice una cooperación inter-gubernamental. Pero, por otro lado, cuando el problema que desborda las fronteras es la *población* entonces disminuye la posibilidad de una cooperación inter-estatal. En estos casos, las intervenciones humanitarias en auxilio de una población desplazada se han de desarrollar en el contexto de un país anfitrión y en una situación en la que las actitudes hacia la población afectada pueden ser, en el mejor de los casos, ambiguas.

¹⁸² Nina Pecnik, Personal Communication, enero 1994.

¹⁸³ Eric LaMont-Gregory, comunicación personal.

III. *Intervenciones humanitarias en emergencias complejas*

Todas las crisis humanitarias que precipitan la movilización y la ayuda de las organizaciones internacionales son, por definición, complejas. Además los contextos en que tales operaciones se llevan a cabo pueden incrementar el grado de complejidad cuando se responde eficazmente. Hoy en día, las situaciones que conllevan un desplazamiento interno y un conflicto militar suponen una complejidad mayor y retos añadidos para las intervenciones humanitarias. Pueden surgir cuestiones relativas a la soberanía, a la seguridad del personal cooperante, además del reto que supone determinar quien «merece» ser considerado como beneficiario del auxilio.

*En Sudán, Etiopía, Angola, Afghanistan y en otros sitios (Rwanda) —por la naturaleza de los conflictos y, a veces, por las políticas que aplican de manera consciente los combatientes— se han sacrificado vidas de civiles en aras de objetivos militares y políticos... 90% de las víctimas en las guerras del Tercer Mundo han sido civiles*¹⁸⁴.

Tal y como hemos visto, incluso la naturaleza de la guerra ha sufrido un cambio y, en consecuencia la distinción entre militares y civiles ha quedado obsoleta.

La invención e introducción de algunos conceptos como los de «santuarios» y «protección preventiva» por parte de aquellos gobiernos que pretenden impedir que quienes buscan asilo traspasen sus fronteras, ha introducido toda una serie de complejidades para las intervenciones humanitarias y ha provocado dilemas morales en los cooperantes¹⁸⁵. Así por ejemplo, el ayudar a que la gente huya de la guerra de Bosnia para encontrar un sitio seguro en otra parte ha sido interpretado por algunos organismos importantes como «colaboración con el enemigo» en el proceso de «limpieza étnica». La falta de acuerdo sobre lo que en tales circunstancias constituye la ayuda humanitaria queda ilustrada por el hecho de que para otros lo prioritario es el salvar vidas y, en consecuencia, continúan organizando convoyes para rescatar a los serbios. Es, precisamente, a esta falta de acuerdo sobre lo que constituye una respuesta humanitaria justa y no discriminatoria (analizado en el primer capítulo) a lo que se refiere el nuevo término de «emergencias complejas». En otras palabras, la complejidad no hace referencia a la intensidad de la catástrofe *per se*, sino a la incapacidad de articular una respuesta humanitaria internacional coherente y consensuada¹⁸⁶.

En estas situaciones definidas como «emergencias complejas», la utilización de intervenciones militares apoyadas por las Naciones Unidas

¹⁸⁴ Lake *et al.* (1990), p. 4.

¹⁸⁵ Jaeger (1993).

¹⁸⁶ Cf. DHA (1992), pp. 4-6.

con vistas a realizar la tarea humanitaria se ha convertido en norma (Kurdistán, Somalia, Bosnia). Esta nueva forma de intervención, que requiere la colaboración de fuerzas militares y de cooperantes humanitarios ha socavado seriamente la distinción que se realizaba, habitualmente, entre intervenciones militares y humanitarias. Este fenómeno es mucho más polémico que las antiguas estrategias de reclutar personal militar tan solo para ayudar, durante un tiempo, en la distribución de la ayuda o para establecer una cierta seguridad, o para proteger, a corto plazo, las propiedades cuando ocurría una catástrofe.

IV. Modelos de intervención: auxilio o reconstrucción

La forma de enfocar la ayuda, los estilos de intervención y el grado de cooperación con el gobierno anfitrión serán diferentes porque dependen de la actitud de los diferentes organismos hacia las poblaciones afectadas así como de las expectativas que se tengan respecto a su futuro. El enfoque habitual desde el que se consideran las intervenciones es el de auxilio. Este modelo de auxilio considera las crisis como desviaciones de lo habitual, del orden normal, ya que él mismo se basa en una comprensión tradicional de las catástrofes, tal y como se analizó en el capítulo 2. Incluida en el concepto de auxilio encontramos la percepción de que tanto la crisis como su remedio constituyen desviaciones temporales de la vida ordinaria. Esta concepción que entiende las catástrofes como acontecimientos, como crisis temporales, no puede incorporar la dimensión sociocultural de la catástrofe entendida como un proceso de desmembramiento del orden social. En consecuencia, dicha perspectiva impide, de forma activa, la reconstrucción de la vida social.

También se desarrollan otra serie de malentendidos debido a que los organismos participantes son extranjeros y ponen en juego sus propios intereses a la hora de recoger fondos. Uno de esos malentendidos es la noción de «quien ayuda más». Es un error muy habitual el creer que la ayuda humanitaria está únicamente sostenida por fuentes internacionales. Esto conduce a «una impresión completamente equivocada del país, de su gente y de su capacidad de recuperación», dejando a un lado sus recursos o el hecho de que «en la mayor parte de las catástrofes el 95% de la ayuda necesaria se obtiene en el mismo lugar»¹⁸⁷. Norton, en su evaluación crítica de los programas de ayuda a las víctimas de los terremotos de Guatemala y Nicaragua (1972 y 1976), indica cómo después de haber reflexionado, y dos años después del terremoto, un grupo de orga-

¹⁸⁷ Norton (1980); Anejos 5,6.

nismos escribieron al Presidente de Guatemala y admitían haber cometido cinco errores básicos:

*Se ha distribuido demasiada ayuda; se han construido excesivas casas del modelo de emergencia; algunos organismos han utilizado un número excesivo de voluntarios extranjeros; se han hecho demasiadas cosas bajo presión y sin una consulta adecuada de forma que las víctimas se convirtieron en simples espectadores de la tarea que se realizaba y no participaron en ella; se realizó una gran parte del trabajo de reconstrucción sin consultar previamente con el Comité de Reconstrucción del Gobierno...*¹⁸⁸

Esta valoración de los errores realizada en los 70's sintetiza los fallos de la perspectiva de auxilio en las intervenciones humanitarias. Y, sin embargo, este modelo continúa rigiendo hoy la ayuda humanitaria. Desde el punto de vista de la población afectada, ¿en dónde está el error de este modelo de auxilio?

1. Al presuponer que las necesidades de cada una de las víctimas son uniformes, este modelo de auxilio abandona a los más necesitados y provoca una mayor diferenciación social. (Además desperdicia recursos y aumenta, innecesariamente, los costes).
2. Ignora los recursos, las capacidades individuales y el potencial de las instituciones de la sociedad anfitriona y, de esta forma, las debilita.
3. Al no reconocer los recursos que ya tiene la gente, no logra movilizarlos en beneficio de los intereses individuales y de la economía local.
4. Al ignorar las necesidades de la población circundante así como su propio impacto en ella, el modelo de auxilio crea, por su misma esencia, una división social.
5. Los programas de auxilio impiden la institucionalización de sistemas eficientes que controlen la responsabilidad y, de esta manera, crean oportunidades para la corrupción, tanto individual como institucional.

La mayor parte de los análisis que se realizan hoy en día toman partido por un enfoque desarrollista en las intervenciones humanitarias¹⁸⁹. La antropología ha dejado en claro que conceptos tales como desarrollo y subdesarrollo contienen apreciaciones de valor y además están mal definidos¹⁹⁰. Partimos de la base que el desarrollo concierne a la *gente* y, en consecuencia, optamos por un enfoque de las intervenciones, en las crisis humanitarias, que utilice los recursos de la gente, según su cultura, de manera que

¹⁸⁸ Norton (1980).

¹⁸⁹ Anderson/Woodrow (1989).

¹⁹⁰ Frank (1973); Verhelst (1990).

puedan fortalecerse no sólo para afrontar las exigencias inmediatas del desmembramiento social, sino también para transformarse ellos mismos de tal manera que, en el futuro, puedan lograr una adaptación exitosa¹⁹¹.

V. *Intervenciones en «casa» y «afuera»*

El acercamiento modélico a una población que necesita ayuda humanitaria es el de establecer enclaves de asistencia, campos de alimentación o asentamientos. Si se pretende saber cómo se debe intervenir en cualquier catástrofe desde la perspectiva de las culturas concernidas y de los cambios que sufren, resulta vital una comprensión antropológica de las funciones que desarrollan dichos enclaves artificiales.

En el Sur, se establecen los enclaves para responder a lo que se percibe como las necesidades inmediatas para lograr la supervivencia de la población. En el caso de los centros de acogida europeos estos enclaves se conciben como lugares en los que los recién venidos encuentren un refugio temporal. Funcionan también como lugares en los que se selecciona a quienes pueden justificar la demanda de «asilo» y en los que se prepara a quienes se ha aceptado para vivir en el nuevo país. Allí donde no se llega a un acuerdo sobre el futuro de las poblaciones afectadas (¿se han de «integrar» en la sociedad anfitriona? o ¿volverán a sus casas en cuanto se acabe la guerra?), dichos enclaves se convierten en centros, más o menos permanentes, para la gente asignada a ellos. Las acciones humanitarias a favor de los refugiados, en Europa, se convierten en responsabilidad del estado anfitrión y de las organizaciones de voluntarios y asociaciones étnicas que organizan la ayuda a los refugiados.

En el caso en que se decida, desde las instancias políticas, que estas poblaciones *no* permanecerán para siempre en la sociedad anfitriona, sino que han de volver «lo más pronto posible», la «lógica» de la intervención será la de concentrarse en proporcionar un apoyo psico-social y la de alentar a los refugiados para que conserven un «puente de recuerdos» con su país natal¹⁹². Allí donde las estrategias políticas persiguen la «integración», la intervención local tiene como objetivo proporcionar servicios que les preparen para vivir en el nuevo país. Este tipo de intervenciones incluyen una formación lingüística, una orientación cultural, un reciclaje de los profesionales que les permita utilizar sus capacidades en el nuevo entorno laboral así como un apoyo psico-social¹⁹³. En el con-

¹⁹¹ Winchester (1992); Turon (1993).

¹⁹² Hirschon (1989), pp. 15-30.

¹⁹³ Gold (1987; 1992); Ledgerwood (1990).

texto europeo las medidas que se adoptan con los refugiados incluyen el acceso a los servicios sociales previstos para los ciudadanos, por ejemplo los programas de asistencia social a los desempleados. Esto explica el que disminuya, en gran medida, la necesidad de organizaciones especializadas que asistan a los refugiados.

Otro término cargado de valor es el de «integración». En cuanto proceso se refiere a los diferentes aspectos de la interacción dentro de la sociedad anfitriona: economía, sociedad y cultura. De una forma ideal, y en lo que se refiere a la cultura, la integración tiene que ver con los procesos por los que tanto los anfitriones como los recién venidos se adaptan unos a otros. En otros casos la integración puede limitarse a la economía y, a la vez, marginalizar desde el punto de vista social y cultural a diversos grupos étnicos. **John Berry** en el anejo 13 analiza las variedades de relación que existen entre los anfitriones y las minorías así como las consecuencias psicológicas que resultan de ellas. Lo preocupante aquí es que, de forma explícita o implícita, las políticas gubernamentales en lo que se refiere a los reasentamientos y en la mayor parte de los casos, tratan de «asimilar» a los recién venidos, lo que significa una pérdida de su cultura en favor de la cultura dominante así como la negación del propio pasado. Este «proceso de empobrecimiento» se sintetiza de manera ejemplar en el siguiente caso que idealiza la pérdida paulatina de las características culturales y que traduce la experiencia de un asiático originario del Sudán y asentado en Noruega.

*Alto, delgado y atractivo, el joven era **objeto** de atención amistosa por parte de sus compañeros de colegio... La gente también se interesó en él y así, a menudo, era fotografiado y entrevistado por los periodistas. Llegó el día en que anunció que había llegado el momento de **abandonar** su turbante y de **cortarse el mechón de pelo exigido por su religión**. Se dió cuenta entonces de que había de seguir el estrecho y difícil sendero de la integración en cuyo final ya no sería **una criatura exótica admirada y compadecida sino un hombre como los demás**¹⁹⁴.*

VI. *El contexto social de la donación*

Tal y como se ha apuntado, la mayoría de las catástrofes demandan la provisión de un auxilio que se distribuye, habitualmente, en un campamento¹⁹⁵. Este constituye el único enclave social en el que las poblacio-

¹⁹⁴ Zarjevski (1988), el subrayado añadido.

¹⁹⁵ Tollet *et al.* (1988).

nes afectadas interaccionan y se ven forzadas a entenderse con el régimen de ayuda humanitaria¹⁹⁶.

La imágen habitual que se tiene de la organización del campamento es la de que todas las variedades de conducta inter-grupal se reducen a una simple polaridad entre «nosotros» y «ellos»; los primeros se identifican con el régimen de ayuda, los cooperantes, mientras que los últimos se consideran como los «necesitados». En realidad la situación revela una relación tripartita porque también el gobierno y la población anfitriona se encuentran involucrados. Además, hay que tener en cuenta a los parientes o a otros compatriotas que no optaron por la vida en el campo de refugiados¹⁹⁷.

Resultará útil describir la estructura elemental de un campo de refugiados (un tipo «ideal») para situar a los diferentes actores, sus actividades y las complejidades culturales que existen en todos los niveles. En un *tipo ideal* de situación en un campo de refugiados podemos identificar la siguiente jerarquía de autoridad y de división de labores en lo que se refiere a las principales responsabilidades legales, organizativas y de administración de la ayuda. Comenzando por la cumbre encontramos a funcionarios que administran el campo y que han sido designados por el gobierno anfitrión. El poder de dichos funcionarios se ve reforzado por la presencia de policía armada o de personal paramilitar. Aunque en raras ocasiones se benefician del sistema legal del país anfitrión, sin embargo la mayoría de los campos tienen un lugar para los detenidos de forma extrajudicial al haber cometido actos que las autoridades del campo consideran delictivos.

Tanto la gestión como la distribución del material de ayuda es realizada por los organismos humanitarios internacionales. Habitualmente se distribuyen las responsabilidades en los diferentes sectores, por ejemplo los alimentos, la salud, la educación, la agricultura, los «grupos vulnerables»..., entre organizaciones diferentes. A todas las organizaciones se les reconoce a través de distintivos. Para completar la complejidad cultural existente hay que referirse además a la diversidad de nacionalidades entre los cooperantes, las diferencias en la motivación que les llevó a optar por el voluntariado y la desigualdad en los recursos disponibles.

A partir de la obra sobre el don de **Marcel Mauss**, los antropólogos han comprendido que el intercambio de bienes no es solamente un proceso mecánico, sino que implica una transacción moral que define el estatus y las relaciones de poder existentes entre el donador y el que recibe. El hecho de recibir coloca al individuo en una situación de obligación

¹⁹⁶ Aunque se organizaron los campos esperando que fueran temporales, tal y como prueba Siddiq (1994), el pueblo palestino percibió su situación cultural como la de «una nación refugiada en los campos».

¹⁹⁷ Ver capítulo 3.

hasta el momento en que ha correspondido al don. Como escribe **Mauss**, el don «*todavía no correspondido degrada al hombre que lo ha aceptado*»¹⁹⁸. Tal y como lo describe **Mauss**, este tipo de relación que, por otra parte, se origina por el carácter de la intervención humanitaria, coloca a las víctimas en una posición de desventaja estructural con respecto a quienes les ayudan. El reto consiste en restituir el equilibrio.

*la razón por la que, tan a menudo, se dificulta la ayuda...proviene del hecho de que al comienzo no se les reconoce ninguna responsabilidad en sus propios asuntos —esto afecta al conjunto del programa que después se implementa y continuará de esta manera mientras que los refugiados permanezcan en esa posición. No deben ser asentados, son ellos mismos los que tienen que asentarse*¹⁹⁹.

VII. *Las intervenciones: «nuestras» prioridades y las «suyas»*

Al contrario de lo que ocurre en los centros de acogida europeos que se convierten en lugares donde se junta a la gente para decidir su integración o su expulsión, los típicos «enclaves» que se establecen para distribuir ayuda humanitaria a los desposeídos del mundo son campos de alimentación o asentamientos (anexo 9). Dependiendo del grado de indigencia, quienes les ayudan se concentran, prioritariamente, en la tarea, algunas veces abrumadora, de salvar vidas mediante la distribución de alimentos, de atención médica, de cobijo, de vestidos, de combustible, de servicios sanitarios y de agua potable. Se trata de actividades que se desarrollan en un entorno construido de forma artificial y que plantean el reto de acomodarse a las necesidades culturales de la población de tal forma que se facilite la reconstrucción de sus comunidades.

En el siguiente texto anónimo podemos descubrir la importancia que tiene afrontar las prioridades sociales ya que una de las necesidades principales de un refugiado es un producto llamado *esperanza*.

*Sí, estamos hambrientos pero siempre encontramos alguna cosa. Lo que más nos preocupa es la falta de educación. Y la educación es ¡tan importante! Nos hace sentirnos parte de la raza humana. El que tan sólo nos distribuya comida y atención médica nos hace sentirnos como mendigos y gente deshumanizada, completamente perdidos. Hay jóvenes que se suicidan. Si desde el comienzo se educa a la gente surge un sentimiento de esperanza. Creo que la esperanza es uno de los mayores regalos que se puede ofrecer*²⁰⁰.

¹⁹⁸ Mauss (1970).

¹⁹⁹ Harrell-Bond (1986), p. 300.

²⁰⁰ Adaptado de Harrell-Bond/Karadawi (1984).

VIII. *La determinación de las necesidades y de los recursos*

La clave para desenmarañar las prioridades y los recursos culturales es la de concentrarse en las prácticas cotidianas, observar lo que hacen, escuchar lo que dicen. Cuando se observa a las víctimas de las catástrofes se ve, muy a menudo, que una vez construídos los refugios provisionales una de las primeras actividades en que se compromete la gente es la construcción de escuelas y de lugares de culto. Desafortunadamente la educación, incluso la primaria, es la última de las preocupaciones para el «equipo de auxilio», y en cuanto a los centros religiosos son pocas las organizaciones que los apoyan debido a su posición neutral en materia de creencias. Y, sin embargo, ambas instituciones son muy importantes en la reconstrucción de la comunidad y proporcionan un sentido de continuidad entre el pasado y el futuro.

Uno de los ámbitos más significativos donde se puede observar la continuidad es en la práctica de los rituales; la sociedad celebra sus propias conmemoraciones por medio de rituales²⁰¹. Puesto que la muerte está siempre presente en una situación de catástrofe, quizás es útil comenzar «ocupándose de los muertos». Aunque la muerte es algo habitual, sin embargo adquiere un significado fuera de lo normal al suceder lejos del hogar y al multiplicarse en una emergencia, y lleva a temer un genocidio cultural o real. El miedo a la muerte puede convertirse en una obsesión que afecte al comportamiento de la gente, así por ejemplo las mujeres no son receptivas a la idea de limitar su fertilidad. Por ello resulta importante para los programas de ayuda saber apoyar a la gente en situaciones en las que está presente la muerte²⁰².

La manera habitual como se aborda la muerte en los manuales es la de concentrarse en la evacuación de los cadáveres y en la importancia de recuperar los bonos de racionamiento de las familias del fallecido²⁰³. No es sorprendente que esto conduzca a una situación en la que la gente tiende *ocultar* la muerte en lugar de reconocer la necesidad de ayuda para llevar a cabo los deberes con el fallecido siguiendo sus normas culturales. **Loizos** también nos recuerda lo que se pierde en un nivel más elevado como consecuencia de la preocupación por llevar una contabilidad exacta de los muertos.

... el afán por cuantificar los muertos fácilmente conduce a que se difumine la calidad de la experiencia de los refugiados y por ello surgía la necesidad de una comprensión en términos más personales, humanos y di-

²⁰¹ Durkheim (1912).

²⁰² Harrell-Bond/Wilson (1990).

²⁰³ E.g. Mitchel/Slim (1990).

rectos. Ciertamente que surgen problemas conceptuales al realizar esa descripción descarnada de hechos y cifras (abstractos, impersonales, superficiales, alienados, «políticos»), si lo comparamos con la intuición (empatía, simpatía, experiencia individual, experiencia subjetiva de pérdida, lo concreto y actual) y que esta distinción plantea más problemas de los que resuelve²⁰⁴.

La antropología se ocupa de los rituales en tanto que características del orden social y, además, debido a la función cohesiva y terapéutica que tienen en los tiempos de crisis. La celebración de los ritos fúnebres constituye un vehículo para reafirmar la continuidad de la familia así como su pertenencia a la comunidad. A la vez, los funerales conllevan tensiones muy grandes para la familia, actividades y gastos que difícilmente pueden incluirse en programas de ayuda basados en unidades *per capita* y que, en consecuencia, no permiten libertad de movimiento. Cuando alguien fallece la primera obligación es la de informar oficialmente a los parientes, especialmente, a los parientes políticos. Esta obligación acarrea viajes lo que, a menudo, resulta muy caro o prohibitivo. Por otra parte se trata de una obligación tan inexcusable que la gente llega a poner en peligro sus vidas con tal de realizar el viaje. La muerte implica también recibir a los parientes, alimentarlos y ofrecerles bebidas, adquirir los instrumentos necesarios para enterrar de forma adecuada al fallecido así como una tumba apropiada, todo lo cual supone una carga económica.

La incapacidad para cumplir con todas estas, así como con otras, obligaciones culturales que conlleva un fallecimiento pone en peligro la seguridad de todo el grupo de parentesco, no sólo en términos seculares sino también en lo que se refiere a lo sagrado, por ejemplo, castigos sobrenaturales. También se debe tener cuidado en facilitar los rituales de nacimiento, de iniciación y de matrimonio. Tal y como ha mostrado **Maurice Bloch** tanto los individuos como los grupos se empobrecen cuando se elimina el ritual. Su análisis se centra en la función que desempeña el ritual en la capacitación o descapacitación de los actores. Así, por ejemplo, al impedir que los enemigos celebren los ritos fúnebres se les empobrece desde el punto de vista simbólico y político²⁰⁵. Centrándose en la sociedad contemporánea, **Kertzer** encuentra que las prácticas simbólicas y rituales tienen la misma función enriquecedora en la organización política de los grupos étnicos²⁰⁶.

²⁰⁴ Loizos (1977), p. 232.

²⁰⁵ Bloch (1987), p. 229.

²⁰⁶ Kertzer (1988).

IX. Raciones de alimentos y mercados

Desde la perspectiva antropológica, es bien sabido que uno de los cambios más difíciles en las prácticas culturales es el de armonizar las diferentes dietas alimentarias. Por otra parte, el entender dichas costumbres alimentarias diversas, los simbolismos que conllevan, la adquisición, preparación y distribución del alimento así como su significado en tanto que distintivo de la identidad a través de la memoria y del gusto, resulta clave para descodificar las diferentes dimensiones de una cultura: la división de trabajo, la producción, el intercambio y las estructuras de responsabilidad y de autoridad²⁰⁷.

La consideración de las raciones de alimento desde esta perspectiva ayuda a explicar el comportamiento que no se acomoda a las normas referentes a la distribución y a la consumición *per capita*. Las raciones, que forman parte de los paquetes de ayuda, por lo general son productos excedentarios para los donantes occidentales y, de forma habitual, no son apropiados desde el punto de vista cultural, además son inadecuados en lo que a la nutrición respecta, a menudo resultan incomibles, repetitivos y de sabor extraño²⁰⁸. Son muchos los casos en los que las mujeres no disponen de los instrumentos adecuados para abrir las cajas en los que están empaquetados o, sencillamente, no saben cómo preparar lo que encuentran en su «cesta de comida». Por ejemplo, en Kenia, a los somalís se les daba maíz molido que no sabían utilizarlo para preparar su pan tradicional. Como no existía demanda de ese producto en el mercado, al final se desperdiciaba.

Existen otras condiciones fortuitas en las que dichos dones se vuelven inutilizables (o desperdiciados) o incluso peligrosos en el caso de que se consuman. Así en Sarajevo se distribuyó pasta a gente que no disponía de agua para cocerla, ni de combustible para calentar el agua. De forma semejante llegaron al Sudán, en período de guerra, toneladas de leche en polvo enviadas por la Comunidad Europea. En el caso de que las hubieran consumido hubieran sido muchos los que habrían muerto al no disponer sino de agua contaminada.

Otro tipo de desperdicio ocurre cuando la gente no dispone de alimentos que ellos mismos puedan preparar. En la mayoría de los campamentos de la antigua Yugoslavia se distribuía comida preparada pero resultaba imposible que conservara su sabor cuando tenía que ser transportada a sitios distantes. Resulta difícil imaginarse cómo podrían preparar los alimentos familias que no disponían de hornillos, de cazue-

²⁰⁷ E.g. Levi-Strauss (1969; 1969.^a), Goody (1982).

²⁰⁸ Keen (1992).

las y sartenes. Lo importante de este tema no son todos estos utensilios sino la falta de sensibilidad respecto a la importancia que tienen la preparación de la comida y el ritual social del convite con vistas al restablecimiento de la vida comunitaria.

La mayor parte de la investigación acerca de la ayuda humanitaria²⁰⁹ señala una paradoja en el hecho de que la mayoría de la gente que depende de la ayuda alimentaria sobrevive a pesar de ésta última. La cuestión es la de saber cómo sobreviven. Persiguen, reúnen y transforman las raciones alimentarias en productos que se truecan en los mercados locales o que se transforman en otros productos (jabón, alcohol) que pueden venderse. También se emplean como mano de obra e incluso hay mujeres que venden su cuerpo. Se ha escrito mucho quejándose de que la ayuda crea dependencia pero, sin embargo, **Kibreab** analizó las diferentes publicaciones a este respecto y llegó a una conclusión diferente que le lleva a sugerir que las energías de la gente se aplican siempre a su supervivencia:

... todos los estudios accesibles a propósito de los campos de refugiados... muestran que aplican todas las estrategias posibles para ganar un dinero que les permita completar su dieta, o hacerse con objetos que no están incluidos en los paquetes de ayuda o simplemente para progresar materialmente²¹⁰.

Otro malentendido que provoca conflictos graves surge del hecho de que los alimentos enviados como parte de la ayuda llegan, normalmente, en cajas marcadas con la indicación «no destinado a la venta» y los cooperantes interpretan de forma literal dicha indicación. Esta indicación no implica la existencia de un contrato legal con quien recibe la ayuda y por el que se compromete a consumir el alimento. Más bien, se trata de una señal que tiene como finalidad que el alimento no sea robado por alguien antes de llegar a los destinatarios. En lugar de alentarles a que utilicen los alimentos de la forma que les resulte más ventajosa, pudiera ser que se trate a las víctimas de la catástrofe como a delincuentes.

X. Cultura y cambio social

Hemos insistido en que la población a la que se auxilia ha de conocer y respetar su cultura pero, al mismo tiempo se ha de reconocer que existen situaciones en las que resulta necesaria una adaptación radical. Así por ejemplo, aunque todas las sociedades tienen normas a propósito de la

²⁰⁹ E.g. Keen (1992) and Journal of Refugee Studies, Vol.5, No.3/4, Special Issue.

²¹⁰ Kibreab (1990), p. 18.

evacuación de los restos humanos sin embargo estos métodos pueden resultar inadecuados en campamentos hacinados y no sólo porque pudieran ultrajar nuestro sentido del decoro sino también para evitar epidemias. La dificultad que se presenta es la de convencer a grupos numerosos de gente para que modifiquen su comportamiento respecto a las normas sanitarias vigentes. En Malawi, una organización sufragó la formación de funcionarios voluntarios de vigilancia médica para que aprendieran a sensibilizar a los cabezas de familia sobre la utilidad de las letrinas de tal forma que éstos últimos convencieran, a su vez, a la gente para que cavaran los fosos, instalaran la estructura precisa y la utilizaran. Pero, quienes observaron este proceso «educativo» «en la práctica», vieron como los supervisores *ordenaban* a la gente que cavaran la tierra para las letrinas (sin proporcionarles útiles) en «el plazo de una semana» con la amenaza de cortarles el suministro de raciones alimentarias.

También puede resultarnos interesante el enfoque de otro antropólogo. **Dwight Conquergood**²¹¹ estaba contratado para «sanear» un campo de 30.000 personas que no estaban acostumbradas a utilizar retretes. Apoyándose en que existía una institución cultural llamada el teatro de Hmong, su grupo teatral compuso «Madre Limpia». Los actores no sólo fueron capaces de que el mensaje se transmitiera por todo el campamento a tiempo de evitar una crisis súbita de rabia sino que utilizaron también el teatro para mejorar, de forma importante, las condiciones sanitarias de todo el campo²¹². Lo que tiene una verdadera importancia en esta experiencia realizada por **Conquergood**, movilizar instituciones tradicionales para sanear el campamento, es el que el cambio de comportamiento no fue una respuesta momentánea a un problema concreto. Algunos años más tarde, y mucho después de que se hubiera olvidado su nombre, «Madre Limpia» seguía existiendo allí²¹³.

Un asunto que nos deja más asombrados, y que a menudo se pone de relieve en situaciones de catástrofes y de necesidad extrema, es el recurso a instituciones tradicionales tales como la brujería, la hechicería y la medicina tradicional. En algunos casos, la práctica de estos mecanismos, culturalmente aceptados, para enfrentarse a las crisis puede tener consecuencias negativas para la forma convencional y generalizada de interpretar los derechos humanos.

Por lo que respecta a los curanderos no cesa la polémica sobre su eficacia como recursos alternativos de curación así como sobre el papel que han de desempeñar en las intervenciones humanitarias. Las actitudes di-

²¹¹ Conquergood (1988).

²¹² Conquergood (1988).

²¹³ *Ibid.*

fieren según el grado de colaboración que se establezca entre los curanderos tradicionales y el personal médico.

Según la opinión de **Hiegel**²¹⁴ la relación entre dichos curanderos y la ciencia debe ser complementaria. Durante su estada laboral en Tailandia se dió cuenta de que los masajes con hierbas resultaban muy eficaces para aliviar los dolores de parto. Respecto a otros tratamientos tradicionales tales como la «quema» que deja cicatrices y que puede provocar infecciones, **Hiegel** opina que hubiera resultado más peligroso haber prohibido esta práctica *en el hospital* porque los pacientes hubieran acudido, de todas formas, en secreto a los curanderos. El argumento principal que sostiene su posición se fundamenta en el apoyo psicológico y en la relación psicoterapéutica que se establece entre las tres partes concernidas²¹⁵ En efecto, si se apelaba a los curanderos tradicionales como intermediarios, la población aceptaba los tratamientos del hospital. El punto decisivo en este caso es que los curanderos tradicionales son capaces de desempeñar un rol tan importante, no porque tengan poderes sobrenaturales sino por su autoridad como líderes de la comunidad, prestamistas, consejeros y asesores legales²¹⁶. No es casualidad que tanto **Heisenbruch** como **Hiegel**, que apoyan a los curanderos tradicionales, han trabajado en el sudeste asiático que posee una larga tradición de medicina alternativa, por ejemplo la acupuntura, y que además ha influido en las prácticas occidentales.

Harrell-Bond²¹⁷ estudió el comportamiento de los curanderos tradicionales entre los ugandeses que vivían en el Sudán y llegó a la conclusión de que estas personas (se trataba siempre de hombres), más que actuar como puente entre los escasos recursos médicos y los tratamientos tradicionales, se aprovechaban de la inseguridad de la gente para obtener ventajas económicas. Al alertar a la gente para que se mantuviera alejada de la medicina «occidental» porque les había «envenenado» jugaron un papel destructor y peligroso. Por mucho frío que hiciera y, a menudo, a pesar de síntomas evidentes de un fuerte ataque de malaria, el tratamiento que se había de seguir contra el «envenenamiento» consistía en un baño público del paciente y en frotamientos sobre la piel con una mezcla de aceite y de hierbas que dan como resultado una cierta cantidad de espuma. Este hecho se interpretaba como una «evidencia» de la salida del veneno. No debe sorprender que, a menudo, los «curados» acabaran muriendo. Otra consecuencia deletérea de la diagnosis era la de que precisa-

²¹⁴ Hiegel (1990); Anejo 14.

²¹⁵ Cf. Levi-Strauss (1963).

²¹⁶ Eisenbruch (1993).

²¹⁷ Harrell-Bond (1986).

ba la identificación del envenenador lo que, a menudo, tenía consecuencias letales para los acusados²¹⁸.

Algunos de los curanderos utilizaban tratamientos occidentales para convencer a sus pacientes de la eficacia de sus técnicas. Así por ejemplo, ponían «inyecciones africanas» haciendo pequeñas incisiones con una cuchilla de afeitar. Un funcionario médico de Malawi, que estaba trabajando en un medio en que se practicaba este tipo de medicina, convocó a 150 curanderos para informarles del peligro que existía de transmitir el SIDA a través de esas «inyecciones». Los curanderos se pudieron de acuerdo en pedir a los pacientes que trajeran sus propias cuchillas de afeitar. He aquí otra forma diferente de ajuste cultural.

Reflexionando sobre estos ejemplos se llega a la conclusión de que el factor decisivo para determinar la compatibilidad de la medicina tradicional con los tratamientos médicos modernos es el grado de disponibilidad que tienen unos y otros para establecer un diálogo y para ponerse de acuerdo sobre sus funciones respectivas. En el caso Thai, **Hiegel** establece una relación de complementariedad al situar la medicina tradicional con sus múltiples roles sociales dentro del ámbito médico. En el caso de Uganda, la relación existente entre la medicina moderna y la tradicional planteaba un conflicto de intereses sobre las ganancias y la influencia social. En el caso de Malawi aún no habiendo una aprobación de las prácticas de los curanderos tradicionales se intentó difundir información que mitigara el aspecto más peligroso de su tratamiento. En resumen, el funcionario médico estaba preparado para tratar con los curanderos como un colega profesional y a compartir sus conocimientos. Quizás este ejemplo pueda sugerir que tanto la actitud como el intercambio de información son factores decisivos en los intentos de interferir en la cultura y de producir un cambio.

B. La comunicación intercultural

El tener en cuenta las realidades culturales para comunicarse de forma más efectiva con la comunidad en cuestión resulta evidente cuando se ha de preparar y de dirigir una actuación humanitaria, sobre todo si se prevee una larga duración de la intervención. Sin embargo, muy a menudo no ocurre así, desgraciadamente, a pesar de las advertencias de quienes conocen directamente la situación. De entre los muchos ejemplos a los que se puede aludir en este contexto vamos a elegir uno de los más

²¹⁸ *Ibid.*, p. 319-332.

representativos, Somalia, a cuyo propósito un antropólogo con mucha experiencia como es **Ioan Lewis**²¹⁹ ha formulado, recientemente, unas interesantes observaciones.

Un primer nivel de comunicación es el de la presentación del problema somalí al público occidental. **Lewis** señala que

una cobertura extremadamente poderosa, pero equivocada, de los medios de comunicación tuvo el efecto positivo de empujar, de tal forma, hacia la actualidad la crisis de Somalia, dentro del conjunto de las preocupaciones políticas nacionales e internacionales, que acabó siendo junto con Yugoslavia la más urgente de las preocupaciones.

Las imágenes de la hambruna que se proyectaron en cine y en los medios de comunicación, en general, no indicaban la naturaleza real de la hambruna, sus fronteras, las desigualdades sociales en el acceso a los alimentos o, incluso, su magnitud. Todavía era menor el esfuerzo para comprender los conflictos más importantes que constituían una amenaza mucho más grande para la población.

Establecer contacto con la comunidad concernida, una vez que se ha tomado la iniciativa, constituye otro nivel de comunicación muy importante. Al margen de algunos intentos que tenían mucho de propaganda, lo que aconteció en Somalia constituyó un fracaso debido a una concepción errónea y enteramente etnocéntrica de las formas posibles de comunicación. **Lewis**, al subrayar «*el enorme fracaso de no apreciar que la cultura somalí es primariamente oral y que, en consecuencia, el medio más efectivo e influyente es la radio*», muestra cómo los americanos pasaron por alto esta realidad básica. Distribuyeron panfletos «*formulados en un somalí pidgin que resultaba ininteligible*» y que constituía «*un testimonio fehaciente de cortedad cultural y política y de sordera frente a los consejos recibidos*».

Aquí descubrimos el problema más crucial: el conocimiento existe pero, sin embargo, la comunicación indispensable entre quienes tienen una experiencia directa de la situación y quienes toman las decisiones no se produce. Los responsables de la ayuda humanitaria prestan atención a los factores materiales (clima, medios de transporte, recursos locales) o a los factores sanitarios. Pero, cuando es preciso decidir sobre otros factores menos tangibles y, potencialmente, más susceptibles de provocar dificultades tales como las estructuras sociales y los valores culturales, no pocos de los responsables se muestran insensibles. La falta de sensibilidad en este campo, la falta de formación para saber comprender estas realidades, la ignorancia respecto a los estudios antropológicos y psico-

²¹⁹ Lewis (1993).

sociológicos y respecto a los métodos de observación explican este tipo de comportamientos de los que el caso de Somalia constituye uno entre múltiples ejemplos.

Lo que se necesita es un esfuerzo, a todos los niveles, para despertar la conciencia de las realidades culturales y de los resultados de las investigaciones más importantes que sobre ellas se han publicado. Los programas de formación para cooperantes y, de manera más general, para todo aquel que desee pasar un tiempo de su vida fuera de su patria formando parte de un programa de ayuda humanitaria, deben de sobrepasar el nivel de la preparación en los aspectos técnicos. Hay que darse cuenta de que, más allá de los elementos concretos con los que se relaciona de forma explícita su trabajo, sus actividades afectan siempre de forma directa a las sociedades y a las culturas y no sólo a individuos maltrechos a los que se puede socorrer de la misma forma que a la víctima de un accidente de carretera.

Es cierto que la conmoción y la confusión que provoca la catástrofe destruye el habitat y acarrea enfermedades y hambruna, pero no hay que olvidar que también desarticula las familias, aleja a los hombres de la comunidad, distorsiona gravemente las estructuras sociales, las actividades cotidianas y las relaciones, en general, con el espacio y con el tiempo que en todas las sociedades proporcionan al individuo los puntos esenciales de referencia. Conocer estos puntos de referencia, evitar las interpretaciones etnocéntricas y lograr una comunicación verdadera presupone que los cooperantes sean capaces de *percibir* la cultura de la otra persona.

Después de todo, los cooperantes, aunque no siempre se den cuenta de ello, operan en este nivel. Bien es verdad que, en este nivel, operan realidades que no son tan inmediatamente accesibles como las heridas, el hambre o los edificios destruídos. Desde el enfoque positivista que es el que, muy a menudo tienen las organizaciones administrativas, resulta difícil afrontar esta dimensión. La comunicación intercultural, en último término, no reposa sobre mensajes explícitos; por ello, cuando no se realiza de forma satisfactoria la primera consecuencia es la propagar malentendidos en las relaciones cotidianas más básicas. Para reducir esta falta de comprensión es importante que todo el que trabaja en el ámbito de otra cultura sea consciente de cómo los valores que el cooperante cree fundamentales están, en gran medida, culturalmente determinados. Tan cierto es esto que, en un diálogo intercultural, lo que resulta obvio para alguien pudiera resultar inconcebible para otra persona.

La misma constatación puede aplicarse a las diferentes dietas alimentarias, a la determinación de las causas de las enfermedades y de las medidas de prevención que habrían de tomarse para preverlas o curarlas, a la forma como los adultos tratan a los niños, a la división del trabajo en-

tre los géneros y los grupos de edad diferente así como en lo que respecta a los medios no orales de comunicación. Muchos cooperantes no caen en la cuenta de en qué medida estas características, compartidas por los miembros de una cultura, forjan su identidad. El encuentro entre quienes distribuyen la ayuda y las comunidades concernidas es, en gran parte y a pesar de las circunstancias extremas en que se desarrolla, un encuentro de culturas. Un encuentro que, fácilmente, puede convertirse en un acto de agresión para quienes reciben la ayuda. Forzados a tomar una actitud pasiva o defensiva frente a quienes disponen del poder y de los recursos, su actividad se reduce a mostrar su conformidad aunque, más tarde, hayan de reajustar su comportamiento a los valores de su cultura. En estas situaciones la antropología puede servir para poner de relieve la ineficacia, e incluso el peligro, de desmembrar las estructuras y los modelos de conducta nativos en favor de concepciones predefinidas sobre lo deseable, lo bueno o justo que no se han sometido a una crítica previa.

Frente a estos malentendidos los cooperantes, muy a menudo, se escudan en la «resistencia» de las costumbres nativas y en la incapacidad de la gente para recibir la ayuda. Al proyectar sus puntos de vista, incluso con la mejor intención, en los juicios y valoraciones adoptan una actitud etnocéntrica que marginaliza y desacredita los valores y actitudes de quienes son ayudados. La comunicación se deteriora porque demasiado a menudo, las organizaciones de ayuda se amparan de los criterios morales y se arrojan el derecho exclusivo de dictaminar lo que ha de hacerse. Al actuar de esta forma transfieren los errores y los malentendidos a quienes reciben la ayuda. Los comportamientos de este tipo, que en realidad constituyen una defensa frente a la dificultad de acomodarse a los valores de otra sociedad, ensanchan las diferencias y conducen a conflictos y decepciones.

Siempre resultará insuficiente el énfasis que se ponga en la necesidad que tiene el cooperante de ser consciente de estas tendencias etnocéntricas. Algunas organizaciones han ideado ejercicios de juegos de rol en los que los cooperantes son situados en una posición ficticia de contacto en la que se ven obligados a tomar decisiones y a formular juicios. En un siguiente paso se comparan dichas actuaciones con las creencias y con los valores de la «sociedad anfitriona» del juego y se pregunta a los participantes hasta qué punto sus prejuicios respecto a esta sociedad están impregnados de los valores de su propia sociedad. El objetivo no es sólo capacitarlos para que actúen más en consonancia con las realidades locales sino que, también, se protejan frente a la conmoción que surge del enfrentamiento con realidades diferentes a las propias.

Estas situaciones, después de todo, pueden tener un impacto directo en los individuos concernidos de tal modo que resulta patente cómo el et-

nocentrismo, al menos parcialmente, constituye un mecanismo de defensa, una reacción natural que aparece en los individuos amenazados por un *choque cultural* para el que no están preparados.

En efecto, muchos de los cooperantes que se encuentran sobre el terreno establecen un contacto íntimo con el entorno en el que se distribuye la ayuda y, de forma inesperada, sufren una experiencia traumática. Ni las condiciones materiales ni el ritmo de trabajo constituyen el problema más serio ya que son cosas a las que han podido prepararse y prever antes de comenzar su tarea. Pero, el trasplante a un entorno cultural completamente diferente, la necesidad de tratar con interlocutores que no comparten los mismos objetivos ni valores de los cooperantes, la innumerable serie de factores imprevisibles que surgen de las peculiaridades que tiene la cultura local, pueden, a veces, provocar consecuencias traumáticas.

Un testimonio de esta enorme dificultad que supone el enfrentarse a una vida muy alejada del marco normal de referencia y a una cultura nativa se encuentra en el llamado *choque cultural* que, a veces, resulta tan grave como para provocar disfunciones conductuales o, incluso, el abandono de la misión. Se trata, esencialmente, de una crisis de identidad que afecta al individuo en niveles que sobrepasan el nivel consciente así, por ejemplo, cuando se da una ruptura en el código de valores, de conducta o de comunicación que el sujeto, implícitamente, considera «normal», de tal manera que esta normalidad conforma su propia identidad.

Los cooperantes que no están preparados o que no tienen una experiencia previa de choques de este tipo se encuentran, a menudo, con experiencias muy dolorosas que llegan a amenazar su equilibrio psicológico. Incluso algunos no son capaces de superar estas situaciones y han de retonar a su país.

En la mayor parte de los casos, sin embargo, se desarrollan mecanismos de control que permiten la adaptación del individuo a la situación y que, por otra parte, no suponen la asimilación de la nueva cultura sino que impulsan hacia formas personales de adaptación basadas tanto en elementos de la previa experiencia del individuo como en algunos aspectos de la nueva cultura «anfitriona». Este proceso de ajuste «improvisado» que permite al individuo desarrollar las tareas que se le han asignado, comporta, de todas maneras, un precio psicológico que se manifiesta en la conducta cotidiana o en los sueños de la persona en cuestión, sin que todo ello influya en su capacidad de desarrollar sus tareas profesionales.

Es más tarde cuando las consecuencias del ajuste aparecen en toda su magnitud: problemas a la hora de volver de la misión y en el momento en que la readaptación al propio país resulta mucho más costosa de lo que podía esperarse, o cuando surge la nostalgia y la sensación de que falta

algo. Son muchos los cooperantes que, en tales circunstancias, sienten la necesidad vital de comprometerse con otro proyecto. Sentimiento que muestra cómo han sido capaces de acomodarse a las situaciones traumáticas que han vivido pero que, al mismo tiempo, es una evidencia del precio que se ha pagado por ese ajuste y que no es otro que el distanciamiento de la vida que llevaban anteriormente en su país.

No son sólo los cooperantes quienes están amenazados por el choque cultural. También los emigrantes y los refugiados son candidatos a sufrir esta experiencia. En estos casos puede, también, variar la importancia y la duración del problema. El proceso de ajuste no sólo depende de la persona en cuestión o de sus orígenes culturales sino que también tiene que ver con la sociedad anfitriona cuyas estructuras administrativas, su receptividad frente a la diversidad cultural así como su flexibilidad respecto a los recién venidos condiciona, de muchas maneras, la capacidad de adaptación²²⁰.

Los contingentes de refugiados del mismo país que están esparcidos por regiones distantes del globo tendrán experiencias individuales y colectivas muy diferentes que dependen del país anfitrión. Tanto el desamparo psicológico como el peligro de enfermedades mentales aumenta cuando se ensancha la distancia cultural respecto al país anfitrión, cuando las redes sociales previas se han desmembrado y cuando las diferentes formas de relaciones dentro de las familias se han alterado de manera significativa como consecuencia del ajuste a la nueva sociedad. Es importante que los responsables de las actuaciones humanitarias no pasen por alto este elemento decisivo en la evaluación de sus actividades.

Existe otro aspecto del etnocentrismo que amenaza a los líderes y a las organizaciones internacionales cuando se ocupan de asuntos de muchas regiones del mundo. La perspectiva muy eurocéntrica de la nación-estado les lleva a acordar mucha importancia a las estructuras políticas centralizadas y a subestimar el rol desempeñado por las unidades políticas locales y tradicionales que son, precisamente, las que concitan la atención del antropólogo. Estas unidades ejercen su poder en los pequeños territorios, en las comunidades, en las entidades culturales o en las redes familiares. La antropología política descubre cómo en estas entidades se esconde un conjunto muy poderoso de fuerzas que desdeñan o subestiman las autoridades responsables de la ayuda o de su distribución.

El ejemplo de Somalia resulta, de nuevo, muy ilustrativo a este respecto²²¹. Un grupo de investigadores establecidos en Uppsala para aconsejar a las Naciones Unidas en la elaboración de su política en Somalia

²²⁰ Cf. por ejemplo Sundqvist (1994).

²²¹ Lewis (1993).

(grupo constituido por diez expertos en ciencias sociales, de los cuales tres eran antropólogos) señaló que se había subestimado lamentablemente el potencial estabilizador que tenían las autoridades políticas locales. Desde el inicio de la intervención humanitaria y militar, se había concentrado la atención, de forma errónea, en los comandantes urbanos hasta tal punto que existió el peligro de convertir a uno de ellos en líder nacional. Sin embargo, en la realidad

*los ancianos de los clanes locales se habían mostrado mucho más eficaces en la consecución de la paz que el gobierno moderno, en estado embrionario, que carecía de aceptación y de recursos*²²².

La cuestión que se plantea es la de reconocer dichas realidades sociales o, por lo menos, percibir las. La mentalidad tecnocrática y eurocéntrica de muchos de los funcionarios más antiguos les inclina a falsear las situaciones al proyectar sus propias formas de organización social a muchas sociedades diferentes que desconocen. Si no se logran los conocimientos necesarios es muy probable que se cometan muchos errores de juicio debido a que el desconocimiento de las culturas y de las sociedades de otros pueblos está enraizado, muy a menudo, en un etnocentrismo muy cerrado.

C. Las relaciones sociales y los juegos de poder

Si difícil resulta para un observador profano percibir las fuentes y las formas de las diferencias culturales todavía resulta más complicado captar los diferentes niveles de organización. Aquí es, precisamente, donde la ayuda del antropólogo puede ser útil. Debido a su conocimiento teórico amplio y a su experiencia metodológica en el estudio de la organización social, el antropólogo puede contribuir con enfoques valiosos que iluminen las realidades sociales que resultan lejanas para la mayoría de los responsables y de los cooperantes en la ayuda humanitaria.

Los cooperantes, fácilmente se ven, muy a menudo, involucrados en la inmediatez de catástrofes o de conflictos cuyas dramáticas consecuencias para la comunidad exigen una ayuda, a cualquier precio. También los factores políticos o incluso geopolíticos pueden tender hacia el recorte de la independencia de las ONG's comprometidas en la misión. No hay que olvidar que éstas últimas juegan un papel en las relaciones internacionales y en los contactos que se establecen entre las potencias y, sobre todo, que la elaboración de las decisiones tienen lugar en los más altos niveles.

²²² Lewis (1993).

Resulta importante, sin embargo, adquirir una comprensión más amplia de todo el conjunto de relaciones que se establecen en torno a la decisión que decide la intervención y a las negociaciones que estructuran el marco para su implementación. Muchas intervenciones tienden a ignorar por completo alguna realidad social local que, a menudo, se ha difuminado en la emergencia. Aunque las necesidades inmediatas de los individuos afectados por la tragedia concentren toda la ayuda, el acceso a dichos individuos implica, sin embargo, unas reglas diferentes a las dictadas por la urgencia y por la magnitud de sus necesidades. Esto ocurre, especialmente, en el caso de fenómenos duraderos como las hambrunas o las epidemias así como en la ayuda al desarrollo.

Los mecanismos de la ayuda pueden, a menudo, agarrotarse si los suministradores de dicha ayuda no son lo suficientemente conscientes de las relaciones sociales en las que se enmarcan sus actividades. Cuando esto ocurre, deja de existir un objetivo común de «donantes» y de «receptores». Cada una de las partes no sólo tiene objetivos explícitos sino también finalidades implícitas (poder, dinero, cuestiones políticas, deseo de aventura o de fama) que oculta, al menos parcialmente, al otro.

Vamos a analizar algunos ámbitos en los que el conocimiento de las relaciones sociales y de los juegos de poder pueden esclarecer la tarea de la ayuda humanitaria así como ofrecernos claves respecto a las conductas que puedan resultar más efectivas.

Un primer ejemplo de actitudes sociales antagónicas así como de sus consecuencias en la eficacia de la ayuda humanitaria lo encontramos en la intervención que se organizó para combatir la hambruna del Sudán en 1984-1985²²³. En un análisis bien documentado **De Waal** pone de relieve la confrontación entre las diferentes actitudes sociales en juego frente a esta hambruna. De todo ello se deduce que la desconsideración de las actitudes propias de la comunidad a la que se dirige la ayuda no sólo plantea un problema ético sino que hace surgir la cuestión referente a la eficacia de la operación: se involucra la ayuda en un proceso que le impide alcanzar sus objetivos. Dos son las razones para ello: una, que la ayuda se aparta de su curso a causa de los malentendidos y, la otra, que el objetivo no se establece en base a la situación encontrada sobre el terreno, tal y como piensan los cooperantes, sino a partir de la percepción que tienen los responsables de dicha situación. Una percepción que, sin embargo, se basa en sus propias experiencias, en un contexto muy alejado de la realidad local, y en sus propias formas de ver y de valorar que, por otra parte, obvian la consideración que tanto la población afectada como sus líderes tienen de dicha situación.

²²³ De Waal (1989).

En el caso del Sudán, las autoridades locales y nacionales no permanecieron pasivas frente a la hambruna pero, cuando reaccionaron, lo hicieron de acuerdo con sus propias normas. Incluso a este nivel, aparecen formas diversas de reaccionar: así por ejemplo el gobierno central tenía una percepción diferente a la de las autoridades locales mientras que en la población rural coexistían dos mentalidades diferentes: la mentalidad «sudanesa» que opera en el nivel local y la «islámica» que cubre un ámbito más amplio. De acuerdo con la primera el status de los individuos constituye un factor importante en la decisión sobre si deben recibir ayuda. Una persona necesitada o enferma tan sólo es candidata a recibir la ayuda si «pertenece», de forma manifiesta, al conjunto social. Por el contrario si el indigente o enfermo en cuestión no «pertenece» al grupo debido a su ascendencia, a sus actividades previas o a cualquiera otra lacra, es, en gran parte, ignorado. Así ocurre con los extranjeros, con los refugiados y con los emigrantes. De hecho, cada sociedad, incluida la nuestra, tiene sus propios criterios de selección que le permite distinguir, con absoluta certeza, entre casos legitimados de pobreza y otros que no lo son. El ideal humanitario internacional se confronta, sobre el terreno con estas prácticas discriminatorias y, en el caso de adoptarlas, se pone él mismo en cuestión mientras que si las ignora corre el riesgo de distanciarse de la sociedad. En definitiva, se trata de un dilema de difícil solución.

En el Sudán, la mentalidad «islámica» contrasta con la anterior. Cualquier musulmán, incluso un extranjero, ha de ser ayudado. La actitud positiva que adopta el Islam hacia la emigración y el peregrinaje así como la idea de hospitalidad y la ayuda a los necesitados alienta a los musulmanes a ayudar a los extranjeros necesitados. Pero, mientras que las organizaciones musulmanas locales tratan de evitar que la ayuda se otorgue únicamente a los miembros de la comunidad local, sin embargo, la mayoría excluye a los sectores no musulmanes de la población (con la excepción de algunos más próximos a los principios humanitarios universales como, por ejemplo, la Media Luna Roja).

La ayuda local fluye, entonces, dentro de los canales sociales preexistentes en los que algunos individuos están mejor colocados que otros para recibir dicha ayuda.

En el mundo rural estos canales los constituye la familia extensa y, hasta cierto punto, la comunidad del lugar; en algunos casos, la forma en la que la ayuda se distribuye se parece mucho al clientelismo pero se trata de una práctica completamente aceptada por la unidad social. Incluso existen evidencias suficientes como para sugerir que los grupos que distribuyen la ayuda en forma de préstamos a gente necesitada, a cambio de su apoyo político, son más capaces de regular el flujo de provisiones que otros grupos que reparten la ayuda siguiendo criterios más igualitarios...

Frente al impacto de la hambruna, la estabilidad futura de la sociedad rural depende, en primer lugar y sobre todo, de la duración de aquellos métodos de asistencia mutua que aseguran la continuidad hasta que llegue el tiempo en que se reactive la producción local.

En esta situación, la llegada de la ayuda internacional y de sus sofisticados métodos de distribución es, desde luego, un acontecimiento feliz pero, al mismo tiempo se percibe como algo extraño y arbitrario que tan sólo sirve como suplemento de los mecanismos tradicionales de las sociedades en las que la hambruna es recurrente. La ayuda puede resultar nociva en los casos en que, a medio plazo, desestabilice el sistema al impulsar la marcha de los campesinos a los campos situados en los alrededores de las ciudades con la consecuencia negativa de que dejan de sembrar para la próxima cosecha...

En las ciudades, por el contrario, se espera que sea el gobierno el que ayude directamente. Existe el supuesto generalizado de que el gobierno tiene una obligación prioritaria con los habitantes de las urbes y, más especialmente, con los funcionarios. Esto es lo que realizan las autoridades locales cuando venden alimentos a la población urbana y, al mismo tiempo, no distribuyen prácticamente nada en las zonas rurales. Los organismos internacionales se mueven siguiendo principios muy diferentes y así consideran que tanto los funcionarios como los empleados que tienen ingresos suficientes no son candidatos a la ayuda, de tal forma que se prioriza a la ayuda a los más necesitados. Esta estrategia conduce a confrontaciones amargas y a críticas que las organizaciones concernidas dirigen a las autoridades.

En general, puede decirse que existen cuatro tipos de ayuda. Los dos primeros, la asistencia familiar mutua y la ayuda islámica, operan, sobre todo, en el ámbito rural. Desde el punto de vista cuantitativo no han desempeñado un papel importante aunque han resultado eficaces por dirigirse, directamente, a quienes lo necesitaban. El gobierno, por su parte, ha limitado su ayuda a las ciudades debido a una combinación de causas técnicas, políticas e ideológicas. La ayuda internacional que se dirige, de forma explícita, hacia los más desfavorecidos de la población se ha visto, a menudo, atrapada en medio de ambas formas de actuar. Partía de la idea errónea de que la hambruna constituía una amenaza inmediata para millones de gente y, en consecuencia, aportaba víveres para distribuirlos masivamente. Al actuar de esta forma, la ayuda internacional se situaba al margen de los mecanismos sociales habituales que se utilizan para regular las hambrunas.

El error básico, que se ha repetido en otros lugares, existe desde el comienzo al desconocer el significado de la hambruna. En efecto, existen varias clases de hambrunas y diferentes formas de afrontarlas. A través

de los ciclos climáticos las sociedades han diseñado una multiplicidad de métodos que les permiten afrontar lo imprevisible y que les procuran respuestas, sin duda insuficientes desde la perspectiva de las exigencias establecidas por la ayuda humanitaria, a la diversidad de las situaciones locales. Abundan los estudios antropológicos que analizan las diferentes formas en que las comunidades responden a las hambrunas provocadas por crisis importantes como la sequía o la guerra²²⁴.

Sin embargo, a pesar de algunas tentativas, raramente se utilizan tales estudios para informar a los responsables y a los cooperantes en la ayuda humanitaria. Se necesita una investigación todavía más profunda en las diversas instituciones, en sus sistemas de organización y en las estrategias para comprender mejor este problema y, eventualmente, para cambiarlo²²⁵. A no ser que pueda incorporarse a las estructuras existentes y optimizar su respuesta a las emergencias, la ayuda tiende a reemplazar dichas estructuras hasta el punto que, al debilitarlas seriamente, desestabiliza a la misma sociedad. Parece beneficiosa a corto término pero, por otra parte, puede resultar onerosa a largo término una vez que ha cesado la emergencia. El compromiso de las estructuras locales en los mecanismos de ayuda es, ciertamente, una mayor garantía de éxito, a pesar de que exige un enfoque prudente y más elaborado, que las operaciones a base de recursos cuantiosos y, en consecuencia, poco ágiles.

El ejemplo de la hambruna sudanesa se refiere a una situación particular pero, sin embargo, ilumina ciertos factores que pueden ampliarse a muchas otras situaciones:

- malentendidos acerca de los problemas mismos que se producen debido a una simplificación exagerada difundida por los medios de comunicación. Cada hambruna, cada guerra y cada catástrofe tienen sus características propias y variables que excluyen las soluciones prefabricadas.
- la existencia de estructuras locales de gestión que pueden ser desbordadas por emergencias serias y que, en ese caso, precisan ayuda. Se trata de que no resulten, a su vez, destruidas por dicha ayuda ya que son clave de cara al futuro. La presencia de estos agentes locales, en colaboración con las organizaciones internacionales de ayuda, debiera ser más amplia que la de los funcionarios autorizados.

La contradicción que existe entre ciertos tipos de respuestas locales (desigualdades, usura, clientelismo) y los principios éticos por los que se

²²⁴ Shipton (1990).

²²⁵ Harrell-Bond (1986).

rigen las instituciones internacionales puede constituir una fuente importante de tensión entre los cooperantes y los líderes locales. Incluso en el caso de que se eviten, de forma meticulosa, las tendencias etnocéntricas las opciones que se han de tomar pueden resultar delicadas y, además, puede ser fuerte y razonable la tentación de imponer medidas humanitarias contrarias a las convenciones sociales locales:

—el error en la valoración adecuada del impacto que tienen las medidas de ayuda en los diferentes niveles de la jerarquía social local a corto, y lo que es más importante, a medio término. Se han descubierto muchas cosas a propósito de algunos de los efectos nocivos de la ayuda alimentaria, pero son muchos los ámbitos, todavía, no explorados. Como consecuencia de ello, las estrategias de muchos donantes, en lo que se refiere a la ayuda al desarrollo, han contribuido a que los ricos se enriquecieran todavía más mientras que los pobres se empobrecían. Dichas políticas son, además, el preludio de atracos seguidos de violencia y de una nueva llamada a las organizaciones humanitarias para que recompongan la situación. **Horowitz**²²⁶ presenta un ejemplo sobrecogedor a este propósito en su análisis sobre el trasfondo de la violencia que caracteriza las relaciones entre senegaleses y mauritanos. Una violencia que surgió a propósito de las disputas sobre tierras que afloraron cuando se acondicionó el río Senegal. **Horowitz** llama la atención sobre el fracaso sufrido por los responsables del desarrollo y de la ayuda humanitaria a la hora de coordinar sus actividades aunque sus objetivos últimos eran los mismos.

Una rápida ojeada a algunos ejemplos nos resultará más útil que un tratado general. Vamos a considerar, en primer lugar, el caso de los conflictos que surgieron en el sur del Sudán. Conflictos que se intensificaron cuando los pueblos nilóticos consideraron que tanto su territorio como su forma de vida se encontraban seriamente perturbadas a causa de un vasto programa de desarrollo: el canal de Jonglei. La construcción de este canal, decidida por funcionarios importantes de Egipto y del Sudán, pretendía conducir hasta el norte las aguas del sur para beneficiar a las poblaciones norteñas pero, a la vez, perjudicaba a las tierras de los Dinka y de los Nuer. Estos últimos al comienzo protestaron y, más tarde, se unieron a la rebelión del sur de tal forma que la reactivación del conflicto en 1980 provocó la interrupción del proyecto en 1984. Pero, en este período, el proyecto ya había provocado la desestabilización social de la región.

²²⁶ Horowitz (1989).

Situaciones semejantes ocurren en otros países en los que la incapacidad de los gobernantes o de los responsables del desarrollo para tomar en cuenta los factores antropológicos conduce a que ciertos programas se convierten en actos de agresión importantes que, a su vez, provocan violencia: emigraciones forzadas, llegadas masivas de extranjeros a la comunidad, violación de los derechos de propiedad, en otras palabras, cambios súbitos que suscitan temor y revueltas. En Sri Lanka se pudo comprobar cómo un programa nacional e internacional de irrigación en Mahaweli —centro-este de la isla—, enorme y admirable desde el punto de vista técnico, que pretendía hacer cultivables superficies muy extensas, tuvo efectos muy perniciosos²²⁷. A pesar de las promesas iniciales, la mezcla étnica que existía en la región antes del proyecto no fue respetada cuando se introdujo población nueva. Por el contrario, las tierras revalorizadas por las presas resultaron un imán que atrajo a miles de campesinos cingaleses budistas, presionados por el gobierno, que se convirtieron en una cuña situada entre los grupos tamiles del norte y los del sur. Considerado por los tamiles como una invasión motivada desde la política, este vasto proyecto de desarrollo desembocó en tremendas masacres lideradas por los tamiles y en un acrecentamiento de los conflictos locales.

Por lo tanto, los juegos de poder se sitúan por encima de la ayuda humanitaria. Se han desarrollado ya cuando se inicia la emergencia que pone en marcha la ayuda pero continúan, aunque pudiera ser que la emergencia y los sucesos dramáticos los dejara en un segundo plano. En consecuencia, aislar la emergencia de la situación que la ha provocado, no es solo una estrategia ciega sino un enfoque esencialmente erróneo ya que cualquier acción que se emprenda está, desde el comienzo, condenada al fracaso. Ni las perspectivas excesivamente amplias ni las evaluaciones muy extensas constituyen, en todos los casos, la forma más adecuada de comprender la situación. Mucho más eficaz resulta un análisis de lo que sucede en el nivel local así como la buena voluntad necesaria para tener en cuenta las relaciones sociales y culturales que forman parte de una tradición vetusta.

D. Límites antropológicos de la asistencia humanitaria

Entre los diferentes grupos humanos existen diferencias de actitudes, de conductas y de percepciones. Resulta obvio que esto no debe ignorarse incluso si en ciertos contextos la conciencia viva de tales diferencias puede provocar miedos y ofuscaciones.

²²⁷ Shastri (1990).

Los signos (y, en última instancia, todo es un signo) pueden siempre ser ambivalentes y ambiguos. La interpretación de tales signos debe entenderse como la traducción de sucesos que pertenecen a un registro particular a otro registro diferente. La enfermedad, por ejemplo, puede ser interpretada como un problema psicológico o como el signo de un ataque contra alguien. En algunas culturas el estar sano se considera como signo de una coexistencia pacífica con los vecinos o como una increíble habilidad para succionar sangre de otros (de forma simbólica, por supuesto).

La antropología puede constituir una clave para interpretar los signos sociales y el comportamiento en el contexto de la ayuda humanitaria. Las consecuencias de las catástrofes o de la ayuda humanitaria pueden ser enteramente diferentes de lo que se esperaba. Un ejemplo de ello es el rol jugado por las mujeres afghanas refugiadas en la vida pública del campo.

Las mujeres dentro de los campos, además de sus ocupaciones habituales en el sector doméstico de la vida, tuvieron que asumir ciertas actividades públicas que, tradicionalmente, desempeñaban los hombres, por ejemplo, las tareas administrativas. Cuando era posible se delegaban dichas actividades en el hijo mayor o en una mujer anciana. Si dicha solución no resultaba viable, especialmente en el caso de las viudas, una joven se tenía que poner su *burqah* (velo) y asumir la situación. Esta coyuntura dió a ciertas mujeres la posibilidad de tomar la iniciativa e, incluso en algunos casos, el liderazgo. Pero el hecho de penetrar en la esfera pública no supuso para las mujeres una mayor influencia en las decisiones políticas; de hecho, ocurrió más bien lo contrario. En Afganistán, antes de la revolución Saur, la costumbre exigía que un hombre que participaba en *el Jirgah* (asamblea decisoria tradicional) consultara, previamente, a su madre o a su hermana (nunca a su mujer ya que ella pertenecía al grupo de parentesco de su padre y era, a su vez, consultada por su hermano o por su hijo).

Cada mañana, las mujeres iban juntas a buscar agua al *goder* (orilla de un río). Lejos de las miradas masculinas podían discutir asuntos de la aldea y organizar una estrategia conjunta para influir en los hombres cuando estos les consultaran. Tan sólo los jóvenes, todavía no circuncidados, podían acompañar a sus madres al *goder* y, al mismo tiempo, les estaba permitido acompañar a su padre al *Jirgah*. Por tanto, podían ser «informadores» de las mujeres acerca de las decisiones tomadas por los hombres y reseñar hasta qué punto sus opiniones habían sido consideradas.

En el Pakistán las mujeres no disponen de lugares en los que puedan estar juntas y, por tanto, no pueden debatir los asuntos entre ellas. Además, sus hermanos o hijos no están siempre allí para consultarles —pudieran haber emigrado a otro campo, permanecido en Afghanistan, retornado al campo de batalla o también pudieran haber muerto. Muy pocas son las que puedan dar directamente su opinión al *Jirgah* y la mayoría ha

perdido la influencia que antes tuvo. Algunas de las mujeres, en especial las que viven junto a las grandes ciudades (Peshawar o Quetta) o las que están en contacto con los programas humanitarios han logrado adaptar algunos lugares para reproducir las condiciones sociales que se daban en los *goder*. Así por ejemplo, las salas de espera en algunos hospitales de mujeres. Para poder ir allí con frecuencia, las mujeres afganas pretenden padecer el *mal partout* (estado de debilidad general), una enfermedad que se repite en la mayoría de las consultas médicas. Pudiera ser que la enfermedad provenga de causas patológicas: carencia de una dieta equilibrada, anemia, o de causas psicológicas: tensión nerviosa, ansiedad, angustia que provoca un sentimiento psicossomático de debilidad. Como se ha dicho también acuden allí por razones sociales y puesto que las salas de espera de hombres y de mujeres se encuentran separadas se presenta una ocasión para que las mujeres puedan estar juntas. Finalmente, acuden también allí para obtener medicinas que pueden venderse luego en el bazar y, de esta manera, procurarse un ingreso.

Las interpretaciones de las intervenciones médicas constituyen también buenos ejemplos de los efectos secundarios de los programas humanitarios y de los «contactos culturales». En Afghanistan el tipo de ciencia médica occidental no existía en el medio rural. Para los afganos ese tipo de medicina existía, únicamente, en relación con el estado. Incluso hoy en día un afgano encuentra dificultades para disociar la medicina de la política. Algunos explican esta actitud en base a lo que las medicinas representan en este contexto determinado. En Afghanistan, las medicinas constituyen simples bienes y su valor se determina de acuerdo con criterios ciertamente originales. Se gradúan según su color —las píldoras de color brillante tienen mayor valor que las blancas— o su consistencia —un jarabe es superior a una píldora y una inyección supera al jarabe. Cuanto más valiosa es la medicina, piensa el afgano, es mejor considerada por los doctores. A menudo surge el conflicto entre tribus rivales porque uno ha sido mejor «tratado» que otro por el doctor occidental.

También puede resultar ambigua la posición de los cooperantes. Este es el caso de las cooperantes occidentales femeninas. Las mujeres occidentales tienen un status ambiguo e híbrido: no son ni hombres ni mujeres porque son las únicas a las que se les autoriza estar tanto con los hombres como con las mujeres. Esta concesión les ha permitido ensanchar su red de relaciones aunque se trata de relaciones que no son tan profundas como ocurriría si la división de géneros estuviera más marcada. Los más eficaces son los equipos mixtos que respetan las interpretaciones de los refugiados. A veces resulta necesario aceptar una cierta forma de violencia simbólica.

Capítulo 5

Algunos temas fundamentales en la ayuda humanitaria internacional

A. Introducción

Este capítulo analizará tres temas fundamentales en la antropología de las emergencias humanitarias que preocupan a los cooperantes al final de este siglo: *género*, *repatriación* y *ética*. Cada uno de ellos conlleva procesos políticos e intelectuales muy importantes que los han puesto en el candelero. Así, en el caso del género, las Conferencias de El Cairo (1978) y Beijing (1995) promovieron la sensibilidad respecto al género como una prioridad importante para los gobiernos y para las organizaciones no gubernamentales (ONG's). En lo que se refiere a las organizaciones que se ocupan de la ayuda humanitaria puede afirmarse que restituir el equilibrio del género se ha convertido en una preocupación importante, tanto como parte de su política de reclutamiento y de cambio en la proporción del personal que como criterio para planificar y evaluar las intervenciones de ayuda sobre el terreno.

En segundo lugar, y en gran parte como consecuencia de las restricciones progresivas por parte de los estados anfitriones, se promueven como la mejor «solución duradera» para la situación de los refugiados: la difuminación de la distinción entre la inmigración y las políticas de asilo, la percepción de los refugiados como una carga, el «cansancio del donante», la repatriación de gente desarraigada a la fuerza más que la integración y el reasentamiento. Al mismo tiempo se aplica el término, de forma ambigua, a otros tipos privilegiados de emigraciones étnicas que pudieran servir, en último término, a intereses nacionalistas. Así por ejemplo, la emigración de los individuos de ascendencia alemana desde Polonia, Rumania y la antigua Unión Soviética a Alemania se interpreta como una «vuelta» a una patria histórica.

Finalmente, en el ámbito de la ética han surgido nuevas reflexiones en torno a los principios normativos de la acción humanitaria como resultado de la naturaleza cambiante de las guerras y de la ayuda humanitaria; las llamadas emergencias «complejas» han planteado nuevos dilemas éticos. Tal y como se ha evidenciado en los casos de Rwanda y de la antigua Yugoslavia, los cooperantes de las organizaciones se encuentran confrontados con la necesidad de colaborar y de hacer concesiones ante las demandas de las partes en conflicto para poder distribuir la ayuda entre los civiles. Con esta forma de actuar socavan los, hasta entonces, principios sacrosantos de imparcialidad y de neutralidad que han definido el «humanitarismo» y la acción humanitaria. A este respecto se puede afirmar que la necesidad de replantearse el rol y los límites del humanitarismo se ha convertido en una preocupación seria para los cooperantes y los diseñadores de la estrategia.

B. El género

Durante la última década ha crecido la tendencia de las organizaciones humanitarias de concentrarse en las mujeres como destinatarias de la ayuda en las situaciones de emergencia. Este cambio de perspectiva forma parte de un desarrollo más amplio, acelerado por el feminismo, que comenzó en las ciencias sociales en los 1970's y que añade una mayor «percepción analítica» de los asuntos relacionados con el género²²⁸. Perspectiva que ha ayudado a rehabilitar las percepciones, más tradicionales, de las mujeres como «*grupos mudos*»²²⁹, y a darles «*una voz*»²³⁰. En el campo de la ayuda humanitaria la lucha por incorporar las cuestiones de género como una prioridad a la hora de diseñar, planificar e implementar los proyectos todavía resulta polémica y está lejos de constituir una «*tendencia general*»²³¹.

I. El significado de género

Las cuestiones referentes al género, ya se presenten como estandarte del feminismo o del desarrollo, han fracasado en su intento de integrarse, de forma duradera, en las políticas de la ONU o de convertirse en criterio

²²⁸ Indra (1993).

²²⁹ Ardener (1972).

²³⁰ Tannen (1992).

²³¹ El-Solh (1995).

a la hora de evaluar las intervenciones humanitarias. Una de las dificultades principales cuando se intenta cambiar, en el ámbito de la ayuda humanitaria, la sensibilidad respecto al «género» es el malentendido sobre lo que significa dicho término: en la mayor parte de las publicaciones especializadas en este ámbito el «género» es coextensivo con la promoción de los «intereses de las mujeres». Esta concepción errónea encuentra apoyo en la retórica del movimiento feminista que intenta que se considere a las mujeres como un objeto prioritario en la corrección de las injusticias sociales al identificarlas como «víctimas» de la explotación masculina.

En la antropología, el concepto de género se refiere a los roles sociales asignados a los hombres y a las mujeres. En consecuencia, puede considerarse que el género es el resultado de la socialización mientras que el sexo está determinado por la biología. Género es un término relacional que hace referencia a la relación que se establece entre hombres y mujeres. El carácter de esta relación se determina a través de las normas sociales y de los roles específicos que definen a cada uno de los contextos socioeconómicos²³². Las normas y los roles específicos que se asignan a los hombres y a las mujeres en las diferentes sociedades traducen la estructura de la distribución del poder.

Dentro de la antropología se han desarrollado dos perspectivas fundamentales que influyen en la manera como debe llevarse a cabo la revisión de los programas de ayuda con vistas a que traduzcan una cierta «sensibilidad respecto al género». Por un lado se encuentran las antropólogas feministas que defienden la priorización de las necesidades de las mujeres para cuestionar la estructura de las relaciones sociales y, de esta manera, modificar las relaciones de poder entre los sexos²³³. La posición antropológica más tardicional se concentra, exclusivamente, en las mujeres consideradas como categoría. Se trata de una perspectiva que se articuló formalmente en la primera Conferencia Internacional de la Mujer que tuvo lugar en Nairobi en 1975. De acuerdo con este enfoque, el problema básico que acucia a las mujeres, muy particularmente en el Sur, es la falta de oportunidad de participar en el «desarrollo». La estrategia principal promovida para mejorar la posición de las mujeres es la de incrementar su participación y la de equilibrar el porcentaje de recursos que se les asigna con respecto al destinado a los hombres. Esta estrategia se ha traducido en programas de ayuda al desarrollo auspiciados por las «Mujeres en el Desarrollo».

«Mujeres en el Desarrollo» (MED) constituye un enfoque que creció a partir de la teoría de la modernización a comienzos de los 70's. Esta teoría sostiene que hombres y mujeres obtienen beneficios iguales del de-

²³² Ardener (1975); Moser (1989); Whitehead (1992); El-Sohl (1995).

²³³ E.g. Moore (1988); Callaway (1986).

sarrollo porque están confrontados a los mismos problemas: atraso tecnológico e institucional y pobreza²³⁴. Con la llegada de MED se cuestionó esta posición y, desde entonces, se sostuvo que las necesidades, diferentes y específicas, de las mujeres tenían que integrarse en el modelo. **Boserup**²³⁵ ya había llamado la atención sobre el hecho de que el proceso de desarrollo, concebido de forma sesgada y en favor de los hombres, disminuía de hecho el status de la mujer. Durante algunos años no se cuestionaron, ni empírica ni conceptualmente, las premisas básicas del enfoque de la MED. Sin embargo, la situación socioeconómica de la mujer no sólo no mejoró en lo referente al acceso relativo a los recursos económicos, los ingresos y el empleo, sino que se deterioró de forma considerable desde que la perspectiva del MED fue adoptada por los donantes más importantes y también descendió su status nutricional y educacional.

A la vista de los fracasos que tuvieron los proyectos inspirados por MED, surgieron algunos estudios, más radicales, de «Género y Desarrollo» (GYD) como enfoque alternativo a la mejora de las condiciones de la mujer mediante el progreso de su posición socioeconómica dentro de la sociedad. De acuerdo con el GYD se requiere un exámen previo de las necesidades y de los roles, tanto de los hombres como de las mujeres, antes de afrontar el tema de la mejora de la mujer respecto al acceso a los recursos y a las decisiones en torno a la utilización de dichos recursos *respecto* a los hombres. Al avanzar un paso más allá del simple análisis económico y al restituir el equilibrio de los recursos materiales, el GYD introduce el concepto de justicia social así como el mejoramiento de la calidad de vida tanto para los hombres como para las mujeres.

Los enfoques conscientes de las cuestiones referentes al género se han de ocupar también de la relación entre los hombres y las mujeres. Tal y como escribió **Moser**:

*... los hombres y las mujeres juegan diferentes roles en la sociedad, las diferencias de género son moldeadas por elementos determinantes de tipo ideológico, histórico, religioso, étnico, económico y cultural. Estos roles muestran similitudes y diferencias tanto entre clases como entre sociedades, y puesto que la forma como se construyen socialmente es siempre temporal y específica, desde el punto de vista espacial, las divisiones de género no pueden traducirse en una lista cerrada*²³⁶.

Por todo ello, los roles de género están situados en el núcleo de cualquier contexto social donde haya de implementarse la intervención humanitaria.

²³⁴ Parpart (1989).

²³⁵ Boserup (1970).

²³⁶ Moser (1989), p. 180.

II. *Algunas consecuencias de las concepciones erróneas del género en las situaciones de emergencia*

No debe identificarse el lugar prioritario que se acuerda a la sensibilidad respecto al género en las situaciones de emergencia con la creencia infundada, a menudo reforzada por las imágenes de mujeres recabando fondos, de que las más beneficiadas por la ayuda son las mujeres. Una creencia muy extendida es la de que las poblaciones afectadas por las emergencias están constituídas, principalmente, por mujeres y niños, de lo que pudiera deducirse que los hombres no sufren sus consecuencias. Se debe tener en cuenta que en las situaciones de emergencia la estructura demográfica de una población no es la normal. En lugar de estar constituídas, principalmente, por mujeres y niños, estas poblaciones están formadas por una proporción, muy elevada, de hombres y mujeres solos, junto a los familiares que dependen de ellos²³⁷. Resulta engañoso razonar, cuando se recaban fondos, afirmando que las mujeres son las primeras beneficiarias de la ayuda y, debido a ello, los programas de ayuda que se basan en esta falsa inferencia serán, desde el inicio, imperfectos. Estas interpretaciones corren el riesgo de ignorar la presencia de otros miembros de las poblaciones afectadas: los ancianos de ambos sexos, los hombres y los adolescentes, incluyendo a muchos que no están acompañados.

Las unidades familiares encabezadas por mujeres son, generalmente, candidatas a recibir una ayuda especial y son identificadas como «grupo vulnerable», lo que es una traducción directa de las concepciones occidentales de estructura familiar y de la vulnerabilidad de las familias con un solo cabeza. En el Sur, sin embargo, donde ocurren la mayor parte de las crisis humanitarias, son muchas las familias polígamas y, en este caso, la familia amplia se compone del marido, de su primera mujer así como de otras unidades familiares encabezadas por otras mujeres; e incluso en el caso de que sea una viuda la que encabeza la unidad familiar pudiera tener hijos ya crecidos que la sostuvieran. Por ejemplo, una viuda entre los Dinkas del Sudán se vuelve indigente, no cuando muere su esposo, sino cuando carece del apoyo de sus hermanos políticos. Por todo ello, la concepción de una unidad familiar encabezada por la mujer no supone, en sí misma, una «vulnerabilidad» particular en contextos no occidentales en los que la utilización de categorías fijas de mujeres vulnerables no resulta adecuada para distinguir a los más necesitados.

²³⁷ Palmer (1982).

El establecer un método más apropiado para determinar la vulnerabilidad de las mujeres requiere la comprensión de las relaciones sociales en las poblaciones afectadas. Este objetivo se alcanza a través de medios que procuren una información completa de la organización social y de las normas que muestran cómo dicha organización afecta a los derechos de la mujer en una emergencia. Resulta necesaria la participación de quienes reciben la ayuda para identificar los criterios que evalúen la vulnerabilidad. Pero, en la práctica, la situación es mucho más complicada porque en aquellas emergencias en las que la huida constituye la estrategia más decisiva con vistas a la supervivencia, los hombres adultos tienden a ser más numerosos que las mujeres.

Cuando la ayuda conlleva el confinamiento en campos, una de las estrategias para la supervivencia es, a menudo, la división de las familias con la consecuencia de que son los grupos más vulnerables —mujeres y niños— quienes constituyen la mayoría²³⁸. Si la población se encuentra afectada como resultado de una lucha de liberación pudiera ser que los hombres estén lejos en la lucha. En todo caso, no se puede presuponer que los hombres o las mujeres vivan aislados, fuera de las relaciones sociales y de las redes a las que pertenecen.

Otra de las consecuencias de la concepción errónea de las relaciones de género es la carencia de sensibilidad frente a temas relacionados con la historia y la cultura. Los roles de género no son estáticos y, por ello, los programas de ayuda en los casos en que presuponen su inmovilidad pueden conducir, inconscientemente, al empobrecimiento progresivo de las mujeres. Antes de haber sido desenraizadas, las mujeres mozambiqueñas gozaban de un cierto grado de control sobre la producción y la distribución de alimentos lo que constituía una de las actividades principales relacionadas con el género. Como señala **Callamard**²³⁹ en su investigación entre los refugiados de Mozambique en Malawi, los roles de género cambian —en el exilio— como respuesta a transformaciones sociales y económicas más amplias. Así, las tan a menudo contrastadas y opuestas categorías de roles de género «productivos versus reproductivos» están, ellas mismas, sujetas a cambio. **Callamard** observó que los cambios en la división sexual del trabajo que

*fueron introducidos a través de intervenciones externas, penurias económicas y presiones sociales, así como a través de una constante inseguridad, beneficiaron más a los hombres que a las mujeres*²⁴⁰.

²³⁸ Ver capítulo 3 C.

²³⁹ Callamard (1993).

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 249.

En el caso que estudió en Malawi, las actividades relacionadas con los alimentos que se consideran, normalmente, parte del campo de trabajo femenino estaban controladas por otros refugiados mozambiqueños de sexo masculino. Eran los hombres los responsables de distribuir los alimentos y también de trocarlos por dinero. Las funciones de las mujeres respecto a la producción de alimentos en la unidad familiar se reducían a cocinarlo, cambiarlos por otros alimentos y acarrearlos, físicamente, desde el punto de distribución hasta casa.

Cuando **Daley** escribe sobre el impacto del desplazamiento en las relaciones de género, indica cómo la mayor parte de la literatura publicada en torno a este tema construye la imagen de la mujer, y la de los niños, como seres mal equipados para enfrentarse a los nuevos retos. Comenta cómo el programa de ayuda que se implementó en favor de los refugiados burundeses que se encontraban en el oeste de Tanzania actuó como catalizador para reforzar el modelo de premigración que siguen las relaciones sociales patriarcales.

*El desplazamiento... recrudesció más que transformó los roles de género definidos culturalmente. Esto puede interpretarse como la consecuencia de la presencia de relaciones de parentesco extensas en el exilio, que procuraban redes sociales de apoyo así como continuidad en las relaciones sociales. Incluso en el caso de las mujeres, que no están excesivamente representadas en las poblaciones de refugiados, su condición material empeoró a causa de la ideología que tienen, respecto al género, las organizaciones responsables del proceso de asentamiento*²⁴¹.

Las falsas concepciones de las relaciones de género conducen a no considerar el diverso impacto que tienen las crisis humanitarias sobre los hombres y las mujeres. Así por ejemplo, en un análisis que compara cómo distribuyen su día los hombres y las mujeres se observó que las actividades normales de las mujeres ocupaban mucho más tiempo debido a las condiciones duras del campo y que los hombres, por su parte, eran «*en cierto sentido*» más vulnerables porque «*habían perdido los roles que antes desempeñaban*»²⁴². Además, los solteros, que a menudo son desproporcionadamente numerosos en los campos, pueden ser muy vulnerables cuando los alimentos han de cocinarse y, no sólo porque por lo general no son muy hábiles en las artes culinarias sino debido a que el hecho de cocinar significa comprometer los roles sociales²⁴³.

²⁴¹ Daley (1991), p. 264.

²⁴² Thirkell (1995).

²⁴³ Anderson (1994).

Por otra parte, el desempleo que sufren los hombres fuera de la unidad familiar tiene, a menudo, consecuencias muy complejas. En un estudio que se realizó entre los Rohingya sobre la mortalidad según los géneros, se observó que dos terceras partes de los muertos eran mujeres mientras que dos terceras partes de quienes esperaban en el dispensario eran hombres²⁴⁴. El riesgo que corren los hombres en una ociosidad frustrante, el empobrecimiento que se deriva de las políticas seguidas en la ayuda a los refugiados así como la pérdida de status constituyen las coyunturas que más conducen a la violencia en los campos. Así, y tal como hace notar **Fall**,

*mientras que resulta esencial apoyar a las mujeres refugiadas... también es fundamental incluir el estereotipo que tienen los hombres de las mujeres como seres débiles y vulnerables. La imagen más familiar de la vulnerabilidad femenina está asociada a la violencia sexual*²⁴⁵.

La clase social, la educación y las diferencias culturales influyen también en el número de hombres que sufren. Así por ejemplo, en las evaluaciones que sobre las necesidades efectuó OXFAM en un cierto número de campos, se observó que los jóvenes eran los más violentos, agresivos y desorientados. También, entre los Dinka, pueblo de pastores, que huyeron desde el sur del Sudán hasta Uganda la vida en el campo con una comida muy diferente a la que acostumbraban y con una falta de adaptación a las nuevas circunstancias condujo a que se incrementaran los casos de violencia familiar así como otros problemas sociales. **Makanya**²⁴⁶ apunta que los hombres adultos tienen un riesgo especial de padecer desórdenes psiquiátricos. Esto se debe, en parte, al empobrecimiento que sufren los hombres, especialmente en los campos, debido a la pérdida de status y de autoestima que, por otra parte, contribuye a la violencia familiar como medio de afirmar sus roles masculinos. Tal y como escribe **Wilson**:

*Es un testimonio de la minuciosidad de nuestra investigación sobre las mujeres refugiadas el que ahora nos encontremos con mayor necesidad de estudios centrados en las experiencias, problemas y aspiraciones de los hombres refugiados que de las mujeres*²⁴⁷.

Los estereotipos culturales pueden tener una influencia en las evaluaciones de los diferentes riesgos a los que se ven confrontados hombres y mujeres, sobre todo en los campos de refugiados. Así encontró **Urru-**

²⁴⁴ Walker (1994).

²⁴⁵ Fall (1995), ver también Walker (1994).

²⁴⁶ Makanya (1990).

²⁴⁷ Wilson (1992), p. 40.

tia²⁴⁸ que, en los campamentos, los adultos corren el peligro de consumir alcohol o drogas como un medio provisional que les permite escapar de la angustia, de la incertidumbre y/o del aburrimiento. Pero ni el abuso del alcohol ni de la droga constituyen un privilegio masculino. Tal y como observa **Reynell**²⁴⁹, esta era también una estrategia utilizada por las mujeres camboyanas refugiadas. **Ager** advierte del peligro de las generalizaciones fáciles que refuerzan los estereotipos culturales cuando no existe una evidencia empírica concluyente.

*Dadas las dificultades de no sólo medir, sino de interpretar (en términos culturales apropiados), el nivel del consumo de drogas y de alcohol en dichos asentamientos, puede afirmarse que se trata de un ámbito sospechoso más que de una preocupación fundada*²⁵⁰.

III. La violencia entre y dentro de los géneros

La mayor parte de la investigación reciente, en torno al impacto de las emergencias, que intenta re-equilibrar el sesgo «androcéntrico» pone el énfasis en el aumento de los riesgos para la seguridad de las mujeres así como su progresiva marginalización. Es correcto afirmar que la falta de sensibilidad de muchos programas de ayuda puede contribuir, de forma inconsciente, a generar las circunstancias en las que puede darse la violencia sexual contra las mujeres. Por ejemplo, tanto buscar la leña para hacer fuego como acarrear el agua necesaria para el hogar son tareas que normalmente desempeña la mujer y que implican, a menudo, un desplazamiento a sitios distantes. Este tipo de actividades regulares representan el mayor peligro para las mujeres, de tal forma que se incrementan los riesgos cuando no resulta posible asegurar esas necesidades básicas en un entorno seguro.

Resulta, por otra parte, muy complejo el reto de promover un estado conocido como de «seguridad alimentaria» en el que se asegura algo más que el alimento en las situaciones de emergencia. La queja que se repite en las publicaciones de los diferentes organismos es la de que hombres y mujeres compiten por recursos escasos. Es importante desvelar las implicaciones de esta posición en el contexto de las emergencias humanitarias. Si es verdad que se puede describir la «batalla de los sexos» como una pugna por el poder sobre recursos escasos entonces también resulta posible que la violencia entre los géneros (violencia entre hombres y mu-

²⁴⁸ Urrutia (1987).

²⁴⁹ Reynell (1989).

²⁵⁰ Ager (1993), p. 22.

jeros) se reproduzca dentro de cada uno de los géneros (es decir, entre personas del mismo género). Puesto que las situaciones de emergencia se caracterizan por una escasez que provoca que las mujeres compitan entre sí para apoderarse de los recursos no es extraño, por tanto, que explote la violencia entre ellas. Cualquiera que sea testigo de las largas colas de mujeres delante de los puestos de reparto observará que la violencia dentro del género es la norma y no la excepción; no existe nada parecido a la solidaridad entre hermanas. Y lo mismo puede afirmarse en lo que respecta a los «hermanos».

Las investigaciones actuales sugieren que necesitamos un marco más complejo para explicar el aumento de vulnerabilidad de las mujeres en lo que se refiere a la violencia sexual en las situaciones de emergencia. Las discusiones provocadas por la utilización de la violación como arma de guerra, por ejemplo en la antigua Yugoslavia, se limitan a señalar a la rivalidad existente entre las partes contendientes como causa principal de dicha estrategia. Resulta posible, sin embargo, que la pugna existente entre las «poblaciones afectadas» —anfitriones y refugiados— en torno a los recursos revista formas más complejas, por ejemplo que la rivalidad dentro de uno de los géneros se exprese a través de la violencia entre ambos géneros.

A pesar de la escasez de combustible y de agua ambos grupos caen en la cuenta de que las mujeres anfitrionas tienen ventaja, con respecto a las refugiadas, de poder quejarse a sus maridos. En tales situaciones las mujeres anfitrionas pueden utilizar a sus maridos como medios para ganar sus batallas contra las extranjeras; en ese contexto, no son las mujeres las que son instrumentos en las guerras de los hombres sino que son los hombres quienes se convierten en instrumentos utilizados en las guerras entre mujeres. La violación puede acabar siendo, en ambos casos, el resultado final.

Mientras que la atención de la mayoría de los investigadores se ha concentrado en los resultados acerca de la violencia sexual sobre las mujeres, la UNHCR se fija en la necesidad de una conciencia más viva respecto a las consecuencias de la violencia sexual en los jóvenes y hombres. Se sospecha que los casos conocidos de violencia sexual perpetrada a hombres no constituyen sino «una pequeña parte del total de los casos». Se piensa que son las normas culturales que impiden a los hombres compartir sus experiencias emocionales así como la «profunda humillación» que sufre su «virilidad y su masculinidad» las que explican la dificultad que existe para contabilizar dicho tipo de crímenes. Además *«rara es la vez en que los hombres que han sido víctimas encuentran algo parecido»* a los entramados sociales en las que las mujeres encuentran apoyo²⁵¹. Es

²⁵¹ UNHCR (1993), p. 5.

evidente que un enfoque de la violencia sexual que sea sensible al género habrá de considerar los riesgos y el impacto de la violencia tanto en las mujeres como en los hombres.

IV. *Un enfoque comunitario de la sensibilidad respecto al género*

La ayuda humanitaria que se concentra tan sólo en las mujeres *no* puede considerarse sensible al género. De hecho, allí donde está en juego la supervivencia de las comunidades, la singularización de grupos particulares, incluso por razones que tienen que ver con el género, resulta estéril porque adultera la finalidad de las intervenciones humanitarias que no es otra que la de incrementar las probabilidades de supervivencia de los individuos y de las comunidades en su conjunto. Además las comunidades se componen de unidades familiares cuya protección aumenta las susodichas probabilidades.

La estrategia más lógica con vistas a establecer el rol central de las mujeres en los programas de ayuda no es, simplemente, un programa político sino que debe basarse en la comprensión de su función dentro del entramado social. Tal y como muestran las investigaciones, la unidad familiar continúa aunque muera el padre mientras que si «*fallece la madre el hogar, normalmente, desaparece*»²⁵². Las mujeres son el «engrudo» que mantiene la estructura de la unidad familiar y que garantizan la supervivencia de sus miembros. Como consecuencia de todo ello el centrarse en las mujeres constituye la forma más eficaz de alcanzar el objetivo propuesto.

Un programa que sea, verdaderamente, sensible al género tendrá en cuenta las diversas pérdidas que sufren los hombres, por un lado, y las mujeres, por otro, y tratará de establecer el equilibrio de poder que mejor responda a los intereses de la comunidad en su lucha por la supervivencia. La incapacidad de estar atentos a este frágil equilibrio de las relaciones sociales puede conducir a consecuencias inesperadas. El hecho de que una «comunidad» determinada no resulte visible en una situación de crisis no debe socavar su importancia como instrumento metodológico para planificar las intervenciones humanitarias de manera más eficaz²⁵³.

Una de las dificultades que debe afrontarse, a propósito del rol que han de desempeñar los enfoques de ayuda humanitaria basados en la comunidad, es la clarificación del mismo concepto. Tal y como lo utilizan los científicos sociales, el término «comunidad» se ha vuelto muy ambiguo porque da cobertura a una amplia gama de fenómenos que van desde

²⁵² E.g. Callamard (1993); Apeadu (1993).

²⁵³ Harrell-Bond (1986), pp. 2-4; Cernea (1991); Wilson (1992).

la expresión romántica de solidaridad hasta los modelos de interacción entre personas que se definen a sí mismas como miembros de un grupo particular para acabar con los que ocupan un espacio geográfico determinado. Al carecer de criterios para definir la comunidad como una unidad política, económica y social, se desarrolla la tendencia, entre las organizaciones humanitarias, de describir sus actividades como orientadas hacia el «desarrollo comunitario» y como «participativas».

No puede asumirse que las poblaciones afectadas por una emergencia sean capaces de estructurarse a sí mismas, de forma mágica, como comunidad o como unidad social coherente y económicamente viable en medio de una crisis, ni que el liderazgo surja de manera automática. Muy a menudo las gentes de los campos se consideran extranjeras entre sí aunque vivan juntas en un espacio limitado con recursos mínimos y sin las fuentes de subsistencia a las que estaban acostumbradas. Tampoco puede asumirse, como muchos lo hacen, que «*los mecanismos reguladores de las comunidades tradicionales*» funcionarán correctamente²⁵⁴. A eso se añade que su capacidad para reconstruir la vida social puede ser eliminada por las intervenciones de ayuda. Como a menudo se observa, existen individuos que intentan, en pugna con sus compañeros, «conquistar» a las autoridades y así añaden un nuevo elemento que mina, seriamente, la posibilidad de establecer la unión y la solidaridad de la población en su conjunto y que introduce, al mismo tiempo, nuevas causas de división y de creación de facciones²⁵⁵.

Los programas de participación y de gestión comunitaria se promueven, a menudo, entre organizaciones de ayuda como resultado de una preocupación por evitar las trampas del «síndrome de dependencia» y para habilitar a quienes se benefician de la ayuda, principalmente a las mujeres. Los programas de participación de la comunidad son diferentes de los programas de gestión ya que estos últimos se superponen, habitualmente, a los programas gestionados por las organizaciones y, en general, ignoran el papel que han de desempeñar las poblaciones concernidas. Por otra parte, los programas de participación de la comunidad transfieren, hasta cierto punto, el control del proceso decisorio en el diseño de la gestión y en la evaluación de los proyectos de ayuda.

En tanto que estrategia de habilitación se ha de hacer notar que el reclutamiento de los líderes comunitarios en los programas de ayuda no implica, necesariamente, la participación o la sensibilidad respecto al género, ya que la línea de responsabilidad enlaza directamente a los líderes de la población beneficiaria con la organización más que con la comunidad a la que supuestamente pertenecen. En este sentido, dicha gente,

²⁵⁴ E.g. UNHCR (1982), p. 61.

²⁵⁵ Voutira/Harrell-Bond (1995).

principalmente hombres, se convierten en (y así son considerados por los beneficiarios) parte de la estructura administrativa de ayuda que se les impone desde fuera. No hay lugar para que se sientan responsables, moralmente, frente a los miembros de sus propias comunidades. Dada su identificación con las estructuras del poder, en este caso el programa de ayuda, la tendencia que desarrolla la comunidad es la de recelo cuando dichos líderes se dirigen a ellos. El reto para los cooperantes es el de encontrar la forma de alentar la participación comunitaria para que el proyecto resulte eficaz y económico.

Murungu²⁵⁶ identifica los siguientes componentes de la participación comunitaria: control sobre la identificación de los proyectos, su implementación y su mantenimiento; compromiso sobre el terreno; inclusión de mujeres; establecimiento de un cauce libre de información; y el apoyo a la alfabetización, a la formación y a la educación²⁵⁷. A menudo el compromiso comunitario se limita a un flujo de información unidireccional —desde las organizaciones al líder de la aldea.

La presencia de las mujeres en los programas de participación tiende a limitarse debido a tres factores —la tradición cultural, la edad y la clase social— que pudieran cambiar en la coyuntura de una emergencia. Demasiado a menudo los cooperantes consideran que la tradición es inmutable pero, tal y como se ha indicado en las investigaciones más recientes, la tradición cultural es dinámica y, en consecuencia, no se debe echar la culpa a la cultura para evitar el tema de la igualdad de los géneros. Además, se ha probado que la llamada barrera de la tradición se puede sobrepasar algunas veces de tal forma que las organizaciones debieran aprovechar este hecho²⁵⁸.

Así, desde el punto de vista de las prioridades establecidas por los agentes humanitarios resultaría importante considerar, allí donde se imparta la ayuda humanitaria, la *sensibilidad respecto al género* al mismo nivel que la *sensibilidad cultural* incluyendo en ésta última el respeto a las instituciones locales²⁵⁹.

C. La repatriación

Uno de los retos más importantes, con implicaciones morales, al que se afrontan quienes colaboran en situaciones de ayuda humanitaria es la prioridad, definida internacionalmente, en favor de la repatriación de los

²⁵⁶ Murungu (1995).

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 30-35.

²⁵⁸ Morsy (1995).

²⁵⁹ Voutira *et al.* (1995).

refugiados. A través de este volúmen se ha probado que una de las características comunes a todas las emergencias humanitarias es la de provocar grandes desplazamientos forzados de poblaciones. En especial, en los casos de conflictos armados se piensa que la eliminación de los conflictos que han provocado la huida legítima la vuelta al *status quo ante*. Desde esta perspectiva se considera que la vuelta de las poblaciones de refugiados a sus áreas de origen es un indicio del retorno de la normalidad e, incluso a menudo, de la solución a las condiciones que provocaron el conflicto y que dieron lugar al éxodo.

I. ¿Una solución «duradera»?

Inicialmente, puede parecer extraño que se ponga el énfasis en la repatriación ya que la Convención de Refugiados de la ONU en 1951, principal instrumento para la protección de los refugiados en los países anfitriones, tan solo menciona la repatriación al prohibir que los estados *rechacen*, es decir, embarquen a los refugiados, contra su voluntad, a sus países de origen. Aunque la Convención de 1951 prevee la protección, sobre todo en los casos de *rechazo*, sin embargo, el documento principal que apoya las diferentes soluciones duraderas es el mandato de la UNHCR —la organización principal de la ONU que se reponsabiliza de los derechos de los refugiados, que incluye provisiones para los casos de repatriación voluntaria.

En el contexto del período de la Guerra Fría, cuando la mayoría de los refugiados provenían del mundo comunista, era evidente que muy pocos desearían volver. A pesar de que el status de refugiado no se concibió originalmente como permanente, *de hecho*, y debido a las prácticas de asilo se convirtió en tal. La misma Convención recomienda que dicho status facilite la naturalización y la «asimilación» de los refugiados en el país anfitrión.

Fue, sobre todo, después de la promulgación de la Convención de Refugiados (1969) de la Organización de la Unidad Africana (OUA) cuando se alentó a los estados a que consideraran el status de refugiado como algo temporal²⁶⁰. Los responsables de la política africana pensaron que el problema de los refugiados en su continente cesaría una vez que se derrotara a las potencias colonizadoras y que se estableciera la autodeterminación. Bajo estas condiciones, la Convención de la OUA previó la posibilidad de una repatriación voluntaria.

²⁶⁰ Consultar el módulo de Derecho Humanitario.

También la UNHCR comenzó a referirse a soluciones «duraderas» para el problema mundial de los refugiados y a plantear la repatriación voluntaria como la estregia deseable en comparación con otras alternativas tales como la «integración» local y el asentamiento en un tercer país. Al comienzo de los 80's la UNHCR estaba convencida de «promover» la repatriación²⁶¹ mientras que muchos observadores criticaban la coerción utilizada a la hora de implementar estos programas²⁶². A pesar de ello los 90's han sido declarados la «Década de la Repatriación» por el Alto Comisionado para los Refugiados de la ONU, **Sadako Ogata**²⁶³. La introducción de conceptos legales tales como «países seguros» y «protección temporal» tal y como son utilizados por los estados para minimizar la protección, legítima y refuerza, eventualmente, la práctica del *rechazo* y de la repatriación de forma coactiva.

El caso de los refugiados a los que los militares tanzanos obligaron a volver a Rwanda en diciembre de 1966 constituye uno de los ejemplos más serios de una aceptación, casi silenciosa, de violaciones de derechos humanos por parte de la comunidad internacional y de las organizaciones humanitaria. Un cierto número de informes apuntan al hecho de que a refugiados que pensaban que el retorno era inseguro no se les dió más opción que la vuelta. En un primer momento, miles de refugiados huyeron de los campos e intentaron marchar más al interior de Tanzania con la esperanza de pasar a algún país limítrofe. Según lo que se cuenta las fuerzas de seguridad de Tanzania detuvieron a los refugiados y les obligaron a volver hacia la frontera rwandesa. Testimonios recientes apuntan a que quienes se negaron a volver fueron arrestados y detenidos en el noroeste de Tanzania. Situaciones semejantes se vivieron en el Burundi, Zaïre, Kenia y Uganda²⁶⁴

Por todo ello, y a pesar de los criterios reconocidos internacionalmente que insisten en que «*el carácter esencialmente voluntario de la repatriación del refugiado tiene que ser respetado siempre*» y que «*la repatriación tan sólo debe producirse en los casos en que existe el deseo libremente expresado*», la evidencia muestra, por el contrario, que el retorno masivo ocurre, a menudo, bajo intimidación, coerción y miedo²⁶⁵. A este respecto se está dando un cambio en las prioridades de la comunidad internacional y de los gobiernos anfitriones que pasan de la protección de los derechos humanos al favorecimiento de las consideraciones

²⁶¹ Coles (1985).

²⁶² Crisp (1984); Harrell-Bond (1986), capítulo 4; Cuny/Stein (1988); Allen/Morsink (1993).

²⁶³ Ogata (1993).

²⁶⁴ Amnistía Internacional (1997), pp. 2-7.

²⁶⁵ *Ibid.*

financieras y políticas incorporadas en las políticas restriccionistas respecto al asilo y a la inmigración.

Hasta el momento actual, la mayor parte de la investigación realizada en torno a la repatriación voluntaria se ha centrado en la vuelta de los refugiados una vez acabados los conflictos. No sorprende que los resultados traduzcan puntos de vista diferentes y revelen diferentes presupuestos y prioridades. Las organizaciones de la ONU, los gobiernos y las organizaciones humanitarias tienden a acentuar la importancia de la repatriación en tanto que asunto legal, político y de seguridad internacional y, por todo ello, la promueven²⁶⁶. Más recientemente, la investigación académica ha puesto en cuestión esta posición optimista al mostrar que la repatriación, tanto en la teoría como en la práctica, no constituye una solución óptima que pueda ser aplicada de forma universal en las crisis de refugiados²⁶⁷. Estos estudios muestran que, lejos de constituir una solución «preventiva» y claramente favorable ante los flujos futuros de refugiados, la «repatriación» podría implicar las consecuencias no pretendidas de alimentar e, incluso, de engendrar fricciones inter-étnicas y de contribuir a la inestabilidad política.

Un factor relacionado con la dinámica de los movimientos de repatriación es el de los modelos de adaptación de los refugiados en el exilio²⁶⁸. Un fenómeno común que se ha convertido en habitual es el del exilio prolongado de millones de personas, algunos de los cuales se convierten en un problema especial para los responsables políticos y para los cooperantes. Se trata de las «comunidades de refugiados guerreros» que están formadas por comunidades de refugiados muy concientizados con una estructura de liderazgo político y con secciones armadas que están comprometidas en guerras para alcanzar un objetivo político que, a menudo, incluye la recuperación del país natal²⁶⁹. A este propósito conviene señalar que la vuelta de las «comunidades de refugiados guerreros» puede desestabilizar el país de origen.

El «retorno» en 1990 de los refugiados tutsis desde Uganda al Rwanda se considera como un factor que provocó el «genocidio» subsiguiente y resulta un ejemplo dramático de en qué medida la vuelta a casa puede engendrar la violencia a gran escala²⁷⁰. Desde los 90's se desarrolla una percepción más clara de que la repatriación plantea problemas e, incluso, algunas situaciones cuestionan su validez en tanto que solución humani-

²⁶⁶ Coles (1985); Crisp (1987); ver también Goodwin-Gill (1989).

²⁶⁷ E.g. Harrell-Bond (1989); Rogge (1994).

²⁶⁸ Ver capítulo 3 C.

²⁶⁹ Zohlberg *et al.* (1989), pp. 275-277.

²⁷⁰ Harrell-Bond (1994).

taria, tal y como aconteció en el caso de Rohingya cuyo retorno del exilio en Bangladesh en 1991 provocó una segunda expulsión de Burma con una pérdida de más de 10.000 vidas en el camino de vuelta²⁷¹. Lo mismo puede decirse a propósito de los refugiados que volvieron de Pakistán a Afganistán donde continua la guerra civil. Todos estos ejemplos debilitan, seriamente, la esperanza de un retorno voluntario «seguro y digno», tal como se exige en los documentos de la ONU, para los refugiados, más de un millón, de la antigua Yugoslavia que sufren la presión de los estados anfitriones europeos para que vuelven a su país²⁷².

II. Ambigüedades en el concepto de «repatriación»

Las reflexiones precedentes se han centrado en la repatriación como política humanitaria internacional tal como se ha promovido en los años recientes y se han descubierto las debilidades y los problemas que surgen en su implementación como programa humanitario global. El concepto de repatriación, sin embargo, es mucho más amplio que los programas internacionales, legales y políticos, de los estados y que las motivaciones oficiales y las justificaciones formales que se utilizan para apoyarlas; se refiere también a las realidades socioculturales particulares que fundamentan las experiencias individuales, deliberaciones y significaciones que se dan al retorno.

Desde el punto de vista de la antropología hemos de afrontar el tema de la repatriación de una forma crítica con el espíritu de lo que **Marcus y Fisher**²⁷³ han denominado «*repatriación de la antropología como crítica cultural*» con vistas a redefinir los fenómenos domésticos y cada vez más globales mediante la formulación de cuestiones y la introducción de alternativas²⁷⁴. Para realizar este enfoque crítico de la repatriación en tanto que fenómeno complejo, necesitamos situar las diversas variedades de movimientos de retorno en el contexto amplio de los modelos de emigración. Se pueden identificar tres movimientos migratorios diversos con vistas a indicar la gama y las complejidades que surgen en la evaluación de la posibilidad y de la oportunidad del «retorno». Se trata de:

1. Retorno de los emigrantes laborales a sus patrias (por ejemplo, los trabajadores hindues que huían de la Guerra del Golfo, los trabajadores emigrantes de Alemania, Australia y EE.UU a Grecia);

²⁷¹ WRS (1993), p. 88.

²⁷² E.g. UNHCR (1995).

²⁷³ Marcus/Fisher (1986).

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 136-137.

2. Repatriación voluntaria de ciudadanos nacionales que viven como minorías nacionales en territorios del este europeo a sus «países natales históricos» (por ejemplo, la población de ascendencia rusa, ucraniana y de otras nacionalidades que vuelven de diferentes territorios de la antigua Unión Soviética a sus nuevos estados, y gente de ascendencia judía, griega, polaca de la antigua Unión Soviética que vuelven a sus países natales europeos); y
3. La repatriación de refugiados una vez acabado el conflicto considerada como la mejor salida al problema de los refugiados (por ejemplo, los mozambiqueños de los países limítrofes; los guatemaltecos de México, y los antiguos refugiados yugoslavos desde dentro y desde fuera de las antiguas fronteras yugoslavas).

Queda planteada la cuestión de por qué estos retornos migratorios tan variados se resumen en la categoría genérica de «repatriación». La justificación moral que sostiene estos tres tipos de «retorno» es el supuesto de que la vida en el exilio o en el extranjero constituye una forma no natural de ser y, en consecuencia, el impulso principal que empuja hacia la «re-emigración» es el eterno «deseo de volver a casa». Perspectiva que ha sido expresada, de forma sutil, por **Said**:

*El exilio es un estado fundamentalmente discontinuo...los exilados sienten una necesidad urgente de reconstruir sus vidas rotas y optan por considerarse como una parte de una ideología triunfante o de un pueblo restaurado. Al morar en los márgenes de una cultura extranjera luchan por crear un fuerte sentimiento de identidad redefiniéndose a sí mismos en relación al centro. Su objetivo es el de reconstituir una identidad a partir de los reflejos y de las discontinuidades del exilio*²⁷⁵.

Tal y como un cierto número de académicos lo ha hecho notar, el supuesto del deseo eterno de la vuelta al hogar resulta válido en un mundo nacionalista que distribuye a los diferentes tipos de gente en lugares específicos como algo característico del «orden natural de las cosas». Pero de todas maneras nos es preciso, todavía, considerar cómo nuestra imaginación y conceptos así como nuestras ideas respecto a la elaboración de la política están influenciados y limitados por estas poderosas construcciones de la nacionalidad²⁷⁶. Lejos de negar el poder de la moralidad nacionalista, es preciso identificar las limitaciones de la organización nacional y, muy en especial, *en lo que respecta* a la reorganización de las identidades en un contexto posterior a la emigración forzosa.

²⁷⁵ Said (1990).

²⁷⁶ Warner (1994), p. 168; Stepputat (1994), p. 175.

Desde la perspectiva de una política humanitaria resulta importante distinguir entre las diferentes evaluaciones de la repatriación que se centran, bien sea en la implementación de los principios legales internacionales²⁷⁷ en las motivaciones políticas y en la logística de la repatriación²⁷⁸, en la relación costes-eficacia desde la perspectiva de una política de ayuda al desarrollo²⁷⁹ o en las experiencias reales y en las consecuencias a largo plazo del «retorno» entre los refugiados que vuelven a casa. En este sentido, y en la medida en que la repatriación es un programa político internacional promovido por estados «lastrados» por los refugiados que, por otra parte, están de acuerdo con organizaciones humanitarias incapaces de asegurar los fondos monetarios indispensables para mantener la ayuda de emergencia que permita intervenciones inmediatas en nuevos lugares, el concepto de retorno refugiado/exilio tiene diferentes significados que han de distinguirse de las experiencias individuales de emigración, huida y retorno.

Respecto a las tres categorías amplias de refugiados que han vuelto al hogar, es preciso analizar tres temas para iluminar el concepto de «repatriación voluntaria». El primero se refiere al significado de «voluntario» y a la medida en que la decisión de volver concierne a gente que desea y que es capaz de realizarlo. El segundo tema se refiere al significado de «retorno» y se relaciona con las experiencias previas a la huida y con las situaciones que conducen al exilio para entender a dónde y qué gente desea «volver». El tercer asunto apunta al núcleo del problema: ¿en qué se fundamenta el deseo de «volver a casa»?

III. *Modelos de pertenencia: la lógica de la vuelta al «hogar»*

En el capítulo 3, al reflexionar sobre la organización social de las identidades en el exilio, identificamos diferentes modelos de pertenencia. Tal y como se subrayó en dicho capítulo, la investigación antropológica transcultural brinda dos modelos de adaptación muy amplios: las culturas sedentarias y las nómadas/migratorias. En el caso de la repatriación, entendida como la vuelta al propio lugar de origen, el derecho al retorno presupone el predominio de un modelo sedentario de adaptación. En este contexto, el derecho al retorno se actualiza y extiende porque la gente tiene y procede de un lugar.

²⁷⁷ Chimni (1993).

²⁷⁸ UNHCR (1993).

²⁷⁹ Gorman/Kibreab (1995).

Algunos antropólogos, como por ejemplo **Malkki**²⁸⁰, han recorrido un largo camino explorando las complejas «metáforas botánicas» que los discursos antropológicos y nacionalistas han utilizado para enraizar a la gente en «suelos» pertenecientes a territorios nacionales y étnicos y para reafirmar, de esta forma, las *conexiones naturales que existen entre la gente y los lugares que habitan*²⁸¹. Tales intentos resultan muy útiles para entender la fuerza y los límites de etiquetas tales como la de «repatriado» o de «retornado» que se apoyan en el lógico antecedente de la vuelta al país natal. Pero, por otra parte, los susodichos estudios no iluminan suficientemente los diferentes significados y variedades del concepto de «casa» así como el contenido afectivo que tiene la gente en movimiento y las motivaciones de los países que envían o reciben a contingentes.

En el nivel político, la introducción generalizada del término repatriación, en la época posterior a la Guerra Fría, con objeto de dar cobertura a fenómenos tan dispares como los que acontecen en la emigración de vuelta al país natal tenía diferentes justificaciones. En el caso del retorno de los emigrantes laborales, el presupuesto que subyacía al término «repatriación» utilizado para describir el modelo de emigración encerraba, a menudo, una disimulada política inmigratoria. Para países tales como Grecia, Italia y España, cuyo volumen de fondos «invisibles» estaba constituido por las remesas recibidas del extranjero, la repatriación suponía una importante inversión de capital que los emigrantes laborales aportaban en el momento de volver definitivamente para pasar su vejez y morir en la patria²⁸².

En este contexto, la repatriación de los emigrantes laborales prolonga el sentido que tuvo su primera emigración y es considerada como una bendición desde el punto de vista del país natal. Esta gente adulta que vuelve aporta recursos para la economía nacional y no compite con los mercados laborales internos²⁸³. Sin embargo, desde el punto de vista sociológico, su vuelta al país conlleva serios peligros de reintegración no muy diferentes a los que esta misma gente hubo de afrontar como emigrantes en el extranjero. Una vez que han «vuelto» y aunque formalmente son griegos, sin embargo para los locales continúan siendo «americanos», «belgas», «australianos», por lo que se les identifica claramente como extranjeros debido a su pasado fuera del país. El término que se utiliza en Grecia es, literalmente, el de «extranjeros locales».

Al contrario de lo que ocurre con el retorno de los emigrantes laborales, la repatriación de los ciudadanos nacionales desde el este de Europa

²⁸⁰ Malkki (1990; 1992).

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Lazarides (1996); Sapelli (1995); Mousourou (1994).

²⁸³ Papamiltiades-Czeher (1988).

es un fenómeno que se identifica con la reconstrucción de las etnicidades con ocasión de la división causada por la Guerra Fría. Lo distintivo de este fenómeno del retorno étnico, cuando se le compara con los antiguos modelos históricos de emigración, es el cambio sufrido tanto en la unidad de referencia como en el contexto institucional dentro del que se entienden dichos fenómenos. Antes del crecimiento y de la consolidación de los estados-nación el movimiento de los pueblos a través de las fronteras de los estados rara vez constituía un problema que hubiera de ser afrontado.

El Tratado de Versalles que siguió a la Primera Guerra Mundial y el nuevo diseño del mapa político europeo siguiendo el criterio de nación-estado, definieron los derechos y las obligaciones de los estados *frente* a sus minorías en términos nacionales. Los movimientos de los grupos étnicos que cruzaban las fronteras en la Europa del período que transcurre entre las dos Guerras Mundiales se iniciaron debido a las disposiciones de diferentes tratados de paz que incluyeron la disposición de que el pueblo permanecía o emigraba según la manera como los individuos definieran su lealtad nacional y eligieran el lugar donde deseaban establecerse. La nacionalidad y la identidad nacional constituían el elemento protector más importante²⁸⁴. Al final de la Guerra Fría, tanto la protección como el sentido de pertenencia eran asegurados por la afiliación étnica y, debido a ello, se redefinieron los derechos de las minorías como el derecho de la gente a vivir y pertenecer a un núcleo étnico.

Este cambio en la conceptualización de la pertenencia se aceleró debido a los cambios radicales que tuvieron lugar en el este europeo y a los eventos que condujeron al *acercamiento* entre Este y Oeste. Uno de estos acontecimientos fueron las importantes reformas que se realizaron en la Unión Soviética después de 1985. Un efecto inmediato de estos cambios tan amplios fue la relativa liberalización de las fronteras y la suspensión de las restricciones en la emigración, término que no reconocía, oficialmente, el régimen soviético por las implicaciones directas que tenía con los asuntos referentes a las deserciones. La respuesta inmediata a las políticas liberalizadoras fue la rápida concesión de medio millón de pasaportes que permitían la emigración a Occidente. Durante los cinco años siguientes el número de peticiones de emigración ascendió a 2,1 millones²⁸⁵.

La gran mayoría de las peticiones procedían de ciudadanos soviéticos con «nacionalidades extranjeras», por ejemplo judíos, polacos, alemanes y griegos²⁸⁶. Dada la política internacional de «deshielo» que se estable-

²⁸⁴ Marrus (1985), p. 69; Hobsbawn (1990), p. 134.

²⁸⁵ Shevtova (1992); Loescher (1992).

²⁸⁶ Korcelli (1992); Brubacker (1992); Voutira (1991).

ció en las relaciones Este-Oeste, se consideró que dichos movimientos de población eran ejemplos de «repatriación». Esta estrategia implicaba el derecho de la gente a emigrar a sus países natales. La elección del término tenía una significación política ya que se le consideraba lo suficientemente inocuo después de un largo período en el que se trataba como verdadero refugiado y, en consecuencia, necesitado de asilo, a todo aquel que abandonaba un país comunista²⁸⁷.

Para países tales como Alemania, Polonia, Israel y Grecia, donde la pertenencia a la nación se define, casi exclusivamente, por la línea genealógica, *ius sanguinis*, el acceso a la ciudadanía se determina, en principio, a través de las eventuales pruebas de ascendencia. Esto permitió la creación de una nueva categoría de emigración étnica Este/Oeste «privilegiada». En la práctica, sin embargo, la ascendencia no es condición suficiente para pertenecer a un estado occidental y para adquirir su ciudadanía. Son otras las condiciones que prevalecen como, por ejemplo, la voluntad política así como el interés que pueda existir en permitir la repatriación de un grupo más que de individuos aislados. Así por ejemplo, la gente con ascendencia alemana establecida en Latinoamérica (Brasil y Colombia) no es candidata al status de repatriados; el término *Aussiedler* que se utiliza para denotar la pertenencia a la diáspora alemana así como el derecho a retornar al país natal se limita, exclusivamente, a aquellos que viven en los países del este de Europa. En el caso de Grecia, el parentesco con una persona que tiene la ciudadanía macedonia constituye un criterio prevalente, incluso contra las razones reconocidas internacionalmente como justificantes de la reunión familiar.

La tercera categoría de repatriados es la de los refugiados que vuelven a casa después del conflicto y tiene, tal como se apuntó más arriba, más carga política ya que tanto el derecho al retorno como la necesidad que tienen los refugiados de volver a casa pueden ser cuestionadas en la teoría y en la práctica. En teoría, el derecho al retorno se basa en que se ejerce de forma voluntaria pero, de hecho, carecemos de criterios adecuados para diferenciar, en los niveles conceptual y empírico, hasta qué punto tales decisiones así como su implementación se realizan bajo una cierta intimidación. En la práctica, la repatriación como solución resulta problemática porque la mayor parte de las veces el deseo de retornar se ve mitigado por el hecho de que no hay hogar al que volver. Esto ocurre con un amplio número de refugiados bosnios que se ven incapaces de volver y no sólo porque su «hogar» había sido destruído sino porque también los esquemas de desplazamiento en el tiempo de la guerra —que

²⁸⁷ Vincent (1989); Dacyl (1990); Kokkinos (1991).

ahora se consideran como parte de la «limpieza étnica»— han redefinido el espacio social de tal manera que nadie lo reconoce.

Esta situación la describe, de forma sobrecogedora, el antropólogo **Tone Bringa** en una película, «Todos somos vecinos», de su serie de documentales, *Disappearing World*, y en su monografía «Ser musulmán, la vía bosnia»²⁸⁸. Una parte del componente trágico de la experiencia de conflicto y de su impacto en Bosnia durante el período posterior a la guerra es simbolizada por uno de los actores, *Mehmet*, un musulmán que sufre el desplazamiento interior y que sostiene en su mano la llave de una casa que ya no existe y que no puede ser reconstruída²⁸⁹. Un cierto número de estas poblaciones expulsadas así como quienes huyeron de sus lugares de origen tenían identidades supra-nacionales y vivían en entornos multiétnicos. Como resultado del conflicto y de los múltiples desplazamientos, estos pueblos son considerados ahora y se ven a sí mismos como serbios, croatas o bosnios (bosnios musulmanes). En cuanto tales se encuentran confrontados a la difícil situación de ser incapaces de volver a sus lugares de origen que, a menudo, están bajo control del enemigo en territorios que se han dividido desde el punto de vista étnico y que sufren la violencia institucionalizada entre las comunidades²⁹⁰.

En resumen, a pesar de la retórica de los planes de repatriación de los refugiados en base a la *capacidad de absorción* del nuevo estado de Bosnia-Herzegovina, los analistas están de acuerdo en que esta estrategia resultaría contraproduktiva. Parte de la dificultad surge de la manera como se entienda la capacidad de absorción y la unidad de referencia que, siguiendo la norma internacional, requiere la aceptación de la República de Bosnia-Herzegovina como estado separado. En ese caso la capacidad de absorción sería ilimitada pero, de hecho, la situación real nos muestra un estado dividido en tres autoridades en el nivel de los municipios (bosnios, croatas y serbios) y en dos en lo que respecta a las autoridades del gobierno central. Por todo ello la capacidad de absorción, sobre el terreno, ha de dividirse, también, por tres. Todo el territorio de la República de Bosnia-Herzegovina cubre 51.197 kilómetros cuadrados. De acuerdo con la división actual, el territorio Federal abarca un 51% del territorio mientras que 49% corresponde al territorio serbio.

Uno de los problemas más serios con el que se enfrentan tanto los que vuelven como quienes permanecen en la región es el hecho de que, a no ser que la «limpieza étnica» se detenga debido a la vuelta de las poblaciones expulsadas, la población del territorio serbio disminuirá y

²⁸⁸ Tone Bringa (1995).

²⁸⁹ Bringa (1995), p. XIX.

²⁹⁰ Sorabji (1993).

tenderá a crear un desarrollo desigual y tensiones regionales. Lo mismo ocurre con la región de la Federación ya que aunque la «capacidad de absorción» del territorio de Bosnia-Herzegovina anterior a la guerra resulta significativa, sin embargo la imagen de la posguerra con un territorio dividido y desmembrado en una región poco poblada y en otra sobrepoblada, resulta insostenible desde el punto de vista económico, social y cultural. Sería difícil que ambos territorios sobrevivieran cuando, por ejemplo, los depósitos de hierro están en el territorio serbio mientras que los medios para procesarlo se encuentran dentro de la Federación, o cuando la producción de alimentos se encuentra bajo la autoridad serbia mientras que la mayor parte de los consumidores están en la Federación²⁹¹.

Aunque las tres categorías de repatriación a las que se ha aludido anteriormente se desprenden del derecho de «pertenencia» a su propio «país natal», existe una tercera categoría que se ha convertido en la más polémica tanto como decisión política dentro del régimen de refugiados que como en el proceso de su implementación, y muy particularmente, en las situaciones posteriores al conflicto. Por ello, al contrario de lo que acontece en el caso del retorno voluntario entre los emigrantes laborales y en las diásporas históricas que se consideran, en principio, como apoyos para las economías nacionales, el caso de los refugiados que vuelven a casa encierra *ab initio* la perspectiva de que los refugiados constituyen «un problema» tal y como se desprende de las innumerables memorias difundidas por las organizaciones y los gobiernos anfitriones. Este enfoque conduce a una construcción monolítica de la «repatriación voluntaria» como solución a la crisis que, por vez primera, produjo refugiados. Por otra parte, encierra una simplificación ilusoria de las complejidades históricas. Como indica **Ranger** en el caso de África se pueden identificar estas tres categorías diferentes de gente que vuelve a su país y que son:

*emigrantes laborales que han vuelto y que se convirtieron en refugiados, precisamente, con su retorno; personas desplazadas que han retornado; personas que habían sido dispersadas y que vuelven a sus países; aldeas explotadas que son refugiados in situ y cuya vuelta deseada es la de la restauración de la «normalidad» y de la oscilación constante entre refugiados/retornados*²⁹².

Ninguna de estas categorías de «repatriados» encaja en la concepción elaborada después del conflicto: vuelta a la normalidad y retorno al «hogar».

²⁹¹ Mitiljeviae (1996).

²⁹² Ranger (1994), p. 286.

Ya hemos aludido a alguno de los casos extremos en los que la repatriación resultaba un catalizador de la violencia y de los conflictos a gran escala. El retorno de los refugiados pudiera provocar conflictos intra-grupales menos dramáticos. Así por jemplo, en Uganda en 1986 quienes nunca habían traspasado una frontera se consideraban «permanentes» y se sintieron ofendidos por los repatriados (empujados a casa por la guerra del sur del Sudán). En efecto, consideraban que los repatriados habían «gozado» de privilegio del exilio mientras que ellos habían permanecido allí para «morir de hambre y esquivar las balas». Así, la repatriación de refugiados se convierte, de muchas maneras, en un factor desestabilizador del país de origen.

Incluso en los casos más claros de retorno voluntario de refugiados, el desafío de la pertenencia continúa formando parte de los que han vuelto

*la capacidad para reintegrarse en una nueva sociedad en lugar de anclarse en la ya abandonada. Para muchos refugiados chilenos y sudafricanos resultó imposible el asentamiento y volvieron a los antiguos lugares de exilio*²⁹³.

Se pueden encontrar paradojas semejantes si se analizan las trayectorias de los retornos de grupos étnicos privilegiados del este de Europa a sus patrias históricas. Los rusos de ascendencia judía, germana o griega son todavía etiquetados por sus conciudadanos como «rusos» y muchos ellos encuentran alivio cuando se reúnen con otros rusoparlantes, cualquiera que sea su ascendencia étnica, y, de esta forma, redefinen el significado de hogar independientemente de su país natal.

D. La ética en las intervenciones humanitarias

La ética, en las diferentes disciplinas, hace referencia a los modelos profesionales que, a su vez, incluyen principios normativos y sanciones en caso de violación de dichos principios. Respeto a esto último, los abogados saben que no está permitido utilizar pruebas que se han obtenido de forma ilegal. El abogado es, ante todo, un funcionario de la justicia y por ello el interés del cliente se subordina, en este sentido, al interés judicial. La ética médica prescribe que en la medida en la que quede comprometida la confianza del paciente se establece una práctica indeseable. En ambas profesiones se consideran no éticas las relaciones sexuales con los clientes e incompatibles, por definición, con la integridad profesional de médicos y abogados.

²⁹³ Magodina (1995).

De todas maneras, tanto en la abogacía como en la medicina hay un proceso continuo de redefinición de las normas profesionales. Cuestiones tales como: ¿es legal el aborto?, ¿se puede considerar como algo bueno desde el punto de vista moral?, ¿tienen derecho los médicos a acortar la vida de pacientes con cáncer terminal y dolores muy agudos?, ¿deberían someterse por completo tanto la distribución de la ayuda legal como las atenciones médicas a las exigencias de una economía libre de mercado? Tales cuestiones plantean problemas referentes a la relación que existe entre las prácticas legales y médicas con bienes tales como la preservación de la vida humana, de la dignidad y de la justicia y, de esta manera, forman parte de los debates morales contemporáneos sobre los principios normativos de estas profesiones.

En el ámbito de la antropología son varias las asociaciones profesionales que han codificado los principios del trabajo de campo etnográfico así como el conjunto de obligaciones recíprocas que se establecen por parte del antropólogo con el pueblo estudiado y con los colegas profesionales. La conducta profesional del antropólogo implica lealtad al principio de integridad científica y al principio que regula la investigación. Las consideraciones éticas, en el caso de la antropología, resultan ejemplares debido a la orientación tradicional de esta disciplina hacia «otras culturas» y a la utilización de métodos que implican el compromiso personal del investigador con las vidas de la gente que está estudiando.

De todo ello se sigue que los códigos éticos que regulan la investigación antropológica prescriben, por un lado, que los investigadores comuniquen sus datos a los sujetos concernidos y respeten la confidencialidad e integridad de los informantes y, por otro, que los criterios científicos sean seguros y objetivos al redactar los resultados de la investigación²⁹⁴. Tales criterios están sometidos a una revisión continua de forma que la introducción de nuevas áreas de investigación antropológica, como por ejemplo la antropología aplicada y la antropología del derecho han originado un posterior refinamiento y clarificación de dichos principios.

I. *El derecho de intervención*

¿Qué puede aportar la ética de la intervención en las emergencias humanitarias?, ¿el hecho de que la gente interviene para ayudar a quienes lo necesitan implica la aceptación de cualquier medio para alcanzar el objetivo que, en el caso de la ayuda humanitaria, se centra en «salvar vidas» en peligro? ¿el salvar vidas humanas legitima la utilización de operacio-

²⁹⁴ E.g. Spradley (1975); Fluehr/Loban (eds) (1994); Homan (1991).

nes «oficiales» clandestinas en Afganistán o El Salvador, donde como indica **Bernard Kouchner** médicos voluntarios trabajan en «secreto», *sin pasaportes ni visas en un esfuerzo por aliviar el sufrimiento continuo de esa gente?*²⁹⁵.

Tal como se ha apuntado en el capítulo 1, el *impulso moral* a actuar con el objetivo de aliviar el sufrimiento se encuentra en la mayor parte de las tradiciones filosóficas y religiosas. Sin embargo, no es tan evidente la forma como este impulso moral común se desarrolla hasta traducirse en principios éticos que enmarquen la actuación por cauces que sean compatibles con la finalidad universal a la que aspira la intervención humanitaria internacional. Además, incluso en el caso de que se establezca este marco moral, continuarían siendo discutibles tanto la interpretación como la justificación de dicho marco en los diferentes contextos humanitarios.

El núcleo del asunto para la mayor parte de los cooperantes es que, aunque todos *sienten* la presión moral que brota de la indignación generalizada y de la solidaridad humana para proteger el derecho de las víctimas a sobrevivir, sin embargo no están seguros de que exista una obligación correspondiente que les permita actuar en consecuencia y de forma legal. Así, y a pesar de la retórica médica de inspiración humanitaria promovida por la obra de «Médicos sin Fronteras» y de «Médicos del Mundo» acerca del «derecho de intervención», que se expresa, a menudo, de forma indistinta como «derecho a intervenir» para salvar vidas, se trata de un derecho sin rango legal al margen del que pudiera tener como parte del compromiso personal de un individuo o del mandato de una organización.

De hecho, tal y como lo constató **René Fox**²⁹⁶ el compromiso humanitario no sectario que profesan las organizaciones que defienden el principio del «*sin fronteras*» como componente esencial de la ayuda humanitaria internacional y de su *modus operandi*, contradice los principios básicos de la legislación internacional que se refieren a la soberanía de los estados. A saber, si los estados son y deben ser libres para determinar su propio destino dentro de sus fronteras territoriales, entonces, la idea de prestar ayuda sin tener en cuenta las fronteras del estado-nacional se convierte en un desafío serio e incluso en una amenaza para la autoridad de los estados.

¿En qué se basa el derecho a la intervención y cómo puede legitimarse? Es evidente que no encuentra su legitimación en base a la legislación internacional *per se* ya que, a pesar de la contribución de los derechos humanos internacionales en favor de los individuos, esta legislación re-

²⁹⁵ Kouchner (1989), p. 56.

²⁹⁶ Fox (1995).

gula las actuaciones de los estados y, en consecuencia, coloca de forma efectiva las prioridades y los intereses de los estados por encima y sobre los de las poblaciones cuyos intereses son, a menudo, opuestos.

El Consejo de Seguridad de la ONU puede ser el árbitro en decisiones que hayan de tomarse sobre una eventual intervención siempre en el nivel de la legislación internacional y de las obligaciones consecuentes que ligan entre sí a los estados. Normalmente las intervenciones se legitiman basándose en que algunas violaciones muy generalizadas de los derechos humanos representan «una amenaza para la paz y para la seguridad» mundial. Así por ejemplo, la decisión de intervenir militarmente en el norte de Irak se tomó sobre dichas bases de tal manera que el texto de la resolución se redactó con criterios humanitarios²⁹⁷ que servían para legitimar la intervención militar en favor de las poblaciones oprimidas.

Más recientemente, y como anhelo, se ha incorporado el «derecho a la intervención al margen de las fronteras y de los estados en el caso de personas que necesiten ayuda» en una serie de resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas que se han inspirado, en gran medida, en un «nuevo orden humanitario» basado en el reconocimiento de que es necesario el libre acceso a las víctimas en las emergencias importantes que incluyen las guerras civiles, y que, a la vez, apoya la creación, en tales casos, de pasillos de emergencia que permitan el transporte de la ayuda *in situ*²⁹⁸. Dichas recomendaciones no vinculan, todavía, de forma obligatoria. Si pasamos revista a las justificaciones esgrimidas por las organizaciones que han intervenido de diversas formas en casos específicos, nos encontramos con que, o bien, se trata de aspiraciones en el sentido de promover el humanitarismo como principio, o de justificaciones que se basan, en último término, en razones políticas o económicas.

II. *El contexto de las intervenciones humanitarias*

En los últimos tiempos, y debido a la proliferación de intervenciones en entornos cada vez más complejos y violentos que cuestionan los criterios humanitarios establecidos (por ejemplo, universalidad, neutralidad, imparcialidad), se ha examinado la cuestión de saber qué define el comportamiento ético de los cooperantes en situaciones de emergencia. Desde el punto de vista histórico, existen una serie de razones que han conducido a estos desafíos. En primer lugar, y a un nivel macro

²⁹⁷ Resolución 688.

²⁹⁸ Resolución 43/131 de la Asamblea General de las Naciones Unidas (8/12/1988); Resolución 45/100 (14/12/1990).

existe un reconocimiento progresivo de que la manera en la que el Norte está respondiendo a las crisis prolongadas implica, en otras partes, un modelo generalizado de «privatización de la ayuda» relacionado con la incorporación extendida de la ayuda humanitaria en sitios donde se cuece la violencia política y con la erosión, muy especialmente en los países que ofrecen la ayuda, de los criterios de justicia y de responsabilidad.

En su análisis de la estructura, de la retórica y de la práctica de la ayuda humanitaria en las emergencias complejas, **Duffield** argumentaba que existe poco cambio en lo referente a los sesgos ideológicos que muestran los enfoques de las organizaciones de ayuda. Este es el caso en lo referente a las catástrofes y a sus víctimas e incluso a ciertos supuestos básicos acerca del racismo que se expresan en la creencia de que «*la diferencia cultural innata y no-racional es un factor que conduce de forma inevitable al conflicto inter-étnico*»²⁹⁹.

En un mundo cada vez más privatizado las intervenciones humanitarias se producen al margen de la estructura convencional del estado que ha regulado, históricamente, las intervenciones humanitarias. En este contexto, se produce un cambio a la hora de definir los criterios del compromiso internacional en las situaciones conflictivas: ya no son los gobiernos soberanos los que determinan quien recibe algo, cuándo y cómo, sino que las decisiones las toman un gran número de organizaciones internacionales y no-gubernamentales. Así, el reto que supone determinar la responsabilidad colectiva en las actuaciones y en sus consecuencias se vuelve, cada vez, más complejo. Tal y como señalan algunos comentaristas, el reconocimiento de la «internacionalización de la responsabilidad» tiene un impacto profundo sobre las maneras como se define y defiende la emergencia respecto al bienestar social³⁰⁰.

En segundo lugar, los programas de ayuda se reconocen, poco a poco, como recurso político tanto para los donantes como para las partes del conflicto y, en consecuencia, no pueden ser neutrales. La politización de la ayuda humanitaria tiene consecuencias muy importantes para nuestra comprensión del significado que tiene el humanitarismo. **De Waal** argumenta, de forma provocadora que,

los derechos humanos no pueden ser impuestos y tampoco pueden surgir en un espacio social apolítico o humanitario. El discurso de los derechos humanos emerge de la política, y tan sólo tiene sentido en el contexto de la confrontación original entre los que detentan el poder y quienes pretenden contener o acabar con este poder; es decir, el contacto social... El

²⁹⁹ Duffield (1996), p. 176.

³⁰⁰ E.g. Keen (1994); Smillie (1995); De Waal (1996).

humanitarismo es una forma de política. Los políticos y los estados persiguen sus propios intereses que no implican, necesariamente, la búsqueda de soluciones políticas para crisis que tienen lugar en países alejados... Al mismo tiempo, dejando de lado los motivos políticos que han podido impulsar la actuación de la Internacional Humanitaria, pone en práctica su propia forma humanitaria de poder...De esta manera acaba siendo atrapado por la política local del país que recibe la ayuda, y dificulta la búsqueda de una verdadera solución política. Esto no quiere decir que el humanitarismo carezca de virtudes y que haya que olvidar que la ayuda puede salvar vidas humanas. Pero, el coste de la empresa humanitaria es que los problemas que pretende resolver se vuelven inabordables³⁰¹.

En tercer lugar, las mismas actividades humanitarias se están politizando o se utilizan como instrumentos en los conflictos violentos a gran escala. Tal y como se ha observado en la crisis de Bosnia, una parte de la estrategia de la ayuda humanitaria es su utilización para corregir los desequilibrios existentes entre las fuerzas relativas de las partes en conflicto o para apoyar a una parte determinada y buscar la resolución del conflicto en lugar de asegurar la distribución imparcial de una ayuda que pueda salvar vidas humanas. Finalmente, tal y como se ha observado en un cierto número de emergencias complejas (por ejemplo, en el Kurdistán, en Somalia, en Rwanda), la intervención exterior se justifica bajo el argumento de la protección de los cooperantes en lugar de apoyar la protección de las víctimas de la violencia causada por los abusos cometidos contra los derechos humanos.

III. Principios éticos que subyacen a las intervenciones humanitarias

Se decía en el capítulo 1 que el humanitarismo, tal y como se desarrolló en la Europa Occidental y en Norteamérica durante el siglo pasado, acabó identificándose con actuaciones que se perciben como imparciales, neutras y, en consecuencia, independientes respecto a los sesgos políticos, religiosos o de cualquier otro tipo. Observó **Walker** cómo el conjunto de la empresa humanitaria emergió como el resultado de una negociación entre **Henry Dunant y Napoleón III**.

***Dunant** convenció a **Napoleón** (vencedor en la batalla de Solferino) de la corrección moral de atender a los heridos en el mismo lugar en que caían en el campo de batalla, sin fijarse en su nacionalidad. **Napoleón** convirtió la buena voluntad de **Dunant** en una cuestión de derechos y de justicia al permitir la asistencia bajo la protección de una proclamación*

³⁰¹ E.g. Keen (1994); Smillie (1995); De Waal (1996).

*oficial. Aquí tienen sus raíces las Convenciones de La Haya y de Ginebra, y, de forma paralela, el marco legal de la Liga de las Naciones, y, más tarde, las Naciones Unidas con todas sus resoluciones y declaraciones sobre cuestiones humanitarias*³⁰².

De esta manera, **Napoleón** se dedicaba a sus guerras mientras que **Dunant** podía atender a las víctimas. Debe quedar claro que el auxilio prestado no es *per se* humanitario. Lo que puede ser humanitario es el método utilizado para distribuir el auxilio. Los principios fundamentales han sido codificados en la Carta de las Naciones Unidas y en los documentos subsiguientes que establecen la obligación de la cooperación entre las naciones para resolver problemas de carácter humanitario tales como la imparcialidad, la neutralidad y la independencia³⁰³.

Las organizaciones humanitarias han añadido la «competencia», el «testimonio» y el «acuerdo de las víctimas» a los tres anteriores principios³⁰⁴. Cada uno de los principios añadidos se introdujo en estos últimos años a través del trabajo de médicos comprometidos en las intervenciones humanitarias. Fueron unas personas conocidas como los «Doctores Franceses» quienes inventaron el principio del «testimonio» durante la guerra de Biafra al final de los 1960's. Dicho principio conlleva el compromiso de informar al público internacional de los abusos cometidos contra los derechos humanos durante las situaciones de crisis. Resulta notable que, hasta donde alcanzamos, y con excepción de dos sacerdotes europeos que representaban al Servicio para los Refugiados de los jesuitas, ningún cooperante de ONG ni tampoco sus organizaciones elevaron una voz de protesta, incluso en casos en los que fueron testigos de la utilización de granadas, de gases lacrimógenos, de disparos y de vuelos rasantes de aviones para conducir a los refugiados de vuelta a Rwanda en 1966³⁰⁵.

En tales situaciones, las organizaciones humanitarias se encuentran confrontadas con serios dilemas sobre si deben ser leales al principio de veracidad y, en consecuencia, dar cuenta de los abusos cometidos contra los derechos humanos o si deben limitarse a «hacer su trabajo». Uno de estos casos extremos fue la actuación de dos organizaciones humanitarias, «Médicos sin Fronteras» (MSF) y «Save the Children Fund» (SCF). Durante la hambruna de Etiopía a mediados de los 80's, que implicó un vasto programa de despoblación forzada y de reasentamiento desde las regiones del norte, expuestas a la hambruna, hacia las regiones más des-

³⁰² Walker (1996).

³⁰³ Cf. Beyani (1996).

³⁰⁴ Lebas (1996).

³⁰⁵ Amnistía Internacional (1997).

pobladas del sur, las dos organizaciones citadas apoyaban programas de auxilio en la región. En aquella situación se producían abusos sistemáticos de los derechos humanos: muertes, violencias físicas, problemas de salud y separación de las familias, en las poblaciones desplazadas que rondaban el «campo del hambre» en Koren. En una división del trabajo, MSF se hizo responsable de los programas centrados en la salud de los adultos y en la alimentación mientras que SCF se ocupó de la salud de los niños así como de su alimentación y a la distribución de alimentos entre las familias de las aldeas circundantes.

A finales de 1985, MSF fue uno de los primeros testigos de los incidentes que ocurrieron en el reasentamiento forzoso desde Koren y que causó la muerte de gente que dependía de la ayuda humanitaria dispensada en los campos. Esta organización decidió dar publicidad a estos abusos de los derechos humanos y envió un informe a los medios de comunicación internacionales. A pesar de las advertencias del gobierno etíope dichos informes continuaron hasta que MSF fue expulsada de Etiopía y obligada a abandonar, en 24 horas, varios programas sanitarios de emergencia que se desarrollaban por todo el país.

SCF permaneció en Koren y asumió la mayor parte de las responsabilidades de los programas sanitarios de MSF junto con el Ministerio de Salud de Etiopía. Puede parecer que se trata de una situación extrema el decidir si una organización ha de ser fiel al principio de «dar testimonio» o, como muestra este caso, continuar su actuación en una emergencia, pero, de hecho, estos dilemas son habituales. Tal como lo escribe **Tomasevsky** *«el silencio de las organizaciones que prestan auxilio en caso de violaciones de los derechos humanos, de las que han sido testigo,s se explica como una condición necesaria para seguir prestando asistencia material a la población necesitada»*³⁰⁶. Algunos abogados, como *Tomasevsky*, así como grupos que interceden por los derechos humanos como «African Rights» consideran que dicha resolución es muy inmoral.

«African Rights» castigó el silencio de las ONG's en Etiopía y condenó el rechazo a divulgar los abusos cometidos por el gobierno etíope contra los derechos humanos así como la manipulación del material de auxilio para favorecer la estrategia militar³⁰⁷. No hay duda de que dar testimonio, tal como se muestra en el caso etíope, no es un principio que implica una elección entre dos decisiones erróneas; por el contrario, supone una opción sensata entre dos bienes. Cada una de las ONG's tomó una vía diferente creyendo que adoptaba la decisión correcta. La opción

³⁰⁶ Tomasevsky (1994).

³⁰⁷ African Rights (1994), p. 11.

se planteaba entre hacer el bien continuando con la ayuda o hacer el bien divulgando los abusos cometidos contra los derechos humanos. La conclusión es que «hacer el bien» es un concepto ambiguo que se presta a ser interpretado de diferentes maneras y que, a menudo, desemboca en estrategias que se excluyen entre sí.

La competencia es otro principio difícil de aplicar ya que no existen definiciones, modelos o, incluso, ejemplos evidentes de lo que significaría ser un cooperante «competente», muy particularmente en los casos de quienes no poseen una especialidad concreta o, simplemente, que no son peritos en algo. Como principio, el requerir competencia en la ayuda humanitaria implica la existencia de un sistema de evaluación, independiente y autónomo, junto a una capacidad de juicio y de valoración respecto a quiénes se benefician de la ayuda. Pero esto ocurre muy raramente en las situaciones de emergencia³⁰⁸.

El principio que se refiere al acuerdo de la víctima es todavía más problemático tanto en su interpretación como en su implementación. Así por ejemplo, un cierto número de funcionarios rwandeses declararon en la Conferencia que se celebró en 1996 en Dublín sobre la ética en las situaciones de emergencia, que no se hacían esfuerzos para obtener el consentimiento en el caso de los huérfanos

que fueron mostrados durante días en foros dirigidos por expertos en intervenciones psicosociales y a los que se obligó a contar sus experiencias traumáticas sobre el genocidio antes de devolverlos a los orfanatos sin tener en cuenta el eventual daño que se les hizo durante dichas sesiones.

Otra fuente de recelo respecto al criterio de consentimiento se sitúa en relación con la calidad de la práctica humanitaria que se impone a las víctimas en lugar de negociarla con ellas. Existe un consenso generalizado sobre ciertas prioridades determinadas por los donantes y por los responsables políticos que no concuerdan, sin embargo, con la forma de pensar de los beneficiados por la ayuda humanitaria. Una de las «modas» más recientes es la de las intervenciones psicosociales que pueden conducir a interferencias injustificadas e inapropiadas desde la perspectiva cultural como, por ejemplo, la introducción de los métodos psicoanalíticos entre las víctimas de las catástrofes. En un caso reseñado, la imposición de este método de intervención que pretendía alentar a los sobrevivientes para que contaran sus experiencias a propósito de los asesinatos de sus parientes estaba en clara oposición con su cultura en la que la simple mención del nombre de una persona fallecida implicaba ser objeto de embrujamiento.

³⁰⁸ Harding (1995), p. 576.

IV. Límites éticos de la ingeniería social

No todos los que se encuentran comprometidos con la tarea humanitaria están de acuerdo con la práctica de la ingeniería social. Algunos científicos sociales también han desechado este concepto, incluso cuando la motivación primaria de su investigación es la de utilizar el conocimiento para influir en la sociedad.

Quizás no exista un contexto más crítico, en el que las estructuras sociales de las poblaciones hayan sido más desestabilizadas, que el de las emergencias que requieren ayuda externa. Quienes intervienen en la crisis tienen un impacto sobre la estructura de las relaciones sociales cuyas consecuencias no resultan fáciles de predecir. En la base del fracaso que sufren determinadas políticas se encuentra el hecho de que muchas de las intervenciones son diseñadas por gente que no entiende, suficientemente, el contexto en el que trabajan o que no comprenden y aprecian a la gente con la que trabajan lo que les impide concebir, junto con ellos, las acciones más adecuadas. Como lo acentúan la mayor parte de las publicaciones actuales a propósito de la reconstrucción de las sociedades desgarradas por la guerra, no son sólo nuestros objetivos los que deben someterse al exámen ético sino que también deben hacerlo los medios por los que intentamos alcanzarlos³⁰⁹.

Todos los nuevos términos que «suenan» en el trabajo de auxilio y en la ayuda humanitaria orientada hacia el desarrollo son, de forma implícita, términos de «ingeniería» tales como formación, formación de destrezas y formación de capacidades. Esta terminología parece neutra y libre de valores y, además, no cuestiona los supuestos subyacentes que implican tales intervenciones. Un ejemplo de ello es el actual énfasis en la formación de las capacidades que tiene como objetivo promover procesos democráticos y que cobija toda una serie de valores. Presupone un modelo de democracia liberal occidental como forma más apropiada de gobierno y por ello, lejos de ser neutral, en la práctica debilita las instituciones locales que quizás no eran menos «democráticas» que las que son impuestas en lo referente a la distribución del poder dentro de una comunidad.

En el capítulo anterior³¹⁰, las principales reflexiones acerca de la lógica y de los límites de las intervenciones de ayuda se concentraban en la sanidad y en la utilización de las instituciones tradicionales tales como la brujería, la hechicería y la medicina tradicional. Allí se argumentaba que uno de los factores determinantes en los intentos de interferir en la cultu-

³⁰⁹ E.g. UNRISD (1994); Kumar (1997).

³¹⁰ Ver capítulo 4 A. X.

ra y de provocar el cambio es la actitud de los cooperantes y de la población beneficiada así como el grado que alcanza el intercambio de información entre ellos.

Es evidente que todo tipo de intervención implica, en alguna medida, la ingeniería social. Los límites de la intervención requieren, necesariamente, un análisis de los supuestos básicos en los que se basa la ayuda humanitaria. A este respecto resulta importante distinguir entre la posición ideológica que da forma a la intervención y moldea el lenguaje, por una parte, y su impacto, por la otra. Así por ejemplo, y como señala **Duffield**, la ideología del pluralismo y las intervenciones multi-culturales de los cooperantes, correctas desde el punto de vista político (proyectos comunitarios, grupos de apoyo, concientización respecto al racismo...), en pos del pluralismo «*corren el riesgo de alentar lo que ellos pretenderían evitar: una mayor fragmentación y la división social*»³¹¹. El hecho de que los responsables de la política y los cooperantes no están siempre dispuestos o no son capaces de examinar los presupuestos de sus actividades, de diseccionar las implicaciones de sus creencias y de tener conciencia de las consecuencias de sus acciones, no les hace menos responsables del impacto de sus intervenciones.

V. *Los dilemas morales en la ayuda humanitaria*

Dentro de la filosofía moral, la ética trata de la vida buena, de qué significa vivir bien y de cómo puede alcanzarse esto. **Thomas Nagel** señala que

*el problema central de la ética es el de cómo las vidas, los intereses y el bienestar de los otros nos interpela y el de cómo estas interpelaciones... han de reconciliarse con el objetivo de vivir nuestra propia vida*³¹².

Consideradas desde un punto de vista histórico, las concepciones sobre lo qué significa la vida buena cambian a lo largo del tiempo y, en consecuencia, los conceptos morales evolucionan a medida que cambia la vida social porque las diferentes formas de entender lo bueno/malo, justo/injusto, son ínsitas a la vida social. Así, y dentro de la tradición occidental, **MacIntyre** y otros autores han sostenido, de manera convincente, que se pueden distinguir dos amplias tradiciones morales: las concepciones morales de la era pre-moderna que se caracterizan porque las diversas perspectivas encajan dentro de un universo moral

³¹¹ Duffield (1996), p. 184.

³¹² Thomas Nagel (1986), p. 64.

compartido y, por otra parte, la fragmentación total del discurso moral que caracteriza al individualismo liberal de la modernidad³¹³.

Mutatis mutandis, uno de los medios propios que utiliza la antropología para identificar y para clasificar las diferencias dentro de las culturas y de las sociedades que analizan es la identificación de las diferencias existentes en los conceptos morales utilizados así como de las formas en que la gente, en diferentes contextos, expresa su aprobación o repulsa. Por muy diferentes que sean, a lo largo de los siglos y a través de los países, las definiciones de lo que constituye la vida buena, las cuestiones éticas continúan, sin embargo, siendo importantes debido a la fragilidad del concepto de bondad. Una fragilidad que se muestra en el hecho de que, a pesar del deseo que tiene la gente de vivir como desea, estima o cree que debe vivir, sin embargo en la práctica no siempre le resulta posible.

La esencia de esta fragilidad/contingencia se muestra también en los importantes dilemas que plantea y que siempre se han utilizado como instrumentos en la educación moral y en el aprendizaje y también como medios privilegiados para los filósofos y psicólogos que analizan las actitudes morales individuales³¹⁴. Encontramos este tipo de dilemas morales clásicos en el corpus de la literatura occidental.

En, *Agamenón*, una de las más famosas tragedias antiguas griegas **Esquilo** confronta a *Agamenón* con el dilema de sacrificar a su propia hija o de ser un buen rey/líder y así conducir a las tropas griegas contra los troyanos para ganar la guerra. Lo que vuelve trágico el dilema de *Agamenón* es el que todas las normas o reglas de comportamiento previstas para mostrar el amor al país y el amor a la hija son verdaderas y válidas; tanto el héroe como la audiencia reconocen la validez de ambas conductas. **Hegel** definía la tragedia como «el conflicto entre dos cosas justas»; pero lo que vuelve la situación trágica para todo protagonista que se enfrenta a este dilema es la opción que ha de tomar entre dos soluciones incorrectas. En un universo ideal ambos principios no tienen y no deben estar en conflicto pero los dilemas morales surgen cuando resulta urgente tomar una decisión coyuntural en un mundo imperfecto.

VI. *El conflicto de principios*

Nunca podrán los cooperantes estar preparados, de forma adecuada, para reaccionar moralmente frente a algunas de las situaciones en las que se van a encontrar. A menudo sucede que los cooperantes se ven confron-

³¹³ MacIntyre (1967; 1981); Norman (1995).

³¹⁴ E.g. Kohlberg (1981; 1984); Gilligan (1982; 1988).

tados a dilemas que surgen de la disconformidad existente entre los principios que legitiman sus intervenciones y que se resumen en la fórmula de «salvar vidas a cualquier precio», por una parte, y, por otra, en los principios impuestos por quienes se encuentran entre ellos y la gente que necesita la ayuda.

En Afganistán, por ejemplo, algunos miembros de los talibanes impedirían que las organizaciones humanitarias pudieran operar en los territorios controlados por ellos a no ser que la ayuda no se concentrara, exclusivamente, en sus propios guerreros y, de esta manera, prohibieron de forma explícita la distribución de ayuda humanitaria a las mujeres que eran víctimas del conflicto. La mayoría de las ONG's se enfrentaban al dilema de comprometer los principios establecidos por sus organizaciones que propugnaban que la ayuda requerida se distribuyera de forma imparcial entre la población civil o entre la gente cuyas vidas estaban en peligro.

El término de «neutralidad operacional» que fue propuesto por muchas organizaciones para señalar la eventual acomodación de la decisión de intervenir a las condiciones particulares, es significativo porque, por una parte, indica cómo las normas se redefinen en la práctica y, por otra, apunta en última instancia a la clásica tentación moderna de invocar al principio de utilidad como justificación de la decisión. El utilitarismo es una perspectiva que intenta ofrecer un criterio que nos permita juzgar entre bienes en conflicto y que se basa en la maximización de la utilidad que, por otra parte, se considera definida de forma neutral. Sin embargo, si una determinada organización sostiene esta posición está colocando la utilidad de salvar un mayor número de vidas por encima del principio de hacerlo imparcialmente y, de esta forma, pone en cuestión las normas que ella misma ha adoptado. En este contexto, el concepto de utilidad deja de ser neutro ya que, de hecho, ha sido redefinido al seguir el criterio de maximizar las vidas sin tener en cuenta el cómo y a qué precio se actúa.

Es muy probable que todo cooperante tenga que enfrentarse a la difícil elección que implica la distribución de recursos escasos. ¿Entre quiénes se reparten las mantas cuando tan sólo hay 500 y la gente que las necesita sobrepasa las 5.000? ¿Cómo se distribuye una cantidad insuficiente de agua y cómo se garantiza un reparto justo cuando no hay forma de controlar qué cantidad retiran del grifo los primeros de la cola? ¿Quién establece que la necesidad mínima de agua son 20 litros por día y persona? En Goma y en Benaco, los cooperantes de OXFAM expresaron su satisfacción por lograr bombear lo equivalente a 4 litros por persona y día, pero, a la vez, no disponían de medios para controlar lo que cada persona retiraba del grifo. Sus estadísticas eran, simplemente, el resultado de me-

dir el agua obtenida entre el número de bocas sedientas. Todo este tipo de cuestiones «económicas» se resolvió, durante la hambruna del Sudán en 1985, mediante la disposición de que únicamente quienes acudían a los lugares de distribución recibirían los alimentos; y sólo quienes pudieran acercarse al dispensario serían atendidos.

Este tipo de respuestas «no-éticas» frente a situaciones extremas son, normalmente, la consecuencia de haberse negado a considerar los dilemas que se han planteado desde su dimensión ética. Así, los principios normativos implicados se dejan de lado en favor de la eficacia que, en la mayor parte de las situaciones de emergencia, se convierte en un fin en sí misma. Además, la preocupación excesiva por la organización y por la gerencia de la ayuda humanitaria durante las crisis hace, a menudo, que la preocupación por los problemas éticos sea un lujo que los cooperantes, sobre el terreno, no se pueden permitir.

El problema que suscita esta posición rigurosa en favor del profesionalismo humanitario es el de implicar un planteamiento contradictorio basado, por una parte, en un valor más centrado «en el agente» que en las «consecuencias» como, por ejemplo, el altruísmo que pretende generar consecuencias benéficas para alguien al margen del riesgo que pudiera correr la propia vida y que por ello, precisamente, resulta admirable y, por otra parte, una actuación que busca la eficacia personal y el propio interés a través de medios que debilitan el planteamiento altruísta original hasta tal punto que se utiliza el acto altruísta como *un medio* para realzar valores personales tales como el reconocimiento público y la mejora del status profesional. Aunque, en principio, el propio interés no es formalmente incompatible con el comportamiento altruísta, sin embargo en casos en los que el primero se convierte en la preocupación fundamental y en amenaza para el segundo entonces el propio interés y el altruísmo se vuelven incompatibles³¹⁵.

Las experiencias de Somalia, Irak, Bosnia, Chechenia y, más recientemente, Rwanda han colocado a las organizaciones humanitarias frente a graves conflictos de intereses que se resumen en el siguiente dilema: «¿a quién proteger?». ¿Hay que proteger a los cooperantes que han sido secuestrados, amenazados y asesinados o a las poblaciones locales que precisan un lugar en el que se sientan seguros? Todas las declaraciones de principios de las organizaciones humanitarias expresan un compromiso leal respecto a quienes se benefician de su ayuda; y esto es lo que, en último término, constituye su idiosincrasia. Por otra parte, el primer compromiso de cualquier organización se establece con su personal. Una

³¹⁵ Cf. Blum (1994), p. 124-143.

de las soluciones que han encontrado las organizaciones para salir de estas situaciones comprometidas es la de «traspasar» responsabilidades al personal local. Así por ejemplo, una ONG europea que trabaja en Africa, tan sólo envía en misión a sus médicos africanos cuando se trata de una región peligrosa como el sur del Sudán sacudida por la guerra, mientras que el personal expatriado permanece en un lugar, relativamente tranquilo, como Uganda. Este tipo de soluciones pone en evidencia los límites del humanitarismo superficial que permite que corran peligro las vidas de «otros» antes que las de los que se consideran más cercanos a «nosotros»³¹⁶.

Estas maneras de resolver los dilemas resultan muy significativas cuando se pretende conocer dónde reposan, en último término, las prioridades de los agentes. De todas formas, no por ello son menos responsables las organizaciones humanitarias al establecer las prioridades y al prever las consecuencias de sus actuaciones.

La dificultad en evaluar el valor de las acciones humanitarias surge, entre otras razones, del problema que implica la determinación de la responsabilidad moral. En el ámbito de la ayuda humanitaria se considera, a menudo, evidente que el impulso moral o las «buenas intenciones» son suficientes para legitimar las intervenciones que, tal y como antes se ha indicado, no pueden encontrar su legitimación en ámbitos independientes (moral o legal). Cuando se considera la motivación de una actuación como criterio básico para establecer su valor moral, se plantea la cuestión de si se trata de un criterio suficiente. Es atrayente pero, a la vez, resultaría erróneo considerar la compasión así como otros sentimientos afines, por ejemplo la lástima y la simpatía, que son emociones «altruístas» porque centran nuestra atención en el mundo y en quienes sufren, como si pudieran, por sí mismas, legitimar la ayuda humanitaria.

No es que no obren correctamente «los que hacen el bien» así como toda aquella gente motivada por un espíritu noble que le empuja a ayudar al mundo necesitado. El problema es que la compasión a menudo está mal informada, y puede conducir a insensateces, o ser difusa y egoísta o egocéntrica (aunque pretenda ser altruísta y ayudar a los demás). Además, aunque resulte laudable en tanto que emoción y como rasgo caracterológico, la compasión conduce, a menudo, a actuaciones precipitadas, puede empeorar una situación grave, tal y como señala **Larry Blum**, y puede incluso herir a quienes son objeto de la compasión al centrarse, en exceso, en su situación³¹⁷. Ciertamente que hay muchos ejemplos en los que la compasión se basa en una comprensión superficial de una situación de

³¹⁶ Cf. Fox (1995).

³¹⁷ Blum (1980).

necesidad y, en consecuencia, ha conducido incluso a introducirse allí donde uno no es bien recibido, o a intervenir allí donde uno carece de competencia o a interferir donde no se es deseado.

Estas reflexiones sobre las limitaciones que conlleva la actuación suscitada por un momento «generoso» del corazón no pretenden, de ninguna manera, debilitar la importancia que tiene la compasión como virtud o el valor global de las acciones movidas por la compasión y que se concretan en el ámbito humanitario. Lo que interesa es subrayar que, en principio, la compasión sin inteligencia no constituye una virtud y que, en la práctica, la inteligencia sin compasión no será un medio eficaz de salvar vidas. Por ejemplo, acarrear agua a personas heridas de muerte respondiendo a sus súplicas no es un acto de compasión porque conducirá a una muerte segura.

Frente a la evaluación del valor moral de las acciones realizada desde las motivaciones se encuentra la tradición ética que se centra en las consecuencias, tanto pretendidas como no intencionadas, de las actuaciones y considera el valor de la actuación respecto a dichas consecuencias. Las consecuencias de las propias actuaciones resultan muy difíciles de prever. Por ejemplo, al final de los 80»s los refugiados en Malawi fueron víctimas de la mayor epidemia de pelagra del mundo (18.000 víctimas) en cinco años. La causa fue que habían sido forzados a subsistir a base de raciones de alimentación distribuidas por el Programa Mundial de Alimentación (PMA). Se retiraron los cacahuets que eran la única fuente accesible de niacina debido a su escasez fuera de Africa del Sur. Al mismo tiempo se produjo un embargo y la ONU dejó de comprar productos provenientes de Africa del Sur. Cuando se conoció la existencia de la epidemia una ONG inspirada en una Iglesia rompió el embargo y compró cacahuets. Los representantes de la MPA confesaron ignorar que los refugiados necesitaban los cacahuets para sobrevivir, y, más bien creían que «les gustaba comerlos», como a mucha gente le gusta degustar chocolate.

Se trata de una situación no muy diferente a la del chofer que mata a un niño bajo el influjo del alcohol. Aunque no pretenda matar a un niño sin embargo, el chofer es responsable de sus acciones ya que se supone que conoce los riesgos que implica el conducir en estado de embriaguez. Aunque la problemática suscitada por la conducción en estado de embriaguez es más universal, existe también una obligación moral, por parte de quienes se comprometen con la ayuda humanitaria, de *conocer* con vistas a *prever* las consecuencias no intencionadas de sus acciones, puesto que su conocimiento/ignorancia puede poner en peligro un gran número de vidas.

El requisito de un cierto conocimiento y de estar informado no implica el disponer de un conocimiento reservado a los expertos. En el caso de

los cooperantes se supone la existencia de un conocimiento mínimo de los hechos y una cierta responsabilidad en su utilización. Por ejemplo, en varias ocasiones en 1996, los responsables de la política de las ONG's cuestionaron la presencia en Burundi de las poblaciones a las que socorrían. Se daban cuenta de que al continuar con la ayuda alimentaban la situación de creciente violencia y de contra-violencia en dicho país. En otras palabras, la ayuda humanitaria prolongaba el conflicto violento. Consideraciones semejantes se escucharon en Etiopía en los 80's y en Somalia y Bosnia en los 90's. Los argumentos principales para retirar la ayuda humanitaria implican convertir el repliegue en una cuestión moral. Se sostiene la retirada apoyándose en la *consideración* de que la ayuda es más perjudicial que beneficiosa. La posibilidad de establecer una consideración de este tipo depende del mantenimiento de un flujo continuo de información y del establecimiento de criterios que puedan valorar las implicaciones del «quedarse o marcharse»

Es tarea complicada la de conocer, de una forma u otra, las consecuencias de las propias acciones; supone asegurarse de que tanto la violencia que provoca la «no intervención» como la que produce una fuerza justa y adecuada será menor que la violencia actualmente presente y causada por la explotación de la ayuda humanitaria. Sin embargo permanece planteada la exigencia de que no se pueden tomar las decisiones de forma superficial ni actuar siendo ignorante o por ignorancia porque, precisamente, la responsabilidad moral no se refiere sólo a las actuaciones del pasado sino también a las acciones que se preparan para el futuro y que de alguna forma se anticipan. **Parfit** da el nombre de «altruísmo racional» a esta dimensión del razonamiento moral en el sentido de que se centra tanto en la responsabilidad individual como en la colectiva respecto a la percepción y la anticipación de los efectos de nuestras actuaciones³¹⁸.

Los ejemplos más habituales de errores en el cálculo del perjuicio, lo que **Parfit** denomina «matemáticas morales», surgen, por una parte, de la creencia de que los efectos imperceptibles de nuestras actuaciones sobre los otros no pueden ser significativas desde el punto de vista moral, mientras que otros se originan en la convicción de que las consecuencias poco significativas pueden ser ignoradas desde la perspectiva de la moral. En el primer caso, uno puede imaginar el caso de que el sufrimiento inflingido por cada uno de los miembros de un grupo de torturadores sobre un grupo de individuos no empeora a nadie, por lo menos en lo que resulta visible. Esto es así, porque el acto de tortura es injusto *per se* incluso en el caso de que ninguno de los torturados perciba los efectos del

³¹⁸ Parfit (1984).

acto individual. Por ello, en lo que se refiere al nivel de las consecuencias, cada una de nuestras acciones puede ser muy injusta por el hecho de que considerada «*en conjunto hace peor a la gente*»³¹⁹.

El segundo caso, titulado *el dilema de Fisherman*, es igualmente serio y muestra cómo la ignorancia de las acciones de cada uno de los individuos implica un daño colectivo.

*Hay muchos pescadores que ganan su vida pescando, de forma individual, en algún lago. Si cada uno de los pescadores no limita sus capturas, resulta evidente que incrementará el volúmen de la pesca en un futuro inmediato. Pero, de esta forma, contribuirá, a la vez, a que decrezca la pesca, en su conjunto, a largo plazo. Puesto que son muchos los pescadores que deciden no limitar sus capturas, el efecto que tendrá la decisión de un único pescador será insignificante en relación al volúmen de pesca de cada uno de los otros pescadores. Los pescadores piensan que esos efectos insignificantes pueden ser ignorados desde el punto de vista moral. Apoyados en esta convicción, y porque nunca hacen lo que piensan ser injusto, deciden no limitar sus capturas. De esta manera cada uno aumenta sus propias capturas pero, a la vez, provoca un descenso mayor en la captura total. Al actuar todos de la misma forma, el resultado es el desastre. Después de cierto tiempo todos los pescadores acababan capturando menos pescado. Ya no pueden alimentarse a sí mismos ni a sus hijos*³²⁰.

Es evidente que si el pescador conociera las consecuencias de sus actuaciones y si hubiera mostrado una sensibilidad suficiente para las acciones de los demás, el desastre podría haber sido evitado. Desde el punto de vista moral, existen dos maneras de explicar por qué las decisiones de los pescadores son injustas. En el caso de la *responsabilidad individual*, cada pescador sabe que si no limita sus capturas, pescará más a corto plazo pero reducirá la captura total para un número mucho mayor. En consecuencia, al buscar una pequeña ganancia causa una mayor pérdida para sí mismo y para los otros. En consecuencia, tales acciones son consideradas injustas.

Por el contrario, si uno se centra en la *responsabilidad colectiva* y en lo que hacen juntos los pescadores, entonces resulta evidente que cada pescador sabe que si él mismo y los demás no limitan sus capturas, en ese caso provocarán todos juntos una gran pérdida para todos. Este tipo de razonamiento es significativo, sobre todo, en la asignación de responsabilidad y de valor moral en los casos de las intervenciones humanitarias porque, a menudo, una parte de la propia decepción, sentida en las

³¹⁹ Parfit (1984), p. 83.

³²⁰ Parfit (1984), p. 84.

situaciones de ayuda a las víctimas de la catástrofe, es la de que tendemos a deliberar en base a la cuestión «¿dañará mi actuación a otras gentes?». Sin embargo, tal como muestra el ejemplo anterior incluso si la respuesta es «no» todavía es posible que la actuación fuera injusta debido a sus efectos cuando se considera no como una acción individual sino colectiva que puede tener efectos benéficos o dañinos.

La cuestión decisiva a la hora de asignar la responsabilidad, en el caso debatido, es la de si una actuación concreta forma parte de un conjunto de actividades que pueden dañar, de forma colectiva, a los otros en mucho mayor medida que cualquier actuación considerada de forma aislada. En este contexto resulta evidente que, es preferible, desde el punto de vista moral y más responsable desde la perspectiva social, asignar responsabilidades y evaluar nuestras acciones en base al criterio que se centra en los riesgos y en los efectos que podría tener la actuación si se hiciera de forma colectiva y no individual. Asumir esta posición y comprometerse en su práctica conlleva una redefinición del altruísmo que pasa de ser una virtud basada en la psicología a concebirse como una perspectiva que se justifica racionalmente y que se adopta por su significación moral y sus consecuencias benéficas.

Esta redefinición del altruísmo como sentimiento racional resulta importante porque posibilita un razonamiento más comprehensivo y significativo desde el punto de vista moral en favor de las intervenciones humanitarias. En efecto, esta nueva concepción subraya la importancia que tiene responsabilizar a la gente para que se comprometa con actividades que se centran más en los otros que en sí mismo. La naturaleza afectiva del altruísmo no minimiza este hecho fundamental.

VII. *El humanitarismo y la moralidad de la solicitud*

Las secciones precedentes se han centrado en los principios humanitarios que guían las intervenciones de ayuda. Uno de los temas comunes a las que se enfrentan los cooperantes es el reconocimiento de que el problema de la ayuda humanitaria consiste en que existe un número de creciente de gente que «desea ayudar», en la proliferación de nuevas organizaciones humanitarias y en una duplicación *de facto* de los esfuerzos y de las actividades que se realizan sobre el terreno. La literatura más reciente así como numerosos informes realizados sobre el terreno lamentan el hecho de que la falta de coordinación mina la efectividad de cualquier operación de ayuda humanitaria³²¹.

³²¹ E.g. ODA Southern Africa evaluation (1995); Rwanda evaluation (1996).

En el centro de todos estos debates a propósito de la coordinación de las organizaciones se encuentra el reconocimiento de que existe una competencia muy extendida entre los diferentes actores humanitarios. Si bien es cierto que la competencia es como el carburante de la empresa y, en consecuencia, resulta muy importante para la dimensión empresarial de la profesión humanitaria, es preciso añadir que, incluso en la empresa y en la investigación actual acerca de la gerencia, la competencia no se considera como condición necesaria ni suficiente para el crecimiento de una empresa. Desde el acercamiento de la ética empresarial, es la cooperación más que la competencia la que se considera como carburante y motivación básica para una organización eficaz y efectiva.

En los años más recientes se da un reconocimiento progresivo de que no existe algo parecido a unas fuerzas de mercado «libres y simples»; dentro del mercado es necesaria la *confianza* para mejorar la distribución de los bienes y servicios. En el mismo sentido, tanto en la ética de la gerencia como en la empresarial, se ha argumentado que la cooperación y la integración, la solicitud y la compasión son las virtudes principales de la profesión empresarial y los principales materiales para lograr el éxito en cualquier organización. Se debe afirmar, todavía con más convicción, que entre las organizaciones de ayuda humanitaria, también dichas virtudes han de ser promovidas. En este sentido, no sólo en el mundo empresarial, sino sobre todo en el mundo humanitario, «la ética y la excelencia, la comunidad y la integridad han de considerarse como *no simples medios para la eficacia y la eficiencia. Constituyen, más bien, los objetivos sin los que la corporación habrá perdido su alma*³²².

³²² Soloman (1992), p. 266.

Capítulo 6

Conclusión

Es equivocado esperar que la ayuda de emergencia pueda restaurar la situación previa. Incluso en los casos más favorables, cuando la ayuda ha sido una respuesta adecuada a las necesidades a corto plazo, tiene, sin embargo, influencias muy diversas sobre la situación considerada a largo plazo. Resulta muy difícil evaluar el impacto sobre los futuros desarrollos y, más aún, tenerlo en cuenta a la hora de determinar las políticas.

Tanto la ayuda como la crisis pueden originar reacciones post-traumáticas. Hay temas como el de la rehabilitación o el del reasentamiento que se clarifican después de la respuesta dada a la catástrofe, pero otras cuestiones como la del contacto cultural y la desestructuración del imaginario tendrán consecuencias muy duraderas sobre los vínculos sociales de la comunidad. Estos efectos pueden ser positivos (construcción de la nación, por ejemplo) o negativos (polarización de la sociedad, pérdida de las referencias culturales...). Existirá entonces la necesidad de reconstruir el orden social y los marcos de comunicación. La misma crisis constituirá una parte importante de la historia de la población.

Los anteriores capítulos constituyen una introducción a la perspectiva antropológica frente a las intervenciones en situaciones de emergencia que concitan la ayuda humanitaria internacional. Se han puesto de relieve las variedades de las respuestas culturales a tales crisis así como la necesidad de un enfoque de la ayuda que reconozca las complejidades del mundo social de quienes reciben el auxilio. En este sentido, al mismo tiempo que aceptamos que muy pocos de los cooperantes serán antropólogos, hemos intentado presentar a los lectores algunos de los instrumentos que resultan imprescindibles para acercarse a otras culturas a la vez que hemos cuestionado la supuesta universalidad de la cultura occidental.

El conocimiento y la práctica de la antropología constituye una inmensa ventaja para los profesionales. Un médico, por ejemplo, en cualquier sociedad en la que trabaje habrá de observar y reconocer rasgos clínicos en el discurso de su paciente. Si es capaz de descodificar la demanda del paciente desde el trasfondo cultural de este último, el médico mejorará y extenderá los procesos que conducen al diagnóstico y encontrará una respuesta más adecuada a las necesidades del paciente.

Con respecto a la «a las culturas ayudadas» por Occidente, hemos subrayado el malentendido que habitualmente se encuentra en la concepción de las «víctimas desamparadas» mediante el análisis de diferentes respuestas y estrategias de supervivencia. La gente recurre a experiencias y a conocimientos elaborados en el pasado, inventa nuevos medios y capitaliza todas las oportunidades que se le presentan incluso si ello implica asumir el rol de víctimas desamparadas. La ayuda no sólo ofrece una oportunidad sino que crea sus propias condiciones de éxito o fracaso. Por ejemplo, tal y como aparece en las investigaciones de **Stern**, los tamiles respondieron de diversas formas en situaciones diferentes y la variable importante era la existencia o la carencia de un programa oficial de ayuda. En Dinamarca, donde se diseñó un programa de recepción que fuera acomodaticio, los tamiles «aprendieron» a causar una buena impresión a los trabajadores sociales comportándose «como niños»; en Gran Bretaña donde se disponía de pocos recursos benéficos encontraron medios informales de responder a sus necesidades utilizando las redes étnicas como recursos principales con vistas a obtener empleo y vivienda y demostraron tal iniciativa empresarial que **Stern** llega a llamarlos los «muchachos de **Tatcher**»³²³.

También hemos insistido en una nueva conceptualización de las crisis, de las catástrofes o de los peligros considerándolos como *procesos*, más que como *acontecimientos*, que conllevan un desvío momentáneo del orden habitual. Tales procesos, en sí mismos, manifiestan diferentes aspectos del desarreglo social y ecológico que la ayuda humanitaria intenta mitigar mediante la reparación de las pérdidas, de las capacidades y de los puntos vulnerables. Nuestro propósito ha sido el de re-pensar la ayuda, no ya como auxilio de «cuidado y mantenimiento» sino como reconstrucción de las comunidades. Este acercamiento implica una actitud diferente respecto a la ayuda porque reconoce que la ayuda genera su propia dinámica que impele el cambio social.

Los responsables de la política y los cooperantes, en cuanto tales, han de estar atentos y aceptar la responsabilidad moral de las consecuencias de sus intervenciones. Algunos académicos asiáticos van todavía más lejos y han comenzado a desarrollar una perspectiva alternativa res-

³²³ Steen (1992).

pecto a las catástrofes y a la vulnerabilidad. Esta alternativa considera los catástrofes y los conflictos como problemas de desarrollo no resueltos y coloca el énfasis en la comprensión de las causas sociales y de los efectos de las catástrofes. Las catástrofes y los desastres (en tanto que procesos) se consideran como oportunidades para la transformación social y para la mejora de los puntos vulnerables.

Nuestra reflexión, en el capítulo 4, a propósito de la medicina tradicional sugirió una forma de afrontar los límites de las intervenciones humanitarias en el contexto del cambio social. La reconstrucción de la comunidad depende del trabajo en colaboración con la población afectada más que de la competencia con los sistemas nativos de conocimiento. Donde existía una falta de comunicación con los curanderos y no se intentaba establecer una base común para el debate, el efecto de ambos tipos de prácticas sanitarias resultaba un factor de división de la comunidad considerada en su conjunto. Por otra parte, tal y como mostraron las obras de **Hiegel** y de **Eisenbruch** sobre el sur de Asia, tan sólo a través de la colaboración puede aprender la gente, unos de otros, y afrontar el sufrimiento humano como una preocupación que concierne a todos. La articulación de un consenso en el acercamiento entre la población afectada y los cooperantes es, por tanto, una pre-condición para la implementación efectiva de la ayuda internacional. Esto nos retrotrae hasta las nociones de contactos culturales y de homogeneización de las culturas y, con ello, a la interpretación de las percepciones que, de forma amplia, se desarrolló en el capítulo 3.

Desde esta perspectiva, las organizaciones de ayuda internacional no pueden permitirse una visión miope que les mantenga desinformadas respecto a los objetivos finales de las comunidades a las que ayudan. El modelo de ayuda como reconstrucción no sólo se enfrenta a la cuestión de la supervivencia sino al logro de una forma de supervivencia que haga posible la reconstrucción y que reduzca la vulnerabilidad presente y futura con respecto a las catástrofes. Estas consideraciones introducen, necesariamente, la dimensión política que está presente en todas las maneras de visualizar y de construir los medios para lograr un mejor futuro. La aceptación de este punto pone en evidencia otro malentendido habitual e inherente a la mayoría de los programas de ayuda: que en tiempos de crisis, la gente pierde su capacidad de contemplar los objetivos a largo plazo y de articular sus concepciones de la «vida buena». Esto, de hecho, no es verdad. Tal y como mostró **De Waal** en su trabajo sobre el Sudán, la gente en una situación de crisis está dispuesta a sacrificar la ayuda a corto plazo si ello beneficia a la reconstrucción a largo plazo de su forma de vida³²⁴.

³²⁴ De Waal (1989).

En el capítulo 5 se han desarrollado otros temas importantes en el campo de la antropología de la ayuda humanitaria: género, repatriación y ética. estas reflexiones nos han puesto de relieve la complejidad que encierra la ayuda humanitaria.

En nuestra reflexión acerca de las deliberaciones de la gente sobre la oportunidad de marcharse o quedarse del lugar donde se encuentran como respuesta a la crisis que les asola, llegábamos a la conclusión de que tales decisiones estan influenciadas, necesariamente, por el significado que se le dé al concepto «casa» y que implica más que una simple identificación de la gente con un territorio particular al que «naturalmente» pertenecen. Una investigación antropológica a largo plazo que se realizó en el Cuerno de Africa ha examinado esta simple «sedentarización» de las identidades que se inspiró, sobre todo, en Europa³²⁵. Para los «Uduk» o para los refugiados del «Nilo Azul», un grupo de gente cuya identidad colectiva y su distintivo como grupo se fue desarrollando a lo largo de repetidas huidas, dispersiones y supervivencias a través de la frontera entre Sudán y Etiopía, la «visibilidad étnica» constituía la principal estrategia adoptada para incrementar la posibilidad de recibir protección y ayuda. Su historia oral, tal y como la recogió **Wendy James**³²⁶ muestra que son sobre todo «la retirada y el consentimiento cauteloso» más que la historia política o la «variedad heroica», los temas dominantes de sus narrativas acerca de su pasado, y estos son, precisamente, los temas que habitualmente se debaten en los intentos de los Uduk por resolver los continuos retos que les plantea la supervivencia³²⁷.

Para los Mursi, un grupo de pastores y cultivadores del sudoeste de Etiopía, el desplazamiento no sólo ha constituido una parte integrante de su estrategia de supervivencia frente a los retos repetidos a lo largo del último siglo; también ha formado parte de su forma colectiva de entender el pasado común y de su identificación como «*un grupo de gente que continuamente buscan una tierra tranquila*»³²⁸. Sin embargo, tal como señala **Turton**, un ataque sin precedentes de sus vecinos los Nyangatom que les atacaron con armas automáticas, constituyó un desafío para la manera tradicional que tenían los Mursi de entender la unidad política y que incluía los conflictos inter-grupales como parte del orden establecido en la región. El que ambos grupos dispusieran de Kalashnikovs ha introducido, hoy en día, nuevo factor así como el reto de evitar la eventual extinción del grupo y de buscar una tierra tranquila³²⁹.

³²⁵ Fukui/Markakis (1994).

³²⁶ James (1979; 1988; 1994).

³²⁷ James (1994).

³²⁸ Turton (1993.^a), p. 9.

³²⁹ Turton (1994).

Lo que muestran estos dos casos es que no hay una solución única respecto a la decisión de «permanecer», «marcharse» o «volver» como solución al problema de reconstruir las comunidades que han sido conmovidas por las crisis. Sugieren, también, que el intento de cada grupo por alcanzar la supervivencia no concierne únicamente a la vida humana sino, también, a las formas particulares de vida que los convierten en distintos y diferentes de los otros. Los intentos por salvaguardar estas formas originales están relacionados con un enfoque de la ayuda internacional que sea sensible a la aportación de la antropología.

Por otra parte, aunque la comprensión de la cultura resulta vital para el éxito de la actuación humanitaria, sin embargo es preciso estar atento a los efectos colaterales que se derivan de un relativismo cultural excesivo. Las alusiones que se hacen a propósito de las diferencias y de la sociedad pluricultural pueden formar parte de un discurso honorable y, también, ser una excusa para una ideología que favorezca el gueto y la exclusión. La mejor forma de entender una cultura es la de no considerarla como un «texto» que los archiveros pueden desempolvar para redescubrirla de vez en cuando, sino la de entablar un diálogo abierto con ella. De esta forma el contacto entre los cooperantes y la población, que es víctima de la catástrofe, puede constituir el primer paso hacia adelante.

Capítulo 7

Bibliografía

- ABÉLÈS, M. (1983), *Le lieu du politique*, Société d'ethnographie, Paris.
- ABLER, T. S. (1992), «Scalping, torture, cannibalism and rape: an ethnohistorical analysis of conflicting cultural values in war», in: *Anthropologica*, XXIV, pp. 3-20.
- AFRICA RIGHTS (1994), «Humanitarianism Unbound? Current Dilemmas of Multi-Mandate Relief Operations In Political Emergencies», *Discussion Paper No. 5*, Africa Rights, London.
- AGENCY FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT (AID) (1989), «Disaster History: Significant Data on Major Disasters World Wide, 1900-Present», Office of US Foreign Disaster Assistance, Agency for International Development, Washington DC.
- AGER, A. (1992), «Recruiting Indigenous Resources: The Role of Social Support for vulnerable Refugee Children», in: *Refugee Participation Network*, p. 7-8.
- AGER, A. (1993), *Mental Health Issues in Refugee Populations: A Review*, Working Paper of the Harvard Centre for the Study of Culture and Medicine 1 RSP Library.
- AGER, A. (1994), «Dislocation», in: *Mental Health Issues in Refugee Populations: a review working paper of the Harvard Centre for the Study of Culture and Medicine*, Harvard University, Cambridge Mass. [forthcoming].
- AGER, A. AGER, W./ LONG, L. (1991), *A Case Study of Refugee Women in Malawi: A report for the United Nations High Commissioner for Refugees, Zambia, Centre for Social Research*.
- ALLEN, T. /MORSINK, H. (1994), «Introduction», in: Allen, T. /Morsink, H. (eds.), *When Refugees Go Home*, UNRISD, Geneva, pp. 1-13.
- ALIEN, T. (1993), «Putting People First Again: Non-Governmental Organizations and the New Orthodoxy» for Development», in: *Disasters*, Vol. 14, No. 1, pp. 63-68.
- AMNESTY INTERNATIONAL (January 1997), *Crisis in the Great Lakes*, Amnesty International Reports.
- AMPHOUX, P. /DUCRET, A. (1985). «Le pouvoir des lieux, la mémoire des lieux», in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXIX, Paris.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London.

- ANDERSON, M. B. (1994), «Understanding the Disaster-Development Continuum: Gender analysis is the Essential Tool», in: Walker, B. (ed.), *Women and Emergencies*, Oxfam Focus on Gender 4, Oxfam, Oxford.
- ANDERSON, M. B. (1992), «The New World Order», in: *New Left Review*, No. 193, May/june, p. 3-13.
- ANDERSON, M. B. / WOODROW, P.J. (1989), *Rising from the Ashes: Development Strategies in Times of Disaster*, Westview Press, USA.
- APEADU, N. (1993), «The Ignored: Female Heads of Households Among Refugees in Africa», in: *Gender Issues and Refugees: Development Implications*. Conference Papers from conference held at York University 9-11 May, 1993, Oxford, pp. 83-100.
- ARDENER, E. (1972), «Belief and the Problem of Women», in: La Fontaine, F S. (ed.), *The Interpretation of Ritual*, Tavistock, UK.
- ARDENER, S. (1975), *Perceiving Women*, JM Dent and Sons, UK.
- ARMSTRONG, J. (1982), *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- ARMSTRONG, J. (1992), «The Autonomy of Ethnic Identity», in: Motyl A. (ed.), *Thinking Theoretically about Soviet Nationalities*, Columbia University Press, New York, pp. 23-43.
- ARON, R. (1969), *La théorie du développement. Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité*, Calman-Levy, Paris.
- ASAD, T. (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London.
- AUGÉ, M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologies*, Hermann, Paris.
- AUGÉ, M. (1977), *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Introduction à l'anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris.
- AUGÉ, M. (1994), *Le sens des autres, actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris.
- AUGÉ, M. (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris.
- BACK, K. W. (1980), «Uprooting and Self-Image: Catastrophe and Continuity, in: Coelho», G. V. / Ahmed, P. J. (eds.), *Uprooting and Development: Dilemmas of coping with modernization*, New York.
- BACH, R. (1990), «Immigration and US Foreign Policy in Latin American and the Caribbean», in: Tucker et al. (eds.), *Immigration and US Foreign Policy*, Boulder, Westview Press, Colorado.
- BADE, K. J. (1993), «Re-migration to their Father's Land? Ethnic Germans from the East in the Federal Republic of Germany», in: *Refugee Participation Network*, No. 14, pp. 14-16.
- BADIE, B. (1986), «Culture et Politique», *Economica*, Paris.
- BAIRD, S. / O'KEEFE, P. / WESTGATE, K. N. / WISNER, B. (1975), «Towards and Explanation and reduction of Disaster-Proneness», *Disaster Research Unit Occasional Paper* No. 11, University of Bradford.
- BAKER, P. R. (1981), «Land Degradation in Kenya»: *Economic or Social Crisis*, *School of Development Studies Discussion Paper* No. 82, School of Development Studies, University of East Anglia, Norwich.
- BALANDIER, G. (1985), *Anthropo-logiques*, Plon, Paris.

- BALANDIER, G. (1985), *Le détour, pouvoir et modernité*, Fayard, Paris.
- BALANDIER, G. (1986), «La violence et la guerre: une anthropologie», in: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 110, pp. 533-545.
- BALANDIER, G. (1988), *Le Désordre, Eloge du mouvement*, Fayard, Paris.
- BARBICHON, G. (1983), «Migration et conscience d'identité régionale: l'ailleurs, l'autre, le soi», in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXV, Paris.
- BARTH, E. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Company, Boston.
- BARTON, A. H. (1969), *Communities in disaster: a sociological analysis of collective stress situations*, Garden City, Doubleday. New York.
- BAUDRILLARD, J. (1981), *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris.
- BEN-EZER, G. (1985), «Cross Cultural Misunderstandings: the case of Ethiopian immigrant Jews in the Israel; Society», in: *Israeli Social Science Research*, Vol. 3 (1-2), pp. 62-73.
- BEN-EZER, G. (1990), «Anorexia Nervosa or an Ethiopian Coping Style?», in: *Mind and Human Interaction*, Vol. 2 (2).
- BENTHALL, J. (1991), «Le sans-frontierisme», in: *Anthropology Today*, 7/6, pp. 1-3.
- BENTHALL, J. (1993), *Disasters, Relief and the Media*, Tauris and Co., London.
- BERG, G. (1989), «List of Major Natural Disasters 1960-1987», in: *Earthquakes and Volcanoes*, 20, pp. 226-8.
- BERGER, P. (1978), *Les mystificateurs du progrès - Du Brésil à la Chine*, PUF, Paris.
- BERGHE, P. VAN DEN (1978), «Race and ethnicity: a sociobiological perspective», in: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 1, no. 4, pp. 401-411.
- BERRY, J. W. (1992), «Acculturation and adaptation in a new society», in: *International Migration*, Vol. 30, pp. 69-83.
- BERRY, J. W. (1991), «Refugee adaptation in settlement countries: an overview with an emphasis on Primary prevention», in: Ahearn, F L. /Athey, J. L., (eds.), *Refugee Children: Theory, Research, and Services*, John Hopkins University Press, Maryland, pp. 20-38.
- BERRY, J. W./KIM, U. (1988), «Acculturation and mental health», in: Dasen, P. / Berry, J. W / Sartorius, N., (eds.), *Health and cross-cultural psychology: Towards applications*, Sage, Beverly Hills, pp. 207-236.
- BETTLEHEIM, R. (1970), *The Informed Heart*, Paladin, London.
- BEYANI, C. (December 9-10, 1996), «The Legal Basis for Humanitarian Assistance,» Background paper II, Background paper for the Forum on Ethics in *Humanitarian Aid*, Dublin.
- BLACK, R. /ROBINSON, V. (eds.) (1993), *Geography and Refugees: Patterns and Processes of Change*, Belhaven Press, London.
- BLOCH, M. (1987), «Death, Women and Power», in: Bloch, M. /Parry, J. (eds.), *Death & the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211-230.
- BLUM, L. (1980), *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London.
- BIUM, L. (1994), *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOLTANSKI, L. (1983), *La souffrance á distance, Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris.

- BESERUP, E. (1970), *Women's Role in Economic Development*, St. Martin's Press, New York.
- BOTTOMLEY, G. (1992), *From another place: migration and the politics of culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1989) [1972], *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1980), «L'identité et la représentation», in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, p. 35.
- BOURDIEU, P. (1992) [1980], *The Logic of Practice*, Polity Press, Oxford.
- BRAMAN, R. (1996), *Les Limites de l'humanitaire, Les Temps Modernes*, p. 587.
- BRINGA, T. (1993), «Nationality categories, national identification and national formation in "multinational" Bosnia», in: *The Anthropology of East European Review*.
- BRINGA, T. (1995), *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, Princeton.
- BRITTON, N. (1987), *Towards a Reconceptualisation of Disaster for the Enhancement of Social Preparedness*, in: Dynes et al. (eds.), pp. 31-55.
- BROMLEI, Y. L. (1973), [Ethnos and Ethnography], [Nauka], Moscow.
- BROMLEI, Y. L /KOZLOV, Y. (1989), «The Theory of Ethnos and Ethnic Processes in Soviet Social Sciences», in: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no. 3.
- BRUBACKER, R. (1992). «Citizenship struggles in Soviet Successor States» in. *International Migration Review*, Vol. 26, No. 2, pp. 269-291.
- BRUCKNER, P. (1986), *Le Sanglot de l'Homme Blanc, Tiers-Monde et Culpabilité, Haine de Soi*, Seuil, Paris.
- CALLAMARD, A. (1993), «Flour is Power: The Reconstruction of the Gender Division of Labour within Refugee Camps», in: *Gender Issues and Refugees: Development Implications Conference Papers*, conference held at York University 9-11 May, 1993, Oxford, pp. 247-268.
- CALLAWAY, H. (1986), *Women Refugees: Their Specific Needs and Untapped Resources, derived from an essay commissioned by the Refugee Studies Programme*, Queen Elizabeth House for the Independent Commission on International Humanitarian Issues, Oxford.
- CASTORIADIS, C. (1975), *L'Institution Imaginaire de la Société*, Seuil, Paris.
- CENTLIVRES, P. / CENTLIVRES-DUMONT, M. (1988), «The Afghan Refugee in Pakistan: An Ambiguous Identity», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 1(2), pp. 41-152.
- CENTLIVRES, P. (1985), «Les tulipes rouges d'Afghanistan, Ancêtres, maîtres spirituels et martyrs d'une société musulmane», in: Musée d'Ethnographie (ed.), *Les Ancêtres sont parmi nous*, Neuchâtel, pp. 45-64.
- CENTLIVRES, P. (1994), *A State of the Art Review of Research on Internally Displaced, Refugees and Returnees from and in Afghanistan*, Paper presented to the 4th International Research and Advisory Panel Conference on Forced Migration, Refugee Studies Programme, University of Oxford.
- CERNEA, M. (1985), *Putting People First: Sociological Variables in Rural Development*, Oxford University Press, Oxford.

- CERNEA, M. (ed.) (1991), *Putting People First: Sociological Variables in Rural Development*, Oxford University Press, Oxford; 2nd ed.: International Bank for Reconstruction and Development / World Bank, Washington.
- CERNEA, M. / GUGGENHEIM, S. E. (eds.) (1993), *Anthropological Approaches to Resettlement, Policy, Practice, and Theory*, Westview Press, Oxford.
- CHAMBERS, R. (1983), *Rural Development: Putting the Last First*, Longman, London.
- CHAMBERS, R. (1989), «Vulnerability, Coping and Policy», in: *IDS Bulletin*, 20, pp. 1-7.
- CHILDERS, E. (1991), *Refugee, Human Rights and Sovereignty; Northern Intervention or genuine UN Protection?*, Opening address at the International Conference on Forced Migration, Worcester College. Oxford.
- CHIMNI, B. S. (1993), «The Meaning of Words and the Role of UNHCR in Voluntary Repatriation», in: *International Journal of Refugee Law*, Vol. 5, No. 3.
- CLARK, L. / STEIN, B. (1985), *Older Refugee Settlements in Africa: A Final Report*, Refugee Policy Group, Washington DC.
- CODOL, J. P. (1979), *Semblables et différents, Recherches sur la quête de la similitude et de la différenciation sociale, thèse d'Etat*, université de Paris V, Paris.
- COHEN, A. (1974), *Urban Ethnicity*, Tavistock, London.
- COHEN, R. (1990), *Soviet Jewish emigration to Israel*, Refugee Policy Group, Washington DC.
- COHEN, R. (1991), «Israel's problematic absorption of Soviet Jews», in: *International Journal of Refugee Law*, Vol. 3, No. 1, pp. 60-81.
- COLES, G. (1985), *Voluntary Repatriation: a Background Study, Round Table on Voluntary Repatriation*, UNHCR, San Remo.
- COLSON, E. (1971), *The Social Consequences of Resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement upon The Gwembe Tonga*, Manchester University Press, Manchester.
- COLSON, E. (1988), *Planned change: the creation of a new community*, Institute of International Studies, Berkeley, University of California, 1982, reprinted in Refugee Participation Network, May 1988.
- COLSON, E. (1989), «Overview», in: *Annual Review of Anthropology*, No. 18, pp. 1-16.
- CONNERTON, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CONQUERGOOD, D. (1988), «Health in a Hmong Refugee Camp: Performance, Communication and Culture», in: *Journal of Performance Studies*, 32 (3), pp. 174-208.
- CREHEN, K. (1992), «Rural livelihoods: Making a living», in: Bernstein, H. / Crow, B. / Johnson, H. (eds.), *Rural Livelihoods: Crises and Responses*, Oxford University Press, Oxford.
- CRISP, J. (1984), «Voluntary Repatriation Programmes for African Refugees: A Critical Examination», in: *Refugee Issues*, Vol. 1. No. 2, December.
- CRISP, J. (1987), *Voluntary Repatriation for Refugees in Developing Countries: A Bibliographical Survey*, UNRISD, Geneva.
- CUNY, F. / STEIN, B. (1989), «Prospects for the Promotion of Spontaneous Repatriation», in: Loescher/Monihan (eds.), *Refugees and International Relations*, Clarendon Press, Oxford, pp. 293-313.

- CUNY, F. /STEIN, B. (1994), *The Contemporary Practice of Voluntary Repatriation: Repatriation During Conflict, Reintegration Amidst Devastation*, Report on 1992 International Study of Spontaneous Voluntary Repatriation.
- CUNY, F / STEIN, B. / REED, P. (1992), *Repatriation During Conflict in Asia and Africa*, The Centre for the Study of Societies in Crisis, Dallas.
- DHA/UNDRO (1992), «Complex Emergencies: A United Approach», in: *DHA-UNDRO News*, Geneva.
- DACYL, J. (1990), «A Time for Perestroika: Restructuring in the International Refugee Regime?», *Journal of Refugee Studies*, 3, pp. 26-46.
- DALEY, P. (1991), «Gender, Displacement and Social Reproduction: Settling Burundian Refugees in Tanzania», in: *Journal of Refugee Studies*, 4 (3), pp. 248-266.
- DAVIES, S. (1993), «Are coping strategies a cop out?», in: *IDS Bulletin*, Vol. 24, No. 4, pp. 60-72.
- DAVIS, J. (1977), «People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Anthropology», Routledge & Kegan Paul, London.
- DAVIS, J. (1992), «The Anthropology of Suffering», in: *Journal of Refugee Studies* Vol. 5 No. 2, pp. 149-161.
- DESCOLA, P. / LENCLUD, G. / SEVERI, C. / TAYLOR, A.-C. (1988), *Les idées de l'anthropologie*, Armand Colin, Paris.
- DOUGLAS, M. (1966), *Purity and Danger, An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, London.
- DRAGADZE, T. (1980), «The place of «ethnos» theory in Soviet anthropology», in: Gellner, E. (ed.), *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Oxford.
- DRAGADZE, T. (1988), *Rural Families in Soviet Georgia*, Routledge, London.
- DUBY, G. (1978), *Les trois ordres ou l'imaginaire féodal*, Gallimard, Paris.
- DUFFIELD, M. (1994), *Complex Political Emergencies, An Exploratory Report for UNICEF with Reference to Angola and Bosnia*, School of Public Policy, Birmingham University.
- DUFFIELD, M. (1996), «The Symphony of the Damned: Racial Discourse, Complex Political Emergencies and Humanitarian Aid», in: *Disasters*, 20 (3), pp. 173-193.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- DURKHEIM, E. (1912), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*, Presses Universitaires, Paris.
- DYNES, R.R. / MAECHI, B. DE / PELANDA, C. (1987), *Sociology of Disasters: Contribution of Sociology to Disaster research*, Franco Angeli, Milan.
- EISENBUCH, M. (1991), *From Post-traumatic Stress Disorder to Cultural Bereavement: Diagnosis of Southeast Asian Refugees*, Social Science & Medicine.
- EISENBUCH, M. (1992), «Classification of natural and supernatural causes of mental distress: development of a mental distress explanatory model questionnaire», in: *Refugee Studies Programme Seminar*, RSP Library.
- EISENBUCH, M. (1992a), «The ritual space of patients and traditional healers in Cambodia», in: *BEFEO*, Vol. 79 (2), pp. 283-316.
- EL MADMAD, K. (1993), *L'Asile dans les pays afro-arabes avec une référence spéciale au Soudan*, Ph. D. Thesis, University Hassan II, Casablanca.

- EL-SOLH, C. F. (1995), *Report on the Evaluation Mission to Gaza*, WFP Project GWB 5363/Q-Assistance to Needy Non-Refugee Palestinians 6-16 March 1995, WFP, Rome.
- EPSTEIN, A. L. (1978), *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, Tavistock, London.
- ERIKSEN, T. H. (1991), *The Cultural Contexts of Ethnic Differences*, Man (N. S.) 26, pp. 127-144.
- ERIKSEN, T. H. (1992), *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*, Scandinavian University Press, Oslo.
- ERIKSEN, T. H. (1993), «Formal and Informal Nationalism», in: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16 No. 1, pp. 1-25.
- EUROSTAT (1995), Volume 1: *Asylum Seekers and Refugees: A Statistical Report*, Luxembourg, Brussels.
- EXCOM (Executive Committee of the High Commissioner's Programme) (1991), 42nd Session, Sub-Committee of the Whole on International Protection: *Background note on the «safe country» concept and refugee status*, EC/SCP/68 GE.91-02095.
- FAGEN, P. W. (1990), «World Wide refugees: Problems of disruption, fear, and poverty», in: Holtzman, W H. /Bournemann, T. H. (eds.), *Mental Health of immigrants and refugees*, University Texas, Austin, pp. 7-15.
- FALL, Y. (1995), *Gender Assessment of Emergency Food Assistance: Impact on Rwandese Refugees in Eastern Zaire*, unpublished report prepared for World Food Programme.
- FALLERS, L (ed.) (1967), *Immigrants and Associations*, Mouton, The Hague.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.
- FERGUSON, R. B. (1984), *Warfare, culture and environment*, Academic Press, New York.
- FERRE, J.-L. (1995), *L'action humanitaire*, Milan, Toulouse.
- FERRIS, E. (1993), *Beyond Borders: Refugees, Migrants, and Human Rights in the Post-Cold War Era*, WCC Publications, World Council of Churches, Geneva.
- FIRTH, R. (1959), *Social Change in Tikopia*, Allen and Unwin, London.
- FLUEGR /LOBBAN (eds.) (1991), *Ethics and the Profession of Anthropology: Dialogue for a New Era*, University of Pennsylvania Press, USA.
- FOX, R. (1967), *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*, Penguin, Harmondsworth.
- FOX, R. (1995), «Medical Humanitarianism and Human Rights: Reflections on Doctors Without Borders and Doctors of the World», in: *Social Science Medicine*, 41, pp. 1607-1616.
- FOZZARD, S. (1986), *The Closed Camps as a Total Institution*, Seminar Paper, RSP, Oxford.
- FRANK, A. G. (1973), *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Macmillan, London.
- FREILICH, M. (ed.) (1972), *The Meaning of Culture*, Rand Xerox Publishing, Lexington, Mass.
- FRITZ, C. E. (1961), «Disaster», in: Merton, R. K. / Nisbet, R. A. (eds.), «Contemporary social problems», Harcourt, Brace & World, New York.

- FRITZ, C. E. (1968), «Disaster», in: Sills, D. (ed.), «International encyclopaedia of the social sciences», Vol. 4, Macmillan, New York, pp. 202-207.
- FURNHAM, A. / BOCHNER, S. (1986), *Culture Shock: Psychological reactions to unfamiliar environments*, Methuen, London.
- GARZA-GUERRERO, A- C. (1974), «Culture Shock: Its Mourning and Vicissitudes of Identity», in: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 22, pp. 408-429.
- GEERTZ, C. (1963), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, New York.
- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GEERTZ, C. / GEERTZ, H. / ROSEN, L. (1979), *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GELLNER, E. (1969), *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- GELLNER, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford.
- GENNEP, A. VAN (1909), *Les Rites de Passage*, Librairie Critique Emille Nourry, Paris [Trans. as *The Rites of Passage*, 1960, Routledge and Kegan Paul Ltd., London].
- GEORGE, S. (1977), *How the Other Half Dies: The Real Reasons for World Hunger*. Allanheld, Osmun and Co., Montclair, N. J.
- GILLIGAN (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge.
- GILLIGAN(1988), *Mapping The Moral Domain*, ed. by C. Gilligan, J. Taylor, and J. Ward, Harvard University Press, Cambridge.
- GOLD, S. (1987), «Dealing with Frustration: A Study of Interactions Between Resettlement Staff and Refugees», in: Morgan, S./ Colson, E. (eds.), *People in Upheaval, Centre for Migration studies*, New York, pp. 108-128.
- GOLD, S.(1992), *Refugee Communities*, Sage Publishers, London.
- GOLDSTEIN, M. C. (1978), «Ethnogenesis and resource competition among Tibetan refugees in South India: A new face to the Indo-Tibetan interface», in: Fisher, J. (ed.), *Himalayan Anthropology The Indo-Tibetan Interface*, Mouton, pp. 395-420.
- GOODY, J. (1982), *Cooking, Cuisine and Class: a study in comparative sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GOODENOUGH, W H. (1970), *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Lewis Henry Morgan Lectures, 1968, Aldine Publishing Company. Chicago.
- GOODWIN-GILL, G. S. (1989), «Voluntary Repatriation: Legal and Policy Issues», in: Loescher, G. / Monahan, L. (eds.), *Refugees & International Relations*, Clarendon Press, Oxford.
- GORDON, M. (1978), *Human Nature, Class and Ethnicity*, Oxford University Press, New York.
- GORMAN R. /KIBREAB, G. (1995), *Repatriation and Development Assistance, Study in Action No. 5* for the project «Toward the Reformulation of International Refugee Law», Centre for Refuge Studies, York University, Toronto, Canada.
- GREGORY, R.. L. (1969), «On How little Information Controls So Much Behaviour», in: Waddington, C. H. (ed.), *Towards a Theoretical Biology*, vol. 1., Aldine Publishing Co., Chicago.

- GRIAULE, M. / DIETERLEN, G. (1960), «The Dogon of the French Sudan», in: Forde, C.D. (ed.) *African Worlds*, Oxford University Press, London.
- HACOURT, B. / PIQUARD, B. (1994), «Le rôle emblématique de la femme pashtoune et punjabe dans la famille dite traditionnelle, Des apparences de la reproduction sodale aux formes permanentes d'une nouvelle manière d'être», in: *Les Politiques Sociales, Service Social dans le Monde*, no. 3/4, pp. 50-62.
- HAGEN, T. (1980), *Integration of the Tibetan Refugees*, 3rd ed., Nepal.
- HANSEN, A. / SMITH, O. (eds.) (1982), *Involuntary Migration: the Problems and Responses of the Dislocated People*, Westview Press, Boulder, Co.
- HARDING (1995), *Crisis in Humanitarian Action Assessed*, Lancet.
- HARRELL-BOND, B. E. (1985), «Humanitarianism in a Straight-Jacket», in: *African Affairs*, 334, pp. 3-13.
- HARRELL-BOND, B. E. (1986), *Imposing Aid: Emergency Assistance for African Refugees*, Oxford University Press, Oxford.
- HARRELL-BOND, B. E. (1989), «Repatriation: Under what Conditions is it the Most Desirable Solution for Refugees? An Agenda for Research», in: *African Studies Review*, Vol. 32, No. 1, pp. 41-69.
- HARRELL-BOND, B. E. (1993), «Creating Marginalised Dependent Minorities. Relief Programmes for Refugees in Europe», in: *Refugee Participation Network* (15), pp. 14-17 (Published in French, Le Courrier, No. 140, July-August 1993, pp. 68-71).
- HARRELL-BOND, B. E. / KARADAWI, A. (1984), «But will it be just another ripple in the pool?», in: *Disasters*, reprint 8/4/84, pp. 254-262.
- HARRELL-BOND, B. E. / WILSON, K. B. (1990), «Dealing with dying», in: *Refugee Participation Network*, 9, pp. 18-20.
- HARRELL-BOND, B. E. / WILSON, K. B. (1990), «Dealing with dying: Some Anthropological Reflections on the need for Assistance by Refugee Relief Programmes for Bereavement and Burial», in: *Journal of Refugee Studies*, 3 (3), pp. 228-243.
- HARRELL-BOND, B. E. / VOUTIRA, E., (1992), «Anthropology and the Study of Refugees», in: *Anthropology Today*, Vol. 8, No. 4, pp. 6-10.
- HARRELL-BOND, B. E. / VOUTIRA, E. / LEOPOLD, M. (1992), «Counting the Refugees: Gifts, Givers, Patrons and Clients», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 5, No. 3/4.
- HATHAWAY, J. (1991), *The Law of Refugee Status*, Oxford University Press, Oxford.
- HATHAWAY, J. (1992.) «The Conundrum of Refugee Protection in Canada: From Control to Compliance to Collective Deterrence», in: Loescher, G. (ed.), *Refugees and the Asylum Dilemma in the West*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 71-92.
- HAYWARD, J. (1988), «Proving it each day?, The value of a third world experience», in: *Disasters*, 12 (1), pp. 5-11.
- HELLER, W. / HOFFMAN, H.J. (1992), «Aussiedler Migration to Germany and the Problems of Economic and Social Integration», *Migration Unit Research Paper* no. 2, University College Swansea, UK.
- HIEGEL, J. P. (1990), «Do Traditional Healers Have a Role in Refugee Health Care?», in: *Refugee Participation Network*, 8, pp. 3-6.
- HIEGEL J. P. / LABDRAC, C. (1993), «Les Khmers rouges et les autres», in: *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 22/23, pp. 41-67.

- HIRSHBERG, J. (1993), *The Russians are coming*, RSP Library, Refugee Studies Programme Seminar Series.
- HIRSCHON, R. (1989), *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Clarendon Press, Oxford.
- HOBBSAWM, E. /RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOBBSAWM, E. (1990), *Nations and Nationalism since 1750*, Programme, Myth, Reality, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOBBSAWM, E. (1992), «Nationalism and Ethnicity in Eastern Europe», in: *Anthropology Today*, Vol. 8. no. 6, pp. 4-12.
- HOMANS, R. (1995), *The Ethics of Social Research*, Longman, London.
- HOCKING, F. (1981), «After the Holocaust: Migrants who survived massive stress experiences», in: Etinger, L. / Schwarz, D. (eds.), *Strangers in the World*, Hans Huber Publishers, Vienna, pp. 202-219.
- HOROWITZ, M. M. (1989), «Victims of Development», in: *Development Anthropology*, Network 7 (2), pp. 1-8.
- HORVAT-LINDBERG, J. / MISEREZ, D. (1991), *Working with refugees and asylum seekers: A handbook for Red Cross/Red Crescent staff and volunteers*, League of Red Cross and Red Crescent Societies, Geneva.
- INDRA, D. (1993), *Some Feminist Contributions to Refugee Studies, paper presented at joint plenary session of Gender Issues and Refugees: Development Implications*, York University, Toronto.
- IZARD, A. (1979), *La Fonction Symbolique*, Garnrnard, Paris.
- JAD, L (1993), *Impact of the Israeli occupation on water and environment in the Palestinian occupied territories*, *Water and Environment*, Luftia Rabbani Foundation, The Hague, pp. 57-65.
- JAEGER, G. (1993), «The Recent Concept and Policy of Preventative Protection», in: *Refugee Participation Network*, No. 14, pp. 20-22.
- JAMES, W (1979), *Kwanirn Pa: The Making of the Uduk People, An Ethnographic Study of Sur-viva» in the Sudan-Ethiopian Borderlands*, Oxford University Press, Oxford.
- JAMES, W (1988), *Listening Ebony: Mora» Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*, Clarendon Press, Oxford.
- JAMES, W. (1991), *Vulnerable Groups in the Nasir Region: Update on Nor Deng (Blue Nile Returnees) and Resettlement Proposal*, Report for WFP/OLS, Southern Sector, Nairobi.
- JAMES, W. (1994), «War and Ethnic Visibility: The Uduk of The Sudan-Ethiopia Border», In: Fukui K. /Markakis, J (eds.), *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*, James Currey, London, pp. 140-164.
- JAMMARD, J.-L. (1993), *Anthropologies francaises en perspective. Presque-Sciences et autres histoires*, Kimé, Paris.
- JAREG, E. (1987), *Psychosocial factors in relief work during famine and rehabilitation*, Redd Barna, Oslo.
- JAULIN, R. (1977), *Les chemins du vide*, Chr. Bourgeois, Paris.
- KARADAWI, A. (1977), *Political Refugees: A Case Study from the Sudan*, M. Phil. Thesis, University of Reading.

- KAY, D. / MILES, R. (1988), «Refugees or Migrant Workers? The Case of European Volunteer Workers in Britain (1946-1951)», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 1 Nos. 3, 4, pp. 214-236.
- KEEN, D. (1992), *Rationing the Right to Life*, Zed Press, London.
- KEEN, D. (1994), *The Benefits of Famine: A Political Economy of Famine and Relief in south-western Sudan, 1983-1989*, Princeton University Press, Princeton.
- KERTZER, D. L (1988), *Ritual', Politics & Power*, Yale University Press, New Haven / London.
- KESSING, R. M. (1981), *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, Harcourt Brace Jovanovich College Publication.
- KIBREAB, G. (1991), *The State of the Art Review of Refugee Studies in Africa*, Uppsala's Papers in Economic History, Research Report 26, Uppsala.
- KIM, U. (1988), *Acculturation of Korean immigrants to Canada: Psychological, demographic and behavioural profiles of emigrating Koreans, non-emigrating Koreans and Korean-Canadians*, unpublished doctoral thesis, Queen's University, Kingston, Canada.
- KISTE, R. C. (1974), *The Bikinians: a study in forced migration*, Cummings, Menlo Park, CA.
- KITROMILIDES, P. (1989), «Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans». in *East European Quarterly*, Vol. 19. no. 2, pp. 49-72.
- KOHLBERG, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development 1*, Harper and Row, New York.
- KOHLBERG, L. (1984), *Essays on Moral Development, The Philosophy of Moral Development 2*, Harper and Row, New York.
- KOHN, R. / LEVAY, I. (1990), «Bereavement in Disaster: an Overview of the Research», in: *International Journal of Mental Health*, 19, pp. 61-76.
- KOKKINOS, D. (1991), «The Reception of Pontians from the Soviet Union to Greece», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 4 no. 4, pp. 395-399.
- KORCELLI, P. (1992), International Migrations in Europe: Polish Perspectives for the 1990s, *International Migration Review*, Vol. 26. No. 2.
- KOUCHNER, B. (1989), «Morals of Urgent Need», in: Kalshoven, F (ed.), *Assisting the Victims of Armed Conflict and Other Disasters*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, The Netherlands, pp. 55-59.
- KRUPINSKI, J. / STOLLER, A. / WALLACE, L. (1973), «Psychiatric disorders in East European refugees now in Australia», in: *Social Science and Medicine*, 7, pp. 31-49.
- KUMAR, K. (ed.) (1997), *Rebuilding Societies after Civil War: Critical Roles for International Assistance*, Boulder, Co., Lynne Rienner, Publishers.
- KUNZ, E. (1973), «The Refugee in Flight: kinetic models and forms of displacement», in: *International Migration Review*, Vol. 7, No. 2, pp. 125-146.
- KUNZ, E. (1981), «Exile and resettlement: refugee theory», in: *International Migration Review*, Vol. 1, No. 15, pp. 42-51.
- LAKE, A. et al. (1990), *After the Wars: Reconstruction in Afghanistan, Indochina, Central America, The Horn of Africa*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- LAPLANTINE, F. (1987), *Clefs pour l'anthropologie*, Seghers, Paris.
- LAPLANTINE, E. (1993), *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris.

- LATOUR, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.
- LAZARIDES, C. (1996), «Immigration to Greece: Critical Evaluation of Greek Policy», in: *New Community*, 22 (2), pp. 335-348.
- LEACH, E. (1961), *Pul Eliya, a Village in Ceylon*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LEACH, E. (1962), *Rethinking Anthropology*, Ahtlone Press, London.
- LEACH, E. (1982), *Social Anthropology*, Fontana Press, London.
- LEBAS, J. (1996), *Humanitarian Principles: An Ethical Foundation for Action*, paper given at Forum on Ethics in Humanitarian Aid conference, 9-10 December 1996, Dublin, Ireland, RSP Documentation Centre, Oxford.
- LEDGERWOOD, J. (1990), «Portrait of a Conflict: Exploring Changing Khmer-American Social and Political Relationships», in: *Journal of Refugee Studies*, 3, p. 135.
- LEOPOLD, M. / HARRELL-BOND, B. E. (1994), «An Overview of the World Refugee Crisis», in: Marcella, A. / Bomemann, T. / Ekblad, S. / Orley, J. (eds), *Amidst Peril and Pain: The Mental Health and Wellbeing of Refugees*, American Psychological Association, Washington DC.
- LEVI-STRAUSS, C. (1949), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Plon, Paris (Trans. as *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston 1969).
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris [Trans. as *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago 1966].
- LEVI-STRAUSS, C. (1963), *Structural Anthropology*, Basic Books Inc. Publishers, New York.
- LEVI-STRAUSS, C. (1969), *Mythologiques, III: L'Origine de Manières de Table*, Plon, Paris.
- LEVI-STRAUSS, C. (1969a), *The Raw and the Cooked*, Harper & Row Publishers, New York [Trans. of *Le Cru et le Cuit*. 1964, Plon, Paris.
- LEWIS, I. M. (1993), «Misunderstanding the Somali Crisis», in: *Anthropology Today*, 9 (4), pp. 1-3.
- LIFTON, R. J. / OLSON, E. (1976), «The human meaning of total disaster: the Buffalo Creek experience», in: *Psychiatry*. 39 (Feb.), pp. 1-18.
- LIPOVETSKY, G. (1983), *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris.
- LOESCHER, G. (1993), *Beyond Charity. International Cooperation and the Global Refugee Crisis*, Oxford University Press, Oxford.
- LOESCHER, G. (1992), *Refugee Movements and International Security*, Adelphi Papers No. 268, IISS, Brassey's, London.
- LOESCHER, G. / MONAHAN, L. (eds.) (1989), *Refugees and International Relations*, Clarendon, Oxford.
- LOIZOS, P. (1977), «A Struggle for Meaning: Reactions to Disaster amongst Cypriot Refugees», *Disasters*, Vol. 1, no. 3, pp. 231-239.
- LOIZOS, P. (1981), *A Heart Grown Bitter. A Chronicle of Cypriot War Refugees*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MACRAE, J. (1996), *The Origins of UNEASE: Setting the Context of Current Ethical Debate*.

- MCGREGOR, J. (1985), «Marketing in Yei River District», in: Wilson, K. B. / McGregor, J./ Wright, J. Myers, M. / Waal, A. de / Pankhurst, A., *The Lutaya expedition: report on research in Yei River District*, RSP Occasional Paper No 1.
- MCGREGOR, J. (1993), «Refugees and the environment», in: Black, R. I/Robinson, V (eds.) *Geography and Refugees: Patterns and Processes of Change*, Beihaven Press, London, pp. 157-170.
- MACINTYRE, A. (1967), *A Short History of Ethics*, Routledge, London.
- MACINTYRE, A. (1981), *After Virtue*, Routledge, London.
- MAFFESOLI, M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- MAFFESOLI, M. (1992), *La transfiguration du politique. La triballisation du monde*, Grasset, Paris.
- MAGODINA, Z. (1995), «Dealing with Difficulty of Return to South Africa: The Role of Social Supporting and Coping», in: *Journal of Refugee Studies*, 8:2, pp. 210-227.
- MAKANYA, S. T. (1990), *Rural Mozambican Women in Refugee Camps in Zimbabwe: A Case Study on Issues of Assistance*, presented to the Expert Group Meeting on Refugee and Displaced Women and Children, Vienna 2-6 July 1990.
- MALINOWSKI, B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, London.
- MALKKI, L. (1989), *Purity and Exile: Transformations of Historical-National Consciousness among Hutu Refugees in Tanzania*, Ph.D. Thesis, Harvard University.
- MALKKI, L. (1990), «Context and Consciousness: Local conditions for the production of historical and national thought among Hutu refugees in Tanzania», in: Fox, R. (ed.), *National Ideologies and the Production of National Cultures*, American Ethnological Society Monograph Series, No. 2.
- MALKKI, L. (1992), «National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees?», in: *Cultural Anthropology*, 7 (1), pp. 24-47.
- MANDEL, R. (1992), «Identity and Ethnic Constructions in the Context of Migrations», in: Ostow R. /Fijalkowski, j / Bodeman, j Y. / Merkens, H. (eds.), *Ethnicity, Inequality and the State in Canada and the Federal Republic of Germany*, Peter Lang, Frankfurt.
- MARCHAL, R. (1993), «Les mooryaan de Mogadiscio. Formes de la violence et de son Contrôle dans en espace urbain en guerre», in: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 130, 33 (2), pp. 295-320.
- MARCUS, G. E. / FISCHER, M. (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- MARRIS, P. (1974), *Loss and Change reports of the Institute of Community Studies*, Routledge and Kegan Paul, London.
- MARRUS, M. (1985), *The Unwanted: European Refugees in the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford.
- MARX, E. (1987), «Labour migrants with a secure base: Bedouin of South Sinai», in: Eades, J (ed.) *Migrants, Workers and the Social Order*, ASA Monograph, No. 26, Tavistock, London.

- MARX, E. (1990), «The Social World of Refugees», in: *Journal of Refugee Studies*, 3 (3).
- MAVROGORODATOS, G. (1983), *Still Born Republic: Social Coalitions and Party Strategies in Greece 1922-1936*, Berkeley University Press, Berkeley.
- MAZUR, R. (1988), «Refugees in Africa: The Role of Sociological Analysis and Praicis», in: *Current Sociology*, Vol. 36, no. 2, pp. 43-60.
- MEAD, M. (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, William Morrow and Company, New York.
- MEAD, M. (1949), *Male and Female*, William Morrow and Company, New York.
- MITCHELL, J. C. (1969), «The Concept and Use of Social Networks», in: Mitchell, J.C. (ed.), *Social Net-works in Urban Situations*, 2nd ed., Manchester University Press, Manchester.
- MITCHELL, J. / SLIM, H. (1990), *Registration in Emergencies*, *Oxfam Practical Health Guide*, No. 6, Oxfam.
- MITILJEVIAE, A. (1996), *Who gets What, War Report Special Issue Dayton and Beyond*, April, pp. 30-33.
- MOLLETT, J. A. (1991), *Migrants in Agricultural Development*, MacMillan, London.
- MOLLIKA, R. F. / LAVELLE, J. P. (1988), *Southeast Asian Refugees*, in: Comas-Diaz, L. / Griffith E. H. (ed.), «Clinical Practice in cross-cultural mental health», John Wiley and Sons, New York, pp. 262-293.
- MONGIN, O. (1991), *La peur du vide, Essai sur les passions démocratiques*, Seuil, Paris.
- MOORE, H. (1988), *Feminism and Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MORSY, S. (1995), *Gender Issues in WFP Emergency and Rehabilitation Projects: Pakistan and Afghanistan*, PRO 5086/2 [Draft RSP Library].
- MOSER, C. (1989), *Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Gender Needs*, World Development, 17, p. 11.
- MOTYL, A. (ed.) (1992), *Thinking Theoretically about Soviet Nationalities*, Columbia University Press, New York.
- MOUSOUROU, L. (1994), *Immigration and Migration Policy in Greece*, Kedros, Athens [in Greek].
- MURUNGU, D. (1995), *Gender Issues in Emergency Food Aid - A Case Study of Two Districts in Sofala And Manica Provinces of Mozambique*, WFP [RSP], Rome.
- NAGEL, T. (1986), *The View From Nowhere*, Oxford University Press, New York.
- NICHOLS, B. (1987), «Rubberband Humanitarianism», in: *Ethics and International Affairs*, Vol. 1, pp. 191-210.
- NICHOLS, B. / LOESCHER, G. (eds.) (1989), *The Moral Nation: Humanitarianism and U. 5. Foreign Policy Today*, University of Notre Dame Press, South Bend, Ind.
- NORMAN, R. (1995), *Ethics, Killing and War*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NGUYEN, L. T. (1982), «Vietnamese Refugees in the United States: Adaptation and transitional states», in: *The journal of Ethnic Studies*, 9, pp. 101-116.
- NIELSEN, F. S. (1994), «Meeting aid workers, need for help: Danish Civil defence policy for helping its aid workers», in: *Refugee Participation Network*, 16, pp. 22-24.

- NORBU, D. (1994), *Refugees from Tibet: Structural Causes of Successful Settlement*, Paper pre-sented to the 4th International Research and Advisory Panel Conference on Forced Migration, Refugee Studies Programme, University of Oxford, RSP Library.
- NORTON, R. (1980), «Disasters and Settlements», in: *Disasters*, Vol. 4, no. 3, pp. 339-347.
- NOWAK, M. (1978), «The education of young Tibetans in India: Cultural preservation or agent of change», in: Brauen, M. / Kvarne, P. (eds.), *Tibetan Studies*, pp. 191-197.
- NOWAK, M. (1979), «Change arid Differentiation in Tibetan Sex roles: The new adult generation in India», in: Aris, M. /Aung San Suu Kyi (eds.), *Tibetan Studies*, Oxford, pp. 219-225.
- NOWAK, M. (1984), *Tibetan Refugees, Youth and the New Generation of Meaning*, Rutgers University Press.
- NZE-NGUEMA, E. P. (1989), *Modernité Tiers-Mythe et Bouc-Héniiphe're*, Publisud, Paris.
- ONBERG, K. (1960), «Culture shock: Adjustment to new cultural environments», in: *Practical anthropology*, Vol. 7, pp. 177-182.
- OGATA, S. (1993), «Refugees: lessons from the past», in: *Richard Storry Memorial Lectures*, No. 6. St. Anthony's College, RSP library, Oxford.
- O'KEEFE, P. / WESTGATE, K. N. / WISNER, B. (1976), «Taking the Naturalness out of Natural Disaster», in: *Nature*, 260, April 15, p. 566.
- ONISHI, A. (1994), *Fugi Global model for early warning of forced migration*, Paper presented at the 4th International Research and Advisory Panel Conference on Forced Migration Refugee Studies Programme, University of Oxford, RSP Library.
- ORIOU M. (1979), «Identité produite, identité institué, identité exprimée: confusions des théories de l'identité nationale et culturelle», in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LM, Paris.
- ORNAS, A. H. A. (1990), «Pastoral and Environmental Security in East Africa», in: *Disasters*, Vol. 14, no. 2, pp. 115-131.
- ORTNER, S. B. (1988), *Sherpas Through Their Rituals*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PALMER, I. (1982), *Women Refugees in Urban and Rural Settlements*, Seminar Paper, Khartoum, RSP, Oxford.
- PAPAMILTIADES-CZEHER, C. (1988), «Les migrations internationales de la Grèce, Migrations Balkaniques et Danubiennes», in: *Cahiers Balkaniques* 13, Publications Langues, Paris.
- PARFIT, D. (1984), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- PARKES, C. M. (1972), *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life*, Penguin Books, Harmondsworth, London.
- PARPART, J. (ed.) (1989), *Women arid Development in Africa: Comparative Perspectives*, University Press of America, USA.
- PENNEBAKER, J. W., HARBER, K. D. (1993), «A Social Stage model of Collective Coping: The Loma Prieta Earthquake and the Persian Gulf War», in: *Journal of Social Issues*, 49 (4), Pp 125-145.

- PFISTER, F. (1995), *L'humanitaire en Somalie*. Après «Restore Hope», L'Harmattan, Paris.
- PIQUARD, B. (1988), *La métamorphose du champ culturel*, Les nouvelles d'Afghanistan, no. 38, Paris.
- PIQUARD, B. (1992), *Voices from the Camps*, *Horizons*, Lahore: no. 293, Vol. IV, pp. 2-5.
- PIQUARD, B. (1993), *Voices from the Camps* (11), *Children of the Camps: A Lost Generation*, *Horizons*, Lahore, no. 559, Vol. IV, pp. 10-12.
- PORTES, A. / BACH, R. L., *Latin Journey, Cuban and Mexican Immigrants in the United States*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles.
- PRADELLES DE LATOUR, M. L. (1983), «Identity as a Complex Network», in: *Minorities: Community and Identity*. Fried C. (ed.), Dahlem-Konferenzen, Springer-Verlag, Berlin / Heidelberg / New York / Tokyo.
- QOUTA, S. / RAJJA-LEENA P. / EL SARRAJ, E. (1993), *The Impact of Traumatic Experiences and Activity on Cognitive and Emotional Responses among Palestinian Children*, G. C. M. H.P. RSP. Library.
- RADCIFFE-BROWN, A. R. (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London.
- RANGASAMI, A. (1986), «Famine: The Anthropological account», in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 11, No. 36, pp. 1591-1601.
- RANGER, T. (1992), «War, Violence and Healing in Zimbabwe», in: *Journal of Southern African Studies*, 18, pp. 698-707.
- RANGER, T. (1994), «Studying repatriation as part of African social history», in: Allen, T. / Morsink, H. (eds.), *When Refugees Go Home*, James Currey, UNRISD, London.
- RAPHAEL, B. (1990), *When Disaster Strikes: A Handbook for the Caring Professions*, Unwin Hyman, London.
- RASHID, H. / PAUL, B.K. (1987), «Flood Problems in Bangladesh: Is there an indigenous solution?», in: *Environmental Management*, 11, pp. 155-173.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- RAWLS, J. (1993), «The Law of Peoples», in: Shute, S. / Hurley, S. (eds.), *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures 1993, Basic Books, New York.
- REDEKER, R. (1996), «L'humanitaire devant l'avenir, Critique de la non-anthropologie humanitaire», in: *Les Temps Modernes*, no. 587.
- REYNELL, (1989), *Political Pawns: Refugees on the Thai-Campuchean Border*, Refugee Studies Programme, Queen Elizabeth House, University of Oxford.
- REYNOLDS, P. (1990), «After war: Healer and Children's Trauma in Zimbabwe», in: *Africa*, Vol. 60, pp. 1-38.
- RICHMOND, A. «Reactive Migration: Sociological Perspectives on Refugee Movements», in: *Journal of Refugee Studies*, vol. 6, no. 1, pp. 7-24.
- RIGAL, J. (1995), «L'identité d'une association médicale humanitaire», in: *Agora*, no. 36.
- ROGGE, J. R. (1994), «Repatriation of Refugees», in: Allen, T. / Morsink, H. (eds.), *When Refugees Go Home*, UNRISD, Geneva, pp. 14-49.
- RUFIN, J.-C. (1994), *Le piège humanitaire. Humanitaire et politique depuis la chute du Mur*, Hachette, Paris.

- RUIZ, H. (1987), *When Refugees Won't Go Home, The Dilemma of Chadians in the Sudan*, US Committee for Refugees, Washington.
- RUPESINGHE, K. / KING, P. / VORKUNOVA, O. (eds.) (1992), *Ethnicity and Conflict in a Post-Communist World*, MacMillan (St. Martins Press), London.
- SAHLINS, M. (1976), *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago.
- SAID, E. (1990), «Invisible centre: reflections on Exile», in: RusseL F. et al. (eds.), *Out there: Marginalization and Contemporary Culture*, MIT Press, Cambridge, Mas.
- SAPELIL, G. (1995), *Southern Europe since 1945, Tradition and Modernity in Portugal, Spain, Italy, Greece and Turkey*, Longman Publishing, New York.
- SAPIR, E. (1949), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Mendelbaum, D.G. (ed.), University of California Press, Berkeley.
- SCHAUFELI, W. B. / MASLACH, C. / MAREK, T. (eds.) (1993), *Professional Burnout: Recent developments in theory and research*, Taylor & Francis, London.
- SCHEIN, A. (1975), «When is an Ethnic Group», in: *Ethnology*, vol. 13, pp. 83-97.
- SCUDDER, T. (1975), «Resettlement», in: Stanley, N. F. /Alpers, M. P. (eds.), *Man-Made Lakes and Human Health*, Academic Press for the Institute of Biology, London, pp. 453-470.
- SCUDDER, T. (1990), «Victims of development Revisited: The Political Costs of River Basin Development», in: *Development Anthropology Network* 8 (1), pp. 1-5.
- SCUDDER, T. (1993), «Development induced Relocation: Zambia's Gwembe Tonga», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 6, no. 2, pp. 123-152.
- SCUDDER, T. / COLSON, D. (1982), «From welfare to development: A conceptual framework for the analysis of dislocated people», in: *Resettlement: The problems and responses of dislocated people*, Westview Press, Boulder, Co., pp. 267-287.
- SEGALÉN, M. (ed.) (1984), *L'Autre et le Semblable. Regards sur l'ethnologie des Sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris.
- SEN, A. K. (1975), *Employment, Technology and Development*, Clarendon Press, Oxford.
- SEN, A. K. (1981), *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford.
- SHACK, W A. / SKINNER, E. P. (eds.) (1979), *Strangers in African Societies*, University of California Press, Berkeley.
- SBASTRI, A. (1990), «The Material Basis for Separation. The Tamil Eelam Movement in Sri Lanka», in: *The Journal of Asian Studies*, 49 (1), pp. 56-77.
- SHAW, R. (1989), «Living with Floods in Bangladesh», in: *Anthropology Today*, Vol. 5 no. 1, pp. 11-14.
- SHAW, R. (1989) *The International Refugee Regime and the Refugee Problem in Interwar Europe*, D. Phil. dissertation, Magdalen College, Oxford.
- SHAW, R. (1992), «The International Refugee Regime: The Historical and Contemporary Context of International Responses to Asylum Problems», in: Loescher, G. (ed.), *Refugees and the Asylum Dilemma in the West*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 8-35.
- SHEVSTOVA, L. (1992), «Post-Soviet Emigration Today and Tomorrow», in: *International Migration Review*, Vol. 26, No. 2.

- SHIPTON, P. (1990), «African Famines and Food Security. Anthropological Perspectives», in: *Annual Review of Anthropology* 19, pp. 353-394.
- SHWEDER, R. A. (1988), «Suffering in Style», in: *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12, pp. 479-493.
- SIDDIQ, M. (1994), «On Ropes of Memory; Narrating the Palestinian Refugees», in: Daniel, K. / Knudsen, J. (eds.), *(Mis)trusting Refugees*, University of California Press (forthcoming).
- SKALNIK, P. (1986), «Towards an Understanding of Soviet Ethnos Theory», in: *South African Journal of Ethnology*, 9, pp. 157-176.
- SILM, H. (1996), *Doing the Right Thing: Relief Agencies, Moral Dilemmas and Moral Responsibility in Political Emergencies and War*.
- SILM, H. / THOMPSON, P. (1993), *Listening for a Change: Oral Testimony and Development*, Panos, London.
- SMILLIE, I. (1995), *The Alms Bazaar: Altruism Under Fire-Non-Profit Organizations and International Development*, IT Publications, London.
- SMITH, A. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.
- SMITH, A. (1991), *National Identity*, Penguin, London.
- SMITH, A. (1992), «Ethno-Nationalism and Territorial Nationalism», in: Motyl A., *Thinking Theoretically about Soviet Nationalities*, Columbia University Press, New York.
- SMITH, B. H. (1990), *More than Altruism: The Politics of Private Foreign Aid*, Princeton University Press, Princeton.
- SOLOMON, R. C. (1992), *Ethics and Excellence*, Oxford University Press, Oxford.
- SORABJI, C. (1993), «Ethnic Conflict in Bosnia», in: *Radical Philosophy* (3).
- SORENSEN, J. (1990), «Opposition, Exile and Identity: The Eritrean Case», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 3, no. 4, pp. 298-319.
- SPERBER, D. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris.
- SPRADLEY, J.P. (1975), «Foundations of Cultural Knowledge», in: Spradley, J. P. (ed.), *Culture and Cognition: Rules, Maps. and Plans*, Chandler Publishing, San Francisco.
- SPRADLEY, J. P. / MCCURDY, D. W (1970), *The Cultural Experience - Ethnography in Complex Society*, Science Research Associates, Chicago.
- STEARNS, S. (1993), «Psychological distress and relief work: who helps the helpers?», in: *Refugee Participation Network*, Vol. 15, pp. 3-8.
- STEEN, A. B. (1992), *Varieties of the Refugee Experience; studying Sri-Lankan Tamilis in Denmark and England*, Ph. D. Thesis, Institute of Anthropology, University of Copenhagen.
- STEPPUTAT, F. (1994), «Repatriation and the Politics of Space: The Case of the Mayan Diaspora and Return Movement», in: *Journal of Refugee Studies*, 7,2/3, pp. 175-185.
- TANNEN, D. (1992), *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, Virago, UK.
- TESTART, A. (1991), *Des mythes et des Croyances, Esquisse d'une théorie générale*, Ed. de la Malson des Sciences de l'Homme, Paris.
- THIRKELL, A. (1995), *Time Use Charts of Men and Women at Ikafe Refugee Settlement*, from an incomplete Oxfam report.

- THOMPSON, P. (1988), *The Voice of the Past: Oral History*, second edition, Oxford University Press, Oxford, pp. 110-117.
- TICKELL, C. (1990), «Human Effects of Climate Change», in: *Proceedings to the Royal Geographical Society*.
- TISHKOV, I. P. (1992), *Inventions and Manifestations of Ethno-Nationalism in and after the Soviet Union*, in: Rupesinghe et al., pp. 41-66.
- TODOROV, T. (1989), *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Seull, Paris.
- TOMASEVSKY (1994), «Human Rights and Wars of Starvation», in: Macrae, J. /Zwy, A. (ed.), *War and Hunger: Rethinking International Responses to Complex Emergencies*, Zed Books and Save the Children, London.
- TOMASI, S. (1992), «Introduction», in: *International Migration View*, Vol. 26, No. 2, pp. 233-240.
- TONKIN, E. et al. (eds.) (1989), *History and Ethnicity*, ASA Monographs, 27, Routledge, London.
- TOUT, K. (1989), *Ageing in Developing Countries*, Oxford University Press, Oxford.
- TUCKER, R. / KEELY, C. B. / WRINGLEY, L. (EDS.) (1990), *Immigration and U. S. Foreign Policy*, Westview Press, Boulder, Co.
- TURNER, V. W. (1969), *The Ritual Process: Structures and Anti-Structures*, Routledge and Kegan Paul, London.
- TURNER, V. W. (1967), *The Forest of Symbols: Studies in Ndemby Ritual*, NY Cornell University Press, Ithaca.
- TURTON, D. (1993), «The Symposium on the Social and Economic Aspects of Mass Voluntary Return Movements of Refugees, Addis Ababa», in: *Disasters*, Vol. 17, No. 3, pp. 263-266.
- TURTON, D. (1993a), *Refugees Returning Home*, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD). Geneva.
- TURTON, D. (1994), «Mursi Political Identity and Warfare: The Survival of an Idea,» in: Fukui, K. / Markakis, J. (eds.), *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*, James Currey, London, pp. 15-32.
- UNHCR (1982), *Handbook for Emergencies*, Part One: Field Operations, Geneva: UNHCR.
- UNHCR (1987), *Voluntary Repatriation: Principles and Guidelines for Action*, Inter-Offices Memorandum, No. 5, 10 February.
- UNHCR (1993), «Review of file Implementation and Impact of UNHCR's Policy on Refugee Women», in: *UNHCR Report EVAL/FEM/13*, UNHCR, Geneva.
- UNHCR (1995), *Sexual Violence Against Refugees: Guidelines on Prevention and Response*, UNHCR, Geneva.
- UNITED NATIONS DISASTER RELIEF CO-ORDINATOR (UNDRO) (1984), «Disaster Prevention and Mitigation», Vol. II: *Preparedness aspects*, United Nations, New York.
- UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY (1988), Resolution 43/131 of file General Assembly of the United Nations (8/12/1988), United Nations, New York.
- UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY (1990), Resolution 45/100 of file General Assembly of file United Nations (14/12/1990), United Nations, New York.

- UNRISD (1994), *Rebuilding War-Torn Societies*, UNRISD Report.
- URRUTIA, G. (1987), «Mental Health of Encamped Refugees: Guatemalan Refugees In Mexican Camps, 1978-1984», in: *Bulletin of file Menninger Clinic* 51, pp. 170-185.
- VAUGHAN, M. (1987), *The Story of an African Famine: Gender and Famine In Twentieth Century Malawi*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VAUGHAN, M. (1991), *Curing their Ills, Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Oxford.
- VERDERY, K. (1990), «The Production and Defence of file «Romantic Nation» from 1900 to WW II», in: Fox, R. (ed.), *Nationalist Ideologies and file Production of National Cultures*, American Ethnological Society Monograph Series (2).
- VERHELST, T. (1990) [1987], *No Life without Roots: Culture and Development*, [orig. in French] English translation Bob Cumming, Zed Books, London.
- VINCENT, R. J. (1989), «Political and Economic Refugees: Problems of Migration, Asylum and resettlement», in: *Report of Ditchley Conference*, Ditchley Park, Oxfordshire, 13-15 October 1989, *Journal of Refugee Studies*, 2, 4, pp. 504-512.
- VIRILIO, P. (1984), *L'Espace Critique*, C. Bourgeois, Paris.
- VOE, D. M. DE (1987), «Keeping refugee status: A Tibetan perspective», in: Morgan, S. I Colson, E. (eds.), *People in Upheaval*, Centre for Migration Studies, New York, pp. 55-65.
- VOE, D. M. DE (1981), «The refugee problem and Tibetan refugees», in: *Tibet Journal*, 6 (3), pp. 23-42.
- VOUTIRA, E. (1991), «Pontic Greeks Today: Migrants or Refugees?», in: *Journal of Refugee Studies*, 4, pp. 400-420.
- VOUTIRA, E. (1993), «Forced Displacements, migrations and repatriation: Dilemmas of identity among Greeks in Central Asia», in: *Proceedings to file First International Conference on file Greek Diaspora in Russia*, Ekate Publishers, Athens [forthcoming].
- VOUTIRA, E. (1994), *Pontic Greeks in file Former Soviet Union: Problems of diaspora and repatriation*, D. Phil thesis, University of Cambridge [forthcoming].
- VOUTIRA, E. / HARRELL-BOND, B. E. (1995), «In Search of file Locus of Trust: The Social World of file Refugee Camp», in: Daniel, K. / Knudsen, J. (eds.), *(Mis)trusting Refugees*, University of California Press [forthcoming].
- VOUTIRA, E. ET AL. (1995), «Improving Social and Gender Planning in Emergency Operations», in: *A World Food Programme Report prepared by file Refugee Studies Programme*, Queen Elizabeth House, University of Oxford.
- WAAL, A. DE (1988), «Refugees and file Creation of Famine: The Case of Dar Masalit, Sudan», *Journal of Refugee Studies*, Vol. 1, No. 2, pp. 127-140.
- WAAL, A. DE (1989), *Famine that Kills: Darfur, Sudan 1984-85*, Oxford University Press, Oxford.
- WAAL, A. DE (1996), «Social Contract and Deterring Famine: First Thoughts», in: *Disasters*, 20, 3, pp. 194-205.
- WAGNER, P. (1975), *The Invention of Culture*, NJ Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- WALDRON, S. R (1987), «Blaming file Refugees», in: *Refugee Issues*, BRC/RSP.
- WALKER, B. (ed.) (1994), *Women and Emergencies*, Oxfam Focus on Gender 4, Oxfam, Oxford.

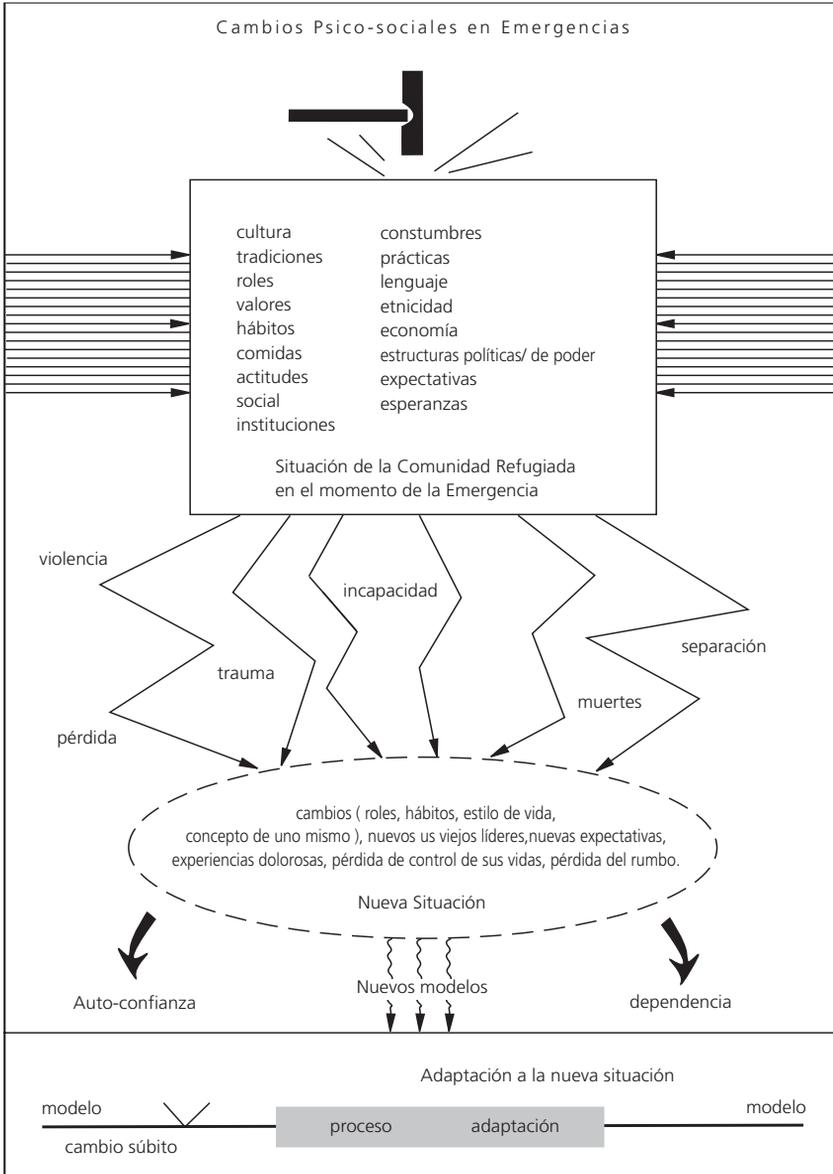
- WALKER (1996), «Rhetoric to Practice: Standards for Whom?», paper given at Forum on Ethics in *Humanitarian Aid*, 8-10 December 1996, Oxford: RSP Documentation Centre.
- WARNER, D. (1994), «Voluntary Repatriation and the Meaning of Return to Home: A Critique of Liberal Mathematics», in: *Journal of Refugee Studies*, 7,2/3, pp 160-174.
- WATSON, J. L. (ed.) (1984), *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Blackwells, Oxford.
- WEBER, M. (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Transl. Parsons, T., Scribner, New York.
- WEBER, M. (1964), *The Sociology of Religion*, Transl. Fischhoff, E., Beacon Press, Boston.
- WEIS, P. (1994), *Commentary on the Convention Relating to the Status of Refugees*, Refugee Studies Programme and Cambridge University Press, Cambridge [forthcoming].
- WESTERMEYER, J. (1989), *Mental Health for Refugees and Other Migrants: Social and Preventive Approaches*, Charles Thomas Publishers, Springfield, IL.
- WESTGATE, K. N. / O'KEEFE, P. (1976), *Some Definitions of Disaster*, Disaster Research Unit Occasional Paper No. 4, Department of Geography, University of Bradford.
- WHITE, L. (1959), *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, New York.
- WHITE, G. F. (ed.) (1974), *Natural Hazards: Local, National, Global*, Oxford University Press, Oxford.
- WHORF, B. L. (1956), *Language. Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf*, Carroll J. B. (ed.), MIT Press and John Wiley & Sons, Cambridge Mass / New York.
- WILLIAMSON, J. / MOSER A. (1987), *Unaccompanied Children in Emergencies: A Field Guide for Their Care and Protection*, International Social Services.
- WILSON, K. B. (1992), «Enhancing Refugees Own Food Acquisition Strategies», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 5, no. 3/4, pp. 226-246.
- WILSON, K. B. (1992), «Assisting the Most Vulnerable Refugees», in: *Refugee Participation Network*, 12 March 1992, pp. 10-11.
- WILSON, K. B. (1992a), «Cults of violence and counter-violence in Mozambique», in: *Journal of Southern African Studies*, 18, pp. 527-582.
- WILSON, K. B. / NUNES, J. (1992), «Repatriation to Mozambique: Refugee Initiative and Agency Planning», in: Allen, T. / Morsink, H. (eds.) *When Refugees Go Home*, James Currey, London.
- WILSON, M. (1979), «Strangers in Africa: Reflections on Nyakyusa, Nguni, and Sotho Evidence», in: Shack, A. / Skinner, E. P. (eds.), *Strangers in African Societies*, University of California Press, pp. 51-66.
- WINCHESTER, P.J. (1981), «From Disaster to Development: Notes from India», in: *Disasters*, 5 (2), pp. 154-163.
- WINCHESTER, P.J. (1992), *Power, Choice and Vulnerability, A Case Study in Disaster Mismanagement in South India, 1977-1988*, James and James Science Publishers, London.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) (1987), *Eight General Programmes of Work, covering the period 1990-1995*, World Health Organisation, Geneva.

- WRS (WORLD REFUGEE SURVEY) (1993), U. S. Committee for Refugees, Washington D.C.
- ZARJEVSKI, Y. (1988), *A Future Preserved: International Assistance to Refugees*, Pergamon Press, Oxford.
- ZETTER, R. (1988), «Refugees, Repatriation and Root Causes», in: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 1, no. 2, pp. 99-106.
- ZETTER, R. (1991), «Labelling Refugees: Forming and transforming an identity», in: *Journal of Refugee Studies*, 4 (3), pp. 39-62.
- ZOIBERG, A. / SUHRKE, A. / AGUAYO, A. (1989), *Escape from Violence: Globalized Social Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, Oxford University Press, New York.
- ZUR, J. (1994), «Making sense of violent experiences: the reconstruction of meaning of La violencia among Guatemalan war widows», in: *Refugee Participation Network* no. 16, pp. 10-12.

Capítulo 8

Anexos

Annex 0



Fuente: Servicios Sociales de ACNUR en Emergencias con refugiados. PTSS, Ginebra: 1991

Annex 1. Filling the humanitarian gap

More than 300 million people had their lives torn apart by disasters in 1991, and 770,000 people lost their lives. These are the figures which drive those in humanitarian organisations to seek better ways to reducing vulnerability to disaster and to find more resources to help save lives and restore Livelihoods when disaster strikes.

While the number of physical events which can cause disasters may not be increasing, the increasing vulnerability of people to them mean disasters are becoming more frequent and more catastrophic. A range of factors, from conflict to industry, mean disasters are also becoming more complex. The reality today is that there is a growing gap between the resources needed to reduce these tragedies —both in terms of tackling disaster vulnerability and improving relief response— and the national and international resources made available. This is the «humanitarian gap», and it is increasing in size.

Whether we are talking about Bangladesh or Somalia, the major disasters of today are no longer simple cases of cause and effect. Today's disasters often involve a combination of economic dislocation, drought or floods, the collapse of political structures, violence, famine, and mass population displacements.

Increasingly, states are reducing their responsibility for the welfare load. Many no longer feel it is possible, or even correct, for governments themselves to provide a safety net for the poor. This is as true in the North as in the South. In the North, the role of the welfare state is being progressively cut back. In Eastern Europe and the former Soviet Union, the collapse of centralist economies means the state no longer automatically assures the provision of education, health care services and shelter.

The net result is that more people are vulnerable to disasters and aid agencies are expected to pick up the pieces, often without the necessary resources to do so.

In 1980, some 100 million people were affected by major disasters. By 1991, this figure had risen to 311 million. Over the same period, developmental aid contributions from the developed to the less developed countries actually declined in size. Spending on disaster relief rose, but not at the same rate as the needs. For the Federation, annual response to disasters went up from 198 million to 236 million Swiss francs. The need for humanitarian action is growing extremely fast, yet our ability to meet those needs is not keeping pace.

Faced with this, disaster response agencies, particularly international agencies, must seek a new perspective on their work. They must move to

increase the impact of their humanitarian actions both on the ground and in the corridors of power. They have to become more effective in delivering humanitarian assistance and more assertive of the rights of individuals and communities to both give and receive such assistance, to claim their basic human rights.

This presents a major challenge to disaster response agencies. On the one hand they have to avoid being territorial and succumbing to competitive instincts. On the other they must strive to maximise their relief impact and the focus of their programmes to reduce disaster vulnerability.

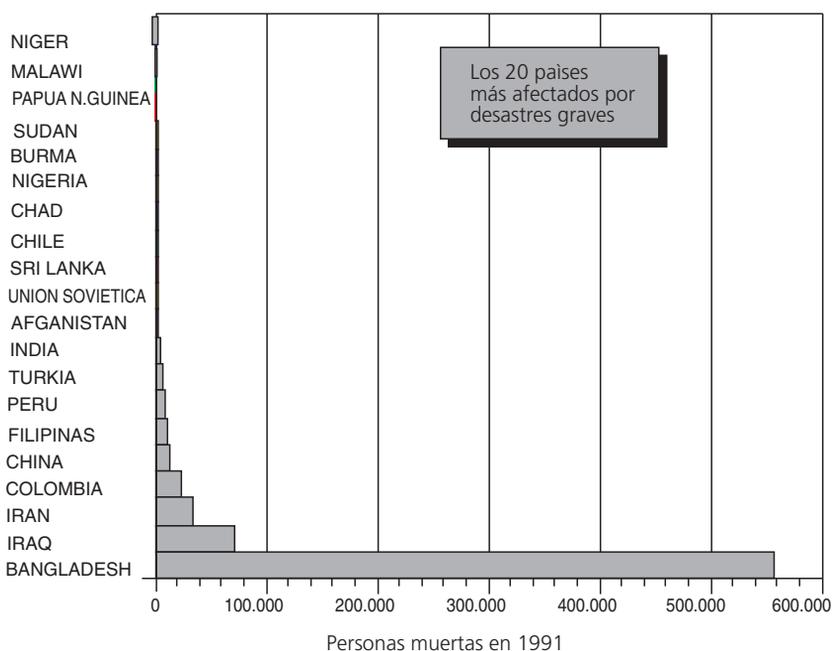


Figura 1.

Índice de los 20 países más afectados por desastres graves en 1991. Los desastres afectan a todos los países del mundo, pero es en los países más pobres donde la gente pierde la vida con mayor frecuencia. (Salvo para lo expresamente determinado, todas las gráficas utilizadas en el «Informe de Desastres Mundial» están sacadas de la «Base de Datos de Desastres» del «Centro para la Investigación de Epidemiología en casos de desastre», del cual se habla con más detalle en la Sección Cuarta, Parte II de dicho informe).

If the challenge is not taken up, the gap will get bigger, relief agencies will be increasingly asked to rescue communities engulfed by disasters, and crisis management, rather than planning for sustainable future, will become the priority.

Source: World Disasters Report 1993: 13-14. International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies, Geneva.

Annex 2. Psychosocial Consequences of Disasters, Prevention and Management

Phases of emotional reactions to disasters

Emotional reactions may be divided into the immediate experience during the disaster and those reactions occurring after the event, some of which may appear soon and others late.

The immediate experience

The immediate reactions reflect the most horrifying dimensions of disaster related to severe physical injury, exposure to extreme danger, witnessing death of close ones or mass deaths and injuries, traumatic experiences of helplessness, hopelessness, separations, and the need to choose between helping others or fighting for one's own survival. Maladaptive reactions during exposure to a disaster such as paralysing anxiety, uncontrolled flight behaviour and group panic, may be incompatible with survival. In studies of disaster behaviour the individual's level of preparedness, disaster training and education have appeared as the most important determinants of a good outcome. (Being able to cope in the immediate trauma situation also came out as a strong protector in forms of longer form psychiatric sequel.)

Panic is said to be rare in natural disasters, but in crowded areas like subways, trains and skyscrapers, disasters can evoke panic more easily. Health education programmes and previous training in simulated disaster situations can help affected populations to avoid panic and respond more appropriately.

Emotional reactions after the «event»

Many different emotional reactions may occur after a disaster. In the beginning many people feel numb, or even elated and relieved, often with strong positive feelings about having survived. Gradually however, the stress effects may show, although these reactions are usually relatively short-lived and may be considered a normal reaction to a traumatic experience.

Common post-disaster reactions include intense feeling of anxiety, which may be accompanied by «flashbacks» or intrusions and frightening memories of the experience. There may be nightmares, waking the person

with panic. Any reminder may trigger these feelings, and the person may try to avoid all such reminders or to shut out feelings (avoidance response). Anxiety and intrusive memories or reexperiencing, especially of life threatening or gruesome encounters with death, may alternate with numbness and avoidance. The affected person may also be highly aroused, as he or she is fearful and trying to protect himself or herself from a return of the frightening experience. Normally all these reactions settle over the first weeks. If however, these reactions are maintained at a high level and for more than a few weeks, they represent a post-traumatic stress disorder (PTSD). Occasionally the symptoms may not appear for several months or more. Spontaneous recovery occurs in the majority of cases but in a small proportion the conditions can last many years.

In silent toxic or nuclear disasters, when no impressive destructive event occurs, the external danger may be invisible and people are likely to focus on their physical health. Uncertainty and insecurity may create anxiety and fear reactions and their accompanying somatic symptoms may induce a false perception of being physically ill, resulting in pressure on somatic health services.

Epidemiology of psychological disorders following a disaster

As stated by Perry and Lindell (1978) and by UN DRO (1984), different views have been expressed by various authors about the extent of psychological disorders following a disaster. Some hold the position that disasters represent catastrophic events producing adverse psychological reactions among most victims, while others suggest that the extent of the problem has been overestimated, and that psychological problems due to the stressful event(s) appear only among people with a pre-existing vulnerability. The latter view can be found especially in some of the sociological literature, mainly from the US. There may be certain reasons why this view has been put forward: (a) some of the disasters cited involved little loss of life and mainly involve material damage, (b) poor detection methods were used to find psychological disturbance.

There may be a tendency in some cases to dismiss certain severe psychological reactions to disaster as only «natural». It should be noted however that severe bruising and fractures may be quite «natural» reactions to a fall from a height, but this does not diminish the intensity of the suffering or obviate the need to help those affected.

Up to a few years ago, little was known about the psychiatric epidemiology of disasters in developing countries. In fact with the exception of some recent work in the United States and Australia, very little is known

of the true incidence of psychological traumas and related disturbances following disasters even in developed countries. Previous research was based on unsystematic dm1-cal observations or crude indicators of psychiatric morbidity such as admissions to psychiatric hospitals. Only following disasters in recent years in Colombia 1985, Mexico 1985 and Puerto Rico 1985, have systematic studies been carried out. They suggest that victims present marked and prolonged psychosocial problems whose prevalence is significant. Because of the often devastating physical impact which natural disasters have on populations living in developing countries and because of the scarcity of resources there, interventions have generally been confined to rescue and to the provision of basic medical care, with a corresponding neglect of psychological needs and related epidemiological research and intervention. Furthermore, the existence of some clear «disaster sub-cultures» among populations with lengthy experience in coping with natural disasters, especially in developing countries, makes it difficult to apply findings from research carried out among populations only exceptionally affected by a disaster. The different culture patterns, social structures, and coping behaviours may reasonably modify the incidence, the severity, and the psychosocial outcome, pointing to a need for specific research on these populations.

The specific behavioural pattern, characterised by a stunned, dazed, and apparently disengaged behaviour, called «disaster syndrome», has been described as a response to impact and immediate aftermath. It is said to occur in about 25% of those affected by disaster (Frederick, 1981; Raphael, 1986). On the other hand Duffy (1988) has stated that a «disaster syndrome», represented by the immediate post-disaster reaction, is present in up to 75% of victims during the first hours or days after the event. Anxiety or anxiety-related reactions are extremely common. They may continue from the high arousal that comes with impact or, more often, emerge after a latent period of a few hours or days. In different studies which employed a psychiatric screening schedule to assess the psychological status of the victims of the disaster, the percentage reacting over the first weeks as shown by the questionnaire score seems to vary from 70% or more to 20%, in large part correlating with the severity of the experience. Levels may remain high in the early weeks. Then, by 10 weeks, there is usually a significant drop with a gradual decrease continuing over the first year (Raphael, 1986).

Disturbances may carry over from the immediate disaster experience impact phase to the immediate post-disaster phase: for example in some industrial disasters studied, about 15% of the affected populations displayed the derealization/apathy symptoms of the disaster syndrome with absence

of emotions, lack of response, inhibition of outward activity with stunned, shocked and dazed appearances. Disorganized flight behaviour is common, whereas brief psychotic reactions occur only in a small minority. The physical symptoms of anxiety and stress are more frequent. These symptoms are important in that they hamper the person's ability to carry out planned actions, and may become the starting point of a somatization process (which can be misinterpreted as physical injury, illness, toxic poisoning etc.).

References

- DUFFY, J.C. (1988). «Common psychological themes in societies' reaction to terrorism and disasters», *Military Medicine*, 153:387-390.
- FREDERICK, C.J. (1981). «Violence and disasters: Immediate and long-term consequences». *Helping Victims of Violence. Proceedings of a WHO Working Group on the Psychosocial Consequences of Violence. The Hague*, 6-10 April 1981:32-46.
- PERRY, R.W. and Lindell, M.K. (1978). «The psychological consequences of natural disaster; A review of research on American Communities». *Mass Emergencies*, 3:105-115.
- RAPHAEL, B. (1986). *When Disaster Strikes*. Hutchinson, London.
- (UNDRO). United Nations Disaster Relief Co-ordinator (1984). *Disaster Prevention and Mitigation, Vol II: Preparedness Aspects*. New York United Nations.

Source: Psychosocial consequences of Disasters, Prevention and Management, 1992, published by the Division of Mental Health, World Health Organization, Geneva: 2-14.

Annex 3. *Disasters, relief and the media*

J Benthall (1993)

I B Tauris, London, pp 10-13

When is a disaster?

The Bible records numerous plagues, floods, famines and destructions of cities. In 79 BC, the city of Pompeii in southern Italy was buried in volcanic ash. The most damaging earthquakes have killed hundreds of thousands of people at a time and destroyed whole cities. Millions of people have died at various times as a result of flooding of one river in China, the Hoang Ho; 21 million from the worldwide influenza epidemic of 1918-9; 1.5 million from the Irish famines of the 1840s. These estimates take no account of the sufferings and privations of survivors, or of the economic impact. The impact of extreme physical events is invariably more devastating when it occurs among poor, vulnerable populations.

Large numbers of people live in areas prone to the risk of natural disasters such as flood plains or geological fault zones. «Natural» disasters in ordinary usage are those which do not result primarily from human actions, yet their effects can be greatly mitigated with proper foresight and preparedness. Many disasters which appear to be «natural» are in fact symptoms of the incompetence or irrationality with which we manage resources. This applies particularly to food shortages: some of the most seriously famine-hit parts of Africa are only a few hundred miles from the massive oil wealth of Saudi Arabia, and the developed countries frequently allow «mountains» of food to rot as a matter of economic policy because of our agricultural overproduction.

Man-made disasters of the past have been equally widespread. There is no need here to recount the effects of wars and pogroms in human history, the destruction of productive environments by over-exploitation, and more recently the tragedy of large-scale industrial accidents. One political doctrine, Stalinism, has led to disaster conditions over large areas of the former Eastern bloc.

Fortunately a large proportion of the world's populations live out their lives in relative freedom from disaster. But we cannot be sure that it will not strike us, however secure we may feel, and we can no longer ignore disasters which are far away, if only because television and photo-journalism bring them ever closer to us. Yet it will be argued in this book that the coverage of disasters by the press and the media is so selective and arbitrary that, in an important sense, they «create» a disaster when they decide to recognize it. To be more precise, they give institutional endorsement or attestation to had events which otherwise have a reality

restricted to a local circle of victims. Such endorsement is a prerequisite for the marshalling of external relief and reconstructive effort. The endorsement is not decided by some mysterious Moloch but by quite small numbers of professional editors and reporters, whose decisions on whether or not to apply the «hallmark» of recognition can have far-reaching chains of consequences, both positive and negative.

The vast majority of natural disasters such as floods and earthquakes are not reported at all in the international media. Some cases of warfare and civil strife might be happening to the dark side of the moon for all we read or hear about them. The media in each country understandably record their own disasters, and in Western countries a priority is accorded to disasters afflicting citizens of the wealthier countries. The media tend to be specially concerned by high death counts, as opposed to the longer-term effects of disasters on economic and social life; yet even high death counts do not guarantee that a particular disaster gets onto the front pages and the television screens.

Disasters may be roughly classified as follows:

1. The *sudden elemental*, prompted by climatic and geological forces (though often aggravated by man-made errors). As in the case of earthquakes, these are often to a great extent unpredictable. Some elemental events can be tracked in advance by a few weeks (for instance, river floods) or a few days (for instance, tropical hurricanes).
2. The *foreseeable*, such as most famines and epidemics.
3. The *deliberate*, resulting from wars and civil strife.
4. The *accidental*, resulting from some kind of technological mishap.

Some disasters include elements of all four types¹.

It is now generally recognized that even the «sudden elemental» disasters nearly always include a human element. Many occur invulnerable

¹ Sadruddin Aga Khan, *Improving the Disaster Management of the United Nations* (United Nations Assn. of the USA, New York, 1987) p4ff. A subset of the fourth type, the accidental, might be called the *iatrogenic*, on the analogy of diseases caused by medical treatment. An example of this, sadly not infrequent in attempts to develop the Third World, was the Polonoroeste highway project in north-west Brazil funded in the early 1980s by the World Bank, which resulted in mass migration from other parts of Brazil to almost uncultivable land, and in the impoverishment of indigenous Indians. David Price, in his *Before the Bulldozer the Nambiquara Indians and the World Bank* (Seven Locks Press, Arlington, VA, 1989) argues that «the devastation is more widespread and more lasting than that caused by a hurricane or an earthquake. But instead of receiving aid for disaster relief, Brazil is expected to pay the World Bank for helping make the disaster happen» (p. 189).

populated areas, that is, places where human beings have created conditions of vulnerability. Buildings are the principal cause of death from earthquakes. According to the USA's Overseas Development Council, agricultural modernization and demographic pressure push six out of ten poor people to live on land which is specially vulnerable to disasters². At least one whole sovereign state, the Republic of the Maldives, is at serious risk from a rise in the sea level, and much of Bangladesh is endemically prone to tidal waves and flooding. This is one category of disaster which may actually be increasing in incidence and gravity, because of land degradation and population pressures.

A more useful distinction, cutting across that between natural and man-made disasters, can be drawn between sudden and chronic. The sudden disasters are generally easier to cope with. When on a large scale they frequently attract considerable media interest which stimulates compassion and an urgent response. Chronic disasters pose more complex problems. Among chronic disasters we must include environmental emergencies such as deforestation and the pollution of air and water, and epidemic or endemic diseases such as cholera and AIDS, which are so closely linked in the Third World with poverty. The relief of such chronic disasters merges conceptually with long term development aid.

The most severe disasters can have demographic effects which damage a nation's potential for reconstruction: examples of these are the civil war in Cambodia and the current HIV pandemic in parts of Africa. In such cases, a heavy death toll from the productive age groups leaves an imbalance of children and the elderly.

² WHO leaflet, *En Cas de Catastrophe*, p. 5.

Annex 4. Women: Food Scarcity and Social Relations

Dr E. Voutira

An issue to be addressed in the case of natural disasters is the effects of shortages or absence of food on social relations. What are the effects of famine on structures of authority; how do food shortages affect ritual practices and the way culture and tradition are experienced? Famine marks a period of social upheaval and change, affecting the norms, roles and rights, particularly those of women (Rangasami 1986:1598). The empirical question for anthropologists is whether such changes, which can be observed in the midst of crises, represent radical transformations of behaviour or are merely temporary adaptations. Looking at the long-term consequences of the Tikopia famine, despite the severity of the famine, Tikopian society survived. While Firth (1959) was able to calculate and compare the demographic situation with previous periods, in his analysis of social change he emphasizes the strength of the social structure in absorbing the shock.

Rangasami's hypothesis is that famine leads to labour migration and this entails the conversion of labour into a commodity which, in the case of the Tikopians, was a calculation of which they had obviously little previous notion (Rangasami *ibid.*). Using Firth's own data, Rangasami argues that the crisis also radically transformed women's roles. Focusing on the dimension of gender allowed Rangasami to illuminate an aspect of social change not addressed directly by Firth's analysis of the famine as a temporary crisis to which Tikopia successfully reacted.

Concerning the issue of responsibility for the famine in Tikopia, man attributed it to natural causes, and accepted wage labour employment away from home. Women, on the other hand, who had to deal with the consequences of the famine on their own, held man to be culpable for the famine (Firth 1959). It was in this context of scarcity and the absence of man that women for the first time asserted themselves politically and broke traditional taboos.

In the same context, women adopted strategies to reduce risks and death. This is not to say that famine led to «progressive» changes in Tikopian society. Such an approach would be too simplistic. The issue worth pursuing relates to changes in family organisation —woman became heads of families in the absence of man. This had further consequences for the re-organisation of land rights. This reallocation of rights had much longer term consequences.

Marriages were postponed during the famine. Among the Tikopia, pregnancies prior to marriage were common, yet in the situation of famine, pregnancy imposed an extra burden on woman. Formerly, infanticide was

only practised vis-à-vis female infants; women who committed this offence were held guilty of a violation of social norms and values. Infanticide became one of the strategies women used to reduce their burdens and, during the famine, no «gender discrimination» was practised. In a society where normally children, particularly males, were welcome, abortion became common. For unmarried women, resort to these practices was a response to the absence of marriageable men; for married women, as Rangasami puts it, it was more «clearly a response which can be attributed to the strategy of selective decimation» (1986).

References:

- FIRTH, R. 1959. *Social Change in Tikopia*, Allen & Unwin, London.
- RANGASAMI, A. 1986. «Famine: An Anthropological Account». *Economic & Political Weekly*, Vol. 21, No 36:1591-1601.

Annex 5. Participatory Research. Needs and Resource Assessment

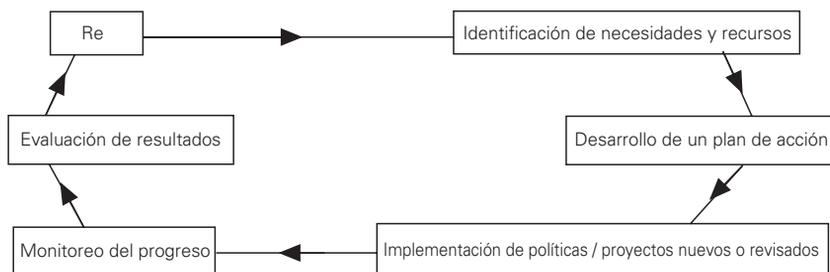
Keypoints

- Understand the people you are working with.
- Identify and involve the leaders.
- The needs and resources assessment is the basis for setting priorities and planning action.
- Defining an area as a «social responsibility» at the stage of the needs and resources assessment assumes prematurely that a social service will be needed to solve any problem.
- The type of needs assessment made should be tailored to the situation.
- Use a variety of sources (existing data, expert opinion, the refugees themselves) for crosschecking and validating information.
- Consider how problems would have been resolved by refugees in the country of origin.
- Refugees most in need are often the least likely to make their needs known. Make sure they are not overlooked.
- Give equal weight to «resources».
- Social services staff must be involved in the broad assessment of the population.

Checklist

1. What is the demographic composition of the population? Percentage of men, women and children?
2. What are the ethnic, linguistic and cultural characteristics of the refugee population?
3. What is the average family size and the typical household arrangements?
4. What are their traditional and normal life-styles?
5. What resources have they bought with them?
6. Are they able to survive and support themselves, at least in the beginning?
7. Are cultural factors being respected or taken into account in the planning of assistance?
8. How are basic needs being met (by outside aid, local population, local government, NGOs) and how is this given?
9. Are basic needs being met?

10. What are the refugees doing to help themselves? Are traditional coping mechanisms reactivated? If not, for what reasons?
11. How can dependency be avoided? Are all opportunities for self-help being facilitated?
12. Is the condition of the refugees better or worse than that of the host population? What is different? Why? What can be done to avoid conflict?
13. What resources are on hand and *en route* from all sources?
14. What unmet needs exist?
15. What further problems/needs might be anticipated?
16. What are the priorities as seen by the refugees themselves?
17. Which are the priority target groups and how might the priority needs be met?
18. What criteria should be used for allocation and distribution of services and assistance? Are they flexible enough to allow the inclusion of late-comers immediately?
19. How long did the flight take?
20. Have arrangements for self-help groups been established?
21. Have community leaders, workers, health professionals, TBAs and teachers been identified and mobilized?



Las necesidades y recursos de la gente cambian a lo largo del tiempo.
 Las identificaciones deben realizarse periódicamente para determinar cuando las prioridades han de cambiarse

La resolución de los problemas sociales de las poblaciones en crisis es un proceso cíclico

Source: U.N.H.C.R. Social Services in Refugee Emergencies. PTSS, Geneva: 1991.

Annex 6. The Anthropology of Suffering **by Professor J Davis**

What I argue for in this lecture is some kind of integration of two kinds of anthropology. First, that which is concerned with social organisations which we represent as working more or less normally, ticking over, with occasional spasms of adjustment-changing pains, as you might say-but in general reasonably autonomous, locally construed arrangements for living which attract the commitment and creativity of those who live in that way. These are the stuff of hard-funded, prestigious departments of anthropology in which most of us work or hope to work, and they are the stuff of monographs on social structure, on social constitution, which we write, which we recommend to students, and which we train them to write.

And then, secondly, we have that anthropology which is concerned with break-down and repair: from time to time it happens that people-who might quite well be studied by anthropologists of my first type-are visited by one or more of the horsemen of the apocalypse, and they suffer from warfare, dearth, disease, disaster, in consequence of these terrible and exceptional events. These are the stuff of soft-funded, hand-to-mouth specialists who generally produce cyclostyled emergency reports, which very few people know how to file and which we therefore tend to regard as marginal, and which are in any case tainted with those anathematical words concern, advocacy, policy and intervention.

...So the task is to try to unite two kinds of anthropology: the comfortable anthropology of social organisation, and the painful anthropology of disruption and despair. My reason for choosing to attempt this is to honour Professor Colson, one anthropologist who has, it seems to me, never lost sight of the pain which social organisation involves. Most of us know her work on the resettlement of the Tonga; and it is, I think, a reproach that the first words of the book which resulted should retain their power to shock: «Massive technological development hurts» (Colson 1971 b). It is a reproach because it is so obvious, and because it is so rarely stated. Even in her orthodox monographs she has been reluctant to accept that oppression, brutality, greed can be excused in a carelessly relativistic way, as what *they* are used to. The same thought is clear in her more general work. Her essay on courage is a striking attempt to translate into accessibly Anglo-American experience how Tonga react to life-threatening challenges-things which may be part of life but which they wish did not occur; as we do too (Colson 1971 a). In the lectures published as *Tradition and Contract: the problem of Order*, Professor Colson has made the central point that living in stateless societies

imposed a requirement of self-restraint to a degree that we would find quite intolerable. So indeed did the many Africans to whom the attractions of regularity and predictability in the settlement of disputes were sufficient reason to welcome colonial rulers. We will all agree that some of the terms of that contract were in small print; but Professor Colson has made it clearer than anyone else how acceptance of government could have seemed a good idea at the time, and she did so by explaining the social and psychic discomfort which statelessness entails (Colson 1975). More recently, she has written of the indecency of war and the displacement of populations, and has presented an account of social creativity, of coping with disruption, which seems to place suffering at the unforgivable centre of social order.

...[The aim is] to sketch the outlines of an anthropology which takes suffering as a normal state of affairs. That requires two kinds of action. The first is to show the normality of pain and the second is to consider what intellectual consequences that has for the comfortable sort of anthropology. ... By *normality of pain* I want to suggest that in experience we can identify degrees of pain, but we cannot attribute some pains to routine life, and others to special external causes: we do use the metaphor of apocalypse to suggest suffering beyond the ordinary lot of humanity, and we express our optimism by attributing it to special visitations. In fact suffering is normal in at least three ways: in experience-hurricanes and plagues, famines and earthquakes, wars and floods are continuous with the private pains of love or bereavement and with the more public ones of unemployment or explosions or exploitation. Then we can observe important continuities between the causes of exceptional suffering and routine suffering; and finally, we note that people's ways of dealing with them are not all that different.

We must accept one of the theses of de Waal's study of famine in Darfur in the mid-1980s, that hunger is an incremental form of suffering (de Waal 1989)... In two senses, *famine that kills* was continuous with ordinary social experience: it was an extreme form of regular scarcity; it had a history, and people could argue whether it was as bad as previous famines, or worse, or not quite so severe, and so on. What we tend to see as a cataclysmic event was, for the people of Darfur, an extreme form of a recurrent condition; so it was, too, for pre-Malthusian Britons. ... I wish simply to make the point that life-threatening scarcity is continuous with regular non-lethal hunger. In this sense at least, famine is part and parcel of ordinary social life, and is not a breakdown of normal social experience.

I would like to make a similar point about war... The point is a very simple one: in many social groups even in Europe, or the United States, war is part of social experience and is embedded in social life: in the

Cuneo countryside in 1971 you could hear an Italian peasant who had lost his son in Russia, talking about the Hungarian cavalry at Solferino in 1859. It is for many people in Belfast for instance, not an exceptional horror, but a continuing and embedded indecency; sufferings are part and parcel of social conditions generally, alongside unemployment and other sources of pain.

If—as a comfortable young man in Southern Italy 1964—I was able to ignore those stories of wars, it was partly perhaps because I thought of war as some kind of macro-event beyond the community, having a life of its own independent of ordinary social life, I am fairly sure that I was not exceptionally naive, among anthropologists working in Europe, and if so we can note this as one modification we could make in anthropological thought, as a consequence of incorporating suffering.

In short, what I suggest is that however people categorise it, the *experience* of war, famine, and plague is continuous with ordinary social experience; people place it in social memory and incorporate it with their accumulated culture.

The next stage is to suggest that the *causes* of suffering are not exceptional breakdowns of social order, of the proper functioning of social institutions. If I were to modify the work of Professor Colson in any way at all, I would wish to generalize her remark «Massive technological development hurts» to say that social organisation hurts. If we accept that pain is normal, we must also look for some continuity of causes. Of course we think of famine as caused by natural events: repeated droughts, or hurricanes or tidal waves; and indeed these things do happen. But the link between cause and effect is much more complex than we generally believe. However simply it is drawn for us by television reporters, it is not the case that, for instance, drought causes mass death by starvation.... It you want to know why so many boys died in Darfur in 1984-6, part of the answer must be in the division of labour and the movement of cattle. These are social causes; a tragedy, but not a natural or inevitable one.

I have already suggested that war is part of the social fabric of European and other societies, and has been so for at least some centuries. Clearly, too, particular wars have their origins in social processes. We have a culture in which there can be such a thing as a just war, and an information system which can convince enough people that in any particular war their side is the just one. War has social causes: it is not natural, any more than it is the unmediated outcome of the will of one man or of a small committee.

...I have briefly discussed disease in my hurried summary of de Waal's Famine *that kills*. The incidence and distribution of disease in Darfur was very strongly influenced, perhaps you might even say de-

terminated, by the concentration of people around foul water, and by the customary division of labour which identified which people tended cattle, which went to relief camps, and so on. No doubt measles and diarrhoea exist in the world; but the image that they are waiting to infect us is only partly satisfying; rather than them ambushing us with a visitation, we visit them.

The fact that we create epidemics is brought out very clearly in the work of Vaughan. Her book, *Curing their Ills*, is among other things a moving summary of the history of disease in southern and central Africa (Vaughan 1991). While Europeans generally viewed Africa and Africans together as a threatening environment and so lumped into it climate, indigenous disease, sin, ignorance and people—all the very darkest elements of darkness—the epidemics of plague, syphilis, yaws, tuberculosis which marked the first half of this century were in many cases the result of changed economic and social relations: they were consequences of the institutions of colonial statehood and of membership an imperial economy. The colonial regime required an army of porters to carry things, Vaughan remarks; and in some cases they carried disease as well as baggage of missionaries and administrators. The spread of tuberculosis from the especially favourable breeding grounds of the South African mining complexes is well documented. The outbreak of plague in Kampala in 1920 was brought about, it seems, by a new species of rat which arrived by train from the coast. In those areas of the city which had low rat populations because previous rat extermination campaigns, the new rats proliferated. They found shelter and food in Ugandans' houses: the world market for cotton had slumped; the growers stored cotton at home in hope of a future rise in the price, and the rats moved in. It was a visitation of the plague, in short, in which transport, a competition-free environment, and snug lodging and food were provided by the host community.

In all these cases, and in others, there is a political economy of disease and epidemic which is directly the product of social organisation. Some of the colonial administrators perceived this; most did not, and one of the subtleties of Vaughan's book is her account of the successive and competing ways in which they tried to externalize disease and its causes, and to place them in a dark and incomprehensible environment. But disease, famine and war are social products, and we can trace their origins, their spread, incidence and distribution direct to social organisation. In this they are no different from the other kinds of pain which all people suffer, and which are the direct and inevitable consequence of sociability. If we want to explain the incidence of unhappiness in love; the distribution of involuntary unemployment in a culture which prizes work; or of the

humiliations of oppression, exploitation and discrimination if we want to explain any of these, we have to look at their origins in social organisation.

...In some areas of Britain, as you know, we have a very high rate of involuntary unemployment of men, accompanied by some opportunities for women to work part-time for low wages. In many households that has resulted in husbands who stay at home while their wives go out to earn whatever money they can. It has been reported that in the majority of those cases women continue to do housework, and may make a special point of doing more, in order to spare their husbands further humiliation and pain in addition to that caused by government and employers. Even though in time we may expect that the redistribution of employment opportunities, the casualization of labour which is currently being established, will lead to a redefinition of the division of labour, for the time being decent people react by asserting that nothing has changed, and make special efforts to make ends meet and to meet expectations of normality in what they consider a contingent and impermanent crisis.

It is probably the case that the first reaction to suffering is to preserve the social relations which are disrupted and threatened: partly so that, as some Gwembe thought, there should be some people you could rely on; and partly because it is important to maintain those characteristic forms of life which define what it is to be human. It is also clear that the explanations which people give of causes are derived from the general repertoire of explanations available. Tikopians thought that their island was in disarray, that therefore the chiefs and the gods were unable to fix the weather, and that therefore the hurricane blew. Gwembe people thought that they were being resettled because white men wanted to steal their land. In Darfur, people whose villages had in fact been laid permanently waste by drought produced «cosmic» explanations: it was the end of the world. But in the majority of villages where the severe drought lasted for a mere two years, the explanations were-as de Waal puts it-global but not cosmic. God was punishing the Sudanese because they had a corrupt government; because there were too many usurers and fornicators, and so on.

You should also note that in addition to attempts to restore or preserve social order, and to explain the pain they endure, people behave in ways which assimilate their experience to the normal routines of pain. This is what I understand is meant by the term *cultural bereavement*, used particularly in studies of refugees, as an analogy: loss of home, of social relations, of the meanings which the regularities of life impose on existence, is most like the loss through death of a parent, spouse, child; and indeed the two go together, often enough. Loizos, who has an extended discussion of this topic (Loizos 1981: 196-200), takes grief to be a basic

given, rather than a social or conventional expression of emotion, and in this he follows his predecessors, most notably Marris (1974). It is a raw emotion which, in the case of death, is channelled or induced by formal social procedures of mourning. He suggests it is reasonable to think that people grieve over things (their lost homes) or over experiences (their lost way of life) as well as over persons. But he points out that there are no socially defined ways of mourning a lost way of life; and I think he suggests that those losses are assimilated into mourning. People who are at a loss cope by socializing it, and incorporating it into what is socially and psychologically controllable. Until the next time.

So far I have tried to suggest to you that pain is normal: we do not witness exceptional agonies, and the four horsepersons are an optimistic attempt to relegate to the abnormal and arbitrary those extreme sufferings which we cannot bear to think of as the characteristic products of our social organisation. Apocalypse, cataclysm serve very well as externalizing devices, and can even provide some comfort with the thought that no human is responsible, as well as an alibi for those who may be responsible in fact. I have sketched the outline of an argument that suffering and pain are social. First because that is how we and others experience them and accumulate them in social memory. Secondly because they are social in their causes: drought maybe a natural phenomenon, but it is the intervening proximate human actions and institutions which cause deaths. And thirdly because the ways we cope-the counter-actions, the explanations we contrive and the ways we assimilate experience-are attempts to socialize forces we think we might be able to control.

I began this lecture by contrasting, in an absurdly schematic way, two anthropologies: the comfortable one, concerned with the regular and more or less harmonious processes of social life; and the emergency anthropology concerned with breakdown, despair, pain and repair. But if what I have been saying is correct, breakdown and pain are not separable, are not abnormally pathological events which can be hived off to a concerned and interventionist branch of the discipline. They are integral. And if that is so, there must be consequences for the comfortable anthropology and I suggest now what some of those might be.

One consequence is that we have to re-draw the boundary between system and event (Nisbet 1969, cited by Loizos 1981: 195). In our orthodoxy we describe social systems as self-regulating mechanisms in which processes-which may include processes of endogenous change-run their courses, and produce what they produce. Then, external to these are unique and unpredictable events which disrupt, disconcert, spread terror and dismay. For systems persons, events are unaccountable, and are proper material for historians or the repair workshop. I am sure that this

boundary line is in the wrong place, and that consequently we attribute to events, things which are the normal product of social life. For instance, there is a subtle, original and in many ways admirable book called *Death and the Regeneration of Life* in which, as I recall, there is no mention of war, epidemics, hunger or grief (Bloch and Parry 1982). I do not wish to reproach the contributors that they have not sought out misery and despair, and have not chosen to do their fieldwork among victims. But I do find it quite extraordinary that the occasions of those reassuring ideas and rituals and symbolisms should be taken completely for granted: it speaks for a set of conventions in comfortable anthropology which lead us to concentrate on the patterns of system, and to regulate experience to the realm of mere events. The boundary line, it seems to me, has to be repositioned.

Another consequence of incorporating suffering is that we have to revise our representations of social organisation or social structure. I have tried to suggest that sociability routinely and ordinarily produces suffering, and if that is so we cannot really continue to represent organisation and structure as tending towards peace, resolution of conflict, control of violence. I think that we are still so influenced by Durkheim's collectivism, by the mechanistic scientism of Radcliffe Brown and by the elegant patterns represented by Levi-Strauss, that we create a tendency toward orderliness and harmony. Some forms of social organisation may be triumphs of human creativity, subtle and ingenious solutions to real problems. But most are not: most are temporary, ad hoc ramshackle shelters, shortlived, fragile and inadequate. The image, in short, is not that of the perfect hexagons of a honeycomb, but of a shanty-town patched and improvised, constructed from whatever lies to hand in a creative and often doomed attempt to keep chaos out. All our comfortable anthropological culture tempts us to imagine the honeycomb and to strive to represent it. I am sure this is a mistake I do not believe either that we deliberately construct social orders which are designed to exploit or oppress; or not often. The point was nicely made by the late Lucy Mair in a supervision 25 years in which I had ventured to express some fashionable view of the colonial system. «What you won't realize», she said, really quite emphatically, «is that they thought they were doing good». Her position is probably the right one: most people, most of the time, think they are doing good. A humane anthropology explores that delusion, and compares, with as much compassion as possible in the circumstances, those often noble or at any rate benevolent aspirations, and their usually ramshackle and pain-creating outcomes.

Finally, I suggest that we have to reassess relativism and mental constructionism, the notion that reality is in the minds of those who construe it and nowhere else.

...Few of us take any longer the kind of position documented in, say, Kenyatta's *Facing Mount Kenya* (Kenyatta, 1953). But we have inherited an expectation that the social structures we create, the orders we construe, are fundamentally tending towards the good, the coherent and supportive. I do not think that social creativity is deliberately malign, or not very often; just that it is not successful, and that as a result we produce pain and suffering. That makes it much more difficult to maintain a position of non-judgemental, relativistic indifference among different examples of failure: social organisation hurts, and the hurt is real. We should at least consider the possibility that some social orders produce more hurt than others do.

Similarly with constructivism, the notion that reality is constructed, is a set of symbols existing only in minds. If it were so, we would not bother to judge; at most we should send symbolic penicillin and merely mental blankets to the relief of refugees in Sudan or Kenya. Of course I know that my image of destitution is a construct, aided by the constructions of journalists and by those whom de Waal satirizes as disaster tourists. But the position to take, at any rate as a hesitantly interim and provisional measure, is that adopted by Vaughan in her *prise de position* against Foucault, Jordanova and Jean Comaroff. Vaughan says that she has adopted for the most part a constructivist method or approach, but that on occasion she has «stopped short» and «assumed that there may be some material reality to which medical constructs... refer» (Vaughan 1991:7). Biomedical categories in Africa were «particularly fluid, ambiguous and unstable», but she «assumes» that there was disease, and the people were sick. In short, we can recognize that other people construe their worlds; and we can guess that we do the same. If that were all, we could hibernate happily ever after, exploring mental worlds, and refusing judgement (though you will have noticed how censorious constructivists can be). But it is not all: pain is real whatever my construction of it may be, and whatever construction the sufferer may put on it. And pain is the ordinary product of social life.

References

- COLSON, E. (1971 a) «Heroism, Martyrdom and Courage. An Essay on Tonga Ethics» pp. 19-36 in Beidleman, T. O. ed., *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, London, Tavistock Publications.
- COLSON, E. (1971 b) *The Social Consequences of Resettlement. The impact of the Caribou Resettlement upon the Gwembe Tonga*, (Kariba Studies). Manchester, Manchester University Press for the Institute for African Studies, University of Zambia.

- COLSON, E. (1975) *Tradition and Contract. The Problem of Order*, London, Heinemann Educational.
- KENYATTA, M. J. (1953) *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, London, Secker and Warburg.
- NISBET, A. A. (1969) *Social Change and History Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford. Oxford University Press.
- REVELLI, N. (1977) *Il mondo del vinti. Testimonianze di vita contadina*. (Gli Stress), Tan, Einaudi.

Source: Journal of Refugee Studies, 1992, Vol 5, No 2: 149-161.

Annex 7. Anthropology and the study of refugees

By B.E. Harrell-Bond and E. Voutira

Throughout this century, scholars scattered around the world and from a wide range of disciplines have engaged in refugee-related research, with publications relating to legal issues dominating the field. Of all the disciplines involved in the study of human behaviour, we contend that anthropology has the most to contribute to the study of refugees. The relation runs in the other direction as well; anthropology can also gain by recognizing refugees as falling within its disciplinary concerns.

...In 1982, at a conference on the psychological problems faced by refugees, Ron Baker, a professor of social work, criticized academia in general for its neglect of the subject:

It has been estimated that up to 140 million people have been forcibly uprooted in this century alone! In view of this it is remarkable that social scientists have generally neglected refugee studies and research. Further, no Department for Refugee Studies' exists in any university or other higher education institution. It is pertinent to ask why...? May it be that in many minds... refugees are seen as immigrants with little distinction drawn between them? Or could it be too difficult an area to research, involving a multi-disciplinary approach which academics tend to dislike? Or maybe it has little kudos attached to it and attracts few research grants, hence ...not useful for promotion purposes? Perhaps it is also too painful a subject for social scientists to get close to? (1983)

Three related issues may be singled out. The first is the conceptual confusion surrounding our perceptions of displacement, and the lack of rigorous classification for the different conditions, causes and patterns of refugee movements in time and space. The second is the limitations of our institutional arrangements, the «culture» of academia, which does not get beyond rendering lip service to the need for an inter- or multi-disciplinary understanding of human society. The third is the need for reconsideration of the very expertise and subject-matter which are regarded as defining anthropology.

Who are refugees?

The history of refugees in this century began with the replacement of the old multi-ethnic European empires by the new world order of sovereign nation states. Hundreds of thousands of people were forced to flee their homes because they did not «belong», they did not fit the nationalist principle of «one state, one culture» (Gellnen 1983) and thus

could not be accommodated within European national state borders. Unlike such movements in the previous century which, in proportional terms, were much larger (Wigren 1990), in this century there have been far fewer places for these «extra» or surplus people to go.

...Two major premises underlie the functioning and determine the objectives of the «humanitarian regime». The first is that refugees are a transitory phenomena of crisis and disorder, and thus only temporarily relevant. The second, human nature is best served in a sedentary setting. Although there have been millions of refugees at any given period during most of this century, refugee protection remains conceived as temporary, somewhat akin to a natural disaster... Originally the term of office of the High Commissioner was limited to only three years, beginning in 1951, and it has been renewed for five year periods since (Dunbar-Ortiz and Harrell-Bond 1987). Although its mandate requires UNHCR to seek «permanent» solutions to the predicament of the refugee, it was established during the onset of the Cold War, at a time when most refugees were eastern Europeans escaping «communism» and viewed as votes for liberal democracy. This perception facilitated their settlement in the West. With increasing numbers of refugees of non-European origin, UNHCR began to speak of «durable» solutions, promoting voluntary repatriation as the most desirable solution, followed by integration in the country of first asylum, with resettlement and naturalization in a third (usually western) country being the least desirable «solution», open normally only to a selected few.

Given the unwillingness or inability of the poorest states which currently host the majority of refugees (95%) to offer permanent resettlement, and the impotence of the international political system to resolve the situations which have caused their uprootedness, refugees have been re-defined as cases for more or less permanent international welfare. What is clearly left open are questions of appropriateness of policies and the effectiveness of assistance programmes, arenas in which anthropology and anthropologists are urgently needed to «interfere».

What can anthropology do for refugees?

Most refugee predicaments involve cultures in violent collision. To survive, refugees must adapt to radically new social and material conditions. Documenting and interpreting the variety and diversity of human cultural phenomena is the work of anthropology. Indeed it was in the course of intensive empirical documentation of other cultures that anthropology acquired scientific status and legitimized its method of investigation

as a hallmark among the other social sciences: long-term and intimate ethnographic fieldwork.

The existence of a large refugee population usually activates the machinery of humanitarian assistance. Anthropologists' insights into power, and their expertise on structure of authority, place them in an advantageous position to contribute to the formation of policy (James 1991; Harrell-Bond, Voutina and Leopold 1992). For example, policy-makers tend to assume that movement within a region requires less «cultural» adjustment since people are living with «kith and kin» on the other side of artificial colonial-imposed boundaries. Though shared language and history may alleviate the trauma of uprooting, they do not eliminate the challenges of exile. Research has demonstrated that crossing a state border sharply affects power relations between members of the same ethnic group, and that to resist being forced into camps requires that people employ a myriad of strategies which include the re-definition of kinship and social obligations (eg Harrell-Bond 1986; Harrell-Bond and Wilson 1991).

Policy-makers also assume that adaptation to industrialized society is more difficult for refugees from the developing world. Those accepted are usually the most highly educated. However, the mental health record of «elite» refugees selected for resettlement in the West (e.g. Boavida 1991; Frederico 1991), and the reported educational success of the first-generation children of Hmong, a pre-literate Laos society now living in the US, shake such assumptions....Focusing on intervention, a number of anthropologists (e.g. Harrell-Bond 1986; Waldron 1987), have shown the ethos of humanitarian work to be one in which the victims are too often treated as villains, with the helpers assuming the role of figures of authority. Humanitarian organizations tend also to treat their beneficiaries as an undifferentiated mass. Assistance is often «packaged» and delivered without due consideration of the distinctive values, norms and social organization of the afflicted population. As Sidney Waldron (1988) points out, an urgent need exists for anthropologists to act as *cultural brokers* to communicate the perspectives of refugees (see also Harrell-Bond 1986).

Two remarkable examples coming from recent refugee research demonstrate the relevance of anthropology to understanding human behaviour, and contributing to the alleviation of suffering under extreme conditions of survival. Working as a psychologist, Gadi Ben-Ezer's (1990) work amongst Ethiopian Jews in Israel applies an «anthropological» approach. Observing serious problems which arose between the refugees and the «absorption authorities», he found the explanation in the clash of social norms: for example, what for Ethiopians constituted

appropriate behaviour between themselves and persons whom they perceived as having higher status (1985). When children who had stopped eating were referred to him, he was able to identify their «abnormal» behaviour (eating disorders/eating arrests), caused by their experiences of uprooting and the tensions experienced in the process of adapting. He learned that the Ethiopian identified the abdomen as a «container» of emotions. When it became «too full» of only troubles and sorrows, the children were unable to eat (1990).

Another anthropologist (Conquergood 1988), in exchange for research access, accepted the invitation to direct an environmental health education programme in a refugee camp. Construing refugee camps as «liminal zones», he identifies «the playful creativity of performance» as the means through which refugees are able «to play with new identities, new strategies for adaptation and survival». They «invent a new «camp culture» that is part affirmation of the past and part adaptive response to the exigencies of the present». In his work as a practitioner, Conquergood used popular theatre as a method for communicating health messages. In 1991, although he may himself have been forgotten, the invented character of «Mother Clean» was still performing her «hygienic work» in camps in Thailand.

Unfortunately, such examples are few within our profession, which leads us back to Baker's efforts to explain why refugee studies have been neglected. For anthropologists there are specific reasons. Our theoretical biases partly account for such neglect. Elizabeth Colson (1989) notes that in the past, we have «down-played the violence, cruelty and unhappiness existing in the areas where we worked. One reason may have been the belief that such actions were momentary departures from cultural norms that generated long term harmony, but whatever the reason, by doing so, we falsified the record.»

What can anthropology do for policy-makers?

On the basis of his research and long experience as an official in the governments Commission for Refugees in the Sudan, Ahmed Karadawi has observed that a major goal of refugee policy has been to use international assistance handed out in camps as a method of creating dependency and de-politicizing the refugees (1983:540). Concerning the origins of the institution of the refugee camp, Malkki (1990) notes, it was during the last years of the Second World War when they «emerged as the principal technique or instrument for ordering, administering, and controlling refugees».

While the experience of uprooting seriously undermines the historical continuity and identity of a population, in her ethnography of the refugee camp situation in Tanzania, Liisa Malkki (1990) found conditions were favourable to the formation of a particular type of historical and political consciousness. Thus, far from contributing towards the intended policy goal of the politicization and control, the context of camp life provides people with the opportunity to engage in the creative activity of interpreting their flight and articulating and constructing a collective narrative concerning common past: ... Malkki's findings appear corroborated by the 1990 invasion of Rwanda by refugees from Uganda. The invasion was mounted from camps which had been in existence since 1959.

The relevance of such findings from research for policy-makers may be further reinforced by noting that in a state of siege, imposed by military coups and dictatorial governments, one of the first actions taken is the abolition of the right of assembly. The logic of this principle seems to be ironically contradicted by the institution of the refugee camp which precisely establishes the conditions of continuous assembly and potentially political fermentation.

What refugees can do for anthropology

One of the gains for anthropology in studying refugees is that it offers the chance to record the processes of social change, not merely as a process of transition within a cultural enclave, but in the dramatic context of uprootedness where a people's quest for survival becomes a model of social change. People who have been forcibly uprooted have to adapt to their new social, economic and physical environments. This process challenges the utility of beliefs, values, technology, statuses, exchange systems, and all other aspects of society in which anthropology has a vested interest. The long-term process of cultural adaptation in a group of displaced people who retained the identity of being «refugees» for decades is documented in Hirschon's monograph, *Heirs of the Greek Catastrophe* (1989). As Greeks from Asia Minor, they viewed themselves as distinct from and culturally superior to the Greek population they found in mainland Greece. Despite their suffering and extreme poverty on arrival, they maintained their identity, «refugee», to signify their perception of themselves as having a privileged relation with respect to the Byzantine heritage of modern Greece. It is noteworthy that Hirschon as well as Anita Spring (1982), and Art Hansen (1982) who studied Angolan refugees on the Zambian/Angolan border, all doing their

fieldwork in the early 1970s, studied refugees «by accident». None of them had gone to the field with that explicit intention.¹

Reyes Schramm (1986;1989), an ethnomusicologist, has focused on the role of musical tradition in order to address the thorny theoretical issue in anthropology of the relationship between the past and the present, tradition and innovation. Concerned with an analysis of the Vietnamese refugee experience, first in the camps and then in the process of resettling in the United States, she has demonstrated how these refugees present anthropologists with a situation

...where tradition and innovation not only co-exist but co-occur, where these not only contrast with but complement each other in contexts marked by great disruption. (1986)

In New Jersey, this activity of innovation —the celebration of the Vietnamese New Year (tet)— is shown to have significant relevance in helping the community to ignore «regional, class, and other difference and begin the task of community building» in the new environment. In this context, the threat of polarization generated by the dichotomy between «communists» and «non-communists» is submerged as the community celebrates the old Vietnamese symbols in a different setting (1989).

...If wars, violence, and famines are indeed normal features of the cultures which anthropologists study, as Davis's unified picture of anthropology suggests, (Annex 5) then so are the refugees' modes of survival and cultural bereavements (Baskauskas 1991), and all else that gets «lost» or changed or transformed in the process.

Coming to terms with such a realization does, of course, undermine a familiar and cherished assumption in social science. This is the distinction between what is *politically relevant*, which demands practical involvement and engagement, and what is *scientifically interesting*, which only requires theoretical reflection, sober inspection and detachment. Removing this distinction, though a challenge, is not in itself sufficient. One would also have to locate refugee phenomena within the mainstream of anthropological concerns. Besides the moral justification, there are legitimate demographic grounds for doing so. In today's world where about 18 million refugees

¹ Perhaps it was precisely because they were anthropologists that this «invisible» category of humanity became visible. It is interesting to note how easy it is for researchers to fail to notice that among the people they are studying are refugees. During Sekouloure's rule of Guinea, hundreds of thousands of Fula refugees resided in Sierra Leone. Because the government refused international assistance, these people were not defined as refugees and were not allowed free movement within the country. Although entire sections of the study, *Community Leadership and the Transformation of Freetown* (Harrell-Bond et al.) were devoted to the Fula, none of the authors ever conceived of them as refugees.

exist and more than twice this number are internally displaced, the challenge to the scope of anthropological studies as well as to its skills and imagination is all the more pressing. On the other hand, anthropology's coming to terms with the reality of pain and human suffering contained in the refugee experience may turn out to be the refugees' own gift: it may lead to a more vital and enriched kind of scientific writing and understanding.

References:

- BAKER, Ron. 1983. *The Psychosocial Problems of Refugees* British Refugee Council and European Consultation on Refugee and exiles, Luton: L and T Press.
- BASKAUSAS, Liucija. 1991. «The Lithuanian refugee experience.» *International Migration Review*, 15.1 Spring/Summer.
- BEN-EZER, Gadi. 1990. Anorexia Nervosa or an Ethiopian coping style? *Mind and Human Interaction* 2.2, October.
- , 1985. Cross-Cultural Misunderstandings: the case of Ethiopian immigrant Jews in the Israeli society. *Israeli Social Science Research*, 3(1-2), pp. 63-73.
- BOAVIDA, Joao. 1991. Bereavement Past versus Present *Refugee Participation Network* No. 10, Refugee Studies Programme, Oxford, May.
- COLSON, Elizabeth. 1989. Overview. *Annual Review of Anthropology*, 18:1- 16.
- CONQUERGOOD, Dwight. 1988. Health theatre in a Hmong refugee camp: performance, communication and culture. *Journal of Performance Studies*. 32.3, Autumn.
- DUNBAR-ORTIZ, Roxanne and B.E. Harrell-Bond. 1987. Who protects the human rights of refugees? *Africa Today* 1st/2nd Quarter.
- FREDERICO, J. 1991 .A well-founded fear of being persecuted? *Journal of Refugee Studies*, 4.1,1991.
- GELLNER, Ernest, 1983. *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell U. P.
- HANSEN, Art. 1979. Once the running stops:assimilation of Angolan refugees into Zambian border villages. *Disasters*, 314:369-74.
- HANSEN, Art. 1982. «Self-Settled rural refugees in Africa: the case of Angolans in Zambian villages, in Hansen and Smith (eds.), *Involuntary Migration and resettlement: the problem and responses of dislocated people*, Westview P.
- HANSEN, Art and Oliver Smith (eds.). 1982. *Involuntary Migration Problems and Responses of Dislocated People*, Westview P.
- HARRELL-BOND, Barbara E. 1986. *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford Oxford U. P
- , and Ken B. Wilson. 1990. Dealing with Dying: Some anthropological reflections on the need for assistance by refugee relief programmes for bereavement and burial. *Journal of Refugees Studies*, 3.3.
- , A. HOWARD and D. SKINNER. 1977. *Community Leadership and the Transformation of Freetown, 1806-1979*, Laiden: Mouton.

- , E. VOUTIRA and M. LEOPOLD. 1992. «Counting the refugees: gifts, givers, patrons and clients,» in *Responding to the Nutrition Crisis among Refugees: the need for new approaches*, Zetter, R, Henry, J., (eds.), *Journal of Refugee Studies*, 5.1.
- HIRSCHON, R. 1989. *Heirs of the Greek Catastrophe: the social life of Asia Minor refugees in Piraeus*. Oxford: Clarendon P
- JAMES, Wendy. 1991. Background report on guidelines for future planning: Nor Deng Centre for Sudanese refugees, Nasir *World Food Programme*, Nairobi.
- LILLICH, R.B. 1984. *The Human Rights of Aliens in Contemporary International Law*. Manchester: Manchester U.R.
- MAKKLI, Liisa. 1990. «Context and Consciousness: Local conditions for the production of historical and national thought among Hutu refugees in Tanzania» in Fox, Richard G. (ed.) *National Ideologies and the Production of National Cultures*, American Ethnological Society Monograph series, No. 2, 1990.
- PELOSI, Anthony and B. E. HARRELL-BOND. 1991. Letter, *Refugee Participation Net Work* 11, October 42-3, Refugee Studies Programme, Oxford.
- REYES, Schramm. 1986. «Tradition in the guise of innovation: music among a refugee population», *Year book for Traditional Music*, 18.
- REYES, Schramm. 1989. «Music and tradition: from native to adopted land through the refugee experience», *Yearbook for Traditional Music*, 21.
- SPRING, Anita. 1982. Women and men as refugees: differential assimilation of Angolan refugees in Zambia in Hansen and Smith eds.) 1982, *op. cit.*
- WALDRON, Sidney. 1987. Blaming the Refugees. RSP/BRC *Refugee Issues* 3.3, April.
- , 1988. Working in the Dark: why social anthropological research is essential in refugee administration. *Journal of Refugee Studies*, Vol 1, No2: 153-165.
- WIDGREN, J. 1989. «Europe and International Migration in the Futura: the necessity for merging migration, refugee, and development policies,» in Loescher, Gil and L Monahan eds.), *Refugees and International Relations*, Oxford U. P 1990. International migration and regional stability. *International Affairs*, 66.4.
- ZETTER, R, 1991. «Labelling refugees: forming and transforming an identity.» *Journal of Refugee Studies*, Vol 4, No 3:39-62

Source: *Anthropology Today*, 1992, Vol 8, No 4:6-10.

Annex 8. The Afghan Refugee in Pakistan: An Ambiguous Identity

Pierre Centlivres and Micheline Centlivres-Demont

(Translated from the French by Mary Ellen Chatwin.)

Quand des habitudes séculaires s'effondrent, quand des genres de vie disparaissent, quand de vieilles solidarités s'effritent, il est, certes, fréquent qu'une crise d'identité se produise (Claude Levi-Strauss, *L'identité*, p. 9).

Since the Marxist Coup on 27 April 1978 and the Soviet intervention in Afghanistan on 27 December 1979, more than three million Afghans have sought asylum in Pakistan. This exodus has several causes, but is due in particular to military operations and repression in Afghanistan, as well as to the refusal of the Afghan people to submit to a government they consider atheist.

The above quotation of Levi-Strauss applies perfectly to the situation of the Afghan refugees in Pakistan. For these Afghans, what was once the basis of social life, power, and daily existence has been threatened if not completely disrupted or even destroyed. As the Pakistani anthropologist Akbar Ahmed, member of the Civil Service, put it: «The kaleidoscope of traditional patterns has been shaken —leadership, women, and even children are affected. New voices are being heard, new values emerging. Afghan society will never be the same again» (1986:166).

It is important to realize that the livelihood of 85 per cent of the Afghan population depended on agriculture at the time of the Coup of 1978 (Centlivres 1985), while now, in Pakistan, the Afghan refugees (AR) have no access to the land. Consequently, the relations of production—in other words the very foundations of social hierarchy, power and influence, alliance and inheritance which are bound to the possession of the land—are being challenged in the new situation. Out of this upheaval affecting the lives of millions of people, what are the cultural resources the refugees can count on to help them reorganize their existence, their social relationships, and their mental universe? On which beliefs can they base their ideas of what is happening to them? From what can they reconstruct an identity?

The image of Self and Other, or social identity in Afghanistan, rested not on an idea of nation and citizenship, but on a feeling of appurtenance both to a *supranational* entity, the Islamic community or *umma*, and to an *infranational one*, the regional, tribal, or ethnic community (Centlivres 1980; Centlivres and Centlivres-Demont 1981-82). However, though the AR continue more than ever to claim that they belong to the Islamic

faith, the Islamic community itself appears divided, since the government in Kabul also claims to be orthodox Islamic. As for the bases for an infranational identity, they are completely shaken by exile itself, since the AR, transplanted from their environment, no longer live in their former communities composed of kinship or neighbouring groups.

In these conditions, the identity of Afghans exiled in Pakistan cannot help but mirror the crisis and its complexity, contradictions, and transformations. Yet within this disrupted society an observer can discern certain conscious models which organize perception and practices. Images or general schemes which have been borrowed and enculturated contribute to ideological construction and to the quest for identity.

In the following text, we examine the new dimensions of the identity of the Afghan refugees by exploring the notion of «refugee» as it is lived and imagined by the AR themselves and by all those who have to deal with them.

Field work among Afghan Refugees

We worked as a couple in Afghanistan several times between 1964 and 1978, a total stay of more than four years.

...During our fieldwork in Pakistan in the Autumn and Winter of 1986-87, we tried to find out, among other things, whether the notion of «refugee», for those concerned, was identical to that of the Convention of the United Nations of 1951 and the ensuing Protocols, and—in the likely case that there existed a gap between the Afghan concept and that of the UNHCR—to discover the ideological model which the AR referred to in order to define themselves. Broadly speaking, our work helps to point out the ambiguity of the concept «refugee», and the difficulty that one encounters when the definitions drawn up by international law are confronted with culturally different conceptions within a concrete situation.

Three Facets of Identity

For the International Organizations (IO) and the Government of Pakistan (GOP), the refugees are defined and governed by the Convention of the United Nations of 1951 which was expanded by the ensuing Protocol of 1967 and, for Africa, by the Convention of the Organization of African Unity of 1969. According to the Convention of 1951 and the Protocol of 1967, the refugee is a person who, «owing to well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, member-

ship of a particular social group or political opinion, is outside the country of his nationality and is unable or, owing to such fear, is unwilling to avail himself of the protection of that country...» (Article 1A).

...However, as Akbar Ahmed points out very clearly, the AR in Pakistan are for the most part Afghan Pushtuns who have sought asylum in a Pathan (Anglo-Indian name for Pakistani Pushtuns) territory in Pakistan, inhabited by a population with whom they share the same language, the same culture, and the same value system (1986: chap. 10). Rather than victims, accepted according to humanitarian law, one could perceive them—at least in the beginning of that enormous migration—as beneficiaries of traditional hospitality offered by the Pakistanis of the NWFP to their brothers from the other side of the border. Indeed, it was not just any hospitality, but one dictated by the strict norms of the *pushtun wali* code of honour as practised by the Pushtuns.

From this viewpoint, the image that these «refugees» offer of themselves is not one of a mass of unarmed and helpless individual, but one of organized groups seeking temporary shelter among kin. We can again quote Ahmed: «On crossing into Pakistan, Afghans were received as fellow Muslims and, equally important, fellow tribesmen» (1986:166). Thus we are far from the image of the miserable masses of hopeless refugees regrouped in camps, as one pictures them at times based on the image of the victims of other catastrophes. Instead we have Afghan tribal groups which were received by the tribal Pushtuns of Pakistan.

...A third important field of meaning is evoked by the term *mohajer/mohajerin*, an Arab term which is translated as «refugee(s)» in all Islamic countries. *Mohajer* has the same root as *hejra*, en *Hejira*, which refers to Muhammad's flight from Mecca to Medina. The verb which is used in Persian, and in particular for all the refugees with whom we spoke, *hejratkardan*, means «to go into exile», especially for religious reasons, when the regime in power does not allow the free practice of Islam. A *mohajer* is one who voluntarily goes into exile, and who has severed the ties with his own people and his possessions to take refuge in a land of Islam. Thus we have a term (and a model of behaviour) which dates back precisely to the year of the foundation of the Islamic era, 622 AD, and thus has very deep religious connotations. The historico-religious notion of *mohajer* is the object of strong identification on the part of the AR.

Ideological and Practical Potential

Using the three types of identity, we can try to evaluate the ideological and tactical potential of each. Without being exactly what

Max Weber termed «ideal types», they do act as sets of values and meanings, and contribute to the construction of identity.

The condition of the status of *mohajer is* very significant—the term is used in Friday’s sermon by the imam— since one is mohajer according to the model of the Prophets companions, who left Mecca for an honourable reason.

The *mohajer is* thus not at all a shameful fugitive but, on the contrary, someone who has made a sacrifice for his faith through leaving the comfort of the family, and perhaps even the favours of the government in power. At the beginning of the events in Afghanistan, several village communities left togethen, under the leadership of their mullah or other religious leaders. Men adopted or reinforced the physical appearance which is prescribed by Islamic custom: beards and turbans (or other head gear without visor) are worn; former middle-class aducated men abandoned what resembles Western clothing, in particular the tie or straight trousers. It is also clear that the term *mohajer only* partially covers the concept of refugee as we mean it, since (still with reference to the model of the Prophets companions in Mecca) being *mohajer does* not at all imply giving up the struggle. Instead it implies a momentary tactical retreat preceding return and raconquest. *Mohajer is* thus the other side of *mujahed* (fighter in the Holy War), and the two are associated with each other in the Koran....

For tactical reasons, the Islamic image of *mohajer is* pushed to the forefront for representatives of other Muslim countries when Islamic fraternity is in question. It is also a powerful and significant motivational force in the construction of identity. From a personal point of view, it renders a refugee almost a fighter and, from a collective point of view, it binds the group to the very sources of Islam.

As Edwards points out, the notion of hospitality, *melmastia*, as well as those of refuge, *nanawatia/ nana wati* or asylum, *panah*, are associated with Pushtun identity. ... For the AR, the host «par excellence» is General Zia, the present ruler of Pakistan, and consistent with the duties hospitality implies, several Atghan leaders have affirmed that they would fight for Zia-ul-Haq in case of any conflict with India.

...In principle, the relations between guest and host do not necessarily imply inferiority and dependence on the part of the formen party, but it is clear that if the situation continues, the honourable position which existed in the beginning tends to become strained, and relations become asymmetric; a clientele relationship can even develop.

As Edwards also adds, «while the institution of asylum (*panah*) exists in Pakhtun society and is recognized as an honorable and necessary option which’ individuals and groups must take to preserve

both their own lives and the integrity of the tribe, the individual who is granted asylum takes on an ambivalent status which may ultimately result in his having to accept a subordinate position to his sponsor and his sponsor's tribe» (1986:318).

One cannot eternally be someone's guest without becoming dependent. In general this hospitality is conceivable only if it is potentially reciprocal, and if after certain lapse of time those who benefit from it return home and can, in turn, offer hospitality themselves.

Another dissonant note concerning the situation of hospitality is the sheer numbers which have crowded into Pakistan, and which have greatly surpassed the capacities of the tribes and tribal chiefs on the Pakistani side for receiving them. One has to keep in mind, also, that many of the refugees in recent years are not even Pushtun, but belong to other populations from Afghanistan, for example Persian — speaking Tajiks and Turkish- speaking Uzbeks and Turkmens, among others. Since they do not live according to the *pushtun wali* code, one can understand that the notion of hospitality or asylum can no longer characterize the whole Afghan refugee situation, nor can it furnish a satisfactory basis for identity.

However, the *melmastia* and the *nanawatia* have certainly permitted the management of a significant part of the relationships which exist between Afghan and Pakistani tribal groups in the tribal zones. In fact, it is through tribal relations that the diplomacy of Kabul has been trying to create scissions and win over adherents.

The Use of Identity: Perspectives and Limits

In returning again to the first term, «refugee», we discover a condition determined first and foremost by international conventions and then implemented, quite efficiently, through a bureaucratic organization, the High Commissionerate for Afghan Refugees of Pakistan. In this situation the IOs and the host country impose very strict conditions which conform to international conventions and to the ideology of IOs: demographic surveys, population censuses of the camps, the distribution of documents which certify the status of «refugee», and imposed individualization through aid, according to the individualist and democratic creed of the UNHCR.

This aid, though welcome and generally well organized, goes against traditional forms of distribution which are collective and hierarchical in nature. In the camps when food is distributed these imbalances become evident; dependence is obvious, as the lines of AR form to receive their food: Pakistani guards and functionaries hold registers in which the

recipients sign with a thumbprint, concretely revealing the refugees' reality against a backdrop of corrugated iron silos and fuel stocks, surrounded by barbed wire.

The term «refugee» reflects a position imposed from the outside, in a foreign ideological context, a position which supposes dependence and which contradicts —partially at least— the ideas of *mohajer* and *melmas-tiananawatia*. This situation of dependence is disparaged even more because it implies the abandonment of a tribal code of honour, of a part of the Islamic religious ethic and, at least in part, of ties with the *qawm* (lineage or regional group). This is why, in the Afghan refugee villages, the AR try to create something of their autonomy, either through the role they accord their former or new «tribal» notables, or through the structures set up by the political parties of the Resistance (Centlivres and Centlivres-Demont 1987).

Circumstances have forced the AR to conform to the image of foreign-imposed identity, whereas in identifying either with the *mohajer* or as a neighbour's temporary guest, they call upon ideological and practical resources drawn from their own culture. In addition, the notion of «refugee» in a context of human and international rights represents very large stakes since it is through this channel that the UNHCR, the World Food Programme, the World Bank and the Voluntary Agencies (VOLAGs) send food, medical assistance, and all other forms of aid.

The refugees, and the notion «refugee», are also the stakes of Resistance groups —particularly of Islamist parties— who seek control of the camps and of the religious schools. On several occasions collaborators of Gulbuddin Hekmatyar, leader of the most radical Islamist party, told us that representatives of their movement were better able to organize aid distribution and to fight against corruption than agents of the IOs.

Each Resistance party has its own religious schools (primary and sometimes secondary) in the camps, called *madrassa*. Schoolbooks emphasize notions such as *mohajer/mujahed/jihad*. Aid organizations of Arab countries open hospitals and supply dispensaries and are thus sometimes in direct competition with international or Western humanitarian organizations. Thus it is not surprising to see the AR act like «refugees», in the UNHCR sense of the term, offering the image of a good recipient of welfare —a grateful, docile victim— to foreign visitors, VIPs and journalists. Certainly it is an act which, though contrary to the Afghan ethos, is considered to be necessary and profitable, but it is also a trap within which the refugees actually do become increasingly dependent.

It is not surprising either that when faced with interlocutors other than the IOs and other Western organizations, they insist on presenting themselves as Muslim and *mohajer*. Seen from the outside, each of these

identities not only is different, but also seems incompatible with the others. In a Koranic passage known by all refugees, Muhammad and his mohajer companions act as independent agents, making new alliances, fighting battles, and finally triumphing over their enemies and reconquering Mecca. As we saw, the roles of *mohajer/mujahed* and refugee/fighter, are relative to time and space. In the camps the refugees take in the *mujahedin* returning from combat. The religious schoolmasters in the camps must carry out military service in Afghanistan during the school holidays. Certain *madrassa* for refugee children offer paramilitary training.

Mohajer does not correspond to the UN definition of refugees, and the UNHCR in particular has to distinguish clearly fighters from expatriated victims. They struggle to prohibit any arms in the camps and attempt, sometimes vainly, to ensure that the aid which is given out does not end up diverted as supplies to the «bachelor camps», in other words to the *mujahedin*. But the definition of «refugee» according to the *pushtunwali* ethos is also not acceptable to the UNHCR, which considers the community ties—and in particular the ties of dependence with traditional notables—to be incompatible with the fair and equal distribution of aid. The UNHCR tries, with a fair amount of success, to sever former ties, to suppress the system of redistribution by *malek*, and to replace it with a direct system of aid to heads of families (Centlivres and Centlivres-Demont 1987).

But *melma* («host» in pushtu) and *mohajer* are not compatible either, since the Islamist movement, which is very influential in the refugee villages, refuses any basis other than Islam for society in general, and for political institutions in particular. It absolutely takes exception—even if it admits to certain practical compromises—to anything which resembles ethnic and tribal allegiances and «clientelism». But for the AR, these diverse constituents of their identity are not contradictory. The situation in which they find themselves has brought them not only to accept food rations from the UNHCR, but also to define themselves as exiled for their faith and to make use of their position within the tribal structure.

Implications of Long-form Exile

Everything leads us to believe, however, that a prolonged period of exile in Pakistan will tend to favour the reality of «refugee» in the way it is defined by the UNHCR, rendering the other two meanings less credible and less operative.

...The Afghans are not the only ones to have found a new identity by redefining themselves in relation to the situation of exile: the host country,

or at least certain of its inhabitants or leaders, also define themselves in relation to the refugees. As *ansar*, or auxiliaries, neighbours, and poor but gracious hosts, weighed down by the overwhelming burden of three million refugees but brothers in Islam and hospitable cousins, the inhabitants of Pakistan and its Government thus deserve the sympathy of the «free world», and the support of Islamic countries. By offering asylum, are they not increasing their «symbolic capital», and their economic opportunities as well? This is what political commentators say, with some cynicism, when they point out that with the arrival of the Afghans, the authoritarian government of General Zia acquired a new honourability and considerable foreign aid.

So, part of the Pakistani population takes exception to the reassuring image of the guest/host relationship. For them, the AR are too numerous, have remained in the NWFP for too long, and are suspected of all sorts of trafficking. Their behaviour is far from being that of *melma*, a guest with the rights —and especially the duties— described by the *pushtunwali*.

The very presence of three million refugees as the UNHCR defines them provokes the impatience of the Pakistanis. In the opinion of many of them, the free aid and the camp infrastructures available to the AR permit the refugees to accept salaries lower than those demanded by Pakistani workers, thus enabling the refugees to compete more favourably for local employment. In addition, the mohajer is perceived, as we have seen, as a «false» refugee who does not conform to a dependent role and threatens the security of Pakistan by guerrilla activities carried out against a neighbour.

In demanding that the AR be sent back to their country, many Pakistanis do not —or no longer— see themselves in the role of *ansar*, no more than they see themselves as tribal hosts. Nor would they be prepared to recognize the exiled Afghans in their country as refugees in the terms of the Convention of 1951.

If the Afghan problem cannot be resolved soon, it may well be that Pakistan —under pressure from its neighbours and the opposition within the country— will reinforce its borders with Afghanistan and confine the AR to the camps. In these conditions, a long-term exile in Pakistan would render the AR even more dependent on IOs and the UNHCR, which would mean the two other forms of identity would become less credible for the AR's interlocutors and less salient for themselves.

Thus, one can better understand the determination of the Afghan communities to keep a certain degree of autonomy in relation to the Pakistani camp administration, for example by maintaining committees headed by leaders or representatives of the Resistance parties (Centlivres 1987). One can also better understand their determination to keep up

their hopes of returning to Afghanistan and not to relinquish any of the three components of their identity: *refugee/mohajer/melma*.

The philosophy and the laws of the international conventions on refugees are, for us, universal; they are derived from «human rights». Yet they also belong to Western history and philosophy, and in this sense they may be foreign to the cultural tradition of those to which they are applied. To impose them without considering possible differences is to risk misunderstanding and conflict; it may even threaten the *raison d'être* of those compelled to seek assistance.

References

- AFGHAN REFUGEES IN PAKISTAN (n.d.) Islamabad, Ministry of Information and Broadcasting, 9 pp.
- AHMED, A. S. (1986) *Pakistan Society: Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia*, Karachi, Oxford University Press.
- ARBERRY, A. J. (1980) *The Koran Interpreted*, London, George Allen and Unwin.
- CENTLIVRES, P. (1972) *Un bazar d'Asie Centrale. Forme et organisation du bazar de Tâshqurqhân (Afghanistan)*, Wiesbaden, L Reichert Verlag.
- , (1980) «Identité et image de l'autre dans l'anthropologie populaire de l'Afghanistan», *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto* (Genève) 18:53, pp. 29-41.
- , (1985) *Paysannerie et pouvoir en Afghanistan: de la fin de la monarchie de l'intervention soviétique*, Genève, Institut universitaire de Hautes études internationales.
- , (1987) «Les camps de réfugiés au Pakistan. Gestion administrative of organisation politique», in *Les réfugiés afghans*. Dossier, [supplément de] Les Nouvelles d'Afghanistan (Paris), novembre, pp. 18-23.
- CENTLIVRES, P. and CENTLIVRES-DEMONT, M. (1981-82) «Village en Afghanistan», *Commentaire* (Paris), no. 16, pp. 516-25.
- , (1987) «Sociopolitical Adjustment among Afghan Refugees in Pakistan», *Migration World Magazine*(New York),XV: 4, pp. 14-22.
- , (1988) «The Afghan Refugees in Pakistan: A Nation in Exile», *Current Sociology* (London/Oxford), in press.
- D'SOUZA, F (1981) «The Refugee Dilemma: International Recognition and Acceptance», *Minority Rights Group* (London), Report no. 43,20 pp.
- EDWARDS, D. B. (1986) «Marginalify and Migration: Cultural Dimensions of the Afghan Refugee Problem», *International Migration Review* XX: 2, pp. 313-25.
- GIBB, H. A. R. and KRAMERS J. H. (1961) *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leyden, E. J. Brill.
- HYNDMAN, P. (1987) «The 1951 Convention Definition of Refugee: An appraisal with particular reference to the case of Sri Lankan Tamil Applicants», *Human Rights Quarterly*9, pp. 49-73.
- LEVI-STRAUSS, C. (1977) *L'identité*, Paris, Bernard Grasset.

- LINDHOLM, C. (1982) *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, New York, Columbia University Press.
- REFUGEES. DYNAMICS OF DISPLACEMENT (1986) A Report for the Independent Commission on International Humanitarian Issues, London and New Jersey, Zed Books Ltd.
- ROY, O. (1985) *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris, Seuil.
- SHALINSKY, A. (1979) «Central Asian emigres in Afghanistan: Problema of religious and ethnic identity», *Afghanistan Council Occasional Paper 19*, New York, The Asia Society.

Source: Journal of Refugee Studies, 1988, Vol 1, No 2: 151-152.

Annex 9. Refugees and the Creation of Famine: The Case of Dar Masalit, Sudan Alex de Waal

...Western Sudan and Chad were hit by famine in 1984/5. Dar Masalit stands out as a «pocket» of exceptionally severe and prolonged famine. This is related to the fact that the area hosted 120,000 Chadian refugees at the time. Comparative data show that population movements of comparable size in this area need not cause famine. There were two critical differences in this case. One factor was insecurity in Chad, which prevented the refugees returning home to plant in the rains of 1985. The second was the nature of the assistance programme. This was based on notions of «refugeehood» that were inappropriate to western Sudan, which has its own conceptions of «refugeehood» and a long history of dealing with refugees. The assistance programme restricted the mobility and hindered the integration of the refugee population, and thereby maintained them in an economically fragile area, contributing to the disaster.

* * *

The famine of 1984/5

The 1984 harvest in Dar Masalit was disastrous. It followed several bad years. In Arara, where I undertook an extensive survey, the 1983 harvest was above average for only 4.5 per cent of farmers. The 1984 harvest averaged only 155kg per household, or about 25 per cent of minimum needs. About 45 per cent of the animals died in 1984/5. These conditions were bad, but not as bad as in areas outside Dar Masalit to the north-east, the epicentre of the «main» famine.

In Dar Masalit, as elsewhere in western Sudan, faminestricken farmers and herders planned their responses to the crisis around the necessity of preserving a productive base for the post-famine years (see de Waal 1987a:68-72). Compared to other areas, Dar Masalit was only moderately affected, and most households were able to avoid selling animals they required and to plant the areas they needed to secure a post-famine crop. The planted area in Arara rose by 1 per cent in 1985 over 1984. Grain prices, though high, were considerably lower than in more northern areas. Impoverished households were able to gain an income through low-status trades such as selling firewood and fodder, and collecting wild foods such as the *mukheit* berry.

In the rains of 1985 the situation changed. In almost all of Darfur things began to improve. In Dar Masalit they began to worsen. As the grain price fell throughout Darfur, it rose in Dar Masalit, reaching unprecedented heights. In Dar Masalit most people could afford only to eat wild foods such as *mukheit*, and even these were in short supply. The market in low-status trades, already overfilled by unemployed artisans from the town and unfed refugees, collapsed entirely. In Arara, the number of people able to earn an income from these trades fell by 90 per cent from the dry season to the rains. There were estimated to be 250,000 people roaming El Geneina town looking for work or food. Bands of beggars forced the police to close the restaurants and to post guards on grain stores. The council had to employ a cartier to circle the market each morning to take away the corpses. Elsewhere in Darfur famine camps were dispersing at this time. People were forced to sell more animals to buy food, often *mukheit* in Arara sales increased from the dry season; elsewhere in Darfur they were falling. Indebtedness also increased.

A Red Cross anthropometric survey of nutritional status in Beida, a small town close to Arara, in September found that 93 per cent of refugee children and 53 per cent of local children were moderately or severely malnourished. These are some of the worst rates ever recorded. Only with the harvest in October 1985 and the simultaneous delivery of large amounts of relief food did the situation begin to improve significantly.

War, Refugees, and the Famine

This story has so far not alluded to the refugee population. From mid-1984 until the beginning of 1985 over 100,000 people crossed the border from Chad into Dar Masalit. In February UNHCR estimated their number at 120,000, but estimates were always highly suspicious because the authorities were unclear as to who was a refugee and who was a Sudanese (see below). In January a reception centre was opened at Assemei camp, near El Geneina; a month later it held 25,000 people. Other camps were later opened at Anjikoti, Umballa, Tendelti, Disa, Kulbus, and Beida, all in Dar Masalit or on its edge. Many of the refugees moved eastwards; by May Tendelti camp had only two hundred adult men out of a population of perhaps 10,000, the remainder having moved east. The Damaya camp outside Nyala town in central Darfur contained a majority of Chadians in early 1985, and others had moved to Kordofan and central Sudan.

In late 1985 I interviewed fifty refugees individually in Assemei, Beida, Anjikoti, and Umballa, and held group discussions in these places

and in Disa and Kulbus. The refugees were insistent that the reason they had come to Sudan was insecurity in Chad. The army had been looting, kidnapping, and killing people. Ruiz (1987) reports similar stories: only 3 per cent of refugees interviewed were willing to return to Chad, for fear of their lives. We have every reason to believe them: few if any returned in 1985, and from September to November 1985 more refugees were arriving daily in Beida, with stories of violence and theft by soldiers in Chad.

This fact is of vital importance. If these people had been «drought refugees», as was often alleged, matters would have taken a very different turn. We can see this by comparing the Chadian refugee population with the «drought refugees» who moved within Sudan in adjacent areas to Dar Masalit. These migrants (it is better to avoid the term «refugees») moved from drought-stricken northern areas southwards to where food, water, and work were available. They moved in the last months of 1984 and the first months of 1985, that is, at the same time as the refugees. They formed camp populations outside larger towns and villages, and moved through the countryside looking for work. Their motivations were to find an income to see them through the dry season so that they could return northwards to plant in the rains in June. Most of them succeeded in doing this, and in June, when the rains came, there was a sudden shortage of labourers in southern Darfur. The famine camps began to empty (de Waal 1987a:55, 116). This was unexpected to outsiders such as relief officials and journalists, who had anticipated the situation deteriorating until the harvest in October (de Waal 1987b), and did not expect to see famine victims, right at the nadir of the (main) famine in May-June, walk away from work and relief aid to return to their villages to face another four months of hunger while they planted and tended their crops.

The economic integration of Dar Masalit and eastern Chad means that it makes sense for famine migrants or drought refugees to move from Chad into the more productive areas of Dar Masalit, especially the southern parts, and to move even further south-east, in the dry season. Many of the Chadians followed precisely this route. But if they had been fleeing only famine, they would have returned home at the start of the rains in June as the Sudanese famine migrants did. The meagre food rations they were receiving would not have been a motivation to stay. In 1973, when 200,000 drought refugees from Chad came briefly to Darfur, this appears to have happened (al Bashir 1978:45). But in 1985, because they were war refugees, they stayed. And it was the fact that they stayed, and that even more came, that created the second crisis.

It might seem paradoxical that it was not the initial arrival of the refugees but their failure to return home that created the second crisis.

But the economy of this part of Africa differs radically from the dry season to the rains. In the dry season people are mobile, roads are open, and the market in commodities such as grain is fairly integrated. In a famine-year dry season these characteristics are exaggerated because people congregate around larger towns and villages. Eastern Chad was integrated into the markets of Dar Masalit in pre-famine dry seasons; the main difference in the 1984/5 dry season was that many Chadians were actually present in Dar Masalit, instead of merely buying from there. In the rains, people are at work in their scattered villages, and roads are closed; the markets become unintegrated. Richer areas are freed of the burden of people from poorer areas; grain prices fall, animal prices rise, and the pressure on wild resources lessens.

Thus in normal years in the dry season Dar Masalit «fed» eastern Chad, as southern Darfur «fed» northern Darfur. This process was exaggerated but not radically different in the dry season of 1984/5. In normal years in the rains Dar Masalit «fed» only itself, as did southern Darfur. In the rains of 1985 Dar Masalit was «feeding» an extra 120,000 people. Southern Darfur was not. It was this violation of the normal seasonal pattern that created the market chaos I have described and the prolongation of the famine until October.

Imposed Aid

A second factor which contributed to this crisis was the relief programme for the refugees, in both its successes and its failures. I have described how the Chadian refugees failed to fit the category of «drought refugees» or «famine migrants», and this was a cause of the crisis. They could also have been absorbed into the western Sudanese society and economy in alternative ways, which would have lessened the severity of the Dar Masalit famine. The manner of assistance to the refugees prevented this. In order to understand this we have first to look at the «ideology» and history of refugeehood in western Sudan, and then contrast this with how the refugee problem was understood and dealt with by the «international community».

Ideologies of «Refugeehood»

People in the Sudanic region of Africa have experienced huge population movements over the last two centuries. So it should come as no surprise to learn that indigenous institutions and ideologies reflect this

historical reality. Three super-imposed «ideologies» concerned with refugee-type problems can be identified; these I gloss as «Sudanic», «Islamic» and «Nationalist».

The Sudanic Ideology: Misplaced Persons

Sudanic ideology has no place for refugees as we understand them. Instead, what is closest to «refugeehood» arises when there are contradictions between people and places: people are «misplaced».

Under this ideology, peoples are associated with places, and each ethnic group has its *Dar* or homeland. A *Dar* should not be seen as a geographically fixed location, but instead as a location within the «moral geography» of the area. *Dars* as well as people can be mobile. Perhaps the best example of this is Dar Fertit. «Fertit» was the name given by the Fur overlords to their southern neighbours whom they considered potential slaves. Dar Fertit was consequently the area where such people lived, defined in opposition to Dar Fur. Many Fertit communities, however, «became Fur»: they took on Fur «citizenship» by adopting the ethnic label «Fur», learning the Fur language, and submitting themselves to the Fur state. Hence they were no longer Fertit, and Dar Fertit «moved» southwards. O'Fahey (1982:82-3) writes: «Dar Fertit ... was not so much a place but rather a state of mind.»

...The complementary phenomenon to this is physical movement without political or ethnic displacement. People can move and have their *Dars* move with them. Al Bashir (1978:38) writes of asking a drought-stricken pastoralist immigrant when he would be returning to his homeland and getting the reply: «What is my homeland? Wherever there is land and rain will be my homeland.» There is a second Dar Masalit, in eastern Sudan, where a large community of Masalit migrants have settled.

However, it is more common for people to move in small groups or as individuals, and to arrive in host communities as strangers. These strangers resemble «absorbed» peoples by having changeable ethnicity. Newcomers to a village were traditionally given land on the margins of the village for a year, after which time they could decide whether to join the village fully (overcoming their misplacement by adopting the hosts' ethnicity), or move on. What is gained by the adoption of ethnicity is moral inclusion in a community, becoming fictively a member of kin. With this comes entitlement to local forms of assistance and relief. People who remain outside the community do not gain these rights; they are «unplaced». It is not able that in Africa, slavery is articulated in an idiom of «non-belonging» (Lovejoy 1981; Miers and Kopytoff 1977):

slaves and potential slaves are precisely those who are outside the scope of kinship, and are indefinitely misplaced.

For the «Sudanic ideology» of refugeehood, all that is important is the belonging or non-belonging to the community, defined by fictive kinship and ethnicity. Migration and material relief themselves need not occur at all: people have only to be «misplaced».

Islamic Ideology: Migration and Hospitality

Islam contains much clearer ideas of migration itself and the obligations of hospitality to strangers. Three of the forms of migration which are well known in Sudanic Africa have strong associations with Islam. One is the *hajj* the pilgrimage to Mecca. Huge numbers of West African pilgrims trekked across the Chad-Sudan frontier (Birks 1978). Another is the practice of young boys wandering over the region to attend Islamic schools (*khalawi*); the boys are known as *muhajiriin*, «migrants». Thirdly there are migrations associated with the demands of *jihads* or Mahdism. ...Migration is in part a religious duty demanded by Islam. The «moral geography» of Islam also encourages migration...

Giving hospitality and sanctuary to migrants is likewise a religious duty. One-ninth of the *zaka* tax is supposed to be distributed to Moslem travellers, including pilgrims. Strangers are always to be welcomed, and assisted in their further travels. The layout of the Arab house reflects the value placed on receiving guests, as does the greeting «Welcome! My house is your house!» (al Shahi 1986). This universalist conception of who is entitled to charity stands in contrast to the Sudanic ideology of giving assistance only to kin, or to fictive kin who have agreed to stay and join the community. Moreover, the type of assistance to be given is different. The Islamic *zaka* is usually given in the form of grain. The Sudanic absorption of outsiders, by contrast, means submission to the norms of the group, and merely that they will be treated in the same way as everyone else.

Nationalist Ideology: «Refugees»

It was only in the second quarter of the twentieth century that Dar Masalit and its immediately neighbouring areas began to become effectively parts of the entities of Chad and Sudan respectively. The idea of «Sudanese nationality» may be new, but it is not alien. We have seen how Fur ethnicity was akin to «citizenship of the Fur sultanate», and could be

adopted. Sudanese in-dependence came at a time when Darfur and Dar Masalit were increasingly subject to Riverain Arab hegemony. Assimilation to «Arab» customs and the Arabic language, and identification with the national state, followed naturally. The word «Arab» here needs to be used with caution, as Darfur has its own indigenous Arabs. These Arabs are rural people, mostly pastoralists. People were not aspiring to become like them, but instead like the more urbanized Riverain Sudanese Arabs (see Doornbos 1984). As they «became Fur» in the past, people now aspire to «become Arab». «Sudanese» was a category that fitted well into the established «moral geography».

There are two critical differences between Fur citizenship and Sudanese nationality which are relevant to this paper. One is that Fur identity was defined primarily in opposition to the identity of Fertit people to the south. Sudanese nationality has not overcome this north-south frontier, but it has added to it an east-west frontier, that between Sudan and Chad. The term «chadian» has come to mean «outsider», with hostile or derogatory connotations.

The second is that the «nationalist ideology» is backed by international institutions such as UNHCR, which may actively intervene on behalf of «refugees», a category that was notable beforehand because no one would intervene on their behalf. The ramifications of this were felt for the first time only in 1985.

The conflicts between these three ideologies can be seen most clearly in the case of the migrants of Mawashei camp, outside El Fasher town, Darfur, in 1985. These people were famine migrants who had come from the rural areas to the city to find work and charity. The town's Charitable Committee were at the time distributing relief to the poor of the town. In the best (or worst) Sudanic tradition, they refused to contemplate giving any relief to the migrants. They used the word *nazihin*, which had derogatory overtones in Sudan at this time, rather than the more complimentary term *laji'in*, to describe them. Both words refer to «refugees» or «displaced persons», but the latter has overtones of the Islamic duty to provide shelter and succour, whereas the first does not. They called the migrants «bandits», «thieves», «lazy», and most tellingly, «chadians». This is the nationalist age, and the nationalist terms carry most weight: in this case the paradigm nationalist term for exclusion —«chadian»— was being used to deny relief to people who did not belong to the urban community. Incidentally, the people of Mawashei did not originate from Chad at all. The Red Crescent, by contrast, with an explicitly universalist Moslem ideology, saw the migrants as destitute Moslem strangers in need of succour. Hence they did give them assistance. The UNHCR used the narrow criterion of refugee as those who had crossed an international

frontier. It therefore decided that they were «not really Chadians», and gave no assistance....

Assistance to Refugees 1985

In 1985, in contrast to previous years, there was a large-scale programme of international assistance to the Chadian refugees. The programme was based on two principles which were to have adverse consequences, certainly for the hosts, and probably for the refugees. Underlying these principles was a failure to recognize the complex reality of the refugee problem.

Controlling the Movement of Refugees

One of these principles was controlling the movement of the refugees within Sudan and, in particular, moving them back to Dar Mesalit after they had made their way eastwards into central Darfur, particularly Nyala. This was based on two factors. One was the traditional unwillingness of certain groups in the Sudanese government to have a visible population of refugees moving uncontrolled through the country, because refugees were seen at once as a threat and a burden, especially to urban areas. The other was a belief held by UNHCR that the refugees should live close to the border so as to facilitate their return home. Too often it was assumed that the refugees would return home when the drought broke.

The camp population outside Nyala was dispersed in early 1985, with the Sudanese migrants being left to fend for themselves and the Chadians being moved to the camps of Anjikoti and Umballa, on the borders of Dar Masalit. At the same time, the refugee populations inside Dar Masalit, notably in Assernei, were encouraged to stay, partly by being given food and partly by legal controls. Without these movements of people westwards, and prevention of other movements, there is little doubt that the majority of the refugee population would have continued to move towards central Sudan, as happened in 1973. Refugees were thus being concentrated in a place that could not sustain them. Conditions in the Nyala camp in early 1985 were appalling, but that was an argument for assisting the population, not moving it. The Chadians were unpopular with the locals in early 1985, but their presence was missed later during the rains when there was a shortage of labour. Likewise, communities further east were hostile to «westerners» arriving in early 1985, but later

in the year the owners of mechanized farms in central and eastern Sudan sent agents to Nyala to recruit actively for labourers.

Assisting «Refugees»

The second principle was assisting refugees separately from local people. The fact that the Chadian refugees should be singled out for assistance was something that the local people could never understand. The «Sudanic Ideology» demanded that they be assisted only insofar as they became members of local communities, as members of that community. The «Nationalist ideology» (as understood in western Sudan) demanded that they submit to becoming Sudanese. The «Islamic ideology» made no distinction between Sudanese and Chadian migrants: all were Moslem strangers in need of relief. In 1973 and 1979-82 the refugees had received no relief as a distinct population, apart from the special case of Habre's soldiers. The UNHCR, by assisting «refugees» and only «refugees», created a new ethnicity (or «citizenship») in Dar Masalit. This ethnicity consisted of people who were subject to UNHCR, lived in camps, and thereby were entitled to certain forms of relief. In a sense this is a «fourth ideology of refugeehood», which follows from the conception of refugees as the clients of refugee agencies, those who are in receipt of assistance avowedly destined for refugees.

One result of this was antagonism between local people and refugees. Another was that just as refugees had «become Sudanese» in earlier years (and indeed in 1984) in order to belong to a community and qualify for help, now local Sudanese «became Refugees», lived in camps, and asked for relief. The international agencies saw these people as cheats. In fact, they were merely changing their ethnicity in a time-honoured Sudanic way, in recognition of the facts of power relations in society. By 1986 a large proportion of the camp populations were «really Sudanese». Most of the «real Chadians» had in the meantime managed to obtain land nearby (82 per cent of the population in Anjikoti, according to Ruiz 1987) and were ready to assimilate and «become Sudanese». This made the two groups virtually indistinguishable. This attempted fixing of ethnic-type categories on the bases of alleged origin by UNHCR will be familiar to students of the creation of ethnicity by colonial authorities earlier this century.

The (intermittent) successes of assisting refugees in early 1985 served to reinforce the value of the «refugee» label. This made it more difficult for refugees who wanted to «become Sudanese»: not only did they have a competing affiliation to discourage them, but their hosts had a new way of categorizing and excluding them. This was seen notably in the

refusal of villagers to share their food allocation with «spontaneously settled» refugees who were living nearby. Refugees far away from the camps were thus affected by the refugee assistance policy, in a negative way. If this new «ethnicity» had not been created, and if the movement of refugees had not been controlled, most of the refugee population would have disappeared by the rains of 1985. Most would have «become Sudanese», partly in Dar Masalif, more so in southern Darfur, and still more so in central Sudan. The ideological barrier created by the creation of «refugees» as a category was as great as the actual barrier created by the removals of the refugees westwards.

The most serious consequence of the assistance policy was to maintain the refugees in an area of economic fragility. Had there been no ideological, legal, or physical barriers to movement or assimilation, few would have stayed in Dar Masalit. As it was, the majority stayed. In the rains of 1985 the assistance given to the camps was inadequate, and the refugees were thrown upon the mercies of the local economy, which collapsed. The famine was thereby prolonged in Dar Masalit.

Conclusion

Panic could be defined as acting in a potential emergency without good information, or without using good information. Under this definition, the international agencies in western Sudan panicked in 1984/5. The situation was already very bad: refugees and Sudanese were suffering from a famine, made worse by insecurity in Chad. Armed with false preconceptions, the international agencies imposed an inappropriate «solution» on a refugee problem, and thereby made it worse. By conceiving of the refugees and the refugee problem in their own terms, they ran a programme which fitted their own institutional requirements but was disastrous for both the refugees and their hosts. Unfortunately (as is common) the extent of the disaster was subsequently denied, and the programme was considered a «success» on the basis of its alleged achievements in 1986/7, after the famine. Until the «recipients» of relief have a chance to assess the success of relief programmes, the lessons of disasters such as 1985 in Dar Masalit will not be learned.

References

AL BASHIR, A-R. A. (1978) *Problems of the Settlement of Immigrants and refugees in Sudanese Society*. Unpublished DPhil thesis, University of Oxford.

- BIRKS, J. S. (1978) *Across the Savannas to Mecca: The Overland Pilgrimage Route from West Africa*, London, G. Hurst.
- CUTLER, P (1984) «Famine Forecasting: Prices and Peasant Behaviour in Northern Ethiopia», *Disasters*, 8, pp. 48-56.
- DE VOE, D. M. (1981) «Framing Refugees as Clients», *International Migration Review*, 15, pp. 88-94
- DE WAAL, A. W. L. (1987a) *Famine that Kills: Darfur 1984-6*, London, Save the Children Fund.
- , (1987 b) The Perception of Poverty and Famines, *international Journal of Moral & Social Studies*, 2, pp. 251-62.
- DOORNBOS, P (1983) «Some Aspects of Smuggling between Chad and Sudan». Discussion Paper No. 33. Khartoum, Development Studies and Research Centre, University of Khartoum. —(1984) «Trade in two Border Towns: Beida and Foro Baranga (Darfur Province)», in *Trade and Traders in the Sudan*, Manger, L. O., ed., Bergen, Bergen Occasional Papers in Social Anthropology No. 32.
- DUFFIELD, M. R. (1981) *Maiurno: Capitalism and Rural Life in Sudan*, London, Ithaca Press.
- JEBEL MARRA RURAL DEVELOPMENT PROJECT (1986) *Annual Report 1985-6: Annex II Monitoring & Evaluation Department*, Zalingei, JMRDP.
- KAPTEIJNS, L. (1982) *Mahdist Faith and Sudanic Tradition: History of Dar Masalit 1879- 1930*. PhD Thesis, University of Amsterdam.
- AL KARSANI, A. (1987) «The Establishment of NeoMahdism in the Western Sudan 1920-1934», *AfricanAffairs*, 86, pp. 385-404.
- LOVEJOY, P E., ed. (1981) *The Ideology of Slavery inAfrica*, Beverly Hills, Sage.
- MIERS, S. AND KOPYTOFF, I., eds. (1977) *Slavery in Africa*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- O'FAHEY, R. S. (1982) «Fur and Fartit: The History of a Frontier» in *Culture History in the Southern Sudan: Archeology, Linguistics, Ethnohistory*, Mack, J. and Robertshaw, P, eds., Nairobi, British Institute in Eastern Africa.
- RUIZ, H (1987) *When Refugees Won't Go Home: The Dilemma of Chadians in Sudan*, Washington DC, US Committee for Refugees.
- SHACKNOVE, A. E. (1985) «Who is a Refugee?» *Ethics*, 95, pp. 274-84.
- AL SHAHI, A. (1986) «Welcome! My House is Yours - Values Related to the Arab House», in *Themes from Northern Sudan*, London, Ithaca Press.
- SIMMEL, G. (1971) «The Poor» (Originally published as Der Arme, 1908), in *On Individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press.

Source: *Journal of Refugee Studies*, 1988, Vol 1, No 2: 127-140.

Annex 10. Gender, Displacement and Social Reproduction: Settling Burundi Refugees in Western Tanzania

Patricia Daley

Introduction

Migration and organized settlement schemes are reputed to have deleterious effects on the status of women (Brain 1968). In periods of crisis or in new socioeconomic environments patriarchy tends to intensify, and women are said to assume lower social profiles. Often women, like children, are ascribed passive roles as victims, ill-equipped to cope with new and demanding situations. This negative perception of women's capacity for change is compounded by the male bias inherent in refugee and state-sponsored development programmes. Gender distinction is inherent in terms of access to resources, which, whether land, food or clothing, are all conferred through the male representative of the household (Harrell-Bond 1986). In almost total contradiction and at the height of their marginality, women are praised for their resilience and ability to cope in adversity.

..This personal and communal loss of control over the environment is perhaps the most fundamental characteristic of the migratory process. Displacement goes beyond a change in residential landscape, often resulting in the destruction of the household unit. Social disruption on this scale can, in some cases, lead to an intensification of the subordination of women in asylum, as the refugee community as a threat to its social and cultural values perceives the new society. At the same time displacement from patriarchal societies can prove to be a liberating force. Both young men and women can escape the confines of patriarchal control exercised through family and other kin relations. For most women, however, refugee migration is a disorientating and traumatic experience. For peasants, it signifies a reduction in their power to control their environment, resulting in an immense social crisis which includes a loss of the subsistence base, and a reduced capacity not just to ensure the social reproduction of the household, but its very survival.

With reference to Burundi refugees in Western Tanzania, the paper assesses the extent to which gender roles have been transformed by the processes of displacement and settlement. It emphasizes the primacy of gender relations in the reconstruction and survival of households in exile, as refugees attempt to regain their control over resources while adjusting to the demands of a new environment. The changing roles of men and women in the social reproduction of the household are discussed-noting the tendency for displacement and the settlement programme to maintain

and often strengthen pre-migration patriarchal social relations. Finally, the marginalization of women in refugee settlements is discussed within the wider context of women in the development process.

In Tanzania, the settlement programme, established by the donors (United Nations High Commissioner for Refugees, the Lutheran World Federation and the

Tanzanian state), includes the integration of refugees into state policies for rural development and the intensification of commodity production within the settlement area. With self-reliance as the ultimate goal, both men and women are encouraged to adopt the dominant occupation of rural societies in Tanzania, which is to become peasant farmers. They were allocated land, tools and seeds and expected to clear the bush and cultivate. For the Burundi, then, crossing an international border did little to alter their role as direct producers vis á vis the state and international capital. Since the 1980s the transnational character of World Bank sponsored development initiatives and IMF's Structural Adjustment Programmes (SAPs) has meant that the plight of the refugees differs only slightly from that of the Tanzanian producers or even that of the Burundi peasantry they left behind....

Access to Resources

In the early phase of settlement, reconstitution of the household required securing the «means of survival»- the little that is required to ensure its biological reproduction. This may necessitate changes in the division of labour, based on physical ability to work, as well as differentiation between tasks-with greater emphasis given to those immediate to the survival process. Women, men and children were therefore involved in food acquisition such as the gathering of wild foods, the procurement of supplied rations, the collection of firewood, the clearing of land and the construction of dwellings. These activities all occurred at a time when the household was most debilitated. Households which were well-provided with a healthy supply of labour become the most successful in the reconstruction process. Female-headed households, stripped of close kin relations, were less able to command labour in the absence of communal support systems. Where possible, such women adopted different survival strategies which in Katumba involved attaching themselves to well-endowed households. This is in contrast to Angolan women in Zambia who opted out of the settlement process through individualized occupation such as prostitution and marriage to local men (Spring 1979).

The assistance programme in Katumba was crucial in determining the position of women in the new social context of the settlement. Settlement administrators, whether donor or state representatives, were predominantly men who under the guise of minimum social disruption adopted «traditional» Burundi patriarchal attitudes concerning women, who they perceived as passive and having no public responsibility. By allocating resources to men, they assume that men had total control over the household, and over women's labour. Women's independent existence was denied, resulting in considerable hardship among single women in the early years of the settlement. Even with the support of km relations, access to resources beyond that of mere subsistence provided by the donors was non-existent as women had no control over the means of production. To compound this, donor food rations were also inadequate and rarely fulfilled the WHO requirements of 400 grams of maize, 100 grams of sorghum, 40g of salad oil and occasionally 40g of beans One consequence of this was that nuclear families with no adult men had higher than average mortality rates. One woman whose husband was killed in Burundi lost all her six children in the first two years of settlement. This is probably due to the inability of female-headed households to command substantial labour resources at the most crucial time in the reconstruction of the household....

Women's organizations

The under-representation of women in the administrative structures may provide unique opportunities for women to organize unofficially. However, the presence of a branch of the national women's organization UWT (*Umoja ya Wanawake wa Tanzania*) in the settlement hinders the official recognition of other women's groups. UWT membership is made up entirely of Tanzanian women working within the settlements. The petty bourgeois character of government-backed women's groups has been brought to our notice (Bujra 1986, p. 137). UWT has been described by Mbilinyi, as being «engaged in many activities designed to curb and control women and to remind them of their domestic duties» (quoted in Bujra 1986, p. 137) and as «urging women to work harder while doing nothing to transform the position of the majority of them» (Bujra 1986, p. 136).

Patriarchal attitudes and donor gender bias have acted to confine Burundi women's collective activities to church-based women's groups, where the concerns are prayer meetings, choirs, and sometimes sewing and childcare. As a consequence, women had no avenues for voicing

political concerns. Conversation with several church groups suggests that the women are eager to learn about nutrition as well as to be engaged in some form of petty commodity production. The latter would require the provision of equipment such as sewing machines for communal use. Considering the domestic demands on women's labour, it is doubtful whether additional time could be found for extra-household communal production.

The Pattern and Relations of Production

Organised settlements aim to produce selfprovisioning refugee households within the minimum possible time. To do this the refugees are encouraged by donors either to cultivate on allocated plots or to work as casual wage labourers on nearby commodity producing agricultural schemes.

...Settlement schemes are reputed to have planned adverse economic conditions for women, as men obtained near monopoly over land and cash crops. For the first fifteen years, while the settlement was under the administration of the donors, gender distinction was promoted in the production of cash crops. Men were encouraged to grow tobacco, but women were expected to complement their husbands' labour in food production, on the assumption that household income was equitably distributed. Maize and beans were promoted for domestic consumption and to meet national food requirements, while cassava was encouraged to stave off hunger in the event of a shortfall in production. Tobacco was the only pure commodity crop promoted. Due to dietary preferences, cassava became the staple and maize and beans were sold as cash crops. Because the real income from maize had fallen by twenty-six percent between 1975 and 1985, households were prepared to sell a higher proportion of beans and cassava. Those women who were not directly involved in the sale of officially marketed foodstuffs had limited control over an increasingly reduced income from crop sales. Even though official statistics for the country as a whole show that about two thirds of maize sales went on the higher-priced open market, refugees could only take advantage of such prices if they could transport their produce out of the district which, because of its isolation, had a limited market.

Farmers selling only food crops to the marketing boards earned an average of TZ 5,400/ —per annum for the 1986/87 season. In contrast tobacco farmers who constituted 6.9 per cent of sampled farmers earned TZ 7,550/ —from tobacco sales to the Tanzania Tobacco Marketing and Produce Board and TZ 5,220/— from food crops sale. None of the

female-headed households in my sample cultivate tobacco, the most profitable of the crops grown in the settlement. The reasons for this might not be due purely to gender bias in extension, but also to the inability of women to call on the labour required for harvesting, curing and sorting.

...Of equal significance is the fact that for about five per cent of women displacement contributed to a loss in private methods of capital accumulation. In Burundi some of the women were involved in semiautonomous cash cropping through ownership of tree crops, mainly coffee and palm, and had sole rights over the proceeds from their sale. Albert (1971) observed that Bahutu women were able to earn independent income from the sale of excess baskets, and if they were physicians-pharmacists-medicines or amulets. Some could also work as governesses or ladies in waiting for higher status families. Former business or employed women were unable, unlike their male counterparts, to resume their occupations in Tanzania. Many attributed this failure to their efforts in re-establishing a home and the unfamiliar economic and physical environment of a new country. ...In the 1980s, Bujra (1990) has shown how the structural adjustment programme adopted by the state combined with existing patriarchal social relations have bound Tanzanian women closely into capitalist and petty commodity relations of production. Increasingly women have been forced to intensify their marketing of subsistence foods in order to generate sufficient survival income. Women's «domestic role» has widened to the extent that their contribution to the social reproduction of the household is much more multifarious than has been assumed. Out of necessity, Burundi women are now more likely to increase their participation in independent and non-farm income generating activities.

Engendering Differentiation

Over the last two decades, as economic and ecological constraints affect the domestic economy, for most households the gap between market and non-market production activities has become increasingly obscure (Whitehead 1988). In Katumba, the constant mining of the soils has also resulted in reduced fallow periods, and the substitution of cassava-fallowing for bush fallowing. Most farmers are finding it difficult to cover household budgets solely from agricultural production. Declining soil fertility coupled with the inability to purchase fertilisers and pesticides suggest that Katumba's farmers have been experiencing a simple reproduction squeeze. The returns from agriculture were becoming so low that many households preferred to sell their labour rather than

expand production. Twenty-eight per cent of sampled households had an income from other sources than the sale of agricultural surplus. Ninety-four per cent were in wage employment, of which under half could be considered casual labourers. Consequently the 1980s had seen a marked proliferation in the diversity of economic activities in the settlement, which to many outsiders is interpreted as a sign of prosperity.

Households had differential access to labour supply, and those with an ample pool of labour were better able to adopt multiple cash-generating strategies. Salaried workers—those employed by the donors as teachers, administrative Officers, clerks and craftsmen had higher incomes, and in turn employed seasonal agricultural workers to weed and harvest their plots. This group constituted thirty-one per cent of respondents, which was well above the premigration figure of five per cent; women comprised less than one per cent of this group, and were typists and storekeepers. Over nineteen per cent of non-farm workers were in skilled occupations such as tailoring, carpentry, building and brickmaking (eight per cent before migration). Many worked on a perennial basis, even though the work might be casual and piecemeal. Households with female heads had on average two fewer adult members and entered the labour market from a disadvantageous position. Because of the need for immediate cash income, many seek work off the family plots, at the same time as having to hire labour to cultivate them. The main features of this form of wage labour are unmarried sons working as casual agricultural labourers, or women participating almost permanently in petty commodity production.

During the early years of the settlement, donor provision for non-farm income generating activities within the settlement have tended to be gender specific, promoting western cultural assumptions about appropriate roles for men and women. Men were encouraged to learn crafts such as carpentry and tailoring, while certain pocket-money type «domestic» projects were targeted at women: sewing, handicrafts (e.g. basket-making). The latter had no local market, and was only viable if TCRS exported the products to the tourist market in Dar es Salaam. The demise of projects directed at women has left them with no access to equipment such as sewing machines, and the profitability of tailoring has now made it a male preserve. Donor ideology appeared to have accentuated rather than eradicated gender inequalities.

The processes of differentiation had varying effects on women. In contrast to the intensity of labour for women in poor households, women in prosperous households were released from the arduous work which characterised cultivation and participated mainly in the preparation and storage of foodstuffs or in some form of petty commodity production.

Accumulation, Commerce and Gender

Trading is the most accessible route to wealth accumulation in remote areas like Mpanda district, made easy by the huge captive market of the refugee population, isolated from the major urban centres of the country. Aspiring *wafanya biashara* (businessmen) either fish or sell their labour outside the settlement, from which they derive the cash for investments in retailing. State control over the distribution of consumer goods up to 1988, coupled with a drop in imports, created an open market in the region as people sought access to basic commodities such as soap, sugar, milk and matches.

...My survey of the Tambazi and Mnyaki markets shows that women constituted the bulk of petty traders. There were no female shop-owners, but fifty-three and forty-six per cent of stall-holders in Tambazi and Mnyaki markets, respectively, were women: twenty-six per cent visited the markets twice weekly, while thirty-eight per cent more than three times per week. Apart from the sale of agricultural surplus, women were involved in the production and sale of *mandazi*, bread (*mkate*), non-alcoholic drinks and the sale of salt and palm oil. Bread-making in clay ovens involved having extensive networks and capital to obtain wheat flour which was a scarce commodity in Tanzania, and had to be purchased in Arusha, over 1,200 km away. Therefore most *mkate and mandazi* makers were wives in prosperous male-headed households who had the resources to employ middlemen to make frequent journeys to Arusha to purchase the popular pure white flour. Some women had regular contracts to supply the *hotelis* (restaurants) of the settlement. Salt and palm-oil sellers purchased the commodities from middlemen who imported the goods from Uvinza and Kigoma, respectively, and sold them at a marginally increased price. Women bought these commodities in bulk, then sold them by the glass or bottle. In most instances, the profit margins were so small that those women who undertook these specific enterprises were in near desperate circumstances.

Whenever petty trade or other forms of petty commodity production become profit-making, there is a tendency for them to become the preserve of men. For example, men are more likely to participate in the sale of vegetables on Mpanda market where prices are almost twice those of Katumba. Profitable non agricultural income-generating tasks for women are becoming increasingly vital. However, their sustainability will depend significantly on the erosion of certain patriarchal attitudes concerning women's role.

Beyond the Settlement: Language and Education

In Katumba, refugee women felt that they were more disadvantaged in comparison with their Tanzanian counterparts, who through increased proletarianization had greater opportunities to participate in wage-labour (Bryceson 1980). Studies of urban refugee women emphasize their diminished social status as cultural or economic pressures force them out of the wage-earning sector. The alternative has been to revert to illegal income-generating activities such as prostitution or beer-brewing. Interestingly, Angolan women refugees in Zambia found it more profitable to divorce their refugee husbands and marry Zambian men (Spring 1979).

Bahutu women, even the educated, found that their sphere of mobility was limited to the settlement area. Sixty-seven per cent of women in the sampled households could not speak Kiswahili compared to twenty-six percent of men, and of those who spoke the language, only one woman claimed to speak it well. These figures will differ greatly for those born and educated in settlement schools where Kiswahili is the language of instruction. The few women who spoke Kiswahili well were those who had spent several years as self settled refugees in Kigoma region. Most older women knew only sufficient Kiswahili to trade in the market place. Women were less likely to learn Kiswahili or English as most of their interactions were contained within the settlement, where Kirundi is the dominant language. In the area of education, women were significantly more disadvantaged. Only six per cent of men in the sample had between one and four years of secondary school education. None of the women had gone beyond primary level.

Female respondents in Katumba remarked that migration to Tanzania had provided greater educational opportunities for women. Younger refugee women have been able to complete primary school, and a small minority have been selected for secondary schools, which may be followed by a scholarship for vocational training in typing, nursing or homecraft.

Since employment opportunities are restricted, TCRS and the state have used the excuse of Bahutu cultural restraints on women working outside the home after marriage, for not investing further in their education, thus sustaining women's inequality. In contrast, some refugee parents are actively investing in their daughters' education with the increased employment opportunities outside the settlement, remittances and a good bride price in mind. This can be illustrated by the case of a female-headed household, which sent two daughters for pre-nurse training at Sikonge Mission hospital. On qualifying, both obtained positions outside the settlement.

Undoubtedly the relatively high profile of women in wage employment in Tanzania has stimulated parents to see their daughters as assets. Younger educated and progressive women were less likely to maintain a low profile as they have greater experience of the host country and life outside the settlement, and are competent in the language of the state.

Conclusion

In the case of the Burundi refugees, displacement has exacerbated rather than transformed culturally-defined gender roles. This can be interpreted as the consequence of the presence of extended kin relations in exile, providing supportive social networks and continuity in social relations. Even though women are not over-represented in refugee populations, their material condition has worsened, and has been aggravated by the gender ideology of the donor agencies responsible for the resettlement process. Restricted mobility and employment opportunities, language problems and the intensification of patriarchy have posed certain constraints on women's economic activities and relative autonomy. Nevertheless, both men and women, as direct producers of marketable food crops, are fully integrated into the market economy of western Tanzania. Like nationals, they are therefore susceptible to the nation wide crisis in commodity production, which coupled with capital demands from the state have forced them to diversify out of agricultural production. This had been achieved by increasing their involvement in non-agricultural forms of capital accumulation-petty commodity production and commerce. These have become differentiated by gender. The profit margins of these activities are so low that under slightly improved economic conditions they would not be considered economically viable. However, the study shows that gender is only one determining factor in the successful reconstruction of the household. With the increasing need to adopt diverse survival strategies, household size and form particularly the number of adult members and the extended family, have become more relevant criteria.

References:

- ALBERT, E. (1971) «Women in Burundi: a study of social values», in Paulme, D. (ed) *Women in Tropical Africa*, Berkeley, Univ. of California Press, pp. 179-125.
- AYOK, C. (1985) *Refugees: Tanzanian experience, Law and Practice*, Oxford Refugee Studies Programme, mimeo.
- BERNSTEIN, H. (1979) «African Peasantries: a theoretical framework», *Journal of Peasant Studies*, 6,4:421-443.

- BOSEN, J. and MOHELE, A. (1979) *The «success story» of peasant tobacco production in Tanzania*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies
- BOSERUP, E. (1970) *Women's role in Economic Development*, London, George Allen & Unwin.
- BRAIN, J. L. (1968) «Less than second-class: women in rural settlement schemes in Tanzania», in Hafkin, N. J. & Bay, E. G., eds. *Women in Africa*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 265-288.
- BRYCESON, D.F. (1980) «The proletarianization of women in Africa», *Review of African Political Economy*, 17:4-27.
- BULCHA, M. (1988) *Flight and integration: causes of mass exodus from Ethiopia and problems of integration in the Sudan*, Uppsala, SIAS.
- BUJRA, J. M. (1986) «Urging women to redouble their efforts: Class, Gender and Capitalist Transformation in Africa» in Robertson, C. and Ins Berger, eds. *Women and Class in Africa*, New York, Africana Publishing Co. Holmes & Meier, pp. 117-140.
- , (1990) «Taxing Development in Tanzania: Why Must Women Pay?» *Review of African Political Economy*, No. 47: 44-63.
- CAMUS-JACQUES, G. (1989) «Refugee Women-the forgotten Majority», in Loescher, G. and L. Monahan, eds. *Refugees and International Relations*, Oxford, Oxford University Press.
- ELSON, D. (1987) «The impact of structural adjustment on women: concepts and issues», mimeo.
- FELDMAN, D. (1971) «The Economic viability of Refugee Settlements in Southern Tanzania», unpubl. Dissertation, University of East Anglia.
- FORTMAN, L. (1982) «Women's work in a communal setting: the Tanzanian policy of Ujamaa», in Edna, G. Bay ed. *Women and Work in Africa*, Boulder, Colorado, Westview Press
- GASARASI, C. P. (1984) *The Tripartite Approach to the Resettlement and integration of Rural Refugees in Tanzania*, Research report No. 71, Uppsala, Scandinavian institute of African Studies.
- , (1987) «The Tripartite Approach to Rural Refugees in Tanzania», in Rogge, J. R., ed. *Refugees: A Third World Dilemma*, New Jersey, Rowman and Littlefield.
- HARRELL-BOND, B. (1986) *Imposing Aid*, Oxford, Oxford University Press.
- HOLBORN, L. (1975) *Refugees: A Challenge of our Time: the role of UNHCR*, Metuchen, New Jersey, The Scarecrow Press.
- IBEANU, O. (1990) «Apartheid, Destabilization and Displacement: the Dynamics of the Refugee Crisis in Southern Africa». *Journal of Refugee Studies*, Vol 3, No. 1:47-63.
- KANDIYOTI, D. (1990) «Women and Rural Development Policies: The Changing Agenda», *Development and Change*, Vol. 21: 5-22.
- KAY, D. (1989) «The politics of Gender in Exile: Chileans in Glasgow», in Daniele Joly and Robin Cohen, eds. *Reluctant Hosts: Europe and its Refugees*, Warwick-Research in Ethnic Studies, Avebury, Gower Pub. pp. 104-124.
- KIBREAB, G. (1983) *Reflections on the African Refugee Problem: A Critical Analysis of some Basic Assumptions*, Research report No. 67, Uppsala, SIAS.

- , (1987) *Refugees and Development in Africa: The case of Eritrea*, Trenton, New Jersey, The Red Sea Press.
- , (1990) *The Sudan: From Subsistence to chattel Labor: Refugee Settlements in Central and Eastern Regions*, Trenton, New Jersey, The Red Sea Press.
- LWOGA, C. M. F. (1986) «The Labour Shortage problem in the sisal industry in Tanzania after the Arusha Declaration: Contradictions of the Cheap Labour System». Conference on *Tanzania After the Arusha Declaration*, 16-19 December 1986, Arusha.
- MORSINK, H. J. A. (1972) «Appraisal of the social viability of four refugee settlement schemes in Southern Tanzania», report for United Nations Division of Social Affairs, Geneva.
- PARPART, J. L. and STICHTER, S. B. (1988) «Introduction: Towards a Materialist Perspective on African Women», in Parpart, J. L. and S. B. Stichter, eds. *Patriarchy and Class: African women in the Home and the Workforce*, Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 1-25.
- REDCLIFT, N. (1985) «The Contested Domain: Gender, Accumulation and the Labour Process», in Redclift, N. and E. Mingione, *Beyond Employment: Household, Gender and Subsistence*, Oxford, Basil Blackwell. pp. 92-126.
- SPRING, A. (1979) «Women and Men as Refugees: Differential Assimilation of Angolan Refugees in Zambia», *Disasters*, 3.4:423-428.
- TOPOUZIS, DAPHNE (1990) «The Feminization of Poverty», *Africa Report* July-August: 60-63.
- WILLIAMS, G. (1988) «The development of Capitalist Agriculture in Africa?» paper presented at the Annual Conference of the Canadian Association for African Studies, Kingston, Ontario, 12-14 May, p. 25.
- WHITEHEAD, A. (1988) «Women and Food Production in sub-Saharan Africa», paper presented to the Comparative Political Economy Seminar, International Development Centre, University of Oxford, Queen Elizabeth House, Oxford.

Source: *Journal of Refugee Studies*, 1991, Vol 4, No 3, 248-266.

Annex 11. The Social World of Refugees: A Conceptual Framework Emanuel Marx

The Concept of a Social World

Since its beginnings in the 1850s, social anthropology was interested in both social stability and social change. Some of its practitioners studied «primitive» peoples who, they thought, were living in stable societies ruled by custom, while others were interested in social evolution, the diffusion of cultural traits and acculturation or culture change. The two tendencies existed side by side, often in the same person, without causing serious misgivings. For both approaches were based on the same image of society: it was a closed living system, analogous to a human body. In the short-term view such a system was a stable organism whose specialized parts contributed to its maintenance, while in the long term view it underwent change; it could grow and develop, but could also deteriorate and even die. This viewpoint was also applied to persons; they were both functional organs of society and mobile and developing individuals. It was harder to visualize relations between two or more societies, or to understand the movement of persons between societies. Each society was treated as a separate aggregate without an interface with another society. Therefore social interaction between two societies could not be charted; only the outcome could be recorded (Malinowski 1945). A colonial power would impose changes on a native society, which had to adapt to the new situation, and the anthropologist could register its adaptations. The native society was presumed to affect the local colonial administration to some extent, but the mother country overseas was altogether beyond the researcher's horizon. Similarly, the migration of persons from one country or region to another could only be dealt with by first describing two separate societies and then explaining the transition experienced by the migrants. They were reacting to push factors in one society, and pull factors in the other, even when they did nothing more than cross a national boundary line. Or, when they became labour migrants and moved back and forth between tribal area and town or mine, they were perceived as tribesmen in the former and townsmen in the latter (Mayer 1963). These studies often noted the continuity between tribe and town and understood the impact of the colonial administration on tribal areas, but be-cause of methodological limitations could not integrate these factors in the analysis.

Their work must be seen as part of the long-standing efforts of social scientists to explore culture change and migration. These began in the

thirties and intensified in the fifties and sixties. In these studies they sought to break down the boundaries erected by current conceptions of tribe and community as closed traditional societies, and to show them not only to be integrated in, but also the product of, the colonial state.

...In the 1940s African labour migration and urbanization assumed such large proportions, that they became major research themes for these anthropologists. They began to think hard about the place of tribe, state, the administration and the mines in their analytical scheme. The tribe now appeared to them as a reservoir for cheap labour, from which the men issued forth to work and to which they returned when their term of employment was completed. They perceived that migrant labour was the outcome of the efforts made by colonial administrators both to force tribesmen to work in the mines and in industry, and then to force them to return to the tribal areas once their work contract expired. A new method to incorporate these factors in social analysis was devised by Gluckman (1940). He described a ceremonial occasion, the opening of a bridge, in order to show that there was mutual dependence as well as racial boundaries between the black and the white participants. The colonial administrators and the Zulu and other tribesmen were all part of a larger system of production which required the black population to supply cheap labour to industrial enterprises owned by whites. The Zulus «needed» the whites in order to earn money to maintain their families and to pay the taxes levied by the whites. Gluckman pointed out the complex social forces that were at work in this social situation. These had to be integrated in the analysis, he thought, and once that was achieved a different conception of the social system would emerge, one that dealt with the impact of the colonial authorities, the white capitalists and the black workers on one another. His frame of analysis was no longer the tribe, but the state. The irony is, of course, that while he opened up the small tribal social system and saw it as part of a larger one, he now viewed the state as a closed system, as another overarching territorial entity. But the idea that such an ordinary event as a social situation — any social situation, and not only a ceremony— contained all the elements of a social world had been born and its internal logic would soon lead scholars toward an alternative image of society.

The image of society to fit this type of thinking came in the shape of a social network.

...The network provides the framework (I dare not use the word «skeleton» which could suggest the image of an organism) of the «social world»; this is the effort we make to work out a coherent account of everything that is relevant at this juncture to the understanding of the person or social aggregate investigated (Marx 1980).

..The study of a social world can do more than just understand the reasons why people behave in a particular manner and which social forces impinge on them. More often, it uses these people as a foil for a thorough investigation of context. The major purpose of this type of study then is to understand how the social world hangs together. It seeks to explore the historical and contemporary forces which affect the lives of people. It concentrates on such issues as how these forces turn them into tribes or states, imbue them with ethnic identities, determine their «indigenous» economies and coerce them to migrate.

A social world is not confined to a particular place or limited by territorial boundaries. Some of the relationships may be very important, but physically distant, while others may be almost insignificant although located close by. What is important is which social relationships play a role in a particular situation.

...The two images of society produce quite different analyses. This is evident in the earlier studies of African labour migration. In these studies the periodical movement of labour migrants between tribe and town was often treated as a transition from one society to another: one society was governed by tribal tradition, and the other by capitalist colonialism. But these scholars also realised that the tribe was exposed to the same forces as the town, and that tribes were changing rapidly. They had yet to learn that tribes were actually created by these forces (Fried 1975; Vail 1989).

A better way to deal with this reality is to treat it as a single system, encompassing both tribe and town. How can this be done in practice? In a field study of Bedouin labour migrants in South Sinai, carried out during the Israeli occupation, I adopted the following procedure. Initially I established close links with only a few households, and accompanied members of these households on their round of activities. They took me to their various places of employment in and outside Sinai, to their flocks grazing in the vicinity of their villages, and to their orchards up in the mountains. I joined them on visits to relatives and friends, on meetings with officials and tourists, and on personal and tribal pilgrimages to the tombs of Moslem saints. In this manner I obtained a picture of their social networks, which permitted me to construct a model of their social world. When looked at in this manner, all their activities appeared to fit together like pieces of an intricate jigsaw puzzle and gradually made sense. They were all part of a way of life that took place in a modern bureaucratic and economic context. The social worlds of these Bedouin spanned great distances and included numerous relationships, and involved them in interaction with various organizations that went beyond tribe, km and workplace. They also changed very rapidly under the impact of distant political upheavals. Thus, in the wake of the 1973 war between Egypt

and Israel, I saw all the Bedouin labour migrants return home, where they became pastoralists and cultivators, and exchanged their houses in the village for tents in widely dispersed camps (Marx 1987:162). Six months later more men than ever were back at work, but this time in quite different locations. Changes such as these continued throughout the period of field-work, so that Bedouin life appeared to me as an endless series of adaptations to often unprecedented new conditions.

If the image of a social world helps us to understand the oscillations of labour migrants between tribe and town, and home and work, then it can also be applied to the refugee situation. It can contribute to our understanding in at least two ways. First, it offers a meaningful classification of refugees, on a continuum that runs from total destruction of the refugee's social world to its persistence even as he or she moves. At one extreme there are refugees whose social world almost collapsed in flight, who lost relatives and livelihood. Such were the survivors of Nazi concentration camps, who had no one left in the world and no home to return to. Then there are those refugees whose social world became more circumscribed as a result of flight, but were able to maintain some links or establish new ones. Most Afghan and Ethiopian refugees might fall into this category. At the other extreme are refugees who maintained or quickly established full-fledged networks in a new environment. This could be done either by moving along existing links, as in the case of some recent East Germans who found refuge with West German relatives; or by refugees moving *en masse* to a new location, such as the first Mormon settlers in Utah.

Second, the concept enables us to follow the movements of refugees and to chart the transformations of their social worlds. Where a social world is constructed around a person, all the person's movements and all the changes in his or her condition can be attended to. One can dispense altogether with a territorial base. The various stages of the person's career, from the destruction of his or her social world, through camp life, to the growth of a diversified social network, can all be encompassed in the framework of a study. The researcher must follow in the footsteps of a person or social aggregate, and observe their changing situations, and then recreate their social worlds.

Social World of Migrants

These abstract statements can be illustrated from the findings of research in related fields. Particularly revealing are studies of total institutions, the early socialization of children and the growth of their

social networks, and the adaptation of immigrants to life in a new environmental.

...The establishment and growth of a new community has been so well described in Thomas and Znaniecki's monumental study of Polish peasants settling in Chicago (1918-20), that their account can hardly be improved on.

...The authors found that when a colony reached a certain size, of about 100 to 300 members, it invariably established a «society» (p. 1518). This is an association founded for a specific purpose, usually for mutual help in emergencies, such as sickness, death and, occasionally, unemployment. People joined the association only if it served their interests, and these were largely economic ones. Nevertheless, «many local associations at first try to keep in America the tradition of exclusive political allegiance to Poland» (p. 1581). They continually use patriotic Polish slogans, but these no longer reflect a living link to the country of origin. New «Poland is for them mainly the object of an almost purely aesthetic interest, whose motive power is very small as compared with the many and complex practical interests connected with the immediate social environment» (p. 1582). Thus, while purporting to conserve the immigrant's attachment to his former homeland, the association actually allows him to strengthen his economic connections with the new country. ...Associations, then, attend a second phase in the adaptation of the immigrant, when his or her contacts with the new social environment have become more numerous and varied. At this stage the parish itself loses its primary group character, and becomes another association.

The discussion of the phases of growth and transformation of the social world of these Polish immigrants is relevant to the study of refugees. The development of a primary group accompanies and promotes the growth of social networks. Once the networks have developed, the primary group turns gradually into a voluntary association, and the immigrant is likely to join numerous other associations. The primary group is clearly anchored in the mother country, but some of the associations may also claim to be «Polish». While a kind of Polish ethnicity is retained throughout the process of adaptation, its character also changes gradually. While at first ethnicity is turned inward, it gradually turns toward America. The same may apply to the ethnicity of refugees. People may retain their refugee status long after they have adapted to a new environment. But by then the meanings of being refugees may have changed. During the earlier phase refugeedom may have referred to their dependence, while later it may mean that the refugees organise as «refugees» in order to negotiate better with the state.

References

- BEN-PORATH, Y. and MARX, E. (1971) *Some Sociological and Economic Aspects of Refugee Camps on the West Bank*, Santa Monica, CA, Rand.
- COLSON, E. (1951) «The Plateau Tonga of Northern Rhodesia», in Colson E. and Gluckman M. eds., *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester, Manchester University Press, on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute.
- , (1971) *The Social Consequences of Resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement upon the Gwembe Tonga*, Manchester, Manchester University Press.
- , (1982) *Planned Change. The Creation of a New Community*, Berkeley, CA, Institute of International Studies, University of California.
- , (1989) «Overview», *Annual Review of Anthropology*, 18: 1-16.
- CRAWFORD, J. and HYNDMAN, P (1989) «Three Heresies in the Application of the Refugee Convention», *International Journal of Refugee Law*, 1:155-79.
- D'SOUZA, F and CRISP, J. (1985) *The Refugee Dilemma* (third edition), London, Minority Rights Group.
- FRIED, M. H. (1975) «The Myth of Tribe», *Natural History* 84(4): 12-20.
- GLUCKMAN, M. (1940) «An Analysis of a Social Situation in Modern Zululand», *Bantu Studies* 14. (Re-issued 1958 in Rhodes-Livingstone Paper28.)
- GREENBERG, O. (1982) *Women in Goal*, Tel-Aviv, Gome (Hebrew).
- LEWIN, K. (1951) «Defining the “field at a given time”», in Lewin K, *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers* (Cartwright, D., ed.), New York, Harper.
- MALINOWSKI, B. (1945) *The Dynamics of Culture Change*, New Haven, Yale University Press.
- MARKAKIS, J.(1987) *National and Class Conflict in the Horn of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARX, E. (1980) «On the Anthropological Study of Nations», in Marx, E., ed., *A Composite Portrait of Israel*, London, Academic Press.
- , (1987) «Labour Migrants with a Secure Base: Bedouin of South Sinai», in Eades, J. S., ed. *Migrants, Workers and the Social Order*, London, Tavistock
- MAYER, P. (1963) *Townsmen or Tribesmen*, Cape Town, Oxford University Press.
- MAYER, P ed. (1970) *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, London, Tavistock.
- MITCHELL, J. C. (1986) «Network Procedures», in *The Quality of Urban Life*, pp. 73-92. Berlin, de Gruyter.
- MORRIS, B. (1987) *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PARSONS, T. and BALES, R. F. (1956) *Family: Socialization and Interaction Process*, London Routledge and Kegan Paul.
- SPENCER, P- (1988) *The Maasai of Matapato: A Study of Rituals of Rebellion*, Manchester, Manchester University Press for the International African Institute.
- STRAUSS, A, et al- (1978) «A Social World Perspective», *Studies in Symbolic Interaction*, 1:
- , (1981) *Psychiatric Ideologies and Institutions*, New Brunswick, NJ, Transaction.

- , (1984) Social Worlds and their Segmentation Processes, *Studies in Symbolic Interaction*, 5:
- THOMAS, W. I. and ZNANIECKI, F (1918-20) *The Polish Peasant in Europe and America*, 5 vol Boston Knopf.
- VALLS L., ed. (1989) *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London, Currey.

Source: Journal of Refugee Studies, 1990, Vol 3, No 3: 189-203.

Annex 12. Helping the Helpers

Sarah Stearns

Introduction

Much attention has been devoted to the negative psychological effects of violence, war, famine and torture on refugees. Less literature exists however, on the psychological difficulties encountered by relief workers, reflecting a lack of awareness on the part of institutions that trauma encountered by relief workers does not rank high on the list of priorities in emergencies. When situations are extreme and personnel is in short supply, there is little time to concentrate on workers and their troubles.

It is of course possible, as some have asserted, that relief agencies are fully aware of the effects of psychological trauma on their personnel, but refuse to recognise openly the fact lest they become targets for disability claims (Duning 1988). It is, however, important to recognise that in many instances the problems relief workers encounter can limit the effectiveness of humanitarian assistance. The psychological difficulties helpers face may shape interactions between them and the people they endeavour to assist. Models from disaster relief literature may be used to explore methods for countering stressful or traumatic events.

The helpers

Who are the «helpers» —those individuals who have chosen a career in human services? In the case of relief workers they are men and women who have chosen to put themselves in situations where ordinary means of assistance have failed and a «relief effort» is necessary. Frequently these persons are idealistic humanitarians, hoping to «make a difference» by working in a helping profession. Relief workers, perhaps because of their idealism, may have a difficult time when placed in an assistance program, as the experience can yield more disillusionment than reward. De Waal speaks of the difficult choices relief workers must make, and of the resulting helplessness and impotence they may feel given the limited resources available and the overwhelming nature of the work....

De Waal (1988) cites personal examples of this «wilful harmdoing»: eating lunch while malnourished children looked on, or failing to argue that a sick woman needed transport to hospital three hours away (the woman consequently died).

Relief workers do not always have adequate preparation for their positions, especially if their organisation is responding to an «emergency».

Arriving suddenly in an alien environment, workers (like anyone), may encounter culture shock —having to adjust to new sights, sounds, climate, customs, etc. Workers may additionally encounter «disaster shock», when faced with the human carnage and suffering that have led to mass flight.

Workers may have little time to adapt before being forced to assume multiple responsibilities. Work hours are long, and the new experience can be overwhelming. Some staff may suffer early breaks in mental functioning, although others manage to immerse themselves entirely in their work in an effort to ignore or combat the stress.

It is not uncommon for relief workers to identify at first with the people they are there to help. Before defence mechanisms are firmly in place, (separating the worker mentally from acute suffering), strong guilt feelings may emerge. Emotions akin to «survivor guilt» are aroused as workers, uncomfortably aware of their own mortality, experience relief or even pleasure that the tragedy was not one which involved their families, or in fact, themselves. This feeling of pleasure can later result in intense guilt and/or confusion. Relief personnel may even «see» a relative in the place of a refugee (Raphael et al 1980). This kind of occurrence is particularly disturbing when it involves children....

It is not uncommon for relief workers to avoid seeking mental health services, even when they feel the need. In a situation where there are «victims» and «helpers» in an established power structure, it is the victims who are seen as weak, helpless, resourceless, and the helpers who are viewed as strong, powerful, resourceful. With this in mind, relief workers may see the need for counselling as a personal weakness, priding themselves on their ability to endure, to maintain self —control and invulnerability. While they may feel the need for counselling, workers may not want to admit to having a «mental problem» for fear of losing the respect and confidence of their co-workers. Refusing to seek help, however, will most likely hinder their ability to do their job well.

Conclusion

Relief organisations could improve their overall effectiveness by paying closer attention to the psychological needs of their workers. Sensitivity to workers' needs could in turn lead to greater sensitivity to the needs of refugees. Training programmes that focus on working *with* refugees, as opposed to working for refugees, that focus on refugees as people, as opposed to people «for whom we must do something», would alleviate some of the stress of relief work from the start. Workers could be trained,

not to adopt the troubles of the world as their own, but to participate with the refugees in the process of rehabilitation.

Many of the problems faced by refugees come as a result of poor planning by relief agencies. The so-called «dependency syndrome» is probably due in some part to the way agency staff treat the people they are assisting (Clark 1985). The tendency to blame the victim will do little to advance the progress of relief work, and does much to limit what could be a fruitful relationship between relief staff and refugees.

Similarly, many of the problems encountered by relief workers are due to the lack of understanding within agencies for whom they work. Better initial training which is sensitive to the personal motivations of relief workers is necessary. Attention to the stress responses of workers in the field and a commitment to firmly established, regular debriefing procedures to address these responses is crucial. The well-being and overall effectiveness, not only of relief workers, but of assistance programmes as a whole, rests upon the implementation of these tasks.

References

- CLARK, L 1985. The refugee dependency syndrome: Physician, heal thyself, *Refugee Policy Group Paper*, Washington, DC.
- DUNNING, C. 1988. Intervention Strategies for Emergency Workers in M. Lystad (ed.) *Mental Health Response to Mass Emergencies*, Brunner-Mazel, Ch 11: 284.307.
- RAPHAEL, R. et al. 1980. Disaster: The helpers perspective in *The Medical Journal of Australia* Vol 2:445-447.

Source: Refugee Participation Network No 15,9/ 1993:3-8.

Annex 13. Acculturation and Adaptation in a New Society

Professor J. W. Berry

Introduction

The process of migrant adaptation has been studied for over half a century. Although it was once believed that migration inevitably led to psychological and social problems, current views are that while migration may be a risk factor, outcomes range from very positive adaptations through to very negative ones (e.g. Beiser et al., 1988; Berry and Kim, 1988). The outcome for any particular individual or group is now known to depend on a variety of characteristics relating to individuals and groups during the course of migration.

Recent studies of various immigrant and refugee groups closely fit this generalization: some individuals adapt very well while others experience a great deal of difficulty. The psychological, social and cultural factors that affect outcomes are moderately well known, leading to the possibility that certain steps can be taken that will make positive adaptations more likely.

Acculturation

The process of acculturation is presented schematically in Figure 1. Acculturation has been defined as culture change that results from continuous, first-hand contact between two distinct cultural groups (Redfield *et al.*, 1936). While originally proposed as a group-level phenomenon (left side of Figure 1) it is now also widely recognized as an individual-level phenomenon (right side) and termed *psychological acculturation* (Graves, 1967). At this second level, acculturation refers to changes in an individual whose cultural group is collectively experiencing acculturation. It is important to note that while changes to both groups are implied in the definition, most changes in fact occur in the non-dominant (migrating) group as a result of influence from the dominant (society of settlement) group. It is on these non-dominant (or acculturating) groups that I will focus in trying to link acculturation experience to individual outcomes among migrants.

What changes may occur at the group level as a result of acculturation? First, there are physical changes, including a new place to live, new type of housing, increasing population density, urbanization, more pollution, etc. Second, biological changes, including new nutritional status and new diseases are common. Third, political changes usually

bring the non-dominant groups under some degree of control and may involve some loss of autonomy. Fourth, economic changes may move people away from traditional pursuits towards new forms of employment. Fifth, cultural changes (which are at the heart of the definition) include alteration of original linguistic, religious, educational and technical institutions or imported ones taking their place. Sixth, social relationships become altered, including intergroup and interpersonal relations.

At the individual level (right side of Figure 1), numerous psychological changes occur. Changes in behaviour have been well documented in the literature (see Berry, 1980, for a review) and include values, attitudes, abilities and motives. Such changes are referred to as *behavioural shifts*. Existing identities and attitudes change and new ones develop: personal identity and ethnic identity often shift away from those held prior to contact, and views about how (and whether) one should participate in the process of acculturation emerge (see Berry et al., 1989); other attitudes (such as intergroup attitudes and lifestyle preferences) also change and develop during acculturation.

Also at the individual level, social and psychological problems frequently appear during acculturation. These are referred to as *acculturative stress* (see Berry et al., 1987), specifically the psychological, social and physical health consequences of acculturation. While these negative and largely unwanted consequences are not inevitable, and while there are also opportunities available during acculturation, it is nevertheless the case that serious problems sometimes appear in relation to acculturation (Beiser et al., 1988; Berry and Kim, 1988).

The appearance and extent of both behavioural shifts and acculturative stress is affected by the characteristics that individuals bring with them to the acculturative arena, e.g., the moderating factors that exist prior to acculturation (indicated above the psychological acculturation portion of Figure 1), and by other phenomena that arise during acculturation (the moderating factors indicated in the lower part of Figure 1).

Adaptation

Adaptation is the term used to refer to both the strategies used during acculturation, and to its outcome. It is proposed that different strategies lead to different varieties of adaptation. For the individual three such strategies have been identified: *adjustment*, *reaction*, and *withdrawal* (Berry, 1976). In the case of adjustment, changes in the individual are in a direction which reduces conflict (that is, increases the congruence or fit) between the environment and the individual by bringing one into

harmony with the environment. In general, this strategy is the one most often intended by the term adaptation.

In the case of reaction, changes are in a direction which retaliates against the environment; these may lead to environmental changes which, in effect, increase the congruence or fit between the two, but not by way of group or individual adjustment. In the case of withdrawal, change is in a direction which reduces pressures from the environment; in a sense, it is removal of the group or individual from the adaptive arena, and can occur either by forced exclusion or by voluntary withdrawal. This is often not a real possibility for those being influenced by larger and more powerful cultural systems. And for the second strategy (reaction), in the absence of political power to divert acculturative pressures, many migrants cannot successfully engage in retaliatory responses. Thus, individual change in order to adapt to the environment (some form of the adjustment strategy of adaptation) is often the only realistic alternative.

Paralleling these differing strategies of adaptation are varying ways in which individuals can seek to acculturate (termed *acculturation strategies*). Corresponding to the view that adjustment is not the only strategy of adaptation, assimilation is not the only mode of acculturation. This position becomes clear when we examine the framework in Figure 2, (Berry, 1984). The model is based upon the observation that in culturally plural societies, individuals and groups must confront two important issues. One pertains to the maintenance and development of one's ethnic distinctiveness in society; it must be decided whether one's own cultural identity and customs are of value and should be retained. The other involves the desirability of inter-ethnic contact, deciding whether relations with the larger society are of value and should be sought. These are essentially questions of attitudes and values and may be responded to on a continuous scale, from positive to negative. For conceptual purposes, however, they can be treated as dichotomous («yes» or «no») decisions, thus generating a fourfold model (see Figure 2) that serves as the basis for our discussion. Each cell in this fourfold classification is considered to be an acculturation option (both a strategy and an outcome) available to individuals and to groups in plural societies. The four options are *Assimilation*, *Integration*, *Separation* and *Marginalization*.

When the first issue is answered «no», and the second answered «yes», the *Assimilation option* is defined, namely, relinquishing one's cultural identity and moving into the larger society. It can take place by way of absorption of a non-dominant group into an established dominant group, or it can be by way of the merging of many groups to form a new society, as in the «melting pot» concept.

The *Integration option* implies some maintenance of the cultural integrity of the group (that is, some reaction or resistance to change) as well as the movement to become an integral part of a larger societal framework (that is, some adjustment). Therefore, in the case of *Integration*, the option taken is to retain cultural identity and move to join the dominant society. When this strategy is widely adopted, there are a number of distinguishable ethnic groups, all co-operating within a larger social system.

When there are no substantial relations with the larger society, accompanied by a maintenance of ethnic identity and traditions, another option is defined. Depending upon which group (the dominant or non dominant) controls the situation, this option may take the form either of *Segregation* or *Separation*. When the pattern is imposed by the dominant group, segregation to keep people in «their place» appears. On the other hand, the maintenance of a traditional way of life outside full participation in the larger society may be desired by the acculturating group and thus lead to an independent existence, as in the case of separatist movements (that is, reaction followed by withdrawal). In our terms, *Segregation* and *Separation* differ mainly with respect to which group or groups have the power to determine the outcome.

Finally, there is an option that is difficult to define precisely, possibly because it is accompanied by a good deal of collective and individual confusion and stress. It is characterized by striking out against the larger society and by feelings of alienation, loss of identity, and what has been termed *acculturative stress* (Berry and Annis, 1974). This option is *Marginalization* in which groups lose cultural and psychological contact with both their traditional culture and the larger society (either by exclusion or withdrawal). This form of acculturation constitutes the classical situation of marginality (Stonequist, 1935).

Behavioural Shifts

As already noted, when individuals move to another culture, two broad forms of change take place: *behavioural shifts* and *acculturative stress*. In the first are changes in behaviour away from previously learned patterns towards those more frequently found in the new society. These involve learning and unlearning a repertoire of behaviours. In the second category are a number of stressful psychological phenomena that involve conflict and often result in new forms of behaviour that interfere with smooth day-to-day functioning.

The nature and extent of behavioural shifts are portrayed in Figure 3. On the left are group-level variables that set the stage for individuals to

maintain, or to change, their behaviour. At initial contact, relatively few changes may appear, but as contact continues an individual's degree of participation, as well as the number of contact-related problems experienced, may increase. The degree of participation and of problems are both likely to be affected by a variety of factors existing prior to acculturation (such as a person's motivations for migrating) and factors arising during acculturation (such as one's acculturation strategies). The behavioural shifts themselves consist of two distinguishable phenomena: *learning* behaviours from the new culture; and *shedding* features of one's original culture. There is also the potential for conflict between these two processes; when conflict is present, this phenomenon feeds into the phenomenon of acculturative stress, to be dealt with in the next section.

In general, most culture learning and culture shedding occur as a result of the assimilation strategy, while the least of both occur during the separation strategy.

...The essential point is that individuals vary within a group in their acculturation strategies (both their attitudes and actual behaviours) leading to variable behavioural repertoires. Thus, from this perspective, there is no expectations of one single acculturation pattern, but of highly variable strategies and outcomes that lead to variably successful long-term adaptations.

Acculturative Stress

The concept *stress* has had wide usage in recent psychological and medical literature (e.g. Lazarus, 1980). Stress is considered to be a generalized physiological and psychological state of the organism, brought about by the experience of stressors in the environment, and which requires some reduction (for normal functioning to occur), through a process of coping until some satisfactory adaptation to the new situation is achieved. The concept *acculturative stress* refers to one kind of stress, that in which the stressors are identified as having their source in the process of acculturation; in addition, there is often a particular set of stress manifestations which occur during acculturation, such as lowered mental health status (particularly anxiety, depression), feelings of marginality and alienation, and heightened psychosomatic and psychological symptom level. Acculturative stress is thus a phenomenon that may underlie poor adaptation, including a reduction in the health status of individuals, identity confusion and problems in daily life with family, work and school. To qualify as acculturative stress, these changes should be related in a

systematic way to known features of the acculturation process, as experienced by the individual.

In a review and integration of the literature, Berry and Kim (1988) attempted to identify the cultural and psychological factors which affect the emergence of acculturative stress. We concluded that problems often do arise during acculturation; however, these are not inevitable and seem to depend on a variety of group and individual characteristics which enter into the acculturation process. That is, acculturation sometimes enhances one's life chances, and sometimes virtually destroys one's ability to carry on; the eventual outcome for any particular individual is affected by other variables that govern the relationship between acculturation and stress.

This concept is illustrated in Figure 4. On the left are group level factors and on the right individual level factors (cf. the distinction between group and individual in Figure 1). At the top are factors that precede the process of acculturation (in the society of origin and in individuals who are about to experience acculturation). At the bottom are factors that exist in the acculturation context (those that pre-exist in the society of settlement and those that arise in individuals during their acculturation). The process of psychological acculturation is initiated by the joint influence of the two societies (double arrows on left) on individuals. Their psychological acculturation may be described in relation to four sets of phenomena: acculturation experience, stressors, stress and adaptation.

Individuals participate in and experience acculturation to varying degrees. In current terms, acculturating individuals experience varying «life change events». Stressors may also result from this varying experience of acculturation; for some people, acculturative changes may be perceived as stressors, while for others they may be benign or even be seen as opportunities. Then, varying levels of acculturative stress may become manifest as a result of acculturation experience and stressors. And finally, variations in adaptation (from well-adapted to maladapted) may appear.

The first crucial point to note is that relationships among these four phenomena (indicated by the horizontal arrows) are probabilistic rather than deterministic; the relationships are likely to occur but are not fixed. The second crucial point is that these relationships depend upon a number of moderating factors (indicated in the upper and lower boxes), each of which can influence the degrees and direction of relationships between the four phenomena in the middle of Figure 4. This influence is indicated by the vertical arrows drawn between these moderating factors and the four sets of phenomena.

...The emergence of acculturative stress depends not only on the presence of stressors, but also on one's coping strategies and resources (lower box); for those able to cope, the presence of stressors will not lead

to the emergence of acculturative stress, while for those unable to cope, acculturative stress may be substantial. Acculturation strategies (lower box) are also known to affect acculturative stress: integration strategies are the least stressful, while marginalization is associated with most stress; assimilation and separation are known to fall in between. Initial health, age and education (upper box) and one's use of social support and reaction to societal attitudes (lower box), also affect the emergence of acculturative stress.

Typically acculturative stress manifests itself in a variety of symptoms, notably psychosomatic and psychological complaints. Among the latter, the most common are elevated levels of anxiety and depression.

The eventual outcome of the process of psychological acculturation is that of adaptation, varying from well-adapted to maladapted. Two aspects have been conceptually and empirically distinguished by Searle and Ward (1990): *psychological adaptation* and *sociocultural adaptation*. These are indicated in Figure 1 (generally) and in Figures 3 and 4 (more specifically). The former is a set of psychological outcomes, including a clear sense of personal and ethnic identity, good mental health and the general ability to achieve a sense of personal satisfaction in the society of settlement. The latter is a set of personal outcomes that link an individual to his/her new sociocultural reality. These include ability to deal with daily problems in the new cultural setting, particularly in the areas of family life, work and school.

Conclusion

Much of what we know about acculturation and adaptation suggests that migrants can, and often do, make a successful move to their new society. However, it is obvious that the conditions that affect their adaptation should be those that facilitate rather than interfere with successful adaptations. Most of the conditions identified in this overview are subject to some degree of control by policy makers and health professionals. Hence, in principle, it should be possible to increase the rate of successful adaptations by making appropriate policy choices and by implementing appropriate programmes.

References

BEISER, M., *et al.* 1988 *After the door has been opened. Mental health issues affecting immigrants and refugees in Canada.* Ministries of Multiculturalism and Citizenship and Health and Welfare, Ottawa.

- BERRY, J.W. 1976 *Human ecology and cognitive style: Comparative studies in cultural and psychological adaptation*. Sage, London.
- , 1980 «*Social and cultural change*» in H.C. Triandis and R. Brislin (Eds.) *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 5. Social Psychology*, Allyn and Bacon, Boston.
- , 1984 «*Cultural relations in plural societies*» in N. Miller and M. Brewer(Eds.) *Groups in Contact*, Academic Press, New York
- BERRY, J. W. and R. C. Annis 1974 «*Acculturative stress: The role of ecology, culture and differentiation*», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 5:382-406.
- BERRY, J. W. and U. Kim 1988 «*Acculturation and mental health*» in P. Dasen, J. W Berry, and N. Sartorius (Eds.) *Health and cross-cultural psychology*, Sage, London.
- BERRY, J. W., et al. 1987 «*Comparative studies of acculturative stress*», *International Migration Review*, 21:491-511.
- BERRY, J. W., et al. 1989 «*Acculturation attitudes in plural societies*» *Applied Psychology*, 38:185-206.
- DONA, A. G. and J. W. BERRY 1992 «*Acculturative stress and mental health among Central American refugees resettled in Canada*» *Manuscript submitted for publication*.
- GRAVES, T. D. 1967 «*Psychological acculturation in a tri-ethnic community*» *South-western Journal of Anthropology*, 23:337-50.
- LAZARUS, R. 1980 «*Psychological stress and adaptation*», in H. Seyle (Ed.) *Guide to Stress Research*, Van Nostrand Reinhold, New York
- REDFIELD, R., et al. 1936 «*Memorandum on the study of acculturation*» *American Anthropologist*, 38:149-52.
- SEARLE, W. And C. Ward 1990 «*The prediction of psychological and sociocultural adjustment during cross-cultural transitions*», *International Journal of Intercultural Relations*, 14:449-64.
- STONEQUIST, E. V. 1935 «*The problem of the marginal man*», *American Journal of Sociology*, 411-12.

Source: *International Migration*, 1992, Vol XXX: 69-85.

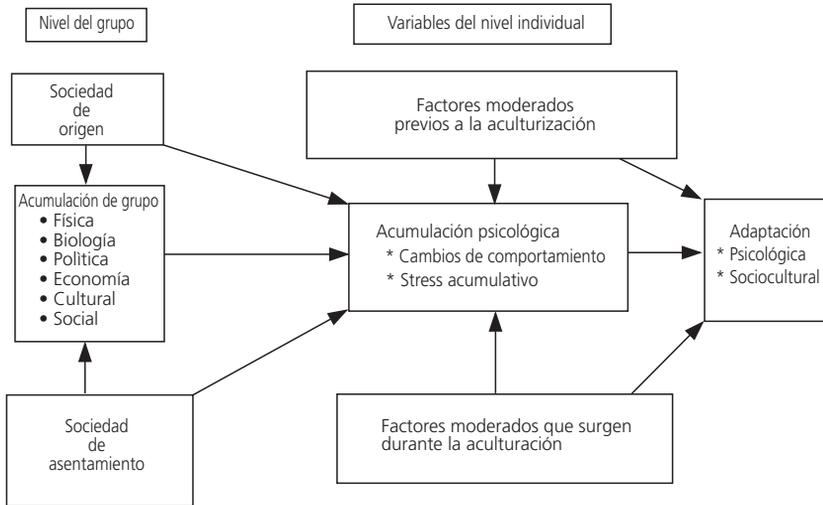


Figura 1.

El proceso de aculturación como un fenómeno de grupo e individual

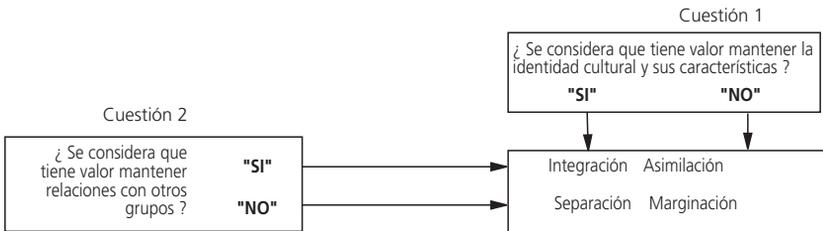


Figura 2.

Cuatro estrategias de aculturación como una función de dos cuestiones

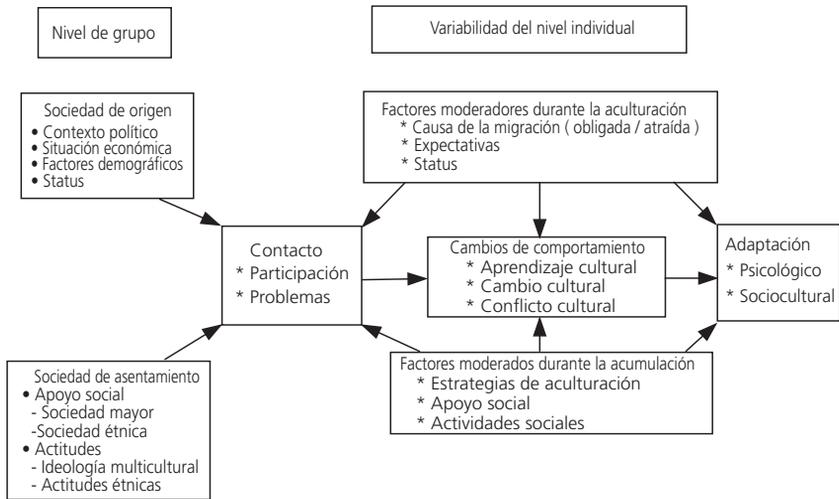


Figura 3.
Cambios de comportamiento en respuesta a la aculturación

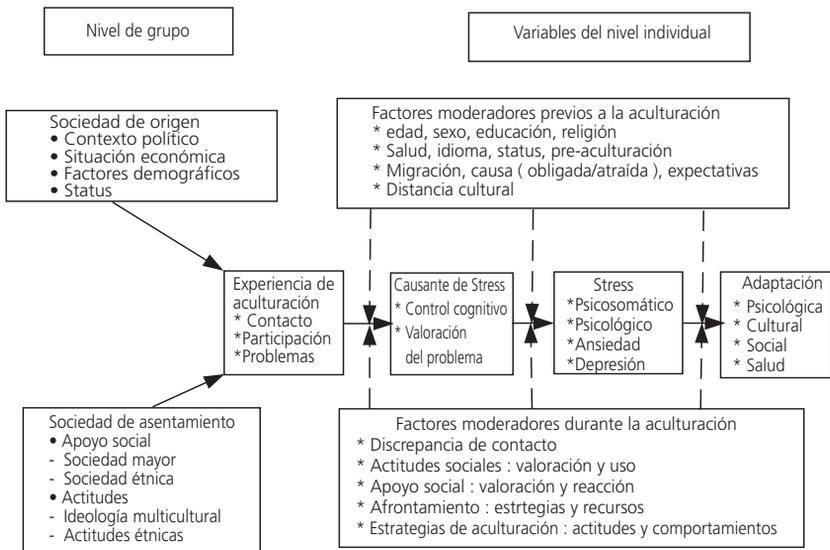


Figura 4.
Stress aculturativo en respuesta a la aculturación

Annex 14. Do traditional healers have a role in refugee health care?

by Dr. J. P. Hiegel

The role of traditional healers in health care systems is a controversial one. The following article draws on the experience of one such programme in Thailand, where healers are now fully involved. Co-operation was negotiated bit by bit, and took shape slowly in the face of considerable opposition at each stage.

Introduction

The idea of «cooperating» with traditional practitioners and of how to involve them in health care systems is constantly being debated in aid circles. But cooperation has a different meaning for everyone. Some feel it is enough to turn a blind eye to the healers' practice and merely tolerate it. Others maintain that healers should adjust to the classical medical model and undergo scientific training, but thereafter continue to prescribe only herbal remedies. Some want healers to be supervised by a doctor, nurse or health worker, and see patients only when they are referred. Others will allow healers to practise as long as they do not use «magical» healing methods, (as some fundamentalist Christians argue that this constitutes worshipping false gods or making pacts with the devil). Some puritans have forbidden the use of certain therapeutic methods such as traditional communal massage and herbal steam-baths.

But true cooperation means recognizing that traditional and scientific medicine are complementary rather than competitive; both have different things to offer. The system which we have developed in several refugee camps in Thailand —Sakao, Kamput 1, Karnput II, Khao I Dang, Phanat-Nikhom, Ban Napho and Ban Thad— aims to allow medical practitioners with very different backgrounds, knowledge and expertise to work together without losing their originality and identity. The challenge was to respect traditional ways of healing and to develop good standards of medical care in the camps.

Background

In late 1979, hundreds of thousands of Khmers fled their country and sought refuge in camps in Thailand. Traditional medicine has always been popular in Cambodia and there were many practitioners amongst

the refugees. At that time I was medical coordinator for the International Committee of the Red Cross (ICRC) in Thailand but had a personal interest in Asian traditional medicine and was convinced that refugees would benefit not only from western medicine, but also from the skills of their traditional healers called *Kru*. Moreover, previously most Khmers had little or no contact with western medicine and trusted their own healers more than the many doctors and nurses who came during the emergency. This was a situation many of the western-trained medics found frustrating.

It seemed obvious to involve traditional healers in the camps' health care system formally rather than to try to suppress their activity and confine them to hidden private practice. However, it was not easy to achieve due to opposition from most western medical workers as well as from various fundamentalist religious groups who were active in the camps. It was fortunate that as ICRC medical coordinator I had decisional power, and was backed by a respected institution, otherwise it is doubtful if these programmes which are now so well accepted, would have been set up. It was the presence in the camps of mentally disturbed patients which really convinced me to work with traditional healers. Rather than simply transpose the standard model of a western psychiatric clinic which many were advocating, I felt it was more appropriate to entrust the care of mentally disturbed refugees to traditional healers.

Many medics have a strong and deeply rooted resistance to traditional healer which prevents genuine cooperation. They find it difficult to rely upon people who may be uneducated, even if they are highly knowledgeable and experienced in their field. The key to our successful system of cooperation has been to work closely with the *Krus*, in a climate of mutual trust, esteem and understanding, sharing information and ideas, and making decisions together. The *Krus* have often pointed out potential problems themselves. Once for example they asked for a simple pill-making instrument, but after we showed them the machine and how it worked, they told us immediately that it could also easily be used for making bullets. We agreed with them that we could run into trouble if this instrument was stolen from the centre. Consequently, they thought it preferable to make pills by hand. We, in turn, told them of the problems we foresaw with their approaches. Flexibility and respect was needed on both sides to arrive at solutions.

In organizing these programmes, we had to look at each method from both a *scientific* and *ethical* standpoint. Instead of banning outright any specific practice, we simply told them how we thought other westerners, doctors and nurses would react. The healers were eager to safeguard their reputation and the reputation of their centres. Consequently they always found a substitute if the opposition to a particular practice was well-founded.

Some controversial ways of healing are nevertheless practised in the centres, provided that they do not represent a real danger and we have good enough reasons to justify their use. An example is that of the traditional therapy of burning which is popular in Cambodia. The burns are generally small, superficial and done in limited number (three to five), and septic substances are never applied. There have been no reported cases of tetanus in the camps following this treatment and the risk of infection has not been a real problem in practice. However, the scars which are left have been a source of concern to many who in some instances have reacted emotionally, feeling that patients had been tortured. However, in this case we believed it would actually have been more dangerous to exhibit a hostile attitude toward this practice and to try to suppress it, as it could have frightened patients away from the out-patient department and the hospital. They might then have opted for the same therapy performed elsewhere in the camp.

Traditional medical centres

In order to allow the healers to work both independently and in conjunction with the camps' medical facilities, we have set up Traditional Medicine Centres' (TMC). People who come to a TMC clearly indicate that they want to consult a healer and receive traditional treatment, or else they would have gone to an out patients department. The healers refer patients to the hospital whenever they feel that a case is particularly serious or beyond their ability. This is of course a critical point. Obviously there are dishonest and incompetent people among the healers, just as there are among western-trained practitioners, but genuine healers with long experience often have a real clinical sense and are well aware of their limits. They will not be tempted to take undue risks if we do not force them to compete with us and recognize our way as superior. This does not arise, as long as we acknowledge the value of their therapy. Those who fear most that healers are over-possessive are precisely those who would never refer a case to them.

...After working together for a while, the refugee staff elected one *Kru* to be head of the centre. They always chose the most respected healer...

Traditional healers working in hospitals

In some camps, the healers in the TMC do daily rounds in hospital wards. But cooperation with the staff in charge of the wards had to be

built up slowly, step by step. In Khao I Dang camp hospital TMC healers were first involved in the paediatric ward, where there had been the problem that significant numbers of very ill children who had been admitted were being taken away from the hospital by their mothers. Although these patients had chosen western treatment by going to the hospital in the first place, they would later doubt the wisdom of their choice when the condition of their children did not immediately improve. We solved this problem by providing children with modern and traditional treatments at the same time. Doctors and nurses in the paediatric ward agreed to have the *Krus* come to their ward every day. At first, the *Krus* were restricted by the staff to doing only magical treatments. Sometimes they would make a special offering to a child's protective spirit when they believed the spirit had been offended and had abandoned the child. Many Khmers believe that no medicine, modern or traditional, can cure a child who has lost his guardian spirit. Thereafter patients had no reason to escape into the camp to consult a healer. Depending on the paediatrician in charge, the *Krus* may or may not prepare their own medicine and give it to the children in addition to the treatment they receive from the hospital.

Later on, healers came to make daily rounds in all hospital wards. The primary purpose of these regular visits was to provide psychological comfort and support to patients, many of whom were unfamiliar or uncomfortable with western health care and its treatments. For a long time, although the daily activities of the traditional healers in the hospitals had expanded considerably, the healers' function was arguably still primarily psychological. The most common treatment involved blowing: the *Krus* chew a type of wild ginger root or betel leaves and areca nuts and then blow a spray of sap from these plants over some part of the patient's body. With the blowing, the healer recites mantras, or magic formulae which are specific to a particular disease or injury. This treatment is given to patients suffering from fractures, sprains, fever, pain, convulsions, some skin infections and so on. In the surgical ward, many patients ask the *Krus* to blow on their cast or bandages. Surgeons and nurses have learned to tolerate the sight of clean bandages being stained with brownish or yellowish liquid, and patients usually report less pain after the «blowing».

Another popular treatment is massage. Khmer traditional birth attendants are expert at giving massage during pregnancy to adjust the position of the foetus. After delivery they use massage to expel «bad blood» from the uterus and to help the womb return to its former size. They can also massage the breasts to improve the flow of milk. Traditional midwives can also give massage to both men and women for muscle pains, joint pains, back pains and headaches.

The healers accepted their limited role in the hospital as providers of moral support to the patients and it was only occasionally that they would produce a specific medicine for a patient who expressed a strong desire for traditional treatment.

...Our policy has always been to inform people about the healers' ability while at the same time leaving them free to choose. ...In our work, we always should try to remember how important it is that a patient should receive careful medical assistance from someone who understands his anxiety and suffering and has an holistic approach to his problems.

Dr Jean Pierre Hiegel is a French psychiatrist and psychoanalyst who joined the ICRC as medical coordinator in Thailand in 1979. At present, Dr. Hiegel is still the Medical Director of these programmes.

Source: Refugee Participation Network 8, May 1990, Oxford: Refugee Studies Programme, p. 3-6.

Annexe 15. Deux mille colines pour les petits et les grands
*Radioscopie des stéréotypes hutu et tutsi au Rwanda
et au Burundi*

Michel Elias et Danielle Helbig

Politique africaine

no 42 juin 1991 Violence et pouvoir

QUAND un événement se passe au Rwanda ou au Burundi, les mêmes grandes composantes font leur entrée dans l'imaginaire occidental: *ethnies rivales, conflits sanglants, spectre du génocide*. 1^{er} octobre 1990: la guerre éclate au Rwanda. Rapidement un canevas s'installe: *une armée de féodaux-monarchistes tutsi, des inenzi (cancrelats) venus d'Ouganda, ont envahi le Rwanda. Tous les Hutu risquent de s'allier contre les Tutsi. Une menace de génocide passe à nouveau sur le pays*. Moyennant quelques adaptations de forme, ces pbrases auraient pu s'appliquer à des événements de 1959 ou de 1962... Scénario récuratif, qui interprète l'actualité rwandaise et burundaise comme soumise à une fatalité. Mais derrière ces acteurs du drame, qui est ce qu'il y a? Qu'est ce qui fonde la mise en place de ces rôles?

Dans cet article, nous n'avons pas voulu faire une recherche de la réalité anthropologique ou historique véhiculée sous les termes «Hutu, Tutsi, Twa». Ce qui nous intéresse, c'est la manière dont les stéréotypes se constituent autour de ces termes et deviennent finalement des vecteurs d'événements. Aussi avons-nous délibérément délaissé des auteurs dits scientifiques (Vansina, De Heusch, Coupez, Rodegem, Trouwborst, etc.) pour privilégier les ouvrages de vulgarisation ou les livres écrits par des acteurs de la scène politique coloniale et post coloniale (missionnaires, agents coloniaux, autres acteurs étrangers).

Curieusement, dans le couple gémellaire Ruanda-Urundi, et quoique la capitale choisie par le colonisateur ait été Usumbura, c'est le Rwanda qui semble avoir de tous temps servi de référence au discours colonial. Il se prête probablement plus facilement à une lecture simplifiante, plus dichotomisée de la réalité politique, sociale et culturelle. C'est le Rwanda qui fournit à l'opinion de la métropole la grille de lecture pour les deux pays. C'est pourquoi nous avons privilégié là documentation sur le Rwanda au détriment de celle sur le Burundi.

Dès l'arrivée des «explorateurs», se constitue une première génération de stéréotypes, qui nourrit toute la période coloniale. Une deuxième génération s'articule en préparation à la «révolution» rwandaise et s'étend jusqu'à nos jours.

Les grands seigneurs tutsi (Première génération 1900-1955)

Au cours de la période coloniale, il préexiste dans les mentalités occidentales une lecture raciale des réalités anthropologiques des sociétés exotiques. On constate en particulier une idéologie hiérarchisée des races. Au Ruanda-Urundi, les colons allemands, puis belges, appliqueront immédiatement ce genre de lecture. Ils distinguent trois races: Tutsi, Hutu et Twa. Et ils les hiérarchisent. Au sommet de la pyramide, sont situés les Hamites, dits d'origine éthiopienne, voire égyptienne (en référence à de hautes civilisations). Les Tutsi (des «Hamites») sont parfois même assimilés aux Blancs («*Le Mututsi est un Européen sous une peau noire*» - R.P. Menard)¹. Ensuite vient la «race» bantoue (des «nègres»), à laquelle appartiennent les Hutu. Et enfin, tout en bas, une sorte de sous-humanité composée de négrilles ou pygmées, où les colons placent les Twa. Le mythe des trois races s'est exprimé essentiellement dans trois facettes: historique, biologique et socio-culturelle. Sur ces trois plans, les auteurs définissent en premier lieu les Tutsi. Ce n'est qu'en référence à ces derniers que sont décrits les Hutu et les Twa. Du point de vue historique, les Twa sont présentés comme les premiers habitants du pays, suivis par les Bantous (Hutu), puis par les Tutsi, venus du nord, et porteurs d'une civilisation plus avancée. La biologie, en fait influencée par certains canons (ou mythes) européens de la beauté, sert à justifier la supériorité de la civilisation des Tutsi. «*Ceux-ci (les Hutu) sont plus trapus et plus courts, et leurs traits sont moins réguliers (que ceux des Batutsi). Leur force musculaire est supérieure à celle de leurs maîtres, sans doute à cause des travaux pénibles auxquels ils se livrent. Les Bahutu sont en général moins séduisants, moins polis et plus timides que les Batutsi*» (Pages, pp- 28-29)². «*Ce sont (les Tutsi) des gens de haute mine et qui en imposent. Chez les simples et les demi-civilisés, la taille, le port, la noblesse des traits sont générateurs de prestige et d'ascendant*» (de Lacger, tome 1, p. 44)³.

Sur le plan socioculturel, les auteurs parlent d'une manière assez généralisée des «chefs» tutsi et de serfs hutu. «*Les Batutsi étaient destinés*

¹ La citation du R.P. Ménard est extraite d'un ouvrage de référence sur les stéréotypes ethniques J.-P. Chrétien, «Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi» in J.-L. Ansselle et E. M' Bokolo (sous la direction de), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 1291-165.

² Pages, *Un Royaume Hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1933.

³ L. De Lacger, *Ruanda*, tome 1, Ruanda ancien, tome II, *Le Ruanda moderne, grand Lacs*, Namur, 1939

à régner. Leur seule prestance leur assure déjà sur les races inférieures qui les entourent un prestige considérable. Rien d'étonnant que les braves Hutu (..) se soient laissés asservir sans esquisser jamais un geste de révolte» (P. Ryckmans, p. 26)⁴. «Actuellement, la population du Rwanda résulte d'une compénétration et d'un amalgame de trois groupes ethniques, qui constituent à peu près trois classes sociales: une classe peu nombreuse, tenue pour vile et très basse, les Batwa, une classe de cultivateurs, formant le gros du peuple, la plèbe proprement dite, les Bahutu; une élite sociale, possédant richesse, prestige, pouvoir, les Batutsi» (De Lacger, tome 1, p. 3 1).

La colonisation allemande d'abord, puis belge, fit le choix de pratiquer l'administration indirecte des territoires sous tutelle du Ruanda-Urundi. Les systèmes politiques autochtones sont considérés à l'époque comme des féodalités. Le colonisateur, en plaçant le roi et ses chefs sous son autorité, agit comme s'il instaurait sur ces pays une néo-féodalité. Le roi et ses chefs deviennent vassaux à leur tour d'un nouveau pouvoir.

Les interventions dans la mise en place ou la destitution des autorités traditionnelles furent constantes durant l'administration belge. Ce fut le cas en novembre 1931, lors de la destitution du mwami Musinga, considéré comme hostile à l'Église catholique. De là, on voit qu'une véritable révolution aurait consisté pour les Rwandais à neutraliser le colonisateur. Mais, au lieu de s'unir, ils seront sensibles à de nouvelles images, qui renverseront les clichés de la première vague, tout en maintenant la grille de lecture raciale. Le Rwanda devient le pays des Hutu. Le Tutsi est désigné comme le colonisateur d'avant les Belges. Quant à la Tutelle, elle va mettre en place une nouvelle politique, visant à créer, puis soutenir une nouvelle élite, qui prend les commandes du pays, tout en conservant pratiquement toutes les caractéristiques de la précédente.

Le prestige des Hutu (Deuxième période 1955-...)

Cette deuxième période débute avec l'arrivée d'une nouvelle génération d'acteurs (missionnaires et administrateurs coloniaux) et la venue d'anthropologues. Parmi les missionnaires, citons Perraudin, Dejemepe, Ernotte et Navaux. Le changement d'idéologie coloniale correspond à l'arrivée au Rwanda du nouveau vice-gouverneur (J.-P. Harroy). Ces acteurs vont changer de politique et agir sur les événements. Y compris par des écrits. Le mandement de Carême de Perraudin en est le plus bel

⁴ P. Ryckmans, *Dominer pour servir*, Bruxelles, 1931.

exemple: «*Dans notre Rwanda, les différences et les inégalités sociales sont, pour une grande part, liées aux différences de races, en ce sens que les richesses d'une part, le pouvoir politique et même judiciaire de l'autre, sont en réalité en proportion considérable entre les mains de gens d'une même race*» (11-2-1959). Certains d'entre eux publieront, parfois beaucoup plus tard, des écrits qui manifesteront le renversement significatif des stéréotypes de la première période.

En 1956, paraît un ouvrage collectif publié par les «Naturalistes belges»⁵, qui montre déjà un changement de mentalité des colonisateurs par rapport aux trois groupes rwandais. Le Hutu devient une victime «*Possesseur du bétail, le Mututsi vivait largement de ses ressources aisées et faciles qui excitaient l'envie du pauvre Muhutu, travaillant péniblement pour arracher à la terre sa subsistance*» (p. 63). H. Guillaume est un des premiers à dévaloriser les Tutsi «*Avec une volonté têtue de refaire l'histoire et de l'utiliser à la démonstration de leurs thèses politiques —nazisme et communisme n'ont rien inventé— les Batutsi ont également placé leur pouvoir et leur- Mwami à la source et au faite de cette célébration de la terre nourricière*» (il s'agit de la fête du sorgho, «muganuro», p. 140). L'«habileté politique» des Tutsi commence à être synonyme d'un «*génie d'organisation*» (p. 152) destiné à exploiter les «masses» («*la masse de paysans bahutu*», p. 115), tenue qui apparaîtra de plus en plus souvent, et qui traduit les préoccupations sociales des nouveaux acteurs belges. Au schéma racial resté identique, les Belges vont imprimer un schéma social, avec d'un côté une élite paresseuse et opprimente (Tutsi) et de l'autre des masses exploitées (Hutu).

Les présentations officielles du Ruanda-Urundi, publiées en 1961 —l'indépendance du territoire sous tutelle fut proclamée en 1962— par le ministère des Affaires étrangères de Belgique mentionnent toujours les trois «races»⁶. Les traits biologiques sont accentués pour les Tutsi (p. 2), les traits psychologiques pour les Twa (c'est à croire que le ministère a particulièrement côtoyé ce 1% de la population —ces derniers sont «*insouciant, querelleur, bonvivant*»), les traits sociaux pour les Hutu (qui «*naissent cultivateurs et ne peuvent aspirer à autre chose*», p. 2). On parle de l'«*emprise*» (p. 5 et p. 8) et de l'«*hégémonie*» des Tutsi (p. 20). Bref, les «*seigneurs Tutsi*» sont les «*maîtres de tous et de tout*». Leurs clients sont «*évidemment les Hutu*» (p. 3), qui subissent une «*spoliation*»

⁵ J.-P. flarroy, J. Lebrun, V.-G. Philemotte, Y Biche, R. Laurent, J.-J. Simoens et H. Guillaume, *Le Rwanda-Urundi, ses ressources naturelles, ses populations*, les Naturalistes belges, Bruxelles, 1956.

⁶ Ministère des Affaires étrangères et du Commerce extérieur, *Ruanda-Urundi, textes et documents*, n.º 139, Bruxelles, 4 août 1961.

(p. 5), et se trouvent en «*état de sujétion*» (p. 19). Grâce à l'administration belge, ils vont «*prendre conscience d'eux-mêmes*» (p. 8) et perdre leur «*complexe d'infériorité*» (p. 9). Les Tutsi voient un «*réel danger dans l'action des missions catholiques et protestantes, qui prêchaient l'égalité de tous, à quelque race que l'on appartint*» (p. 18), tandis qu'en 1957 se crée le Mouvement social hutu au Rwanda «*chargé de défendre la cause de leurs frères de race*» (p. 20)-

De 1954 à 1966, les anthropologues se sont penchés sur la société rwandaise, avec une vision plus scientifique, qui rend indubitable l'existence d'anciennes «*royautés hutu*». Baudouin Paternostre de la Mairieu en tire profit pour magnifier la «*civilisation bantoue du Rwanda*», dans *Le Rwanda son effort de développement* paru en 1972⁷. Par contre, il qualifie les Tutsi d'«*envahisseurs hamites*», «*colonisateurs des Hutu*». Rien d'étonnant, dès lors, qu'il ne tarisse plus d'éloges sur le gouvernement hutu du nouveau Rwanda indépendant: l'attitude rwandaise «*droite*», «*calme*» attire «*un sentiment général d'estime*» (p. 308).

En 1984 et en 1988 sortent respectivement les livres des deux principaux acteurs belges de la «révolution» hutu, J.-P. Harroy⁸ et G. Logiest⁹. Harroy est certes plus nuancé dans son analyse Hutu-Tutsi. Il évoque les métissages, l'«*anoblissement*» des Hutu, et des Twa, qui en font des Tutsi (p. 26). S'il insiste sur les différences au niveau social entre «*petits*» et «*grands*» Tutsi (p. 234), les liens de races restent pour lui plus fort que les liens de classe «*par solidarité raciale, ils (les petits Tutsi) se raccrochaient à leurs homologues riches*» (p. 235). Il est donc logique que l'auteur, tout en s'adaptant à un discours moins colonial, s'approprie la position de l'Église exprimée par Mgr Perraudin («*Dans notre Rwanda, les différences et inégalités sociales sont, pour une grande partie, liées aux différences de race*» (p. 251).)

L'histoire sociale (et culturelle) est toujours assujettie à la lecture raciale. L'on retrouve des victimes d'un côté (les Hutu), et de l'autre côté des «*féodaux*» (p. 137), «*monarques absolus*» (p. 47) ou «*féodaux-traditionalistes*» (p. 235). D'un côté les amis des Belges («*Si les Belges s'en allaient aussitôt serait réinstauré le régime féodal fortement hiérarchisé sous la domination absolue des Tutsi, et les Hutu perdraient le peu de liberté qu'ils doivent à la protection des Blancs*», citation d'un discours de

⁷ B. Paternostre de la Mairieu, *Le Rwanda. Son effort de développement. Antécédents historiques et conquête de la révolution rwandaise*, Bruxelles-Kigali, Éd. De Boeck Ed. rwandaise, 1972.

⁸ J.-P. Harroy, *Rwanda, de la féodalité à la démocratie, 1955-1962*, Bruxelles-Paris, Éd. Ilayez-Académie des sciences d'outremer, 1989.

⁹ G. Logiest, *Mission au Rwanda. Un Blanc dans la bagarre* Bruxelles, Didier Hatier, Grands documents, 1988.

G. Cyimana, p. 233). De l'autre, les «roueries de l'UNAR et de l'ONU» (P. 135) et l'attitude antibelge de l'UNAR («Lorsque l'UNAR aura chassé les Belges avec l'aide, de l'ONU... », citation de l'UNAR, p. 150 - Nda: l'UNAR est un parti politique).

Quand au professeur Stengers, préfaçant Logiest, il annonce d'emblée la couleur: «On y verra la répulsion qu'inspirent au colonel Logiest la cruauté et la perfidie de nombre de chefs tutsi», et «la sympathie que lui inspire la cause d'une masse écrasée» —«les Hutu se déclarent les amis de la Belgique et sollicitent son intervention en leur faveur alors que les Tutsi ne songent manifestement qu'à se débarrasser des Belges» (p. III). «Conflit soudain et cruel entre races» (p. 39), les Tutsi sont «décidés à resler les maîtres» (p. 25), ils sont anti-catholiques (p. 57), et anti-belges. Les Hutu sont bons catholiques et pro-belges. Ils «ont été dominés si longtemps (cinq siècles ou plus?) par les Tutsi» (p. 84). Ils en ont été les «instruments dociles» (p. 86). On retrouve les «féodaux de l'UNAR» (p. 190) et les terroristes *inienzi*, «ces insectes répugnants» imités par les «émigrés tutsi» qui s'introduisaient «la nuit dans le pays» pour tuer et essayer de rétablir l'«ordre social ancien» (pp. 166-167).

Le fil rouge: une analyse raciale

Que constate-t-on en conclusion ? D'abord que jusqu'à aujourd'hui, les publications de tous ces acteurs/auteurs, qui ont eu, et ont encore, une influence profonde sur l'opinion publique, reprennent les trois «races», avec, dans la plupart des cas, leurs caractéristiques physiques. Cette vision, qui établit et fixe des distinctions entre les trois «races», est d'autant moins justifiée au Rwanda et au Burundi que les trois groupes vivent ensemble, qu'ils ont une longue histoire commune, une langue et une culture identiques. Plutôt que de partir d'un schéma racial sur lequel est incrustée une analyse sociale, il eut été plus judicieux d'établir clairement depuis le début des différences de classe sans chercher à tout prix à les réduire aux seuls critères raciaux. D'autant plus que les mots mêmes ne sont pas clairs. Comme le montrent certains, les différences ethniques furent probablement tangibles au XVI^e siècle, à l'arrivée des nomades éleveurs, mais ensuite le terme «Tutsi» peut être devenu un symbole d'ascension sociale. Notons qu'au cours des années, le mot «ethnie» a supplanté le mot «race», mais celui-ci reste le signifié véritable.

Ensuite, les auteurs vont valoriser l'une de ces «races» en dévalorisant l'autre, puis l'autre en dévalorisant la première. Chacun des trois groupes sera censé voir les deux autres selon cette même grille de lecture raciale et hiérarchisée qui, en tous cas, est celle du colonisateur. Jamais

Hutu et Tutsi ne seront valorisés simultanément. Notre propos n'est pas de mettre en doute la vérité des dires des auteurs, mais nous devons bien constater que cha-que fois que le mot tutsi est prononcé lors de la première époque, il est synonyme de «seigneurs prestigieux». Dans la seconde période, à ce mot ne sont plus apposés que des qualificatifs négatifs. Inversement, les Hutua sont au début des «nègres», puis des «braves» et des «victimes» qui le sont restés au Burundi, et qui sont devenus d'honnêtes gestionnaires au Rwanda. En un mot, les Tutsi sont les méchants, les Hutu sont les gentils (qui acceptent le paternalisme).

Cela ne porterait pas encore trop à conséquences si tous ces clichés étaient restés dans les sphères de la littérature. Mais, hélas, les Rwandais et les Burundais s'en sont tellement imprégnés qu'on ne sait plus si l'histoire de ces deux pays suit son cours normal ou si elle se trouve emprisonnée par ces stéréotypes. D'une façon générale, les nouvelles générations ont comme intériorisé une analyse de leur réalité nationale en termes ethniques. Tout se passe comme si Rwandais et Burundais avaient adopté comme étant le leur le modèle ethnologique colonial. Il est certes plus difficile de s'opposer à un préjugé que de se faire une image à partir de rien. Il est même tentant de correspondre au cliché. Mais en définitive, pour les uns comme pour les autres, c'est probablement un profond malaise qui résulte de cette obligation lancinante: se (re)positionner constamment vis-à-vis de reflets extérieurs qui ne correspondent pas nécessairement à ce que l'on pense de soi.

On a vu combien le racisme est un fruit colonial. La décolonisation aurait dû pouvoir offrir aux populations africaines la possibilité de renégocier leur identité, d'en finir avec les stéréotypes des colonisateurs. Dans les cas du Rwanda et du Burundi, elle aurait dû être l'occasion d'abandonner l'obsession des proportions statistiques de la population regroupée par ethnie (fruit d'une mentalité coloniale basée sur le souci de dénombrer les forces en présence, ou les alliés et ennemis potentiels). Mais loin de se libérer de cette arithmétique, Burundais et Rwandais ont continué à s'entre-déchirer au sein de leurs territoires respectifs.

Au Rwanda et au Burundi, repenser ce qu'il y a sous le concept d'ethnie a fait l'objet d'un tabou. Bien que l'appartenance «ethnique» soit si lourde de conséquences, on ignore tout de la manière dont les gens définissent leur identité. Aucune étude n'a été commanditée par les responsables politiques.

Certes, il s'est trouvé dans les deux pays des voix nationales pour dénoncer l'ethnisme comme moyen de gérer la nation. Ne citons pour le Burundi que l'exemple de Martin Ndayahoze, ministre et officier supérieur sous le régime Micombero. En 1972, il paya de sa vie ses mises en garde au chef de l'État. Au Rwanda, l'Association générale des étudiants

rwandais, qui dénonça vigoureusement à de multiples reprises l'ethnisme et le régionalisme du régime rwandais, subit une répression sévère (arrestations de ses membres, exils, suppressions de bourses d'études, etc.).

Enrayer la spirale du génocide

Depuis la déclaration d'un «problème hutu/tutsi» peu avant l'indépendance, les conflits ethniques n'ont pas cessé, prenant toujours la même forme de menace, qui induit le génocide comme fatalité...

Dans le cas rwandais récent, il fut d'autant plus facile de radicaliser le dernier conflit suivant une logique éprouvée: il s'agissait de Rwandais de l'extérieur, donc de réfugiés, donc de tutsi, donc de féodaux-monarchistes. C'était le retour des *inieizzi*, des traditionalistes de l'UNAR... Des Belges, qui avaient été les inspireurs des clichés vivaces, et les acteurs de la colonisation, reprirent leur description des faits, comme si rien n'avait changé depuis trente ans. Ils apparurent ainsi clairement comme les alliés du régime en place et de ses partisans. Tout cela révèle une symbiose étonnamment durable: les idées énoncées par des Belges vers 1960 ont été pieusement conservées par des Rwandais eux-mêmes pour resservir, prêtes à l'usage, dans les années quatre-vingt-dix. Pour le mouvement officiel des étudiants rwandais en Belgique, en effet, «*L'attaque armée du Front patriotique est une nouvelle offensive contre-révolutionnaire des extrémistes de l'ancien parti monarchiste UNAR*», et «*L'armée Inkontanyi (...) travaille aujourd'hui (...) pour la reprise du pouvoir par la minorité tutsi*». Pour 80 signataires d'une motion de soutien au gouvernement rwandais, «*à la tête de l'ennemi, se trouvent des féodaux-monarchistes*», qui veulent «*réasservir le peuple en restaurant un régime féodal rétrograde*». (Butare, 19-10-90). Dans un article du journal rwandais *La Relève* (26-10-90), le FPR (Front patriotique rwandais) est accusé de communisme: «*Le FPR déclare également vouloir instaurer au Rwanda un pouvoir de «centralisme démocratique», le même que les Européens de l'Est viennent de refuser en cascade*». Et dans deux journaux rwandais (dont *Kangura* de décembre 90) sont publiés des «*Appels à la conscience des Bahutu*», avec «*dix commandements*», notamment «*contre leur ennemi commun tutsi*».

Le régime colonial d'abord, puis pour le Rwanda les deux régimes qui se sont succédés et, pour le Burundi, les régimes qui ont dirigé le pays après la période moins clivée de 1960-1965, ont tous démontré qu'ils avaient besoin des divisions ethniques pour se renforcer et se légitimer à leurs propres yeux. Ce qui ne laisse pas d'inquiéter, c'est que, malgré des discours officiels dénonçant l'ethnisme et appelant à l'unité

nationale, les responsables des actes de répression sanglante (comme les bavures militaires à Ntega et Marangara au Burundi en 1988, ou les violences commises auprès des populations civiles au Rwanda en 1990) n'aient pas été inquiétés, mais qu'au contraire dans les deux pays, c'est du côté de l'« ethnies » dominée qu'on cherche les responsables.

Pour l'avenir, il faut faire l'hypothèse que le dépassement des conflits ethniques hérités des stéréotypes de la colonisation ne se fera ni par plus de répression, ni par le renforcement du racisme, mais au contraire par une plus grande liberté, par plus de démocratie dans des États de droit, et par le droit reconnu d'exister à toutes les différences. C'est à ce prix, nous semble-t-il, qu'une identité nouvelle des Rwandais et des Burundais est possible.

Annexe 16. Fin de guerre en Angola **Crise économique, crise de Société**

Pierre Baudet

Polilique Africaine n.º 45, Mars, 1992

Au moment où le processus de paix semble se débloquer en Angola, le pays se retrouve à l'aube de la décennie 1990 dans une situation très grave au plan économique. Les causes de ce déclin sont multiples, dont, bien sûr, les quinze ans de guerre qui ont suivi l'indépendance et qui ont saigné le pays à blanc. Par contre, la guerre ne peut pas tout expliquer, comme l'admet le président angolais José Eduardo dos Santos: «*Les causes de la stagnation proviennent en bonne partie de l'actuel système de direction de l'économie, de la centralisation excessive et de la bureaucratisation subséquente, de la désorganisation et de la mauvaise gestion des entreprises, de l'indiscipline et de la corruption galopantes, du pillage de la propriété sociale*»¹.

Pourtant, en 1975, au moment de l'indépendance, l'avenir de l'Angola semblait prometteur. L'espoir était vif, d'autant plus que l'économie angolaise, contrairement à celle de plusieurs pays de la région, apparaissait comme pleine de potentiel: des richesses naturelles en abondance presque démesurée, une agriculture diversifiée capable de nourrir la population tout en assurant la viabilité d'un robuste secteur agro-industriel, un embryon de parc industriel intéressant, etc. Niais quinze ans plus tard, le bilan est désastreux. Les diverses tentatives visant à remettre l'économie en marche, notamment autour du nouveau programme économique (le «*Programa de Saneamento Economico e Financeiro*») élaboré en 1987, ont toutes échoué.

La crise, vue d'en bas

Pendant ce temps, Luanda semble en voie de s'écrouler sous le poids de la destruction et de la pauvreté. Dans les *musseques* (bidonvilles) où s'entassent plus d'un million de personnes (dont la majorité sont des réfugiés «internes» qui ont fui l'extension des combats au cours des cinq dernières années), le choléra et d'autres épidémies font des ravages, entre autre parce que les installations sanitaires et d'eau y sont pratiquement inexistantes. «*On ne parvient plus à vivre*» explique un fonctionnaire du ministère de l'Éducation. Sans salaire depuis les derniers six mois, il se

¹ Discours prononcé lors du séminaire d'ouverture sur le SEF, 1er avril 1987.

retrouve avec des milliers d'autres dans la rue à pratiquer divers trafics: vente de caisses de bières achetées en devises dans des *lojas francas* où tout est disponible pour autant qu'on paie en «vrai argent», transport illégal de personnes et de marchandises, revente de diamants volés et d'autres marchandises sorties en fraude du port ou de l'aéroport de la ville. La quantité de biens disponibles sur le marché officiel est si minime qu'on estime qu'un salarié ne peut dépenser que de —10% de son salaire pour acheter des biens aux prix officiels. Pour arriver à se nourrir, une famille moyenne doit disposer d'au moins 440.000 kwanzas mensuellement, ce qui implique nécessairement d'entrer dans le circuit de l'économie «noire». Par contre, pour la petite minorité qui a accès aux devises, ce système de double marché représente un potentiel d'enrichissement énorme. Le dollar qui s'échange au taux officiel de 30 kwanzas atteint facilement 800 sur le marché parallèle. Aussi, disposer de devises permet d'avoir accès aux *lojas francas*, et ainsi d'acheter pour revendre. Avec en moyenne plus de 20% de profit net et sans payer d'impôt, les revendeurs sont en voie de constituer une classe de nouveaux riches.

Pendant ce temps, la campagne retourne à l'autosuffisance par suite de la rupture des circuits commerciaux. Dans trop de régions où des recensements ont pu être effectués, on a pu constater l'ampleur de la famine. Depuis l'indépendance, la part de la production agricole dans le PIB a diminué de 8,3%. Le secteur moderne de l'économie agricole, comme les plantations de café et de coton ainsi que les grandes fermes tenues par les colons portugais, est aujourd'hui dans un état déplorable, soit laissé en friche, soit mal géré par des entreprises d'État inadéquates. Pendant ce temps, l'Angola dépend de plus en plus de l'aide alimentaire. Selon un cadre de la FAO, *«la colère paysanne contre le gouvernement se fait sentir. Dès l'indépendance, les responsables politiques avaient décidé que la paysannerie devait «payer» pour la modernisation du pays. Ainsi selon les plans prévus par les organes de planification l'État, seulement 20% de la valeur de la production nationale devait être redistribuée dans les campagnes, qui abrite pourtant 70-75% de la Population»*².

² Cité dans une étude du Fonds international pour le développement agricole, Report of the Special Programming Mission to Angola, n°0022-AN, juin 1986.

Annexe 17. Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique textes rassemblés et présentés par

Jean Bazin et Emmanuel Terray

Editions des Archives Contemporaines, 1982 pp. 11-18

Qu'elle implique le recours à la violence physique ne suffit pas à définir la guerre. Il y a bien des rapports sociaux auxquels la violence physique peut servir de moyen. Pour qu'il y ait guerre il faut que cette utilisation de la violence vienne s'inscrire dans une relation sociale spécifique dont Clausewitz nous indique, à titre de définition initiale, qu'elle est analogue à un combat entre deux lutteurs.

Non «que la guerre soit un jeu, c'est-à-dire un usage préalablement réglé et continuellement arbitré de la violence; mais elle a en commun avec le jeu d'être une pratique sociale clairement délimitée par des critères énonçables. Dans une Société donnée et à un moment donné de son histoire chacun sait ce qu'est la guerre et peut le dire. Ce n'est point le surgissement inattendu d'une agressivité «naturelle» ou souterraine, une irruption des puissances de désordre et de déraison, c'est un phénomène repérable, bien situé dans le système des pratiques, borné par des frontières symboliques reconnues, bref presque une institution. Il y a toujours un temps de la guerre marqué par des signes manifestes de son commencement (provocations, défis, mobilisation des alliés, préparation individuelle au combat, etc.) et de sa fin (procédures de reddition ou de négociation, rituels de retour à la paix, de purification des guerriers, etc.). Il y a même éventuellement un temps pour la guerre (déterminé souvent par des impératifs climatiques), une période où l'on s'attend à la guerre et en dehors de laquelle elle est considérée comme «anormale». Il y a parfois aussi un ensemble de lieux probables de la guerre (les zones frontières par exemple, ou bien, pour des raisons techniques, tel type de terrain); et il y a toujours un espace de la guerre, ne serait-ce que dans la mesure où il faut bien avoir quelque chose de commun pour trouver motif à se battre. Entre segments très éloignés du monde lobi la guerre est improbable; inversement elle est impensable entre membres d'un même matrilignage: le meurtre y exige purification, il ne requiert pas vengeance (Pierre Bonnafé, Michèle Fiéloux et Jeanne-Marie Kambou). De même, lorsque se développent une loi et des institutions étatiques, la distinction s'impose entre une aire interne de paix, où la seule violence réputée légitime est d'ordre répressif, et l'espace des, relations extérieures» ou reste ouverte la possibilité de la «véritable» guerre.

Dans chaque société se trouve délimité, en fait ou en droit, un domaine ordinaire de la guerre; mais, nous semble-t-il, au debu de cette diversité, une condition minimale s'impose pour que l'usage de la violence

puisse être considéré comme proprement guerrier, c'est qu'il s'inscrive dans le scénario d'un duel, d'un face à face entre deux adversaires déclarés, d'un affrontement ouvert et risqué entre deux volontés autonomes ou du moins se percevant comme telles ne serait-ce que le temps d'une guerre. «La guerre, dit l'Encyclopédie,» est un différend entre des souverains, qu'on vide par la voie des armes»; et c'est précisément l'irréductibilité de cette double autonomie qui ne laisse pas d'autre issue que le «verdict» des armes.»

On pourrait dire, a contrario que la lutte des classes, par exemple, n'est pas la guerre. Elle est la tension interne à un système de rapports de production, à la situation de dépendance qui en découle. La guerre n'apparaît, à l'horizon des conflits sociaux et politiques, que comme leur destin ultime paroxystique. La guerrec, dit Mao, est «la forme suprême de lutte pour résoudre, à une étape déterminée de leur développement, les contradictions entre classes, entre nations, entre Etats ou entre blocs politiques». «Mais deux classes qui s'affrontent sur un champ de bataille sont par là même déjà plus des quasi-nations ou des quasi-Etats que des classes. Le passage à la guerre civile, parce qu'il implique la dissolution de l'ordre unitaire de la domination, est négation des formes «normales» de la lutte des classes. Dans son déploiement quotidien, celle-ci se présente comme un ensemble de refus partiels sur fond de consentement global; le recours au vocabulaire stratégique ou tactique ne peut être là que métaphorique. On peut certes, comme Georges Sorel, ne pas se «résoudre à voir dans les grèves quelque chose d'analogue à une rupture temporaire de relations commerciales qui se produirait entre un épicier et son fournisseur de pruneaux parce qu'ils ne pourraient s'entendre sur les prix», 13 mais la grève n'en devient pas pour autant «un phénomène de guerre». Comme l'on sait, entre les fameux, partenaires sociaux», les dés sont pipés; le vrai gagnant est toujours le même, quel que soit le coût des concessions obtenues. On pourrait appeler «reproduction» l'ensemble des processus et des procédures qui ont précisément cet effet d'exclure la possibilité même du combat. La lutte des classes ne se transforme en affrontement armé que sous certaines conditions, celles-là mêmes que Lénine assigne à la révolution: il faut «que ceux d'en bas ne veuillent plus et que ceux d'en haut ne puissent plus continuer de vivre comme avant». Autrement dit, l'esclave qui se lève pour prendre les armes est déjà un homme libre et le maître ne le combat que pour autant qu'il n'est déjà plus le maître. La guerre naît ainsi dans cet instant fugace où oppresseurs et opprimés découvrent entre eux cet état d'équilibre que tous les dispositifs de la domination et de l'hégémonie ont pour fonction de rendre impossible et impensable et dont le dévoilement ne peut produire qu'une explosion.

Le raid ou le brigandage à main armée ne sont pas non plus la guerre, même s'ils en sont souvent l'un des profitables à côté. Dans ces opérations à finalité directement prédatrice, celles par exemple grâce auxquelles une société d'éleveurs nomades s'approvisionne plus ou moins régulièrement aux dépens d'agriculteurs sédentaires (Jean-Pierre Olivier de Sardan), il s'agit d'éviter le plus possible de se mesurer à l'autre en un combat soit en jouant de l'effet de surprise, soit par le choix d'objectifs désarmés, soit grâce à l'excessive disparité des forces ou des armes qui rend impossible toute résistance.

Un tel rapport est d'agresseur à victime, pas de vainqueur à vaincu. Un véritable état de guerre ne s'instaure que si l'autre peut répliquer par un contre-raid (comme entre tribus nomades par exemple) et que s'établit ainsi une comptabilité des coups reçus et donnés, ou si les victimes, cessant d'être un simple gibier sans autre recours que la fuite, organisent leur défense et obligent l'agresseur à passer par la médiation du combat. Comme le remarque Clausewitz, la guerre ne commence qu'avec la résistance de l'agressé. » C'est elle qui empêche les convoitises de l'attaquant, soit de butin ou désir de conquêtes, de pouvoir se satisfaire directement, qui impose le détour par cet objectif proprement politique: faire plier la volonté de l'ennemi. S'il n'y a pas de guerre sans profit ou sans espoir de profit, la guerre, comme événement et comme pratique, est cependant toujours autre chose qu'une chasse au butin. Même dans les cas (chez les Songhay-Djerma par exemple) où un seul terme vernaculaire désigne les deux genres d'opération, l'analyse impose de mettre à part le raid de pillage et l'entreprise guerrière (J.-P. Olivier de Sardan). Dans les Etats africains précoloniaux ces deux activités coexistent sans se confondre (J. Bazin, E. Terray).

Quels que soient les intérêts qui l'animent et la traversent, la guerre impose son enjeu propre: la survie ou l'indépendance des unités politiques qui s'y affrontent. Il faut donc se garder d'une réduction trop hâtive de la guerre à son utilité —réduction ici d'autant plus tentante qu'en bien des formations sociales d'Afrique ancienne pouvoirs, richesses et privilèges des groupes dominants semblent n'avoir leur source ou ne trouver le fondement de leur reproduction que dans la guerre. Mais l'économisme n'est toujours qu'un réalisme illusoire: sous son regard les pratiques des hommes deviennent mirages. On peut vivre de la guerre sans qu'elle ne soit pour autant qu'un moyen de vivre. D'une société faite pour et par la guerre le ressort est toujours l'honneur —honneur de tous, de la cité, ou de quelques-uns, de ceux dont les armes sont le devoir et l'apanage. Il en résulte une forme d'enchantement du monde dont nous devons reconnaître toute l'épaisseur historique, même si elle ne manque pas d'alimenter aussi les rêveries rétrospectives (et réactionnaires) des «nations de boutiquiers».

Le phénomène de la guerre n'est pas cependant le tout de sa réalité. S'il serait illégitime d'exclure de l'analyse le sens immédiat qu'a l'entreprise guerrière pour ses acteurs, le cadre institutionnel, les principes éthiques et les références symboliques quelle implique, il serait naïf de s'en tenir à une analyse purement interne et formelle. On ne peut se laisser prendre, même si nous ne devons pas sous-estimer ses effets, à la fascination dramatique du duel à mort ce piège que tend la guerre à ceux qui la conduisent comme à ceux qui l'observent et par la magie duquel se trouvent au moins temporairement occultées les conditions mêmes qui la déterminent.

La guerre est pour ainsi dire un milieu qui vient se réfracter autre chose, une scène qui a ses propres règles mais où vient se jouer ou se dénouer une intrigue écrite ailleurs. L'identité des adversaires et la nature de leurs intérêts, le partage entre ceux qui font la guerre, ceux qui la font faire et ceux qui la subissent, la forme même qu'elle prend et les moyens qui y sont mis en oeuvre sont à référer à des «facteurs» qui, comme dit Clausewitz «n'appartiennent pas à la guerre mais lui préexistent». Inversement la guerre, au delà de son événement et de ses enjeux explicites, n'est pas sans efficacité sur la reproduction ou la transformation des rapports dont elle est issue. Les neuf textes qui suivent ont en commun de tenter de répondre, chacun à sa manière et en fonction d'un «terrain» différent à la question de la place que tenait la guerre dans les diverses formations sociales de l'histoire africaine précoloniale. Leur ambition est de contribuer, par delà les limites d'une polémologie descriptive, à une sociologie de la guerre.

On peut légitimement se demander, à titre d'hypothèse générale préliminaire, si la guerre n'occupe pas une place privilégiée partout où les systèmes productifs reposent quasi exclusivement sur l'utilisation de l'énergie humaine et où les rapports de production passent par une appropriation directe des êtres humains. Cette appropriation peut prendre historiquement des formes très diverses, mais elle suppose un assujettissement des corps et des volontés dont la force n'est généralement pas l'unique moyen mais est toujours l'ultime garant. On pourrait ainsi comprendre pourquoi dans certains contextes —l'Afrique noire précoloniale, mais aussi par exemple le monde féodal— la guerre apparaît comme un aspect nécessaire et constant du fonctionnement des sociétés. Nous ne prétendons pas que, dans ces sociétés, la guerre soit réductible à une chasse à l'homme: ce serait inexact dans la plupart des cas. Mais nous pensons que partout où il s'agit au premier chef pour ceux qui assument la gestion des unités de production (qu'ils soient ou non constitués en classe dominante) d'accumuler des hommes, le statut de la guerre est nécessairement différent de ce qu'il est dans des sociétés marchandes où

capitalistes où le contrôle des producteurs est fondé sur l'accaparement par une minorité des moyens de production et des subsistances. En pareil cas, en effet, la guerre est la résolution d'une crise, le remède à une situation où le jeu «régulier» des institutions est interrompu, bref un recours exceptionnel, le plus souvent vécu à la fois comme un accident et comme une catastrophe. Ici au contraire, le retour de la guerre —quelles que soient les angoisses qu'il provoque semble aussi naturel que celui des saisons. Paix et guerre ne s'opposent pas comme l'état normal à l'état pathologique, ce sont simplement les phases alternées du cycle de la vie sociale. En considérant ainsi la place occupée par la pratique guerrière (plus que la dimension ou l'intensité des opérations), on pourrait retrouver quelque pertinence à une idée chère à Benjamin Constant et à Henri de Saint-Simon: l'humanité serait bien passée par un «age de la guerre», même si les conflits armés les plus vastes qu'elle ait connus sont postérieurs à l'avènement de ce qu'ils croyaient être l'age pacifique du commerce et de l'industrie.

Dans les sociétés d'Afrique ancienne dites communément «lignagères» ou «segmentaires», les rapports de production ne semblent pas impliquer directement le recours à la violence armée puisque les unités se trouvent continuellement pourvues en dépendants par des procédures relevant pour l'essentiel de l'échange matrimonial et de l'affiliation des enfants. Mais si, dans un tel réseau d'entités familiales et lignagères indépendantes, l'intérêt majeur de ceux (patriarches ou «ainés») qui assument la gestion des unités comme de ceux qui aspirent à cette fonction est d'acquérir et d'accumuler des dépendants, il est clair que la capture (d'hommes ou de femmes), le meurtre et l'exigence d'en obtenir réparation sont nécessairement investis d'une importance décisive et d'une signification structurelle. Comme le supposait Marx, dans cet état de «séparation de la société en familles isolées et opposées les unes aux autres», l'être humain est la première forme de propriété, l'appropriation d'autrui le rapport fondamental. Même si la force armée n'est qu'un moyen d'acquisition secondaire, la possibilité d'y recourir est au moins toujours présente comme est donc aussi permanente la nécessité d'y parer.

Les Lobi —comme les Nuer par exemple et beaucoup d'autres sociétés de ce type— ignoraient l'esclavage proprement dit; ils pratiquaient cependant l'incorporation des vaincus sous forme de, lignées annexes hiérarchiquement mineures (P. Bonnafé, M. Fiéloux, J.-M. Kambou); sans doute s'agissait-il pour chaque unité non pas tant d'«exploiter» plus intensément tels de ses membres que d'augmenter globalement leur nombre. Sur la côte orientale de Madagascar au dix-septième siècle des guerres entre lignages ont avant tout pour objectif l'acquisition de bétail et non la capture d'hommes ou de femmes; mais Robert Cabanes montre que ce bétail est à la fois le symbole de la puissance vitale du lignage et le mo-

yen de sa cohésion; le bétail devient ainsi l'enjeu décisif d'un système conflictuel où chaque partenaire s'efforce de favoriser sa propre croissance et d'entraver celle de l'autre.

Une société «segmentaire» apparaît comme un espace de compétition dans lequel chaque entité aspire à la prolifération démographique» et trouve ainsi sa limite dans le désir identique des autres. On peut noter à cet égard que les querelles et les rivalités que suscite l'appropriation des femmes (et donc aussi de leur progéniture) semblent être souvent les causes les plus fréquentes de conflits armés. Certes il existe dans ces sociétés des procédures réglées et reconnues d'échange des femmes qui permettent d'assurer leur «circulation pacifique» sur la base d'une réciprocité entre partenaires. Mais faut-il y voir le signe que «l'alliance s'impose de façon décisive à la violence comme moyen de régulation des rapports matrimoniaux»¹⁹ ou, au contraire, que l'état de guerre latent et permanent impose de se faire des alliés sûrs? Un tissu serré d'alliances au niveau du village ou du voisinage formant un noyau de forte endogamie et assurant la cohésion stratégique du groupe local peut parfaitement se combiner à la pratique du rapt de femmes aux dépens de lignées spatialement et généalogiquement plus éloignées. Nous ne devons pas oublier qu'en l'absence d'un pouvoir civil commun imposant dans un territoire donné un droit uniforme le respect des règles dépend des statuts relatifs des partenaires et de la nature de leurs relations.

Il faudrait ajouter enfin que, quelle que soit l'importance des procédures d'arbitrage ou de freinage des conflits armés, le combat, en tant qu'on y met en jeu des vies humaines, s'impose de lui-même comme instance décisive entre des unités pour lesquelles richesse et prestige se comptent avant tout en «âmes»; conserver ou accroître ses forces, diminuer celles de l'adversaire: le principe élémentaire de toute tactique se confond ici avec les processus fondamentaux de reproduction sociale. Quels que soient les déterminants fondamentaux de cette rivalité démographique, s'il en résulte un état de guerre, l'intérêt militaire (offensif ou défensif) devient à son tour décisif.

⁶ On peut remarquer également qu'en dépit de sa commodité la distinction d'une violence «physique» et d'une violence «morale» ou «symbolique» n'est pas toujours pertinente ni peut-être entièrement dissociable de tout substrat métaphysique.

⁷ De la guerre, Livre 1, ch. 1, 2 (Editions de Minuit, 1955: 51).

⁸ Clausewitz penserait plutôt que, même sous ses formes apparemment les plus contrôlées, la guerre n'est jamais en fait réductible à un jeu.

⁹ Il faudrait s'interroger sur le rôle, sans doute décisif, que tient dans la tradition politique occidentale l'opposition entre *polemos*, la guerre contre l'autre (promue éventuellement au

rang de principe cosmologique) et stasis, dissension ou troubles «civils», violence de soi à soi honteuse et destructrice.

¹⁰ Jaucourt, article «guerre».

¹¹ De ce point de vue, il n'importe pas que les entités souveraines soient des lignages ou des Etats. La dimension des opérations et des effectifs, l'existence ou non d'une année constituée ne nous paraissent pas fournir des critères légitimes de l'usage du concept de guerre.

¹² «Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire» (1936), in *Oeuvres choisies*, vol. 1: 200.

¹³ *Le Matin*, 18 Mai 1908.

¹⁴ De la guerre, Livre VI, ch. VII (1955: 424-425).

¹⁵ *Idem*, Livre 1, ch. 1, 3 (1955: 52).

¹⁶ A propos de la Grèce des cités au cinquième siècle, Jacqueline de Romilly remarque: «la guerre est non seulement une fonction normale, mais un état normal. C'est la paix qui est un intervalle, une parenthèse. La paix est —comme on traduit souvent— une trêve» («Guerre et paix entre cités», in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de Jean-Pierre Vernant, Mouton, Paris-La Haye, 1968: 207).

¹⁷ *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris, 1968: 61.

¹⁸ Un tel souci paraît au contraire très étranger au comportement d'une «bande» de chasseurs-cueilleurs. On pourrait noter, à titre de contre-preuve, qu'au moins dans certaines sociétés de ce type (Pygmées, Esquimaux) la guerre semble inconnue ou très rare; (cette remarque n'exclut nullement qu'une société non agricole puisse être de forme lignagère).

¹⁹ Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris, 1975: 57.

Annexe 18. Les Mooryaan de Mogadiscio *formes de violence dans un espace urbain en guerre*

Roland Marchal

in *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXIII (2), 130, 1993

Le phénomène des mooryaan: esquisse historique

Le terme «*mooryaan*» désigne le pillard et renvoie aujourd'hui à ces jeunes garçons mâchant le qât et portant des armes aussi grandes qu'eux, qui se livrent de façon régulière à des activités «délitueuses». Mais il faut prendre toute la mesure de ce phénomène social qui n'est guère réductible à ce stéréotype, bien que, comme tout cliché, il comporte une part de vérité indéniable. Le terme «*mooryaan*» n'est pas le moins intéressant à étudier car sa signification suscite jusqu'à aujourd'hui des débats houleux.

Pour certains, il désignerait un ver parasitant l'organisme humain surtout dans la saison des pluies, d'où sa connotation excessivement péjorative. Il faut noter que cette explication est identique à celle donnée pour le terme «*irri*» qui désigne le même groupe social mais en milieu majerteen (clan Daarood), principalement à Kismayo et à Bossasso, les Isaaq faisant appel à une expression tout à fait différente mais tout aussi évocatrice, les *day-day*, qu'on pourrait traduire par «ceux qui fouinent» pour trouver nourriture ou voitures. Il y a une autre explication du terme qui mérite également l'attention: celui-ci serait une déformation du mot *mooryaal* qui appartiendrait au dialecte de la région centrale (où, rappelons le, vivent les Haber Gidir) et désignerait les misérables les «clochards» qui avaient l'habitude de dormir près des enclos où reposait le bétail la nuit afin de trouver chaleur et protection; ce terme serait tombé en désuétude vers la fin de l'administration italienne. Chaque explication présente, au-delà d'un aspect proprement linguistique sur lequel il est difficile au néophyte qu'est l'auteur de se prononcer, une certaine cohérence. La première permet de comprendre pourquoi ce terme, qui ne serait donc pas strictement Haber Gidir, a été accepté comme dénomination par les jeunes d'autres clans (notamment les clans Murosade et Abgaal) qui avaient rejoint ces bandes pratiquement dès leur formation, même s'ils y étaient minoritaires. La seconde explique la vivacité avec laquelle des milieux Haber Gidir, pourtant bien insérés tant socialement qu'économiquement dans la capitale, ont réagi en s'identifiant aux jeunes qui étaient explicitement menacés.

Le mot «*mooryaan*» fut prononcé pour la première fois par Ahmed Jilow¹³ en décembre 1990, dans un discours politique officiel. Ahnied Jilow était alors chef de la police politique (la tristement célèbre National State Security) de la région de Benadiir, avant de devenir l'un des con-

seillers les plus écoutés d'Ali Mahdi: celui-ci expliqua à la radio que les troubles et les désordres que connaissait la capitale étaient le fait des *mo-oryaan* et qu'il allait utiliser tous les moyens possibles pour réduire cette délinquance. Ce type de déclaration permit de justifier publiquement l'attaque de certaines zones de la capitale peuplées par des Haber Gidir, à commencer par une partie du quartier de Wardigley, Tokyo, où les jeunes s'étaient établis en bandes; cette opération quasi militaire, qui n'avait plus grand-chose à voir avec notre conception du maintien de l'ordre, se produisit deux fois avant le début du soulèvement de Mogadiscio et visait d'ailleurs autant les adultes Haber Gidir que ces groupes d'adolescents; après le commencement de l'insurrection, les forces de Siyaad Barre n'eurent de cesse de bombarder cette zone de la ville qui avait, de plus, la malchance d'être située en contrebas de la Villa Somalia où le vieux dictateur avait établi son camp retranché.

Sans doute, l'appréciation des risques de déstabilisation que constituaient ces bandes de jeunes était-elle particulièrement justifiée: ceux-ci n'étaient pas simplement des marginaux urbains, comme les secrète la crise dans toute ville (du Tiers Monde et d'ailleurs), ils avaient eu, dès 1988, un rôle important dans la diffusion de la propagande hostile au régime et dans des petites actions menées sous la direction de groupes d'intellectuels d'opposition au sein de l'Université¹⁴. En ce sens, le régime connaissait parfaitement les acteurs réels des premiers actes de subversion dans la capitale, mais il se révélait, à cause de sa propre paranoïa, incapable d'en limiter les effets. Le massacre d'une cinquantaine d'Isaaq sur la plage de Gezira en juillet 1989 est typique de cette répression aveugle qui, voulant en finir avec les responsables de l'agitation, se trompait complètement de cible¹⁵.

Mais, pour mieux caractériser ce groupe, il faut revenir à certains événements du début des années 1980. Les éléments explicatifs qui suivent procèdent d'interviews réalisées uniquement en milieu Hawiye: ils devront peut-être être réévalués à la lumière d'autres indications fournies par les protagonistes de l'autre bord, s'ils acceptent un jour d'évoquer ces faits. A partir de la fin de l'année 1982 et jusqu'en 1984, les Haber Gidir/ Saleebaan s'opposèrent aux Mareehaan —clan de Siyaad Barre— et à l'armée somatienne (pour autant que celle-ci existât encore) pour des motifs qui ne sont pas complètement élucidés: certains parlent d'*un fend* dont l'origine aurait été l'assassinat par des Haber Gidir/Saleebaan de quelques Mareehaar qui auraient violé une jeune fille Haber Gidir/Saad vivant sous leur protection; mais le motif apparaît trop classique et convenu, bien que tout à fait crédible, pour être accepté sans complément d'enquête; il est également certain que l'opposition radicale au régime était déjà forte, car le Somali Salvation Democratic Front (SSDF) n'avait

pas encore imploré sous le commandement du colonel Abdullahi Yusuf¹⁶ et bien des Saleebaan qui avaient pris les armes se réfugièrent en Éthiopie au sein de ce mouvement. L'armée de Siyaad Barre ne fit guère preuve d'humanité dans la répression, et bien des familles furent séparées, les hommes adultes fuyant en Éthiopie ou dans le *bush*, les femmes et les enfants trouvant refuge dans la capitale. Ce sont ces enfants qui, arrivés à Mogadiscio, le plus souvent sans ressource, vont se socialiser au sein de bandes en vivant de petits travaux (cirage des chaussures, petits trafics, notamment de drogue ou d'alcool, vente des cigarettes de contrebande, etc.) dans la zone du cinéma Hamar et de la cathédrale, à l'intérieur du quartier historique de la capitale. Ils furent rejoints en 1987 par de jeunes Haber Gidir/ Saad qui fuyaient dans des conditions à peine meilleures les exactions des milices de la zone de Galkayo. Pourtant, il serait inexact de centrer de manière univoque cette marginalité sur l'univers urbain Haber Gidir. Par exemple, il existait plusieurs bandes d'adolescents Abgaal qui se retrouvaient près de l'hôtel Lafoye. Un de leurs leaders, surnommé Siti, était l'un des principaux *dealers* de la capitale.

A ces explications très en phase avec la vie politique, doivent s'ajouter d'autres qui prennent plus en compte les dynamiques propres de «expansion urbaine de Mogadiscio. En effet, l'exode rural endémique vers la capitale va également s'accroître pour d'autres raisons. Dans le cadre d'une stratégie d'affaiblissement du SSDF, des lotissements furent accordés à ceux de ses membres qui acceptaient de quitter leur campement en Éthiopie pour passer sous les fourches caudines du régime: Cette opération, rondement menée par le maire de la capitale, Hassan Abshir, provoqua l'expulsion de certains habitants de terrains occupés, parfois légalement, et une croissance des quartiers périphériques dans lesquels la polarisation clanique était notoirement plus importante que dans le centre ville. De plus, les déplacés du nord arrivaient sans cesse dans la capitale, fuyant les escarmouches qui se multipliaient dans l'ancien Somaliland, puis la répression aveugle après l'offensive du SNM en mai 1988. Or, leur situation demeurait très précaire car ils étaient considérés comme la «classe dangereuse» par excellence et ne bénéficiaient qu'avec parcimonie de l'aide des membres de leurs clans qui, bien que résidant dans la capitale, étaient effrayés par la brutalité des milices du régime. Enfin, à partir de 1987, plusieurs régions du pays commencèrent à souffrir de manques de pluie, ce qui poussa de nouveaux groupes à émigrer vers la capitale. Cette fragilisation de l'économie pastorale était également due au refus, dès 1983, des Saoudiens d'importer des bêtes sur pied, prétextant une fièvre maligne.

Si le terme de *mooryaan* a perduré, il est néanmoins possible de proposer, sous réserve de nouvelles enquêtes, une périodisation qui, certes,

demeure bien schématique: il s'agit ici plutôt de la concevoir comme une dynamique de transformations sociales qui demande à être nuancée et mieux explicitée. On peut distinguer quatre groupes (dont trois permanents ou semi-permanents) qui coexistent plus ou moins jusqu'à aujourd'hui. L'importance numérique de ces groupes a beaucoup varié à cause des pertes dans les batailles menées durant l'année 1991, notamment contre les partisans de Siyaad Barre, dans le sud de la Somalie car *les mooryaan* peuvent se révéler également de bons combattants.

(...)

Les mooryaan: esquisse de comparaison

Cette rapide mise en perspective de données, qui demandent à être dûment complétées, autorise cependant quelques tentatives de comparaison avec certains concepts définis soit en référence directe avec la société somalienne, soit en relation avec le type de violence sociale qu'expriment *les mooryaan*. Une première approche consisterait à mettre en rapport ce phénomène avec une opposition traditionnelle dans la société pastorale somalienne entre hommes de religion (*wadaad*) et combattants ou porteurs de lance (*wareleh*)²⁹, division dont I. Lewis (1961: 213) maintient la validité quand bien même e la stratification sociale de cette société s'est complexifiée. En effet, il peut être possible de voir dans les *mooryaan* une adaptation ou une modernisation des *wareleh*. Cette affirmation est incontestable au niveau sociologique en considérant les classes d'âge impliquées autant que l'origine rurale, tout en tenant compte des remarques déjà énoncées qui nuancent la description du recrutement et des origines sociales: les jeunes impliqués dans ces pratiques seraient sans aucun doute des *wareleh*. Dans le même temps, on ne peut éviter une discussion sémantique sur les significations multiples de cette «modernisation».

Cependant, plusieurs aspects de ce phénomène devraient inciter à une grande prudence dans l'exercice comparatif. Nous en mentionnons deux: sa spécificité urbaine et la capacité des jeunes à définir de nouveaux codes culturels qui les éloignent considérablement, par leurs aspirations et leur mode de vie, de la société «traditionnelle». En effet, les *mooryaan* disposent d'une bien plus grande autonomie par rapport aux réseaux de contrôle social habituels parce qu'ils vivent dans un univers urbain où les ressources directement accessibles sont potentiellement plus importantes et leur autorisent donc une grande indépendance par rapport aux anciens. Leur compréhension des enjeux de la violence est sans doute différente de celle des *wareleh* et s'articule sur deux di-

mensions spécifiques. La première concerne l'espace urbain, perçu comme espace limité et éminemment concurrentiel, mais auquel personne ne peut réellierment prétendre comme territoire clanique. Sans doute cette affirmation devrait être nuancée car elle a été remise en cause à certains moments durant la guerre de Mogadiscio ou dans la lutte pour le contrôle de Kismayo qui a commencé en mai 1992 et a été scandée, depuis lors, par plusieurs massacres, notamment en décembre 1992, quelques jours avant l'arrivée des troupes américaines et belges dans la bourgade du sud de la Somalie. Mais il faut également prendre en compte leur perception du contexte politique, qui n'est pas totalement réductible à une vision purement clanique, par ailleurs omniprésente. Certains chefs, notamment le général Aydiid (mais il n'est pas le seul), possèdent un charisme ou un ascendant tel, qu'il peut à certains moments de crise aiguë influencer l'attitude des combattants, en outrepassant l'accord préalable des anciens pour un engagement dans des combats qui ne se déroulent pas dans le territoire des clans auxquels ils appartiennent. Il ne faut pas y voir l'effet d'une compréhension sophistiquée du politique, mais plutôt la dynamique de la guerre impliquant l'usage de technologies un peu plus complexes et l'accessibilité à des ressources importantes, éléments qui permettent de détacher un peu plus les combattants de leurs réseaux sociaux habituels. On peut donner deux exemples convaincants: la mobilisation des combattants Hawadle après mars 1992, aux côtés de Aydiid, à un moment où leurs anciens, pris dans des tractations sans fin avec Ali Mahdi, avaient manifesté leur indépendance de vue, l'engagement des nilices Murosade ou Karanle) dans la guerre de Mogadiscio à la fin décembre 1991.

Il pourrait être également intéressant de comparer les *mooryaan* avec un phénomène qui a affecté l'Éthiopie voisine pendant des siècles, les *shifita*³⁰. Ce terme amharique est aujourd'hui largement utilisé dans toute l'Afrique orientale pour désigner des bandits qui attaquent et pillent touristes ou convois de marchandises sans aucune rémission. Si ce terme a pris une connotation de plus en plus criminelle durant le règne d'Hailé Sélassié, grâce au processus de centralisation de l'État que ce dernier a mis en oeuvre, il avait au XIX^e siècle une double signification qui soulignait clairement l'ambiguïté fondamentale de toute remise en cause de la loi et de l'ordre: le bandit et le rebelle contre l'État. Les deux empereurs, Théodoros II et Yoannes IV, qui restaurèrent l'Éthiopie au sortir de l'Ère des Princes, au milieu du XIX^e siècle, peuvent d'ailleurs être considérés comme des *shifita*. D'un certain point de vue la comparaison est tout à fait séduisante car, comme dans le cas éthiopien décrit par D. Crummey et T. Fernyhough, on retrouve dans la société somalienne une stratégie élaborée par certaines contre-élites, plus ou

moins marginalisées politiquement, qui savent se construire par la coercition une base sociale et aspirent à prendre les responsabilités à la tête de l'État. Cependant, les différences ne sont pas moins grandes. D'une part, la stratification de la noblesse éthiopienne offrait des possibilités d'alliances et de dissidences que ne peut octroyer l'appareil d'Etat à la période moderne: la confrontation est autrement plus violente et les attitudes sont autrement polarisées par un pouvoir qui ne se négocie plus au niveau local ou régional mais dans la capitale du pays. Ce passage immédiat à un enjeu national, quand bien même celui-ci se limite objectivement au contrôle de la première ville du pays, est une différence importante. D'autre part, l'organisation des combattants est tout à fait différente, bien que, dans les deux cas, les rapports entre guerriers et civils ne soient guère conformes à l'image d'Epinal des «combattants pour la liberté». *Les mooryaan* sont plus indépendants de leur dirigeant que ne l'étaient les *shifto* dont l'existence en tant que groupe était liée à la personne de leur chef. Surtout, il existe des médiations sociales qui prescrivent, de façon relative, des règles dans l'usage de la violence: on ne peut pas piller son clan sans risquer la sanction, on peut piller un clan voisin si l'équilibre de forces est garanti à un niveau supraindividuel où l'élément militaire n'est pas toujours prédominant. Tout manquement à ces règles peut se révéler extrêmement dangereux, voire coûter la vie aux fautifs.

¹² Telle est la traduction du terme *mooryaan* donnée par R. David ZORC dans le *Somali-English Dictionary* (1991).

¹³ Un des principaux instigateurs de la guerre de Mogadiscio en novembre 1991. Il sut manoeuvrer habilement et opérer une reconversion rapide grâce à ses bons contacts avec les services secrets italiens et, sans doute, américains puisque, en avril 1993, il était devenu le responsable de la police enfin mise en place par l'Unosom (Opération des Nations unies pour la Somalie). Preuve s'il en était besoin du savoir-faire des entrepreneurs politiques somaliens et/ou des responsables des services de sécurité...

¹⁴ Interview de Mohamed Abdi Arush «Bilé», qui dirigeait l'un de ces groupes avant d'être contraint à l'exil en Éthiopie puis en Italie, Turin, juillet 1992.

¹⁵ Selon Mohamed Abdi Arush, le régime de Siyaad Barre pensait que son groupe était Isaaq et ces assassinats visaient donc des suspects et des opposants potentiels (interview, Turin, mai 1991). Certains observateurs proposent une autre explication de ce massacre, plus directement liée aux événements qui se déroulaient alors dans la capitale somalienne. Le lundi 10 juillet 1989, l'évêque de Mogadiscio, qui menait en Italie une campagne contre le régime de Siyaad Barre auprès d'un gouvernement trop conciliant, et qui servait également d'intermédiaire entre l'opposition dans la capitale et celle qui était en exil (peut-être également de boîtes aux lettres pour les groupes armés ?), fut abattu sur les marches de la cathédrale de Mogadiscio; Siyaad Barre mit en cause les islamistes pour se disculper; quatre jours plus tard, des émeutes éclataient à la sortie des mosquées, l'armée tirant à l'arme automatique sur la foule qui manifestait. Les cinquante Isaaq, arrêtés plus ou moins arbitrairement durant ces manifestations, furent sans doute assassinés dès le lendemain.

¹⁶ Pour un historique de cette période, on se reportera à l'ouvrage de J. MARKAKIS (1987), et à l'article pionnier de D. COMPAGNON (1990), qui demeurent, en l'absence d'autres travaux, les seules sources cohérentes d'informations sur ce mouvement.

²⁹ Ce terme est d'ailleurs opposé à celui de *dable* qui désigne le carabinier, soulignant à la fois une différence institutionnelle (l'armée plus que la bande) et l'armement (le fusil plus que l'arme blanche). Voir article *Warenleh*. in *Zorc* (1991).

³⁰ On se reportera aux articles de D. CRUMMEY et T. FERNYHOUGH, in *Crummey* (1986).

Annexe 19. La cause des armes au Mozambique

Anthropologie d'une guerre civile

Christian Geffray

Editions KARTHALA - CREDU, 1990 (pp. 175 - 180)

Les zones gouvernementales

L'absence d'information rigoureuse sur les «bandits armés» et l'incompréhension qui en résulte quant à la nature réelle de la Renamo et de la guerre menée par ses soldats m'ont conduit à étayer l'analyse développée dans les chapitres précédents par l'exposé de données indirectes recueillies lors de l'enquête. La situation dans les zones gouvernementales étant mieux connue, sa présentation n'est pas soumise aux mêmes exigences: j'exposerai donc ici l'analyse de la situation telle qu'elle est directement observable sur le terrain.

1. «*Shoshorona*» et maisons de poupée

Rappelons qu'en 1985, à la veille des premières incursions de la Renamo dans la région, les autorités militaires des Forces armées avaient ordonné le rassemblement dans les villages communautaires de toutes les populations vivant encore en habitat dispersé, et la destruction par le feu de toutes les paillotes demeurées sur les territoires lignagers. Certains villages avaient à l'époque triplé ou quadruplé en population, tandis que les abords désertés des routes et sentiers étaient jonchés des ruines des anciennes paillotes incendiées. Ces mesures brutales visaient à interdire le contact entre la guérilla et les populations, tout en créant les conditions d'un contrôle politique direct étroit de ces dernières par l'État, l'armée et le parti.

Quelques semaines après le déplacement forcé des habitants par les Forces armées, les premiers villages surpeuplés furent assaillis par la Renamo. Lors de ces attaques, les officiers commandant les détachements de guérilleros haranguaient les habitants: ils leur expliquaient l'hostilité de leur organisation aux villages communautaires. Ils invitaient les villageois à retourner vivre sur les territoires qu'ils venaient d'abandonner sur l'ordre du Frelimo. Les officiers sortaient ensuite leur briquet, et une dizaine de leurs hommes venaient y enflammer une torche afin d'aller incendier les chaumes des paillotes des villages. Tout brûlait alors, dans les maisons et alentour, y compris les greniers et les réserves de nourriture, les récipients de terre cuite étaient brisés, le mobilier détruit. Des milliers de personnes virent ainsi les paillotes qu'ils venaient d'édifier dans les villages communautaires détruites par les soldats de la Renamo, quelques

semaines après que ceux de l'armée régulière eurent incendié les maisons qu'ils possédaient auparavant sur leur territoire lignager.

Je ne reviendrai pas sur les objectifs de la stratégie armée de la Renamo (détruire les villages communautaires, exécuter les responsables locaux du parti et de l'État, s'emparer d'un maximum de biens manufacturés transportables et ramener captifs les gens passant à leur portée)¹; Il convient en revanche d'évoquer maintenant les effets de ces attaques répétées, depuis quatre ans, sur les conditions de vie locales.

«Le Frelimo veut que les gens vivent dans les villages communautaires, et la Renamo veut qu'ils vivent chez eux.» Avec l'arrivée de la Renamo dans une région, le mode d'habitat des populations devient *ipso facto* un enjeu politique majeur. Ceux qui demeurent au village manifestent leur allégeance politique au Frelimo, ils sont en règle avec l'État, mais ils s'exposent à voir détruire tous leurs biens par les guérilleros —et ils deviennent les proies ou les victimes virtuelles de ces derniers. Ceux qui décident au contraire d'abandonner le village sont moins menacés par les violences, déprédations et razzias des guérilleros (qui se contentent de se désaltérer et restaurer éventuellement chez eux au passage), mais les représentants locaux de l'État et du parti les soupçonnent de complaisance, sinon de complicité active avec l'ennemi.

Ainsi, deux forces armées se disputent le contrôle des populations rurales désarmées, et interprètent explicitement leur mode d'habitat comme le témoignage de leur fidélité ou de leur trahison. Dès lors, pour leur sauvegarde, les populations ont été conduites à transformer leur mode de vie. Pour tenter de répondre sans trop de préjudice aux exigences impérieuses et contradictoires des deux armées rivales, les groupes domestiques ont éclaté. On habitait naguère (avant les villages communautaires) dans une maison où l'on dormait, où l'on mangeait, autour de laquelle on cultivait, dans laquelle on gardait les récoltes... Aujourd'hui, l'endroit où l'on mange ne coïncide plus avec celui où l'on dort, moins encore avec celui où l'on travaille, les réserves sont gardées ailleurs et les quelques richesses en biens manufacturés (tissus, radios) sont enterrées ailleurs encore. L'unité d'habitat ne coïncide plus, comme jadis, avec le lieu de stockage, l'aire de production et celle de consommation. En outre, les réserves et les richesses peuvent être réparties dans plusieurs cachettes, trois ou quatre abris clandestins peuvent même être aménagés dans divers lieux afin de ne jamais dormir deux nuits de suite au même endroit...

¹ Les attaques des bourgs et chefs-lieux de district mobilisent l'élite des effectifs de plusieurs bases, et répondent à des préoccupations stratégiques et à des enjeux qui dépassent généralement ceux définis par l'état des rapports de forces locaux. L'insécurité sur les routes sera évoquée plus loin.

Cependant, l'ampleur et les modalités de la désorganisation de la vie domestique dépendent de l'état du rapport de forces local entre les deux armées, et elles se sont modifiées avec les phases successives de la guerre. Ainsi, les mesures de sauvegarde prises par les populations au lendemain de la première attaque en 1985 ne sont pas les mêmes que celles prises aujourd'hui, après que leur village a été détruit six ou sept fois depuis quatre ans. Ainsi encore, la condition des familles isolées près du *no man's land*, dans les régions sujettes aux incursions répétées de l'armée séditeuse, n'est pas la même que celle des habitants d'une zone retirée à l'intérieur de la zone gouvernementale, hors de portée d'une attaque éclair de la Renamo ou à proximité d'un casernement des Forces armées dont les soldats sont réputés courageux...

Conséquence immédiate des premières attaques de la Renamo effectuées en 1985, à l'échelle de l'ensemble du district tous les greniers ont été démenagés des maisons. En quelques semaines, toutes les réserves de nourriture (manioc séché, sorgho, haricots) ont été sorties en catastrophe des villages, pour les soustraire aux déprédations de la guérilla. Des greniers ont alors été bêtis un peu partout sur les territoires lignagers d'origine: en principe, conformément à leurs consignes, les guérilleros ne détruisaient pas la nourriture en dehors des villages, même s'ils prélevaient au passage quelques provisions de route.

Une autre conséquence, indirecte, des premières attaques de la Renamo fut la *décongestion* des grands villages où les populations avaient été rassemblées par la force quelques mois auparavant. L'administration se rendit compte à temps que ces agglomérations surpeuplées étaient des foyers de tensions sociales et politiques très vives et que, en supposant même qu'elles fussent épargnées par la Renamo, leur maintien aurait inéluctablement conduit un grand nombre de personnes à la famine. Les populations déplacées furent autorisées à retourner non loin de leurs terres d'origine, à condition de s'y rassembler en un nouveau village plus petit (un «quartier communautaire»), dépendant administrativement du village principal où elles avaient été préalablement concentrées. Au lendemain de ses premiers assauts, la Renamo avait donc déjà modifié le rapport de forces existant entre le Frelimo et les populations demeurées sous son contrôle. Les mêmes qui avaient contraint ces gens à entrer dans les villages durent s'incliner quelques semaines plus tard devant la nécessité de démenager les greniers et de démanteler les plus grands villages. Toute autre attitude risquait de provoquer la famine et de multiplier les motifs graves de mécontentement.

Les gens disposaient toujours d'une maison au village témoignant de leur allégeance au parti, mais ils pouvaient sans peine cultiver les champs de leurs anciens territoires, où étaient soigneusement conservée

leur nourriture. Ils construisent bientôt un petit abri près de ces greniers, où ils mangeaient à la mi-journée lorsqu'ils travaillaient sur les champs alentour, d'où ils surveillaient leurs réserves (préservées de la Renamo mais pas des voleurs du voisinage), où ils se cachaient enfin, lorsque la progression d'une colonne de soldats rebelles était signalée à proximité. Ces abris permettaient encore aux villageois, le cas échéant, de faire bonne figure aux soldats de la Renamo: les habitants surpris dans un abri en brousse étaient moins menacés que s'ils avaient été appréhendés au village.

L'occupation de ces lieux clandestins s'est développée conjointement à celle des maisons villageoises, près desquelles les familles continuaient de garder la volaille, les porcs et les chèvres, où elles dormaient et mangeaient encore le soir et au petit matin des journées sans rumeur. Ayant dû admettre le principe d'une occupation partielle des villages, l'administration toléra —sans le reconnaître— l'habitat dispersé qui se multipliait en brousse.

Ces divers abris se sont rapidement généralisés dans tout le district, y compris au bourg de Namapa, où ils sont destinés à cacher les habitants en cas d'attaque de l'ennemi². Quelles que fussent la nature, la fonction et l'ampleur de ces établissements clandestins, ils ont tous été désignés par un mot unique qui a fait son apparition à cette époque dans le vocabulaire usuel local: *shoshorona*. Le terme évoque, dit-on, le bruissement des feuilles mortes provoqué par le déplacement furtif d'une personne la nuit, son usage souligne le caractère clandestin des aménagements qu'il désigne.

Les autorités ont plus ou moins fermé les yeux sur le développement des *shoshorona* à l'entour des villages, mais elles n'en ont pas moins contraint les habitants à reconstruire leur maison détruite par la Renamo *in situ*, au village. A l'issue des premières attaques, les maisons ont été rebâties en pisé, telles qu'elles étaient avant l'assaut. Soulignons que la quête, la coupe et le transport du bois de construction, l'édification de la charpente, la coupe et la pose du chaume de toiture, la confection des murs et cloisons et la pose de l'enduit requièrent au total un mois de travail pour une personne. Une attaque se solde fréquemment par la destruction de plus de cent maisons; dans ce cas, les villageois sinistrés ayant

² Tous les habitants des maisons de ciment du bourg, tous les responsables de l'administration et du parti, ont aménagé une cachette pour eux et leur famille au nord de Namapa, non loin du fleuve Lürío. Il en va de même des habitants des quartiers les plus proches du bourg, qui sont tellement sensibles aux rumeurs que certains y ont trouvé une occasion nouvelle de délinquance: ils suscitent de fausses rumeurs nocturnes incitant les habitants à fuir et se réfugier près du fleuve, après quoi ils dévalisent en toute quiétude les domiciles abandonnés.

accepté de reconstruire leurs maisons ont manifesté leur allégeance au parti en lui concédant l'équivalent d'environ trois mille journées de travail, pour des maisons dont l'usage domestique devient, à cette époque, de plus en plus problématique.

Les attaques continuent. Si quelques villages n'ont jamais souffert, la plupart ont été assaillis deux ou trois fois, certains ont subi jusqu'à sept assauts... Les villageois dont les biens furent détruits maintes fois ont adopté un mode de vie et un comportement différents de celui des habitants épargnés. Plusieurs zones pouvaient être ainsi distinguées au sein de l'aire gouvernementale, dès la première année de guerre, en raison du degré de vulnérabilité de leurs villages aux assauts de la Renamo. Les régions voisines du *no mans land* (plus proches de l'aire dissidente) et les régions sillonnées par les sentiers communément empruntés par les colonnes de la Renamo, furent d'emblée les plus exposées et les plus affectées. A peine reconstruits à l'issue d'une première attaque, les villages étaient à nouveau incendiés... Les paillotes furent rebâties une troisième fois, une quatrième...

A cette phase de la «vie» des villages, les «bandits» s'étaient déjà emparés de toute la volaille, des porcs ou des chèvres. De moins en moins de maisons étaient reconstruites, entre deux ruines silencieuses. Les habitants avaient emmené avec eux dans les *shoshorona* leurs ustensiles de cuisine, le pilon, les récipients de terre cuite, le petit mobilier et les nattes. Seuls les occupants légitimes du territoire sur lequel avait été édifié le village —ceux dont les champs étaient aux abords immédiats de l'agglomération— hantaient les parages des ruines, ils disposaient par ailleurs, à l'extérieur du village, d'une ou plusieurs *shoshorona* où ils vivaient, comme les autres. Ceux dont le territoire lignager était plus éloigné venaient de temps à autre faire acte de présence dans ce qui restait du village, à l'occasion de la visite d'une «structure», ou simplement pour y être vu par le secrétaire, afin de ne pas alimenter le soupçon d'une quelconque collusion avec l'ennemi.

Annexe 20. Le Liban

Itinéraires dans une guerre civile

Ahmad Beydoun

Editions KARTHALA - CERMOC, 1993 (pp. 177-181)

Les civils dans la guerre civile

*Guerre-système et résistance pacifique**

Nombreux sont les intellectuels libanais qui aiment répéter que, dans son ensemble, le peuple libanais est foncièrement hostile à cette constellation de guerres qui continuent depuis treize ans à déchirer notre pays. L'hostilité à la guerre semble d'ailleurs avoir statut de réalité évidente, communément reconnue et dont l'évidence s'impose d'elle-même aux intellectuels comme aux autres. On tend donc à isoler, en théorie, une (ou plutôt plusieurs) petite(s) minorité(s) dont le cynisme ou l'aveuglement (c'est presque égal) réussit, grâce aux moyens dont elle(s) dispose(nt), à faire perdurer cette multiforme et inextricable tragédie. La thèse du «complot extérieur», initiateur et nourricier présumé de la guerre, ne fait que renforcer l'image de la guerre orpheline dans le civil. N'était le tapage —combien assommant!— que les milices n'arrêtent pas de faire et l'euphémisme qui les érige en «forces présentes sur le terrain», les intellectuels pacifistes —pour ne parler que d'eux— les auraient peut-être oubliées. A défaut, ils se satisfont de leur reprocher leur petit nombre et leur isolement qui, notoire dès l'origine, ne cesserait pourtant de s'aggraver.

Dans la foulée de ce diagnostic si confiant, il nous est suggéré que les dernières victimes de la guerre seront bien celles de la paix. Le grand jour venu, les Libanais se rueraient les uns dans les bras des autres, en un grand déferlement qui ne manquera pas de faire des piétinés et des asphyxiés.

L'ancienneté et la constance

En affichant ainsi leur confiance en la solidité des liens qui continuent, selon eux, d'unir les diverses fractions de notre peuple, les porteparoles volontaires de celui-ci décrivent, en fait, un tableau qu'ils avaient eux-mêmes brossé de l'état des relations entre les éléments de la société

* Article publié dans la revue *Social Compass*, Louvain, déc. 1988.

libanaise. Ils aiment cependant à gratifier, dans la mesure du possible, ce tableau de deux attributs:

- l'ancienneté, qui leur procure l'assurance que ledit tableau est bien antérieur à leurs propres élaborations, ce qui lui confère, à leurs yeux, un surplus de réalité objective;
- la constance, qui leur fait croire que la guerre n'a pu entamer les racines de la convivialité libanaise et qu'il suffirait d'écarter les décombres et d'essuyer la poussière pour que reluise l'invariante essence.

Il faudrait, pour jauger la part de vérité que recèle le premier attribut, opérer un retour aux temps (proches et lointains) de l'avant-guerre. Retour difficile, s'il en est, puisqu'il nécessite une ascèse que les circonstances de la guerre, elles mêmes, rendent de plus en plus ardue. Ce retour, nous l'avons tenté ailleurs, après d'autres¹. Il convient, en tout cas, de souligner fortement cette tendance qui s'empare de nous, dès que nous posons les yeux sur la guerre actuelle, à nous détourner vite d'elle pour entreprendre une quête de son sens (ou de son non-sens) au fond d'horizons hétéroclites: du réformisme chéhabiste à l'épopée des cités phéniciennes, de la naissance du «pacte national» en 1943 aux affrontements sanglants du XIX^e siècle, de la conquête islamique à la succession disputée de l'Empire ottoman et de la formation de nos communautés religieuses à l'arrivée chez nous de l'idée occidentale d'État-nation²... Le

¹ Cf. BEYDOUN, Ahmad, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, 1984.

² Citons parmi les ouvrages publiés au cours de la guerre sur ces différents thèmes - Sur la période contemporaine:

DAHIR, Mas'ūd, *Lubnán, al-istiqlál, al-Mitháq wa al-sígha* (Le Liban; l'indépendance, le pacte et la «formule»), Beyrouth, 1977; AL-JISR, Básiim, *Mitháq 1943* (Le pacte de 1943), Beyrouth, 1978; CHARARA, Waddáh, *Al-silm ai-abri al-Bárid* (La paix civile froide) 2 v., Beyrouth, 1980; MESSARRA, Antoine N., *Le modèle politique libanais et sa survie*, Beyrouth, 1983.

—Sur l'histoire des rapports inter-communautaires

CHAHIN, Fu'ád, *Al-ta «ifíya-ya ri lubnán, hádiruhá wa judhuruha al-tarikhíya wa alijtimá-íya* (Le confessionnalisme au Liban, son état actuel et ses racines historiques et sociales), Beyrouth, 1980; BOU MALHAB ATALIAH, Daad, *Le Liban, guerre civile ou conflit international? (A partir du milieu du XIX^e siècle)*. Beyrouth, 1980; ALJISR, Básiim, *Al-Siráat al-lubnáníya wa al-wifaq 1920-1975* (Conflits et concorde nationale au Liban, 1920-1975), Beyrouth, 1981; DAHIR, Mas'ūd, *Al-judhūr altarikhíya li-l-mas'ala al-tubnáníyá* (Les racines, historiques de la question libanaise), Beyrouth, 1981; TARHINI, Muhammad Ahmad, *Al-usus al-tá-rikhíya li-nizám lubnán al-ta «ijí* (Les fondements historiques du régime confessionnaliste du Liban), Beyrouth, 1981; TAQI AL-DIN, *Sulaymán, AL-mas «ala al-ta jfíya ji-lubnán al-judhūr wa altatawwur al-tarikhí* (Le problème du confessionnalisme au Liban origines et évolution historique), Beyrouth, s. d.(1984?).

constat de ce penchant pour l'interrogation de l'histoire ne serait guère un reproche, n'était la tendance complémentaire à ignorer le sens intrinsèque du présent en le noyant dans celui de situations révolues ou —au mieux— en prétendant le rapporter tout entier de l'examen de ces situations. Or, selon toute vraisemblance, si on réussit à l'en rapporter, c'est qu'on l'y a apporté au préalable.

Le résidu du présent éventuellement sauvé procède d'ailleurs, plutôt que de la rationalité de celui-ci, des charges émotionnelles qu'il dégage et, plutôt que d'une analyse dûment menée, de l'expression d'un impact traumatisant. Qu'il soit considéré comme un retour à une époque déterminée du passé ou comme un arrachement à une autre, le présent est, en tout cas, évacué en tant que situation —ou ensemble de situations— positive(s), irréductible(s) aux analogons et aux antidotes fournis par l'histoire, et imposant une lecture attentive à ne pas sacrifier ce que, lui, il apporte de neuf à l'histoire.

Nos explorateurs actuels du passé se répartissent donc entre le désir de réduire la guerre civile à n'être qu'une émanation de l'histoire, et celui d'en faire une négation de celle-ci et l'étouffement de promesses dont l'expérience historique du peuple libanais était porteuse. La légèreté dont est souvent empreinte la fréquentation de l'une ou de l'autre voie, ne laisse pas d'être inquiétante. Car ceux qui se contentent de placer la guerre dans la foulée d'une lame de fond ancestrale, la transforment du coup en destin dont ils ne seront désormais que les exécutants victimes ou bourreaux. Tandis que ceux qui n'y voient qu'une trahison de l'histoire commune, sont amenés à détourner leur regard dans la direction de l'«extérieur» pour y rechercher les agents du conflit. Ils accréditent ainsi «la thèse du complot»³, puisque, si le mal est «étranger» aux fondements de la société libanaise, il ne peut qu'y avoir été introduit par ... l'étranger. La première attitude engendre la tendance à briser l'«entité» en abandonnant l'expérience de l'union, que cette tendance aboutisse réellement par

—Sur la naissance et la genèse des communautés:

MAKKI Muhammad «Ali (*Lubnân min al-fath al-«arabî ib alfath al-«uthmâni* (*Le Liban de la conquête arabe à la conquête ottomane*), Beyrouth, 1977; SALIBI, Kamâl, *Muntalaq tâ-rilch lubnân* (Point de départ de l'histoire du Liban), Beyrouth. 1979, etc.

Les ouvrages ne concernant qu'une seule communauté ou une seule région sont encore plus nombreux. Il faut citer, e outre, plus d'une centaine de causeries que Fouad Ephrem BOUSTANY a consacré à l'histoire du Liban au cours des deux dernières années. Elles étaient diffusées à raison d'une causerie hebdomadaire par la LBC (Télévision des «Forces libanaises»).

BOUSTANY en a consacré plusieurs aux cités phéniciennes. Parmi les ouvrages récents consacrés au conflit actuel et privilégiant les rôles internationaux —tant historiques que présents— dans la déstabilisation du pays, il faut citer TUENI, Ghassan, *Une guerre pour les autres*, Paris, 1985 et CORM, Georges, *Géopolitique du conflit libanais*, Paris, 1986.

³ Cf. SALAM, Nawaf, *Mythes et politiques au Liban*, Beyrouth, 1987, chap. 1.

les moyens de la lutte politique et du combat militaire ou qu'elle demeure larvée, revêtant les formes de la résignation, de la douleur et de la fuite. La seconde attitude se traduit soit par une volonté de retranchement —ce qui est un choix de combattants—, soit par d'incessants tournoisements parmi les mirages des politiques environnantes, ce qui est, justement, un comportement de politiciens.

Dans les deux cas, la victime est la même c'est le pays, honni par certains des siens qui ne se reconnaissent plus dans son image historique, et insaisissable, dans son intégrité (parce que trop exposé) pour d'autres qui, n'arrivant pas à l'isoler, finissent pas s'y isoler eux-mêmes, dans leur coin de territoire, dans leur foyer, ou dans leur rêve. Ce sentiment d'être devenus étrangers au pays, ou du moins à ce qui lui arrive, peut d'ailleurs suggérer aux uns et aux autres de transférer à l'étranger leur domicile ou, plus symboliquement, leur allégeance.

Une autre victime —«théorique», celle-là— des deux attitudes en question est la guerre civile. Elle est «théoriquement» sacrifiée par les uns et les autres, en tant que positivité historique; on refuse de voir que son aboutissement dépend, avant tout, de ce qui s'y fait et non seulement de ses «causes» ou de ses «antécédents». On ne voit pas non plus que ce qui se fait dans la guerre engendre de nouvelles situations susceptibles, à leur tour, de s'ériger, en «causes» ou en «antécédents» d'autres situations encore.

La guerre est donc la victime de choix de ses théoriciens: ils la diluent volontiers dans les temps qui l'ont précédée, que ceux-ci soient proches ou lointains. Elle finit pas n'être plus que l'indicateur de la valeur qu'il sied d'accorder à ces temps révolus⁴. On désire leur retour s'il est établi que la guerre a rompu leur cours; et si, au contraire, il est démontré que la guerre ne fait que prolonger ce cours, alors on veut sa rupture. Or, l'ennui réside précisément dans cette double polarité de la «rupture» et du «prolongement», qui laisse échapper la vérité de la guerre en tant qu'«institution de changements inédits à tous les niveaux de l'organisation sociale».

Nous pensons, quant à nous, que ce que la crise libanaise a apporté —et continue d'apporter— d'essentiellement neuf, c'est l'instauration profonde des conditions de sa propre perduration. Il ne suffit pas —nous

⁴ La plupart des ouvrages cités dans la note 2 tendent, plus ou moins ouvertement, à faire des conflits du passé des présages sûrs de la guerre actuelle. A comparer avec RABBATH, Edmond, *La formation du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, 1973, qui —signe des temps de l'avant-guerre— parvenait à suivre à travers les étapes de la même histoire une certaine consolidation progressive de l'entité libanaise. Il n'est pas certain, selon nous, que le présent conflit —en dépit des fantastiques dimensions qu'il a prises— suffit pour lui donner entièrement tort.

venons de le dire— d'expliquer la guerre par l'histoire en tant que situation durable (elle fête bientôt son 13e anniversaire), elle doit être expliquée aussi et surtout, par les événements et les changements de toutes sortes qu'elle a, elle même, comportés. Car un état de choses qui dure, tend, en se généralisant, à s'instituer en système. Aussi la guerre civile est-elle devenue aujourd'hui le régime de la société libanaise. Elle n'est nullement réductible à un amas de «circonstances anormales» dont chacune devrait être ramenée à sa norme d'avant-guerre ou à cane, imaginaire, que colportaient alors nos projets d'avenir, projets que la guerre est venue justement briser; En s'élevant progressivement à la dignité de régime social, la guerre devient de moins en moins comparable aux masses hétéroclites de décombres qu'elle produit ou aux anomalies qu'elle nous impose par milliers.

Une conséquence de cette transformation, c'est que la paix ne pourra plus être un simple «arrêt» de la guerre. Elle devra n'être ni plus ni moins que le remplacement complexe, progressif d'un système par un autre. Ce remplacement ne pourra pas avoir l'avant-guerre pour unique référence: c'est là une autre conséquence capitale du nouveau statut acquis par la guerre. La première référence de la paix devra être la guerre elle-même dont l'analyse critique aura à inspirer l'image d'un nouvel avenir.

Nous aurons dit ainsi ce qu'il faut penser de ce deuxième attribut que certains accolent aux relations entre fractions libanaises: la constance, en dépit de la guerre, d'un attachement indéfectible à la convivialité. On aime prétendre que la guerre n'est pas passée par «là». C'est peu vraisemblable. Et si la guerre a rencontré sur ce front-là une résistance appréciable, elle a usé contre celle-ci des moyens dont dispose normalement un système contre l'opposition qu'il a engendrée: la violence et la ruse, la manière forte et la séduction.

Aujourd'hui, l'opposition à la guerre peut sembler au faite de sa force, à condition, toutefois, de ne voir en la guerre que violences, destructions et anomalies. Si, au contraire, l'on s'avise de scruter la guerresystème, alors la résistance à la guerre s'avère n'être encore —au stade actuel de son développement— qu'un élément du système, que récupère, sans grande difficulté, l'économie globale de ce dernier.

Annexe 21. Sociologie des passions

(Côte-d'Ivoire, Rwanda)

Claudine Vidal

Editions Karthala, 1991 (pp. 36-40)

L'ethnie existentielle

Des convictions historiques, aussi manichéennes soient-elles, n'auraient pu inspirer, à elles seules, des violences comme celles qui déchirèrent la quatrième ethnie si les autres modalités de division qui avaient pris effet, durant la colonisation, ne s'étaient exacerbées autour des années soixante. L'ancienne société avait généré une noblesse, une culture aristocratique, mais ce corps social, du moins pour ce que nous en savons au dix-neuvième siècle, définissait ses contours par des luttes continues: la défaite ou la vindicte royale rejetaient dans le commun les descendants de lignées princières, la faveur du souverain pouvait tout aussi bien placer un inconnu au dessus des princes et la descendance de ce dernier être considérée comme noble. Brièvement dit, on pouvait naître noble, la position n'en restait pas moins à conquérir et à défendre. Au début du vingtième siècle, en raison d'une âpre lutte entre prétendants à la royauté, cette instabilité était particulièrement marquée et les premiers chroniqueurs européens nous ont laissé des récits bien documentés sur la façon dont les «titres de noblesse» se faisaient ou se défaisaient, selon la victoire, gagnée les armes à la main, de l'un ou de l'autre parti. Le choix opéré par les administrateurs belges en faveur des Tutsi introduisit des modalités européennes dans les conceptions et la formation traditionnelles de la noblesse; elles eurent pour conséquence d'en fixer l'identité tout en la métamorphosant. On devint convaincu de l'existence d'une «personnalité de base» noble dont les qualités, liées à une situation objectivement privilégiée —meilleure éducation, accès plus aisé aux biens rares, fréquentation des sphères en vue, entraînement à des maintiens et des goûts stylisant un mode de vie—, semblaient inhérentes à la noblesse de la naissance. C'est ainsi que les Tutsi, une «élite» au sens culturel occidental, n'étaient pas seulement des clercs, ils formaient un groupe d'essence supérieure, et définitivement inaccessible à l'élite hutu.

Sentiment de supériorité native, ressentiment d'exclusion l'un et l'autre se répondaient, sous-tendaient des attitudes et des conduites passionnelles, persistaient au-delà des changements politiques et sociaux, demeuraient en arrière-plan, toujours susceptibles de donner une raison irraisonnée à la violence. J'analyserai deux champs à l'intérieur desquels se manifestaient avec une particulière intensité ces attitudes qui étaient au principe de ce que j'ai appelé l'ethnie existentielle: le champ des ac-

tivités liées au secteur moderne, le champ des relations matrimoniales et amoureuses.

Employeur potentiel, dès mon arrivée au Rwanda, je me trouvais avertie, de multiples manières, que le recrutement de Tutsi était déconseillé. Il me fallait engager des interprètes bilingues, capables en outre de comprendre les difficultés propres à une enquête, ainsi que des dactylographes. Or, les Hutu, possédant ce niveau, ou bien étaient étudiants, ou bien occupaient des emplois dans l'administration, pas un seul ne se présenta. Je ne pus faire autrement que d'embaucher des Tutsi, anciens séminaristes sans emploi ou étudiants chassés de l'Université, leur faute ayant été de naître Tutsi car leur âge les innocentait de l'oppression subie avant 1960 par les Hutu. Plus tard, je m'aperçus que les employeurs privés et même institutionnels, telle l'Université, engageaient, eux aussi et pour les mêmes raisons, des Tutsi. En fait, quelques années après l'Indépendance, l'inégalité subie par les Hutu en matière scolaire n'était pas encore dépassée de sorte que nombre d'emplois salariés du secteur moderne, si convoités, étaient occupés par des Tutsi.

Les mesures discriminatoires n'avaient pas manqué, dont certaines avaient un caractère de ségrégation raciale. Durant la colonisation, le terme de Tutsi désignait en principe un statut pastoral: son obtention dépendait de l'importance du troupeau possédé et un agriculteur, ayant réussi à cumuler une quarantaine de vaches, était en droit d'y accéder. Le statut devint peu à peu une identité qui n'avait plus de rapport avec la propriété pastorale, définition de l'identité au sens administratif moderne, fixée par écrit durant la Tutelle et généralisée lors des premières consultations électorales où, au moment de l'inscription sur les listes électorales, chacun déclinaît aux bureaux des communes sa qualité de Tutsi ou de Hutu. Après l'Indépendance, la carte d'identité nationale portait la mention «hutu» ou «tutsi». La seconde mention stigmatisait évidemment l'individu ainsi qualifié car elle devait servir à réglementer l'embauche.

Ces dispositions ségrégatives créaient un contexte favorable aux pulsions et aux rumeurs racistes. L'on pouvait entendre qu'un tel, occupant tel emploi et qui était officiellement Hutu, était en réalité un Tutsi qui ne devrait pas être là. Le gouvernement avait en effet édicté une politique de quota, limitant à 10% le nombre des Tutsi dans tous les emplois salariés et notamment dans les établissements scolaires. Or, en 1973, on pouvait en compter beaucoup plus; les institutions d'enseignement secondaire et supérieur auraient accepté près de 50% d'enseignants et étudiants tutsi²¹.

²¹ F. REYNTJENS, *op. cit.*, p. 501.

Par ailleurs, les Tutsi commençaient à se lancer avec succès dans le secteur «informel», ouvrant de petites boutiques, des «cabarets», pratiquant divers commerces, gérant des activités artisanales. Dans le contexte de pauvreté et d'extrême rareté d'emplois (autres que le travail de la terre) qui était celui du Rwanda, la concurrence prenait un caractère très âpre. Les Tutsi se tournaient systématiquement vers les Européens susceptibles de leur offrir quelques chances et avaient l'art de les aborder. Ils y rencontraient des succès. A cette époque, l'aisance aux manières occidentales faisait l'envie de tous, et les Hutu, à qui leurs études et leurs fonctions auraient dû conférer une égale aptitude au style «élégant», voyaient avec déplaisir les relations qui s'établissaient entre Tutsi et Européens.

Au début des années soixante-dix, les rivalités et les jalousies provoquées par le manque de travail devinrent d'autant plus intenses que le climat politique général se détériorait. Les dissensions internes au régime le minaient, les leaders en place s'isolaient de plus en plus. Méfiance généralisée, rumeurs, repli sur soi: aux privations matérielles —presque tout manquait dans ce pays, l'un des plus pauvres du monde— s'ajoutait une oppression policière et politique, singulièrement renforcée par l'oppression culturelle. Toutes sortes de censures avaient cours en effet: celles qu'imposait un catholicisme triomphant, celles que mettait en oeuvre le gouvernement qui, par phobie de l'empreinte tutsi, suspectait de féodalisme les manifestations coutumières. Pris dans cet étouffement, les membres de la «quatrième ethnie», du moins ceux qui n'exerçaient pas le pouvoir, continuaient à analyser de façon obsessionnelle en termes de rivalités ethniques leur situation dominée et la raréfaction des chances objectives d'emploi.

C'est pourquoi, lorsqu'en février 1973, le président Kayibanda tenta de restaurer l'unité nationale autour de son régime, il déclencha une offensive anti-tutsi non pas générale mais centrée sur ceux qui possédaient des qualifications modernes. Le mouvement partit des établissements d'enseignement: des listes, portant le nom d'élèves tutsi, circulèrent, ils étaient invités à «déguerpir» sans autre forme de procès. Il y eut des violences dont un épisode, au noviciat des Frères jésuites, entraîna la mort de six personnes. Des listes d'employés tutsi de l'administration et du secteur privé, placardées sur les lieux de travail, exigeaient leur renvoi immédiat. On demandait aux Européens de licencier leurs domestiques tutsi. Les professeurs étaient chahutés, boycottés ou insultés. A Butare, la micropole universitaire, l'accès des trois ou quatre bars fréquentés par les notables et la clientèle estudiantine fut interdit aux Tutsi. A tout cela, rien d'officiel: expulsions du travail et brimades se produisaient «spontanément», c'est-à-dire après que l'exemple en eut été

dûment donné en quelques endroits stratégiques. J'étais à cette époque au Rwanda. On pressentait bien que l'initiative était venue «d'en haut» mais il était manifeste qu'elle rencontrait l'assentiment d'une partie des clercs et des jeunes scolarisés hutu. Les exclusions et les brimades dont j'ai pu être témoin, à Butare et à Kigali, étaient pratiquées sans que des autorités s'en mêlent et ouvertement saluées par des discours enthousiastes. Ces événements entraînaient un nouveau départ d'exilés tutsi: surtout les plus jeunes, qui avaient espéré vivre au Rwanda, se réfugièrent dans les pays limitrophes.

Le mouvement anti-tutsi n'avait été suivi que par les individus munis d'une qualification culturelle ou en passe de l'obtenir ou pensant l'avoir. Il ne gagna pas la paysannerie. La manoeuvre, éprouvée à plusieurs reprises et qui consistait à restaurer périodiquement l'unité nationale par l'exacerbation de sentiments ethniques, ne suscitait plus l'adhésion que de la minorité des clercs et des assimilés. Cependant le climat de troubles qu'elle avait instauré eut des effets en retour: des émeutiers attaquèrent et pillèrent les demeures de politiciens, il y eut des règlements de compte entre notables régionaux, des condamnations du régime s'exprimaient aussi bien sur les colimes que dans les milieux populaires des petites villes, elles étaient le fait non d'agitateurs mais de gens disant qu'ils n'avaient plus rien à perdre. Le président Kayibanda et son groupe furent finalement débordés: le 5 juillet 1973, le général-major Habyalimana, commandant en chef de la Garde Nationale, s'emparait du pouvoir sans rencontrer de résistances.

Incomparablement moins meurtriers que ceux de 1964, les événements de 1973 avaient cependant démontré que l'idéologie ethnique conservait sa virulence parmi les fractions «modernes» du pays. Le chômage avait certainement exacerbé les relations entre les deux ensembles rivaux. Cependant, comme d'autres observateurs, j'avais été étonnée par l'agressivité des «élèves», âgés de moins de vingt ans et qui, de ce fait, n'avaient qu'à peine connu la période coloniale de la «féodalité». Les jeunes Hutu et Tutsi scolarisés éprouvaient les uns pour les autres une aversion totale en ce sens qu'elle dépassait le seul terrain de la rivalité. Il y avait évidemment bien des exceptions, mais la tonalité générale de leur mutuelle détestation avait pris un caractère racial: de l'autre, tout était dénigré, son physique, sa façon de se nourrir, de parler, son origine. Et ces traits mythifiés, qui composaient un portrait haïssable, étaient des stéréotypes importés d'une histoire que les élèves ne lisaient d'ailleurs pas —rappelons qu'il s'agissait d'ouvrages érudits qu'il n'était pas facile de se procurer— mais qui était diffusée par les professeurs et par l'opinion. La Vulgate n'en prenait que plus de force: elle s'appuyait sur une vérité qui passait pour historique, c'est-à-dire fondée par une

histoire écrite. De part et d'autre, les divisions ethniques étaient d'autant plus passionnelles que l'imaginaire y tenait une grande place et que les souvenirs des troubles civils récents aggravait ces représentations par des souhaits de vengeance. Le champ des activités modernes, celui où la jeune génération avait ses enjeux principaux, était surinvesti par l'ethnisme.



HumanitarianNet

Thematic Network on Humanitarian
Development Studies

Thematic Network on Humanitarian Development Studies
European Commission DG XXII

Red Temática en Estudios de Desarrollo Humanitario
Comisión Europea DG XXII



Universidad de
Deusto

