



VOL. 1 / 2013

Materialidades.

Perspectivas en cultura material

Cultura material y etnicidad.

**Observaciones etnoarqueológicas en la región de Gambela
(Etiopía).**

#1/2013/57-116#

A. González-Ruibal; X. Ayán y Á. Falquina

CULTURA MATERIAL Y ETNICIDAD.

OBSERVACIONES ETNOARQUEOLÓGICAS EN LA REGIÓN DE GAMBELA (ETIOPÍA)

Alfredo González-Ruibal¹; Xurxo Ayán Vila¹ y Álvaro Falquina Aparicio²

¹Instituto de Ciencias del Patrimonio, CSIC, C) San Roque, 2, 15704, Santiago de Compostela.

alfredo.gonzalez-ruibal@incipit.csic.es

xurxo.ayan@gmail.com

²Arqueólogo. falquina@gmail.com

Presentado 6 de diciembre 2012

Aceptado 4 de marzo 2013

RESUMEN:

Este artículo presenta datos de dos campañas etnoarqueológicas llevadas a cabo en la región de Gambela, Etiopía occidental, en 2009 y 2010. La investigación se centró en cinco de los seis grupos étnicos “indígenas” que viven en la región hoy en día: nuer, añuak, komo, opuuu y sabu. Nuestro conocimiento histórico y etnográfico de estos grupos es dispar. Existe una abundancia de información publicada sobre los dos primeros, una menor cantidad para los komo y prácticamente nada para los opuuu y sabu. En todos los casos, su cultura material apenas se ha tenido en cuenta hasta ahora. En este trabajo, ofrecemos descripciones del mundo material y las tecnologías de estas comunidades, especialmente la cerámica y la arquitectura doméstica, y mostramos su utilidad para comprender las múltiples relaciones entre objetos, etnicidad y principios sociales.

PALABRAS CLAVE: cultura material, cerámica, espacio doméstico, etnicidad, Nilo-Saharianos, Etiopía, Sudán.

ABSTRACT:

This article presents ethnoarchaeological data from two field seasons conducted in Gambela region, Western Ethiopia, in 2009 and 2010. Research focused on five of the six “indigenous” ethnic groups living in the region today: Nuer, Añuak, Komo, Opuuu and Sabu. Our historical and ethnographic knowledge of these groups is dissimilar. There exists a wealth of published information for the first two, a lesser amount for the Komo and virtually none for the Opuuu and Sabu. In all cases, their material culture has been scarcely considered to date. Here, we offer descriptions of the material world and technologies of these communities, especially pottery and domestic architecture, and show their usefulness for understanding the manifold relations of objects, ethnicity and social principles.

KEY WORDS: material culture, pottery, domestic space, ethnicity, Nilo-Saharan, Ethiopia, Sudan.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se recogen los resultados de dos campañas de trabajo etnoarqueológico realizadas en la frontera occidental de Etiopía, en 2009 y 2010. Los datos se recogieron a lo largo de aproximadamente un mes en total. Se trata de una parte de un proyecto más amplio que se lleva desarrollando en la frontera etíope-sudanesa desde el año 2001. El objetivo específico del trabajo en Gambela era obtener información general sobre la cultura material de los pueblos nilo-saharianos (de las familias nilótica y koman) que habitan en la

zona (Figura 1) y evaluar el papel que ésta desempeña en las relaciones entre los distintos grupos étnicos. El proyecto más amplio se había centrado hasta entonces en una región situada al norte de Gambela, Benishangul-Gumuz. En esta zona estudiamos las relaciones entre las diversas comunidades indígenas y foráneas y las formas de resistencia de las minorías a los grupos dominantes (Fernández Martínez 2004; González-Ruibal y Fernández Martínez 2007; González-Ruibal 2012). Nuestra investigación, por tanto, trata de aportar elementos de análisis a la arqueología de la etnicidad (Fernández Götzt 2008), pero también al estudio de las formas materiales de resistencia de los grupos igualitarios, so-

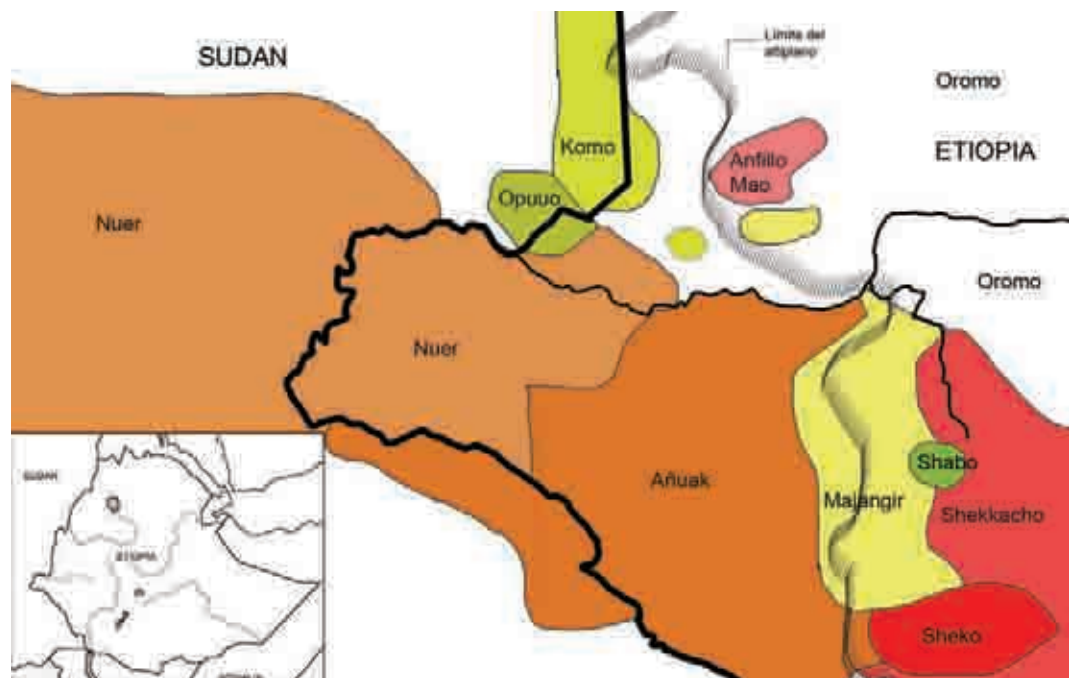


Figura 1. Mapa de la zona de Gambela con distribución aproximada de grupos étnicos.

bre las cuales sabemos mucho desde un punto de vista antropológico e histórico (Scott 2009), pero muy poco desde un punto de vista arqueológico.

La decisión de extender nuestro trabajo a Gambela se justifica, entre otras cosas, porque algunas de las comunidades de Benishangul viven también en aquella región: es el caso de los grupos denominados “koman” por los lingüistas (Bender 1984), una familia que incluye a los gwama, komo, opuuu, gule y uduk. En el Estado Regional de Gambela se reconocen oficialmente cinco grupos étnicos “indígenas”, todos ellos nilosaharianos (Bender 2000): nuer y añuak (nilóticos), majangir (surma), komo y opuuu (koman). Entrecomillamos “indígenas” porque en realidad los nuer llegaron en el siglo XIX y los añuak hacia el XVII (Kelly 1985). Los grupos auténticamente locales serían los koman: komo y opuuu, quienes han sido desplazados por los nilóticos. El mosaico étnico resultante de las emigraciones, especialmente la expansión nuer, ha generado una situación en ocasiones conflictiva (Kurimoto 1992). Existe además un sexto grupo que no tiene reconocimiento oficial y del que se sabe muy poco: los shabo. Su lengua muestra una fuerte impronta nilo-sahariana pero su clasificación es todavía desconocida.

Nuestro trabajo se desarrolló prioritariamente entre los komo y opuuu y de forma secundaria con nuer y añuak, mientras que los poblados majangir y shabo recibieron una atención limitada. En todos los casos (menos entre los majangir), el trabajo consistió en el levantamiento cartográfico de los poblados (al menos uno por grupo) mediante el uso de un GPS submétrico, la documentación de los distintos tipos de cultura

material y la realización de entrevistas sobre aspectos sociales e históricos.

2. LOS KOMO: PUKONG

Por indicación de los funcionarios del servicio de Cultura de Gambela, trabajamos en la localidad komo de Pukong. La aldea se sitúa en una zona densamente arbolada al norte del río Baro y a 23 kilómetros en línea recta al WNW de la capital regional. Tiene 198 habitantes, escuela, clínica y bomba de agua. Lo primero que hicimos fue identificar la lengua hablada por los habitantes del lugar, para lo cual contamos con una lista de vocabulario estándar que hemos utilizado en otros poblados. El vocabulario demostró que no tienen relación evidente con los grupos denominados “*komo*” más al norte y que se autodenominan “*gwama*”. Hemos comprobado que se trata, en cambio, de la misma población llamada “*koma*” en Sudán (Theis 1995).

2.1. Datos históricos y etnográficos

Según nuestros informantes, el hogar original de los habitantes de Pukong se encuentra en Gare, al oeste de Mugi (región de Dembidollo, Oromía), a unos 30 km al norte de su ubicación actual, de donde se vieron obligados a huir en época del Derg (1974-1991), por los conflictos entre el gobierno y el Oromo Liberation Front. De acuerdo con nuestros informantes, la historia de este pueblo komo sería la siguiente:

“Los komo vienen de Sudán, donde llevaban una vida nómada y se desplazaban de un sitio a otro. En determinado momento, empezaron a seguir el Abbay [Nilo Azul], buscando alimento, porque

había habido una gran sequía en su tierra. Llegaron a un lugar llamado Gewa (cerca de Tongo, en Benishangul-Gumuz), una montaña rodeada de bosques. Sin embargo, cuando llegaron allí, la gente comenzó a intercambiar niños por sal con los Oromo. Para evitar eso, decidieron abandonar la zona y llegaron a un lugar llamado Bonga. De Bonga algunos se desplazaron a Shukamish (o Karmi, en lengua Añuak). Pero la enfermedad se extendió en Shukamish, así que algunos se marcharon y volvieron a Gewa, donde viven todavía. Otros fueron hasta la zona de Pukong, para cazar y recolectar miel. Encontraron el lugar agradable para vivir y fértil y decidieron quedarse. El lugar en esa época se llamaba Godere, por el río que pasa en las inmediaciones” (Información de Tadesse Dañ).

El relato de la migración es coherente en términos geográficos excepto la mención al Nilo Azul. Este elemento desentona en la narración y es poco probable que el río fuera conocido tradicionalmente por los komo. Hay que tener en cuenta que, aunque los datos sobre la historia fueron aportados por varias personas durante una reunión, el líder del grupo, Tadesse Dañ, es un maestro de escuela y por lo tanto tiene acceso a un conocimiento suprarregional diferente al del resto de su comunidad. Creemos, por tanto, que el río de entrada en Etiopía al que hace referencia el relato histórico puede ser más bien el río Daga, que conecta las tierras bajas donde viven los komo sudaneses con la zona del altiplano donde se encuentra Gewa y que tuvo un papel importante en la historia reciente komo (Corfield 1938: 134-135). La migración a Bonga es un dato recogido también por Corfield (ibid: 136). El intercambio de niños komo por sal está atestiguado por

el viajero Juan Maria Schuver hacia 1880 (James *et al.* 1996: 155).

En relación con este relato se encuentra un interesante mito de origen que relaciona a los komo y a los majangir:

“Cuando la gente, en su marcha hacia el sur, estaban cruzando el sitio donde los ríos Birbir y Baro se unen, de repente llegó una riada. Los que consiguieron pasar el río se convirtieron en majangir; los que no, en komo. Cuando cruzaron, los majangir saludaron a la gente del otro lado del río gritando *digoi, digoi!* (“paz, paz”) y los que se quedaron respondieron *digá, digá!* (que también significa “paz”). Esto explica que los komo y los majangir nunca hayan entrado en conflicto [al contrario de lo que sucede con otros grupos vecinos]”. (Información de Tadesse Dañ).

Es interesante que los komo consideren a los majangir parte de su mismo grupo históricamente. Aunque sabemos por la lingüística y la antropología que su origen cultural es bien distinto, lo cierto es que su modo de vida en la actualidad y su organización sociopolítica emparenta a ambas comunidades y las separa de sus vecinos añuak y nuer - con los que en cambio ambos han tenido relaciones más conflictivas. Es, por lo tanto, más una cuestión ética y política que de cultura la que influye en la conceptualización de los vecinos como próximos o lejanos al grupo de uno.

Según la percepción komo de la historia, su presencia (y la de los majangir) en la zona (independientemente de la migración concreta de los habitantes de Pukong) es más reciente que la de los añuak, que vivían ya en la cuenca del Baro cuando ellos llegaron del nor-

te, pero menos que la de los nuer. Los datos de los historiadores indican que, efectivamente, la migración añuak es anterior a la nuer: la expansión de los primeros se produjo durante el siglo XVII, mientras que el movimiento de los nuer es un hecho de finales del siglo XIX (Kelly 1985; Johnson 1986: 220). En cambio, lo más probable es que ya hubiera poblaciones koman antes de las nilóticas y quizá que las súrnicas.

Los komo, al igual que otros grupos koman, están organizados en clanes. Sin embargo, las gentes de Pukong, debido a su emigración y las bajas demográficas sufridas por el camino, han perdido la organización clánica. Una informante (Fatura Munay) recordaba cinco clanes komo (Kwala, Gali, Fogó, Zugoló y Gare). Originalmente los komo poseían unos 25 clanes, según datos recogidos en torno a 1982 (Tesema Ta'a 2003).

Los komo de Pukong muestran una gran capacidad de asimilación cultural y social. Según la informante mencionada, cuando vivían en la zona de Gare estaban en contacto con los gwama y mantenían estrechas relaciones con ellos, incluidos matrimonios interétnicos. Sólo la lengua, en opinión de Fatura, los diferenciaba realmente. De hecho, nosotros hemos tenido ocasión de visitar poblados interétnicos, donde conviven gwama y komo en Benishangul-Gumuz y los matrimonios entre etnias no son raros. La capacidad de asimilación a través de relaciones de parentesco se revelaría en el hecho de que entre los clanes mencionados por Fatura dos no son realmente komo: Lek'a (oromo: Leqaa) y Bosho (gwama). Según se nos dijo en Pukong, los komo se casan sin problema con los añuak y los opuuu. De hecho, la propia Fatura Munay estaba casada en segun-

das nupcias con un añuak y había varias familias opuuu viviendo en el poblado. Además, a menos de un kilómetro de la aldea se ha establecido recientemente una comunidad añuak procedente de la zona del Baro: esto indica claramente el carácter hospitalario de los komo. Con una historia marcada por la huida, están dispuestos siempre a acoger en su comunidad a otros fugitivos. En relación con esta capacidad de absorber a otros y ser, a su vez, absorbidos, unos informantes añuak contaron al antropólogo Eisei Kurimoto (1992: 6) que “muchos de los komo se han convertido en oromo y otros se han vuelto anywaa [añuak] al adoptar las lenguas y costumbres de los otros y que los komo dejarían de existir en un futuro cercano”. Lo interesante es que, pese a que es cierto que los komo están adoptando continuamente personas, tradiciones, lenguas y objetos extraños, esto no ha llevado, por ahora, a la desaparición de su cultura, sino a la creación de nuevos modos de vida cultural komo. Esto, como veremos, es especialmente perceptible en el mundo de la cultura material. Con quienes no mantienen relaciones los komo son con gentes del altiplano - o por lo menos no las mantenían hasta tiempos recientes.

La forma tradicional de matrimonio era mediante el intercambio de hermanas, una costumbre común a todas las poblaciones koman y a los gumuz. En la actualidad, por presiones gubernamentales se ha abandonado esta costumbre por la “compra de la novia”: el novio debe entregar una vaca, oveja o cabra a la familia de la novia, además de 1.500 *birr*, la moneda de Etiopía (unos 65 euros). Los padres de los futuros esposos deben negociar el “precio” de la mujer. Al igual que sucede en otras poblaciones koman, los komo de Pukong no tienen

ninguna ceremonia nupcial elaborada. Ésta se limita a la celebración de un banquete, organizado por los padres del novio, que incluye carne, alcohol y café. Originalmente el matrimonio dentro del mismo clan estaba prohibido pero esa limitación ha desaparecido en la aldea que estudiamos: se dan matrimonios tanto exogámicos como endogámicos, lo cual se explica por la catástrofe demográfica que han sufrido. Después de la boda, la pareja se instala en el conjunto de habitación del padre del nuevo marido. Pasan allí en torno a un año, trabajando para la familia del marido, hasta que se independizan totalmente. Según nuestros informantes, tradicionalmente los padres se iban a vivir con familiares y dejaban su casa al nuevo matrimonio.

Figura 2. Mujer komo de Yengu con escarificaciones, collares de cuentas y piercing.



En la actualidad, las parejas tienden a independizarse rápidamente, sin esperar el año. Dada la abundancia de tierras en la zona, el nuevo matrimonio puede ocupar terrenos baldíos sin problema, aunque si hay familiares cerca debe solicitarles permiso. El divorcio está plenamente aceptado y puede partir tanto del hombre como de la mujer. Tras la separación, la mujer vuelve a casa de sus padres y los bienes en común se reparten equitativamente.

Existe una serie de tabúes alimenticios, semejantes a los de otras sociedades vecinas, que afectan sobre todo a las mujeres y a los jóvenes. Las mujeres no pueden comer gallina ni cabra hasta que se casan. Más extraña es la prohibición de beber cerveza que afecta a los jóvenes antes de contraer matrimonio. Otro tipo de tabúes, muy generalizados en todas las sociedades de la zona, afectan a la menstruación. Las mujeres no pueden cocinar, realizar cerámica ni prácticamente cualquier otro tipo de actividad durante el período menstrual (una situación semejante se advierte entre los Gumuz: Feyissa 2011). Entre las prohibiciones que afectan a las menstruantes está el ir al río. Se supone que deben permanecer lo más cerca posible de su casa.

Los ritos de paso de los komo tienen lugar como es habitual en la transición de la niñez a la adolescencia (14-15 años) e implican distintos tipos de alteraciones físicas: escarificaciones (*kwant'*), ablación de incisivos inferiores y perforaciones en el labio inferior y superior (*kema gibeta*) (Figura 2). Las perforaciones son exclusivas de las mujeres (cf. Corfield 1938: pl. IV, 2). Las escarificaciones se dan tanto en hombres como en mujeres y se llevan a cabo con espinos. Sobre la herida se echa carbón y aceite para que ci-

catrice. Las escarificaciones de los komo de Pukong consiste en puntos que forman una trama en torno a la cara -por lo general dos bandas paralelas que bajan desde la sien hasta la barbilla, un esquema que ya documentó Corfield (1938: 139) entre los komo (koma) de Sudán.

Por lo que se refiere a las costumbres funerarias, los komo solían enterrar a sus muertos en cualquier lugar en torno a la vivienda (una costumbre que se observa también entre los gwama y los gumuz). Al morir alguien, se reúnen todas las personas de la aldea, incluidos niños a partir de los cinco años. Antes de que tenga lugar el funeral nadie puede comer. Cuando todos los familiares han llegado comienza la ceremonia fúnebre. Los familiares se abrazan los unos a los otros. Antes del entierro, a la persona se la despoja de sus ropas y se la envuelve en *abujedid* (una tela de algodón). Una vez que el cadáver ha sido enterrado, todos comen cacahuètes, maíz y sorgo y beben café, cerveza y *areki* (licor de sorgo o maíz). Todo el mundo que asiste al funeral contribuye con comida.

Después de una semana, los asistentes que no pertenecen a la familia regresan a sus hogares, los parientes permanecen un mes más junto a la familia del fallecido. Con motivo de un fallecimiento, los familiares del muerto se afeitan la cabeza en señal de duelo. Efectivamente, en Pukong varias mujeres tenían la cabeza totalmente afeitada. En 2009, en el poblado komo de Yengu (Benishangul-Gumuz) tuvimos ocasión de asistir al luto de una familia: todas las mujeres estaban sentadas en torno a al casa de la anciana fallecida con la cabeza afeitada. Según nos dijeron, durante nueve días tienen que estar sentadas en memoria del muerto. El luto se prolonga en total durante 40 días tras los cuales se prepara cerveza y se llama a familiares y vecinos para compartirla. Tradicionalmente se untaba el cadáver con aceites y ocre molido de forma que se secase y se preservara. Se mantenía el cadáver dentro de la casa, en un lugar fresco, por plazo de un mes. Aunque el cadáver ahora se entierra inmediatamente, se sigue cubriendo de ocre, al menos en Yengu. La costumbre de secar los cadáveres me-



Figura 3. Reunión para tomar café de mujeres komo y opuuu en el poblado de Pokong.

diante ahumado y su conservación en el interior de la vivienda o en cabañas funerarias está documentada entre los komo por viajeros del siglo XIX (James 1979: 361; James *et al.* 1996: 165).

Una costumbre que se observa diariamente en los poblados komo son las reuniones para beber café. De forma rotatoria distintos conjuntos domésticos preparan café diariamente e invitan a otras familias. Cuando las reuniones tienen lugar durante el día acuden básicamente mujeres con sus niños, pues los hombres están en el campo trabajando. Las reuniones adoptan una significativa forma circular (Figura 3), que ha sido interpretada -en el caso de la danza- como una forma espacial expresiva de mostrar la unidad del grupo y su defensa frente a los extraños, a quienes se da la espalda (James 2000).

Los komo son agricultores de roza y quema. Cultivan tanto maíz como sorgo, pero en la zona de Pukong claramente predomina el maíz, lo cual se debe tanto a razones medioambientales (se trata de una zona calurosa y húmeda surcada por varios cursos de agua), como a razones culturales -la proximidad de los añuak, entre quienes el maíz prevalece sobre otros cultivos. La herramienta agrícola fundamental es el palo cavador, denominado *gasha*, como entre otras comunidades koman. No tienen arado ni azada. Los animales de que disponen se reducen a cabras y gallinas, en contraste con sus vecinos nilóticos, entre quienes las vacas juegan un papel económico y cultural determinante. Hasta mediados del siglo XX al menos poseían cerdos (Corfield 1938: 151). Significativamente los komo no usan hoces, lo cual es un rasgo que los diferencia de sus vecinos y los emparenta en cambio, con otros

grupos koman, como los opuuu y los gwama. El cereal se corta con la mano o con ayuda de cuchillos (*shipá*) (Figura 4). El arcaísmo y escaso desarrollo del utillaje agrícola de los koman permite comprender que los antropólogos clásicos los consideraran los representantes vivos de los más antiguos grupos horticultores de África (Grottanelli 1948).

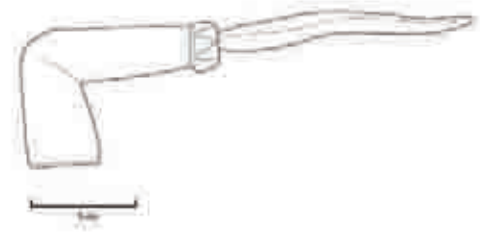


Figura 4. Cuchillo komo.

2.2. Cultura material y relaciones étnicas

Molinos y hogares

La aldea de Pukong revela una intensa influencia de los vecinos nilóticos (nuer y añuak). Pese a que los nuer no son sus vecinos más cercanos, su influencia se percibe en los soportes del hogar (*goti*) y en menor medida en la cerámica. Pukong se enclava en una zona sedimentaria donde la piedra es escasa. Los komo, que han vivido tradicionalmente en áreas montañosas donde abundaba la roca (granitos y granodioritas), han usado siempre piedras para sostener las vasijas sobre el fuego. Los nuer, en cambio, que habitan zonas aluviales, praderas y pantanos, han tenido que recurrir a soportes modelados en cerámica para paliar la ausencia de roca. En la actualidad, los komo de Pukong tienen que andar al menos dos kilómetros para conseguir piedras para el hogar. Por ello, han

adoptado la técnica nuer, pero no sólo la técnica, sino también la simbología: los *goti* aparecen casi siempre decorados con motivos curvilíneos (*goni*) que recuerdan corrientes de agua (Figura 5). Las líneas verticales se llaman *basan*, que significa “bueno”. Motivos semejantes decoran los manteados de barro de las casas y hogares añuak, con lo que es probable que ambas decoraciones pertenezcan a un trasfondo cultural común nilótico. Las mujeres *uduk* (de la familia *koman*, al igual que los *komo*), en cambio, durante su estancia en Gambela como refugiadas, aunque utilizaron los *goti* de barro nuer no parece que los decoraran (James 2007: fig. 11).

Figura 5. Soportes de hogar de barro (*goti*) de tradición nuer en casas *komo*.

Pese a que parece que nos hallamos ante una decisión técnica motivada por motivos puramente funcionales, la realidad es más compleja. En primer lugar, andar dos kilómetros no es mucho para los *komo*, ni siquiera con un gran peso: algunas alfareras que hemos entrevistado caminan hasta dos horas para conseguir

arcilla y regresan cargadas con 20 kilos de material. El hecho de que no se tomen el esfuerzo de desplazarse un par de kilómetros para conseguir piedras para el hogar indica al menos dos cosas: que las piedras del hogar carecían de un papel cultural clave y que los *goti* de barro, en cambio, resultan culturalmente satisfactorios para las mujeres *komo*. Curiosamente, los vecinos nilóticos inmediatos de los *komo*, los *añuak*, no utilizan los soportes de barro: lo que hacen es excavar un pequeño hoyo en el suelo y sobrelevar ligeramente sus bordes (*keno*). Que las *komo* hayan decidido adoptar el sistema nuer, pese a que existe menos contacto cultural con éstos que con los *añuak*, incide en la idea de que los *goti* de barro resultan especialmente coherentes con la representación social de la tecnología de las mujeres *komo*.

En primer lugar, los *goti* de barro están más cerca de la idea de piedras de hogar que la solución aportada por los *añuak*. En realidad sólo cambia la materia del soporte, mientras que el hogar *añuak* es estructuralmente distinto. Los *goti* además son muy semejantes a una vasija de barro: muestran un volumen hemisférico idéntico al de las cerámicas *komo* que, como veremos, se suelen colocar boca abajo mientras no están en uso. Al mismo tiempo tienen la ventaja de poderse decorar y, de esta manera,

Figura 6. Decoración de tradición *añuak* en una casa *komo* de Pokong.



de convertirse en un nuevo medio de expresión. Para las mujeres, decorar es una forma de establecer relaciones entre sus cuerpos y los objetos y de apropiarse simbólicamente de ciertos elementos como la vivienda, construida por los hombres pero decorada por las mujeres. Así, las impresiones sobre la cerámica se denomina *kwant'*, igual que las escarificaciones corporales. La decoración de las paredes, adoptada de los añuak, se denomina *k'is'er*, pero también se la conoce, de forma más genérica, como *kwant'* (Figura 6). Los mismos diseños punteados aparecen en otros soportes, como los pendientes de níquel que se hacen las mujeres en el poblado de Yengu. En el caso de los *goti* del hogar las komo han incorporado impresiones circulares que recuerdan a sus escarificaciones tradicionales. Significativamente, las escarificaciones nuer son rayas (como las de sus *goti*) frente a los puntos típicos de los grupos koman. La decoración se concibe por parte de las mujeres como una manera de extender sus cuerpos al mundo material que las rodea y de embellecer ese mundo.

Otro dato que permite descartar una explicación puramente funcional para la adopción de los *goti* de barro entre las komo es la existencia de molinos de piedra. Entre los nuer y los añuak, ante la ausencia de rocas adecuadas, la forma más extendida de moler el cereal y otros alimentos es el mortero de madera. Este también lo usan los grupos del altiplano etíope, como los Oromo, pero al contrario que estos, los nilóticos no colocan el mortero sobre la superficie del suelo, sino que lo entierran hasta la altura de la boca (Figura 7). Una razón puede ser que, dado que el terreno aluvial se inunda fácilmente en época de las lluvias y queda embarrado, al enterrar el mortero se evita que éste se vaya hundiendo con los golpes de la molienda. Al introducirlo bajo tierra, queda bien firme. En Pukong tanto las opuuu como las komo han incorporado el mortero de madera de los añuak, pero ello no ha impedido que se siga utilizando el molino de piedra (*wez*) típico de las poblaciones koman (Figura 8). Algunos productos se elaboran directamente en el molino de piedra, como el café, mientras que otros tienen un doble proceso de molienda (caso del



Figura 7. Mortero de tradición nilótico en una casa opuuu de Pokong.



Figura 8. Moliendo cereal con los típicos molinos de piedra de tradición koman.

Figura 9. Dos molinos en una casa komo de Yengu con ocho manos de molino y afiladeras.



maíz) ¿Por qué se sigue utilizando el molino de piedra, que implica un esfuerzo de obtención mucho mayor que las piedras de hogar? Un motivo puede ser la estrecha relación que existe entre el mortero de piedra, la hexis corporal femenina y su mundo sensorial. El molino es mucho más que una forma de elaborar el alimento: implica una gestualidad particular, un ritmo del cuerpo, una sonoridad o sonoridades específicas, que son bien diferentes del molino de madera. El frotamiento de la piedra contra la piedra y el repiqueteo metálico de reavivar el molino, por ejemplo, son sonidos característicos de cualquier aldea koman y se acompañan de cantos que ayudan a seguir el ritmo de la molienda. También esos sonidos constituyen parte del ser komo. Las refugiadas *uduk* de Gambela, aunque incorporaron los *goti nuer*, también continuaron en la medida de lo posible utilizando molinos de piedra, en algunos casos fabricados con trozos de cemento de edificios bombardeados (James 2007: fig. 10). Por otro lado, los morteros de piedra se utilizan para otras tareas, además de moler el cereal, las cuales están conectadas con la cosmovisión propia de los koman: por ejemplo,

los *wei* se han usado tradicionalmente, entre koman y gumuz, para machacar el ocre con el que se recubren los vestidos y la piel de mujeres y niños en ciertos rituales (James 1988: 102, 129-131). Dada su importancia, no es de extrañar que la molienda esté relacionada en muchas culturas con una serie de metáforas reproductivas (Fendin 2006). En el caso de los komo, la importancia de los molinos queda puesta de manifiesto por la abundancia de elementos que se utilizan para moler, pulir y avivar el molino. Mientras en cualquier otro grupo étnico lo normal es que haya una piedra usada para repiquetear la superficie del mortero y una mano de moler, entre los komo no es raro encontrar media docena o más de pulidores y manos junto al molino (Figura 9).

Cerámica

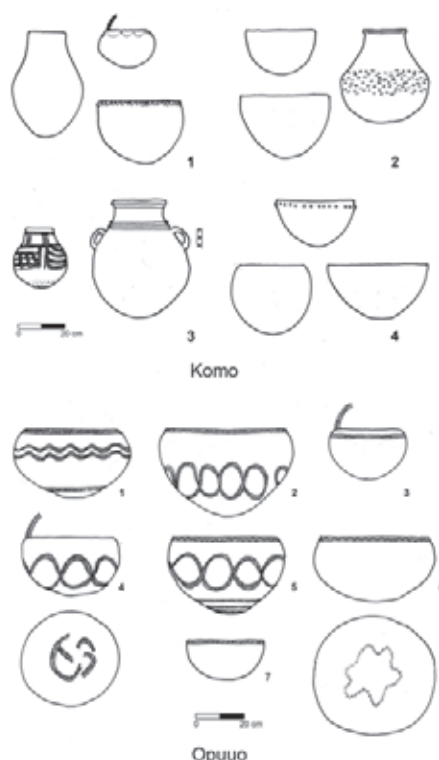
La influencia *nuer* se advierte también, como señalábamos, en la cerámica, aunque de forma no tan evidente. Los komo de Pukong poseen muy poca cerámica, mucha menos que cualquier grupo con el que hemos trabajado hasta ahora. Las ollas y cazos metálicos

se han generalizado, debido tanto a la proximidad de Gambela como, sobre todo, a la avalancha de ayuda internacional que llegó durante los años 80 y 90 con la entrada de cientos de miles de refugiados sudaneses que huían de la guerra en el país vecino. De hecho, se observan recipientes de plástico, latas y bolsas con los logotipos de agencias y ONGs internacionales (UNHCR, Unicef, etc.). El abandono de las cerámicas seguramente tiene que ver también con el fallecimiento de las ceramistas, que no pudieron transmitir sus conocimientos: así, mientras entre los opuuu que viven con los komo documentamos una media de 10 vasijas por conjunto de habitación, entre los komo sólo había dos. En los poblados komo que visitamos en Benishangul-Gumuz (Yengu y Keser) el número de vasijas es muy similar a la de los opuuu (10-12 de media, puede llegar a 20 recipientes en algunos casos). En Pukong sólo encontramos a una mujer que hiciera

cerámica regularmente (Fatura Munay). En la escasa cerámica komo se percibe la influencia nuer en la gramática decorativa de algunas vasijas. Resulta bastante extraño comprobar que en los recipientes opuuu de Pukong no se observa influencia nuer, desde luego no en la decoración, pese a que los opuuu son vecinos tradicionales de los nuer. Ambas tradiciones parecen haberse mantenido impermeables, pese al siglo y medio de contacto continuado.

La cerámica komo de Pukong es una amalgama de estilos diversos: las formas hemisféricas y ultrahemisféricas son características de los grupos koman (frente a las formas anforoides y esféricas de los nilóticos), al igual que la escasa decoración, por lo general limitada al cuarto superior de la vasija; cuando existe decoración, ésta revela influencia opuuu (cordados en forma de 8) y nuer (cordados en bandas horizontales, verticales y oblicuas), mientras que las vasijas anforoides las han tomado de los añuak o los nuer. Incluso hemos observado una vasija para contener líquidos típica de las tierras altas (*nsera* en amhárico), que los komo reconocen haber copiado de las gentes del altiplano. El predominio actual de los objetos industriales puede entenderse como un rasgo más de la adaptabilidad de los komo a circunstancias culturales y económicas cambiantes. La forma en que surgió Pukong, de migraciones traumáticas en contextos de guerra, enfermedad y esclavismo, puede explicar también la flexibilidad cultural de los komo y la pérdida de tradiciones. La comparación gráfica de los conjuntos de cerámica komo y opuuu es la forma más elocuente de observar las diferencias entre ambas comunidades (Figura 10).

Figura 10. Arriba, conjuntos de cerámica de cuatro casas komo. Abajo, conjunto de cerámica de una casa opuuu. La cerámica opuuu muestra una muy notable homogeneidad en formas y decoraciones, todas ellas conforme a la tradición. La cerámica komo es muy diversa: en el conjunto 3 una de las formas es imitación nuer (izquierda) y la otra oromo (derecha). En los conjuntos 1 y 2 observamos una vasija anforoide (*konga*) de tradición añuak (*achuk*) o nuer (*dak*). La decoración del cuenco hemisférico del conjunto 1 revela influencia opuuu.



La cerámica komo cuenta con dos formas básicas: *sib* y *kongo*. Por lo general, el *sib* es un recipiente hemisférico, mientras que el *kongo* es de forma ultrahemisférica, con borde entrante recto o ligeramente exvasado. Dependiendo del uso que se le otorgue a la vasija cambiará el nombre del recipiente:

-*Sib gobé*: cerámica para hacer la salsa que acompaña a las gachas (*gobê*).

-*Sib weté*: cerámica en la que se cuece la pasta de sorgo o maíz empleada en la fabricación de cerveza. *Weté* significa fuego: el nombre distingue esta vasija de la que se utiliza para fermentar la cerveza y no va sobre el fuego.

-*Sib méi*: cerámica para cocinar las gachas (*mei*).

-*Kongo shwé*: cerámica para fermentar y conservar la cerveza (*shwé*).

-*Kongo beyi*: cerámica para conservar el agua.

-*Kongo beareki*: cerámica para fabricar y contener licor (*areki*). Esta forma está imitada de los nuer y añuak (*dar*). El licor (al contrario que la cerveza) es también una adquisición reciente.

Existe una tercera forma, el *tetish begobé*, que es un recipiente de pequeñas dimensiones usado para servir la salsa que acompaña las gachas. Si bien es relativamente fácil reconocer los dos (o tres) tipos señalados, sin un informante resulta considerablemente difícil identificar los subtipos, pues están más ligados al uso a que se dedican que a variaciones morfológicas, técnicas o decorativas. Además, pese al empleo original o predominante, muchos de ellos se destinan a diferentes finalidades. Que es la función, más que la morfología, lo que da nombre a las vasijas se aprecia en una de las cerámicas que documentamos, un *kongo beyi* de imitación nuer, en nada semejante a las formas tradicionales de este tipo (Figura 11).

El *kongo* es una cerámica que ofrece particular interés. Se trata de una forma que aparece con nombres muy similares entre las distintas poblaciones koman (gwama: *kono*; gumuz: *koga*). De hecho, es la única forma cerámica que tiene un nombre semejante en las distintas culturas. No es cosa del azar: esta vasija tiene una función social y simbólica muy importante. En el caso de los komo, al igual que entre los gwama, opuuu y gumuz, este recipiente es el que se emplea para servir cerveza en fiestas de trabajo y de otro tipo (bodas, funerales, cere-

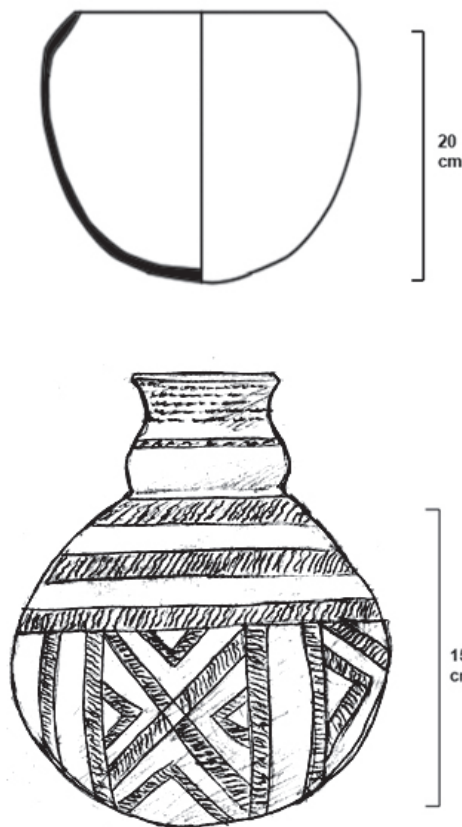


Figura 11. Comparación entre dos *kongo beyi*: arriba, forma canónica, abajo, vasija de influencia nuer.

monias religiosas). Todos los invitados beben utilizando pajas del mismo contenedor, una forma de reforzar la cohesión e identidad del grupo. Entre los komo, al finalizar la cosecha se fabrica cerveza, traen un gran *kongo* y se reúnen bajo un árbol para beber y rezar. Beben una parte de la cerveza y otra la ofrecen a la divinidad como agradecimiento por los frutos ofrecidos. Entre los gwama, además, el *kojo* es la cerámica que contiene la cerveza o el hidromiel que emplea el especialista ritual en distintas ceremonias (para curar, predecir el futuro o traer la lluvia). Que la palabra sea compartida en todas las lenguas reviste un gran interés: quiere decir que el objeto y con toda probabilidad su función social existía ya antes de que los distin-

tos grupos se separaran, hace miles de años, y que la importancia del objeto y su uso era tan grande como para que su memoria perdurase durante milenios.

Durante nuestra estancia en Pukong entrevistamos a una alfarera komo y otra opuuu. Tuvimos además ocasión de documentar y grabar en vídeo el trabajo de la primera. La cadena operativa de la alfarería komo es la siguiente (Figura 12):

- 1- Se recoge la materia prima: arcilla de las orillas de un río, que discurre a pocos cientos de metros del poblado.
- 2- Se prepara de la materia prima: mezcla de arcilla, agua y desgrasante arenoso fino.

Figura 12. Proceso de fabricación de un *sib* por parte de la alfarera komo Fatura Munay. En las seis primeras fotografías se observa el uso de un anillo de fibra vegetal para sustentar la cerámica. En las dos últimas, Fatura ha colocado la vasija en un hoyo. El saco blanco impide que la cerámica se manche con la tierra.



3-Se deja reposar la arcilla uno o dos días.

4-Se manipula la arcilla para homogeneizarla y se retiran las piedras que pueda contener.

5-Se fabrica un colombino (*lelege*).

6-Se enrolla el colombino para formar la base de la vasija.

7-Con una mano se modela la cerámica, con otra se alisa con ayuda de una valva de uniónido (mejillón de río, *mishá* en komo), hasta que desaparecen las marcas del colombino.

8-Se fabrica un nuevo colombino.

9-Se añade el colombino al recipiente.

10-Se alisa con una concha.

11-Se repiten varias veces los pasos 8 a 10, según el tamaño de la cerámica que se desee fabricar.

12-Cuando crece el tamaño de la vasija, se excava un hoyo pequeño para que la sostenga y se siguen fabricando colombinos.

13-Se repiten los pasos 8 a 10.

14-Se alisa totalmente la cerámica con la concha.

15-Se corta el borde con un cuchillo.

16-Se decora la cerámica mediante impresión de cuerda realizada con dos tallos u hojas de gramíneas.

17-Se deja a secar tres días en el interior de la vivienda.

18-Se pule con un canto rodado (*pidin*) durante dos días.

19-Se recoge leña.

20-Se excava un pequeño hoyo para cocer la cerámica.

21-Se coloca la vasija boca abajo en el hoyo y se cubre de leña.

22-Se cuece la cerámica (un recipiente de cada vez), cerca de la vivienda en zona sin rozar.

23-Se saca la cerámica del fuego y se cuece una cerveza ácida y ligera denominada *yiganes'*, para dar mayor resistencia a la vasija.

24-Se tira el *yiganes'* una vez cocido (no se puede consumir).

El proceso de modelado lleva en torno a una hora y cuarto en el caso de una vasija de grandes dimensiones. El pulido final con la concha se puede prolongar por un espacio de tiempo equivalente. La cadena técnica operativa es muy semejante a la de otras sociedades koman, lo que indica que, a pesar de las influencias de otras culturas y la adopción de formas y decoraciones nuevas, la estructura básica de la tecnología continúa siendo tradicional. Es cierto, de todos modos, que la cadena técnica de la alfarería nilótica es bastante similar a la de los koman. Un rasgo definidor de la tecnología koman es el hecho de que las vasijas se dejen a secar en el interior de la vivienda, no en el exterior como sucede con las *bertha* y *gumuz* (González-Ruibal 2005). Las alfareras también insisten en que la cerámica hay que realizarla en un lugar donde se esté a resguardo del viento, porque si

no las vasijas se pueden romper durante la fabricación. Esta preocupación no la hemos escuchado entre los bertha o gumuz. Por lo tanto, hay que ponerla en relación no solo con conceptos y usos del espacio doméstico, sino también con creencias particulares: para los koman, el viento (*kase*) tiene un carácter negativo y peligroso, que se relaciona con fuerzas sobrenaturales. La palabra *kase* se utiliza también para definir el poder mágico de los brujos. En el poblado de Benishuba, pudimos ver como una mujer ganza (grupo con fuerte influencia koman) se puso a escupir y a gritar a un pequeño torbellino de viento para alejarlo de su conjunto de habitación, mientras que en el poblado de Kesser, un hombre gwama nos explicó que colocan una lanza a la entrada de la vivienda para espantar al viento: cuando el viento ve las lanzas, se marcha en otra dirección. En cierta manera, el viento

se percibe entre los koman como el mal de ojo entre los bertha y otros grupos.

La organización del espacio doméstico

El espacio doméstico de Pukong es muy diferente al del resto de las comunidades koman, bertha y gumuz con las que hemos trabajado. La diferencia clave es que los conjuntos domésticos koma y opuuo de Pukong son como una casa “exteriorizada” ¿Qué quiere decir esto? Las viviendas de los koman, tradicionalmente, se caracterizan por cabañas amplias multifuncionales, de 6 a 8 metros de diámetro, que tienden a aglutinar en su interior las más diversas funciones (sociales, artesanales, de producción y conservación de alimento, descanso y cuidado de animales). Generalmente, las casas están divididas en dos espacios amplios (frontal y trasero), y se separan con una valla de bambú. En la par-

Figura 13. Mujeres opuuo de Pokong preparando maíz para cocinar gachas o cerveza. La cooperación entre mujeres es muy habitual en esta aldea.



te delantera se acoge a los invitados, se prepara café y se usa como almacén; la trasera es donde se prepara el alimento, se fermenta la cerveza y donde duerme el matrimonio. Las casas de Pukong, en cambio, son minúsculas: se trata de cabañas de dos o tres metros de diámetro, con frecuencia con las paredes abiertas y con el mobiliario reducido a la mínima expresión. Sus funciones suelen ser específicas (dormitorio, cocina, corral). Todas las actividades se realizan -o se pueden realizar -en el exterior (Figura 13). Es decir, las “casas” de Pukong no son tales, sino habitaciones de una gran casa que está delimitada por el área limpia, barrida y pisada del conjunto de habitación, en vez de por paredes de bambú y madera. En realidad, incluso en aquellos poblados como donde las casas son las tradicionales de gran tamaño, el espacio exterior desempeña un papel de primer orden: la mayor parte de las actividades se realizan fuera de la casa, incluido el almacenaje de objetos, como la cerámica o los molinos (Figura 14). Puesto que el exterior es, realmente, el interior y que la tierra batida es el principal elemento delimitador de una casa, no es extraño que las mujeres como dediquen tanto tiempo y esfuerzo

a limpiar el suelo del conjunto de habitación. La preocupación por la limpieza es una preocupación por los límites de lo doméstico, que resultan menos rígidos y estables que en una vivienda construida. Entre los komo de Pukong hallamos tres tipos diferentes de escoba (algo insólito entre las comunidades koman vecinas): *gorish wei* es la escobilla para limpiar el molino, *gorish beshermada* o *pish* la utilizada para barrer el interior de las cabañas y *gwarad* la que se emplea para barrer el exterior de las chozas (Figura 15). El barrido se hace a veces en zigzag, lo que deja en el suelo una decoración efímera en forma de ondas que recuerda a la decoración de las casas, *goti* y algunas cerámicas añuak y nuer (Figura 16). La limpieza de hecho recuerda a la de los grupos nilóticos, como los añuak y, en menor medida, los nuer. También aquí los conjuntos están impolutos, gracias a que las mujeres emplean mucho tiempo en barrer y ordenar la vivienda. Como veremos, cada conjunto añuak lo componen una serie de pequeñas cabañas con dormitorios y cocinas que dan a un patio central donde se llevan a cabo la mayor parte de las actividades diarias. Debemos entender, por lo tanto, que nos hallamos ante una solución característicamente nilótica que ha sido adoptada por aquellas poblaciones que viven en contacto con nuer y añuak (komo, opuu) y en condiciones medioambientales semejantes.

Los motivos para adoptar este modelo de organización del espacio tienen que ver, entre otras cosas, con el territorio en el que viven las comunidades citadas y su adaptación a éste. La región de Gambela es una zona baja (en torno a los 450 metros), extremadamente cálida y con menores precipitaciones que las áreas montañosas circundantes. Esto

Figura 14. Mapa del poblado komo de Yengu (Benishangul-Gumuz) con la localización del conjunto de habitación que se representa a la derecha. En el plano del conjunto se puede observar la cantidad de objetos y áreas de actividad presentes en el exterior de las cabañas (nota: el círculo exterior de la cabaña indica la caída del techo; es un espacio abierto).



permite que las actividades se puedan realizar corrientemente en el exterior de las cabañas. Además, tanto los nuer como los opuuu son seminómadas de forma estacional: durante la época de las lluvias viven en una zona (más elevada) y en la temporada seca en otra (más baja y húmeda, junto a los cauces de los ríos y en zonas lacustres o pantanos). La inversión en el espacio construido es, en consecuencia, limitada, especialmente en los campamentos de la época seca. Cuando llega el momento de desplazarse, los nuer y opuuu cargan sus

enseres domésticos y se dirigen hacia otro asentamiento. Este desplazamiento estacional no se verifica entre los añuak, que son completamente sedentarios y realizan una gran inversión material y simbólica en el espacio construido. Al contrario que los otros grupos, no obstante, los añuak sí que marcan de forma clara y contundente el límite del conjunto de habitación: una empalizada de dos metros de alto cierra a cal y canto la vivienda añuak. Es esta empalizada el equivalente a la pared de la casa de los koman, los gumuz o los bertha.



Figura 15. Escoba komo para limpiar el interior y escoba para el exterior.

Es en los añuak donde debemos buscar la inspiración para las casas komo de Pukong. Los komo de esta aldea han adoptado de sus vecinos también ciertos elementos arquitectónicos, como los remates de los techos realizados con elaborados trenzados, los podios de barro y la decoración de las casas (cf. figura 6), que están ausentes en otras comunidades komo. Lo que los komo no han adoptado de los añuak es la empalizada que limita el conjunto de habitación. Aunque existen algunas vallas, éstas no cierran herméticamente los conjuntos,

Figura 16. Una mujer komo limpia el patio de su casa en Yengu.



Figura 17. Casa del jefe administrativo de Pokong (komo). La casa es de estilo añuak, con podio y valla.

Figura 18. Patio de casa komo en Yengu, con la cerámica bordeando el límite del conjunto de habitación. En el suelo sorgo (izquierda) y okra (derecha), la base del alimento komo en esta zona.

están realizadas de forma descuidada y además durante parte del año no se encuentran en pie (algo que se observa en otros poblados gumuz, gwama y mao). Aquí tenemos, pues, una serie de decisiones técnicas esclarecedoras, que nos habla de la flexibilidad cultural de los komo, de su concepto de comunidad y de su imagen del espacio doméstico. La exteriorización del hogar no supone un gran problema para los komo: se

desplaza al exterior la organización interior de la casa. Además, exteriorizar la casa facilita las relaciones sociales con el vecindario y vuelve el conjunto más permeable y diáfano al resto de la comunidad. La decoración arquitectónica, como ya vimos, encaja en las perspectivas femeninas del cuerpo y la materialidad: se trata tan sólo de extender a la vivienda lo que ya se aplica al cuerpo y la cerámica (*kwant*). Significativamente, la arcilla que se emplea en el manteado, *tirsá*, es barro del río semejante al que se utiliza en la alfarería. Lo que no se adopta es la empalizada añuak, que limita la interacción social, aumenta el espacio privado y atenta, en última instancia, contra la economía moral de los komo. No es casual que el único conjunto de habitación que ha incorporado plenamente la empalizada añuak, además de una arquitectura más semejante a la de esta etnia, es el del jefe del poblado -el representante administrativo, más bien, del *kebele* (la unidad mínima de la administración estatal etíope), pues no es un jefe tradicional (Figura 17).

La exteriorización de la vivienda tiene ramificaciones en la estructuración del mundo material. Toda una serie de prácticas materiales se ajustan a esta realidad espacial. Una de las cosas que más llama la atención es el uso y disposición de la cerámica. Las vasijas de los komo y los opuuu se sitúan en los límites del conjunto de habitación, más allá del espacio limpio (Figura 18). Con ello reproducen en el exterior la disposición de las vasijas en el interior de las casas koman -siempre pegadas a la pared de la vivienda, al fondo, en la zona más oscura y sucia de la cabaña. Pero al no poder apoyarse contra pared alguna, las cerámicas tienen que situarse boca abajo. Esto abre un nuevo espacio de



expresión simbólica para las alfareras: las vasijas como suelen tener el fondo decorado (Figura 19). Además, al llevarse a cabo la mayor parte de las actividades en el exterior de la casa, es más fácil que las cosas contenidas en el interior de las vasijas (alimentos crudos o en proceso de cocción o fermentación) se ensucien o estropeen, que se pierdan cosas (calabazas) o que los animales se coman harina, frutos o semillas. Por ello es habitual observar cerámicas que actúan como tapaderas de los más diversos contenedores, objetos y alimentos (Figura 20). Esta función de la cerámica llega a ser tan importante como aquella para la que se concibe. De este modo, se podría decir que la decoración cerámica ya no solo adorna la vasija, sino todo el conjunto doméstico, lo cual difumina la división entre objeto y arquitectura.

Sobre los planos se comprenden mejor las diversas transacciones materiales que tienen lugar en la particular tecnología del espacio doméstico de Pukong. En las Figuras 21 y 22 podemos ver dos conjuntos de Pukong. En uno de ellos (Figura 21) vive una familia compuesta por una mujer como viuda. Se trata de un espacio claramente híbrido: la cabaña principal es de estilo añuak, por sus gruesas paredes manteadas de barro, con decoración junto a la puerta y los vanos. Sin embargo, la cabaña es más grande de lo que es habitual entre los añuak y responde más bien a la lógica como (o koman) de viviendas amplias y diáfanas, multifuncionales. Pese a ello, en el exterior se llevan a cabo múltiples actividades, entre ellas, las de socialización, fabricación de cerámica y elaboración de alimentos, todo ello en consonancia con la externalización del hogar característica de los nilóticos. La duplicación del hogar en el interior de

la vivienda (un hogar para el café, otro para elaborar alimentos), que resulta tan característico en las sociedades koman, existe aquí, pero en vez de localizarse ambos en el interior de la casa, uno se encuentra en el interior y otro en el exterior. Para complicar más las cosas, el hogar interior posee *goti* de barro decorados al estilo nuer. Se advierte también la escasa presencia de cerámica en el hogar, pese a ser esta la vivienda de una alfarera: sólo dos cerámicas frente a una profusión de recipientes metálicos (11). Esto, como indicamos, es un rasgo

Figura 19. Cerámica como de Yengu con el fondo decorado con impresión de cuerda.

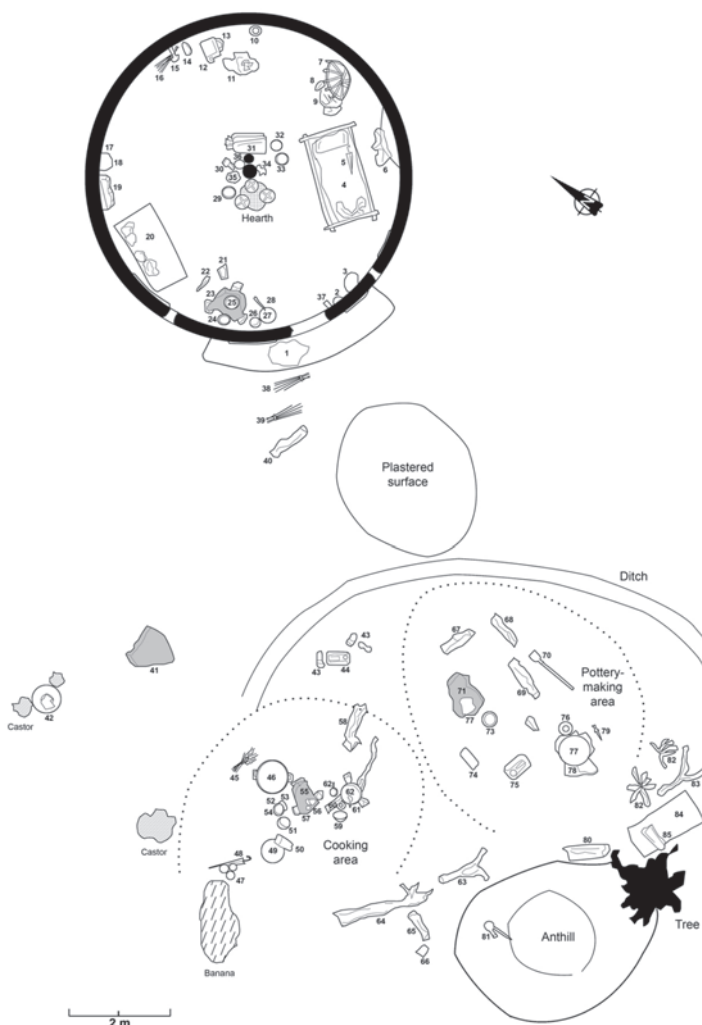
Figura 20. Olla metálica tapada por una vasija cerámica (*sibi*) en el poblado de Pokong.



típico de los komo de Pukong ¿En que sentido se puede decir que la casa de Fatura es un hogar komo? Precisamente en el particular bricolaje cultural que se ha llevado a cabo: esta combinación de elementos procedentes de diversas comunidades es lo que caracteriza (y diferencia) las casas komo de Pukong de sus vecinas (añuak y opuu).

El conjunto de Lugudaya Mashila (Figura 22) es más coherente. Se trata de un conjunto de habitación típico opuu - aunque este “tipismo” es a su vez producto de variadas transacciones materiales. El espacio construido queda reducido a la mínima expresión: una cabaña

Figura 21. Casa komo con influencia añuak.



de 5 metros cuadrados desprovista por completo de mobiliario en su interior. La función del espacio construido ha desaparecido casi por completo: las actividades se realizan todas fuera. Incluso dos actividades (dormir y almacenaje) que en el caso de Fatura todavía se hallaban confinadas al interior de la cabaña, se exteriorizan en este conjunto. Es obvio que nos enfrentamos a dos concepciones de la intimidad y de la privacidad considerablemente distintas. Mientras en la casa de Fatura existen esferas de la vida familiar que se hurtan a la mirada ajena, el conjunto de habitación de Lugudaya es perfectamente transparente. La cuestión del almacenaje, en concreto, es significativa: al quedar el grano a la vista de todos (Figura 22, elemento nº 42 en el plano) en el conjunto opuu, en el extremo izquierdo), es fácil saber el estatus económico de una familia. En la casa de Fatura, el grano está en el interior de la vivienda (Figura 21, elemento nº 31 en el plano). Frecuentemente los secaderos se utilizan como almacenes de cereal (gracias a las escasas precipitaciones), lo cual hace visible el grano recolectado por cada familia.

La organización general del poblado muestra una distribución de los conjuntos domésticos relativamente aislados los unos de los otros, pero no apartados, y muy bien definidos. Sin embargo, existe intervisibilidad entre la mayor parte de las casas y todas son fácilmente accesibles desde otros conjuntos. Un análisis sintáctico (Figura 23) revela que hay una considerable permeabilidad respecto a la vía principal de comunicación del poblado, que es el camino que discurre aproximadamente en dirección este-oeste y que pone en relación a la aldea con el exterior. Por lo que se refiere a la permeabilidad entre

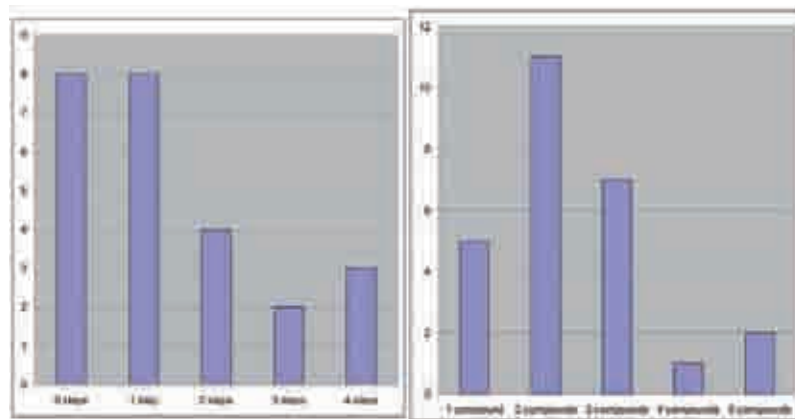
Figura 22. Típico conjunto de habitación como de verano.



conjuntos, predominan las casas que se relacionan con dos o tres unidades de habitación directamente. Sólo tres casas se relacionan directamente con más de tres unidades domésticas. La distribución de los conjuntos domésticos revela que los opuuu tienden a ocupar la

periferia del poblado (Figura 24), pero esta posición no tiene efecto importante en cuanto a la permeabilidad. En ningún caso nos hallamos con valores extraordinarios. El énfasis hacia el exterior (camino de entrada al poblado) sí es significativo, porque encaja bien

Figura 23. Pokong: permeabilidad desde el camino (a menos pasos -steps- más permeabilidad) y permeabilidad respecto a otros conjuntos.



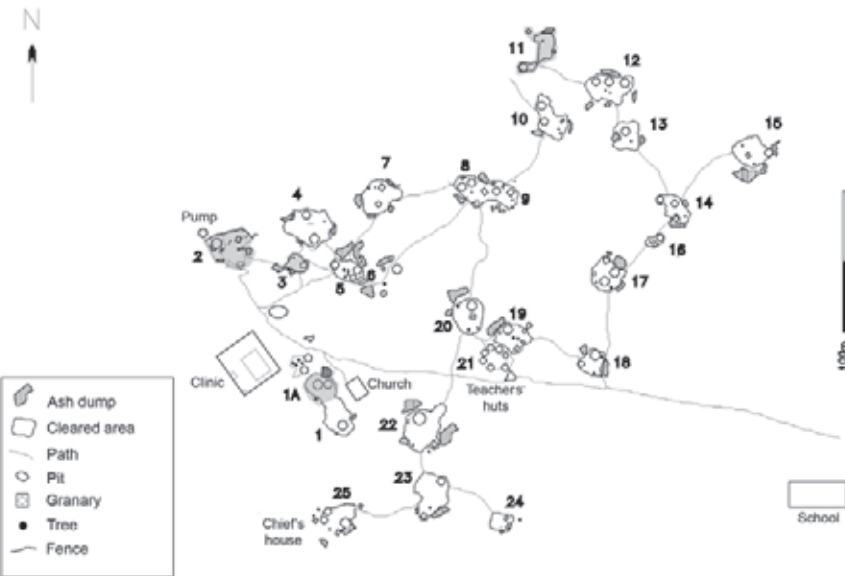


Figura 24. Plano general de Pokong. En sombreado gris, los conjuntos opuu.

con el carácter abierto y asimilador de los koma. El plano de las aldeas koman por lo común muestra una ocupación dispersa, con conjuntos de habitación separados a veces por cientos de metros: en Yengu documentamos 30 conjuntos de habitación distribuidos a lo largo de casi siete kilómetros de camino. Corfield (1938) atribuía este patrón al final de la esclavitud en Sudán (cf. también la visión de Schuver en James *et al.* 1996: 151). También se puede relacionar con la tendencia a la dispersión y fisión de los grupos igualitarios: los poblados dispersos impiden la centralización y el ejercicio del poder.

Comparado con otras aldeas koman estudiadas (p.ej. Boshuma, Shigogo o Banga Dergo, en la zona de Benishangul-Gumuz) y cuyo origen es “natural” (es decir, no se trata de reasentamientos promovidos por el Estado), Pukong ofrece un plano más compacto: en vez de pequeños barrios o conjuntos aislados, tenemos un único asentamiento bien integrado y definido. Sobre ello volveremos en el siguiente apartado.

3. LOS OPUUO: GWANKEI

Los opuu son una sociedad prácticamente desconocida por los antropólogos. Existen algunas escasas referencias recogidas en los trabajos de Corfield (1938), que los incluye dentro de los koma, James (1979) y Theis (1995). Lingüísticamente pertenecen a la familia koman, pero su idioma ofrece diferencias importantes con el grupo komo-uduk y con el gwama. Según Bender (1990: 585), los opuu se separaron del tronco koman después de que lo hiciera el anej y el kwama, pero antes de que se diferenciara el komo y el udok. Existen diversos nombres para referirse a esta etnia, que en ocasiones son exo-etnónimos y en otras denominaciones de grupos particulares: lango, buldiit, shita, sita, opo, opuo. Por los datos recogidos durante nuestro trabajo, parece que opuo y shita (sita) son una misma cultura, pero los primeros viven en Etiopía y los segundos en Sudán. Las diferencias se reducen, según nuestros informantes, a variaciones dialectales en sus lenguas, que son perfectamente inteligibles.

La aldea de Gwankei se encuentra muy cerca de la frontera de Sudán, a sólo 4 kilómetros en línea recta, cerca de un río de considerable caudal y en una zona de bosque (Figura 25). La distribución diferencial de nuer y opuu en la zona es significativa. Los nuer ocupan la zona de pradera y sabana que se extiende al norte del Baro. Donde comienza la cubierta forestal más densa, los poblados nuer comienzan a escasear y aparecen los asentamientos opuu. Como buenos koman, su hábitat natural es el bosque. Esta ocupación de nichos ecológicos diferentes explica que las relaciones entre ambas comunidades sea, en la actualidad, pa-

cífica, pues se complementan bien económicamente. Ello no quiere decir que siempre lo hayan sido. Los opuuu han sufrido duramente las razzias esclavistas de los nuer durante su expansión en el siglo XIX y de hecho llegaron a pedir auxilio a los etíopes del altiplano para su protección, aunque tal cosa significara subordinarse a ellos (Kurimoto 1992: 4-6). Sin embargo, el conflicto parece haber tenido un carácter más esporádico o coyuntural entre nilóticos y koman, que entre los propios nilóticos-nuer y añuak. Mientras que los nuer invadieron y ocuparon un gran territorio ocupado previamente por los añuak, especialmente en los años 1870-1880 (Kelly 1985), lo que dio lugar a conflictos violentos entre ambos, lo más probable es que los opuuu/shita ya estuvieran ocupando por aquel entonces posiciones marginales y no competitivas en términos económicos. La aldea de Gwankei ofrecía el interés para nuestra investigación de contar con población nuer y opuuu. Además de conjuntos de habitación de ambas

etnias, existen algunas casas formadas por matrimonios mixtos.

Uno de los rasgos llamativos de Gwankei es la existencia de nuer asimilados a los opuuu. Se tiende a pensar que la etnia dominante, al menos desde un punto de vista político, es la que tiene un papel protagonista en los procesos de hibridación, pero en el caso de Gwankei algunos nuer estaban adoptando claramente elementos culturales opuuu.

3.1. Datos históricos y etnográficos

Al igual que sucedía con los komo, lo que tenemos son datos históricos de desplazamientos más que mitos de origen. Los opuuu, según nuestros informantes, vinieron de Sudán en un proceso migratorio ocurrido hace una generación. Según una informante, Mary N'och, de 40 años, su padre (nacido en Fagak, Sudán) tomó parte en la migración antes de que ella naciera. El des-



Figura 25. Cabañas opuuu de verano en el sur de Gwankei. Se observa el bosque tropical al fondo y la zona pantanosa con altas gramíneas en primer plano. En la época de las lluvias toda esta zona está inundada.

plazamiento se produjo desde un lugar impreciso de Sudán a Kalkech y Fagak, localidades que no hemos podido identificar, antes de asentarse en Gwankei. El motivo de la migración fue la inseguridad y los conflictos existentes en Sudán, durante el tiempo de la ocupación italiana de Etiopía:

“Vienen de Sudán. Se desplazaron a Kalkech, después a Fagak, después a Gwankei. La emigración tuvo lugar en la época del padre de Mary, antes de que ella naciera. Su padre nació en Fagak, en Sudán. Durante la época de la ocupación italiana, Sudán tenía muchos problemas de robos y luchas, así que decidieron ir a Etiopía, porque era un país relativamente más pacífico y la región estaba deshabitada. Solo había añuak, que también venían de Sudán. Cuando los añuak se desplazaron hacia el este, los opuuu ocuparon las tierras que ellos abandonaron” (información de Mary Nöch).

La información de Mary Nöch parece mezclar diversos episodios históricos: la situación conflictiva a la que se refiere puede ser un eco de la que existía a finales del siglo XIX o bien durante la primera guerra civil sudanesa, entre 1955 y 1972 (que coincidiría con la juventud

de su padre). El desplazamiento de los añuak hacia el este probablemente recuerde la dislocación de la etnia provocada por las invasiones nuer en el último tercio del siglo XIX. Según la misma informante, los nuer llegaron más tarde. Se asentaron entre los opuuu y se casan con ellos, aunque siguen siendo dos grupos diferentes. “Compartimos la tierra con ellos y los consideramos hermanos”, dice Mary Nöch. Las relaciones étnicas de los opuuu, por su remota localización, son limitadas: sólo conocen a los komo de oídas y desconocen otros grupos étnicos de la familia koman, como los gwama. Reconocen en cambio la existencia de comunidades similares a la suya en Sudán pero que hablan dialectos ligeramente diferentes: Kigillé, Pelakwei, Paame, Bepaye (se las conoce por el nombre del lugar en que habitan o del clan al que pertenecen).

Los opuuu, como sucede con las otras sociedades koman, se organizan en clanes. La organización clánica tiene dos niveles: existen macroclanes (Bepaye, Belogo, Bemosh, etc.) de los cuales dependen subclanes (Paranoga, Paranare, Paradakid, Paradome, Parabaj, etc.) (Figura 26). Por encima de los clanes todavía podría considerarse que se encuentran los grupos reconocidos como

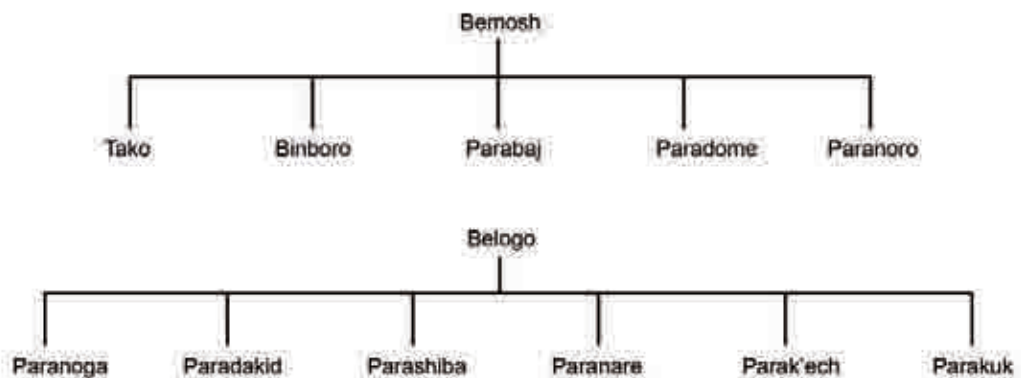


Figura 26. Ejemplo de la estructura de dos clanes opuuu con sus subclanes.

diferentes dentro de la etnia (Kigillé, Pelakwei), aunque a veces coincida grupo y clan (Bepaye). Este sistema segmentario recuerda el de los nuer (Evans-Pritchard 1992: 211-221), aunque no es tan complejo. De hecho, se podría considerar que el macroclan es el clan propiamente dicho y las unidades inferiores son realmente linajes, al modo nuer, pues las categorías superiores se retrotraen a un fundador mítico, mientras que no parece que sea así en el caso de las unidades menores, pero no hemos podido indagar más en esta cuestión. En cualquier caso, como sucede entre los gumuz, el clan inferior parece relacionarse con un poblado y un territorio concretos. La división clánica se explica con un mito de origen: en un principio todos los opuuu vivían juntos con su padre primigenio. Sin embargo, en un determinado momento el mayor de los hijos, llamado Logo, se casó y se marchó a vivir a otro lado con su esposa. Esto dio lugar a la creación del clan de los Logo (Belogo). Según los hijos se fueron casando, se fueron creando nuevos clanes. Los miembros de los distintos clanes y subclanes pueden casarse entre sí. Los matrimonios intraclánicos (o intralínea) debían estar prohibidos en el pasado, pero en la actualidad esta costumbre se ha relajado. Tradicionalmente, como en otras sociedades koman y gumuz, los opuuu se casaban por intercambio de hermanas. En la actualidad se ha impuesto la “compra” de la novia: el futuro marido debe negociar el “precio” con la familia de la futura esposa. Sin embargo, algunas mujeres mayores sí se casaron siguiendo este procedimiento, incluida una mujer opuuu (Basamiti) que contrajo matrimonio con un nuer (Shetyer). Las relaciones prematrimoniales sin consentimiento familiar se penan con castigo físico.

La preparación y consumo de cerveza (*sjji*) cumple un papel social importante entre los opuuu, como sucede con otras comunidades koman. La cerveza se bebe con ocasión de fiestas de trabajo (*pumá*), funerales o bodas, pero también se pueden organizar fiestas de cerveza (*shwí t'ayama*) que patrocina una determinada unidad doméstica y a la que se invita a las demás. Como en otros grupos koman, la cerveza se coloca en grandes recipientes cerámicos (*tiji*) y se consume con pajitas, para lo cual las personas se disponen en círculo. Hombres y mujeres beben la cerveza en recipientes distintos, pero las mujeres ancianas pueden compartirla con los hombres. Jóvenes y mayores tampoco consumen la cerveza ni en el mismo recipiente ni en el mismo lugar. Tuvimos ocasión de observar el consumo colectivo de cerveza en una fiesta patrocinada por una de las familias que se había quedado en la aldea y que se prolongó desde el mediodía hasta entrada la noche (Figura 27). Los hombres mayores bebían de un recipiente de cerveza colocado bajo un mango, mientras los jóvenes lo hacían en el interior de una cabaña, situada a una veintena de metros del primer lugar. La mayor parte de las mujeres no parecían participar en la fiesta de forma muy activa: estaban al cuidado de los niños o se encargaban de tareas domésticas, incluido tostar mazorcas para repartir entre los presentes. Al atardecer, los participantes en la fiesta comenzaron a cantar. En las fiestas de trabajo, además de cerveza el patrocinador debe ofrecer café, areki, maíz tostado y gachas, en la medida que sus medios se lo permitan.

Los conflictos se resuelven dentro de la comunidad por mediación de un anciano (*oton*) si no son muy graves. Si el problema afecta a varias aldeas o hay

un asesinato de por medio es necesario celebrar una ceremonia de resolución de conflictos, denominada *gisá*, en la que intervienen varios ancianos. Tras el veredicto y el establecimiento de los castigos y compensaciones oportunos, se bebe cerveza de forma colectiva y se canta. Si la ofensa es grave, una forma de sellar la paz entre dos comunidades distintas es hacer que la familia del culpable entregue una mujer a la familia que ha sufrido la ofensa para que se case con uno de sus miembros. De este modo, el intercambio de hermanas puede servir para solventar conflictos y sellar alianzas entre clanes.

La influencia del Cristianismo, en su versión evangélica, está teniendo una influencia importante en la transformación de las creencias y prácticas tradicionales de los *opuuu*, quienes se declaran “anglicanos”. La influencia de la

medicina moderna, en la forma de clínicas establecidas por el gobierno etíope, también socava la religión tradicional. La gente consulta a diversos especialistas rituales *nuer* o *opuuu* cuando están enfermos. No parece que exista discriminación étnica: la gente prueba con distintos brujos hasta que consigue curarse. La denominación dada por nuestros informantes a los especialistas *nuer* es *guké*, bien conocida por las etnografías (Evans-Pritchard 1992; Johnson 1994). Este mismo nombre aparece a veces transcrito como *göké*. Se traduce como “profeta” por su capacidad de adivinar el futuro. En realidad tales profetas han tenido un rol político y social muy importante (Johnson 1994), del que carecen los especialistas rituales *koman*. La adivinación, a través de diversos métodos, con fines curativos o de otro tipo, es un rasgo característico de las poblaciones nilosa-

Figura 27. Un grupo de hombres y una mujer *opuuu* beben cerveza de un *tiji* con pajitas (*tulu*).



harianas de la frontera etíope-sudanesa (nilóticas, koman, bertha y gumuz). El equivalente opuuu del profeta nuer es el *ota hmar* (hombre) y *ba hmar* (mujer). Es capaz de curar a la gente, traer la lluvia y predecir el futuro (si habría epidemias, sequías o inundaciones). *Hmar* significa “dios” o “espíritu”. Además, los opuuu tienen otros tres especialistas rituales: *kwaser* o brujo, que es el más poderoso, pues puede debilitar al enemigo en la guerra; *bes*, que garantiza la fertilidad de los campos, sobre todo cuando se planta, y trae la lluvia, y *yum*, que espanta a los pájaros cuando el sorgo madura e igualmente puede hacer llover.

Al igual que otras poblaciones koman, los opuuu son agricultores de roza y quema. El cultivo más importante entre ellos es el maíz, que se adapta muy bien a las condiciones climáticas y geográficas del entorno, aunque también poseen sorgo en las zonas más secas. Al igual que los komo de Pukong, no utilizan hoces sino cuchillos o las manos para recolectar el cereal.

3.2. Cultura material y relaciones étnicas

Ya hemos señalado que las relaciones étnicas actualmente entre los nuer y los opuuu son fluidas y que existen matrimonios mixtos. Tuvimos ocasión de comprobar el carácter positivo de estas relaciones en uno de los conjuntos de habitación nuer. La familia se había desplazado a su campamento de la estación seca y había dejado la casa cerrada. Según se nos informó, un amigo opuuu se encargaba de vigilar la vivienda todas las noches. De hecho, en el conjunto de habitación había más objetos de lo que es habitual dejar atrás cuando uno se traslada estacionalmente.

La organización del espacio doméstico

Los conjuntos nuer y opuuu no ocupan zonas étnicamente diferenciadas dentro de la aldea, sino que se sitúan según las afinidades y vínculos de parentesco de las distintas familias. La comparación entre las viviendas de poblados étnicamente homogéneos de la etnia nuer más al sur y las de Gwankei revelan di-



Figura 29. Granero recién manteado en el mismo conjunto de habitación estable de la figura anterior.



Figura 30. Altar de tradición nuer en el conjunto de habitación estable. Por su situación y construcción es difícil que estos conjuntos estacionales dejen algún tipo de huella arqueológica.



ferencias notables. Como ya señalamos los opuuu mantienen una forma dual de poblamiento, lo cual puede deberse a la influencia nuer. Los opuuu levantan conjuntos domésticos que se encuentran bastante aislados unos de otros (más de 100 metros), a lo largo de las terrazas que flanquean una amplia llanu-

Figura 31. Cabañas de verano construidas en la llanura aluvial.



Figura 32. Corte ideal de un poblado ribereño opuuu característico (Gwankei).

ra aluvial. Estos conjuntos están formados por casas redondas (*ku*) (Figura 28), graneros cilíndricos (Figura 29) y altares (Figura 30), que imitan los de los nuer. Las casas reciben la sombra de mangos plantados junto a los conjuntos domésticos. En la llanura aluvial se encuentran conjuntos más pequeños con abrigos temporales de planta rectangular (*para*) y plataformas de secado para el sorgo (Figura 31). Estos espacios, que sólo se usan en la estación seca, se encuentran rodeados de campos cultivados. Este tipo de patrón de asentamiento (Figura 32), con emplazamientos distintos según la estación, es muy común entre los nilóticos que habitan las llanuras pantanosas de Sudán del Sur y Gambela,





Figura 33. Conjunto nuer en el poblado opuu de Gwankei. Las casas muestran una fuerte impronta opuu, por la construcción desaliñada. Los nuer realizan una fuerte inversión en la arquitectura de sus conjuntos de habitación.

como los nuer, pero los desplazamientos de estos grupos, que son pastores (al contrario que los agricultores opuu), es mucho mayor: los opuu apenas se mueven unos cientos de metros. Si bien los nuer tienen abrigos semejantes al *para* opuu en sus campamentos de verano, lo cierto es que la arquitectura nuer de los poblados estables es mucho

más monumental que la opuu. Sin embargo, en Gwankei, las casas nuer muestran el aspecto desaliñado típico de las cabañas koman (Figura 33), las entradas tienen enlucidos poco cuidados (hechos con barro y paja, en vez de con arcilla fina), los techos no se rematan con los característicos topes de cerámica (*kum dwel*) y los altares son más toscos y simples. Parece que existe un deseo -quizá inconsciente- de atenuar la diferencia con sus vecinos, de camuflarse en el paisaje cultural de Gwankei. En cualquier caso, es obvio que fallan las presiones culturales para realizar una cabaña más cuidada y acorde con el canon nuer.

El plano del conjunto de habitación de Garay Nígó y Nalolo Atimbalo (Figura 34 y 35) nos permite hacernos una idea de la organización espacial de un típico conjunto opuu de verano. El espacio doméstico se puede considerar que se divide en dos mitades: una parte la ocupa el espacio construido, con las cabañas dor-



Figura 34. Plano de un conjunto de habitación de verano opuu.



Figura 35. Conjunto de habitación opuuo de Gwankei, cuyo plano se reproduce en la figura 34. Se advierte el carácter endeble de los paravientos (*para*) y la disposición de las vasijas en el límite entre el espacio clareado y sin clarear del conjunto.

Figura 36. Conjunto de habitación nuer a la entrada de Gwankei. Sus habitantes se encontraban en el campamento de verano cuando realizamos el plano. Este conjunto, al estar construido en zona elevada y apartada del río permite su ocupación durante la época de las lluvias.

mitorio, la cabaña de uso social y el granero. Todas estas estructuras se han levantado sobre una zona de rastrojo que antes fue maíz y, de hecho, a la espalda de las cabañas hay todavía un amplio campo de maíz. En la otra parte se sitúa el área de actividades domésticas y sociales, que está claramente definida por un suelo de tierra batida bien barrido y parcialmente cubierto por la sombra de un mango. En el límite de la zona de actividades, pero ya en zona de rastrojo, se disponen las cerámicas, la mayor parte de ellas boca abajo. Hay además aquí tres camas, dos de ellas cubiertas por mosquitera, lo que indica que se utilizan por la noche. Podemos, pues, delimitar tres zonas de uso: una zona de preparación de alimentos (cla-

ramente identificable por los hogares, las cerámicas y utensilios de cocina, mortero y molinos), una zona de descanso (camas y mosquiteras) y una zona social, que se caracteriza por la ausencia de objetos y que sólo puede identificarse cuando tiene lugar eventos sociales, dada la ausencia de marcadores materiales. Naturalmente, se trata de un espacio flexible, sin compartimentos estancos, pero aún así se halla más estructurado de lo que a simple vista pudiéramos pensar.

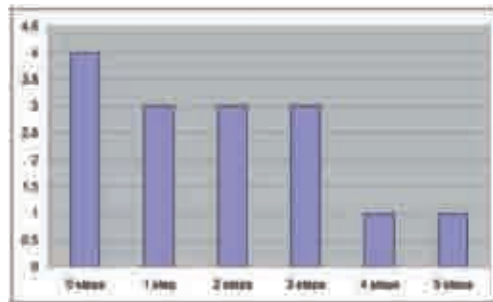
La comparación con un conjunto nuer muestra claramente las diferencias (Figura 36). Hemos escogido el conjunto doméstico nuer más característico y menos hibridizado con los opuuo. Aquí está claro que el lugar principal en la estructuración del espacio es el establo de las vacas, el edificio de mayor porte y mejor construido del conjunto. Eso es coherente con la enorme relevancia que el ganado tiene en la sociedad y cosmología nuer (Evans-Pritchard 1992). El resto de las estructuras son fundamentalmente dormitorios, desprovistos de mobiliario. Los conjuntos de habitación nuer suelen ser más grandes que los opuuo y tener más estructuras, lo cual está en relación con la frecuencia de matrimonios polígnicos entre los nuer, mientras que entre los opuuo (como entre los komo) es raro. Los varones nuer tienen más facilidad para casarse con varias mujeres (que a la vez son una importante fuente de producción de capital económico) porque las dotes se suelen pagar en ganado. La dificultad de pagar dotes ha sido un motivo de conflicto entre los pastores nuer y los agricultores añuak, que han visto como los primeros se llevan a sus mujeres. Otro elemento llamativo del conjunto nuer es la presencia de grandes cenizas, que ocupan una parte importante de la superficie del conjunto de habitación.



Figura 37. Plano de la zona sur de Gwankei. En sombreado gris, conjuntos nuer.



Figura 38. Permeabilidad de los conjuntos de la zona sur de Gwankei respecto al camino central.



En cuanto a la organización general del poblado, no se levantó el plano completo, dada la gran dispersión de las viviendas, pero sí de la zona principal (Figura 37) constituida por 16 conjuntos de habitación, la escuela, las viviendas de los maestros, la clínica, la iglesia y la bomba de agua. Es interesante señalar que, mientras los dos conjuntos domésticos nuer más “opuizados” se encuentran perfectamente integrados entre las casas opuuu, la gran casa nuer que acabamos de describir y que responde de forma más perfecta al canon nuer se sitúa en una zona relativamente marginal del poblado, a la entrada de la aldea, al sur. La permeabilidad respecto a la vía central de acceso al poblado (Figura 38) es menor que en Pukong. Mientras que en este último poblado el 65% de las casas

estaban a un paso o menos del camino, en Gwankei esa cifra baja al 45%. A ello hay que añadirle que hay conjuntos más lejanos que no cartografiamos y que harían bajar aún más ese porcentaje. Además, de los cuatro conjuntos que no tienen que pasar por ninguna otra vivienda para llegar a la pista principal, sólo uno -el nuer- es claramente visible desde el camino. La distancia hasta el camino es una variable muy importante: conjuntos que sólo están a un paso del camino están más lejos, sin embargo, que conjuntos que se encontraban a tres pasos en Pukong. La distancia entre las casas también es significativamente alta: una media de 85 metros, entre las unidades adyacentes (4) a los 250 metros de distancia al vecino más próximo (el conjunto nuer a la entrada de la aldea). En Pukong, la distancia media entre vecinos era inferior a 25 metros. En Gwankei el 50% de los conjuntos se comunican directamente con otro conjunto o con ninguno, mientras que en Pukong el 81% de las unidades domésticas tenían comunicación directa con dos unidades vecinas o más. La visibilidad entre conjuntos es también muy

Figura 39. Conjunto cerámico de la casa (opuu) de Garay Nigó y Nalolo Atimbulo. 1, 2, 3, 4: *kwe*; 5, 6, 9, 10, 15: *tijj*; 7, 16: *timá*, 13: *tidemdanr*; 8, 11, 12, 14, 17: *titash*

reducida en Gwankei. Desde la mayor parte de los conjuntos se puede ver a un solo vecino, mientras que en Pukong se podían observar varias unidades desde cualquier parte del pueblo.

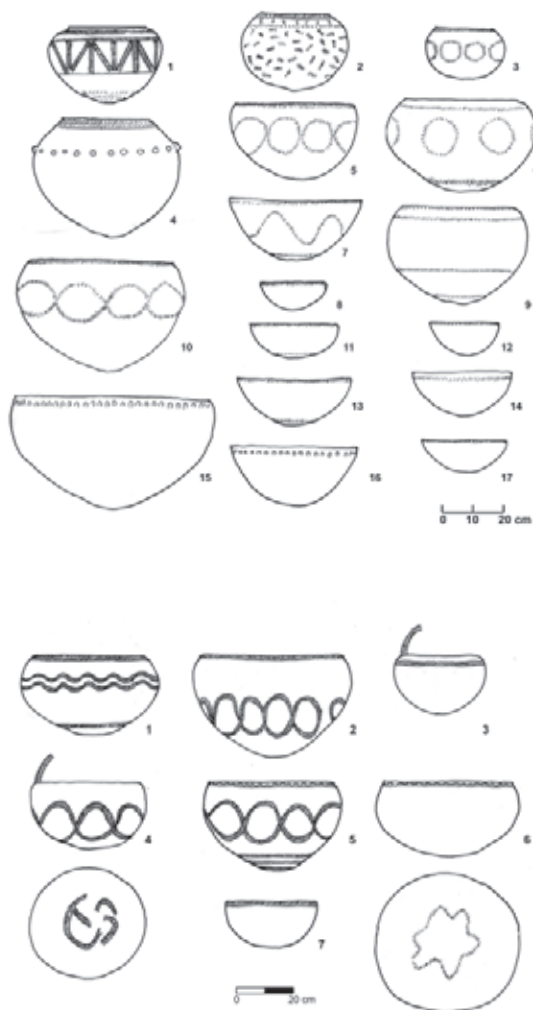
Estamos, pues, ante una plasmación espacial de las relaciones vecinales considerablemente diferente a la de Pukong. Los datos expuestos podrían llevarnos a conclusiones erróneas. No se trata seguramente de que en Gwankei exista una menor cohesión vecinal. La fiesta de la cerveza a la que asistimos, por ejemplo, reunía a la totalidad de la población de la aldea que no se había desplazado a los asentamientos de verano. La gran

distancia entre conjuntos parece ser una constante en las aldeas más apartadas de la frontera etíope-sudanesa: los poblados de las zonas más apartadas y por lo tanto más libres de injerencia estatal ofrecen siempre una gran dispersión de las unidades domésticas, similar o mayor que la que aquí nos ocupa. Parece, pues, que en condiciones normales y pacíficas los grupos koman tienden a la dispersión, hecho que ya señaló Schuver en los años 80 del siglo XIX (James *et al.* 1996) y Corfield (1938) en los años 30 del siglo XX. Lo que necesita explicación no es el patrón disperso, sino el concentrado. Son las condiciones de estrés social y de conflicto las que aparentemente actúan como motor de agregación entre estas comunidades. Pukong es una aldea de creación relativamente reciente, producto de desplazamientos forzados y se enclava en una zona extraña para los koma, en el límite meridional de su zona histórica de ocupación. Gwankei, por el contrario, se halla en una zona históricamente opuuu y cerca de otras comunidades de esta etnia.

Cerámica

Los conjuntos opuuu que estudiamos muestran una gran homogeneidad en sus producciones cerámicas (Figura 39 y 40). Las formas son todas ellas característicamente opuuu (recipientes hemisféricos o ultrahemisféricos) y las decoraciones siguen el patrón étnico (bandas horizontales, onduladas y círculos y 8 cordados), aunque existen algunos ejemplos de préstamos nuer claramente identificables (bandas verticales, horizontales y oblicuas formando aspas). Como ya habíamos notado en las casas opuuu de Pukong, los conjuntos cerámicos de esta etnia se caracterizan por la decoración profusa y por el elevado nú-

Figura 40. Conjunto cerámico de la casa (opuu) de Maso Loto y Nirwa Mashila. 1, 2, 4, 5 y 6: *tijj*; 3, 7: *kwe*.

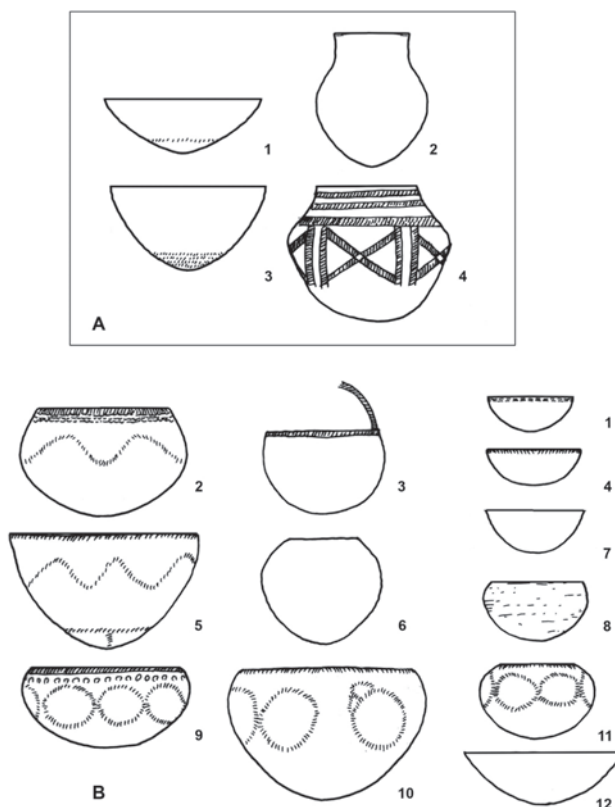


mero de piezas. Aunque las diferencias entre la alfarería nuer y opuuu saltan a la vista, si realizamos una comparación más amplia con otros grupos koman veremos que en estos la decoración vascular es algo excepcional. Las vasijas de los gwama, komo, uduk y mao son muy pocas en ornamentos y, en realidad, toda la cultura koman se caracteriza por la ausencia de decoración (Grottanelli 1948: 315-316) y constituye una realidad bien diferente del universo cultural nilótico. La rica decoración de las vasijas entre los opuuu puede explicarse por influencia de sus vecinos nilóticos: la técnica decorativa (impresión de cuerda) es, de hecho, característica de los pastores nilóticos desde el primer milenio a.C. Y si bien es cierto que los opuuu no han asimilado la decoración arquitectónica de los nuer o añuak, se puede decir que, en cierta manera, cuando una mujer opuuu

decora una cerámica lo que está haciendo es decorar su casa, como señalamos al hablar de los komo.

En el único conjunto nuer que pudimos documentar con cerámica (Pok Loal y Ñabiel Babur) todas las vasijas habían sido fabricadas por la dueña de la casa, siguiendo el estilo nuer. El conjunto de Pok Loal se encontraba adyacente al de Peitud y Ñedwop Meñwel, opuuu, con quienes están emparentados (el hijo de los primeros está casado con la hija de los segundos). Pese a esta proximidad, sus conjuntos cerámicos son muy diferentes (Figura 41). El grado de hibridación e intercambio, pues, es menor que el que se aprecia en el espacio doméstico. El menor inventario de cerámicas en el caso de los hogares nuer se puede explicar por su orientación ganadera, frente a la subsistencia básicamente agrícola de los opuuu. Sin embargo, de los tres conjuntos nuer identificados en Gwankei, sólo uno (el de la entrada de la aldea) mostraba una importante actividad ganadera. Otro de ellos (Pok Loal) carecía por completo de ganado y sus miembros se dedicaban exclusivamente al cultivo del maíz. Sin embargo, el número de vasijas era igualmente reducido aquí. Esto indica que, aparte de los condicionantes económicos, los culturales juegan un papel de relevancia en la configuración de los inventarios domésticos. Entre los opuuu, hombres, mujeres y niños deben comer en recipientes distintos, lo que explica en cierta medida la abundancia de contenedores. Más importante, quizá, es el hecho de que los opuuu, como todos los koman, utilicen la mayor parte de sus excedentes agrícolas en fabricar grandes cantidades de cerveza que comparten con los vecinos: para ello necesitan muchos y grandes contenedores cerámicos.

Figura 41. Conjuntos cerámicos de Gwankei: A. Nuer. B. Opuuu.



La tipología de la cerámica opuuu (cf. Figura 39) sigue el modelo koman de denominar a las vasijas con el nombre genérico de cerámica (*ti*) más el indicador de su uso. La diferencia básica se da entre dos modelos, como sucedía entre los komo: *ti* y *kwe*. Los primeros suelen mostrar perfiles hemisféricos, mientras que los segundos son más globulares, pero como ya comprobamos en Pukong, en realidad resulta difícil diferenciar los tipos cerámicos por su mera morfología o decoración. Se trata más bien del uso predominante al que se destinan lo que define su tipo. Dos vasijas casi idénticas pueden denominarse de forma muy distinta y dos vasijas muy distintas pueden recibir el mismo nombre. No obstante, sí se advierte una tendencia clara a que los contenedores utilizados en la fermentación, conservación y consumo de la cerveza sean los más elaborados desde el punto de vista decorativo, lo cual sería coherente con su relevancia social. La decoración de 8 o círculos en concreto parece que se restringe a estos recipientes, mientras que las vasijas usadas en la preparación de la comida suelen decorarse sólo con una o más bandas junto al borde. Las denominaciones de cerámicas que hemos recogido son las siguientes:

-*T'imá*: cerámica para cocinar las gachas (*maragé*). Los pequeños también se pueden utilizar para cocinar la salsa que acompaña a las gachas (*nasut'á*).

-*T'idendam*: cerámica para cocinar la salsa (*nasut'á*) que acompaña a las gachas.

-*T'itash*: cerámica para servir la salsa que acompaña a las gachas.

-*T'eweté*: cerámica en la que se

cuece la pasta de sorgo o maíz empleada en la fabricación de cerveza (*sji*).

-*T'iji*: cerámica para transportar agua y para almacenar, fermentar y servir la cerveza (especialmente cuando hay numerosos invitados). La primera función está siendo sustituida por los bidones de plástico.

-*Kwe*: cerámica para servir la cerveza (*sve*). Es de menor tamaño que el *t'iji* y por lo tanto permite servir a menos gente (Figura 42). *Kwe* es el equivalente al *kongo* de los komo, *kono gwama* y *koga gumuz*.

En Gwankei entrevistamos a dos alfareras opuuu y una nuer. Sobre la cerámica nuer nos extenderemos en el siguiente

Figura 42. *Kwe* con restos de cerveza de maíz y las pajitas (*tulu*) utilizadas para beber.



apartado. Las alfareras opuuu aprenden el oficio desde niñas de sus madres y abuelas. No existe una educación formal: simplemente observan a sus progenitoras fabricar vasijas y poco a poco van aprendiendo. Según nuestras informantes, a los 10 u 11 años son capaces ya de dominar el trabajo artesanal. Empezan con las vasijas más pequeñas y poco a poco acaban siendo capaces de modelar los recipientes de mayor ta-

maño. Cuando están menstruando, las mujeres no pueden hacer cerámicas, un tabú extendido entre todas las comunidades con que hemos trabajado. La cadena técnica operativa que hemos documentado es muy semejante al de la alfarera komo de Pukong:

1- Se recoge la materia prima. Existen distintas minas de arcilla en el entorno.

2- Se prepara la materia prima: si la arcilla es naturalmente arenosa, se puede trabajar directamente, tras mezclarla con agua, sino, se añade arena fina.

3- Se deja reposar la arcilla uno o dos días.

4- Se manipula la arcilla para homogeneizarla. No puede tener piedras, pues se romperá fácilmente.

5- Se fabrica un colombino.

6- Se enrolla el colombino para formar la base de la vasija.

7- Con una mano se modela la cerámica, con otra se alisa con ayuda de una valva de uniónido (*mishá*), hasta que desaparecen las marcas del colombino.

8- Se fabrica un nuevo colombino.

9- Se añade el colombino al recipiente.

10- Se alisa con la concha.

11- Se repiten varias veces los pasos 8 a 10, según el tamaño de la cerámica que se desee fabricar.

12- Cuando crece el tamaño de la vasija, se excava un hoyo pequeño para que la sostenga y se siguen fabricando colombinos.

13- Se repiten los pasos 8 a 10.

14- Se alisa totalmente la cerámica con la concha.

15- Se corta el borde con un cuchillo.

16- Se decora la cerámica con una cuerda, que se fabrica con hojas de maíz secas.

17- Se deja a secar dos días en el interior de la vivienda.

18- Se pule con un canto rodado (*kingil*).

19- Se recoge leña y paja.

21- Se cuece la cerámica (un recipiente de cada vez), cerca de la vivienda, en zona sin rozar.

Las similitudes con otras tradiciones alfareras koman (komo, gwama) son muy significativas: el uso de colombinos, la ausencia de desgrasante o el uso de arena fina, el secado en el interior de la cabaña, la cocción de las vasijas de una en una son elementos comunes a todas las tradiciones alfareras de la zona. En cuanto a las decoraciones, como sucede casi siempre, se nos dijo que no tenían otro objeto que embellecer las vasijas y diferenciar a sus propietarios (esto puede tener cierta relevancia cuando se hacen fiestas colectivas y se juntan numerosas cerámicas). La cadena técnica operativa es muy similar a la de la cerámica nuer, como veremos, pero es difícil saber si se trata de una mera convergencia, de un sustrato común o de un préstamo de uno u otro grupo.

4- LOS NUER: PAKANG Y GWANKEI

Tuvimos ocasión de trabajar con los

nuer en la aldea de Pakang, además de la de Gwankei, donde, como hemos visto, constituyen una minoría. En este caso, sobran las referencias etnográficas e históricas, pues existe una amplia bibliografía sobre este pueblo (Evans-Pritchard 1970, 1992; Kelly 1985; Johnson 1986, 1994; Hutchinson 1996). Los nuer son una de las etnias más importantes en el sur de Sudán y la mayoritaria en la región de Gambela, donde constituyen el 40% de la población, a pesar de haber llegado a la zona en un período relativamente tardío (1870-1880), durante la expansión que les llevó desde el Nilo Blanco a dominar un amplio sector del Sudán sudoriental. En su expansión desplazaron a otras comunidades, como los añuak. Los nuer han sido un enemigo tradicional de las comunidades koman (komo, opuuo y uduk), a las que han esclavizado y saqueado por lo menos hasta los años 20 del siglo pasado (Corfield 1938). Sin embargo, esto no ha impedido que también haya habido transacciones pacíficas, relaciones matrimoniales e intercambios de conocimientos rituales (James 1988) y materiales. Los nuer son uno de los pueblos pastoriles más famosos gracias a la etnografía de Evans-Pritchard, realizada en los años 30. El ganado ocupaba y ocupa un lugar absolutamente central en su mundo social y simbólico. El pueblo nuer se haya dividido en secciones tribales. En Gambela, la predominante es la Gaajak. Estas secciones a su vez están subdivididas en clanes y linajes. Las luchas entre clanes, con frecuencia motivadas por el robo de ganado y el acceso a los pastos, han sido uno de los motivos más habituales de conflicto. Los nuer tenían jefes de aldea y especialistas rituales (profetas), a los que ya nos hemos referido.

Nuestra impresión inicial era que, de-

bido al brutal conflicto en el vecino Sudán, con sus ramificaciones en Etiopía, y la abrumadora presencia de refugiados, organismos internacionales y ONGs, a lo que hay que añadir la presión del Estado y las agresivas misiones evangélicas, la situación de los nuer habría cambiado radicalmente, alterando profundamente sus estructuras sociales y su cultura material. La realidad resultó ser bien diferente. Aunque naturalmente no hemos realizado el trabajo etnográfico mínimo para saber hasta que punto se ha transformado la sociedad, lo cierto es que muchos elementos continúan siendo tradicionales y similares a los observados por Evans-Pritchard en 1930-1931:

1-Mantenimiento de la estacionalidad en el poblamiento: campamentos de verano y aldeas de invierno. A los campamentos de verano, junto al río Baro y otros ríos, se desplazan los hombres jóvenes con el ganado y permanecen la mitad del año. Regresan a las aldeas antes de que comiencen las lluvias. En las aldeas se quedan las mujeres, niños, ancianos y enfermos.

2-Importancia clave del ganado vacuno en la subsistencia.

3-Organización del espacio de forma dispersa, con conjuntos de habitación articulados en torno a un gran establo.

4-Presencia de elementos de religiosidad tradicional (altares) y de especialistas rituales (*guk*). Al contrario que en otros grupos vecinos, la religión tradicional y las creencias asociadas no se ocultan ni se consideran un motivo de vergüenza.

5-Ritos de paso tradicionales: escarificaciones horizontales en la frente, realiza-

das a los jóvenes durante la adolescencia. Sólo recientemente se ha comenzado a abandonar esta práctica, más tarde que en comunidades vecinas (opuuu, komo).

6-Poliginia. El ganado sigue desempeñando un papel básico en la compra de la novia.

7-Muchos elementos de la cultura material, empezando por el espacio doméstico, son tradicionales. La presencia de objetos industriales no es mayor que en otros grupos vecinos—más bien al contrario.

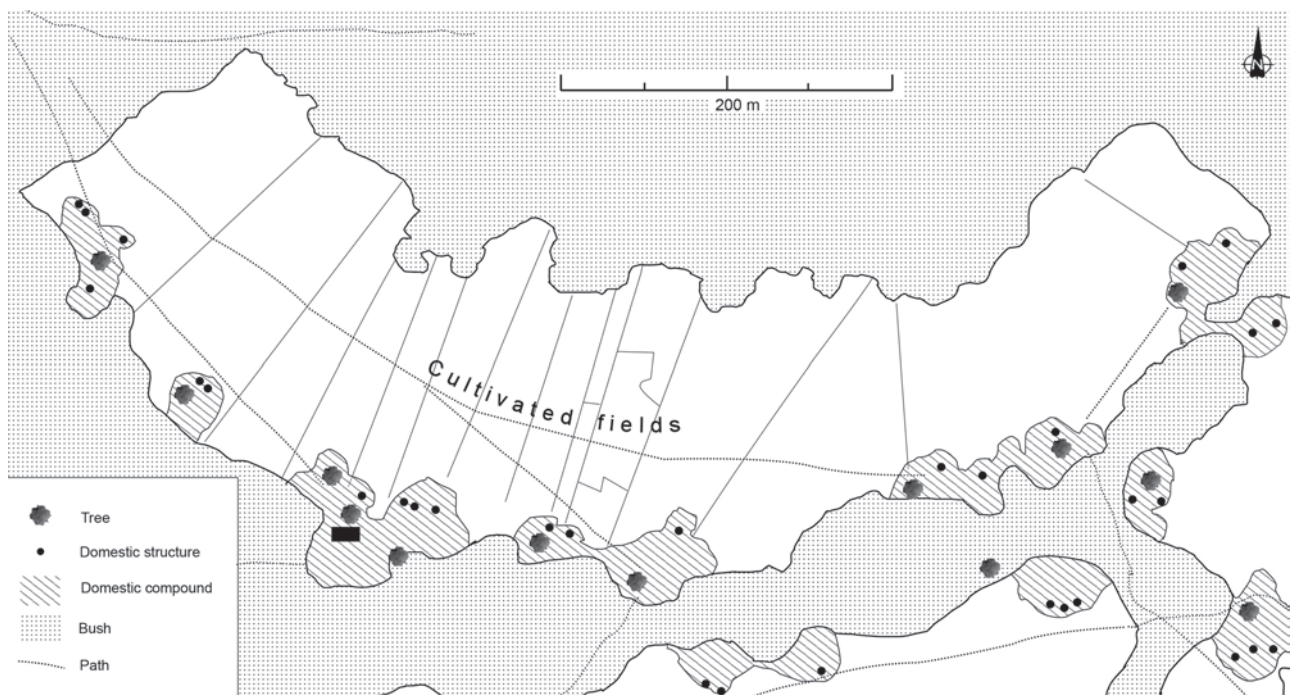
4.1. Cultura material e identidad étnica

La organización del espacio

Realizamos planos con GPS submétrico y mediante el análisis de fotografía satélite de una serie de aglomeraciones domésticas en el entorno de la ciudad de Lare, en la zona conocida como Pakang. El patrón de poblamiento es muy disperso. Los conjuntos se extienden en

una gran planicie de sabana poco densa, parcialmente inundada durante las lluvias. Es difícil definir el territorio específico de una aldea, pues los conjuntos de habitación se extienden -a veces separados por kilómetros- a lo largo de un área amplísima. En la organización del espacio se pueden identificar tres zonas: el conjunto de habitación propiamente dicho, los campos cultivados y la zona de matorral o sábana (Figura 43). En los campos cultivan maíz y algo de sorgo durante la estación de las lluvias. Los conjuntos de habitación se disponen alineados en el límite de la zona de matorral y dejan el espacio para el cultivo frente a las viviendas. Se agrupan según criterios de familia y linaje. La distancia entre unidades domésticas (Figura 44), superior con frecuencia a los 100 metros, es la mayor de la observada en Gambela. Esta distancia entre cabañas es variable a lo largo del territorio nuer. Evans-Pritchard (1992: 128) documentó patrones de ocupación del territorio muy diversos en distintas zonas de la región ocupada por los nuer en Sudán:

Figura 43. Conjuntos de habitación nuer en la zona de Pakang.



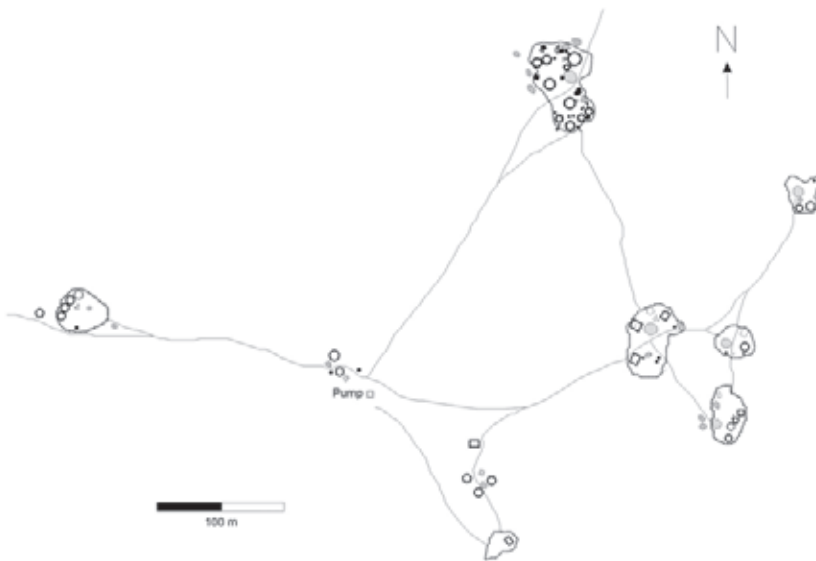


Figura 44. Conjuntos de habitación en Pakang. Se aprecia la gran distancia entre casas.

Figura 45. Típica casa nuer, con techo de dos capas, remate de cerámica, entrada oblonga y mantada con barro decantado (compárese con las casas nuer de la figura 33).

en algunas zonas las unidades domésticas se encontraban muy concentradas mientras que en otras se dispersaban por un amplio territorio, como sucede en Pakang. Nosotros mismos hemos podido observar estas diferencias: en la zona de Lare, al sur de Pakang, las aldeas están concentradas en determinados puntos. Evans-Pritchard lo atribuía

a factores ecológicos. Es cierto que la zona de Lare, al estar casi toda ella cubierta por pantanos, reduce las posibilidades de asentamiento, mientras que Pakang, al ser una zona de bosque bajo, permite un mayor aprovechamiento del espacio.

Los conjuntos domésticos nuer están formados por una serie de estructuras de pequeño diámetro (menos de cuatro metros, por lo general) (Figura 45), que sirven como dormitorios y cocinas, aunque la comida se suele hacer en hogares al aire libre (*gwatad*), en el centro del conjunto. Cada una de las cabañas (*dweh*) de un conjunto de habitación suele acoger a una esposa de un cabeza de familia, que suele dormir alternativamente en la cabaña de cada una de sus cónyuges. Debido a la extensión de la poliginia y a que los hijos con frecuencia establecen su vivienda cerca de su padre, los conjuntos de habitación pueden llegar a ser muy amplios y acoger decenas de personas (Figura 46). La casa principal del marido, donde vive con la primera esposa, recibe el nombre de *ket*. Las cabañas se hacen de palos clavados verticales (*peñ*) entre los que se entrelazan tiras de madera (*rogrog*), excepto en el caso del establo (*hwak*), que es la estructura más grande del conjunto y que está formado por una pared de gruesos troncos y múltiples postes en el interior para amarrar el ganado y soportar el gran techo (Figura 47); entre los troncos y el techo se dispone una cinturón de barro para sujetar mejor la cubierta. En los conjuntos de habitación suele haber un túmulo de cenizas con postes clavados que sirve para sujetar a los animales cuando no están en el establo (Figura 48). Tanto el establo como el túmulo de cenizas son idénticos a los que aparecen en las fo-

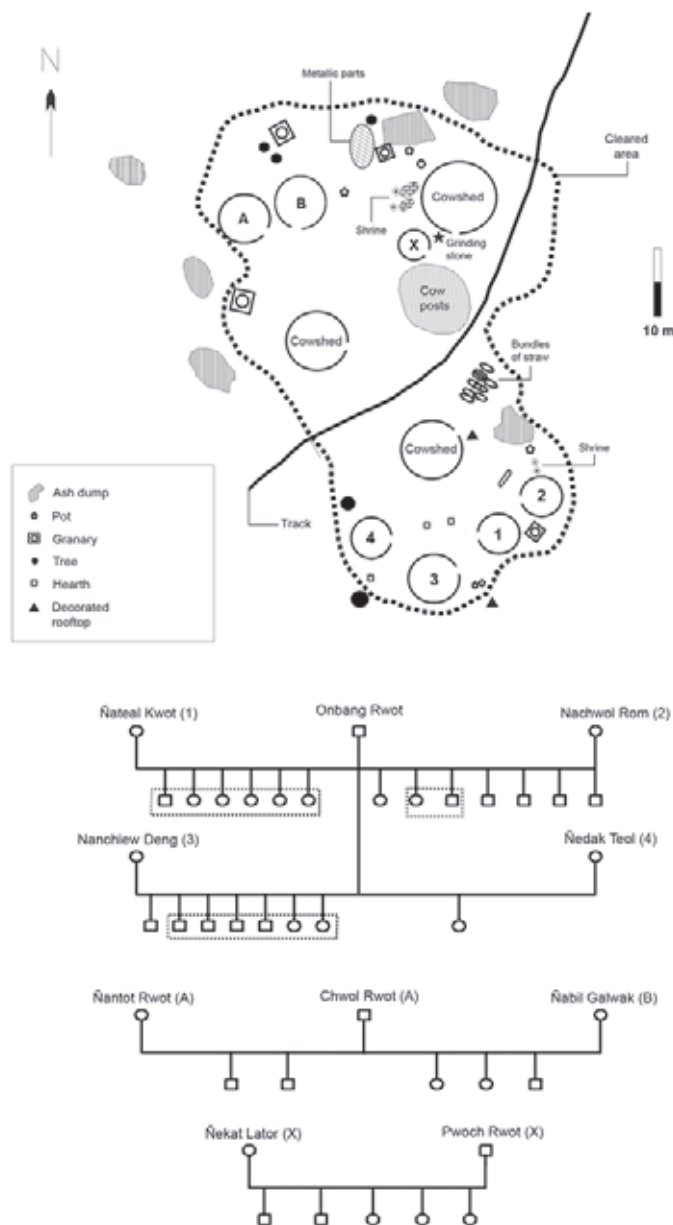


Figura 46. Tres conjuntos de habitación de Pakang. Se trata de las casas de tres hermanos con sus respectivas mujeres. El establo es lo que permite singularizar cada uno de los conjuntos domésticos. Todos los hombres se encontraban en los campamentos del Baro con su ganado.

tografías tomadas por Evans-Pritchard (1992: lám. XIV, XVIII) en 1930-1931. La construcción del establo es también igual a la registrada por el antropólogo inglés (ibid.: lám. XVIII). Otro elemento central en las casas nuer, además del establo, es el espacio ritual, que puede adoptar diferentes formas: a ello nos referiremos en el siguiente apartado.

Las cabañas se suelen rematar con una especie de sombrero de arcilla (*kum*



Figura 47. Un hombre nuer techa un establo de vacas en Pakang. Se puede observar la fuerte construcción de las paredes, a base de troncos, muy distinta del endoble entrelazado de bambú o ramas de los dormitorios y cocinas (comparar con figura 45). Nótese también la calidad del techo, sorprendente para una cuadra. El esfuerzo invertido en esta es comprensible si se tiene en cuenta en legendario valor del ganado entre los nuer.

dwel), de entorno a 50 cm de alto, decorado con diversos motivos, que en general hacen referencia al ganado (cuernos, bóvidos) (Figura 49). Este tipo de remate no aparece en las fotografías de Evans-Pritchard, lo que hace pensar que o bien no existía entonces o bien se trata de una variante regional de los nuer de Gambela. La entrada a la cabaña (*tok*) está manteada de barro fino (cf. Figura 45). El tejado de las casas muestra una gran elaboración, rasgo típico de otras culturas nilóticas que hemos podido observar (*añuak*, *maban*). El techo (*dui*) está formado por dos capas de diferentes hierbas: en la parte inferior, que va situada sobre la pared de la cabaña, se utiliza una gramínea gruesa y dura (*lum*), en el resto del techo se emplea la hierba comúnmente utilizada por todos los grupos de la región (denominada *ol*), y que es una gramínea muy alta (hasta tres metros) y

Figura 48. Establo nuer (izquierda) y cenizal donde se ata el ganado.



Figura 49. *Kum dvel* con representaciones de bóvidos.



Figura 50. *Bwor* de una casa nuer de Gwankei.



flexible. Para techar se utiliza una pala de madera (*kalam*) con la que se golpea la paja para regularla (cf. Figura 47). En los conjuntos hay uno o dos graneros (*tam*) y además grandes cestas (*jirjir*) que sirven igualmente para contener el cereal y ofrecen la ventaja de ser transportables. Otra estructura de carácter agrícola es el secadero de cereal (*jong*), semejante a la de otros grupos de la zona. Los nuer, como los añuak, utilizan morteros de madera hundidos en el suelo (*kom*). Las manos de los morteros (*lek*) son troncos con la parte superior decorada con series de muescas. Los opuuu han adoptado esta decoración en sus manos de mortero.

Cultura material, creencias religiosas y ritual

Hemos descubierto una interesante cultura material ligada a la religiosidad nuer que merece un estudio más detallado. Existen distintos tipos de altares y de elementos rituales. Uno muy común es un par de figurillas realizadas con una pella gruesa de barro y paja y que muestran tres protuberancias (Figura 50). Son los *bwor*, altares protectores contra las enfermedades, que representan a Buk, una deidad femenina del río. Este espíritu ayuda a las mujeres en el parto, cura a los niños cuando están enfermos y favorece la fertilidad de las mujeres. Una de nuestras informantes nos dijo que tras haber

rezado a Buk ante los altares, ésta le había dado hijos. En caso de enfermedad de un niño, se echa agua sobre los altares y se reza a Buk para que le devuelva la salud. Curiosamente Evans-Pritchard (1970: 31-32) recogió la función protectora general de Buk, especialmente en relación a los ríos (cruzar ganado, pescar, protección frente a los cocodrilos), pero no dice nada de la fertilidad, excepto el hecho de que es la madre de Deng, una de las deidades celestiales más importantes de los nuer. Según el antropólogo, se le hacen ofrendas de cerveza y tabaco en los ríos, pero no habla de altares domésticos. Señala este autor que Buk tiene dos hijas: Chandit y Ñaliep. Es posible que el doble altar haga referencia a esta descendencia de Buk. La relación de Buk con la fertilidad está clara en la propia materialidad del altar: las protuberancias superiores de los altares representan pechos (*tin*), mientras que la protuberancia inferior es el ombligo (*lok*). Los *bwor* tienen que colocarse orientados hacia el nacimiento del sol.

Figura 51. Chol (izquierda) y Biel (derecha). Detrás se observan los *bwor*.



Otras dos divinidades que se materializan en la casa nuer son Chol y Biel. Chol, según nuestra informante, es el padre de Biel. Ambas divinidades viven en el cielo. Su carácter es claramente masculino: protegen a los hombres cuando van a la guerra, a quienes viajan y al ganado frente a los animales salvajes. Vacas, guerra y viajes son elementos todos ellos vinculados a los varones. Nuevamente, la información complementa la obtenida por Evans-Pritchard (1970: 30, 57), quien sólo dice que Chol es una deidad de las alturas relacionada con la lluvia, el rayo y un tipo particular de árbol. Respecto a Biel, Evans-Pritchard (*ibid.*: 97) dice que es un “duende de la naturaleza”, un espíritu telúrico, del que existen varios tipos diferentes (de las cenizas, cobras, termiteros, etc.). La representación de estas deidades son dos arbolillos secos clavados verticalmente en el suelo del conjunto de habitación (Figura 51), para los que Evans-Pritchard da el nombre de *riek*. La oposición entre el mundo masculino y el femenino tiene su correlato material en estos altares: significativamente, las divinidades femeninas están a ras de suelo, mientras que las masculinas se elevan hasta la altura de una persona o la superan. Este es un tema que merece posterior estudio. Según Evans-Pritchard (*ibid.*: 206), los postes representan para los hombres, la asociación entre los dioses, los espíritus y los fantasmas con el linaje, mientras que el *bwor* es, para las mujeres, la asociación de lo divino con la familia elemental, el grupo doméstico. De hecho, el *bwor* representa el paravientos que protege el hogar doméstico.

En la zona de Pakang se observan altares más elaborados, consistentes en plataformas circulares de barro, sobre las que se coloca el *bwor* y un hogar rehundido junto al límite de la plataforma. Los



Figura 52. Altar de Pakang con hogar y estela en forma de piel de bóvido.

Figura 53. Altar *yenkwot* en Gwankei con ofrendas de calabazas y conchas.



bwor pueden ir pintados, lo que parece una introducción reciente, o decorados con palos clavados sobre el barro (Figura 52). La forma de pintar los altares recuerda a la coloración de las pieles de los bóvidos: es posible que la metáfora sea intencional. La propia forma de los altares se asemeja claramente a la piel de una vaca extendida.

Otro tipo de altar está sobre todo en relación con los especialistas rituales (*guk*).

Se trata de una estructura circular realizada con ramas y árboles hincados verticalmente en el suelo, en cuyo centro se clava otro árbol seco (Figura 53). Este tipo de altar se denomina *yenkwot*, literalmente “maderas de dios”. Kwot es una divinidad suprema creadora entre los nuer. En el interior se realizan distintos tipos de ofrendas: conchas de moluscos fluviales y calabazas de leche. Aquí se realizan sacrificios antes de consumir carne de bóvido. También se realizan ofrendas para proteger el ganado y pedir que se reproduzca. La relación estructural con los corrales y establos de vacas es obvia en la propia materialidad del altar.

Cerámica

La alfarería nuer muestra mayor similitud, como cabría esperar, con la cerámica añuak que con la koman (opuu y komo). La tipología se basa en tres formas principales: *dar*, *tak* y *bul* (Figura 54). En este caso, las diferencias son generalmente obvias: el *dar* es un recipiente de perfil compuesto, con cuello, mientras que el *bul* es de forma globular, con borde entrante, y el *tak* es hemisférico y abierto. Existe una cuarta forma, de perfil compuesto, con forma de botella y muy decorada: *shimpin* (Figura 55).

-*Dar*: para fabricar licor (*areki*) y conservar agua. Superficies sin pulir, sin decoración o con poca decoración. Se trata de una forma muy habitual en Sudán. Su origen puede estar en los recipientes anforoides meroíticos.

-*Dar jir*: para transportar agua, a veces para fermentar cerveza. Sin pulir, sin decoración o con poca decoración.

-*Tak*: para fabricar cerveza. Superficies sin pulir, sin decoración.

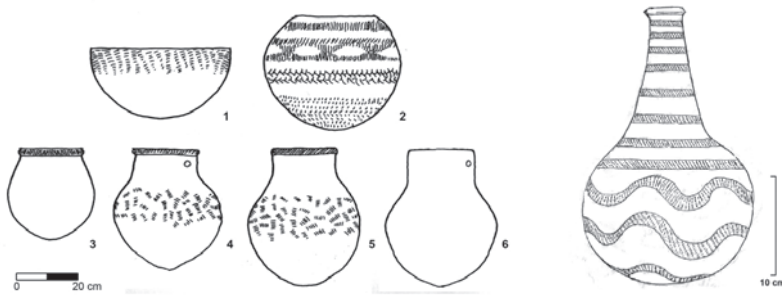


Figura 54. Cerámica nuer de un conjunto de Pakang. 1: *tak*; 2: *bul kwang*; 3: *dar jir*; 4-6: *dar*.

Figura 55. *Shinpin*, botella de cerámica para el agua.

Figura 56. Cuchara y pipas nuer con decoración incisa, semejante a la de la cerámica.

-*Bul kwang*: para beber cerveza. Superficies pulidas y mucha decoración.

-*Bul tad*: para cocinar gachas. Superficies sin pulir, sin decoración

-*Shinpin*: para contener y beber agua. Superficies pulidas, muy decorada. Se trata de una vasija realizada por las mujeres para su marido.

La cerámica nuer y la añuak muestran interesantes concomitancias y diferencias. Las formas son semejantes, pero el acabado, la decoración y las pastas son distintas. La cerámica nuer es de color rosado, ocre o anaranjado, mientras que la cerámica añuak es predominantemente negra o gris. La cerámica nuer tiende a estar menos decorada que la añuak, excepto el *shinpin*, en el que las alfareras invierten especial esfuerzo, pues demuestra su dedicación al hogar y a su marido. La decoración nuer, como hemos visto, se basa en combinaciones de bandas verticales, horizontales y oblicuas, realizadas mediante cordado, una gramática decorativa que trasciende la cerámica y se aplica en otros elementos de cultura material (Figura 56). Los añuak también decoran con impresiones de cuerda: se puede considerar una tradición típicamente nilótica, como ya hemos señalado. Sin embargo, los añuak combinan las bandas horizontales con formas curvilíneas. Por lo que se refie-



re al acabado, las vasijas nuer se acaban mediante pulido, no muy fuerte, cuando se destinan a contener cerveza, a veces agua, si no se dejan sin tratamiento superficial. Los recipientes añuak, en cambio, están todos ellos intensamente pulidos, lo que les otorga un aspecto metálico. La cerámica añuak ha ejercido influencia sobre la alfarería nuer. Esto se observa, por ejemplo, en los patrones decorativos de algunas vasijas, que tienden a seguir los motivos ondulados añuak. Una mujer nuer nos dijo: “No compramos cerámicas a las añuak, pero vemos su estilo cuando vamos al mercado y a veces copiamos cosas”.

La cadena técnica operativa de la cerámica nuer es muy semejante, como ya indicamos, a la de las sociedades koman circundantes. Nuestra información procede de Ñabiel Babur, una mujer nuer que vive en el poblado opuuu de Gwankei. Habría que contrastar la información obtenida con la de alfareras que vivan en comunidades predominantemente nuer.

1- Se recoge arcilla cerca del río, en las proximidades de la vivienda.

2- Se prepara de la materia prima: se añade arena fina del río a la arcilla y se mezcla con agua.

3- Se deja reposar la arcilla uno o dos días.

4-Se manipula la arcilla para homogeneizarla.

5-Se fabrica un colombino.

6-Se enrolla el colombino para formar la base de la vasija.

7-Con una mano se modela la cerámica, con otra se alisa con ayuda de una valva de uniónido (*gnieke*), hasta que desaparecen las marcas del colombino.

8-Se fabrica un nuevo colombino.

9-Se añade el colombino al recipiente.

10-Se alisa con la concha.

11-Se repiten varias veces los pasos 8 a 10, según el tamaño de la cerámica que se desee fabricar.

12-Cuando crece el tamaño de la vasija, se excava un hoyo pequeño para que la sostenga y se siguen fabricando colombinos.

13-Se repiten los pasos 8 a 10.

14-Se alisa totalmente la cerámica con la concha.

15-Se corta el borde con un cuchillo.

16-Se decora la cerámica con una cuerda.

17-Se deja a secar dos días en el interior de la vivienda.

18-Se pule con un canto rodado.

19-Se recoge leña y paja.

20-Se excava un agujero poco profundo para cocer la cerámica.

21-Se colocan los soportes de barro del hogar para colocar la cerámica a cocer.

22-Se cubre la vasija de paja y leña y se cuece (un recipiente de cada vez), cerca de la vivienda, en zona sin rozar) (Figura 57). Los *dar* se colocan con la boca orientada en la dirección del viento, para

Figura 57. Cerámica recién cocida nuer en Gwankei.



Figura 58. Cerámica recién cocida gwama en Keser (Benishangul-Gumuz).



que entre bien el humo y se cueza bien el interior.

23-Cuando acaba la cocción la vasija se llena de agua para comprobar que no se filtra.

La elección de la zona para cocer la cerámica es sorprendente para un observador externo: en vez de utilizarse alguna zona bien rozada, de las que abundan en el entorno del poblado, se elige una zona con densa vegetación de gramíneas y matorral, en donde se hace un pequeño claro. Idéntica decisión técnica hemos observado en algunas poblaciones koman, como los gwama (Figura 58). Curiosamente no cuecen más cerca de la casa, en zonas clareadas, porque dicen que es peligroso. Las Bertha y las Gumuz, en cambio, cuecen justo al lado de sus viviendas.

5-LOS AÑUAK: ILEA

Como sucede con los nuer, los añuak (anywaa) son lo suficientemente conocidos como para evitarnos ofrecer aquí datos históricos o etnográficos producto de nuestra propia investigación. A los

añuak se les han dedicado varias etnografías (Evans-Prichard 1977; Kurimoto 1992; Perner 1994) que nos permiten hacernos una idea precisa de la cultura de este grupo y su transformación durante el último siglo. En la actualidad son el segundo grupo étnico por demografía en la región de Gambela, donde suponen el 27% de la población. Los añuak viven también al otro lado de la frontera, en Sudán. En Etiopía habitan a lo largo de los grandes ríos: Baro, Agilo, Alwero y Akobo. Más allá de las riberas, la mayor parte del territorio se encuentra despoblado. Su subsistencia se basa en la agricultura del maíz y en menor medida del sorgo. Las plantaciones de maíz se extienden a lo largo de las fértiles vegas de los grandes ríos, que se inundan en la época de las lluvias. La pesca desempeña también un papel importante en su dieta. Un elemento tradicional que hay que tener en cuenta en la sociedad añuak y que las separa de las vecinas es la presencia de una clase de líderes políticos que Kurimoto (1992: 10) denomina nobles (*ñieye*), que dominan sobre varias aldeas, y jefes (*kwaari*), que controlan un solo asentamiento. Se trata de posiciones sociales heredadas patrilinealmente y a las cuales está asociada una particular cultura material (collares,



Figura 59. Plano del poblado de Ilea.

banquetas, tambores). Aunque estos cargos han ido desapareciendo o se han transformado, lo cierto es que entre los añuak ha existido tradicionalmente una jerarquía incipiente que los separa de sus vecinos más igualitarios y que debe dejar una traza material que conviene explorar.

Nuestro trabajo se ha centrado en documentar aspectos puramente materiales de esta cultura, en particular la cerámica y el espacio doméstico, como hicimos con los otros grupos. La riqueza y complejidad de la cultura material añuak, que apenas hemos podido atisbar, nos han demostrado el potencial que tiene el análisis de esta cultura desde un punto de vista arqueológico y etnoarqueológico. El espacio y la arquitectura doméstica, de la que no existe virtualmente información (cf. Bereded 1997), resulta particularmente interesante por su monumentalidad y la densidad de significados entretejidos en la fábrica material de la vivienda.

5.1. Cultura material e identidad étnica

De todos los grupos con que hemos trabajado en Gambela, el más resistente a la hibridación y, al mismo tiempo, el que más préstamos culturales realiza (al menos en términos de cultura material) es el añuak. Parece existir una relación estructural entre sus poblados y conjuntos de habitación perfectamente definidos y cerrados al exterior y su cultura material impermeable a las influencias de otros grupos.

La organización del espacio doméstico

Los poblados añuak los componen densas aglomeraciones de conjuntos domésticos en los que viven hasta 500

individuos. El aspecto de los poblados añuak es muy diferente al de sus vecinos nilóticos, koman y majangir. Las pautas de orden poseen una mayor materialidad y, precisamente por ello, dan la impresión de que son más estrictas. Las aldeas añuak (Figura 59) están compuestas por una serie de conjuntos de habitación, perfectamente delimitados—como ya se indicó—por vallas altas. La deambulación por la aldea se realiza por las estrechas calles (Figura 60) que dejan los conjuntos domésticos entre ellos. Algo que enseguida llama la atención de los poblados añuak es el hecho de que el interior de las unidades domésticas está extremadamente limpio y, en cambio, el espacio doméstico del poblado se encuentra literalmente cubierto de basura orgánica, desechos, cenizas y rastrojo. Esto se debe poner en relación con la importancia de los conjuntos familiares frente al resto del poblado y las incipientes diferencias socioeconómicas que se advierten entre los añuak y que se hallan ausentes en otras sociedades vecinas. Se trata de un fenómeno muy interesante por su alta visibilidad arqueológica y, por lo tanto, por las posibilidades de comparación transcultural que abre. Los grandes cenizales son un rasgo típico de los poblados añuak que los asemejan a los nuer, por lo que podríamos hablar de un elemento nilótico característico. Otro elemento de relevancia respecto a la individualización de los conjuntos



Figura 60. Típica calle estrecha y flanqueada de vallas en el poblado añuak de Ilea.

Figura 61. Decoración añuak tradicional en Ilea.



Figura 62. Decoración añuak moderna en Ilea.



domésticos es la decoración de las viviendas. Los motivos tradicionales, que ya pudimos observar en la aldea komo de Pukong, se caracterizan por representar formas curvilíneas y onduladas y líneas verticales (Figura 61). En los últimos años, el estilo decorativo está cambiando con la introducción de nuevos motivos, como corazones, hojas, objetos y letras (Figura 62). Como sucede en otros grupos, la construcción de la casa corre a cargo de los hombres, pero el manteado de barro y la decoración es una tarea femenina. A través de la ornamentación de la vivienda, las mujeres expresan su particular visión del mundo y tratan de integrar las transformaciones que se producen en él.

La decoración y la limpieza parecen ir de la mano: los conjuntos más cuidados son también los que tienen una decoración más elaborada y abundante. Esto a su vez está relacionado con el estatus social: las casas más grandes y ricas son las más limpias, decoradas y con vallas

más altas y mejor cerradas. En el espacio doméstico se hacen manifiestas las diferencias sociales entre unas unidades familiares y otras. Las grandes familias son poliginicas, lo que permite incrementar la mano de obra y por lo tanto el capital económico acumulable (Figura 63). Las viudas, los hombres solteros y los jóvenes son por lo general los que tienen una posición socioeconómica más baja (Figura 64). Los hombres solteros no pueden decorar sus viviendas, al ser ésta una tarea femenina. A las viudas les falta el aporte de trabajo de los hombres para incrementar su capital.

En los 21 conjuntos de habitación cartografiados en Ilea, se pueden diferenciar tres grupos iguales por el número de estructuras: siete casas (33%) tienen una sola estructura circular, un número equivalente tiene dos estructuras y otro tercio cuenta con tres cabañas circulares. El número de cabañas está en relación al número de esposas e hijos, que son la mano de obra que permite incrementar

Figura 63. Conjunto de habitación de una familia extensa con recursos en Ilea.



Figura 64. Cabaña de un hombre con pocos recursos en Ilea.



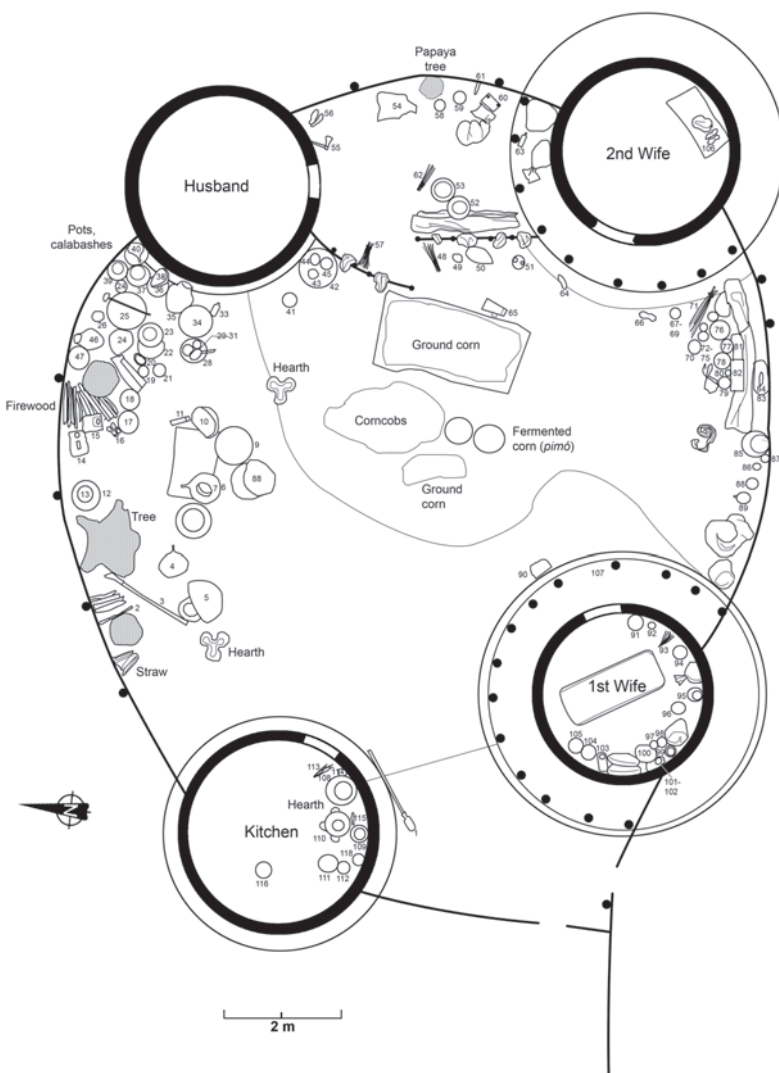
el capital económico. Además de las diferencias entre conjuntos, se aprecia una distinción clara entre el estatus de los barrios del este y del oeste. El segundo es claramente más rico, por el tamaño y la monumentalidad de los conjuntos de habitación. Dado que la ubicación de las unidades domésticas obedece a afinidades y lazos de parentesco, es lógico que las familias menos poderosas económicamente acaben viviendo juntas en la misma parte del poblado.

Figura 65. Conjunto de habitación añuak en el poblado de Ilea.

Durante nuestra estancia en Ilea levantamos el plano de dos conjuntos de

habitación de alto estatus situados adyacentes (Figura 65). Ambos conjuntos están vinculados por lazos de parentesco: los dueños de las casas son sobrino y tío respectivamente. La posición socioeconómica elevada se aprecia, como ya indicamos, en el número de estructuras, la elaborada decoración y cuidadosa limpieza, pero también en la gran cantidad de grano con que cuenta la familia. En varios puntos del conjunto se almacenan sacos de maíz, tanto en el exterior de las estructuras como en el interior. Es interesante que el grano no se almacena dentro de la casa del pater familias, sino en los espacios femeninos: la cocina y la vivienda de la primera esposa. Esto subraya el papel económico de las esposas en la unidad familiar, pues desempeñan un papel importante en el cultivo y elaboración de los productos agrícolas. Al ser una vivienda bien situada económicamente sus habitantes tienen más posibilidad de procesar maíz para la fabricación de cerveza y más compromisos sociales, lo que se ve en el número elevado de vasijas cerámicas usadas a tal efecto (cf. un caso similar en Arthur 2003).

Hay algunas cosas que se pueden apuntar ya preliminarmente en relación al espacio doméstico añuak, aparte de las cuestiones señaladas. Una de ellas es el énfasis añuak en los límites: existe una relación estructural entre la casa perfectamente definida y demarcada por vallas, la arquitectura de las casas, con sus pedestales que delimitan doblemente la cabaña, los hogares recorridos por una doble banda incisa a lo largo de su perímetro y la cerámica dividida en bandas. El suelo de los conjuntos añuak se parcela en distintas zonas que aparecen indicadas por distintos tipos de enlucidos, de distintos colores y texturas (se



indican con líneas finas en el plano de la Figura 65). Estamos, pues, ante un mundo con límites demarcados, monumentalizados y decorados. Está claro que, al contrario que en los otros grupos que hemos visto, para los añuak la separación—social y simbólica—reviste una gran importancia.

La cuestión del pedestal sobre el que se elevan las cabañas requiere una explicación que vaya más allá de la cuestión funcional. Desde un punto de vista práctico, se puede defender que las casas añuak se elevan sobre una plataforma para evitar las inundaciones a que se ven sometidas las planicies aluviales sobre las que instalan sus poblados. Sin embargo, los nuer y los opuuo que viven en ambientes igualmente inundables y que se enfrentan a los mismos problemas no recurren a este sistema y los komo de Pukong, aunque elevan sus casas, no lo hacen de forma tan exagerada (salvo aquellos que copian explícitamente el modelo añuak). Se trata pues de un fenómeno material estimulado por ra-

zones ambientales, pero mediado por la particular lógica cultural añuak. Es posible que existan razones de tipo simbólico-cosmológico que en este momento no estamos en condiciones de evaluar.

Otra cuestión que conviene explorar tiene que ver con la diferencia entre las viviendas femeninas, más grandes y elaboradas, y la del jefe de la casa, considerablemente menos monumental. A cambio, sin embargo, la vivienda del varón tiene una mayor privacidad que el resto, gracias a la utilización de vallas.

Como vimos que sucedía entre los opuuo, los añuak han exteriorizado la casa: la mayor parte de las actividades tienen lugar en el exterior, particularmente el procesado de alimentos y la cocina. Los contenedores de distinto tipo (cerámicas, calabazas y recipientes de plástico y metal) se acumulan contra la pared norte, fundamentalmente, paralela a la cual se disponen dos hogares.

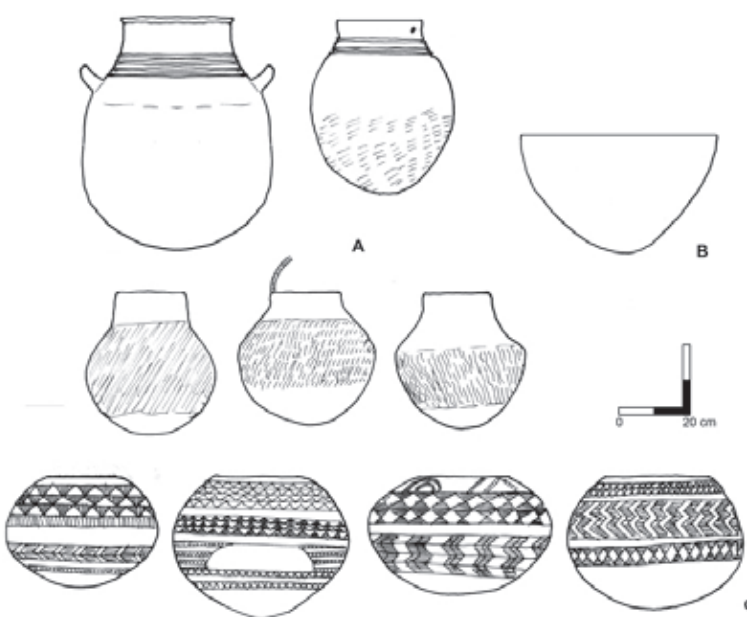
Cerámica

La tipología de la cerámica añuak es, nuevamente, muy sencilla. Lo que resulta significativo es que posee tres modelos básicos, como sucede entre los nuer, en vez de dos, como es propio de los koman. Se trataría, por lo tanto, de un rasgo compartido nilótico. Los tres tipos son los siguientes (Figura 66):

-*Dak*: recipiente globular muy cerrado para cocinar gachas y fermentar cerveza. Equivale al nuer *bul*

-*Achuk*: recipiente de perfil compuesto, con cuello y aspecto anforoide. Para conservar agua y licor. Equivale al nuer *dar*.

Figura 66. Tipología de cerámica añuak: A. *achuk*; B. *ataa*; C. *dak*. La zona rugosa del *achuk* está pensada para que se conserve fría el agua mediante la evaporación.



-*Ataa*: recipiente de perfil simple abierto, hemisférico o subhemisférico. Sirve para fabricar cerveza. Equivale al nuer *tak*.

Como sucedía entre los nuer, las formas predominantes son el *dak* y el *achuk*. Los *achuk* a veces están espatulados en toda la superficie o se recubren de impresiones de cuerda simples, sin formar motivos. El *dak*, por el contrario, es el tipo con decoración más abundante y compleja (Figura 67). Existe claramente una relación entre este contenedor y las calabazas, que también están barrocamente ornamentadas (por pirograbado) y tienen una morfología muy similar—seguramente son la inspiración para el *dak*. Como ya indicamos más arriba, las cerámicas añuak se caracterizan por unas preparaciones superficiales intensas que dan un aspecto metálico a las vasijas, especialmente los *dak*.

Figura 67. Cerámicas añuak (*dak*) con cerveza.



6-LOS SHABO: YERI

Los sabu o shabo viven en las selvas lluviosas del sudeste de Gambela y en la vecina Southern Nations, Nationalities and People's Region (SNNPR). Lingüísticamente, se les considera hablantes de una lengua aislada, con similitu-

des con el koman, majang y las lenguas omóticas (Anbessa y Unseth 1989). Al contrario que los opuuu y komo, que nos hablan de historias de emigración y desplazamientos, los shabo se consideran a sí mismos aborígenes de la tierra que actualmente ocupan. Juku, dios, los creó exactamente ahí. “Nacimos aquí”, dicen “no venimos de otro lado”: los majangir y los demás grupos con los que conviven llegaron posteriormente. No obstante, consideran que su territorio original era mucho más amplio y llegaba hasta el río Baro, al norte, lo que podría ser cierto y explicaría las similitudes entre el shabo y las lenguas koman. Pese a esta idea de aboriginalidad, no tienen problemas en contraer matrimonio con gentes de otros grupos, incluso con grupos dominantes, como los campesinos shekacho. Al contrario, entienden que expandir sus redes de parentesco por afinidad sólo puede ser beneficioso para el grupo. Siguen siendo escrupulosamente exogámicos. Dado que son patrilineales, es el origen étnico del padre el que define la etnicidad de la prole.

Nuestro objetivo principal era comprobar la escasa información proporcionada por los lingüistas que han trabajado con ellos y observar si hay algunas similitudes entre la cultura material de los shabo y los grupos koman. Por lo que se refiere al primer punto, los shabo aparecen descritos en ocasiones como cazadores-recolectores. La caza desempeña un papel muy destacado en su cultura y subsistencia: por lo general no tienen animales domésticos y dependen casi exclusivamente de la caza para obtener carne. Algunos rasgos de su cultura material recuerdan los de los cazadores de selva, como las pequeñas cabañas

Figura 68. Casa sabu en medio de la selva.



construidas entre los árboles (Figura 68), las cestas expeditivas (*kante*) (Figura 69), las redes para transportar la caza (*kenken*), las esterillas hechas de corteza de árbol (*tangî*) y las bolsas de transportar a los niños hechas de piel de antílope (Figura 70). Originalmente también llevaban vestidos hechos de hojas y corteza, pero ahora utilizan ropa industrial que adquieren en los mercados. Es interesante que en los esponsales tradicionales, el novio debía entregar a la familia de su futura mujer un hacha, una lanza y brazaletes. Las dos primeras son herramientas de la selva: el hacha para cortar leña y preparar colmenas y la lanza para cazar. Sin embargo, los shabo practican agricultura de roza y quema y, según nuestros informantes, siempre lo han hecho. Abren pequeños claros en mitad del bosque y cultivan en torno a los grandes árboles que no han derribado maíz, sorgo y cayena. Tras siete años aproximadamente abren una nueva roza y mueven su residencia.

6.1. Bricolaje cultural, hibridación material

En cuanto a las similitudes con los koman en términos de cultura material, puede decirse que los shabo son tan híbridos materialmente como lo son lingüísticamente. Su repertorio de objetos es una mezcla de diversas tradiciones, pero la influencia predominante es de los majangir. El único elemento que claramente proviene de la tradición koman es el tamiz de harina, llamado *pade* (Figura 71), que es muy similar al que se usa entre los komo (*kogom*) y gwama (*kokom*). Al igual que los komo de Pukong, utilizan tanto el mortero de madera hundido en el suelo de tradición nilótica (*nuer/añuak*) como el molino de piedra característico de los koman (Figura 72). Pese a que las influencias materiales son escasas, el modo de vida de los shabo es muy parecido a los grupos koman que viven en contacto con comunidades del altiplano etíope: como los komo, los gwama y los mao de Benishangul ex-



Figura 69. Mujer sabu de vuelta de recolectar con cesta expeditiva a la espalda.



Figura 70. Mujer sabu con bolsa de antílope para transportar bebés.



Figura 71. Comparación del tamiz de harina sabu/majangir (arriba) y komo (abajo).

plotan el nicho forestal e intercambian sus productos (carne, miel, pescado) a cambio de objetos manufacturados (lanzas, brazaletes), sal y otros productos que no pueden obtener por ellos mismos. Esta relación simbiótica se da también entre los majangir (Stauder 1971). Relacionada con la miel hay una interesante cultura material de la que forman parte calabazas de transporte (*pokozi*) también existentes entre los grupos koman y colmenas (gwama: *ugu tam*; komo: *tul dam*). La elaboración de colmenas (*dana*) ocupa una parte importante del tiempo de los hombres, como sucede entre los gwama y maó. Sin embargo, las colmenas shabo difieren de las de estos grupos (una especie de cestas de bambú selladas con barro, paja y estiércol) y se parecen mucho a las de sus vecinos majangir: se trata de troncos partidos a la mitad y vaciados por dentro que después se



Figura 72. Mujeres sabu moliendo y tamizando la harina en una zona de selva rozada. Fotografía de Carlos Nieto.

Figura 73. Mitades de panal sabu, listas para ser ensambladas.



atan con fibras vegetales (Figura 73). De los majangir han tomado muchos otros elementos materiales, como el peinado femenino, a base de pequeñas trenzas, los gallineros colgantes y, sobre todo, el estilo cerámico.

sorción de diversas tradiciones alfareras y de usos de las vasijas. Podemos agrupar la cerámica en tres conjuntos, según su función (Figura 75):

1) Preparación de *k'aro* (infusión de hojas de café)

-*Matagé*: vaso con asa vertical para beber *k'aro*.

-*K'are k'ondo*: olla de perfil flexionado con asa para hervir *k'aro*.

2) Preparación de comida

-*Sabi*: olla hemisférica para cocinar la salsa o el guiso que acompaña a las gachas de cereal.

-*Jabu*: plato utilizado para cocer pan y tostar café y maíz.

3) Preparación de cerveza (*tajan*)

-*Leve*: gran olla, semejante al *sabi* pero de mayores dimensiones que se usa para preparar cerveza.

-*Gani*: recipiente anfoiride para fer-



Figura 74. Vaso para la infusión de hojas de café, de tradición majangir. Se aprecia el buen modelado e intenso alisado.

La cerámica majangir es de color oscuro, marrón a negro, y tiene un fuerte bruñido que le da un aspecto brillante, casi metálico (Figura 74). La tipología la componen numerosos elementos, lo que contrasta con las tradiciones examinadas hasta ahora. Ello se debe a la ab-

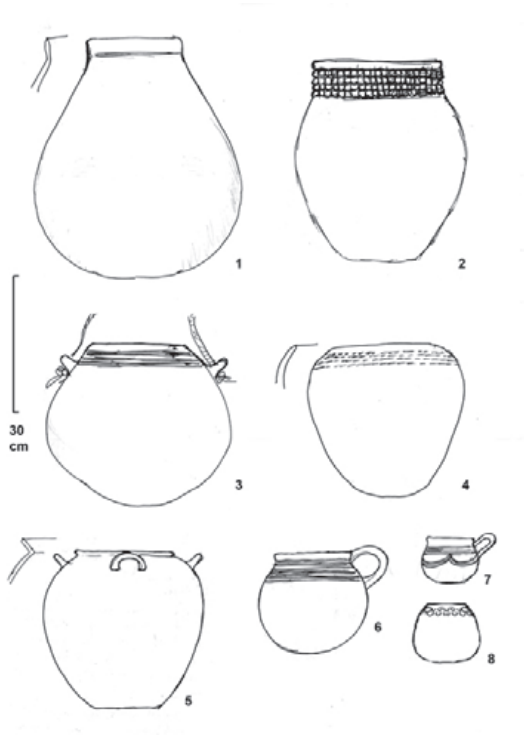


Figura 75. Tipología de cerámica sabu: 1. *gani*; 2. *leve*; 3. *yare*; 4. *leve*; 5. *sabi*; 6. *k'are k'ondo*; 7. *k'ondo / matagé*; 8. *bubu*.

mentar la cerveza. La vasija y el nombre tienen procedencia del altiplano, seguramente oromo.

-*Yare*: gran olla globular con asas horizontales para servir cerveza.

-*K'ondo*: vaso con asa vertical para beber cerveza.

-*Bubu*: vaso globular para beber cerveza.

Aunque el conocimiento que tenemos de estas tradiciones cerámicas es superficial, parece que al menos convergen tres estilos: el estilo majangir, caracterizado por los fondos planos, asas verticales y decoración acanalada (*leve*, *matagé* son además denominaciones majangir); el estilo del altiplano, al que pertenecen el *gani* y *jabu* (figura 76); y una tradición local, quizá koman, de recipientes globulares, especialmente relacionados con la preparación de cerveza.

La forma de organización del espacio

es semejante a la de los koman, aunque el paisaje majangir es similar también. Es posible que se trate simplemente de una convergencia derivada de un modo de vida (agricultura de roza complementada con caza-recolección), un medioambiente (bosque tropical/selva lluviosa) y una ética igualitaria que prescribe la fisión y dispersión. Los shabo viven en conjuntos de habitación muy separados los unos de los otros (más de cien metros) (Figura 77). Las casas están comunicadas por un sendero que las une, como sucede entre los opuuu y komo. Sin embargo, las cabañas, como indicamos, son las típicas de un grupo cazador-recolector, por su minúsculo tamaño y sencilla elaboración. No obstante, esta tradición de “cabañas de cazador” existe también en otros grupos koman, si bien en estos casos su uso ha ido quedando relegado paulatinamente a lo ritual y simbólico (González-Ruibal 2013).

Naturalmente, la importación de costumbres foráneas no se reduce a lo material. También se advierte en otros ámbitos de la cultura. En todos los casos, parece que los shabo se inclinan por la acreción: añaden gentes, usos y objetos. Así, los shabo reconocen el gran poder espiritual de los especialistas rituales shekacho, pero al mismo tiempo estos no han reemplazado a los propios especialistas shabo, entre los que sobresalen los hacedores de lluvia. Los shabo creen en una diversidad de espíritus malignos (*Soini*, *Waldé*, *K'ayi*) que pueden traer enfermedades y desgracias. Para evitar problemas, hacen ofrendas de dinero, cabras (para *K'ayi*) y brazaletes y anillos (para *Soini*). También tienen rituales propiciatorios, en los cuales realizan ofrendas de hachas, dinero, ceniza, incienso, piedras y cuernos de búfalo, que colocan bajo



Figura 76. Una mujer sabu alisa platos para hacer la torta de cereal. Su origen está en el met'ad del norte de Etiopía.

un gran árbol mientras rezan para pedir lluvia, cosechas copiosas, descendencia, una vida larga, salud y buena caza. Sin embargo, cuando los shabo están muy enfermos reconocen que deben acudir a los especialistas shako.

La enorme capacidad para asimilar tradiciones y gentes extrañas no quiere decir que los shabo estén dispuestos a adoptar cualquier cosa. Significativamente, pese a que la iglesia evangélica lleva unos 50 años en la zona, no parece que haya conseguido ningún converso auténtico. Los shabo también se niegan taxativamente a trabajar como jornaleros en las plantaciones industriales de café que poco a poco van invadiendo sus tierras. “No nos gusta trabajar en las tierras de otros”, afirman. Las tradiciones que se ajustan a su idea de vida en el bosque o que permiten acrecentar las prácticas sociales son bienvenidas. Aquellas que implican abandonar creencias ancestrales o crear diferencias de estatus socioeconómico, se rechazan sin contemplaciones.

7-CONCLUSIONES

En este artículo se han recogido una serie de observaciones etnoarqueológicas realizadas en dos campañas de trabajo en el año 2009 y 2010 en la región de Gambela. Se trata de un trabajo preliminar que ha permitido arrojar luz sobre aspectos de otras comunidades que venimos estudiando en Etiopía desde 2001. Sin embargo, nos parece que los datos recogidos tienen suficiente interés por sí mismos como para darlos a conocer. De algunos de los grupos aquí mencionados, como los shabo o los opuuu, se ignora todo excepto (parcialmente) su lengua. Otros, como los añuak o los nuer, aunque son clásicos de la etnografía, no han recibido atención apenas desde el punto de vista de la cultura material. Esto es lamentable, pues hemos podido comprobar tanto la riqueza de las tradiciones materiales de estos pueblos y su interesante simbolismo, como la pervivencia de una cultura material que está condenada a transformarse radicalmente en un tiempo cada vez más próximo. Y no solo la cultura

material, por supuesto. Es conveniente recordar aquí que los pueblos de Gambela están siendo víctimas de una despiadada expropiación por parte de multinacionales agrícolas, con la connivencia de los gobiernos federal y regional etíopes. Sus tierras les son arrebatadas para destinarlas a monocultivos para la exportación. Al mismo tiempo, la seguridad alimentaria en la región no está asegurada. La deforestación acaba con el modo de vida de grupos que dependen de los recursos forestales, como los shabo y los majangir y la competición por las zonas agrícolas que no han sido aún expropiadas lleva a conflictos entre los distintos grupos étnicos (Pearce 2012). En este contexto, el trabajo etnográfico o etnoarqueológico adquiere un carácter de urgencia: documentar formas culturales que corren el riesgo de ser barridas por el desarrollismo moderno y la depredación capitalista.

Asimismo, algunas de las observaciones aquí recogidas pueden resultar de interés desde un punto de vista puramente etnoarqueológico, es decir, para desarrollar analogías con el registro arqueológico. Más que para cuestiones pura-

mente técnicas, creemos que los datos aquí ofrecidos pueden tener cierto valor para reflexionar sobre las relaciones entre etnicidad, prácticas sociales y cultura material. Los casos de estudio revisten especial importancia para comprender como se produce no solo etnicidad sino también cultura mediante la absorción, hibridación y apropiación de objetos y tradiciones materiales procedentes de diversas comunidades. Finalmente, otro objetivo que nos hemos planteado con nuestro trabajo es devolverle materialidad al mundo de las sociedades no modernas. Desde los años 60 del siglo pasado, la etnoarqueología ha demostrado continuamente que los seres humanos viven en mundos tangibles y reales que no constituyen un mero escenario estático en la vida de las personas, sino un elemento fundamental inseparable de dichas vidas. Las cerámicas opuuu, las colmenas shabo o los establos nuer no son menos importantes que las formas de parentesco, los espíritus o los mitos de origen. Con nuestro trabajo pretendemos, pues, visibilizar todos esos aspectos injustamente relegados en la investigación de los científicos sociales.



Figura 77. Plano del poblado sabu de Yeri.

BIBLIOGRAFÍA

ANBESSA, T. y UNSETH, P. (1989) "Toward the classification of Shabo (Mikeyir)". In M. Lionel Bender (ed.), *Topics in Nilo-Saharan linguistics. Nilo-Saharan*, 3. Hamburg: Helmut Buske, pp. 405-18.

ARTHUR, J.W. (2003) "Brewing beer: status, wealth and ceramic use alteration among the Gamo of south-western Ethiopia" *World Archeology* 34(3), pp. 516-528.

BENDER, M.L. (1984) "Proto-Koman phonology and lexicon" *Afrika und Übersee* 62(1), pp. 38-69.

BENDER, M.L. (1990) "The limits of Omotic". In R.J. Hayward (ed.), *Omotic language studies*. Londres: School of Oriental and African Studies, pp. 584-616.

BENDER, M.L. (2000) "Nilo-Saharan". In B. Heine y D. Nurse (eds.), *African Languages: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43-73.

BEREDED, P. (1997) "Agnuak". In P. Oliver (ed.): *Vernacular architecture of the world*. Cambridge: Cambridge University Press, p.2017.

CORFIELD, F.D. (1938) "The Koma" *Sudan Notes and Records* 21: 123-133

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1970) [1956] *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1977) [1940] *The political system of the Anywak of the Anglo-Egyptian Sudan*. New York: AMS.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1992) [1940] *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

FENDIN, T. (2006) "Grinding processes and reproductive metaphors". In A. Andrén, K. Jennbert y C. Raudvere (eds.): *Old Norse Religion in Long Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*. Lund: Nordic Academic Press, pp. 159-163.

FERNÁNDEZ GÖTZ, M. A. (2008) *La construcción arqueológica de la etnicidad*. Serie Keltia 42, Noia: Toxosoutos.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V. (2004) "Prehistoria y Etnoarqueología en el Nilo Azul (Sudán y Etiopía)" *Bienes culturales: Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español* 3: 119-128.

FEYISSA, G. (2011) *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los gumuz de Etiopía occidental*. Tesis Doctoral inédita. Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2005) “Etnoarqueología de la cerámica en el Oeste de Etiopía” *Trabajos de Prehistoria* 62(2): 41-66.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2012) “Generations of Free Men: Resistance and material culture in Western Ethiopia”. En T. L. Kienlin and A. Zimmermann (eds.): *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*. Bonn: Rudolf Habelt, pp. 67-82.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2013) “Houses of resistance: Time and materiality among the Mao of Ethiopia”. In H.P. Hahn y H. Weiss (eds.): *Mobility, Meaning and Transformations of Things: shifting contexts of material culture through time and space*. Oxford: Oxbow, pp. 15-36.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. y FERNÁNDEZ, V. (2007) “Exhibiting cultures of contact: a museum for Benishangul-Gumuz”, *Stanford Journal of Archaeology* 5, pp. 61-90.

GROTTANELLI, V. (1948) “I Preniloti: un’arcaica provincia culturale in Africa”, *Annali Lateranensi* 12: 280-326.

HUTCHINSON, S.E. (1996) *Nuer dilemmas. Copying with money, war, and the state*. Berkeley: University of California Press.

JAMES, W. (1979) *Kwanim Pa. The making of the Uduk people. An ethnographic study of survival in the Sudan-Ethiopia borderlands*. Oxford: Clarendon Press.

JAMES, W. (2000) Reforming the circle: fragments of the social history of a vernacular African dance form. *Journal of African Cultural Studies* 13(1), pp.140-152.

JAMES, W. (2007) *War and survival in Sudan’s frontierland. Voices from the Blue Nile*. Oxford: Oxford University Press.

JAMES, W, GERD B. y DOUGLAS H. J. (eds.) (1996) *Juan Maria Schuver’s travels in North East Africa. 1880-1883*. Londres: The Hakluyt Society.

JOHNSON, D.H. (1986) *On the Nilotic frontier: imperial Ethiopia in the southern Sudan, 1898-1936*. In D.D. Donham y W. James (eds.), *The southern marches of Imperial Ethiopia. Essays in history and social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 219-245.

JOHNSON, D. (1994) *Nuer prophets. A history of prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth centuries*. Oxford: Clarendon.

KELLY, R.C. (1985) *The Nuer conquest. The structure and development of an expansionist system*. Michigan: The University of Michigan Press.

KURIMOTO, E. (1992) “Natives and outsiders: the historical experience of the Any-

waa of Western Ethiopia”. *Journal of Asian and African Studies* 43: 1-43.

PEARCE, F. (2012) “Land grabbers: Africa’s hidden revolution”. *The Guardian*, 20 de mayo de 2012. <http://www.guardian.co.uk/world/2012/may/20/land-grab-ethiopia-saudi-agribusiness>

PERNER, C. (1994) *Living on earth in the sky: the Anyuak: an analytic account of the history and the culture of a Nilotic people*. Basle: Helbing & Lichtenhahn,

SCOTT, J.C. (2009) *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. Yale: Yale University Press.

STAUDER, J. (1971) *The Majangir: Ecology and society of a Southwest Ethiopian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

TESEMA TA’A. (2003) *A brief historical account of the Goma of the Ethio-Sudanese borderland (ca. 1880s-1950s)*. In Bahru Zewde (ed.): *Land, Gender, and the Periphery: Themes in the History of Eastern and Southern Africa*. Addis Abeba: OSSREA.

THEIS, J. (1995) *Nach dem Razzia. Ethnographie und Geschichte der Koma*. Munich: Trickster.