

ARQUEOLOGÍA Y PATRIMONIO EN UN MUNDO POSTOCCIDENTAL: ESTUDIO DE DOS CASOS DE ETIOPÍA

Víctor M. Fernández Martínez

INTRODUCCIÓN: LA TEORÍA POSCOLONIAL

La teoría poscolonial pone en cuestión la extendida idea de la superioridad intelectual y moral de la “civilización occidental” y critica el mundo presente en cuanto es el resultado de un largo proceso de expansión de Europa durante los últimos siglos, de un encuentro desigual de nuestro continente con los “pueblos sin historia” (Wolf, 1987) en el que estos últimos llevaron con mucho la peor parte.

Como es bien sabido, el colonialismo y sus abusos fueron muy criticados en el pasado, prácticamente desde el comienzo de su existencia: recordemos los textos de Bartolomé de las Casas en los orígenes de la conquista española de América o la denuncia contra la terrible explotación del Congo por el rey de los belgas a finales del siglo XIX por el irlandés Roger Casement, cuya vida el novelista Mario Vargas Llosa recrea en su último libro por el momento, *El sueño del celta*.

Lo que diferencia a la nueva “teoría” de las acusaciones históricas contra el colonialismo es que, a diferencia de éstas, no se realiza desde nuestro punto de vista sino que intenta hacerlo desde la perspectiva del colonizado. Cuando De las Casas o Casement imploraban justicia para el indio y el africano lo hacían apelando a un concepto universal de “piedad” y de “justicia”, que pretendían válido para todos los pueblos del planeta y por eso fácilmente comprensible. Por el contrario, el nuevo enfoque persigue desmontar el aparato intelectual que hizo posible el colonialismo, una de cuyas características es precisamente la pretensión de hacer pasar por universales conceptos creados originalmente para los pueblos industrializados de Occidente.

Ese cambio se inscribe en la línea de pensamiento que va de Nietzsche a la Escuela de Frankfurt, pasando por Heidegger y culminando en la eclosión del postestructuralismo francés en la década de 1960. Fueron precisamente Michel Foucault y Jacques Derrida los primeros que advirtieron que el legado cartesiano e ilustrado de Occidente era una desviación “esencialista” impuesta al resto de las culturas del globo mediante la violencia (Ghandi, 1988: 26). Foucault desarrolló en su análisis del discurso la teoría anterior de Gramsci sobre la hegemonía como forma de dominación basada en la aquiescencia de los dominados, que ignoran “ideológicamente” sus condiciones reales de existencia (Barrett, 1991: 140-143). Más adelante, el sociólogo indio Ashis Nandy propuso que la famosa identificación foucaultiana entre saber y poder no es atemporal sino que tuvo un origen histórico en la segunda fase de la experiencia colonial cuando, tras la conquista violenta, se “colonizaron” las mentes desde la posición superior de la razón civilizada y se convirtió a los “otros” colonizados en sujetos de conocimiento (Nandy, 1988).

En ese mismo terreno intelectual, sabemos que la ciencia moderna surgió acompañando a la empresa colonial, y que la curiosidad de exploradores y naturalistas por conocer las nuevas regiones descubiertas escondía la necesidad de controlar esos territorios con fines mucho más pragmáticos e inconfesables. Un ejemplo cercano lo tenemos en nuestras colonias del norte de África, cuando políticos y militares se quejaban de que la pobreza científica española había perjudicado seriamente tanto los avances de nuestras tropas como las ganancias económicas de las empresas de nuestro país en esa región (Pedraz, 2000). La crítica que de las mistificaciones ideológicas de Occidente respecto a los países y culturas medio-orientales hizo Edward Said en su influyente obra *Orientalismo* (Said, 1991) ha puesto de relieve el hecho de que al representar al “oriental” (o al africano, indio, primitivo, etc.) los observadores occidentales no solo cambiaban en un sentido peyorativo y simplificador la realidad observada, sino que de esa manera se instituían a sí mismos como superiores: la propia conciencia de elevación moral y racional de la que gozamos en los países “avanzados” se ha creado precisamente en oposición a una realidad “atrasada” sin la cual la primera no hubiera sido posible (figura 1).

En un paso más de profundización en el problema, la nueva teoría acabó descubriendo que el origen foráneo de los propios discursos científicos complicaba seriamente la elaboración de discursos propios. El famoso artículo de Gayatri Spivak, “¿Pueden hablar los subalternos?” (Spivak, 1988) justificaba

una respuesta negativa a la pregunta: para representarse a sí mismos los dominados no tienen más remedio que emplear las categorías de los dominadores, viciando en origen su propia libertad de auto-imaginación. Al final de este trabajo, y después de ver en qué manera el problema afecta a nuestra práctica intelectual sobre culturas diferentes, volveremos a plantear este fundamental problema.

HACIA UNA HISTORIA POSCOLONIAL

Desde hace siglos se reflexiona en Europa sobre el sentido de la historia, y la comparación con otras culturas y concepciones no es nueva. Pero es a partir del estructuralismo y postestructuralismo, con su corolario reciente de la teoría poscolonial, cuando se han puesto realmente en cuestión las perspectivas tradicionales y se ha abierto la puerta a la posibilidad de paradigmas diferentes.

El primer filósofo moderno que trató en profundidad sobre la historia, y uno de los más influyentes hasta hoy mismo, Georg W. F. Hegel (sobre todo en su obra *Fenomenología del espíritu*, Hegel, 2005 [1807]), consideraba que la Historia (con mayúscula) tiene un único sentido muy claro, que es el del

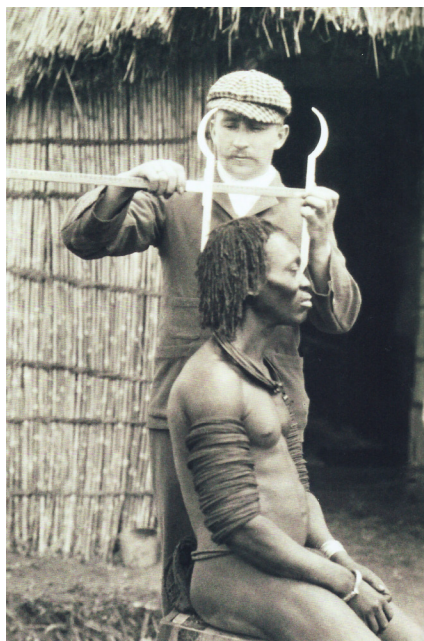


FIGURA 1. Midiendo el cráneo de un africano en Uganda, hacia 1900 (tomado de Mongibeaux, J.-F., *Exploraciones, 1860-1930*, Éditions Place des Victoires, París, p. 61).

desarrollo de la razón, la libertad y la conciencia individuales, siendo éste el único camino para alcanzar una conducta moral “natural”. Hitos positivos en esa larga vía fueron la Grecia clásica o el Protestantismo, y ejemplos de frenos a ese *progreso* fueron las civilizaciones orientales (asiáticas e islámicas), donde “el único hombre libre es el monarca”. Para Hegel, los pueblos tradicionales, y entre ellos todo el África subsahariana, estaban “fuera de la historia”, pues en ellos no hubo cambios verdaderos ni ningún tipo de progreso.

La dicotomía anterior, de enorme éxito (todavía a mediados del siglo xx el historiador británico Hugh Trevor-Roper repetía que en África no había existido la historia), se intentó matizar en beneficio de las culturas premodernas por Claude Lévi-Strauss (1968): respecto de la historia hay dos modelos teóricos, a los que cada sociedad concreta se acerca más o menos, las sociedades “frías” y las “calientes”. Las calientes son por supuesto las occidentales, que “interiorizan resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo”. Las frías son las tradicionales, que lógicamente también experimentan cambios y entienden el paso del tiempo, pero se resisten a toda transformación en sus estructuras, no “permiten a la historia irrumpir en su seno”, manteniendo su relación económica de equilibrio con el medio ambiente, su demografía bajo control, y una estructura social igualitaria que se rige por el consenso.

El historiador jesuita francés Michel de Certeau, muy influido por el psicoanálisis, analizó en su obra *La escritura de la historia* (1985) cómo la historia occidental no sólo fue un instrumento al servicio del colonialismo, sino que al escribir su propia historia, “des-escribía” las tradiciones, las historias, etc. de los pueblos indígenas colonizados. Nuestra historiografía se encargó de decir precisamente lo que “el otro” callaba. Certeau empieza su libro analizando un grabado que representa a Americo Vesputio “despertando” a una india americana dormida, una metáfora del descubrimiento y nominación del nuevo continente: Occidente como instrumento dominador y dador de sentido (y de “nombres”), frente al cuerpo innominado de una mujer desnuda, que representa lo exótico y la otredad. Para Certeau, el cuerpo del otro es “la página en blanco donde se inscribe el deseo y la voluntad de poder occidental”, y nuestra historiografía es la “colonización del cuerpo por el discurso del poder”.

Roland Barthes, el padre de la semiótica moderna, escribió el artículo “El discurso de la historia” en 1967 (Barthes, 1987). El autor comienza recordando que la estructura de nuestro discurso histórico es lineal y acumulativa (como

la mayoría de los discursos científicos), pero no hay que olvidar que originalmente proviene del discurso narrativo creado para describir una ficción o un mito. Paradójicamente, es esa misma estructura la que da a lo descrito la categoría de “real”, la prueba de que realmente ocurrió. Esto provoca que nuestra idea del pasado sea también lineal, cuando la realidad es mucho más compleja. Debería ser posible escribir una historia que reprodujera “la estructura de las posibilidades vividas por los individuos protagonistas de los procesos descritos”. Habría que “descronologizar” el hilo de la historia y restaurar una forma de tiempo complejo (con dobles sentidos y dialogo con otros discursos) y “en absoluto lineal”. Aunque parezca solo un sentimiento nostálgico, habría que volver a un tiempo “cuyas profundidades espaciales recuerden el tiempo mítico de las antiguas cosmogonías, cuando estaba ligado esencialmente a las palabras del poeta y del adivino”.

En el cercano campo de la antropología, Johannes Fabian, en su obra *Time and the Other* (2002) ha criticado el “alocronismo” de la mayoría de las investigaciones antropológicas, que suponen que los primitivos viven en un tiempo distinto del nuestro (lo que supone un uso “opresivo” del tiempo). La linealidad del tiempo occidental es una generalización al resto del mundo y una secularización del tiempo bíblico, de la sucesión de hechos del pueblo elegido (y luego de los pueblos mediterráneos), una historia continua de salvación que se opone al tiempo cíclico “pagano”, que resiste todavía en formas como el conocido “mito del eterno retorno”. El evolucionismo transformó el tiempo y lo temporal en algo “espacial”, pues las diferentes partes del mundo y sus culturas se correspondían con otras tantas divisiones del tiempo (los primeros exploradores del XVIII y el XIX eran “viajeros en el tiempo”). Conquistar y colonizar la tierra era hacerse dueño de su tiempo. La propuesta alternativa de Fabian consiste en recuperar el concepto de totalidad y aplicar una metodología dialéctica al análisis antropológico: tanto el investigador como el investigado *hablan*, están unidos por el lenguaje, y por eso son esencialmente contemporáneos e iguales.

Otros observadores han advertido la dislocación que ha sufrido recientemente nuestra relación con el tiempo. Como señala David Lowenthal (1998), en los últimos decenios hemos “roto” casi definitivamente con el pasado. No sólo es que ya los clásicos hayan dejado de ser un modelo de comportamiento, es que los ignoramos por completo y el estudio de la historia se ha convertido en un pasatiempo para unos pocos curiosos. Para el historiador François

Hartog (2003), el cambio del “régimen de historicidad” *clásico* al *moderno* se produjo después de la Revolución Francesa. En el primero el pasado iluminaba desde atrás el futuro, explicaba lo que ocurría, enseñaba a las generaciones siguientes y las futuras, etc. Ahora es el futuro mismo el que nos enseña y nos guía hacia adelante, con un modelo basado en el “presentismo”: solo existe el tiempo actual.

Como consecuencia práctica de las anteriores críticas teóricas, desde los países “en desarrollo” se han intentado construir “historias alternativas” que contesten la vieja historia oficial de occidente (Young, 1990). Aunque algunas han procedido de África (por ejemplo, Schmidt y Patterson, 1995; Schmidt, 2010), la mayor parte, no solo en número sino también en interés teórico, ha procedido del campo más activo de desarrollo de la teoría poscolonial, la antigua colonia inglesa de India, con la conocida escuela de “Estudios Subalternos” (Guha, 2002). Uno de sus miembros, Dipesh Chakrabarty (1992), aunque admite que Europa sigue siendo el tema principal de cualquier historia, con independencia de la región o nación que trate, y que la historia se impone tanto por el imperialismo occidental como por los nacionalismos del Tercer Mundo, con el fin principal de universalizar a la nación-estado como única forma de comunidad política en todo el mundo (Ibíd.: 221, 240), defiende la posibilidad futura de una historia distinta que “provincialice” Europa, admitiendo todas las diferentes narrativas en condiciones de igualdad (Klein, 1995: 297-8).

EL ARTE RUPESTRE ESQUEMÁTICO DE MENGE (BENISHANGUL)

En Enero de 2001, durante la prospección arqueológica exploratoria del estado regional de Benishangul-Gumuz (junto a la frontera etíope-sudanesa), un territorio de cerca de 50.000 km² donde nunca antes se había realizado una intervención arqueológica, los informantes del pueblo de Menge, al norte de la capital del estado, Assosa, nos llevaron a un abrigo cercano con pinturas rupestres esquemáticas de color rojo, llamado la “roca roja” (Bel Bembesh) en lengua local Berta. En una campaña arqueológica posterior, en 2003, observando las rocas graníticas cercanas descubrimos otro abrigo con pinturas esquemáticas idénticas, aunque en menor número, llamado Bel ash-Sharifu, la “Roca del maestro islámico” (los Berta fueron islamizados en la segunda mitad del siglo XIX) (Fernández y Fraguas, 2007; Fernández, 2011).

Las pinturas son en su mayoría toscos rectángulos, unas veces vacíos y otras rellenos de líneas verticales o reticuladas, líneas aisladas, círculos y signos “solares”. Sendas catas de sondeo abiertas en los dos abrigos, y en un abrigo cercano a Bel ash-Sharifu y un despoblado situado detrás de Bel Bembesh, ofrecieron materiales cerámicos (con decoración impresa, incisa y acanalada), similares a los que habíamos descubierto previamente en el abrigo de Kunda Tamo, próximo a la ciudad de Bambasi al sur de Assosa. Dos fechas de radiocarbono, una en Kunda Tamo de 1985 ± 40 BP y otra en el abrigo próximo a Bel ash-Sharifu de 275 ± 30 BP, permiten inferir la cronología general de cerámicas y pinturas en el primer milenio y primera mitad del segundo milenio de nuestra era. Esa es también la cronología de cerámicas con decoraciones en gran parte similares y registradas en las regiones próximas del sur de Sudán, Kenia y centro de Etiopía (David *et al.*, 1981; Robertshaw y Siiäirinen, 1985; Robertshaw, 1987; Joussaume, 1995). Previamente a Benishangul habían llegado grupos con cerámicas impresas pivotantes procedentes del Sahara y Sudán central, de donde habrían huido a causa de la aridez creciente de mediados del Holoceno (Fernández, 2003; Fernández *et al.*, 2007).

Es curioso que la fecha radiométrica más reciente antes citada coincida con la época en que, según los escasos datos históricos disponibles, los Berta llegaron a Benishangul procedentes de la región adyacente sudanesa del sultanato Funj de Sennar (finales del siglo XVII y comienzos del XVIII); al subir al altiplano desde las llanuras sahelianas, los mismos Berta todavía recuerdan hoy que desplazaron a grupos anteriores, los minoritarios Mao y Kwama que hablan en su mayoría lenguas Koman (Triulzi, 1981).

Lo primero que nos llamó la atención fue la similitud de muchos signos con los que se hacen mediante cicatrices (escarificaciones) en el rostro, sobre todo las mujeres, en algunas tribus de la zona. Los signos son más frecuentes en los grupos Koman y otros relacionados como los Gumuz, aunque también los presentan los Berta menos islamizados. Esta coincidencia nos llevó a pensar primero en un significado étnico-identitario del sitio, lo que fue negado por los informantes locales, y más tarde en que se podría tratar de signos protectores que aparecen en diferentes contextos: en los individuos para protegerlos personalmente (se hacen al final de la infancia como rito de paso y otras veces como protección frente a las enfermedades) (Rubin, 1988) y en las rocas más visibles del paisaje para proteger a la comunidad completa.



FIGURA 2. Mubarak Ashafi y otros ancianos Berta de Menge, febrero 2003.

Los signos esquemáticos de estos dos yacimientos son muy parecidos a toda una serie de ellos que aparecen en África Oriental y norte de la Meridional, desde Mozambique hasta Uganda, en los que predomina también el color rojo y que han sido estudiados siempre a escala regional, por ejemplo en Zambia (Smith, 1997) o Uganda (Namono, 2010). En líneas generales, se tiende a ver el arte rupestre dividido en dos grandes estilos, uno naturalista, en principio más antiguo y que representa animales salvajes cazados y estuvo probablemente ligado a rituales chamánicos (Lewis-Williams, 1981), y otro esquemático y en general más reciente, ligado a diversos rituales en los que predomina la propiciación de la lluvia. Aunque antes se creía, sin demasiado fundamento, que ambos estilos fueron obra de una población cazadora-recolectora, anterior a los bantúes que hoy ocupan casi toda la gran región y antecesora de los actuales San (Bosquimanos) de Suráfrica, hoy son cada vez más quienes piensan que desde el río Zambeze hacia el norte, donde predominan los geométricos sobre los animales en el arte rupestre, los autores estuvieron relacionados con los actuales pigmeos del África Central, que en el pasado ocuparon áreas mucho más extensas (Namono, 2010). Una interesante tesis

de Benjamin Smith (1997) es que este arte esquemático-pigmeo habría sido realizado por mujeres, pues los mismos diseños son los que éstas dibujan hoy en otros soportes diferentes (cortezas, huevos de avestruz, etc.).

Hasta aquí hemos visto lo que se puede considerar un análisis arqueológico convencional de un hallazgo habitual en África. Ahora bien, durante nuestra prospección, en tres ocasiones, en 2003 y 2005, preguntamos a informantes locales Berta sobre el significado de las pinturas, al campesino Al Mamún Tilahum que vivía cerca de sitio, y a dos ancianos de Menge que nos recomendaron por su conocimiento de las tradiciones: Mubarak Ashafi y Mohammed Nekura (figura 2). Los tres nos dieron datos idénticos: 1) Las pinturas fueron hechas en el momento de la Creación por Dios (*rabbana*, la misma palabra que emplean los musulmanes sudaneses); 2) Los signos están escritos en una lengua anterior al árabe y narran episodios del Corán; 3) El lugar es milagroso y la gente va a pedir gracias personales, con ritos colectivos en momentos de peligro, sobre todo cuando la lluvia anual tarda en llegar. Los rituales son dirigidos por maestros sufíes (había un incensario y ruinas de una pequeña mezquita rodeando la roca en Bel Bembesh) y mucha gente ve grandes luces por la noche junto a las pinturas, que se asocian con buenos presagios para la comunidad. En Bel Bembesh solían retirarse hombres santos (“jeques”) que permanecían allí largos días sin comer y daban consejo a todo el que se lo pedía.

La información anterior nos confirmó dos cosas importantes, y en cierta manera contradictorias: el sentido original de las pinturas se había perdido por la influencia histórica islámica, pero el sitio seguía conservando parte de su poder simbólico y por ello era posible que su significado prehistórico no hubiera desaparecido completamente. Haciendo caso a los informantes locales, hicimos un rastreo bibliográfico en dos ámbitos distintos, los datos etnográficos sobre el uso del arte esquemático en relación con la lluvia en África Oriental y los rituales prehistóricos adaptados al Islam en todo el norte del continente.

Aunque hay algunos datos aislados sobre la relación entre arte rupestre y lluvia en otras regiones africanas, incluidas las islas Canarias (Fernández, 2007), es en África Oriental donde existen informaciones más seguras (figura 3). Así, tenemos que en toda la zona de Kasama en Zambia el arte esquemático muestra formas claramente relacionadas con el tiempo atmosférico que la población local relaciona con antiguos ritos de lluvia (Smith, 1997), mientras

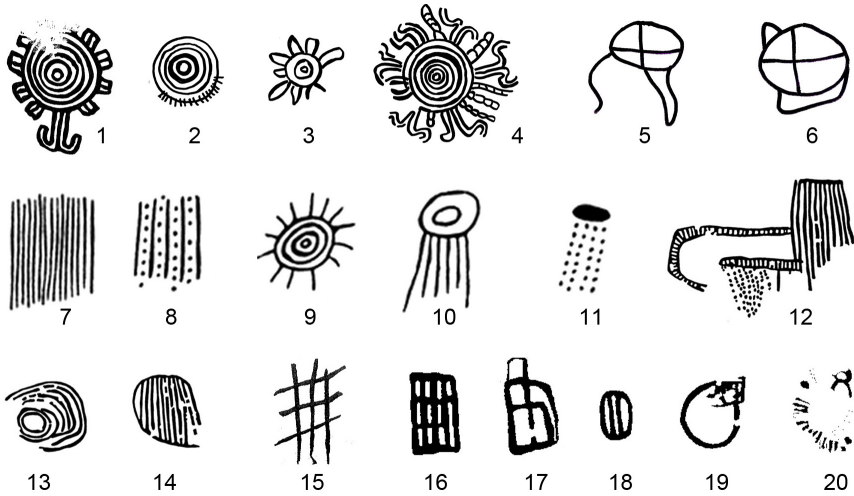


FIGURA 3. Figuras esquemáticas de lugares de África Oriental donde se practican todavía ritos de propiciación de la lluvia (diferentes escalas): 1-4. Nyero, Uganda (Sassoon, 1971); 5-6. Bahi, Tanzania (Culwick, 1931); 7-11. Kasama, Zambia (Smith, 1997); 12-14. Katolova, Zambia (Phillipson, 1972); 15-20. Menge, Etiopía (Fernández y Fraguas, 2007; Fernández, 2011).

que varios sitios con arte alrededor del lago Victoria en Uganda todavía se frecuentaban hace poco para ese tipo de peticiones y otros rituales de fertilidad, confirmados por supuestos milagros y luces nocturnas (Chaplin, 1974), y lo mismo ocurría en la zona de Bahi en Tanzania (Culwick, 1931) (ver un resumen en Odak, 1992).

Por otro lado, tenemos que en todo el norte de África hay abundante información sobre cómo el Islam se apropió de rituales prehistóricos mediante complejos procesos de hibridación entre ambos universos ideológicos. En la obra clásica de Westermarck (1933) se recogen ejemplos de ritos de agua, del valor mágico de las montañas y rocas, del culto de santos en yacimientos prehistóricos, de la aparición de luces nocturnas, etc. En todo el orbe islámico las rocas y cuevas fueron lugares elegidos a menudo por ermitaños que se retiraban allí a orar, santificando el sitio que a partir de entonces adquiría valores mágicos y solía ser también escenario de rituales sufíes (Trimingham, 1971). Lo anterior muestra cómo el significado del arte esquemático de Menge fue perfectamente adaptado, hasta adquirir un aspecto casi “clásico” del norte de África, durante la islamización de Benishangul en la segunda mitad del siglo

XIX. Es interesante que el viajero holandés Juan María Schuver, que recorrió Benishangul en 1881, se fijara en que una de las primeras actividades de los hombres religiosos que iban llegando poco a poco desde Sudán era prescribir textos mágicos del Corán con fines curativos, escritos en trozos de papel o calabaza, lo que tal vez explicaría el rápido cambio de significado de los signos prehistóricos y su conversión en partes del libro sagrado de los musulmanes (James *et al.*, 1996: 33).

En su renombrado estudio sobre las fronteras africanas, Igor Kopytoff señala cómo los límites de las distintas etnias han ido cambiando históricamente, casi siempre porque grupos más expansivos penetraban en los territorios de otros grupos, creando unas nuevas fronteras al ir desplazando la original. Un mecanismo muy utilizado para conseguir la aceptación de los antiguos ocupantes era identificarse o asociarse con sus puestos de mayor fuerza simbólica, dominando los rituales originales y en ocasiones cambiándoles el sentido (Kopytoff, 1987: 55-56). La zona de Benishangul es una de las más ricas étnicamente de toda África, y parece haberse registrado un “proceso de larga duración”, quizás desde la Prehistoria como sugieren nuestras excavaciones en el Nilo Azul sudanés y en Benishangul, consistente en que sucesivos grupos de lenguas nilo-saharianas que buscaban refugio fueron subiendo al escarpe fronterizo etíope. Cuando los Berta empezaron a llegar desde Sudán hace unos tres siglos, debieron de empezar la apropiación de los rituales anteriores de los Koman y Gumuz, que completaron con su total islamización poco después.

EL MUSEO REGIONAL DE ASSOSA (BENISHANGUL)

Si el ejemplo anterior hacía referencia a cómo nuestras interpretaciones teóricas pueden verse afectadas por las opiniones locales, este muestra un ejemplo de contacto más intenso, como es la exposición de la historia y cultura locales llevada a cabo por investigadores que, aunque dotados de la “mejor intención”, proceden de un país y de una formación intelectual completamente diferente (González-Ruibal y Fernández, 2007).

En 2005 y 2007 el equipo arqueológico que había realizado la prospección de Benishangul obtuvo dos pequeñas ayudas económicas del fondo para proyectos de cooperación de la Universidad Complutense (Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Cooperación) para instalar un museo en Assosa, la capital del estado regional. El gobierno del estado tenía previsto construir



FIGURA 4. Hall central del museo de Assosa (Benishangul-Gumuz), diciembre 2009.

un edificio nuevo para ese mismo fin, pero ante la falta de medios decidió dedicar el amplio hall del edificio de Cultura y Turismo para exponer los objetos; éstos habían sido recopilados en su mayor parte antes de nuestra llegada, por varios funcionarios que habían recorrido pueblos de la región adquiriendo material etnográfico; de nuestras excavaciones vinieron los pocos objetos arqueológicos (útiles líticos tallados, fragmentos de cerámicas prehistóricas) que se pudieron exponer, y la familia del antiguo “sultán” de Benishangul, el jeque Khojele al-Hassan, fallecido en 1938, suministró diverso material considerado “histórico” de la región (ropas y armas del jeque y sus descendientes, emblemas, fotos antiguas, fotocopias de cartas de los emperadores de Etiopía dirigidas a la familia, etc.) (figura 4).

El edificio del museo contaba también con una biblioteca, que justo antes de nuestra llegada había recibido la donación de varios miles de libros procedentes de expurgos de bibliotecas de Estados Unidos a través de la embajada norteamericana en Addis Abeba. Aunque una mayoría de los libros podrían ser de alguna utilidad en Assosa (volúmenes sobre ciencia, economía, historia, enciclopedias, novelas, libros infantiles, etc.), otros estaban totalmente descolocados allí, como muchos libros sobre recetas de cocina, tiempo libre (cultivo de jardines, reparación de motores fuera de borda...) o los repetidos ejemplares sobre comportamiento de etiqueta (*Book of etiquette*) que con asombro vimos que habían sido envidados a ese rincón fronterizo de África.

Según pudimos comprobar en el registro de préstamos que funcionó durante unos años durante nuestra intervención, la media de libros prestados era de unos tres por semana, normalmente a maestros y funcionarios del gobierno local, que en un porcentaje alto de casos no devolvían los volúmenes al centro (por esa razón se decidió luego instalar una sala de lectura aneja). Nuestra labor en la biblioteca consistió en ordenar los libros por temas y retirar los repetidos para destinarlos a un lugar diferente, así como comenzar un inventario informático con el programa *Access* en uno de los ordenadores del centro. Para el museo instalamos dos ordenadores nuevos, con un inventario completo de objetos realizado con el programa *File Maker*.

Como es bien sabido, la construcción de las naciones modernas en los últimos dos siglos se ha apoyado de forma consistente en el patrimonio histórico y cultural de las mismas. En Etiopía esto se ha desarrollado también con el rico patrimonio del norte del país, desde los palacios y tumbas del reino de Axum que dominó una gran parte del Mar Rojo poco antes y después del comienzo de la era cristiana, hasta las iglesias rupestres medievales de Lalibela y los palacios reales de los siglos XVII y XVIII en Gondar, monumentos todos ellos declarados patrimonio de la humanidad por la UNESCO. Ahora bien, una gran parte del país no se siente representada por ese patrimonio y así tenemos que la gran etnia Oromo, conquistada por el rey Menelik a finales del siglo XIX y que ocupa casi la mitad meridional de Etiopía, lo rechaza y ha construido sus propios museos, como el que pudimos visitar en la capital de la región de Wollega al oeste de Benishangul, Nekemte, realizado con un cierto peso propagandístico de las glorias de los Oromo durante su historia (aunque fue construido en la época del *Derg*, gobierno comunista entre 1974 y 1991, con un fuerte componente centralista). Es curioso que donde más visible sea la exposición del pasado Oromo sea en las pinturas murales de los bares del estado regional de Oromía, que además de anunciar el establecimiento o las bebidas que se pueden consumir representan antiguos caudillos de la etnia, con el característico apéndice sobre la cabeza en forma de pene, símbolo de la fuerza del guerrero (figura 5).

En el nuevo sistema político instaurado en Etiopía con la constitución de 1994, toda etnia tiene asegurado el derecho a la representación política, y las más importantes constituyen estados autónomos propios (Amhara, Tigray, Oromo, Afar, Somali) mientras las más pequeñas lo tienen compartido con otras también poco importantes numéricamente. Este proceso ha traído la

aparición, en palabras del historiador italiano Alessandro Triulzi, de “memorias reprimidas” que por primera vez se atreven a cuestionar el “archivo centralizado de la memoria” (Triulzi, 2001).

Las etnias autóctonas de Benishangul-Gumuz son cinco: Berta, Gumuz, Shinasha, Mao y Komo-Kwama (las dos últimas se suelen agrupar en tanto que sus denominaciones son equívocas y en realidad se trata de más grupos, todos ellos muy pequeños). Berta y Gumuz son mayoritarias, al sur y norte del Nilo Azul respectivamente, y los conflictos entre ambas para dominar la región constituyen el tema fundamental de la historia regional en los últimos años (Young, 1999). El museo está situado en la capital regional, que es a su vez centro de la región Berta, por lo que la mayoría de los objetos representados eran de esa etnia, no tanto por un interés particular sino únicamente por la mayor facilidad de su adquisición.

En lo que sí estaban de acuerdo tanto Berta como Gumuz era en una exposición etnográfica organizada por etnias. Así estaban clasificados los objetos recogidos en el almacén cuando llegamos por primera vez al edificio de Cultura, aunque enseguida advertimos de que existían errores, que los funcionarios (casi todos de fuera de la región) ignoraban el origen de



FIGURA 5. Dibujo de antiguo caudillo Oromo en un bar de Ghimbi (Wollega, Oromía), febrero 2002.

muchos artefactos y las mezclas eran constantes. Pocos años antes se había inaugurado en Addis Abeba un nuevo museo etnográfico en el antiguo palacio de Haile Selassie hoy sede de la Universidad de la ciudad (con la asistencia técnica del Museo de Artes Populares de Sevilla y financiación de la UNESCO), organizado únicamente por temas (niñez, ritos de paso, cerámicas, el mundo funerario, etc.). Cuando preguntamos a los directores del centro sobre la cuestión, que entonces eran un Berta y un Shinasha (hoy son un Shinasha y un Kwama), nos llevamos una respuesta inesperada: se trataba de una “cuestión técnica” que nos correspondía resolver a nosotros. Consiguientemente, elegimos una distribución que nos pareció más moderna y didáctica, con vitrinas dedicadas a la alimentación, bebida, arte, minería, etc. en las que aparecían mezclados objetos de las diferentes etnias (figura 6). Finalmente dedicamos una vitrina al género, con objetos específicos portados por hombres y mujeres de varias etnias. Asimismo colocamos algunas cerámicas de la etnia Amhara, la más importante históricamente de Etiopía pero que en Benishangul-Gumuz constituye una minoría de recién



FIGURA 6. Vitrina dedicada a la música en la instalación del museo de Assosa, con trompetas y flautas Berta junto a un tambor, flautas y cascabeles Gumuz (diciembre 2009).

llegados muy pobres, reasentados a la fuerza por el gobierno del *Derg* y que no cuentan con representación política en el parlamento ni en el gobierno regional (Wolde-Selassie, 2004).

Aunque en ningún momento fuimos advertidos al respecto, sabíamos que los musulmanes Berta y algunos Gumuz no se sienten muy identificados con algunos aspectos “paganos” de su cultura tradicional, incluido algo tan corriente en toda la región como es el consumo de cerveza. Las cerámicas que se han elegido como símbolos de las dos regiones a ambos lados de la frontera, en una especie de escudo que representa las relaciones entre ellas, son la típica jarra de agua sudanesa copiada por los Berta (*al-brik*) y la usada en toda Etiopía para elaborar el café (*giovana*). Pero las grandes jarras donde se fermenta la cerveza en los poblados gumuz y kwama, e incluso en algunos Berta alejados de la zona central y fronteriza y por ello menos islamizados (jarras que por cierto recuerdan a las que se usaban en la antigua Nubia y Sudán Central con el mismo fin desde hace milenios), así como los filtros de bambú y las calabazas también usadas en la preparación de la bebida alcohólica, no podían dejar de exhibirse, como así resultó finalmente sin ningún problema del que fuéramos conscientes.

Más importante podía ser un problema de corte político al que ya hemos hecho mención: la presencia central en la parte histórica del museo de la persona del jeque Khojele al Hassan (figura 7). Este personaje fue central a finales del siglo XIX, cuando llegó a controlar gran parte de Benishangul de forma independiente, luchando contra Menelik II de Etiopía y llegando a ofrecer la región a los ingleses que entonces colonizaban el inmediato Sudán. Una vez conquistada toda la zona por Etiopía, Khojele pasó una temporada en la cárcel, pero poco después volvió a mandar en Benishangul en representación del gobierno de Addis Abeba, manteniendo buenas relaciones con el regente y luego emperador Haile Selassie. Pero esas relaciones se basaban en los tributos anuales que Khojele pagaba en oro (el famoso oro de Benishangul, conocido desde la antigüedad) y esclavos. La caza de esclavos ya era practicada por Khojele desde antes de la incorporación a Etiopía, efectuada sobre otras etnias “paganas” (como los Uduk de la parte sudanesa, para los que el nombre que le daban, *kujul*, y el del diablo eran la misma cosa; cf. James, 2007), pero también con los Berta más alejados y todavía no islamizados. Con su gran riqueza personal, Khojele se construyó un palacio en Addis Abeba, que todavía hoy es uno de los monumentos más antiguos y originales de la capital de Etiopía.



FIGURA 7. La única foto conservada del jeque Khojele al Hassan, caudillo y sultán de Benishangul fallecido en 1938.

En los meses que pasamos trabajando en la instalación del museo, llegó hasta nosotros la noticia de que algunas familias Berta prominentes no estaban de acuerdo con que el museo fuera “el museo de Khojele”, dado su carácter de traficante de esclavos, etc. Pronto supimos que la razón de esta oposición provenía de las rivalidades internas entre grupos de poder Berta, que junto con las que les oponían a todos ellos frente a la etnia Gumuz llevaron al gobierno central a cambiar completamente en 2009 el gobierno de Assosa (cuya autonomía es evidentemente solo nominal). Todas esas familias formaban la casta conocida como *watawit* (cuya traducción más habitual es la de “vampiros”), descendientes mezclados de mercaderes sudaneses (*yalla-ba*) llegados a lo largo del siglo XIX y que se casaron con las hijas de los jefes Berta e impusieron el Islam y su propia jerarquía en la región.

Nuestra posición en medio de esas fuerzas internas no era nada cómoda. Pero si seguimos su línea hacia arriba o hacia abajo, vemos cómo la cadena de la dominación no parece terminar nunca. En la parte más baja están los Mao-Komo, luego siguen los Gumuz, encima han estado a veces los Berta, más arriba los Amhara y sobre todos ellos el poder central de Addis Abeba, representado durante una gran parte del siglo XX por el *negus* Haile Selassie. Ahora bien, tenemos que este último, con su oposición a la colonización italiana en los años 1930, su famoso discurso en la Sociedad de Naciones defendiendo la independencia de las colonias, etc. se convirtió entonces, y su recuerdo aún mantiene en parte el prestigio, en un símbolo de la liberación de los países del Tercer Mundo (e incluso en un semi-dios para los seguidores de la “religión” rastafariana), cuando en su país no fue otra cosa que un sátrapa feudal que parecía salido de la Edad Media europea. ¿Por cuál de ellos tomar partido?

Por otro lado, a lo largo de la época colonial, se ha podido observar cómo los colonizadores europeos simulaban muchas veces defender a los más bajos en la escala social y étnica (bosquimanos en Suráfrica, Bubi en Guinea Ecuatorial, Oromos y fronterizos en Etiopía, etc.) frente a otros más poderosos, en una maniobra hipócrita que buscaba debilitar la fuerza, mucho mayor y por tanto más peligrosa para los colonos, de los segundos. En tanto que europeos, no estamos en una posición fácil en absoluto para criticar las relaciones de poder internas de los países africanos. En una recopilación reciente de ensayos sobre nuevos museos africanos vemos cómo nuestro problema dista mucho de ser único para estas instituciones en el continente (Ahonon, 2000; Sheriff, 2000; Sylla, 2000).

En nuestro caso teníamos claro que solo poseíamos materiales históricos de la familia Khojele, y una vez olvidado el espinoso tema del esclavismo (abolido en Etiopía a comienzo de la década de 1940), vimos que el jeque constituye todavía un motivo de orgullo e identificación nacional para muchos habitantes de Benishangul-Gumuz, al menos para los que conocen un poco de su historia. De hecho, en los años que el museo lleva abierto, según he podido comprobar en los cortos viajes que he realizado a Assosa para seguir su curso, el centro constituye de forma creciente un motivo de dignidad y autoestima para los habitantes de la capital, y sobre todo para los funcionarios del gobierno local, que lo muestran a casi todos los representantes del gobierno central y de otros estados regionales que visitan la zona y se quedan asombrados de su misma existencia, cuando en lugares de mucha más importancia aún no existe ningún centro similar.

CONCLUSIÓN

¿ES POSIBLE UN DISCURSO POSCOLONIAL DESDE OCCIDENTE?

Es evidente que los dos ejemplos anteriores representan un esfuerzo por modificar, al menos en parte, un tipo de actividad arqueológica habitual en un país emergente, cuya particularidad más importante al respecto es que fue colonizado en su momento (sólo durante unos pocos años por Italia, pero la huella dejada en el país aún perdura). Influidos por la teoría poscolonial, hemos tratado de “dar la voz a los subalternos”... ahora bien, ¿lo hemos conseguido? ¿Fue el esfuerzo suficiente?

En el caso de los Berta y el arte rupestre, se nos presentaba claro el conflicto producido entre una explicación supuestamente racional y científica (“universal”) y otra “local” de los propios Berta. Como arqueólogos occidentales, no podíamos evitar escoger la primera (nos era imposible aceptar que los signos esquemáticos fueran el Corán), pero al mismo tiempo nos dolía rechazar otra interpretación, realizada desde una posición vital mucho más próxima al arte que la nuestra, y por eso cambiamos nuestra idea original para adaptarla al menos en parte y hacerla más congruente con los datos suministrados por los ancianos del pueblo.

En el caso del Museo de Assosa, aunque pudimos llevar a cabo su instalación sin ningún tipo de presión o interferencia, nos mantuvimos atentos a las ideas locales al respecto, dispuestos a cambiar lo necesario para adaptar nuestras ideas museísticas preconcebidas a sus propios conceptos. Ambas contraposiciones son en gran medida una prolongación de las que los antropólogos llevan encarando desde hace algún tiempo (entre “etic” y “emic”) y que han llevado a la actual antropología “reflexiva” o “posmoderna”. En una línea más teórica, ambas experiencias me llevaron a plantearme una pregunta realmente complicada: ¿es posible incorporar categorías locales, premodernas, a nuestros discursos “objetivos” sobre el pasado?

La pregunta anterior enlaza con la del famoso artículo de G. Spivak citado al comienzo del artículo, cuya respuesta ya sabemos que es negativa. Esa negación se produce una y otra vez, y tenemos un último ejemplo en un texto de nuestro colaborador Alfredo González-Ruibal (quien contribuyó al descubrimiento de las pinturas de Menge, realizando incluso la copia de las mismas, además de trabajar en la instalación del museo) (González-Ruibal, en prensa). En él se afirma que con independencia de todos nuestros esfuerzos, el resultado será siempre “ciencia al estilo occidental, por mucho

que intentemos hibridizarla con las creencias y sistemas de conocimientos vernáculos”. Como mucho, nuestros intentos de hablar por ellos no pasarán de ser una “imitación o mimesis”, ya que, como decía Spivak, los subalternos “no tienen un lugar desde el que hablar”, y “no hay más discurso que el occidental”.

Encarando una salida lógica del *impasse*, González-Ruibal se remite a la obra del filósofo francés Jacques Rancière (1992): el subalterno tiene un “exceso” de discurso, que finalmente lo convierte en mudo y ciego. Esa abundancia proviene precisamente de la profusión de mensajes occidentales entre los que vive, y por ello a lo más que puede aspirar es a un discurso prestado, lleno de imitaciones y tópicos. Las “arqueologías indígenas” adolecen también de ese tipo de “no discurso”. Para quienes hemos trabajado en antiguos países colonizados, no es posible sino asentir con pesar a lo anterior, recordando nuestra propia decepción ante la pobreza y escasa originalidad de las ideas que nos transmitían los locales, imitaciones de las nuestras en las personas con más formación, y lejanas e incomprensibles, o simplemente inexistentes, en los demás.

La alternativa sería poner el *pragma* antes del *logos*, las cosas antes de las palabras, dejar que las cosas hablen por sí mismas; es decir, una aproximación fenomenológica. Para González-Ruibal, esa experiencia se produce en arqueología cuando se visitan sitios especiales, como una cueva por él descubierta (Zeret, al NE de Addis Abeba) donde los soldados italianos masacraron a una multitud de resistentes etíopes y que fue respetada por la población local hasta hoy mismo, dejando las cosas y los esqueletos en su posición original (González-Ruibal *et al.*, 2011). Personalmente, yo recuerdo emociones parecidas al entrar en alguna ciudad abandonada del desierto, como Kasr al-Barka en Mauritania donde estuve en 2008, o cuando visité el recién abierto Museo de Oriente en Lisboa, con los objetos iluminados dentro de las vitrinas en medio de la total oscuridad de las salas, sin apenas información escrita sino sólo la sensación de las cosas aparecidas como por encanto...

No obstante, mantener ambos mundos (discurso y no discurso) completamente separados intelectualmente no parece la única opción válida, aunque solo fuera por su desesperanza. También por recordar que, como decía el filósofo Richard Rorty, “las cosas no hablan, solo nosotros lo hacemos” (Rorty, 1991). Los dos casos presentados en este trabajo muestran que de la escucha de los subalternos, o mejor, de la espera ante su silencio, nuestras propias ideas

salen modificadas. La novelista danesa Karen Blixen narraba, en la continuación de sus memorias africanas titulada *Sombras en la hierba*, como se pasó años esperando, a su vuelta a Dinamarca, que sus antiguos amigos keniatas contestaran a las cartas que ella enviaba una y otra vez pidiendo noticias. Cuando, de tarde en tarde, llegaba alguna, a ella le recordaba su experiencia de cazadora en la sabana, al aparecer sigilosamente los primeros animales que se acercaban a beber en las charcas al amanecer... Lo que nosotros hemos oído de las voces de los otros, por poco que fuera, ha enriquecido nuestra forma de ver el pasado, al acercarnos un poco más a la historia y los intereses locales, y nos apunta hacia un camino de futuro trabajo común y más esclarecedor.

AGRADECIMIENTOS

La investigación de Benishangul fue financiada por las ayudas a proyectos arqueológicos en el exterior de la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales del Ministerio de Cultura, y la instalación del Museo de Assosa por las ayudas a la cooperación al desarrollo del Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Cooperación al Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid. En el trabajo de campo y museístico colaboraron Alfredo González Ruibal, Alfonso Fraguas, Álvaro Fanquina, Xurxo Ayán, Salomé Zurinaga, Cristina Charro, Carmen Ortiz y Beatriz del Mazo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahonon, L. (2000): The living consecration of the kingdom of Abomey. The Musée Historique d'Abomey. En C. C. Ardouin y E. N. Arinze (eds.), *Museums and History in West Africa*, James Currey, Londres, 164-168.
- Ardouin, C. C., Arinze, E. N. (eds.) (2000): *Museums and History in West Africa*. James Currey, Londres.
- Barrett, M. (1991): *The Politics of Truth. From Marx to Foucault*. Stanford University Press, Stanford.
- Barthes, R. (1987): El discurso de la Historia. En *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 163-167.
- Certeau, M. de (1985): *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, México.
- Chakrabarty, D. (1992): Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Past?, *Representations* 37, 1-26.
- Chaplin, J. H. (1974): The prehistoric rock art of the Lake Victoria Region, *Azania* 9, 1-50.
- Culwick, A. T. (1931): Ritual use of rock paintings at Bahi, Tanganyika Territory, *Man* 31, 33-36.

- David, N., Harvey, P., Goudie, C. J. (1981): Excavations in Southern Sudan, 1979, *Azania* 16, 7-54.
- Fabian, J. (2002): *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Fernández, V. M. (ed.) (2003): *The Blue Nile Project. Holocene Archaeology in Central Sudan*. Complutum 14, 197-425.
- Fernández Martínez, V. M. (2007): El arte rupestre de La Palma: una visión desde la etnoarqueología africana, *Revista de Estudios de la Isla de La Palma* 3, 65-78.
- Fernández, V. M. (2011): Schematic Rock Art, Rain-Making and Islam in the Ethio-Sudanese Borderlands, *African Archaeological Review* 28(4), 279-300.
- Fernández, V. M., Fraguas, A. (2007): Schematic rock art in west Ethiopia. En J. Deacon, (ed.), *African Rock Art: the future of Africa's past. Proceedings of the 2004 International Rock Art Conference, Nairobi. Trust for African Rock Art (TARA)*, Nairobi-Palo Alto, 95-98.
- Fernández, V. M., de la Torre, I., Luque, L., González-Ruibal, A., López, J. A. (2007): A Late Stone Age sequence from West Ethiopia. The sites of K'aaba and Bel K'urk'umu (Assosa, Benishangul-Gumuz Regional State), *Journal of African Archaeology* 5(1), 91-126.
- Gandhi, L. (1998): *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Edinburgh University Press, Edimburgo.
- González-Ruibal, A. (en prensa): Making the mud and crops speak: On the speech of the subaltern (Trabajo presentado en el *Theoretical Archaeology Group*, Brown University, 30 abril-2 mayo 2010).
- González-Ruibal, A., Fernández, V. M. (2007): Exhibiting cultures of contact: A museum for Benishangul-Gumuz, Ethiopia, *Stanford Journal of Archaeology* 5 <http://www.stanford.edu/dept/archaeology/journal/>
- González-Ruibal, A., Sahle, Y., Ayán Vila, X. (2011): A social archaeology of colonial war in Ethiopia, *World Archaeology* 43(1), 40-65.
- Guha, R. (2002): *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica, Barcelona.
- Hartog, F. (2003): *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*. Seuil, París.
- Hegel, G. W. F. (2006 [1807]): *Fenomenología del Espiritu* (traducción de Manuel J. Redondo). Pre-Textos, Valencia.
- James, W. (2007): *War and Survival in Sudan's Frontierlands. Voices from the Blue Nile*. Oxford University Press, Oxford.
- James, W., Baumann, G., Johnson, D. (eds.) (1996): *Juan Maria Schuver's Travels in North East Africa 1880-1883*. The Hakluyt Society, Londres.

- Joussaume, R. (1995): *Tiya. L'Éthiopie des mégalithes. Du biface à l'art rupestre*. Chavinoise.
- Klein, K. L. (1995): In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History, *History and Theory* 34(4), 275-298.
- Kopytoff, I. (1987): The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. En I. Kopytoff (ed.), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Indiana University Press, Bloomington, 3-85.
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires.
- Lewis-Williams, J. D. (1981): *Believing and seeing: symbolic meanings in southern San rock painting*. Academic Press, Londres.
- Lowenthal, D. (1998): *El pasado es un país extraño*. Akal, Madrid.
- Namono, C. (2010): Resolving the Authorship of the Geometric Rock Art of Uganda, *Journal of African Archaeology* 8(2), 239-257.
- Nandy, A. (1988): *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford University Press, Oxford.
- Odak, O. (1992): Ethnographic context of rock art sites in East Africa. En M. J. Morwood y D. R. Hobbs (eds.), *Rock Art and Ethnography*. Occasional AURA publication 5, Melbourne, 67-70.
- Pedraz Marcos, A. (2000): *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX*. Polifemo, Madrid.
- Phillipson, D. W. (1972): Zambian rock paintings, *World Archaeology* 3, 313-327.
- Rancière, J. (1992): *Les noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir*. Éditions du Seuil, París.
- Robertshaw, P. (1987): Prehistory in the Upper Nile Basin, *Journal of African History* 28, 177-189.
- Robertshaw, P., Siiriäinen, A. (1985): Excavations in the Lakes Province, Southern Sudan, *Azania* 20, 89-161.
- Rorty, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona.
- Rubin, A. (1988): General introduction. En A. Rubin (ed.): *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*. Museum of Cultural History-University of California, Los Angeles, 13-17.
- Sassoon, H. (1971): *Nyero rock paintings*. The Department of Antiquities, Ministry of Culture and Community Development of Uganda.
- Schmidt, P. (ed.) (2010): *Postcolonial Archaeologies in Africa*. School of American Research Press, Santa Fe.
- Schmidt, P. R., Patterson, T. C. (eds.) (1995): *Making Alternative Histories. The Practice of Archaeology and History in Non-Western Countries*. School of American Research Press, Santa Fe.

- Sheriff, A. (2000): Encapsulating History. The Palace Museum and the House of Wonders. En C. C. Ardouin y E. N. Arinze (eds.), *Museums and History in West Africa*, James Currey, Londres, 155-163.
- Smith, B. W. (1997): *Zambia's Ancient Rock Art. The Paintings of Kasama*. The National Heritage Conservation Commission of Zambia, Livingstone.
- Spivak, G. Ch. (1988): Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxist Interpretations of Culture*, MacMillan, Basingstoke, 271-313.
- Sylla, A. (2000): Family heritage in the region of Ségou. The sacred relics of Bakaridian at Dioforongo. En C. C. Ardouin y E. N. Arinze (eds.), *Museums and History in West Africa*, James Currey, Londres, 151-54.
- Trimingham, J. S. (1971): *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press, Oxford.
- Triulzi, A. (1981): *Salt, Gold and Legitimacy. Prelude to the history of a no-man's land. Bela Shangul, Wallaga, Ethiopia (ca. 1800-1898)*. Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Africani, Nápoles.
- Triulzi, A. (2001): Musei e memoria dell'Africa postcoloniale. En A. Bellagamba y R. Cafuri (eds.), *Musei dell'Africa contemporanea*. Etnosistemi-Processi e dinamiche culturali 8, Roma, 127-130.
- Westermarck, E. (1933): *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*. MacMillan, Londres.
- Wolde-Selassie Abutte (2004): *Gumuz and highland resettlers: differing strategies of livelihood and ethnic relations in Mätäkkäl, Northwestern Ethiopia*. Münster Publishing.
- Wolf, E. (1987): *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Young, R. (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge, Londres.
- Young, J. (1999): Along Ethiopia's western frontier: Gambella and Benishangul in transition, *Journal of Modern African Studies* 37(2), 321-346.