



A

ANALES DEL
MUSEO
NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA

N O S OTROS

2 0 0 5

NÚMERO XI



ANALES
DEL MUSEO
NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA

2005

NÚMERO XI

N O S OTROS

Edición coordinada por:

OLGA OVEJERO LARSSON



DIRECCIÓN GENERAL
DE BELLAS ARTES
Y Bienes CULTURALES
SUBDIRECCIÓN GENERAL
DE MUSEOS ESTATALES





MINISTERIO DE CULTURA

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General
de Publicaciones, Información y Documentación

NIPO: 551-05-120-0

ISSN: 1135-1853

Depósito legal: M. 45.804-2005

Fotomecánica e Impresión: IMPRESOS Y REVISTAS, S.A. (IMPRESA)



Carmen Calvo Poyato
Ministra de Cultura

Antonio Hidalgo López
Subsecretario de Cultura

Julián Martínez García
Director General de Bellas Artes y Bienes Culturales

SUBDIRECCIÓN GENERAL DE MUSEOS ESTATALES
Museo Nacional de Antropología

Consejo de Redacción:

M.^a Dolores Adellac Moreno
Olga Ovejero Larsson
Javier Rodrigo del Blanco
Pilar Romero de Tejada
Francisco de Santos Moro
Marta Sierra Delage

Correspondencia:

Alfonso XII, 68
28014 Madrid
Teléfs.: 91 539 59 95 / 91 530 64 18
Fax: 91 467 70 98
e-mail: olga.ovejero@mna.mcu.es

Coordinación:

Olga Ovejero Larsson

Foto de portada:

Antiguo montaje de la Sala de África (siglo XIX).
Archivo del Museo Nacional de Antropología.

ÍNDICE

EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	
MANUELA CANTINHO <i>Expedition Henrique de Carvalho into the Mautiânvua (1884-1888): the story of an African collection</i>	13
ALBERT COSTA <i>El expolio de los bienes culturales africanos</i>	49
SILVIA DOLZ <i>Early African objects in the Electoral and Royal collections, Dresden</i>	89
NURIA FERNÁNDEZ MORENO <i>En la frontera del ciclo vital: el ritual del tugarápará entre los bubis de Guinea Ecuatorial</i>	121
ELENA HERNÁNDEZ CORROCHANO <i>Mujeres y familia: efectos de la modernización en dos ciudades del Norte de Marruecos</i>	157
MANUEL JULIVERT <i>La vivienda tradicional entre los nómadas del Sáhara y el Sahel centrales, y la pervivencia de la vida nómada en la actualidad</i>	187
ANGÉLICA TUNIS <i>Retracing the jews of the Maghreb al-Aqsa</i>	231
MUSEO	
FRANCISCO DE SANTOS MORO <i>Un nuevo discurso museológico y museográfico para la sala de África</i>	251
ACTUALIDAD	
JAVIER RODRIGO DEL BLANCO <i>Sitios web: opinión. Nacional Museum of African Art, Washington</i>	277
ANTROPOLOGÍA EN LA WWW.DIRECTORIO ..	289
NOTICIAS	293
NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES	301

El MNA inició el proceso de renovación de su exposición permanente con la actuación sobre la sala dedicada a África. La finalización de estos trabajos y su apertura al público en el año 2004 llevaron a este Consejo de Redacción a pensar en la posibilidad de dedicar un número de la Revista a este continente.

La labor de investigación y selección de nuestras colecciones africanas, en orden a la preparación de la nueva sala, cristalizó en un discurso museológico estructurado en cuatro áreas temáticas (indumentaria y adorno, música y actividades lúdicas, creencias, vivienda y ajuar doméstico). El objetivo era, como se describe en un artículo de este número, facilitar al público un acercamiento a diferentes modos de vida en África integrando tanto el Norte del continente como el África subsahariana, y transmitiendo las semejanzas y diferencias entre las diversas culturas africanas. Este número de Anales pretende ser una contribución más del Museo al conocimiento de África, un continente demasiadas veces ignorado y sobre el que pesan, también, demasiados prejuicios.

Desde el Consejo de Dirección se invitó a colaborar en este número a personas con una reconocida trayectoria investigadora sobre diferentes ámbitos de la cultura africana, como el antropológico, sociológico, político o económico. Asimismo, se solicitaron colaboraciones a conservadores de colecciones africanas pertenecientes a diversos museos europeos.

Los contactos que el Departamento de África ya había establecido en ocasiones anteriores fueron decisivos para iniciar la ronda de invitaciones. Esta se amplía posteriormente a otros investigadores con los que el Departamento entra en contacto con motivo de la exposición que La Caixa organizó en 2004, dedicada a África y comisariada por Albert Costa, autor de uno de los artículos de este número. Agradecemos asimismo a otra de las colaboradoras, Nuria Fernández Moreno, que nos haya proporcionado alguna de las contribuciones al comunicar a otros especialistas en África el tema y objetivos de esta edición de Anales.

El Consejo de Redacción decidió no limitar desde el punto de vista temático el contenido de la revista, con

EDITORIAL

el fin de ofrecer una visión lo más amplia posible de la realidad del continente africano y de su patrimonio, que abarcase los más diversos aspectos. Algunos de los artículos, en particular los aportados por conservadores de museos, describen el origen y significado de las colecciones africanas custodiadas en museos europeos (Manuela Cantinho, Silvia Dolz, Angelica Tunis). En algún caso (Albert Costa), se incide en el polémico asunto del derecho de los europeos a continuar preservando ese patrimonio, producto a veces del expolio. El resto de las contribuciones analizan diversos aspectos de la realidad y la cultura africana en áreas geográficas concretas en las que se ha llevado a cabo un trabajo de campo. Los artículos estudian temas tan diversos como la descripción e interpretación de un ritual (Nuria Fernández Moreno), la situación de la mujer en una sociedad como la marroquí (Elena Hernández Corrochano) la pervivencia del modo de vida nómada (Manuel Julivert).

No queremos finalizar este editorial sin reiterar nuestra voluntad de convertir Anales en un vehículo efectivo de difusión para aquellos trabajos de investigación que supongan aportaciones significativas en materia de Antropología y Museología. Aprovechamos por ello este espacio para invitar ya a colaborar en nuestro próximo número a los especialistas que lo deseen. Avanzamos que éste estará dedicado a América, coincidiendo también con la reforma, ya en marcha, de la sala del Museo que muestra las colecciones americanas. Como ya se hiciera con la sala de África, y próximamente con la de Asia y Filipinas, se aplicará un criterio temático para estructurar el discurso. Esto permitirá dar cierta unidad al Museo, haciendo que se perciba como un único museo de la cultura que muestre su diversidad, y no como un conjunto de salas distintas agrupadas bajo el mismo techo.

Esperamos asimismo que el Ministerio de Cultura, editor de esta publicación, contribuya a ampliar su distribución y difusión a un mayor número de entidades e instituciones, lo que sin duda redundaría en un mayor dinamismo y vitalidad de la revista.

ARTÍCULOS

EX PEDITION

HENRIQUE DE CARVALHO
INTO THE MAUTIÂN VUA¹
(1884-1888): THE STORY
OF AN AFRICAN
COLLECTION

Manuela Cantinho
Museu Etnográfico da Sociedade
de Geografia de Lisboa

ABSTRACT

In the context of the "civilizational movement" carried out by the Europeans in the African continent during the 19th century, the scientific explorations, which integrated an anthropological component proved essential to the understanding of the "colonial and scientific imagery", which needs to be identified.

With that aim in mind, the Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa (Ethnographic Museum of the Lisbon Geographical Society) and the Instituto de Investigação Científica Tropical (Tropical Research Institute) (IICT), with the support of the Fundação da Ciência e

¹ *Muatiânvua (Muant Yav), Lunda paramount chief (Angola). In this paper, we have adopted the terminology employed by Henrique Dias de Carvalho in his work *Ethnographia e História Tradicional dos Povos da Lunda*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1890.*

Tecnologia (Foundation for Science and Technology) (FCT), and within the scope of the Project POCTI/HEC/EXPLORA (FEDER), have been developing a line of research for the comprehensive survey of the "collecting contexts" that are at the origin of the existing colonial collections in Portugal.

Based on the ethnographic features of the scientific expedition into Lunda, Angola, by the explorer Henrique Augusto Dias de Carvalho is thus initiated a cycle of studies deemed essential for the understanding of the history of Colonialism and Anthropology in our country.

The collections of the museum of the Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL) acquired by this Portuguese explorer during the 19th century play an essential role in that understanding. They integrate a vast artefactual assemblage, which brings forward the characteristics of the far-reaching Portuguese presence in the African continent, which simultaneously denounce and integrate the different scientific perspectives discussed amongst the SGL.

Since the middle of the 15th century, Portugal initiated a long period of explorations in Africa² that would last until the mid-twentieth century.

Gradually, it would open the way to the Western and Eastern African coasts and, in some cases, into the continent itself, namely into Sudan (1444), Benin (1471), Congo (1483) or Sofala (1489), establishing trading posts in several places.

These initiatives were of a great importance insofar as they would help the Portuguese government to decide which were the most favourable regions to its settlement.

Four centuries later, and after the independence of Brazil in 1822, Portugal turned to the exploration of the African territories. Since then, Angola became the nuclear axis of that enterprise, something that would last until the last decade of the 20th century. Portugal would thus lead its policy with the potentialities of the overseas in mind and at the same time it would try to integrate the vast "civilizational movement" initiated by other European countries since the 1870's. After that decade, Portugal would adhere to the positivist movement that held on to the doctrines of Auguste Comte (1798-1857). In 1875, a small number of men, who belonged to the Portuguese intellectual elite, decided to create the Sociedade de Geografia de Lisboa, which aimed at the scientific study of the "big issues" concerning the Portuguese colonies.

The pressure coming from the then recent candidates to the status of African colonizer, such as England, Germany, Belgium or France, forced Portugal to rethink its African policy.

From a first "colonial situation" defined by a political-administrative coastal control based on a Luso-African trade network, whose centenary methods were to face a serious threat, Portugal would move to the *effective* occupation (political-administrative, religious, military and scientific) of vast regions in the interior of that continent. A change of direction that was to be felt mainly after the conferences in Brussels (1876) and Berlin (1884-1885). The old alliances, with trade rules

² On the earth exploration journeys into the African continent between the 15th and 19th centuries see M. Emília Madeira Santos, *Viagens de Exploração Terrestre dos Portugueses em África*, Lisboa, IICT, 1988.

dictated by the Africans, were about to end. A new European presence in Africa, which disputed the legitimacy and exclusiveness of the Luso-African trade, namely in Zaire, was inevitable.

In this context, the Sociedade de Geografia de Lisboa strove to create a museum that would show the public –Portuguese and foreigners– the trading potential of the Portuguese colonies, as well as allowing the sharing of information and knowledge about these territories. Even though it had begun to acquire its collections since 1876, the SGL would only open its museum's doors in 1884.

Amongst the different ways of acquiring an ethnographic collection, we should mention the scientific expeditions sponsored by the Portuguese during the 19th century, from which I would highlight the one made by Henrique Augusto Dias de Carvalho (1843-1909) to Lunda (Angola), between 1884 and 1888. The reason for this choice lays in the fact it was this expedition that most contributed –in terms of extra-European ethnography– to the progress of the Portuguese anthropology.

THE EXPEDITION

The first thing we should say about the Portuguese Henrique Augusto Dias de Carvalho is that he was an experienced *Africanist*. We are not talking about a beginner, but a military who had been trained in the colonial environment and tried to put into practice the concept of scientific exploration held by the Sociedade de Geografia de Lisboa.

Educated at the Infantry School and another 2 years in the Escola Politécnica de Lisboa [Lisbon Polytechnic School], Henrique de Carvalho served the Portuguese government in Macao (China), between 1868-1873, Sao Tome (Africa), between 1873-1876, Mozambique (Africa) in 1877, and Angola (Africa), between 1878-1882.

Two things should be mentioned about his sojourns in Africa, before Henrique Augusto Dias de Carvalho returned to Portugal in 1882. On the one hand, the close relationship he kept with the two tradesmen from Angola, Custódio and Saturnino de Sousa Machado, who had managed to secure themselves a place in the Angolan trade routes³. On the other hand, the fact that he was one of the founders of the Luanda (Angola) "Sociedade de Propaganda dos Conhecimentos Geográficos Africanos" [African Geographical Society of Knowledge Promotion] clearly denotes his interest in the difficult question of the propaganda and the scientific knowledge of the African continent.

1. Henrique de Carvalho, leader of the Expedition into the Muatiânvua. (In: Carvalho, *As Colónias Portuguesas*, no. 7, 1884, p. 202).



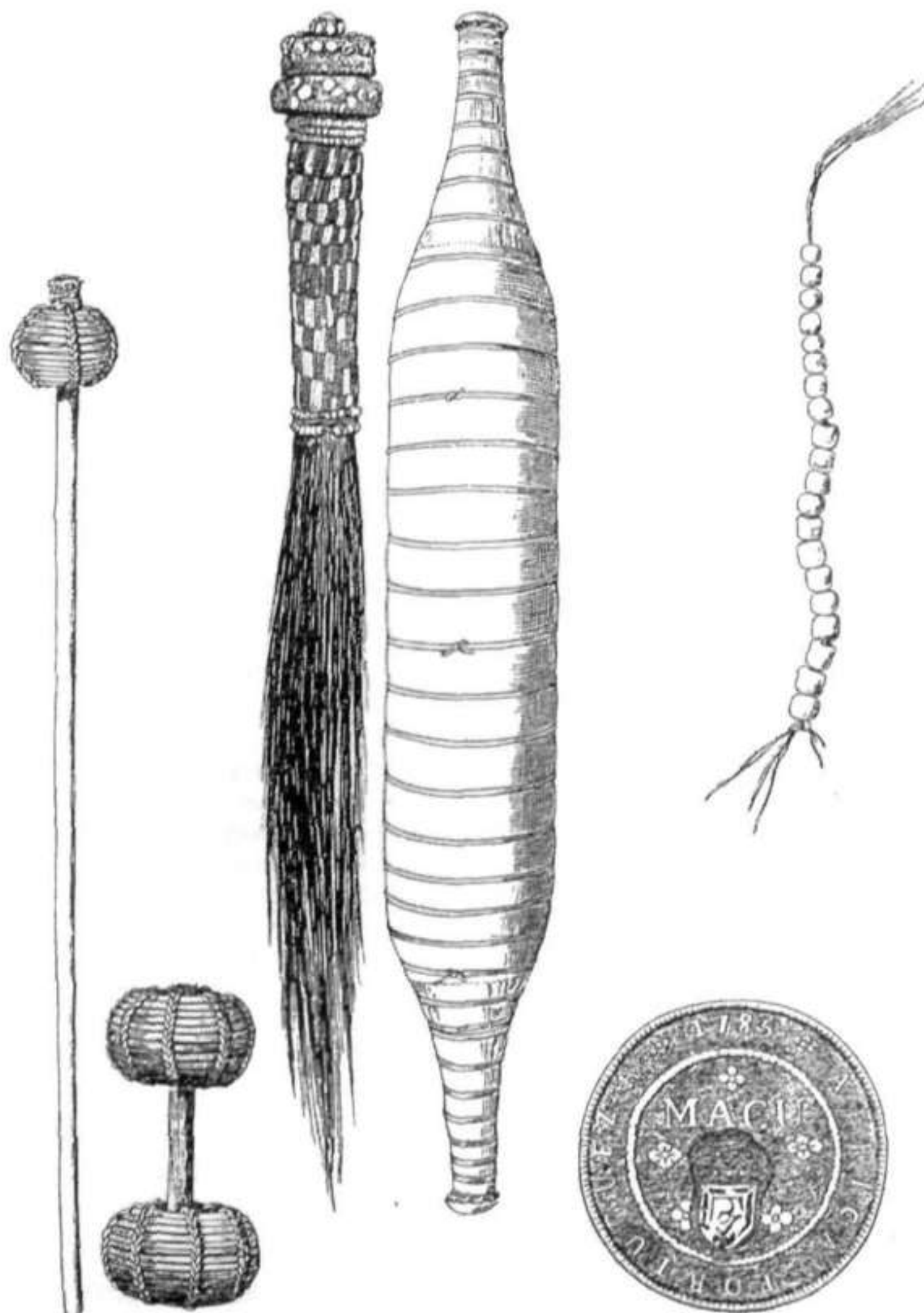
It should be mentioned that when the German explorer Max Buchner (1846-1921) was in Luanda in 1881, to deliver a conference at the above-mentioned

³ On the trading activities of the main *inlanders*, between 1850 and 1890, see Heintz, Beatrix, *Pioneiros Africanos*, Caminho, 2005. See also Emília M. Santos, *Nos Caminhos de África: Serventia e Posse, Angola século XIX*, Lisboa, IICT, 1998, and Jill R. Dias "Novas Identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico" In *Trânsitos Coloniais...*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002, pp. 293-320.

“Sociedade de Propaganda”, Henrique de Carvalho was one of the institution’s secretaries.

The work of the German must have had not an insignificant impact on the spirit of the future Portuguese explorer. Even the pieces he would later collect are similar to those M. Buchner offered to the Berlin Museum, between 1878 and 1882. (See fig. 2 and 3).

In March 1882, the Portuguese explorer would formally request the same “Sociedade de Propaganda” to integrate the expedition planned by the tradesmen Custódio and Saturnino Machado, which would place the Portuguese ahead of Henry M. Stanley (1841-1904), by reducing the journey to half time, ending in the important ivory fair in *Cacheche*. They planned to leave from *Malange* and cross the Northern region, leaving *Quimbundu* behind.



2. Engraving representing some of the objects collected by Max Buchner in Angola, between 1881 and 1883. (In: Heintze, 1999: 468). One of the examples in which it is noticeable the similarities existing between Henrique de Carvalho’s and Buchner’s collections. (Fig. 3).

3. Magic *Musanbu* object, collected by Henrique de Carvalho (SGL, Inv. no. 875, Series no. 41C, Length 12 cm). Depicted in the work of Henrique de Carvalho (1890b: 378).



One of the advantages of this joint enterprise was the fact that it was a trade expedition across the continent, under the leadership of two men whose experience, skills and means had already been far proved. As Henrique de Carvalho stated, Dr. Paul Pogge (1838-1884)⁴ had trusted the precious information supplied by these two tradesmen, both in 1875 and later on, in the following decade. In his expedition of 1883, the German explorer, grounded in the knowledge he had obtained in the former decade, had initially planned to establish a post near *Muatiânvua* –where he planned to stay for about two years– while the Lieutenant Hermann von Wissmann (1852-1905) would risk to travel as far as to the opposite coast. According to Henrique de Carvalho, the project of the German explorers went through certain *adjustments*, since they relied on the trustworthy indications of Saturnino de Sousa Machado.

In the several journeys Paul Pogge, Otto H. Schütt, Hermann von Wissmann, Max Buchner or even Gustav Nachtigal (1834-1885) did to Angola, they acquired important ethnographical collections from that region to the Berlin Museum.

It should be noted that after the Conference of Berlin in 1886, this museum housed around 10.000 objects (Koloss, 1990: 21), many of which identical to those acquired by Henrique de Carvalho.

MAKING AN IDEA COME TRUE

In January 1st 1883, more or less seven months after his return from Luanda, Henrique de Carvalho

⁴ Paul Pogge, correspondent partner of SGL, no. 154, since 1877. He joined the German expedition lead by the ornithologist Alexander von Hommyer to the Cassai (1874-1876) and would follow alone in the direction of the *Muatiânvua's* *Mussumba*. In his first expedition into Angola, he collected several objects, mainly from the *Tchokwé*.

became the owner and administrator of the illustrated magazine *As Colónias Portuguesas*. Its columns, as its founders claimed, were to be open to anyone willing to discuss the "big issues" concerning the *resurrection* in Portugal. That is to say, a *resurrection* that would necessarily lead to the solution of the main colonial problems (Carvalho, 1883: 1).

It should be stressed that, throughout the years, Henrique de Carvalho would use his magazine to publish his views on the explorations into *Muatiânvua* (Lunda), as well as to convey the idea that it was urgent for Portugal to ensure its position in that territory, without abandoning the project of organizing a new expedition to the Lunda⁵.

In the previous seven years, several German explorers, such as Paul Pogge, Otto H. Schütt⁶ and Max Buchner, had visited the African region between latitude 5° and 10° south and latitude 14° and 30° North of Greenwich.

This hustling made Henrique de Carvalho wonder. Taking into account the practical spirit of the Belgians, who profited from the private initiative, could only bring advantages, "[...] more persevering and obstinate, came up with the idea of walking slowly but safely [...]" (Carvalho, 1883b: 15), they were forced to equate the national and foreign explorations to *Muatiânvua* and draw the conclusions.

According to Henrique de Carvalho, the 10-year delay in deciding to build the railways from Luanda to Ambaca, and the acknowledgement of the potential markets of the region, were responsible for the Portuguese government decision to carry on with the Expedition.

It turned out that Portugal had to stanch and exceed the foreign opposition that was trying to take control of the main resources of colonial trade, as well as to perform a survey of the whole of the Eastern region of the old kingdom of Angola.

As stated by its advocates, the Expedition would ensure a full knowledge of the markets that would

⁵ The luso-brazilian *inlander* (white caravan leader) Joaquim Rodrigues Graça had undertaken in 1843, and at the service of the Portuguese government, a journey into the *Muatiânvua's* *Mussumba*. See J. Rodrigues Graça, "Descrição da viagem...", *BSGL*, series 9, no. 10 and 11, Lisboa, Imprensa Nacional, 1890.

⁶ After his exploration journey to the African region between the *Cuango* and *Cassai* (1878-1879), Otto H. Schütt came to Lisbon to deliver a lecture at the Sociedade de Geografia de Lisboa.

favour from the creation of the railways about to be built.

This, on the other hand, would supply the local markets with the products of the Portuguese industries in exchange of rubber, ivory, gums and wax (Id.: *ibid.*). Portugal had thus all the interest to renew its good relations with the states of Lunda.

THE PROJECT

We mentioned above some of the main reasons why the Portuguese minister of Maritime and Overseas Affairs was to invite Henrique de Carvalho to submit his *project*. In it, he should only focus the issues related to the political, diplomatic and, naturally, trade affairs, namely the renewal of relationships with the communities of the State of *Muatiânvua*, the tightening of bonds in order to increase the trading potential of the region; the need to ensure commercial communications through the implementation of "civilizing" posts about to be created; and, finally, providing those peoples with ample motivation to keep the contacts with the Portuguese.

In what the scientific training and qualification of the expedition leader is concerned, it is important to refer to the formal *advice* on the project by the SGL. This *advice* –defining what it was considered to be the main attributes of a *scientific exploration*– would reflect the change of perspective that had taken place by the end of the 19th century regarding most African expeditions, which no longer equated that of the initial period of public enthusiasm.

It became clear that Portugal had to change its African occupation strategy. The new policy of surveying a fairly delimited region as thoroughly as possible had won precedent over incursions focusing on the extension of the surveyed areas. These incursions, clearly more popular in the eye of the general public, were surpassed in terms of the international commu-

nity context. They became of relative interest under the new perspective of the effective occupation, which was urgent to secure.

Given his expertise in colonial matters, Henrique de Carvalho was well aware of the limitations imposed on his expedition in case it would be restricted to the achievement of diplomatic, political and commercial aims. If so, his expedition would always be looked at as relevant to the trade but deficient in its scientific content.

In this specific case, it would serve two different purposes. On the one hand, it was viewed as an official governmental mission; and, on the other, as the result of the secret aspirations of Henrique de Carvalho and the SGL. Both aspired to give to the expedition a more distinctive scientific orientation.

Henrique de Carvalho identified two significant traits for the scientific merit of the expedition (which he knew to be decisive in the SGL's assessment). The first was the study of the "African languages", and the second, the pertinence of moving towards "[...] the fundamental study of the social life forms and the easiest ways in which to civilize [...]" (Carvalho, 1890b: 7).

In that sense, although the scientific component of the expedition was of indisputable relevance, the mission should follow the same track and targets of those that had already guided J. Rodrigues Graça to the *Mussumba* (court) of *Muatiãnvua*, forty years earlier.

The incorporation in the team of the experienced collector A. Sesinando Marques seems to corroborate Henrique de Carvalho's intentions of strengthening the scientific component of the expedition. This choice would, on the one hand, make the collection process possible and, on the other hand, would enable Henrique de Carvalho to dedicate himself to the observation and collection of ethnographical data.

An underlying goal that must have been present all along, since the time Carvalho first proposed his team. Amongst the *Instructions* given to him while he was

still in Lisbon, it was listed the collecting of geological, zoological, botanical, etc., specimens and samples, in accordance to what had been advised by the African Commission. However, the full achievement of that objective didn't seem likely to occur.

INSTRUCTIONS (GUIDELINES)

We should, then, take into account the different *instructions* given to the expedition.

In possession of the formal SGL advice, the government would officially empower the body in charge of re-establishing the trade and political relations with both the potentate of *Muatiânvua* and all countries that had taken control of the main trade routes leading to *Muatiânvua* (Carvalho, 1890a: 35). The foremost traders of Lisbon and Oporto markets had also entrusted Carvalho with the task of identifying and establishing commercial relationships with the African markets of that specific region. To do that, he had to become acquainted with both Portuguese exports and the colonial products likely to feed the metropolitan trade and industry.

A further *instruction* was the meteorological observations that were sent regularly by the Expedition to the Observatory of Escola Politécnica de Lisboa.

The guidance and advice provided by the Botany Departments of both the Museu de Coimbra and the Escola Politécnica Museum must also be taken into account. These institutions' spokesmen were, respectively, the scientist Júlio Augusto Henriques and the botanist count of Ficalho.

Amongst the items that were to be shipped back to Portugal, there should be living zoological specimens as well, to integrate the Jardim de Aclimação e Zoológico de Lisboa [Acclimation and Zoological Gardens of Lisbon], an institution that had been created with the support of several associates of the Sociedade de Geografia de Lisboa.

WHAT WAS THERE TO BE OBSERVED?

Henrique de Carvalho had read the existing bibliography on the African expeditions lead by national and foreigner explorers. He thought that in those accounts some important details were generally overlooked. He claimed that the men of science didn't pay the necessary attention to the practical details that could turn the trade system in the African territories into a safe activity (Carvalho, 1890a: 59).

Instead, Carvalho would make use of the precious information given by Joaquim Rodrigues Graça, namely the itinerary choice. A choice that was determined by the need to establish a trade route, most often already tracked down by the indigenous traders for a long time.

This tactic differed from that of those explorations directed at the geographical recognition, since the well-known routes, already beaten for decades or even centuries, were not of any interest to the geographical explorers, whose target was the study and record of the main hydrographical networks. (Id., 1998c: 352)

The expedition photographer, Manuel Sertório Aguiar, would draw attention with his "clichés" remittances to Lisbon to the difficulties with which the expedition had to deal in order to obtain a few field images.

Some were related to the poor acceptance by the native communities of the photographic equipment, which was considered to be "a sorcerer's". Others were related to the transportation accidents or still to the deterioration or liquefying of the equipment's "ingredients". From around 53, some of the photographs that he had managed to take by February 1885 were in poor condition, even though this was not a major problem since they were mainly designed to be reproduced in drawing or engraving. Aguiar feared that the paper matrixes would not have enough quality.

Since he first began his expedition, Henrique de Carvalho would send, as frequently as possible, the

photographs to the main office of the magazine *As Colónias Portuguesas*, as well as to the Ministry of Maritime and Overseas Affairs, which sponsored the expedition.

For the explorer, photography could be valued in two different ways.

First it contributed to the spreading of African matters as its publication allowed it to become known to a wide, undifferentiated public. Secondly, and aiming at providing a scientific ground, it allowed the record of the empirical data gathered in the field and completed a series of other samples and descriptions, which were important to preserve.

It is worth pointing out that Carvalho's writing would be all the same illustrated with images taken from works by other authors, such as H.C. de Brito Capelo and Roberto Ivens, George Schweinfurth (1836-1925), Charles Chaillé-Long (1843-1917), David Livingston, Thomson (1848-?), or still from the private collection of the photographer J.A. da Cunha Moraes (1873-1932). In this case, it mostly happened when Carvalho was trying to compare both records.

THE ETHNOGRAPHIC COMPONENT

"And how can you get to know this region without knowing the products of its soil, its climates, its peoples' skills, its uses and customs, its history, its political reality and, first of all, its language?" (Carvalho, 1893: 5).

Although he did not acknowledge it overtly, this career officer had an underlying intent to his mission: he wanted the scientific component of the expedition to integrate ethnographic features as well. For him, the gathering of natural products, the meteorological observations, the soil or climate study were not enough. It was also necessary to study the *peoples*, to study their languages. And to him, this study should without any doubt entail the gathering of the "ethnographic object".

This was a "mission of peace", of "civilization" he would say, but there were important problems to deal in scientific terms. Namely: the identification of the tribes inhabiting all the lands stretching until the *Mussumba*, as well as their languages, uses and customs; the surroundings and its influence on the peoples; the government organization; their policies; history; and, last but not least, identifying the best way in which to put into the service this acquired knowledge, so that the stain of slavery was left out. (Id.: 45).

It seems evident that although the scientific component the government had envisaged did not integrate a field of anthropological observation, for Henrique de Carvalho this was one of the tasks he wanted to dedicate himself to in his work field. He considered his *diaries* not only as a good starting point for the works he would publish later in Lisbon, but also a future source of information that would further the understanding of the "observer's vitality". They provided evidence of the adversities, sacrifices and sickness endured, but they would also shed light on the reasons underlying their codes and behaviours.

In spite of the fact in his work *Descrição da Viagem à Mussumba de Muatiânvua* it is mentioned several deliveries dispatched for the attention of the minister, none is said to consist of "native objects". The references made are mainly to "natural products", which were being systematically collected by Agostinho Seginando Marques and sent out to Lisbon. Henrique de Carvalho alludes to the dispatching, until December 1884, of four shipments containing several packages, birdcages, and volumes with different natural products. Some Angolan fauna and flora specimens, including several living samples, are also recorded (Id.: 337).

The *model* developed throughout over one century by the then Ministry of Maritime and Overseas Affairs, to which the African expeditions had to answer, and the central role the explorer ascribed to the ethnographical observation, led to the conviction that the mission had not been limited to the assemblage of

objects, until now taken to embody the ethnographic feature of the collection acquired by Henrique de Carvalho to the SGL's museum, in Angola, between 1884 and 1888.

Only later on, were we able to trace the whereabouts of a document that would finally demonstrate the not only logic of a system that had been developed a long time before, but also the underlying intentions to the collection assembled by Henrique de Carvalho.

It is a letter written to the minister confirming the dispatch of a new shipment of "colonial products" to the Museu Colonial de Lisboa [Lisbon Colonial Museum] (MCL)⁷, corroborating that the assemblage pertaining to the "ethnographic scope" carried out by this explorer was of a much greater variety than what was taken to be at first.

Further, we can also say that since the very beginning of his expedition, Henrique de Carvalho also collected—in a systematic way—cultural items, being the previously mentioned remittance one amongst many others that had already been dispatched since the work field had begun, four months earlier.

In the *project* of collecting "natural products" that he had created, it was foreseen the dispatch of collections to a number of different Portuguese institutions, such as the Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa and, naturally, to the Museu Colonial do Estado.

As the explorer mentions, once it was evident the expedition had to move on, the products already assembled, *classified* and properly *catalogued*, were then *conveniently* packed and sent to Luanda for the attention of the Governor-General F.J. do Amaral who, in his turn, would dispatch them to the ministry, in Lisbon. There they would ensure it would reach its final destination, according to the indications inscribed in the boxes and in the enclosed *shipment inventory*.

A further aspect should be pointed out: the number of collected ethnographic objects, when compared with previous foreign expeditions. One thing is what

⁷ State museum founded in 1870 by the Portuguese Government.

the leader of this expedition had planned to collect; the other was the imposed limitations and priorities.

In that sense, we should take his words into account when he regrets not having had the possibility of collecting a higher number of objects due to difficulties in finding carriers, which prevented him from "[...] raising the number of these freights (collections), being forced to limit it to what seemed to me to be the essential." (Carvalho, 1890b: 14)

These imposed limitations are pertinent insofar as they bring forth the idea that the number of assembles was thus restricted to the small means Carvalho had at his disposal, which accounted for his need to choose a limited number of "certain" objects. However, this doesn't entail, obviously, there were no attached selection patterns.

HOW TO OBSERVE?

"As the days went by, I would increasingly recognize the need for me to become a genteel, of keeping my spirit, of accepting with the greatest resignation possible every adversity that would happen to come to be [...]" (Carvalho, 1890a: 406).

Some months after the Expedition departed from Luanda, between October and November, Henrique de Carvalho refers frequently to his interest in following with the study of the "uses and customs" of the peoples he came across with. He would also mention repeatedly the "precautions", or care, one had to pay at the "trustworthiness" of some of the information. He believed that the disparity between the data recorded by the explorers was mainly due to the mobility of the populations, as well to the changes brought in with time⁸ but also to the skills of the interpreters themselves, once that, in many cases, they would apply different methods in questioning the "natives".

Sometimes it could be the case that, if the questions were directed to a group of individuals, the ans-

⁸ Something that brings forth the importance that the element of "time" played in the context of the collecting endeavour, i.e., one had necessarily to take into account the changes occurring within each society.

wers would come up as the result of a *pact*. Which is to say that they would first reach an understanding, and only after would they give the answers. All care was not enough for “[...] we have been too much meticulous in accepting as true some pieces of information; and we go over and over questioning the same group.” (Id.: 470-471)

“The greater the difference between our civilization and the people’s we want to study, the more we need, in order to understand its language or dialect, to live the life of that people, or tribe, and think *intimately*, making use of the same terms and the same locutions or allusions that should transmit to our brain the local object images and the feelings the very same physical emotions and comparisons those objects generate in the mind of that people, so that we can experience the same emotions or at least understand how he experiences them, how he conceives them.” (Id., 1890b: VI-VII)

The opinion Henrique de Carvalho leaves in the introduction to his work dedicated to the *Etnografia e Historia Tradicional dos Povos da Lunda*, shows that for him *linguistics* was “the chief instrument of research”, which should be employed by anyone who aimed at solving the main “ethnographic riddles of a certain people”. On the other hand, it reveals he stood up for a *participative observation*.

The undeniable fact that the quality of his observation relied on the knowledge of the languages had led him to study the “tribes’ dialects” with which he wanted to remain in contact. However, the concept he held of *participative observation* didn’t turn him into an optimistic, for he had a clear notion of the limitations he was subject to, being himself the *alien* element. To feel the very same as the natives’, he claimed, “means to transform oneself physically”. For, to the person coming from an environment such as ours, it will not be easy for him to “[...] change his mentality, shut out, so to speak, the whole of his physical, moral and intellectual life [...]”, keeping it “[...] mute, forgotten for

a certain period of time [...]", and still find in himself the courage and acceptance for mingling with those with whom he planned to be on familiar terms for a while" (Carvalho, 1890b: [VII]).

These were his main fears, doubts and limitations.

We still ought to draw attention to one more aspect of Henrique de Carvalho's attitude as an observer. It regards the role he assigned to the *comparative studies* not only of cultural material as also the languages considered fundamental to the understanding of the *differences* between each "tribe", as he would say. Therefore, the various "more or less noisy narratives", on the "visits" to the different potentates and on the ceremonies there observed, led to nowhere, as he thus claimed (Id.: 4).

"[...] We will never be able to ascertain with a fair degree of certainty the real level of development of any people in a given moment, without first having to identify the right relationship between man and the instrument he employs, and the corresponding product." (Id.: 5)

This was then "his criterion": take all the time needed in each visit, and try to exclude from his *description* the "more or less coloured narratives" of travellers, of which both "anthropologists" and ethnologists" complained. The "subjective method" of these travellers did not lead to an "impartial opinion", which, as Henrique de Carvalho would say, depended on the European capacity to strip itself of all its "prejudices", "race vanities" as well as "religious" and "intellectual culture" ones. (Id.: 9).

In his attempt, as he would put it, to appreciate the "ethnographical conditions" of those peoples with whom he entered in contact, and when comparing his studies with those of other explorers and missionaries, he had come to the conclusion that all of them were treating these issues in a superficial and incomplete way.

The criticism extended also to the way Portugal had kept itself apart from the linguistic and ethno-

graphical researches and also to its outdated methods of evaluating the African peoples' reality.

One of the methods Carvalho would endorse to develop the necessary anthropological⁹ and ethnological studies consisted in the *museums*. These, in his opinion, should proceed to the systematisation of its collections.

In his attempt to understand the differences he had observed amongst neighbouring communities, and so as to try to justify his researches and methods, he would collect every "artefact" he considered "[...] most revealed each family and each community feature [...]" (Id.: [VIII])

In face of the "native manufactured products" transportation difficulties, his handwritten *observations* would be, in his opinion, an alternative to the poor physical means he had at his disposal. This point should be taken into consideration if we are to evaluate the *collecting restrictions* to which he was subject to, or the criteria he had to follow every time he chose this or that object.

In about the three years he stayed amidst the *Lunda*, and after recovering from a serious disease, Henrique de Carvalho would not keep idle. He would dedicate himself to "ethnographic" as well as to "historical and political" researches.

To that effect he would make use of the two sole *instruments* he had at his disposal – "linguistic and the tradition" – not to mention the wooden artefacts, ceramics, clothing and ornaments. (Id.: 47)

The idea that his was an operation solely directed at the gathering of cultural items from the people of *Lunda*, has prevailed until now. However, it should be stated that this is not true and its aim was of a much broader scope and encompassing peoples from other regions.

The written works of Henrique de Carvalho, especially those in "*Etnografia e História...*", emphasize the fact his activity as a collector was based on a fundamental axis: the comparative studies. He strove to call

⁹ Here we should view "anthropological studies" as within the scope of Physical Anthropology. Henrique de Carvalho would show a certain a reserve regarding Anthropometry.

attention to what he saw as the idiosyncratic characteristics of each of the peoples he came into contact with.

What we are trying to point out is precisely the author's emphasis on this subject. Once again he shows his concern in referring to objects from the *Tchokwé* (Quiocos) as well as to those from *Kongo's*: "In this region, the best *muquixes* are made by the Quiôcos; yet, those coming from the Congo and Zaire, I repeat, are the most perfect ones." (Id.: 244)

We also know that the objects manufactured in Congo could reach that region with a relative ease through the *comitivas* (trade caravans) doing business there, which we should stress, benefited from Henrique de Carvalho protection while he was in his exploration mission. It is also worthwhile noticing that at least one of the carriers at the service of the Expedition was from Congo.

Thus, the deliberate collection "variety" emphasizes what was repeatedly stated by the explorer in several passages of his work, in terms of the comparative study of the cultural material. Furthermore, the establishment of relationships with peoples from other regions of Africa helped to make true the intention orienting since the very beginning Henrique de Carvalho's activity.

IDENTIFICATION AND LOCALIZATION OF THE COLLECTION

One of the factors that most helped to identify and locate some of the objects pertaining to the Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa was the "images" produced by the Expedition and later brought together in one same Album. Also the drawings reproduced in Carvalho's work, published into eight volumes, had not an insignificant role to it. In there, we can see described and represented part of the "cultural material" studied by this explorer, including some of the objects he sent to the SGL.

With these instruments of work at hand, the next step was the crossing of information from the “special catalogue” of the *Colecção Henrique de Carvalho* (1896) with that of the *Catálogo Inicial do Museu...*, (1897), and still with that of the museum general inventory entries.

Another element of greatest importance, which at times is not sufficiently taken into consideration by institutions that house similar collections, relates to the *old numeration* that, in some cases, still subsists in the object’s inscriptions. An altogether relevant element that still is, today, in many situations the only available *clue*, which enables, with a fair degree of certainty, the recovery of the objects’ “original order”, as well as the provenance of the collections.

4. Picture of objects taken by the Expedition. (In: *Album Etnográfico...*, Est. 16, no. 1).





5. *Lo-bo-co* collected by Henrique de Carvalho (SGL, Inv. no. 873; Height 34,5 cm).

An object that might be seen to attest our reasoning is the *Muquije* (Devotional statue) with the inventory number 8930. It is a piece from Congo, inscribed with the series no. 81 C

The image wasn't, though, strange to us. We came across it in the work *Etnografia...*, p. 48. It was only necessary for us to look up for the "entry" corresponding to the object no. 8930 to obtain the confirmation. We knew it to had been collected by Henrique de Carvalho since its collector is explicitly mentioned in its *entry*. Everything seemed to point out to the fact that alphanumeric numeration of the old labels was the very same the explorer had adopted in the *inventory* with which he encompassed his collections. If this hypothesis is to be confirmed, the set of objects belonging to Henrique de Carvalho's collection, actually pertaining to the SGL, will not be circumscribed to that inventoried by the Museum in 1897.

In the Catalogue created by the Sociedade de Geografia in 1896, there were several objects described; yet there was no reference made as to the number

Fig. 6 – *Muquije* (SGL, Inv. no. 8930, S81C; Height 20 cm)



of pieces matching each one of the inventoried items. Therefore, there was no way for a quantitative analysis of the collection to be made. The creation of the catalogue was partly based on the Henrique de Carvalho's *inventory*, and the SGL had limited itself to (re)enumerate each one of the *items*.

In this line of reasoning it becomes clear that, although the SGL "special catalogue" is of an unquestionable informative value, which translates the relevance the explorer saw in providing data for his collection, namely in the function of the objects, it was not enough to clarify the process of a broaden inventorying of the collection.

To illustrate this point, we have the example of the *Di-tan-da* stools, with the inventory no. 867 (Figs. 7 and 8), for which there were no specifications as to its number. At a first look, everything pointed out to the existence of a single sample. Yet, the drawing left by the explorers allowed us to *acknowledge* a second one, referred to as coming from *Malange*.



7. Stool *Di-tan-da* from Malange (SGL, Inv., no. 867, 22C; Height 22 cm; Length 30 cm). Depicted in the work of Henrique de Carvalho (1890a: 242).

A further third example of a stool *Di-tan-da* was yet to be identified since there was no image of it available. Yet, the identification of the matching numeration, still discernible in the piece, made this identification possible. (Inv. no. 867 and series no. 22 C).

However, the exact opposite situation did occur more often, that is to say, we were able to identify objects displaying no traces of inscribed numeration through the available engravings.

From the various samples found, we selected the staff with the inventory no. 891, which is illustrated in the following picture (Fig. 9). Although we knew other objects might as well belong to this collection, we only "took the chance" in inventorying this single



8. Stool *Di-tan-da* (SGL, Inv., no. 867, 22C; Height 8 cm; Length 35 cm). Depicted in the work of Henrique de Carvalho (1890b: 272).

9. Picture of some of the scepters collected by Henrique de Carvalho (1890a: 300). (First to the left).



object since it was the only one we acknowledged to be represented in the collector's work, according to the images displayed.

Fig. 10 – Scepter (SGL, Inv. no. 816; Height 50 cm, Length 48 cm) identified through its representation (Fig. 9).



¹⁰ See *Collecção Henrique de Carvalho: expedição á Lunda*, Museu Colonial e Ethnográfico da Sociedade de Geographia, Lisboa, Imprensa Nacional, 1896.

After what has been said, we can gather that this collection inventory cannot be considered as a final one. In the first place, it was not possible for us to locate all the objects featuring in the list enumerated by the Museu da Sociedade in 1896¹⁰. Therefore, we were not able to ascertain how many samples were there for each one of the items. Secondly, we are still facing the difficulties that the identification of the whole of the Museu Colonial de Lisboa collection, transferred to the SGL in 1892, for which the explorer had also gathered collections, entails.

If the existence of ethnographic objects collected by Henrique de Carvalho in other museum collections were to be confirmed, we would have to take into consideration – without this necessarily meaning a radical change in the SGL ways, a broader *ethnographic collecting context*. Given the fact that these collections were destined to several institutions, it seems obvious to question the selection that in the end ruled the very same distributions.

It is clear we are not facing a collection ruled by criteria shaped according to the “fashion” of certain objects’ typologies, or even of “memories”, “fetishes” or “trophies”. We are dealing here with an obvious *intention* of encompassing the field observation and study with practical examples taken from the conclusions the explorer had reached. Meaning, to set up collections aimed at museums with distinctive orientations.

Henrique de Carvalho’s aim was to introduce Europeans to the “languages”, the “uses and customs” or the political organization of the peoples whom he had entered into contact with, through either their writing or the material he had managed to gather such as drawings, photography or objects.

His collecting activity would still encompass other areas of interest, such as botany, zoology, mineralogy, as well as “samples” of the products that might be commercialised. The scope was consequently broadened and the explorer strove to satisfy as much the commercial interests as the scientific ones.

Henrique de Carvalho was hoping to find enough time to conclude his studies on the "material culture" of these peoples, comparing the data he had collected with that of other Portuguese and foreign explorers: "[...] David Livingstone, Verney L. Cameron, Schweinfurth, Barth, H. Stanley, amongst others [...]". He was trying to catch his readers' attention to the engravings published in his work *Etnografia*, where many of the objects shortly described were thus represented.

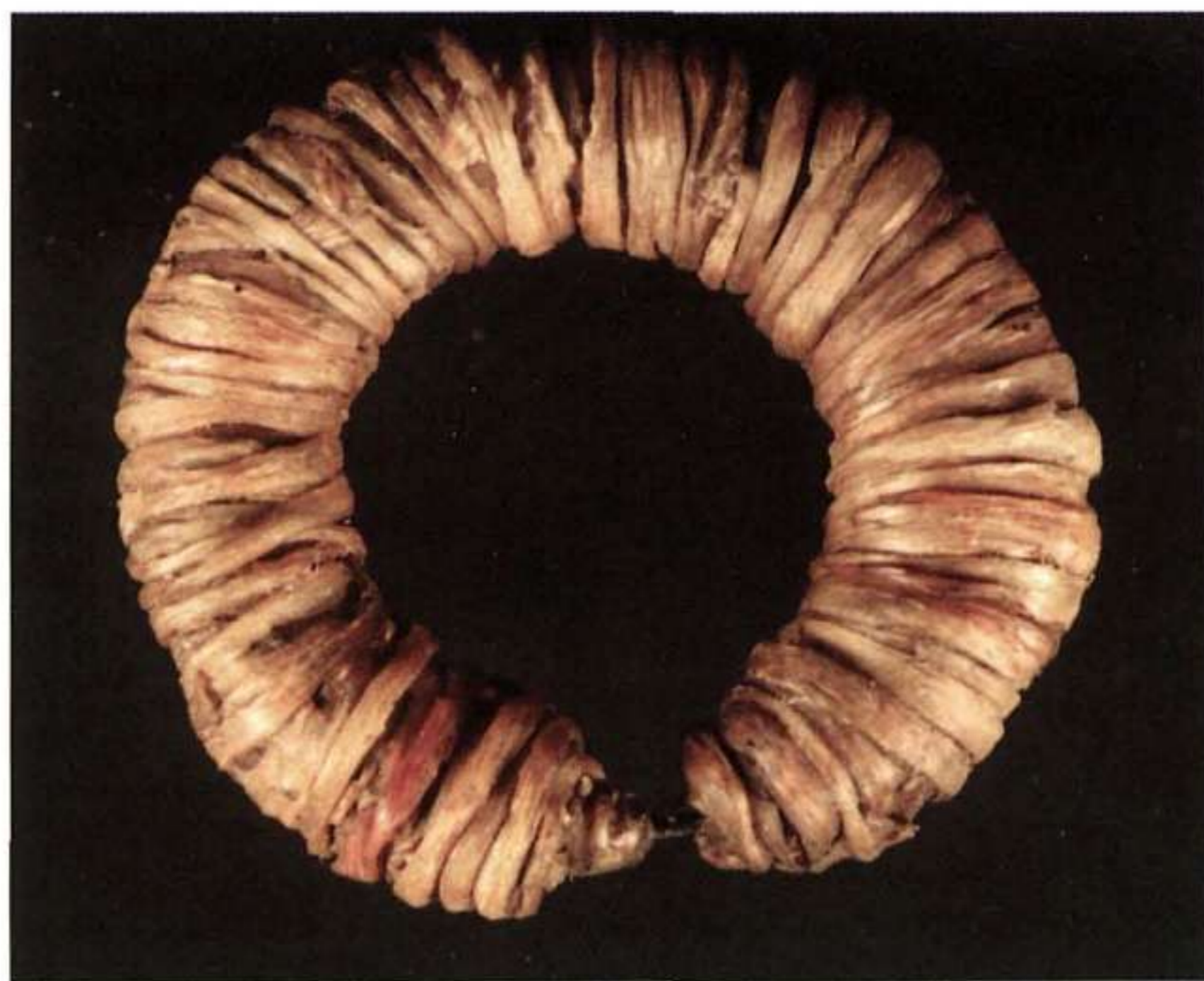
INCIDENCES

Looking at the *Catálogo Inicial* of 1897 and also at some of the artefacts that had been formerly identified, we should also call attention to the criterion used in the creation of the ethnographic collection Henrique de Carvalho would bestow to the SGL.

We can notice the predominance of "power objects", especially those coming from the *Lunda*. According to the classification established by the explorer and also to the SGL "Referências Convencionais" [Conventional References], adopted in 1896 in order to group the museum's collections, the class under which fell "Clothing –Adornments and Insignia" encompassed a larger number of objects.

The explorer showed a particular interest in the observation and description of the clothing and adornments, as much as of the ways in which power was exercised in the potentate of *Muatiânvua*. A concern that would make him gather some of the objects most directly related to that same exercise of power, namely the *lucango* (or *lucanga*), *lucano*, the *miluína*, *munpua* or *ibeinbe*, amongst others. The next class to follow was "Domestic Tools".

However, this evaluation is solely based on the collection Henrique de Carvalho acquired to the Sociedade's museum, i.e., on a set of objects assembled according to a criterion very likely based on the explo-



11. *Lucano* (bracelet), one of the *power insignia* collected by Henrique de Carvalho¹³ (SGL; Inv. no. 902, Æ 12,5 cm. Depicted in the work of Henrique de Carvalho (1890b: 112).

rer's concept of scientific object considered in its ethnographic context.

A thorough analysis of the single existing inventory destined to the Museu Colonial do Estado displays a greater incidence of "Instruments of work" or



12. A great *quilolo* (state paramount chief) displaying several power insignia; on the left wrist, a *Lucano*; on the right ankle a *Lucango* and also his *mucuali* (knife). (In: *Album Etnográfico...*, Est. 9, no. 3).

“Domestic Tools” class, directed to the commercial and industrial nature of a state museum.

THE “MIMOS”

The “Mimos”, or gifts, as the Portuguese explorer José Maria de Lacerda called it back in the eighteenth century, played a fundamental role in the expedition there led by Henrique de Carvalho as one of its goals was the establishment of *diplomatic* and trade relations. The J. Rodrigues Graça expedition, in 1843, had already showed how vital this question appeared to be. A poor choice could simply ruin the relationships with a potentate such as *Muatiânvua*, used to be given good “gifts”, especially by the German explorers.

We can identify a dichotomy in this system of *offerings* that, in African soil, shaped the relations between its peoples and the Europeans that were passing through or had already established themselves. The rules had already been set for a long time and they were imposed to everyone so that whoever aimed at gaining access to those territories had necessarily to submit to those rules.

Since Henrique de Carvalho’s mission consisted of guaranteeing future trade and diplomatic relations with the most powerful potentates, he would have to commit himself hard to find the right *gifts*.

Isabel Castro Henriques mentions this dichotomy and the compulsory nature of certain *gifts*, to which corresponded a series of payments *that varied* according to the conditions imposed and determined after the rules that granted the control to whom was demanding the *offering* (1997: 457). As for the *courtesy gifts*, which also constituted to a certain extent a kind of “obligation” –imposed by the one who was receiving the gifts– they enabled all the same the “giver” with a significant scope for manoeuvre, as Isabel de Castro Henriques adds (Ibid.: 458).

Henrique de Carvalho seems to have been very

much careful in defining the part a *courtesy gift* would play among the people of *Muatiânvua*, reiterating its prestige nature and striving to establish and guarantee a long-standing alliance.

A THRONE TO MUATIÂNVUA

"The chair was one of the greatest revelations to all the peoples from Cuango to [...]" (In: *Album Etnográfico...*, Est. 9, no. 3).

To this new "chief of the other treasures"¹¹, that had just now been "invested", the Expedition had taken, especially from Lisbon, one of the most prestigious and important *power symbols* to those African "potentates"¹²: a *chair*.

Henrique de Carvalho would draw attention to the interest revealed by the former ruling *Muatiânvua Ambumba*, who, after finding out that some of the *quilolos* of his states sat on stools or chairs, was somewhat upset and asked to the "bângalas convoys" to bring him a similar chair to that of the *Muene Puto* sons, for he did not want "[...] anyone in Lunda to be sitting on a higher level than himself." (Carvalho, 1890b:273).

The mentioned chair resembled very much a royal throne (Fig. 13 and 14) that had been carried with tremendous difficulty up to the *Musumba* of *Muatiânvua*.

As mentioned by Henrique de Carvalho, and despite all the hazards it had faced during its transportation (rains, accidents, crossings of rivers), the throne reached its destination in a fairly good condition.

Armchair, with a high back in gilded carved wood. The seat and back were clothed in crimson velvet. In order to display every main traits of a royal throne, this chair was still crowned with a baldachin with silken curtains.

The chair would be shown in public at a very special occasion that the Chief of the Expedition had planned to celebrate in an appropriate way: the day in

¹¹ *Muata* (chief); *Ianvua* (all the treasures).

¹² Expression used by the Portuguese to refer to the highest African chiefs.

13. The chair and baldachin offered by the Expedition to the *Muatiãnvua* Quimbuiza. (In: *Album Etnográfico...*, Est. 1).



14. Print of H. Casanova representing the *Muatiãnvua* Quimbuiza seated on the "Gala Chair" offered by the Expedition (In: Carvalho, 1893: 473).



which the "Protection Treat" was signed, the Luciano Cordeiro station was opened and also in the birthday of the king of Portugal, 31 October 1885.

In this ceremony described in detail by the explorer, and in which several gifts bearing great meaning were given by the Expedition, the "throne" held a very special place. Given its significance and prestige, a "house" would be built in the *Mussumba*, designed to shelter the chair and its baldachin.

To this *Ianvua*, summoned to become *Muatiânvua*, it would also be given a costume adorned with a golden gallon, made of blue-stripped flannel skirt and a red flannel cloak, also adorned with a golden gallon. Last, and "in the same line of taste", came some gaiters and shoes with laces. (Fig. 15).



15. The *Muatiânvua* Quimbuiza dressed in the attire given by the Expedition. We can see the *lucango* in his right ankle and the *I-bei-nhe* on the head (In: *Album Etnográfico...*, Est. 22).

16. Power insignia *I-bei-nbe* (SGL, Inv. no. 900, Æ 15 cm). Collected by Henrique de Carvalho and identical to the one used by the *Muatiânvua* (Fig. 15). Depicted in the Henrique de Carvalho's work (1890b: 340).



THE "TXIBE LE TXIA-A NZAMBI"

The *Txibe le txia-a Nzambi*, the typical present given by the Expedition, was made of an eye-catching kind of cloth—a red flannel—, ornamented with gallons and with one or more crucifixes applied to it. (Fig. 18).

The Expedition knew beforehand that these objects

17. One of *Muatiânvua* Quimbuiza's brothers dressed in the *Txi be le txi-a Nzambi* costume that had been given by the Expedition. In his right ankle, is displayed the *lucango*. (In: *Album Etnográfico...*, Est. 7, no.1).



would have a good reception among the *Muatas* and the relatives closer to the *Muatiânvua*. It was also acknowledged that the metal crucifixes (*Nzambis*) were in high demand and reached the African land through the hands of traders. In many aspects, they were similar to a *religious garment* and could be defined as being in between the prestige and protection object. The *Txibe le txia-a Nzambi* was destined only to men with a privileged status inside the group.

It is worth noticing that, during the ceremony when the "protection treatise" was signed at the Luciano Cordeiros station, Henrique de Carvalho would offer twelve crucifixes, as well as two "barrel-organs" to two of the *Muári* (the principal wife) from the *Bângala* (Mbangala) and *Congo* (Kongo) convoys present at the ceremony. The first gift to be handed in was to the *Muatiânvua* himself.

Today, we know that the exceptional Lunda-Tchokwe ethnographic collection (Angola), that this explorer offered to the SGL does not represent, exactly, the extent of the collections he amassed during his expedition, a situation which demands that the impact of the expedition on the scientific milieu of his time be reassessed.

Recent studies, elaborated, namely in the context of colonial museums which emerged in various European cities (Paris, Berlin, London....) during the second half of the 19th century have revealed the crucial role played by nineteenth century ethnographic collections from Africa in the process of the evolution of new dominions of knowledge. In European and national contexts, the extra-European ethnographic collections of the Museum of the Lisbon Geographical Society (SGL) assume a primordial importance, given that this was a museological unit which led much of the ethnographic collection in a country with a specific colonial situation. It is fundamental at this moment to revisit this patrimony, recuperate its multiple meanings, and divulge the scientific intention of this Portuguese explorer, given its exceptional character within the

Portuguese intellectual panorama of the period, expressed through his documental patrimony, his published work and in the scientific collections he amassed..

As Carolina Liebling e Francesco Panese emphasize, "La vogue des arts premiers marque désormais le paysage culturel occidental. Ses effets sur le marché de l'art sont énormes". This perception of the "Other" has its costs, since the aesthetic Western gaze simultaneously forgets and silences a highly significant part of the artefact heritage which, despite being full of socio-cultural meaning, is outside these those aesthetic canons (Liebling, 2001:5) .

BIBLIOGRAPHY

- Álbum de Fotografias da Expedição Portuguesa ao Muatiânvua 1884-1888*, de Manuel Sertório de Almeida Aguiar (Fotografia) e Henrique Augusto Dias de Carvalho (textos), [1890], SGL.
- CARVALHO, Henrique de, 1883a, "A nossa missão", *As Colónias Portuguezas*, 1.º ano, n.º 1, pp. 1-2.
- CARVALHO, Henrique de, 1883b, "Exploração ao Muatiânvua", *As Colónias Portuguezas*, 1.º ano, n.º 2, p. 15.
- CARVALHO, Henrique de, 1890a, *Expedição Portuguesa ao Muatiânvua 1884-1888: Descrição da Viagem à Mussumba do Muatiânvua*, Lisboa, Imprensa Nacional, Vol. I (De Luanda ao Cuango).
- CARVALHO, Henrique de, 1890b, *Expedição Portuguesa ao Muatiânvua 1884-1888: Ethnographia e Historia Tradicional dos Povos da Lunda*, Lisboa, Imprensa Nacional, Vol. II.
- Catálogo Inicial do Museu Colonial e Ethnographico*, SGL, Quarto Centenário da India, Lisboa, 1897.
- Collecção Henrique de Carvalho: expedição á Lunda*, Museu Colonial e Ethnografico da Sociedade de Geographia, Lisboa, Imprensa Nacional, 1896.
- DIAS, Jill Rosemary, 2002, "Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico",

- In *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, (Estudos e Investigações; 25), Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 293-320.
- GRAÇA, Joaquim Rodrigues "Descrição da viagem...", *BSGL*, 9.^a série, n.ºs 10 e 11, Lisboa, Imprensa Nacional, 1890.
- HEINTZE, Beatrix, 2005, *Pioneiros Africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Occidental entre 1850 e 1890*, Lisboa, Caminho.
- HENRIQUES, Isabel Castro, 1997, *Percursos da Modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa, IICT-ICP.
- KOLOSS, Hans-Joachim, 1990, *Art of Central Africa: masterpieces from the Berlin Museum für Völkerkunde*, New York, The Metropolitan Museum of Art.
- Recepção e Conferência do Exmo. Dr. Max Buchner, explorador alemão, na sessão d'assembleia da Sociedade em 1 de Setembro de 1881*, Luanda, Typographia do Mercantil, 1881.
- LIEBLING, Carolina et PANESE, Francesco, 2001, *Traversée des Mondes. ArtMédecine en Afrique*, (Catalogue), Fondation Pro Scientia et Arte (Suisse).
- SANTOS, Emília Madeira, 1978 (1988), *Viagens de Exploração Terrestre dos Portugueses em África*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas Tropical.
- SANTOS, Emília Madeira, 1998, *Nos Caminhos de África: Serventia e Posse, Angola século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

EL EXPOLIO DE LOS BIENES CULTURALES AFRICANOS

Albert Costa

RESUMEN

En Tarragona, organizada por la Fundación La Caixa, se presentó entre los meses de septiembre y noviembre del año 2004 la exposición "África, la figura imaginada". En ella, las esculturas africanas eran presentadas como obras de arte, aunque se explicaba también el contexto en que se habían producido. Paralelamente se desarrolló un ciclo de conferencias con el título "El arte africano y las miradas occidentales" organizadas por la cátedra de Antropología Social de la Universidad Rovira y Virgili. En las conferencias y los coloquios que originaron, los ponentes se refirieron a la apropiación de los objetos del "otro" por los historiadores del arte occidentales, cuestionando el derecho que ampara a coleccionistas y museos a considerarse depositarios del patrimonio africano. Este artículo intenta colocar estas polémicas cuestiones en una realidad global, superando la mala conciencia occidental en relación a los africanos y otros pueblos colonizados.

En los últimos años, tal vez en relación con la crisis general de la antropología cultural, se ha cuestionado el papel de los museos de etnografía en un contexto poscolonial y, como producto derivado, el derecho que tienen estas instituciones y los coleccionistas privados a considerarse depositarios de los objetos de las sociedades tribales. Las preguntas que surgen de inmediato son: ¿han sido estas sociedades privadas de su patrimonio de manera forzada, con consecuencias negativas para el mantenimiento de su cultura?, ¿está justificado este hecho por razones científicas (conocimiento de estas sociedades), artísticas (inclusión en la historia del arte) o pedagógicas (difusión de los valores no europeos)?.

Recientemente, un conocido antropólogo manifestaba sus dudas sobre el derecho de los arqueólogos a realizar excavaciones en las tumbas egipcias, construidas para ser la morada eterna de sus ocupantes. Aunque expresada en un contexto informal, esta opinión radical es la expresión de una crítica abierta hacia los museos europeos y americanos, y como consecuencia, hacia todos los esfuerzos realizados para reconstruir el pasado de los seres humanos, la validez de los estudios universitarios relacionados y la pertinencia de la misma historia como disciplina. Sin arqueología no hay documentos, no hay prehistoria posible, y tampoco historia. Pero el respeto hacia la cultura y los deseos del "otro" es absoluto.

VIAJEROS Y COLECCIONISTAS

En el caso de las sociedades africanas, una rápida (y necesariamente fragmentaria) reconstrucción de la historia de la formación de las colecciones es necesaria para comprender las circunstancias que propiciaron la acumulación masiva de objetos en las colecciones occidentales en detrimento de sus propietarios originales. Las costas africanas fueron exploradas por los portugueses desde el siglo XV. El espíritu emprendedor de Enrique el Navegante inició desde Sardes la época de

la exploración europea, que haría posible siglos más tarde el establecimiento de las colonias que forjaron la riqueza de las naciones occidentales. Superado el cabo Bojador, "la barrera del miedo", el camino de África negra estaba expedito. Así, en 1485, Alfonso d' Aveiro entra en la ciudad de Benín, en 1486 Diego Cao llega a la desembocadura del río Congo, y en 1488 Bartolomé Dias dobla la punta sur de África, el cabo de Buena Esperanza. Las costas africanas fueron cartografiadas, marinos de otras naciones siguieron a los portugueses y se inició la trata de esclavos, pero el interior del continente permaneció ignorado por los europeos hasta bien entrado el siglo XIX y, en muchos lugares, hasta los primeros años del siglo XX. Estas navegaciones periféricas proporcionaron muestras etnográficas que se conservan en las viejas colecciones europeas. En 1470, Carlos el Temerario adquirió de un portugués varias esculturas de madera africanas, las primeras conocidas, y también Diego Cao trajo marfiles del Congo de sus primeras exploraciones. El duque del Tirol, Fernando, poseía varias trompas de marfil, y en el actual Museo Pigorini se guardan esculturas de piedra africanas que formaban parte de la colección que el padre Atanasius Kircher reunió en el siglo XVII. La colección real de Luis XIV de Francia pasó a la Biblioteca Nacional de París y, más tarde, al Museo del Trocadero y al Museo del Hombre. Las colecciones etnográficas del Museo Británico tienen su origen en la colección de Sir Hans Sloane, muerto en 1783. En el establecimiento de los numerosos gabinetes de curiosidades europeos, embriones de los actuales museos, los objetos africanos desempeñaron un importante papel. Muchos de estos objetos, de gran calidad y realizados en marfil, fueron ya fabricados siguiendo el gusto europeo; forman el llamado "arte afroportugués" y muestran la extraordinaria habilidad de los artistas africanos en la producción de objetos para la exportación: trompas de caza, saleros, frascos para especias, cucharas, pulseras, cascanueces... Hoy son valiosos objetos de colección.

Sin embargo, fueron los exploradores ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII los que empezaron a recoger objetos de los pueblos con los que entraban en contacto de una manera sistemática, pues los nuevos aires científicos exigían, además de la flora, fauna, y los minerales, el conocimiento de los seres humanos de las islas y los continentes descubiertos. El proceso de exploración se alargó durante todo el siglo XIX, llenándose los museos de enormes cantidades de *artefactos* (era la denominación inglesa) de todas las partes del mundo. Pero el interior del continente africano era insalubre, peligroso y de una vastedad intimidadora, de manera que la verdadera producción africana no fue conocida sino a finales del siglo XIX y en los primeros años del XX, cuando los exploradores pioneros, como Brazza, Pecile y Ward (el compañero de Stanley) en el Congo, Iradier y Ossorio en Guinea Ecuatorial, militares como Zenker en Camerún, Desplagnes en Malí, etnólogos como Frobenius, Tessmann y muchos otros recogieron objetos en las tribus del interior antes de la masiva invasión colonial.

Especialmente interesante es el caso de algunas esculturas *lulua* recogidas por los alemanes Wissmann y Wolf en 1885 y depositadas hoy en el Museo de Etnografía de Berlín. Consideradas muy raras, representan a los jefes con sus atributos de autoridad (foto 1). Un objeto de similares características fue obtenido por el doctor Fourche, un belga que trabajó en el país *lulua* entre 1933 y 1942 y que su viuda cedió al África Museum de Tervuren, en Bruselas. Entre las esculturas de Berlín y la de Bruselas, las obras evidencian cincuenta años de uso en el seno de una comunidad africana, con la degradación consecuente. Un caso similar es el de una delicada maternidad de la misma etnia recogida también por Fourche, con la superficie muy erosionada y otra, sin duda realizada por el mismo artista, que pertenecía a un misionero, el padre De Deken, desde 1893 y que se conserva, aparentemente, tal como salió de las manos del escultor. Sin embargo, el uso prolongado no siempre degrada los objetos, pues con fre-

1. Escultura lulua. Berlín.



cuencia, si se consigue librarlos de los insectos, los ungüentos con que son untadas proporcionan a las figuras unas pátinas lacadas que les confieren una calidad suplementaria.

Los misioneros fueron sin duda destructores, pero también recolectores de máscaras y esculturas. En un país de tanta tradición colonial como Francia, numerosas órdenes conservan colecciones o han contribuido a dotar los museos regionales. Este es el caso también de los misioneros belgas. Y, en América, los clérigos protestantes enviaron tempranamente a sus miembros a una aventura africana llena de riesgos. Sirvan como ejemplo el Reverendo Walter T. Currie, llamado el Livingston canadiense, y el Reverendo Hope Morgan, que trabajó en el país *kuba* entre 1891 y 1911, período en el que esta jefatura perdió su independencia, siendo



2. Escultura lulua. Tervuren.

el misionero testigo de los excesos cometidos por los administradores del rey Leopoldo II, a los que denunció sin reparos. Toronto conserva en un museo las piezas, de enorme interés, que el Reverendo Morgan recogió entre los *kuba*.

Las instituciones públicas propiciaron el estudio de las sociedades africanas y enviaron expediciones científicas desde principios del siglo XX. Los americanos no fueron menos activos que los europeos, siendo una de las primeras expediciones la organizada por el Museo Americano de Historia Natural entre 1909 y 1915. También eran adquiridas piezas recogidas por investigadores independientes que luego se incorporaron a la institución. Este es el caso del húngaro Emile Torday, un aventurero ilustrado que trabajó en el Congo entre 1900 y 1910 y que enriqueció las colecciones africanas del British Museum en más de tres mil objetos. La relación de las expediciones científicas realizadas sería motivo de otro escrito y basten estos apuntes para mostrar la riqueza de la producción africana, que ha resistido un siglo de cosechas antes de dar signos de agotamiento.

Los administradores, militares y colonos fueron recogiendo objetos de acuerdo con su curiosidad y buen gusto, pero muchos de ellos pasaron años en el continente sin tener conciencia de que los africanos, o la mayoría de ellos, vivían en un mundo de imágenes que expresaban sus creencias. El mismo capitán Desplagnes, el pacificador del país *dogón*, que recogió algunas modestísimas esculturas, creía que los *habbé* no tenían casi arte. Algo más tarde, Frobenius comprobó que sí lo tenían, pero estaba lejos de imaginar hasta qué punto habían producido esculturas y máscaras. Este privilegio le correspondió a Marcel Griaule y a sus colegas masculinos y femeninos del Laboratorio de Etnología del Museo del Hombre que, en agradecimiento, inventaron una mitología para los *dogón*.

Según me han comunicado personalmente los colonos, franceses y españoles, con los que he mantenido contactos, los objetos "auténticos" que consiguieron lo

fueron siempre como consecuencia de una oferta de sus propietarios o de intermediarios, nunca de la coacción ni del abuso de autoridad. Hay que añadir que muchas de las piezas recogidas por los blancos en época colonial son un producto artesanal a ellos dedicado, y el descubrimiento de esta evidencia ha causado más de un disgusto a sus poseedores. Incluso un famoso tambor *yangeré* que se expone en las colecciones permanentes del museo de Tervuren fue fabricado para ser exhibido en la Exposición Universal de 1898. Los africanos ocultaron sus objetos sagrados para preservarlos, y cuando los vendían era un acto voluntario, pues un objeto siempre es sustituible por otro nuevo. Por esta razón, los actos de apropiación violenta, posiblemente, sean menos de los que se pueden suponer en regímenes coloniales.

En algunos casos el expolio es evidente, como el producido durante el asalto por los ingleses a la ciudad de Benín, o por la incautación de esculturas llevada a cabo por Emil Storms entre los *tabwa*, así como la apropiación por el agente colonial belga Alexandre Delcommune del gran fetiche del poblado de Né Cuco, lo que le permitió controlar el territorio invocando al espíritu de la escultura. Los agentes de la administración belga recibieron instrucciones de recoger objetos para usos propagandísticos en Bélgica en los tiempos del rey Leopoldo, pero las piezas documentadas de estas fechas no son muchas. Se trata, además, de casos anteriores a la primera guerra mundial, cuando el uso de la fuerza abría el paso a la ocupación colonial. Más adelante, los individuos dotados de autoridad ante los africanos, entre ellos los misioneros, podían exigir la entrega de ciertos objetos. Es conocido el caso de los *kota* de Gabón, que sumergieron algunas de sus esculturas de relicario en una zona pantanosa para evitar su destrucción a manos de los misioneros, siendo recuperadas y restauradas al final de los años 1960, ya para ser vendidas en el mercado del arte.

En los primeros años del siglo XX, Vlaminck, Derain, Picasso, Braque y otros artistas empezaron a

mirar las culturas africanas y oceánicas con ojos nuevos. Después de 1907, año de *Les demoiselles d'Avignon*, los marchantes y coleccionistas, el público en general, se interesó tanto por la producción de los artistas de vanguardia como por sus fuentes de inspiración, de manera que los mejores objetos del llamado "arte negro" se situaron a precios muy importantes: fueron considerados por primera vez obras de arte. Antes de la segunda guerra mundial, por el precio de una estatuilla *fang* de buena calidad se podía adquirir un apartamento mediano en París, nivel dinerario que no volvería a alcanzar hasta los años 1990.

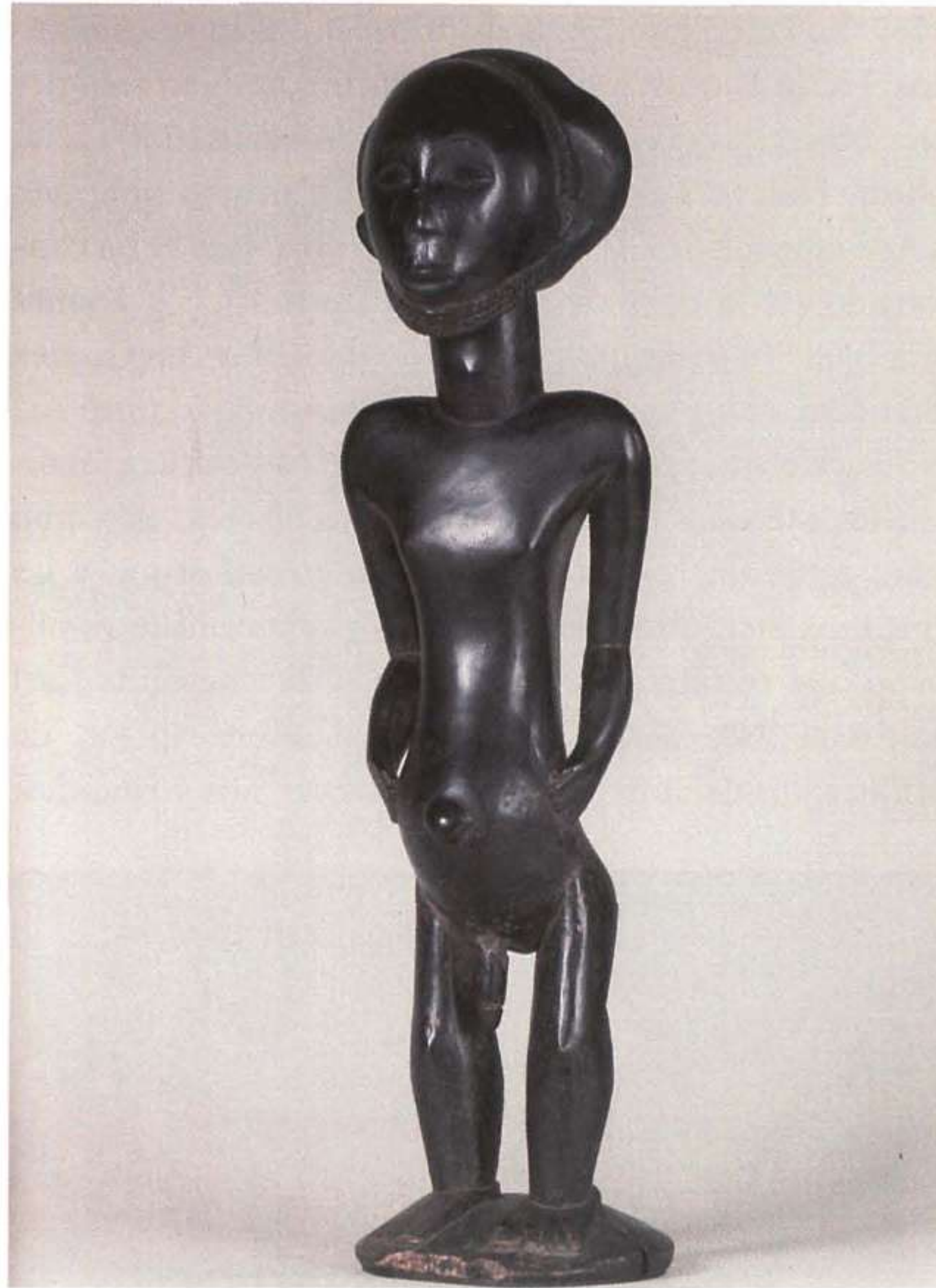
Al calor de este interés surgieron anticuarios de indiscutible competencia, dotados de una gran intuición para evaluar la calidad de unas esculturas novedosas. El más destacado de ellos fue sin duda Charles Ratton, que compartía su interés por la *haute époque* con el arte primitivo, del que sin duda fue el insuperable experto. Con su hermano Maurice, Joseph Brummer (primer propietario conocido de la cabeza *fang* del Metropolitan Museum) (foto 3), Paul Guillaume, Louis Carré, Couzot y Level, Anthony Moris, André Lefevre, René Rassmusen, Olivier Le Corneur y otros formó un grupo de marchantes-coleccionistas que dominó el mercado del arte africano más de medio siglo. Todavía hoy, las piezas que pasaron por sus manos gozan de un valor añadido. Ninguno de ellos tuvo que desplazarse a los países de origen de los objetos para conseguir buenas mercancías. Carré puso anuncios en los periódicos coloniales y todos repartieron sus tarjetas entre los numerosos *courtiers* que buscaban para ellos máscaras y esculturas por toda Europa, en las casas de las familias de los colonos, en las órdenes misioneras y entre los militares. Un importador belga, Henry Pareyn, atesoró una cantidad ingente de objetos congoleños, entre ellos algunos de factura magistral, como la escultura *hemba* del museo de Amberes (foto 4), y lo hizo atendiendo puntualmente la llegada del barco que, desde 1895, fondeaba en Amberes proveniente de la colonia belga. Más adelante, un aficionado dotado de gran cri-



3. Guardián de relicario.
Metropolitan Museum.

terio artístico, René Van der Straete, realizó con pocos medios una colección de alto nivel por el mismo sistema. Los anticuarios americanos importantes, como Klejman y Carlebach dependían, en lo que a África res-

4. Escultura hembra. Amberes.



pecta, de sus colegas europeos; sin embargo fueron los proveedores de primera mano de objetos de los indígenas americanos de Breton, Ernst y los otros surrealistas huidos del París ocupado por los alemanes.

Pero no todos se quedaron en casa. Algunos marchantes, más aventureros que sus colegas, viajaron a África para buscar los objetos en las fuentes. Uno de ellos, Pierre Langlois, viajó varias veces a Malí entre 1950 y 1954, recogiendo muchos ejemplares de la escultura *predogón* del acantilado de Bandiagara. Con los mejores ejemplares organizó una exposición en París, en la galería de Marcel Evrard, sin conseguir vender ni uno de ellos. Lo desconocido siempre inspira desconfianza, y la escultura de los *tellem* era demasiado esquemática para lo que se esperaba del arte africano.

Hoy, los coleccionistas se disputarían los mismos objetos. Henri Kamer y su esposa Hélène también recogieron objetos *dogón* desde mitad de los años 1950. Ella, ahora Hélène Leloup, ha escrito un grueso volumen sobre la escultura de los grupos del área, que se ha convertido en la obra de referencia (foto 5). Los Kamer también viajaron por Costa de Marfil y la Guinea Francesa, comprando objetos de gran calidad (foto 6).

Paralelamente, se desarrollaron estudios para analizar los métodos de trabajo de los escultores, así como para tener un repertorio razonable de las etnias a las que esos escultores pertenecían. El primer libro publicado que trataba sobre el arte africano fue el de Carl Einstein, *Negerplastik*, de 1915. Con excepción de algún error de bulto, las piezas estaban bien atribuidas.



5. Escultura dogón. Colección Leloup.

6. Máscara guere. Ex colección Kamer-Leloup.



De los años 1930 son dos libros fundamentales: *Les centres de styles de la sculpture nègre africaine*, de Carl Kjersmeier, y *Les arts plastiques du Congo Belge*, de Frans Olbrechts, pero el esfuerzo continua, pues las clasificaciones estilísticas son, en muchos casos, demasiado generales, y no contemplan los distintos estilos de las grandes agrupaciones tribales. Sin producir cambios en la visión general, en los últimos años se ha mejorado notablemente el conocimiento de las artes de Costa de Marfil, Congo, Tanzania y África del Sur. Recientemente algunos estudiosos han procedido a establecer estilos e incluso identificar obras concretas

atribuibles a determinados talleres y maestros. Es el caso de la exposición realizada en el año 2001 por Bernard de Grunne en Bruselas, *Mains de Maîtres*: el Maestro de Ireli *dogón*, los maestros de Sakassou *baulé*, maestros del Ntem *fang* y el escultor *bangwa* Atweu-Atsa estimulan a los historiadores del arte a saber más para situar a los artistas africanos en el lugar que merecen en la lista de los grandes maestros de todos los tiempos.

En algunos casos, máscaras y esculturas han sido salvadas del furor iconoclasta de los predicadores africanos por algún blanco que pudo evitar su destrucción. Es el caso de las grandes esculturas *Deblé senufo* liberadas de la hoguera por el padre Michel Convers, misionero en Costa de Marfil. En 1946, la sociedad secreta *Poro* controlaba (todavía hoy tiene poder) la vida de los jóvenes *senufo*, a los que obligaba a un período de iniciación muy prolongado. Pero cerca de San, en Malí, un visionario, Mpeli Dembelé, recibió un mensaje de un genio salido de un tronco de karité, que inmediatamente se secó. Mpeli se pasó los años que siguieron divulgando la nueva doctrina e incorporando en su camino a una pequeña turba de conversos. El padre Convers se hallaba presente cuando, un día de 1950, el santuario del bosque sagrado de Lataha, cerca de Korhogo, fue abierto y sus esculturas fueron sacadas para su destrucción (foto 7). El misionero se las llevó en su bicicleta, en varios viajes, a cambio de que no apareciesen más en el poblado. De sus manos pasaron a las de Emil Storrer, un marchante y aventurero suizo, que las distribuyó en el mercado internacional. Las obras más importantes se encuentran en el Metropolitan Museum de Nueva York, el Rietberg Museum de Zurich y en la colección Barbier-Mueller de Ginebra. Recientemente ha salido una gran escultura doble (un hombre y una mujer colocados de espaldas) de la misma procedencia en una venta pública en París (foto 8).

Denise Paulme, en un libro sobre la escultura africana publicado en 1956, asegura que la fuente africana está, en estas fechas, agotada. Experta en la cultura

7. Esculturas del santuario
senufo de Lataha, 1950.



dogón, conservadora del Museo del Hombre y testigo desde su juventud de la progresiva salida del continente de grandes cantidades de piezas, cree imposible que se guarden en los viejos santuarios y lugares de culto más objetos auténticos. Pero estaba absolutamente equivocada, pues África guardaba celosamente lo que era, tal vez, lo mejor de su producción. Este hecho indiscutible se refiere especialmente a su zona occidental, pues el área ecuatorial, es decir Congo y Gabón, exploradas y explotadas desde los primeros tiempos de la colonización, depararon pocas sorpresas.

Desde los primeros años 1960, cuando la gran mayoría de los países africanos habían ya conseguido su independencia, aires de modernidad se difundieron por el continente. Naturalmente, este movimiento renovador se centró básicamente en las clases dirigentes y en los centros urbanos, en donde los ciudadanos se avergonzaban de su pasado animista. Este fue el toque de salida para un grupo de emprendedores marchantes africanos, que recorrieron los pueblos comprando a bajo precio a los viejos los objetos tradicionales. A veces



8. Escultura del santuario de Lataha.

llevaba semanas el convencer a los propietarios de tales objetos, a los que estaban apegados desde su juventud, pero para ello los marchantes contaban con la ayuda de los jóvenes, normalmente escolarizados y poco creyentes en las viejas tradiciones. Los casos de robo sin duda se han producido, pero en mucha menor medida de lo que se ha dicho, pues las sociedades campesinas no toleran estas prácticas y en el mejor de los casos el ladrón es denunciado, y en el peor, muerto. La venta de un objeto es un asunto de familia o de comunidad, y no puede ser realizado sin consenso. Los africanos venden sus tesoros por las mismas razones que los europeos venden los suyos, fundamentalmente por dinero. En África, el precio de un objeto importante puede permitir a una familia numerosa (y todas lo son) vivir un año o más, y esto cobrado a precio de un comerciante local, muy inferior al que éste consigue de su cliente europeo. Aunque sea un caso extremo y puramente anecdótico, hace años, compré una muñeca *mosi*, un objeto entonces de muy poca importancia (pero éste de muy buena calidad), en Ouagadougou por unos 70 euros actuales; seguidamente, se lo regalé a un amigo que me acompañaba. Como los objetos acaban enrareciéndose y desapareciendo, las muñecas *mosi* fueron aumentando de valor, de manera que, diez o más años después, un ejemplar, de menor belleza que el de Ouagadougou pero perteneciente a un coleccionista famoso recientemente fallecido, Hubert Goldet, fue adjudicado por más de 10.000 euros en una subasta parisina. Sin pretender decir con esto que éste sea el precio real, es demostrativo de que los objetos se van cargando de significados a lo largo de su vida en el mundo del coleccionismo, convirtiéndose en fetiches valiosos si las circunstancias les son favorables y alcanzando, en consecuencia, precios imprevistos.

Como la experiencia personal es la principal fuente de conocimiento, voy a narrar cómo, en 1994, adquirí una modesta pieza *moba* porque, este sí, puede considerarse un caso habitual. Los *moba* viven en el norte de Togo y mantienen una forma de vida muy

tradicional, poco contaminada por las visitas turísticas. Cerca de un poblado llamado Pana, mis compañeros y yo encontramos en medio de la pista a dos niños de unos diez años, primorosamente vestidos y maquillados (foto 9). Preguntados por la razón de su elegante aspecto, respondieron que habían pasado por todo el proceso de iniciación que les había convertido en socialmente adultos. Llegados a Pana realizamos la obligada visita de cortesía al jefe Thiem, un caballero africano de avanzada edad. Nos mostró los tesoros de la jefatura, consistentes básicamente en los tambores y en las dignidades conferidas por las autoridades coloniales. Luego, en su casa, observó inmediatamente mi interés por una estatuilla de factura antigua depositada en un rincón. Me la ofreció y la adquirí. Entonces me dijo que le había venido como un milagro para pagar la fiesta con la que finalizaba la iniciación de unos doscientos niños que vivían en pueblos que se hallaban bajo su autoridad. Nos invitó a la fiesta, que se celebró dos días después, una de estas inolvidables jornadas africanas (foto 10). Al despedirnos le pregunté si no se había desprendido de su objeto familiar con



9. Niños iniciados moba. 1994.

10. Fiesta de los niños iniciados. Pana, 1994.

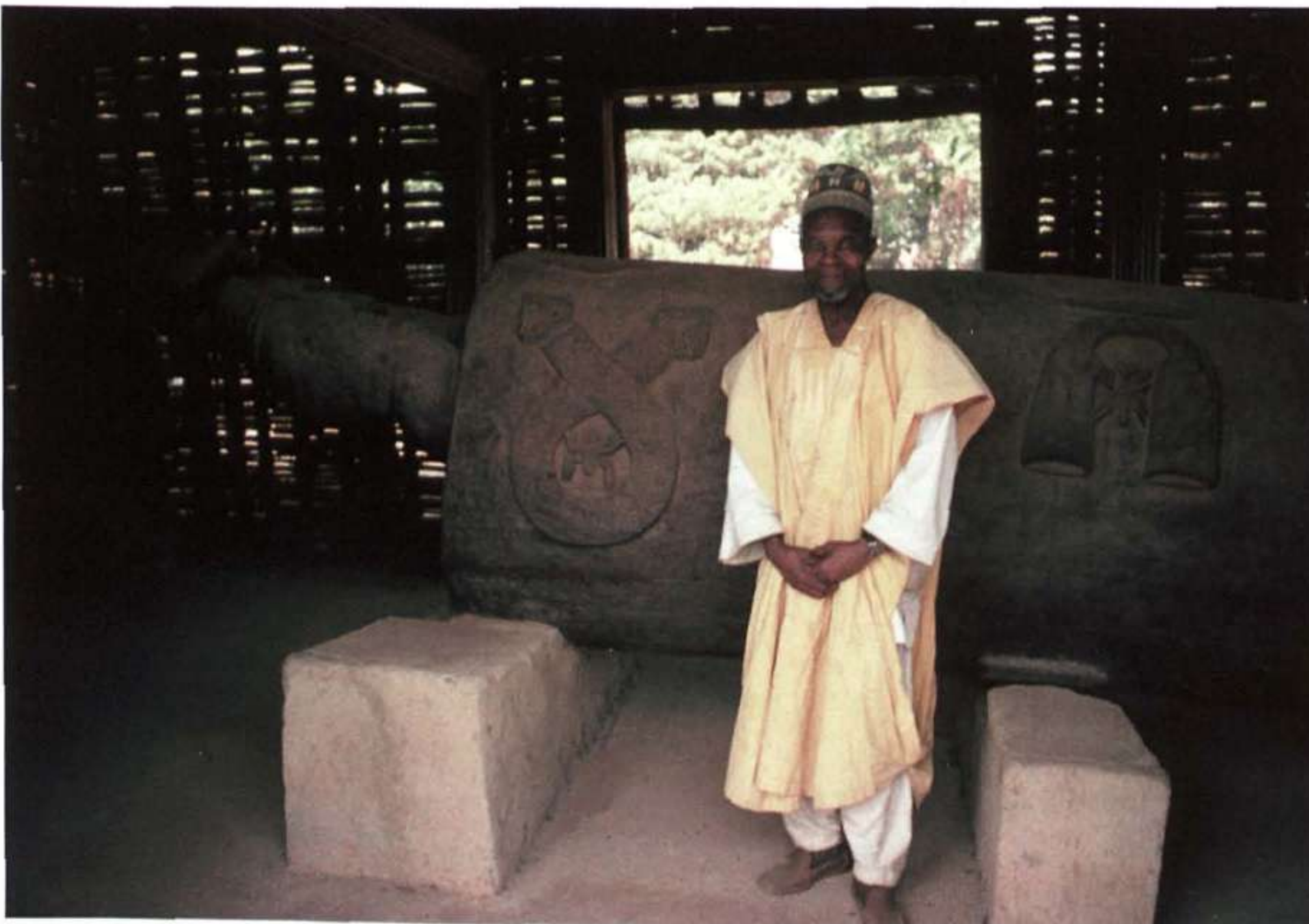


dolor. –No, ya no lo usábamos—. Simplemente, estaba amortizado.

Hace tres décadas, en las hermosas sabanas del noroeste del Camerún, los pueblos conservaban la arquitectura tradicional: las casas eran de madera y los tejados de cubiertas vegetales y las casas de las jefaturas tenían los postes de la estructura esculpidos. Viajar por esta región era, todavía es, una grata experiencia. Aunque las colecciones europeas, especialmente las alemanas, conservan copiosas colecciones camerunesas desde antes de la Primera Guerra Mundial, las jefaturas guardaban todavía en estas fechas los tesoros ceremoniales en un número considerable, tesoros que eran mostrados a los visitantes con orgullo. Las piezas podían ser vendidas para cubrir alguna necesidad, pero siempre en número limitado. Pero desde hace unos años, cuando una casa de jefe debe ser restaurada, el consejo de ancianos decide sustituirla por otra nueva de ladrillo y tejado de uralita, lo que obliga a vender todo o parte de los objetos antiguos. Otro ejemplo de la precariedad en la que se encuentran estos objetos históricos es el caso del gran tambor de la jefatura de

Foumban. En 1981 permanecía en su lugar en un cobertizo en el centro del pueblo, bajo la mirada vigilante de sus guardianes (foto 11). Unos años después fue devorado por las llamas, sin que las informaciones que he podido recoger hayan clarificado si su desaparición se debió a un accidente o a una rebelión popular.

La inestabilidad política de muchos países africanos ha propiciado la concentración del mercado de antigüedades en lugares considerados seguros. Lomé, capital de Togo, ha sido durante años uno de esos lugares aunque, en el momento de escribir estas líneas la muerte del viejo presidente Edayema ha provocado una situación de caos. A Lomé llegaban objetos de todos los rincones de África, incluida la lejana Etiopía, pero especialmente de la vecina Nigeria. Nigeria, el verdadero gigante africano, poseedora de enormes cantidades de petróleo de gran calidad, es un país con un sinnúmero de etnias en su parte oriental, poco transitado y que ha proporcionado sorpresas a los amantes del arte y a los antropólogos. A la sombra de este negocio han florecido un reducido grupo de anticuarios que, en algunos casos, han reunido grandes fortunas. Los anticuarios africanos



11. Gran tambor de jefatura. Foumbam, 1981.

no esperan siempre a que los clientes blancos vayan a verles sino que ellos mismos se desplazan. Se reúnen en hoteles de París y Bruselas, prácticamente destinados a ellos, y realizan su vía crucis por anticuarios y coleccionistas, permaneciendo en la ciudad durante un mes. Son comerciantes valientes y sufridos, que han recorrido el continente en condiciones precarias, teniendo que batallar con campesinos poco amistosos y con policías dispuestos a limpiarles. Alguno hay que ha salido malparado, robado y con una paliza en las costillas o una bala en una pierna. Por estas razones, si sus medios se lo permiten dejan en los lugares más propicios delegados nativos que buscan objetos en las tribus y se los envían. En sus casas africanas se acumulan objetos en muchos casos de escasísima calidad y menos antigüedad pero entre los que, eventualmente, puede hallarse una obra maestra, a veces condenada al olvido en un rincón. Tal es el caso de un objeto nigeriano de hermosa factura proveniente de un lugar cercano a la antigua ciudad de Benín, una muy antigua escultura de esclavo con las manos atadas a la espalda y una pieza en la boca para evitar que grite, exhibido recientemente en una exposición sobre escultura africana de la Fundación la Caixa (foto 12).

Ouagadougou, en Burkina Faso, también es un centro de mercadeo conocido de los marchantes occidentales, pero la calidad de los objetos es inferior a la de Lomé. En realidad, en cualquier lugar africano al que el viajero interesado se dirija puede hallar un tesoro olvidado. El inmenso acantilado *dogón* deja caer de tanto en cuanto un objeto interesante, y de Ghana salen deliciosas muñecas *ashanti* (las *akuaba* son casi siempre copias), pero nos hallamos, ahora sí, ante los últimos estertores de un continente que antaño atesoraba millones de objetos de los que, felizmente, se ha preservado un buen número.

Sin embargo, hay que establecer claramente la diferencia entre la recogida de objetos, normalmente de madera, que se hallan en uso o amortizados en el seno de las tribus y que son vendidos voluntariamente por



12. Escultura de prisionero yoruba. Época de Benín.

sus propietarios y la adquisición de piezas arqueológicas. El mercado de estas últimas implica casi siempre la destrucción de los yacimientos, con la pérdida irremediable de los datos necesarios para la reconstrucción de la historia del continente. Con frecuencia se ha dicho que un yacimiento saqueado es como un libro al que se le arrancan las hojas sin haber sido leído. Los objetos consecuencia de este pillaje son conservados (los más comerciales), pero su contexto informativo se pierde para siempre. Los yacimientos del valle del río Níger, el "creciente fértil" de África negra han sido explotados

tan sistemáticamente que las posibilidades de recuperar la historia antigua africana han sido muy mermaidas.

Jenné, Bankoni, Boura, Nok, ..., la historia de esos yacimientos es sumamente reveladora de la forma de proceder de los africanos y de sus clientes occidentales. Los primeros necesitan "hacer negocio", para utilizar sus propias palabras; los segundos conservan el patrimonio africano, y de esta manera se redimen. Sin duda, los objetos que no tienen un valor comercial son destruidos en los lugares de origen, pero la existencia de un mercado multiplica infinitamente las excavaciones. El caso del Banco de Quito, en Ecuador, es absolutamente equiparable. Para evitar que los objetos expoliados de los yacimientos fuesen vendidos en el exterior, esta institución compró a los indígenas durante años el producto de sus excavaciones. La consecuencia inmediata fue el incremento enorme de las excavaciones clandestinas, pues el cliente estaba garantizado y pagaba precios establecidos. En la actualidad, derogada esta práctica por parte del Banco de Quito, que tiene enormes reservas de arte precolombino de Ecuador, las piezas vuelven a encontrarse en el mercado europeo. Otro dato: un experto holandés en arte del Perú me decía recientemente que había más de dos millones de piezas Nazca circulando por el mundo, casi todas surgidas como consecuencia de la actividad de los "huaqueros".

Pobreza, tesoros ocultos, coleccionistas, una mezcla explosiva. Es una historia sin inocentes ni culpables: la tierra da sus frutos, a veces por azar, pero muchas otras después de un penoso trabajo, y el cliente espera estos frutos como una golosina. ¿Es más importante el objeto, especialmente si está realizado por un buen artista, o la información que proporciona?. Aunque fuera de contexto, el objeto siempre revela algo de su contenido, y el conservador de museo y el coleccionista enamorado lo preserva como un bien precioso. Si el material que lo compone lo permite puede ser datado, su estilo puede ser situado en el esquema evolutivo del arte tribal de la zona, puede realizarse una aproxima-

ción comparativa al uso que podía tener en el pasado...

El vendedor de primera mano come y da de comer a su familia, en primer lugar, y los intermediarios africanos comen mejor y algunos se enriquecen. Cuando la tierra deja de dar sus frutos, las falsificaciones se incrementan y el negocio se acaba. Los campesinos vuelven a los campos y los marchantes indígenas, a veces también.

Es oportuno detenerse un momento en los yacimientos conocidos genéricamente como de la cultura de Nok. En 1902, fueron descubiertas en el poblado de Jos, en el valle del río Benúe, un tributario del Níger, unas minas de estaño de gran riqueza. La explotación del mineral tuvo como consecuencia secundaria la aparición de un arte nuevo, correspondiente a la primera edad del hierro de África subsahariana. El primer objeto conocido fue recogido por uno de los concesionarios de las explotaciones, el coronel Young. Se trataba de una cabeza humana de pequeñas dimensiones. En 1942, cerca del poblado de Jemaa, salió a la luz una cabeza de gran tamaño y peinado elaborado, realizada sin duda por un artista excepcional: la más antigua obra maestra del arte africano (foto 13). A partir de aquí, un administrador colonial, Bernard Fagg, dio órdenes de conservar todo lo que pudiese aparecer en los yacimientos de estaño. Consciente de la importancia de su hallazgo, Fagg dedicó su vida al estudio de la cultura de Nok, inaugurando un museo en 1952 y publicando en 1977 un libro, *Nok terracotas*, con 150 piezas consecuencia de sus propias excavaciones y de los hallazgos ocasionales que le fueron entregados. La mayoría eran fragmentos, que sirvieron no obstante, para establecer la cronología de la cultura de Nok: 500 a.C – 500 d.C., abanico temporal en el que se difundió el uso del hierro por el África subsahariana y se produjo la expansión de los pueblos bantúes desde su cuna al este del área de la cultura de Nok. En estas épocas, si una pieza aislada llegaba al mercado de las antigüedades, su precio era muy elevado. Hasta 1988, el inventario de las piezas Nok conocidas era muy reducido pero entonces, tras una

13. Cabeza de Jemaa.
Museo Nacional, Lagos.



época de abandono, nuevas minas de estaño fueron puestas en explotación, produciéndose una eclosión de hallazgos que se extendieron por un gran territorio del norte de la actual Nigeria. Las minas pasaron a ocupar un lugar secundario, y brigadas de campesinos dejaron sus ocupaciones y se pusieron a las órdenes de comerciantes africanos que vendieron (venden) el producto de la explotación industrial de los yacimientos arqueológicos. Miles de piezas Nok, algunas completas y de una calidad sorprendente, invadieron los mercados europeo y americano, provocando una caída en los precios que convertía algunas obras maestras en asequibles incluso a los coleccionistas modestos. Hay que añadir que las autoridades nigerianas han declarado zona protegida un área alrededor del sitio original de Nok, destinada a futuras investigaciones.

¿Qué puede hacerse para remediar esta situación?. Nada puede hacerse. Todo lo que vale dinero se expolia, falsifica, es objeto de tráfico. Se aprueban leyes, pero ningún organismo nacional o internacional dedica los medios más elementales para excavar estos yacimientos (cuyo número, por otra parte, es inabarcable), ni para protegerlos.

HOMO FABER

¿Merecen ser conservados los objetos?. Si es así, ¿cuáles de ellos?. Desde los *choppers* producidos por el *Homo habilis* hasta la sonda Huygens, llegada a Titán tras un viaje de siete años y 1.500 millones de kilómetros, el ser humano ha puesto siempre en su mano un útil. Este objeto, casi desde los tiempos iniciales, debía estar realizado en un material de tacto y color adecuados, ser simétrico aunque su uso no lo requiriese y poseer formas armónicas: ser lo más bello posible. Richard Dawkins ha dicho que la herramienta, el objeto, es la prolongación del fenotipo humano. Muchas personas sienten fascinación por los objetos fabricados por otras personas, pero también por los producidos por la naturaleza. La curiosidad, el conocimiento del entorno, es el motor de la evolución. Leroi-Gourhan considera probable que el Hombre de Neandertal recogiera objetos curiosos. En Arcy-sur Cure descubrió un pequeño museo neandertaliano: una bola de piritita de hierro, un bloque de madreporas fosilizado, un gran molusco.... El doctor Andrault recibió de Paul Legnongo, anciano del pueblo gabonés de Bongobadouma, una piedra negra de río de gran belleza geométrica, que él había conservado desde que la había hallado, treinta años atrás, en 1940. Cargada de poderes protectores, Paul la transmitió a su amigo antes de morir. Este objeto fue presentado en una exposición sobre la belleza celebrada en Aviñón. El pensamiento simbólico requiere de las imágenes y los objetos para ser expresado. Un mundo sin objetos es

un mundo deshumanizado, al igual que un mundo sin lenguaje.

Por esta razón, en los jardines de la NASA, en Houston, los viejos cohetes Saturno y los módulos espaciales ocupan los jardines para estimular el recuerdo de los visitantes sobre la aventura del conocimiento del cosmos. Son objetos hermosos. En otros lugares se guardan frascos de perfume que diseñó Salvador Dalí para Elsa Schiaparelli, una pipa de Pau Casals, las gafas de Azorín y el vestido en el que Marilyn Monroe encerró su cuerpo seductor para felicitar al John F. Kennedy. Símbolos. Son todos objetos banales: los cohetes permanecen inmóviles y muestran claramente su actual inutilidad, hay miles de frascos de perfume de todas las marcas y cada uno de los personajes referidos está muerto. A pesar de estas evidencias, casi todo el mundo guarda objetos asociados a personas, acontecimientos o etapas decisivas en sus vidas o en las vidas de otros. Como una melodía, el objeto, sea un reloj o un cuadro de género, es un desencadenante de emociones. La vida de cada persona deja un rastro de objetos que constituyen su propia memoria y la de sus descendientes, y la conservación de estos objetos se justifica como se justifica la historia: no es un ejercicio intelectual estéril, sino la biografía de la especie.

Los objetos tienen significados, y mediante su observación atenta se pueden deducir múltiples contenidos biológicos y culturales. En las sociedades sin escritura, los objetos tienen una relevancia especial, pues, con la tradición oral, conforman su historia y su cultura toda. Un objeto tiene un autor y un propietario, que a veces es una colectividad. El arte africano no tiene autor conocido, o lo es en muy pocos casos, y este hecho le ha mantenido en un terreno ambiguo, en la frontera de la historia del arte, pues el estudioso occidental, heredero de la tradición empirista de la ciencia, ignora lo que no tiene nombre. Olowe de Ise (1875-1938) es el nombre de un artista nigeriano identificado por William Fagg, uno de los pocos cuyo

recuerdo ha persistido. En una subasta celebrada en mayo del año 2004 en Nueva York, la escultura de una portadora de copa obra de Olowe se vendió por 534.400 dólares, precio que no alcanzan con frecuencia muchos maestros occidentales reputados. Se trata de una pieza situada ya en el manierismo *yoruba*, pero tiene un nombre. También son anónimos los pintores de las iglesias románicas del Pirineo, algunos de una capacidad portentosa. Se puede establecer entre ellos y los artistas africanos un paralelismo, pues las imágenes ilustraban de forma similar las creencias sociales. Levi-Strauss (un etnólogo amante del arte, él mismo coleccionista) dice que un etnólogo se encontraría perfectamente a gusto, en un terreno con el que está familiarizado, con el arte italiano anterior al Quattrocento. En ambos casos los artistas eran trabajadores ambulantes, al menos los mejores de ellos. Entre los *songe* del Congo, solamente unos raros especialistas eran capaces de fabricar las máscaras *kifewe*, las antiguas y verdaderas, en lugares secretos del bosque, para lo que eran llamados desde muy lejos. El pintor del ábside de Sant Climent de Tahull era, probablemente, de origen italobizantino y de su mano se conserva también un San Agustín en la iglesia de Roda de Isábena. Una escultura africana será *luba*, *baulé* o *fang*, que es lo mismo que decir catalana, lombarda o bretona. Los lugares exactos son desconocidos y las fechas aventuradas. Incluso la incorporación de los objetos a las colecciones museísticas, fuera de su contexto original, ofrece evidentes paralelismos: en 1907, las esculturas del altar de Erill la Vall, uno de los conjuntos de mejor calidad del arte románico, fueron halladas en una habitación de la parroquia en estado de abandono, pues las transformaciones que había sufrido la iglesia desde el Renacimiento habían obligado a su sustitución. Fueron ofrecidas a los componentes de la expedición de L'Institut d'Estudis Catalans, que no las compraron. Algunas pasaron más tarde a museos catalanes y otras al mercado del arte, siendo vendidas en Francia y Estados Unidos.

IMAGO

Una palabra, un concepto, una oración, tal vez una metáfora o un símbolo, como un libro en la mano de un evangelista, o un nautilus en una naturaleza muerta holandesa, o un coral colgado del pecho de una infanta, nada existe, en el claroscuro de lo misterioso, que no pueda ser representado. Un objeto, un conjunto de objetos, componen un discurso, con una estructura sintáctica propia. Un nombre, un lugar, una medida..., el pensamiento requiere la palabra, la secuencia de palabras en el tiempo, pero también el objeto, pues el objeto es un discurso sin tiempo, la revelación inmediata de un contenido. Como un olor remite a un alimento apetecible o peligroso, a la expectativa de sexo o a un peligro inminente, una imagen conduce a un conocimiento definido. La sabiduría gnóstica antigua, la tradición de las intuiciones humanas sobre lo divino y lo oculto, se alimenta tanto de la palabra como de la imagen. Los hombres han inventado el alma (todas las religiones son animistas), la inmortalidad, el arte de hacer dioses: las imágenes de Cristo, Buda, Shiva, Tsibinda Ilunga..., dirigen su mensaje social con tanta o más propiedad que el discurso más encendido. Los creyentes realizan largos y peligrosos viajes para postrarse ante una imagen, lloran y suplican. Tanto para los africanos como para los hombres y mujeres medievales, las imágenes eran la expresión de su mundo imaginario, sus representaciones visuales: divinidades, santos, ancestros y fuerzas naturales actuaban por medio de sus imágenes, que informaban toda la vida de los individuos. Las imágenes eran la realidad de lo que representaban. Un misionero sueco, Efraim Anderson, intentó comprar una estatuilla masculina a una mujer *beembe*: "no puedo venderla porque *es* mi padre". Pero el dinero es tentador, de manera que el misionero tuvo su escultura y la mujer pagó otra nueva por una parte del precio conseguido. Pero antes, el *nganga* tuvo que desacralizar la figurita, para lo cual extrajo del ano de la escultura los

fragmentos de piel y uñas del padre de la mujer, que fueron traspasadas a un nuevo cuerpo.

En el pasado, las imágenes tenían poder (a veces lo conservan) y su significado era inmediatamente percibido por los fieles e iniciados. Para ser correctamente interpretadas, las imágenes debían responder a formas convencionales, que expresaban por medio de gestos y alusiones plásticas el contenido sagrado y las causas de su poder. Así, en una iglesia medieval, en el ábside pintado, las imágenes poseían movimiento, lloraban y manaban sangre y leche y los fieles, ante ellas se sentían sobrecogidos. En África, las esculturas *bateba* de los *lobi* se desplazan por la noche para cumplir los deseos que sus propietarios les manifiestan, y los *nkisi nkondi* perseguen a los brujos y otros malhechores hasta acabar con ellos.

Las pinturas, las esculturas, son la transición de lo terrenal a lo espiritual, pues lo espiritual sólo puede ser pensado por medio de imágenes, y los pensamientos más íntimos solamente pueden ser confiados a las imágenes. El ser humano ha creado un mundo imaginario de enormes dimensiones y en sus manos ha depositado su seguridad. El propio cuerpo y sus partes, los animales, las plantas, todos los elementos de la naturaleza han sido dotados de significados y, paralelamente, han sido producidas las imágenes que les hacen visibles. No estamos hablando de ciencia sino de intuiciones, pues los espíritus existen solamente por la fuerza de la fe. Responden al pensamiento "salvaje" (sensible, asociativo) definido por Levi-Strauss. Las imágenes tienen un poder inmenso, y en su nombre se han producido cismas, guerras y ejecuciones, y ellas mismas han sido destruidas, o capturadas como botín de guerra. Sin darles este nombre, atentos a su sola eficacia, las imágenes más importantes configuran el corpus de lo que hoy es considerado arte.

En palabras de García Márquez, las intuiciones y presagios de los artistas son tan útiles como las ciencias académicas para desembrujar la realidad. Los artistas han sido, en efecto, los que han dado rostro y aparien-

cia a las cosas que sólo tenían nombre, y los mejores de ellos han creado modelos eternos. Los artistas realizan la reflexión formal que conduce a que lo oculto aflore. Sienten, en todas las culturas, la satisfacción de la obra bien hecha. Si las imágenes no fuesen muy importantes, ¿porqué la "Estela de los Buitres" sumeria fue conducida a su país por los vencedores elamitas?; ¿porqué una máscara *mosi* fue secuestrada y guardada en una cueva por los *dogón*? Los vencidos, fueron humillados, se quedaron sin el poder de los reyes y de los dioses, condenados a la desaparición como pueblo, pues sus dioses les habían abandonado. Por las mismas razones, Cortés destruyó el Templo Mayor de México e impuso un Dios nuevo. Los romanos adoptaron la religión griega fascinados por las imágenes de sus dioses, pero exhibían el producto de sus guerras, esculturas incluidas, en lugares públicos de la ciudad. Como los libros, que conservan las palabras, las imágenes contienen ideas salvadoras o destructoras, y, como ellos, han sido objeto de amorosa preservación y de aniquilación masiva. Felizmente, la "Estela de los Buitres" se encuentra hoy refugiada en el Museo del Louvre, y la máscara *mosi* ha encontrado tranquilo acomodo en el Museo Dapper, salvándose ambos de una desaparición segura. Seríamos más pobres sin ellas. Entonces, ¿por qué negar, por qué renunciar, a la memoria de África?. Los objetos africanos deben ser preservados.

Existen posturas críticas. Para algunos, como se ha dicho antes, las tumbas egipcias nunca deberían haber sido halladas por los arqueólogos, ni las viejas ruinas investigadas, dejándolas desaparecer por la acción de la naturaleza y de los habitantes próximos, que utilizan sus piezas como materiales de construcción. Estas opiniones críticas han sido especialmente radicales con las obras de las sociedades tribales. En 1989, una antropóloga especialista en el arte de los cimarrones de Surinam, Sally Price, publicó un libro, *Arte primitivo en tierra civilizada*, que, a pesar de su superficialidad, se ha convertido en el libro de cabecera de los representantes de esta corriente crítica.

Para Price, los objetos han sufrido un destino comparable al de los esclavos, capturados y transportados a tierras desconocidas, despojados de sus lazos sociales y convertidos en mercancías. Es posible que la autora no advierta que sus argumentos son aplicables a todos los objetos artísticos no occidentales y a todos los occidentales hasta el siglo XVIII, cuando los artistas dejaron de trabajar por encargo y, según Larry Shiner, el arte fue "inventado". Hasta este momento, cuando una obra era trasladada desde su lugar original a otro sufría el mismo desarraigo que los esclavos africanos, convertidos en mercancía. Por mucho respeto que se profese por el arte (también puede interpretarse como una falta absoluta de consideración), parece un punto de vista demagógico. Y demagógico es el tono general del libro, que plantea cuestiones muy conocidas como si de revelaciones se tratase. Es fácil explicar en tono irónico el oficio de experto y la avidez del coleccionista, así como picotear en la bibliografía para encontrar episodios de obtención de objetos ejerciendo el engaño o la coacción. Deteniéndonos aquí un momento, aunque ya se ha hablado de ello más arriba, una mínima experiencia africana indica que los desacuerdos se producen por otras razones: inoportunidad de la propuesta, contactos inadecuados y poco corteses a ojos de los africanos, precipitación a la hora de querer cerrar los tratos, insuficiencia de oferta económica... También, en algunas regiones relativamente aisladas y con personas de edad avanzada, por el desconocimiento del valor real de lo ofrecido. Por ejemplo, para un viejo africano, las monedas tienen más aprecio que el papel, sea cual sea su valor. Price ignora además el hecho determinante de que desde la independencia de las naciones africanas hasta hoy, los comerciantes africanos han sacado un número de piezas infinitamente superior y de mejor calidad a las conseguidas en época colonial, lo que demuestra que el interés de los blancos en conseguir objetos no fue excesivo pues, simplemente, no miraron donde debían haberlo hecho.

En el fondo de este debate se encuentra la postura reticente de una parte del mundo académico (felizmente poco numerosa) hacia el mercado del arte tribal. Esta reticencia es comprensible, pues los marchantes y coleccionistas han ido con frecuencia por delante del mundo de los estudiosos oficiales en el descubrimiento y valoración de nuevos centros de producción artística. De la misma manera que en la actualidad los museos de arte contemporáneo acogen a los artistas bendecidos por los galeristas más reconocidos, los museos se han surtido mayoritariamente de objetos proporcionados por personas ajenas a las instituciones oficiales. No hay más que visitar las reservas de algunos museos para percatarse de que las colectas de algunos antropólogos, en fechas en las que los pueblos africanos, americanos y oceánicos guardaban todavía su contenido intacto, son de escasa calidad. El mismo Marcel Griaule, perseguidor ávido de objetos, recogió, tal vez a causa de los métodos poco adecuados que denuncia Leiris, piezas de calidad mediana, con alguna extraordinaria excepción, nada comparable a las obras maestras conocidas más tarde. Y esta cosecha desigual no lo es por el respeto del científico a la preservación de las tradiciones locales, sino por falta de criterios estéticos y de simple funcionalidad y autenticidad a la hora de seleccionar, y, en muchos casos por el escaso interés por los mismos objetos, cuya recolección era considerada una obligación secundaria. La frase de Mauss en la que atribuye el mismo valor a los objetos menores que a las obras maestras es desafortunada, pues las obras de arte tienen algo más que el objeto etnográfico, y las obras maestras son las que expresan con mayor propiedad los valores compartidos por los miembros de una comunidad. La escultura es la escritura de los pueblos que no tienen escritura, pero hay que saber leer estas formas.

Es conocido (y ha sido profusamente discutido en los ambientes profesionales) que la sola presencia de un antropólogo produce un efecto perturbador en las gentes que estudian. Esta presencia es, además, no deseada, y sólo se tolera porque produce algunos beneficios

a los indígenas. Volviendo a Griaule (objeto de especial interés por parte de Price), él mismo se refiere a los aspirantes a informadores y traductores esperando para ser elegidos. Los servicios, como las esculturas y máscaras, tienen su precio. Sin embargo, no puede negarse el valor (tanto científico como literario) de muchos trabajos de campo, que todos hemos leído fascinados, y sin los cuales las sociedades tribales serían todavía más desconocidas. Y tal vez valga la pena recordar que muchos trabajos de los antropólogos, los mejores de ellos realizados en época colonial, fueron muy útiles a las autoridades ocupantes para introducir a los indígenas en los valores occidentales, y que algunos de estos trabajos fueron financiados por instituciones gubernamentales con esta finalidad. Y no se puede dejar de considerar la labor de los misioneros de toda suerte de religiones y sectas, además de los políticos y colonos de a pie y, en nuestros días, los turistas (el que escribe estas líneas también es un turista en África), todos ellos poseedores de mucho "cargó", que ha dado como resultado la situación actual de las sociedades tribales, en especial en África y Melanesia. No hay más que ojear uno de los muchos libros con fotografías de pueblos "exóticos" realizadas desde final del siglo XIX (por ejemplo *Anceaux's glasses*, una reciente exposición del museo de Leiden), para adquirir conciencia de la magnitud de la catástrofe cultural. De nuevo, nadie es inocente. En beneficio de todos los interesados, hay que añadir que éste era un destino inevitable. En este contexto, la recogida de objetos casi es anecdótica.

EL DESTINO DEL ARTE AFRICANO

Considerando las dudas que suscita, no es inoportuno definir lo que es el arte africano, denunciando de pasada sin reservas el desprecio y el maltrato que ha sufrido en España a manos de algunos galeristas, comisarios de exposiciones, editores e incluso antropólogos, ignorantes de su verdadero significado. Con los recur-

En los museos públicos se han realizado exposiciones compuestas por copias modernas como si de objetos genuinos se tratase. El mismo caso con, por ejemplo, pintores impresionistas, hubiese provocado un gran escándalo. Asimismo, es habitual encontrar en los libros de historia del arte selecciones de las piezas europeas más conocidas junto a obras africanas de calidad despreciable. Se han metido en el mismo saco las piezas auténticas con las copias realizadas en los talleres africanos y europeos destinadas a decorar los pisos con arte exótico.

Los baremos de autenticidad establecidos por algunos estudiosos carecen de sentido, pero el hecho de que las producciones tradicionales africanas hayan llegado hasta nuestros días ha producido una lenta decadencia artística, similar a la producida en el arte religioso europeo por la progresiva secularización, de forma que existe un solapamiento entre las piezas realizadas para su uso en el contexto tradicional, muy degradado, y las destinadas a la exportación. En algunos casos, la máscara usada en un baile ante un grupo de turistas es vendida a los mismos espectadores, lo que proporciona al objeto un halo de autenticidad. Pero la calidad de estos objetos es mínima, de forma que puede afirmarse que el arte africano es cosa del pasado.

Para establecer un criterio razonable, hay que considerar piezas africanas auténticas a las producidas por un artista tradicional para un uso tradicional. Por "artista tradicional" se entiende el escultor que trabaja para los individuos de su grupo siguiendo las convenciones establecidas y por "uso tradicional" se entiende el que corresponde a la escultura en cuestión en el contexto religioso del grupo. En una conferencia reciente en Tarragona, en el marco de una exposición sobre arte africano, el profesor de la Universidad de Barcelona Alberto López Bargados realizó una ampliación insospechada a los límites de la autenticidad. Los *dogón* musulmanes viajan a Touba, una población de Senegal, para conseguir los mismos beneficios espirituales que se obtienen en el viaje a La Meca y que ellos no pueden realizar por la imposibilidad de reunir el dinero necesario. Los peregrin-

nos compran en su lugar de origen una de las múltiples máscaras que se fabrican para los turistas y la transporta a su lugar de destino, en donde la vende para costearse el viaje. La máscara alcanzaría por este camino su certificado de autenticidad. Los objetos van cambiando de significado de acuerdo con las circunstancias, pero, ¿hasta dónde puede estirarse la dignidad original de un objeto sin convertirlo en un utensilio banal?. El lector sacará las conclusiones que crea pertinentes.

Los africanos han producido millones de objetos auténticos en el sentido restrictivo antes definido, que, inevitablemente, se han perdido. Conocemos las piezas de barro de Nok, los bronce de Igbo-Ukwu, Ifé i Benín, pero prácticamente no tenemos objetos de madera, el material más habitual, de estas culturas. Si exceptuamos algunas piezas del entorno dogón, conservadas por la sequedad del medio en cuevas protegidas, que pueden tener varios siglos de antigüedad, una escultura recogida en uso no acostumbra a tener más de 200 ó 300 años, y la mayoría son del siglo XIX y posteriores. Los amantes del arte pueden preguntarse sobre la calidad de las obras perdidas. Y aun así, los museos y las colecciones privadas conservan enormes cantidades de máscaras y esculturas. De las esculturas de *byeri fang*, de calidad media muy alta y que dejaron de fabricarse en los lugares de origen antes de 1920, pueden existir en las colecciones occidentales 4 ó 5000 ejemplares. Lo que no hace que el precio de las mejores deje de ser astronómico en el mercado del arte.

Dicho que la producción africana que se ha conservado es numerosa, hay que añadir que su calidad media, consideradas todas las tribus, es baja, de igual manera que es baja la calidad media de los millones de cuadros que se pintaron en Europa, por ejemplo, en el siglo XIX. Los escultores voluntariosos son abundantes, pero el talento escasea, y poder atestiguar la presencia del genio es casi un milagro.

El artista africano no es un salvaje que actúa de una manera infantil e improvisada, sino que, con frecuencia, es muy inteligente, posee un oficio bien aprendido y

está dotado de una exacta visión preliminar que sigue los dictados de su grupo, pero que no excluye la personalidad propia en los mejores entre ellos. Produce imágenes que actúan en un marco social que les dota de sentido, que las fertiliza. El estilo de cada etnia, también el propio de cada artista, es la manera con que los escultores transfieren valores por medio de la sugestión emocional de las formas. Desconocedores de los principios estéticos del arte occidental, proceden intuitivamente, seleccionando formas y alterándolas, consiguiendo que las imágenes sean integradas y orgánicas. La acción de los "feticheros" y la aceptación de la comunidad las convierte en objetos dotados de poderes.

Las esculturas africanas, con mayor razón las obras maestras, merece ser guardadas en los grandes museos compartiendo honores con las mejores obras producidas en el mundo occidental y oriental. Es el caso de algunas de las piezas de la época de Ifé (foto 14) que se conservan en los museos nigerianos, los dos enanos de Benín de Viena o la cabeza Brummer fang del Metropolitan Museum (foto 3). Son tan sólo ejemplos, pues hay muchas piezas africanas de extraordinaria eficacia estética, que podrían sustituir con infinita ventaja a obras de artesanos europeos que llenan de mediocridad las colecciones del arte occidental, aunque éstas les aventajan en que son objetos-memoria para nosotros. Por su dignidad y belleza, las obras de arte tribal tienen además un gran poder educativo para los espectadores occidentales, pues ofrecen un acercamiento al "otro" que sólo el arte puede proporcionar.

Pero, en muchos países, al arte africano se le ha negado con frecuencia el estatuto artístico. Hace unos treinta años, el conocido anticuario y coleccionista francés, Charles Ratton, del que ya hemos hecho referencia, quiso hacer donación al Museo del Louvre de su valiosa colección de arte africano, que contenía reconocidas y rarísimas obras maestras. La dirección del museo rechazó la oferta, aduciendo que la colección Ratton era más propia del Musée de l'Homme, es decir, un museo de etnografía, que del magnífico san-



14. Busto de un rey (oni).
Museo de Ifé.

tuario del Louvre. Después de muchos esfuerzos, y debido a la voluntad del coleccionista Jacques Kerchache y del presidente Chirac, en el año 2000 se abrió en el Louvre una sala nueva dedicada a las “civilizaciones” no europeas. Podríamos trazar el camino recorrido por las artes tribales antes de ser reconocidas como tales artes en las instituciones públicas, pero aquí sólo podemos apuntar que los museos americanos fueron, una vez más, pioneros.

A MODO DE EPÍLOGO

Cuando los belgas abandonaron el Congo, dejaron en el vasto territorio tres museos con importantes

colecciones, siendo los tres saqueados en el transcurso de las luchas que siguieron al proceso de descolonización. En 1972, un misionero belga, Joseph Cornet, fundó un nuevo museo bajo los auspicios del presidente Mobutu Sese Seko. Ignoro la situación exacta de esta institución en la actualidad, pero es conocido que las guerras que sucedieron a la partida de Mobutu y que continúan en el año 2005 en el este del país han provocado graves mermas en las colecciones.

El retorno de los bienes culturales a los países de origen es una decisión que debe ser cuidadosamente meditada. Como tantas veces se ha dicho, las obras de arte no pertenecen a los habitantes actuales de los lugares en donde se realizaron, sino que son patrimonio de todos los seres humanos, debiendo realizarse el mayor esfuerzo en su conservación. La seguridad absoluta no existe, pero hay que buscar para este patrimonio los lugares que ofrecen más garantías y, al mismo tiempo, más posibilidades de divulgación. Hace un tiempo, John Mack, conservador de etnografía del British Museum, que ha trabajado entre los *kuba* y que fue comisario de una exposición sobre Emil Torday que, como se ha dicho, recogió muchos objetos de esta etnia a principios del siglo pasado, me explicaba que el actual rey de los *kuba* estaba tranquilo sabiendo que los objetos de sus antepasados estaban conservados y admirados en su museo.

BIBLIOGRAFÍA

- BELTING, H. *Image et culte, une histoire de l' image avant l' époque de l' art*. Ed. du Cerf. París 1998.
- CORNET, J. *Art de l' Afrique noire au pays du fleuve Zaïre*. Arcade. Bruselas 1972.
- COSTA, A. et ALTRI. *África, la figura imaginada*. Fundación la Caixa. Barcelona 2004.
- FREEDBERG, D. *El poder de las imágenes*. Ed. Cátedra. Madrid 1998.

- GRIAULE, M. *Dios del agua*. Editorial Alta Fulla. Barcelona 1987.
- GRUNNE, B. DE. et ALTRI. *Mains de maître*. BBL. Bruselas 2001.
- GRUNNE, B. DE. *Naissance de l'art en Afrique noire. La statuaire nok a Nigeria*. Adam Biró. París 1998.
- LEIRIS, L., DELANDE, J. *Africa negra. La ceración plástica*. Aguilar. Madrid 1967.
- LEROI-GOURHAN, A. *Las raíces del mundo*. Ed. Juan Granica. Barcelona 1984.
- LEVI-STRAUSS, C. *Arte, lenguaje, etnología*. Siglo XXI Editores. México 1968.
- LOISY, J. DE, et ALTI. *La beauté*. Flammarion. París 2000.
- PRICE, S. *Arte primitivo en tierra civilizada*. Siglo XXI Editores. México 1993.

EARLY

AFRICAN OBJECTS IN THE ELECTORAL AND ROYAL COLLECTIONS, DRESDEN

Silvia Dolz
Museum für Völkerkunde
Dresden

SUMMARY

The History of the African Collection of Dresden's ethnographical museum, the Museum für Völkerkunde Dresden, up to the middle of the 19th century.

The collection of African works of art and everyday objects in Dresden's ethnographical museum, the Museum für Völkerkunde Dresden, contains items that were already included in the Kunstkammer (Art Chamber) of the Electors of Saxony, which was founded in about 1560. These early items are a collection of ivory spoons purchased at the Leipzig Fair in 1590. Exotic objects from outside Europe were especially valued by members of the Saxon ruling dynasty in the 17th and 18th centuries and were collected not only in the

Kunstkammer but also in the 'Turkish' and 'Indian' Chambers of the Kurfürstliche Stall- und Rüstkammer (Electoral Stables and Armoury).

Imprecise information about the provenance of the objects and inconsistent documentation make it difficult to classify the nearly 60 African items held in the Electoral and Royal Collections in Dresden up to the middle of the 19th century. As well as presenting the most important pieces, this article aims to define more precisely the value of these items in terms of cultural history and thus contribute to our knowledge of the history not only of early European collections of non-European artifacts but also of early African handicrafts.

THE ELECTORAL AND ROYAL COLLECTIONS IN DRESDEN

When the title of Elector was transferred from the Ernestine to the Albertine lineage of the House of Wettin in 1547, Dresden became the official seat of the Electors of Saxony. In about 1560 Elector AUGUST (1553 - 1586) founded the first *Kunstammer* (Art Chamber) in the Palace at Dresden (Sponsel, 1921: XIV). Thus, the Electors of Saxony were among the first people north of the Alps to establish noteworthy collections of what were called *naturalia* (zoological, botanical and mineral objects), *artificialia* (artistic utility goods and display items) and *scientifica* (automatons, clocks, astronomical devices and precision instruments). The encyclopaedic character of collections like these reflected *en miniature* a world-view that was rapidly changing as a result of numerous discoveries in nature and science and, above all, because of the spectacular advances in geographical exploration. Particular interest was aroused by all objects that were of unusual or previously unknown form but displayed unprecedented levels of artistic skill. Collections made by royal personages served not only to provide opportunities for their owners to study and to test their own skills but also to outrank one another in creating displays of precious artistic treasures in ever more glorious surroundings, thus enhancing their image and prestige. As early as the beginning of the 17th century, during the reign of CHRISTIAN II (1591 - 1611), the Dresden *Kunstammer* –which then consisted of seven rooms– was one of the most splendid in Europe. At this time the collections were still characterised by sheer abundance and diversity of objects, without any systematic arrangement (Sponsel, 1921: XV - XVI; Hantzsch, 1902: 222, 235).

In addition to the *Kunstammer* there was another important collection in the stableyard of Dresden Palace –the “Kurfürstliche Stall- und Rüstammer” (Electoral Stable and Armoury). Its 36 rooms contained mainly weapons, suits of armour and riding equip-

ment. Many of these were magnificent objects that had come to Dresden as gifts from other European courts (Hantzsch, 1902: 229). Other objects found their way to Dresden during the 17th century as booty from the Turkish Wars, in which Saxony was repeatedly involved (Schuckelt, 1998: 77-78; 2000: 40 ff.). Definitive mention of a "Türckische Cammer" (Turkish Chamber) within the Armoury was included for the first time in the inventory drawn up in 1674. Even before that, however, objects described as 'Turkish' were housed in what was called the "Ungarisches Zimmer" (Hungarian Room) within the Armoury (Schuckelt, 2000: 39). In addition, specially purchased items of non-European exotica, among which were artistic and cultural objects not only from the regions under Ottoman rule but also from Persia, India, China, Japan and America, were assembled in what was known as the "Indianische Cammer" (Indian Chamber) and recorded in an inventory for the first time in 1684. The constant growth in the number of these curiosities from overseas was due in part to their use in the countless courtly masquerades and festivals of this period (Sponsel, 1921: XX; Schuckelt, 2000: 39, 45-46).

The first 'Kunstammerinspektor' WOLF CASPAR VON KLENGEL (1630 - 1691) already began the process of bringing the exotic works of art together as part of initial measures to order and categorise the items in the collection (Hantzsch, 1902: 282). This laid the foundations for what was to be established 200 years later as the Dresden Ethnographical Museum.

A hundred and forty years after the foundation of the Saxon Kunstammer, the complete reorganisation of the collection began under Elector FRIEDRICH AUGUST I (1694-1733), who also became King of Poland in 1697. The far-reaching changes were carried out because of the miscellaneous profusion of items in the collection, but above all because of the Elector's sense of aesthetic beauty and appreciation of artistic mastery –which he had developed through widespread

travel— and the new zeitgeist of the Baroque era. The overriding Baroque desire to display the collections in a lavish and splendid, even celebratory, manner was accompanied by its further specialisation and reorganisation. After a fire in the Palace in 1701, Elector FRIEDRICH AUGUST I, also known as AUGUSTUS THE STRONG, immediately began elaborating plans for the new displays. He commissioned major building work in Dresden specially for this purpose. As well as considerable extensions to the Palace and the Zwinger, the 'Japanisches Palais' (Japanese Palace) was also built. Augustus the Strong intended this to house the porcelain and soapstone figures purchased in the Far East, but it had not been completed or fitted out by the time of his death (Sponsel 1921, XXVII). After the Second World War the Japanisches Palais became the home of the Dresden ethnographical museum, the 'Völkerkundemuseum', which had been accommodated in the Zwinger up to 1945.

Although the interest of the Saxon princes was, for a long time, primarily directed towards the cultures of the Middle and Far East, they were no less fascinated by the as yet unknown and mysterious regions of the earth. In Saxony, as elsewhere, the Enlightenment inspired new ideas not only in art but also in science. It is in this light, in particular, that the first known scientific expedition sponsored by AUGUSTUS THE STRONG is to be seen. The expedition team left Leipzig for North Africa in 1731 under the leadership of the scholars JOHANN ERNST HEBENSTREIT and CHRISTIAN GOTTLIEB LUDWIG. It was intended that live animals, natural objects and cultural products from hitherto unknown areas of Africa should enhance the prestige of the Saxon electoral court. Unfortunately, however, the promising 'Saxon African Expedition' had to be called off when AUGUST THE STRONG died in 1733 and so it could not realise its objective of crossing the continent of Africa from North to South. The many objects, all of which were collected in North Africa, were later

destroyed in a fire at the Zwinger in Dresden (Grosse 1902).

At the start of the 18th century the striving for scientific knowledge, for which the existing artistic and scientific collections were increasingly being used, had only just begun. As the collections became more systematised, the ethnographical objects were removed from the art collection, the armoury and other special collections in Dresden and were integrated instead into the *Indianische Abteilung* (Indian Department) of the *Königliches Historisches Museum* (Royal Historical Museum) which was established in 1832 (Hantzsch, 1902: 288; Jacobi, 1925: 5).

In accordance with the prevailing ideas of the time, objects from non-European cultures that did not originate from the Far or Middle East were assigned to this department. From the mid-19th century the number of items, particularly in the African collection, grew as a result of both gifts and purchased objects acquired by travellers. As ethnography developed into an independent science, a new "Ethnographische Abteilung" (Ethnographical Department) was established within the Dresden Museum of Natural History in 1875 and was renamed in 1878 the *Königliches Zoologisches und Anthropologisch-Ethnographisches Museum* (Royal Zoological and Anthropological-Ethnographical Museum). Jacobi, 1925: 17). Thus, Dresden's ethnographical museum is one of the oldest specialist museums of its kind in Germany. From this time onward, the work of the museum was focused on the systematic expansion of the collection and the development of research.

THE OLDEST AFRICAN OBJECTS IN DRESDEN

Among the remarkable features of the unusually extensive collections of the Dresden *Kunstammer* was the assemblage of ethnographical items that had already been collected by the end of the 17th century. These objects, variously designated *indianisch* (Indian),

türckisch (Turkish), *maurisch* (Moorish) or *japponisch* (Japanese), were rare and exotic products of a new, distant and mysterious world. The second oldest inventory of the Kunstkammer, drawn up in 1595, contains the following entry: "12 Helffenbeinen Löffell sollen in Turckey sein gemacht worden, hat Churfu Christian zu Sachßen etc in Leiptzigk erkaufen lassen anno 90" ("12 ivory spoons said to have been made in Turkey; Elector Christian of Saxony etc. had them purchased in Leipzig anno 90")¹. It is thanks to the predilection of Elector CHRISTIAN I (1586 - 1591) for the exotic material of ivory that these delicate works of art were noticed at the Leipzig Fair and were therefore purchased for the Saxon Kunstkammer, remaining to this day the largest existing collection of ivory spoons.²

Ivory, like other rare natural materials, such as ostrich eggs, rhinoceros horns, coconut and cola nut, or rare sea shells, was in high demand, since these remarkable goods had only recently been brought back by Portuguese traders from their voyages to Africa and India. The mysterious nature of the unknown, the legends surrounding distant lands and their sheer rarity, predestined these *naturalia* for collection in the display cabinets of European royalty from the 15th century onwards. Very soon these valuable materials started to be used for creating works of art in order to increase their value still further. It only became evident through research carried out much later that the unusual ornamental ivory spoons described as 'Turkish' in 1595 were among the first non-European and also non-Oriental objects purchased in Europe for royal courts and private curiosity collections.

It was the Portuguese (Fage, 1958: 26-27; Duchâteau, 1995: 13) who, in the second half of the 15th century, first met people on the West African coast who evidently not only lived in politically well-organised communities with a highly differentiated social structure but were also highly skilled craftsmen and outstanding artists. The intricate decorative objects made of materials such as ivory or metal that

¹ Inuentarium Uber die Churfurstliche Sächßische Kunstkammern im Schloß und Vehrung Dresdenn, vorneuert und aufgericht dem letzten Decembris Anno 1595, entry no. 185.

² There are in fact 15 spoons in the Dresden collection – one of them has damage to the handle; later acquisitions are not recorded in any of the inventories. Since the 15 spoons in the Dresden collection are of similar style and appear to belong together, it may be assumed that an early error was made in recording the precise number (cf. also Hantzsch, 1902: 240).

³ Hantzsch 1902, 274. In his essay, Hantzsch published the objects that had not been included in the old *Kunstammer* inventories and were listed in a separate list of acquisitions drawn up by the custodian of the *Kunstammer* TOBIAS BEUTEL between 1658 and 1679: "On 28th June 1671 various ivory vessels", which Hantzsch identified as "a jug and a bottle with carved figures".

⁴ Bassani 2000, 101. In a notebook kept by a member of staff at the British Museum by the name of A. W. Franks in the late 19th century, Bassani discovered a drawing of a Dresden ivory vessel that is no longer extant. The drawing bears a remarkable resemblance to a Sapi-Portuguese ivory goblet housed in the National Museum of Prehistory and Ethnography in Rome (Bassani 2003, 159).

⁵ The scientific research and information about the objects in the Dresden Armoury were provided by Holger Schuckelt and Jutta Bäumel.

Since an auction in 1925, there has been a third ivory bugle in the Dresden museum collections. This bugle originates from the Islamic region of North Africa/Southern Italy in the Fatimid period of the 11th century and is held in the Dresden Armoury. The Fatimid bugle is listed under Inv. No. Y 531, the Afro-Portuguese bugle under Inv. No. X 497.

were brought to Europe by European traders were not ordinary items of everyday use but products of, above all, the workshops of royal courts in West Africa. This is confirmed by the tradition that African rulers held a monopoly on copper alloys and, in particular, on ivory and hence also on the trade in these materials (Duchâteau, 1995: 13). Since the records of specific trading centers are incomplete and imprecise, and placenames and regions were generally loosely defined by Europeans at that time, the exact source of these ethnographical items can now, several centuries later, only be surmised. In the 15th and 16th centuries, above all three groups of products made of ivory were shipped from West Africa to Europe as luxury trading goods: ornamental spoons, lidded goblets decorated with figures, and horns or bugles known as "Olifanten". They are recorded in the collections as "Afro-Portuguese ivory" (Fagg, 1959: VII). In addition to the afore-mentioned spoons, from the 17th century onwards the collection at the Dresden court also included an ivory goblet³ which, like a number of similar pieces, was used at court as an exotic saltcellar, as well as two non-European bugles. The saltcellar, which a description⁴ appears to indicate was very probably attributable to West African craftsmen, can no longer be found in Dresden. The two bugles clearly originate from West Africa. One of these is held in the Armoury. It is decorated with animals, hunting scenes and the Latin inscription "DA PACEM DOMYNE YNDYEB NRIS" (Give peace in our time, O Lord). In *Kunstammer* inventory no.10 of 1732 it is reported that the 60 cm-long ivory horn was presented by a Mr Rattichen as a "Jäger Horn" (hunting horn) on 26th November 1658. It has been held in the Armoury since July 1832.⁵

Another very unusual piece belongs, like the ivory spoons, to the collection of the *Museum für Völkerkunde Dresden* and is difficult to attribute to a specific region (see below). The understandable desire to discover the creators of these early "Afro-

Portuguese" works of art is especially difficult (Wolf, 1960: 422; Eisenhofer, 1993: 105 ff.). Whilst the ivory objects do mostly reveal clear stylistic differences, they also differ from the traditional canon of designs and styles of their places of origin to such an extent that there is little to indicate the provenance of the indigenous artists. Furthermore, certain elements of form, such as the braiding pattern, were common to almost the whole of the West and Central African coastal region. It is believed that from the 15th century at the latest there were three major handicraft centres in the coastal region of Western and Central Africa which come into question as the possible sources of the Afro-Portuguese ivory (Fagg, 1959: XIX; Leuzinger, 1959: 119; Wolf, 1960: 422; Duchâteau, 1995: 16, 19): the region of Sierra Leone, the territory of the Slave Coast and the region around the mouth of the Congo. Of these, both small and larger centres with supra-regional influence, such as the chieftainships of the *Fon* in the region of Allada, Whydah and Porto Novo, the royal centres of the *Yoruba* between Lagos, Ife and Owo, and those of the *Bini* in the kingdom of Benin on the Slave Coast, are known by name, as are also the centres of authority in the extensive Congo kingdom from Loango in Gabon to Ndongo in Angola. These kingdoms were based to a considerable extent on supra-regional trade within Africa. Large-scale cultural exchange, which is not to be perceived merely as a one-sided exertion of influence by the centres of courtly power but rather as a process of mutual influence between artists and craftsmen in neighbouring areas, brought about a flexibility of designs that was the prerequisite for the development of Afro-Portuguese ivory carving. Released from the conditions imposed by regional court power and magical and religious requirements, a supra-regional style was able to develop that bore only isolated "African" traits and corresponded to the artistic expectations of a completely different, foreign clientele – namely that of Europeans. The particular value of Afro-Portuguese ivory from the

⁶ Approx. 60 Afro-Portuguese ivory spoons are known today in collections around the world (See also Bassani 2000).

point of view of cultural history is evident when one considers that only a limited number of these objects were produced⁶ and that they were manufactured only for a limited period, i.e. from the end of the 15th century until about 1600 (?). It would appear that most of these works of art were not used in African court culture. Many were evidently manufactured to designs drawn up by European clients (Wolf, 1960: 421ff.; Eisenhofer, 1993: 99, 111; Bassani, 1995/96: 467).

It was not until 1928 that the ivory spoons in the Dresden ethnographical collection (Cat. No. 43 672 - 43 686, fig. 1-4) were moved to there from the ivory room of the Green Vault – the treasure chamber of the Dresden court. They are characterised by a large number of animal figures on the handles: goats (or antilopes), crocodiles, snakes, fish, snails, monkeys, birds and dogs (or jackals). Long, oval shaped spoons made of wood and with handles decorated with figures are not unknown in West Africa, e.g. in Guinea and Liberia.



Fig.1. Ornamental spoons, Afro-Portuguese ivory, Acquired in 1590 for the Dresden *Kunstammer*. Cat. nos. 43 681, 43 685, 43 683 (from left). L 26 / 27.2 / 26.5 cm.

Fig. 2. Ornamental spoons, Afro-Portuguese ivory, Acquired in 1590 for the Dresden *Kunstammer*. Cat. nos. 43 678, 43 677, 43 679, 43 672, 43 673 (from left). L 25.3 / 25.4 / 24 / 24 / 25 cm.



Fig. 3. Ornamental spoons, Afro-Portuguese ivory, Acquired in 1590 for the Dresden *Kunstammer*. Cat. nos. 43 680, 43 675 (from left). L 24 / 25 cm.





Fig. 4. Ornamental spoons, Afro-Portuguese ivory, Acquired in 1590 for the Dresden Kunstammer. Cat. nos. 43 686, 43 676, 43 674, 43 682 (from left). L 23.5 / 24.6 / 25.5 / 24.9 cm.

The depiction of animals is also common in the iconography of many West African cultures. Despite the controversy, it would appear that the high relief ivory figures on the spoons most closely resemble the low relief depictions of crocodiles, snakes, birds, fish and even goats and monkeys found on the metal and ivory objects produced in the ancient kingdom of Benin and in early Yoruba kingdoms such as that of Owo.⁷ The virtuoso mastery of the material and the perfection of form over the whole spoon with its carved figures on the handle indicate that the court craftsmen who made it were extremely well-trained and were greatly experienced in working ivory, a highly treasured material. It can therefore be assumed that the ivory spoons originated in the coastal region of Eastern Guinea, i.e. in the sphere of influence of the kingdom of Benin or in the adjacent Yoruba cultural centers.

The earliest surviving record of the contents of the "Indianische Cammer" (Indian Chamber), which was part of the Kurfürstliche Stall- und Rüstammer (Electoral Stable and Armoury), was produced in 1684 under the title: *Inventarium über die Indianische Cammer, worinnen allerhand Naturalia, theils an aufgesätzten*

⁷ The Benin collection of the Dresden Völkerkundemuseum, which has not yet been fully published, has been taken as a basis for comparison. See also Ezra, 1992: 249, 276, 289, 293-294; Duchâteau, 1995: 99.

Tieren, Vögeln, Seefischen, Muscheln; auch Indianischen, Japponischen und anderen Gewehre, wie hernach beschrieben, zu befinden und ist ... von neuem den 28. Aprilis bis dessen 3. Maii aufgerichtet (von Christian Hader) {(Inventory of the Indian Chamber in which are all kinds of naturalia, including mounted animals, birds, sea fish, shells; also Indian, Japanese and other guns, as described below ... newly drawn up from 28th April to 3rd May (by Christian Hader))}. Entry no. 115 of this inventory lists: Ein Pollirt rund und geröhrter Elephanten Zahn, So ein Waldhorn praesentirt, an dem am Ende ein unförmlicher Zwarck darran gschnizet, der gleichen die Indianer auf der Löwenjagd zu gebrauchen pflegen. ('A polished round and hollowed out elephant tusk in the form of a hunting horn, on the end of which an ugly dwarf is carved, such as the Indians use in lion hunting'). By acquiring this ivory bugle (Cat. No. 21 484, fig. 5 al 8), the Dresden court had obtained an object of the greatest rarity. Despite its unusual design, including the depiction of figures, it does have some features in common with the group of Afro-Portuguese objects. Some design elements are comparable with those found on the only other similar ivory object known in European collections, namely the bugle in the Musée Calvet in Avignon. This "ivory trumpet" of Avignon is regarded as belonging to the group of Sapi-Portuguese ivories and is dated to the second half of the 18th century (Bassani, 2000: 67, 287-289).

Fig. 5. Bugle, Sapi-Portuguese ivory, First mentioned in the 'Indian Chamber' of the Dresden Armoury in 1684. Cat. no. 21 484. L 93 cm, D 12 cm.



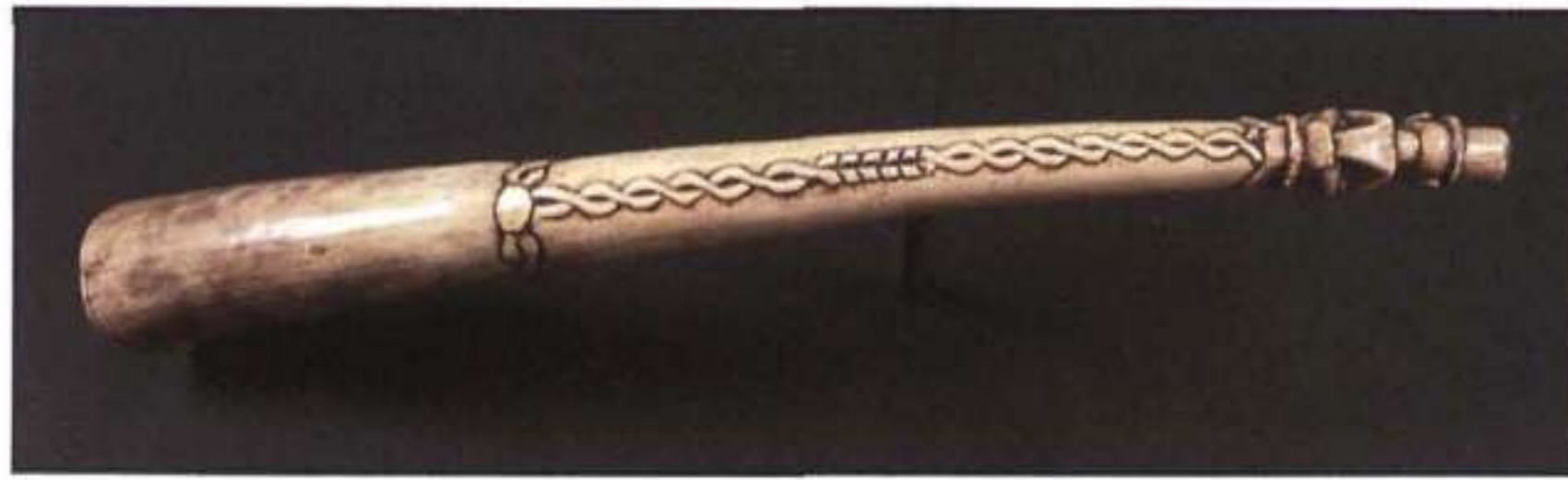


Fig. 6. Reverse of the ivory bugle with braiding motif.

Ivory bugles for signaling the arrival of the ruler were used in various court cultures of the West African coast and the coastal hinterland, e.g. among the Yoruba, in the kingdoms of Benin and Congo, and later also in the Ashanti kingdom. The blow holes are either on the concave or on the convex side of the narrow tapering end of the horn. The 93 cm-long Dresden bugle has an oval blow hole on the concave



Figs. 7 and 8. Detail of the ivory bugle depicting a European.

Fig. 8.



side, directly below a seated figure with a long beard that forms the end of the bugle. A band of braiding extends along the convex side of the horn and then around it in the lower third. The naturalistic figure, which bears almost individual traits with clear-cut facial features, a characteristic nose shape and a cylindrical head-dress, undoubtedly represents a European. However, the seated posture, the embracing of the beard with both hands and even the form of the eyes are reminiscent of early stone sculptures from the coastal region between Guinea, Sierra Leone and Liberia, which were most probably created before the arrival of Europeans (Phillips, 1995/96: 470-471; Bassani, 2003: 132-133). It is believed that they were produ-

ced by the linguistically related tribes that the Portuguese called *Sapi*, such as the *Baga*, *Temne* and *Bullom*. During the period of Portuguese trading contacts, the *Sapi* demonstrated a high degree of skill in the art of ivory carving (Duchâteau, 1995: 16). They were outstanding in their ability to combine indigenous elements of design with European models, as evidenced by a number of bugles and goblets depicting Europeans, European hunting scenes and European decorative elements held in other collections (Bassani, 1995/96: 467 and 2003). The unique decoration of the Dresden ivory bugle may, however, indicate that it was not intended for an anonymous recipient. Was it made in honour of an evidently quite formidable person of authority?

In the years 1721-1724, AUGUSTUS THE STRONG devoted particular attention to the establishment of the treasure chamber as a museum, the Green Vault. For this purpose, he had the former *Kunstammer* rearranged and moved whole sections elsewhere (Sponsel, 1921: XXV-XXVI). As a result, nine unusual ceremonial lances and two swords (no longer extant) were moved into the Armoury in 1717 and thence, in 1832, into the *Historisches Museum* (Historical Museum). In 1882 they were transferred to the *Ethnographisches Museum*, which had been established seven years before. They are part of only a small group of African weapons known to have come into European 'Kunstammer' museums in the 17th and 18th centuries. It is not known when these lances entered the Dresden *Kunstammer* or where they came from. Some style elements indicate that they may have originated in the West and Central African coastal region. They were probably produced in a number of different handicraft centres. Outstanding skills in brass and bronze casting and in iron forging had been developed in the coastal hinterlands of Nigeria from the 10th century onwards.

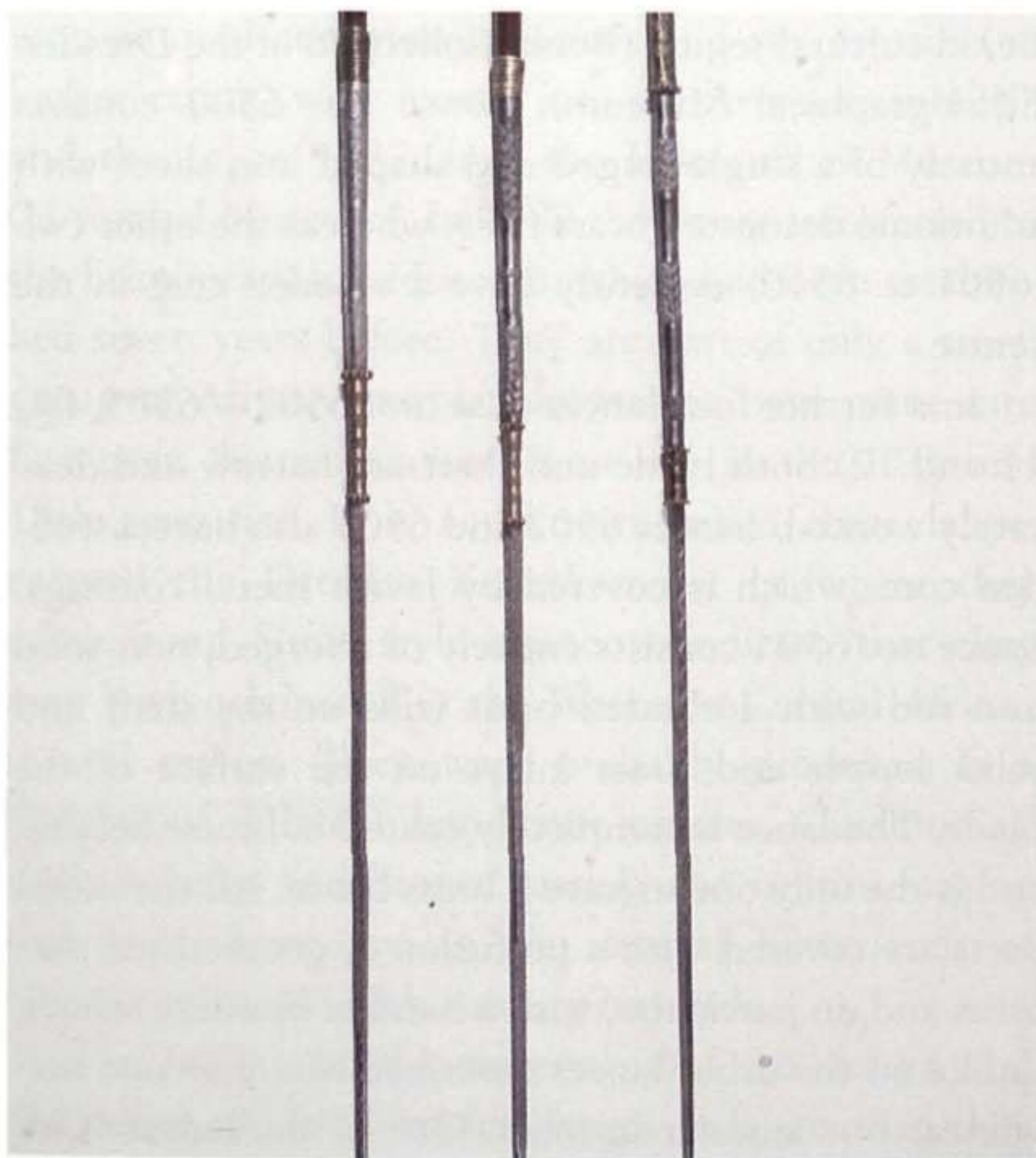
The quality of the material, and the design and decoration of the Dresden lances indicate that they

were made in metal-working centres that were highly experienced in the production of magnificent and ceremonial weapons for royal courts. The fact that the lances are made almost entirely of metal and that precious materials such as copper and brass were used may possibly confirm that they were specifically intended as prestige objects and symbols of authority. The possibility should not be excluded that the objects were commissioned on behalf of the courts of European royalty, as in the case of the ivory objects already mentioned, and European elements included for that reason. Three lances (Cat. nos. 6500, 6501, 6510, fig. 9 and 10) stand out on account of the large round brass decorative elements on their shafts, which are surrounded by interwoven iron braiding patterns. The protruding iron blades have chiselled and partly engraved braiding patterns which also surround apertures and are particularly typical of works of art from Benin, among other regions. Decorated brass frills located on the shaft have burl-like protrusions. Here again there is a clear resemblance to items of brass jewellery from the Benin cultural region (Benin Collection of the Dresden Ethnographical Museum). Lance no. 6500 consists entirely of a single forged and shaped iron sheet with additional decorated brass frills, whereas the other two (6501 u. 6510) evidently have a wooden core in the centre.

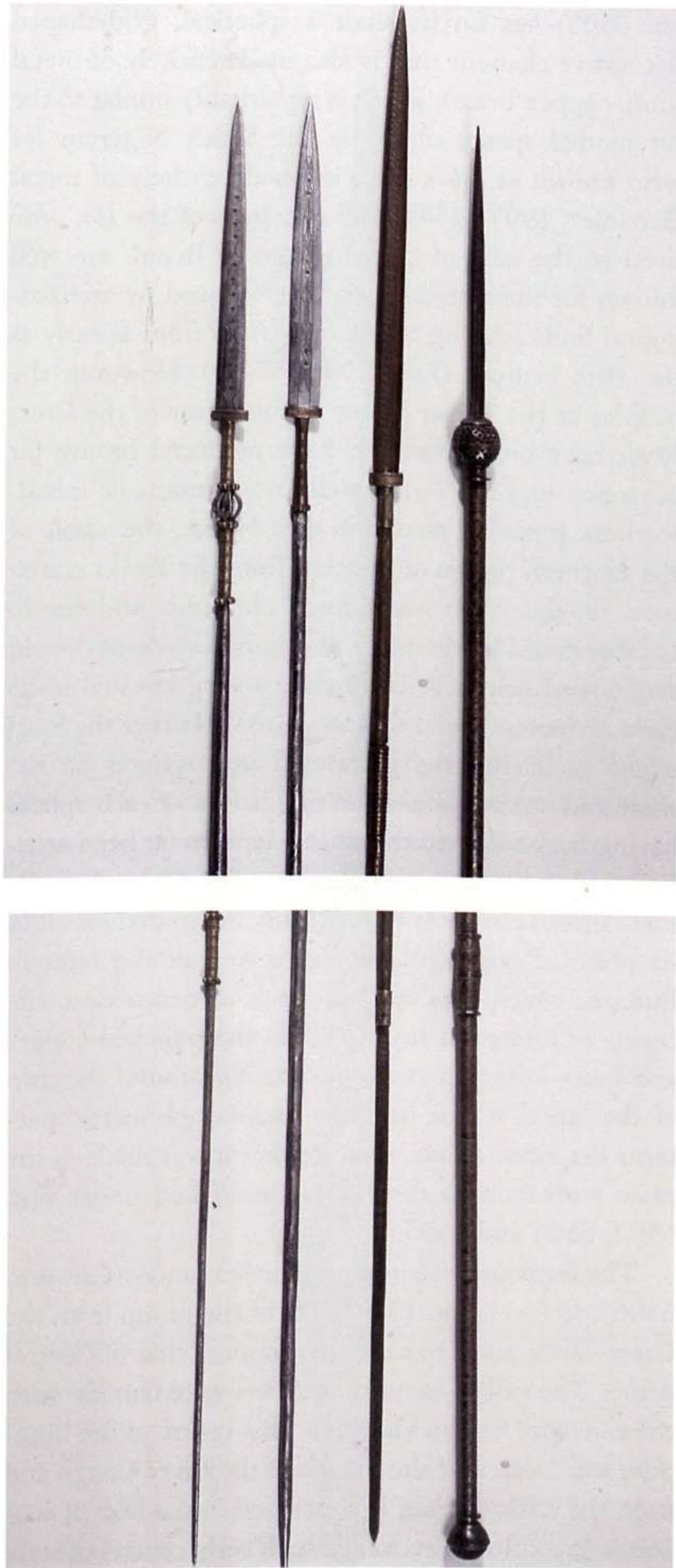
In a further four lances (Cat. no. 6502 – 6505, fig. 11 and 12) both blade and shaft are narrow and delicately worked. Lances 6502 and 6505 also have a wooden core, which is covered by lavish metal coatings. Lance no. 6504 consists entirely of a forged, non-solid iron rod with decorated brass frills on the shaft and solid copper and brass inlays on the surface of the blade. The lance is completely coated in brass sheeting and is the only one to have a brass blade. All the metal parts are covered with a profusion of geometrical patterns and, in particular, with a band of braiding which, unlike on the other lances described above, is not curvilinear but angular in form. One of the lances (Cat.



Figs. 9 and 10. Ceremonial lances, iron, brass, wood. Coastal region of West Africa, first mentioned in 1717 upon transfer from the *Kunstammer* to the *Armoury*. Cat. nos. 6500, 6501, 6510 (from left). L 202 / 186 / 186 cm.



Figs. 11 and 12. Ceremonial lances, iron, brass, copper, wood. Coastal region of West Africa, first mentioned in 1717 upon transfer from the Kunstkammer to the Armoury. Cat. nos. 6503, 6502, 6504, 6505 (from left). L. 175 / 171.5 / 194 / 190 cm.



no. 6505) has on its shaft a spherical, grid-shaped decorative element that is also made entirely of metal (iron, copper, brass), which is remarkably similar to the ceremonial spears made by the South Nigerian *Ibo* (also known as *Igbo*), likewise made entirely of metal (Schädler, 1997: 254). The ancestors of the *Ibo*, who lived to the east of the kingdom of Benin, are well known for their metalwork, as evidenced by archaeological finds relating to the *Igbo-Ukwu* from as early as the 10th century (Eyo, 1990: 37-45). However, the peoples of the Lower Niger region as far as the Cross River have been shown to have produced bronze for centuries, and the *Ibo*, as well-known nomadic metalworkers, probably shared in this. Hence, the whole of the southern region of Nigeria, from the *Yoruba* craftsmen to the court workshops of Benin and on to Calabar could be the place of origin of some of the old ceremonial lances. A lance that is very unusual in its form is the one under Cat. no. 6503. Neither the four-edged blade nor the perforated iron spheres on the shaft and at the shoe – the two halves of each sphere having been soldered together – have so far been attributed precisely to a particular locality. Either foreign, non-African elements were already integrated into it at its place of origin, or the lance was altered later in Europe, which was not an unusual practice at the courts of European royalty. Only the punched copper and brass inlays on the iron covering around the grip of the lance, which bear the angular geometric patterns described above, indicate that it was made in the same workshop as the lances catalogued under nos. 6502, 6504 and 6505.

The form and decor of two further lances (Cat. nos. 6506 and 6511, fig. 13 and 14) of the group from the Green Vault point to a different region: that of Central Africa. The early European seafarers were familiar with the extensive Congo kingdom. The centre of the kingdom was located at the mouth of the River Congo and from the 15th century it developed into a hub of economic and cultural exchange with early centres of state

Fig. 13. Ceremonial lances, iron, wood with brass and copper inlays. Coastal region of Central Africa, first mentioned in 1717 upon transfer from the *Kunstkammer* to the *Armoury*. Cat. nos. 6511, 6506 (from left). L 206 / 212 cm.

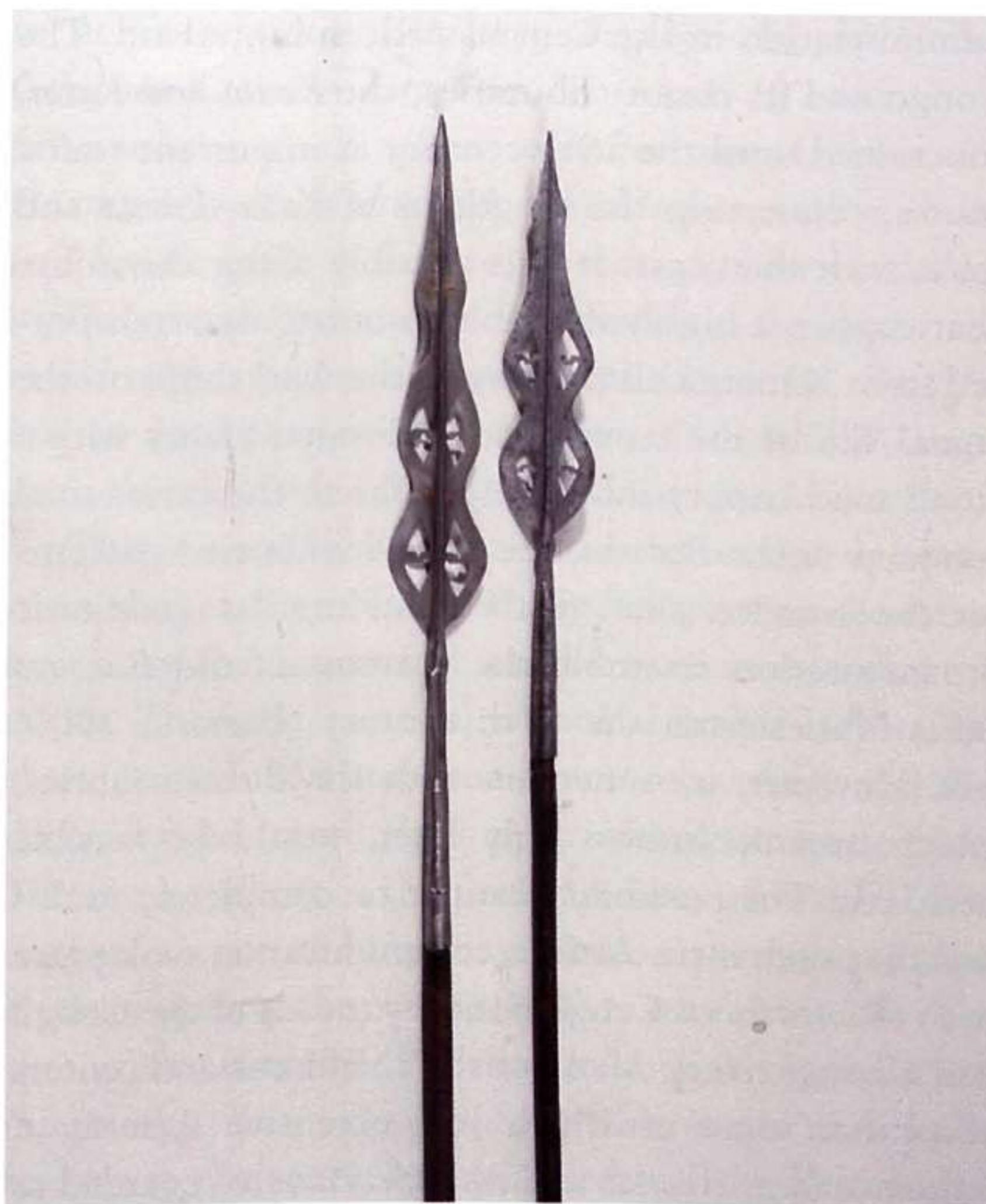


Fig. 14. Carving on the wooden shaft of a ceremonial lance (Cat. no. 6511).



administration in the Central African hinterland. The Congo and its major tributaries, the *Kwilu* and *Kasai*, functioned until the 19th century as important traffic routes, connecting the kingdoms of *Kuba*, *Lunda* and *Luba* with the coast. It was possibly along this route that copper, a highly desirable resource, was transported from Katanga all the way to the workshops on the coast. Whilst the curved and perforated blades with a small solid copper inlay are similar to the ceremonial weapons of the *Bakuba*, the carved embossed patterns on the wooden shaft with their angular geometric ornamentation resemble the patterns of old *Bakongo* raffia fabrics from the 17th century (Bassani, 2000: 52). However, a connection with the *Bakuba* fabrics, which became known only later, would be feasible here, too. The possibility cannot be completely excluded that such intra-African communication took place with the northern Congo basin by means of the Congo and Ubangi rivers. Many of the chiefdoms and centers of power, some of which had extensive spheres of influence (e.g. *Azande* and *Mangbetu*) were regarded as isolated cultural complexes and seem to have come to the fore only from the mid-18th century (Born, 1979: 251 ff.). The collection of the Dresden Völkerkunde museum, however, houses a number of early 20th-century spears from the middle and upper reaches of the *Ubangi* that bear some remarkably similar details to those found on the old lances: embossed geometric patterns on carved wooden hilts, the use of iron, copper and brass from the tip to the base and even interwoven iron braiding on the shaft. Even if the type of cultural contact and its duration cannot be proven, the similarity of the art and craft work indicates that a large, interconnected cultural region in Central Africa has existed for a long time.

In 1719 the following object was placed in the "Indian Chamber" of the Armoury: *Ein krummes indianisches Messer an eisernen Stiel der an einen hölzernen mit punktiert getriebenen kupfernen Bändern umlegten Rohr befestigt ist. In der Mitte der Klinge ist eine ... durchbroche-*

*ne kupfernen runde Verzierung eingelegt. Ist durch den Geheimen Kämmerer Lange am 18. Oct. 1719 anher geliefert worden und soll selbiges in Indien zum Abziehen der Häute gebraucht worden.*⁸ (A curved Indian knife with an iron handle which is fixed to a wooden pipe surrounded by stippled chased copper bands. The middle of the blade is ... inlaid with a perforated round copper decoration. Brought here on 18th October 1719 by Privy Chamberlain Lange and said to be used in India for removing skins).

This is one of the oldest known **splendid or ceremonial axes** (Cat. No. 6507, fig. 15) that can be attributed to the inner and southern central region of Africa. The form, material, technical details such as the shaft, metal inlays and ornamental mountings and the decor can be traced right up to the very recent past. The most striking is the perforated round and latticed copper inlay in the tapering blade, a common design element among the *Songe* and *Kusu* on the middle reaches of the Lomami. Punched hilts with copper plate mountings are widespread in the *Songe* and *Luba* regions to the south and south-east of the *Kuba* king-

⁸ „Inventarium der im letzten Zimmer des Königlichen Historischen Museums zu Dresden aufgestellten außereuropäischen Gegenstände - wurde mir am 5.7. (18)77 von Dr. Hettner übergeben ... Dr. Meyer“ (Original catalogue of the Historical Museum. Older version), No. 16.



Fig. 15. Ceremonial axe, iron, copper, wood. Central Africa, first mentioned in 1719 in the 'Indian Chamber'. Cat. no. 6507. L 36 cm.

dom (Zirngibl, 1983: 113, 124 ff.; Schädler, 1995: 335). The form of the blade, the handle and the shaft indicate the *Luba* or the adjacent *Chokwe* cultural region in the catchment area of the Kasai and Kwilu river systems. This ceremonial axe, incorrectly described as an 'Indian knife' is therefore of great significance in terms of cultural history. It proves not only the high level of craftsmanship in metal-working from a region and period for which there is little material cultural evidence; the high quality of what was evidently a symbol of prestige and authority, or a ceremonial object, indicates a highly differentiated society with a complex system of political organisation. Finally, this ceremonial axe provides information about the extensive trading routes and contacts that connected inland areas of Central Africa with the coast as early as the 16th and 17th centuries.

The early African objects in European collections originate primarily from the West and Central African coast and from inland regions that had contact with the coast. Only very few of them are products of the culture of other regions of Africa from any time earlier than the mid-19th century. Thirty-three further objects from North, West, Central and above all South Africa were held in the Historical Museum up to the mid-19th century and then transferred to the Ethnographical Museum after it was founded. An **ivory knife** (Cat. No. 19 545, fig. 16) from South Africa which belongs to this group can be regarded as one of the few surviving prestigious objects from that region. Particularly striking are the carved figures of animals (zebra, ostrich) on the handle and sheath and a Kauri motif used as a decorative element. The fact that it was already included in the Historical Museum and that it was attributed in the museum description to the *Mantatese* tribe – ancestors of today's *Basotho* – indicate that the knife was probably produced in the late 18th/early 19th century. This would make it one of the oldest surviving works of art from inland South Africa. A **wooden**

Fig. 16. Ivory knife, iron, sheath made of ivory and wood «Mantatese» / South Africa, first mentioned in the Historical Museum established in 1832. Cat. no. 19 545. L 21.8 cm.



spoon depicting carved figures (Cat. no. 19 546, fig.17) may perhaps originate from the same source. Its handle is decorated with a giraffe. It, too, is mentioned first in the records of the Historical Museum from the mid-19th century and is attributed to the *Mantatese* tribe of South Africa. Most of the other objects – a leather amulet and leather bags from West Africa; arrow quivers, clubs and chief's robes made of plant-fibre fabric from Central Africa; baskets, wooden vessels, spoons, snuff boxes and the bowl of a pipe, a pearl-decorated loincloth, and jewellery for the arms, neck and ears made from brass, pearls, wood and ivory from South Africa – were purchased specifically for the Historical Museum by the Dresden trader in natural history specimens F. LEIBOLD in the 1840s. Seven North African objects were presented to the Armoury as a gift in 1852.



Fig. 17. Spoon with carved figures, wood „Mantatese“ / South Africa, first mentioned in the Historical Museum established in 1832. Cat. no. 19 546. L 26.5 cm.

They were later also transferred from the Historical Museum to the Ethnographical Museum. They were delivered by DR. JEAN LOUIS GENEVIÈVE GUYON, a physician in the medical corps of the French army in North Africa, thus marking the beginning of the epoch of colonial collections. The gift included beautifully decorated ceremonial weapons such as a sabre denoted as the *Flyssa* of the Kabyle (fig. 18), a knife similar to the *Flyssa*, and a ceremonial knife decorated with silver from Algeria which shows Ottoman influence, as well as two Algerian pipe-bowls made of wood and decorated with brass and glass beads (fig. 19), a set of writing instruments made of bamboo cane with nine quills, and a bamboo cane described as a powder measure whose carved decor depicts views of Middle Eastern ports with minarets and sailing ships (Schuckelt, 1999: 80 ff.).

Fig. 18. *Flyssa* sabre and knife, iron, brass, wood Kabyle / Algeria, given to the Dresden Armoury in 1852. Cat. no. 21 979 and 21 978 (from left). L 99. 7 / 33 cm.



Fig. 19. Pipe bowls, wood, brass, iron nails, red glass beads Algeria, given to the Dresden Armoury in 1852. Cat. no. 22 092 and 22 091 (from left). L 16 cm, H 8 cm / H 9.5 cm, D 6 cm.



CONCLUDING REMARKS

There is much scope for further research concerning the African objects in the electoral and royal collections in Dresden from the late 16th to the mid-19th century. Answers to some of the questions regarding the precise provenance and the production of the early works of art, the history of how they came to Europe and what happened to them after their arrival, as well as information about their previous owners, will perhaps only be obtained by chance, if at all. It may be assumed that some curiosities were exchanged between various European courts or presented as gifts (Bassani, 2000: 101; Gaben an die Residenz). Objects that were not transferred from older Dresden collections until much later are often puzzling: a brass fan remained in the Historical Museum until 1929 (Cat. No. 43 418, fig. 20). Only in that year was it recognised as an African object and transferred to the



Fig. 20. Decorated brass fan with iron chains Ancient Benin, Historical Museum (founded in 1832). Cat. no. 43 418. L 59 cm, D 33.3 cm.

Ethnographical Museum. Unfortunately, it has not so far been possible to establish whether this courtly object was present in the old collection of the Historical Museum prior to 1897 – the date of the conquest of Benin City by the British. So far, almost all courtly objects from Benin in European collections have been dated to the post-1897 period.

Despite these unanswered questions, the early African objects such as those in the Dresden collections are invaluable in terms of cultural history. They document history, provide evidence of the great technical craftsmanship and artistic skill of African people and bear witness to their outstanding cultural traditions at a time when these were almost completely unknown to Europe. And finally, the early African objects are initial evidence of cultural contact and of global cultural exchange that later developed in a very one-sided way to the detriment of the continent of Africa.

REFERENCES

- BASSANI, EZIO (2000): *African Art and Artefacts in European Collections 1400 - 1800*. London: British Museum Press.
- BASSANI, EZIO (2003): *Africa – Capolavori da un continente*. Firenze: ArtificioSkira.
- DUCHÂTEAU, ARMAND (1995): *Benin – Kunst einer afrikanischen Königskultur*. München, New York: Prestel.
- EISENHOFER, STEFAN (1993): *Höfische Elfenbeinschnitzerei im Reich Benin. Kontinuität oder Kontinuitätspostulat?* München: Akademischer Verlag.
- EYO, EKPO (1990): *Two thousand years of Nigerian art*. London, Lagos.
- EZRA, KATE (1992): *Royal Art of Benin. The Perls Collection*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

- FAGE, J. D. (1958) : *An Atlas of African History*. Bungay, Suffolk: Edward Arnold.
- FAGG, WILLIAM BULLER (1959): *Vergessene Negerkunst*. Prag.
- GABEN AN DIE RESIDENZ (2004): *Ethnographische Kostbarkeiten aus den Kurfürstlich-Königlichen Sammlungen Dresdens*. Begleitheft zur Sonderausstellung des Museums für Völkerkunde Dresden. Dresden.
- GROSSE, MARTIN (1902): *Die beiden Afrikaforscher Johann Ernst Hebenstreit und Christian Gottlieb Ludwig – Ihr Leben und ihre Reise*. Leipzig: Verlag von Duncker.
- HANTZSCH, VICTOR (1902): *Beiträge zur älteren Geschichte der kurfürstlichen Kunstkammer in Dresden*. In: *Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde*. Bd. 23 (1902), H. 3, 4. S. 220 - 296.
- JACOBI, ARNOLD (1925): *1875 – 1925. Fünfzig Jahre Museum für Völkerkunde zu Dresden*. Berlin, Dresden
- LEUZINGER, ELSY (1959): *Afrika-Kunst der Negervölker*. Baden-Baden.
- PHILLIPS, TOM (Hrsg.) (1995/96): *Afrika. Die Kunst eines Kontinentes*. München: Prestel-Verlag.
- SCHÄDLER, KARL-FERDINAND (1997): *Erde und Erz. 2500 Jahre Afrikanische Kunst aus Terrakotta und Metall*. München: Panterra Verlag.
- SCHUCKELT, HOLGER (1999): *Muslimische Bestände der Rüstkammer im Völkerkundemuseum Dresden*. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*. Bd. 50 (1999) S. 77 - 97, Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- SCHUCKELT, HOLGER (2000): *Die Dresdner Türkenkammer. Geschichte und Zukunft einer kurfürstlichen Sammlung*. In: *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden. Beiträge, Berichte 1998/99*, Bd. 27, S. 39 - 47, Dresden.
- SPONSEL, JEAN-LOUIS (1921): *Führer durch das Grüne Gewölbe zu Dresden*. Dresden.

WOLF, SIEGFRIED (1960): *Afrikanische Elfenbeinlöffel des 16. Jahrhunderts im Museum für Völkerkunde Dresden*. In: *Ethnologica*. Neue Folge 2 (1960) S. 410 - 425.

ZIRNGIBL, MANFRED A. (1983): *Seltene afrikanische Kurz Waffen*. Grafenau: Verlag Morsak.

ARCHIVE MATERIALS

Inventarium Über die Churfürstliche Sächßische Kunstkammer im Schloß und Vesteung Dresdenn, vorneuert und aufgeicht dem letzten Decembris Anno 1595. (Inventory of the objects in the Dresden State Art Collections, Kunstkammer No. 3).

Inventarium über die Indianische Cammer, worinnen allerhand Naturalia, theils an aufgesätzten Thieren, Vögeln, Seefischen, Muscheln, auch Indianischen, Japponischen und andern Gewehre, wie hernach beschrieben, zu befinden und ist von neuem den 28. Aprilis bis dessen 3. Maii aufgerichtet (von Christian Hader) 1684 (Inventory of the objects in the Dresden State Art Collections, Historical Museum No. 249).

Ibid. 1710 und 1716 (Inv. of the DSAC, Hist. Museum Nos. 249 and 250).

Inventarium über die Indianische Cammer, worinnen allerhand Indianische und Japponische Gewehre, Dolche, Spieße, Pfeile, Bogen und Lappländische Sachen nebst einigen Schlittenzeugen aus dem vormaligen Schlitten Inventario zu finden. 1783 (Inventory of the objects in the Dresden State Art Collections, Historical Museum No. 215).

Inventarium über die Indianische und alte Schlitten-Kammer, worinnen sich verschiedene Indianische und Japponische Gewehre, Dolche, Spieße, Pfeile, Bogen auch Lappländische Sachen, so wie einige Schlittenzeuge, Maulthier und Pferddecke usw. befinden. 1821 (Inventory of the objects in the Dresden State Art Collections, Historical Museum No. 251).

Inventarium der im letzten Zimmer des Königlichen Historischen Museums zu Dresden aufgestellten außereuropäischen Gegenstände - wurde mir am 5.7. (18)77 von Dr. Hettner übergeben ... Dr. Meyer (Original catalogue of the Indian Chamber in the Historical Museum. Older version. Archive of the Museum für Völkerkunde Dresden).

EN LA FRONTERA DEL CICLO VITAL: EL RITUAL DEL *TUPARÁPARÁ* ENTRE LOS BUBIS DE GUINEA ECUATORIAL*

Nuria Fernández Moreno
Universidad Nacional de
Educación a Distancia

* Esta etnografía forma parte de una investigación que realicé en la isla de Bioko en Guinea Ecuatorial entre los años 1988-1992, sobre el sistema de parentesco y el culto a los ancestros entre los bubis.

RESUMEN

El texto describe un rito de iniciación al recién nacido entre los bubis de la isla de Bioko. A partir de la etnografía que presenta tanto del ritual como del contexto sociocultural de la etnia bubi, se aborda el contenido simbólico y el análisis estructural de las etapas que tienen lugar en este rito de paso. Durante el proceso, se ritualizan dos nacimientos, uno para los ancestros y otro para sus parientes vivos; ello conduce a una repetición de transiciones representadas en un escenario ritual que se divide en dos espacios contrapuestos: interior-exterior. La finalidad que persigue el ritual es el reconocimiento de la

identidad de la nueva criatura como ser-social, así como la transmisión de conocimientos y socialización del bebé que son interpretados a través de una instrucción simbólica. El ritual, en conjunto, pone de manifiesto la continuidad que existe entre ancestros y descendientes y muestra cómo ambos están en el mismo ciclo vital.

"Los del *Karichobo* venimos todos del mismo ombligo".

I. EL RITUAL TUPARÁ-PARÁ

*Tuparápará*¹ es el rito de presentación del recién nacido, significa *empezar a abrir, salir, sacar al bebé afuera*. Según la tradición bubi, esta ceremonia debía realizarse a los tres días del nacimiento de la criatura, una vez pasadas las dos noches de purificación. Las mujeres parían en la casa del *karichobo*, es decir, del matriclán (*kari* significa mujer, *nchobo* es la casa). Esta casa constaba de dos estancias, una de ellas estaba destinada a rendir culto a la fundadora del clan, a los ancestros y también era el lugar donde celebraban las ceremonias de presentación de los recién nacidos. En la otra estancia, las mujeres acudían a parir y permanecían con sus bebés durante la crianza. En el poblado meridional de Moka, esta última estancia es incluso una construcción independiente y se denomina *yobo olobobi* (*olobobi* significa criar, hacer crecer.) De manera que, estas construcciones propias del *karichobo* eran a la vez santuario de culto a la fundadora y a los ancestros y casa de maternidad. Además, el *Karichobo* era la residencia de la *muchukuari*, la mujer de mayor edad del clan:

"...Era la morada de la mujer mayor y no la abandonaba casi nunca. Dormía allí y pasaba las horas entretenida con los niños y recibiendo visitas, pues al lado se encontraba la casa de crianza, donde se encerraban las mujeres que habían dado a luz" (Martín del Molino, 1989: 420.)

El parto tenía lugar sobre unas hierbas dispuestas sobre el piso de tierra de la casa, para que el primer contacto del bebé fuera con la tierra. El bebé no debía mamar hasta no haber sido enterrada la placenta para contrarrestar el poder que le atribuyen de contaminar el alimento de la nueva criatura. Sin embargo, el *mukori*, cordón umbilical, no constituye peligro alguno, es una prolongación del bebé y, por ello, era conservado hasta la celebración de una ceremonia en la que se le

¹ *Tuparápará* es la denominación común para este ritual en el dialecto bubi meridional de la isla de Bioko, excepto en el poblado de Ureka que se denomina *ele bola*. *Ripuripuri* (dialecto del norte), *mpaala* (en el poblado de Baney) y *pulnadó* (en pidgin-english).

enterraba junto a un árbol recién plantado. Según la información que pudo recoger Martín del Molino (1989: 420) la ceremonia de presentación del bebé concluía parcialmente con el *lopuam* que era la primera salida de la casa que realizaba el bebé a los tres días de nacer. El ritual finalizaba definitivamente con el *virika*, una ceremonia en la que el niño y la madre se bañaban en el río y ofrecían una comida para la salida definitiva del niño de la casa de crianza. Ello tenía lugar, aproximadamente, unos dos años después del nacimiento coincidiendo con el destete del bebé. Durante todo el tiempo que transcurría entre el *lopuam* y el *virika*, la madre debía observar la abstinencia sexual, ella y su hijo permanecían recluidos en esa estancia de la casa del *karichobo* destinada a la crianza. Allí eran atendidos por otras mujeres recibiendo los cuidados e instrucciones de las ancianas.

Hoy en día, la celebración de este ritual también tiene lugar en la casa del *karichobo*.² Cuando los clanes no han mantenido este espacio de culto a sus ancestros o en el caso de producirse el parto en la ciudad, lejos del poblado, el ritual puede realizarse en la casa de la mujer de mayor edad del matriclán o del matrilineaje o, incluso, en la propia vivienda de los progenitores. En cualquiera de las circunstancias, la reclusión de madre e hija no supera los cuatro días. La presentación del bebé puede llevarse a cabo a lo largo de los primeros meses de vida debido, fundamentalmente, a que hoy en día, la mayoría de los partos se producen en el hospital, son muy pocas las mujeres que paren en su casa salvo en algunos poblados que permanecen aislados o por circunstancias extraordinarias. Sólo en estos últimos casos, la placenta también es enterrada como antaño. Sin embargo, el cordón umbilical sí se guarda celosamente como una prolongación del bebé. Al regresar del hospital a la vivienda se entrega a la más anciana del matriclán un trozo del cordón umbilical o, generalmente, el que se ha desprendido del ombligo del bebé, para que ella lo entierre y plante junto a él un pequeño árbol. Una peculiaridad que se produce en el

² La descripción etnográfica de este ritual corresponde a las observaciones que realicé en reiteradas ocasiones en los poblados meridionales la isla, aunque también se incluyen descripciones de poblados septentrionales en aquellos episodios del ritual que presenten alguna variación.

poblado de Ureka es que el cordón no se entrega a la mujer sino al varón más anciano del matriclán y éste es quien lo lanza al mar. El agua representa para los urekanos, como pueblo pesquero, lo que la tierra representa para los otros pueblos agrícolas.

Unos días antes de la fecha acordada para celebrar la presentación del bebé, comienzan los preparativos del banquete. Las mujeres del matrilineaje, y con frecuencia se suman mujeres del matriclán, se reúnen en la casa del *karichobo* o en cualquier otra casa que disponga de una cocina amplia para cocinar grandes cantidades de comida que consiste en: pescado frito o carne (venado, cabra o mono), berenjenas y *sisá* (verdura) cocinada con aceite de palma y malanga (tubérculo simbólicamente vinculado a la mujer). La bebida consiste en vino, *malamba* (caña de azúcar exprimida y fermentada) o *topé* (la savia de la palmera fermentada). Estos días de preparativos son una ocasión para el reencontro con parientes que acuden de otros poblados, momentos distendidos y largas horas de charlas alrededor del fuego mientras se cocina. La noche anterior a la ceremonia la abuela del matrilineaje es quien debe, una vez más, convocar personalmente a todos los invitados a la ceremonia que van a realizar.

El día de la ceremonia, por la mañana temprano, asean al bebé bañándolo y untándolo bien con aceite o manteca para dejar su cuerpo brillante y con *tola*³. Lo visten con ropas nuevas para presentarlo arreglado con el mayor esmero. La madre hace lo mismo y también se unta las piernas de *tola* al igual que el resto de las mujeres del matrilineaje y aquellas del matriclán que van a estar presentes en la ceremonia dentro de la casa. Una vez que está todo dispuesto, los asistentes a la ceremonia se dirigen a la casa del *Karichobo*. Los cacharros con la comida se depositan en el interior de la casa, la madre con el bebé en sus brazos se sientan en el centro, cerca del fuego y la mujer mayor del matrilineaje, que es quien dirige la ceremonia, se sienta próxima a la madre. El resto de los asistentes van colocándose aleatoriamente en los bancos situados alrededor. Los invi-

³ Pasta roja con propiedades protectora y purificadora, elaborada con aceite de palma, agua, cenizas y la hoja machacada de *buto-la* -*Urophyllum rubens*-.

tados convocados a presenciar la ceremonia dentro de la casa son: el matrilineaje del bebé, los miembros más relevantes (ancianos y ancianas) del matriclán y los parientes más próximos del bebé que no pertenecen a su línea materna: su padre biológico, su abuelo y abuela paternos, y su abuelo materno. Por último, también asisten los representantes del *ommua tao* o páter legal del bebé, ya que es un espíritu. Más adelante tendré ocasión de explicar este tipo de alianza bubi entre la mujer y un espíritu que es quien legitima la descendencia.

La ceremonia comienza por la mañana. En algunos poblados del este de la isla como Bao y Basakato, tiene lugar al amanecer, para sacar al bebé antes de que haya visto la luz o le haya soplado el viento. La ceremonia se inaugura con un rito de purificación, en el cual, se van pasando entre todos los asistentes un trozo de *siomo* (arcilla roja) deshaciéndolo para frotarse las manos y los pies o para ingerir una pequeña cantidad. A continuación, la mujer al cargo de la ceremonia (la abuela del matrilineaje) habla dirigiéndose a los ancestros y con breves palabras presenta a la criatura, les da las gracias por haber enviado un nuevo miembro al clan y les pide protección para él. Concluida esta breve inauguración, mientras los asistentes permanecen en el interior de la casa, la madre, su hijo y la abuela, salen al exterior de la casa y se sitúan nada más pasar el umbral de la puerta. La madre se sienta sobre un taburete y, junto a ella, colocan al bebé en un sitio visible para que le puedan contemplar el resto de invitados, amigos y vecinos que han ido acercándose al patio de la casa. En este momento el hijo ya no está en los brazos de la madre, lo depositan en un recipiente a modo de cuna que está apoyado sobre el suelo, revestido con sábanas y adornado con hojas. La abuela le marca una señal en la frente con *tola* primero al bebé y luego a la madre y, a continuación, procede con el alimento que el bebé deberá comer en el futuro. En primer lugar, le ofrece *sisá* al bebé, aunque es la madre quien la recibe en un gesto simbólico: la abuela depo-

sita un poco de esta verdura sobre la palma de la mano de la madre, ésta se lo acerca a la boca y después lo tira al suelo, simulando como si el bebé fuera a ingerirla. De nuevo, la anciana le ofrece *sisa* a la madre, ahora sobre una hoja, y esta vez, ella la come. Por último, la madre se descubre el pecho, y la abuela se lo rocía con el agua salada que contiene una calabaza, para purificar la leche que el hijo tomará.

1. Ceremonia de presentación del recién nacido durante la purificación con agua salada del pecho de la madre.



Concluidos estos actos, vuelven los tres al interior de la casa y, desde este momento, el padre biológico del bebé ya se sienta junto a la madre y su hijo. De nuevo, la abuela se dirige a los espíritus para expresarles agradecimiento, y esta vez, no es sólo de forma verbal como se hizo al presentarles al bebé en el inicio de la ceremonia, sino que realizan la ofrenda de bebida y comida para celebrar que la criatura "ya está entre ellos". La abuela al cargo de la ceremonia es quien primero recibe la comida junto a dos vasos de bebida; uno de ellos es para los ancestros y, mientras pronuncia las palabras

de agradecimiento, se lo ofrece rociando el lugar donde se localizan los espíritus, las esquinas de la casa. En el poblado de Basakato del este, en el momento de ofrendar, la anciana toma al bebé en sus brazos y lo conduce en alto hasta las esquinas para que el pequeño las toque y se produzca así una aproximación física entre el bebé y sus ancestros.

El reconocimiento por parte de los ancestros de la identidad de la nueva criatura, culmina en los momentos siguientes cuando se procede a la imposición del nombre tradicional y, en algunas ocasiones, también se da a conocer el espíritu personal del bebé. Este será su *morimó ayoñé*⁴, su espíritu protector a lo largo de su vida. Por lo general, el espíritu manifiesta, en una consulta realizada previamente al oráculo, ser un antepasado del matriclán. En cuanto a la elección del nombre tradicional, la decisión suele venir por acuerdo común entre los familiares o por expreso deseo de alguien en concreto. Las motivaciones para proclamar un nombre en particular son muy variadas: puede estar en relación con algún acontecimiento relevante ocurrido durante el embarazo de la madre o el parto, o por el lugar que ocupa entre los hermanos, por algún rasgo físico destacado o por cualidades y comportamientos mostrados en el breve período de vida que ha tenido hasta ese momento. Lo más frecuente es que el nombre haga referencia a ciertas expectativas de comportamiento que se esperan de la criatura como por ejemplo: *wanlele* (el/la que hace el bien, que "procura": que abastece a la familia) o *vehelo* (el/ la esperado, anhelado, el que faltaba) y el nombre que se repite con enorme frecuencia como "típico nombre tradicional" para las niñas es *rijole* (amor). El nombre tradicional no podrá cambiárselo, es para toda la vida porque está aprobado por los ancestros y por él le reconocerán; tampoco será empleado coloquialmente para nombrarlo, pues para ello, ya ha recibido otro nombre familiar.⁵ El nombre tradicional queda impuesto una vez que han atado alrededor de la muñeca del bebé una pequeña pulsera de *lokó*⁶. A partir de este momento comienzan a distribuir la comida y bebida

⁴ *Morimó ayoñé* (en el dialecto meridional), *morimó amuré* (en el poblado de Ureka) y *obulá bechó* (en Batoicopo). El término *bubi* más común para designar a un espíritu es *mno*, y *morimó* es espíritu en pidgin-english.

⁵ Algunas referencias señalan que en el pasado, la imposición del nombre tradicional y la proclamación de su espíritu protector se llevaba cuando el niño/a tenía cinco o seis años, momento a partir del cual, la familia materna se encargaba también de tatuarlo (Martín del Molino, 1989.a: 438).

⁶ Es la concha de un caracol marino tallada en pequeños aros ensartados. Una vez trenzadas las ristras se utiliza de adorno corporal y como moneda de cambio.

entre los asistentes que se encuentran dentro de la casa del *karichobo*. Los actos de la ceremonia en el interior de la casa finalizan pasándose de mano en mano un trozo de *bebá* (una arcilla, esta vez, de color blanca) para salir, como ellos traducen este acto, "bien protegidos y recibir la bendición de despedida".

Salen todos de la casa para reunirse con el resto de parientes, vecinos y amigos y compartir con ellos el banquete. Todas las miradas están dirigidas hacia el bebé que continuamente recibe atenciones, alabanzas y buenos deseos. Entre el alboroto y la animación que le rodea, el bebé es simbólicamente instruido por diferentes parientes varones y mujeres en los quehaceres de la vida que deberá aprender: le muestran el machete que empleará en la finca, un bolígrafo, un cuaderno y, si es una niña, además, le muestran la palangana de fregar, los útiles de cocina y de costura. Si es un niño, le muestran la escopeta o alguna trampa con la que aprenderá a cazar y el arco de subir a la palmera. En algunos poblados, el niño es conducido a una palmera para que observe cómo otro hombre sube con el arco. Al tiempo que le muestran los objetos, cada persona va representando cómo ha de ser utilizado y le explican para lo que sirve con palabras como: "así cuidarás la finca para que te produzca", "en los libros buscarás la sabiduría y la prosperidad y estudiarás para iluminar tu cabeza", "con esto cocinarás los alimentos y cuidarás de tu casa", "deberás tener coraje para cazar" "así treparás la palmera como un hombre"... Finalmente, echan agua sobre el tejado y colocan al bebé debajo para que reciba el agua, simulando la lluvia que cae del cielo, para que pueda soportarla y crecer robusto, o según otras versiones, porque ha sido engendrado del agua y de la luz. En el poblado pesquero de Ureka, madre e hijo son conducidos al río para bañarse, a su regreso, rocían con agua a todo aquél que se cruce en el camino como un gesto de purificación.

Estas ceremonias clausuran temporalmente el ritual, pues pasados cuatro días de esta celebración, la madre y el bebé, junto a la abuela del matrilinaje,



2. Una vez fuera de la casa del *karichobo*, el bebé es presentado al resto de familiares invitados.

regresan de nuevo a la casa del *karichobo*. Una vez allí, vuelven a repetir los actos de purificación con la arcilla roja de *siomo* y los de protección con la arcilla blanca de *bebá* y mientras la abuela realiza la ofrenda de comida y bebida, pronuncia unas breves palabras dirigiéndose a los espíritus: *potóo ara biló* (“gracias, hemos cumplido, hemos hecho lo que debíamos”). A partir de este momento, el bebé ya puede “salir afuera y andar por el mundo”. La madre lo celebra realizando una ronda de visitas a las casas de parientes y amigos y, en cada una de ellas, debe pasar primero al bebé por el umbral de la puerta y luego pasar ella. El ritual concluye con esta incorporación del bebé a toda la comunidad, una aceptación expresada, simbólicamente, en los regalos que le van entregando: leña, jabón, arroz, dinero, etc., pequeñas muestras de lo que en un futuro el bebé necesitará para vivir.

Con el paso de los años, podemos observar que el ritual de presentación del recién nacido ha experimentado transformaciones muy evidentes que tienen que

ver con el espacio y el tiempo, con los escenarios y con la duración de los episodios: el período que transcurre ahora desde el nacimiento de la criatura hasta su presentación está mucho más distanciado y, por el contrario, como veremos a continuación, el tiempo que transcurre entre la primera ceremonia y la última se ha reducido drásticamente de dos años a cuatro días. De manera que, el rito actual ha pospuesto en el tiempo una de sus funciones rituales principales: permanecer madre e hijo dentro de la casa bajo la protección de los ancestros hasta no haber pasado ambos por la iniciación a la condición de *ser-madre* y de *ser-social*. A pesar de ello, el ritual continúa reproduciendo simbólicamente los mismos episodios y expresando la misma intencionalidad que antaño

Todos estos episodios que se suceden a lo largo del ritual, representan, en conjunto, el alumbramiento. No tanto referido al hecho biológico de nacer, como al hecho de comenzar a existir en familia y en una comunidad en la que conviven tanto parientes y vecinos como ancestros y demás espíritus. Todas las acciones que en él representan son cotidianas: desde el banquete hasta, incluso, la comunicación con los espíritus, el acto de purificarse, la petición de protección etc. Cada uno de estos episodios por separado, forma parte de su vida diaria, se realiza con bastante frecuencia. Pero como el mismo hecho de pasar el umbral de la puerta, tan cotidiano y, a la vez, tan simbólico, este ritual de iniciación interpretado a partir de episodios ordinarios, condensa una enorme carga simbólica que expresa multitud de aspectos cruciales de la vida de los bubis, de su sociedad. Al ritualizar la incorporación de un nuevo miembro en la vida social, se pone de manifiesto cómo se establecen los vínculos de parentesco, no sólo entre los individuos, sino también con los otros parientes: los ancestros. A través del rito también podemos apreciar cómo se constituye el grupo familiar, en qué términos se expresa la reciprocidad, la obligatoriedad, la socialización, cómo son sus creencias y cómo conciben la intervención de los espíritus en sus

vidas. Para comprender mejor cómo este ritual es un espejo en el que se reflejan todas estas relaciones vitales, es interesante conocer, antes de entrar en el análisis de la liminalidad y de los tránsitos del ritual, algunos aspectos de la sociedad bubí.

II. LOS BUBIS⁷

La etnia bubí es autóctona de la isla de Bioko que está situada en el Golfo de Guinea. Su procedencia es incierta. Se sabe que la isla fue poblada por diferentes migraciones procedentes del continente africano desplazadas por otros pueblos bantúes que avanzaban hacia la costa. Todos ellos eran pueblos con una agricultura basada en el cultivo del ñame y de la palmera de aceite. La única evidencia nos la ofrecen los restos arqueológicos, según los cuales, los bubis debieron asentarse en la isla en el neolítico africano, período que en Bioko se inicia hace unos dos mil años prolongándose hasta el siglo XIX (Martín del Molino, 1989.a).

LOS CLANES BUBIS, EL MATRIMONIO Y LAS UNIDADES DOMÉSTICAS

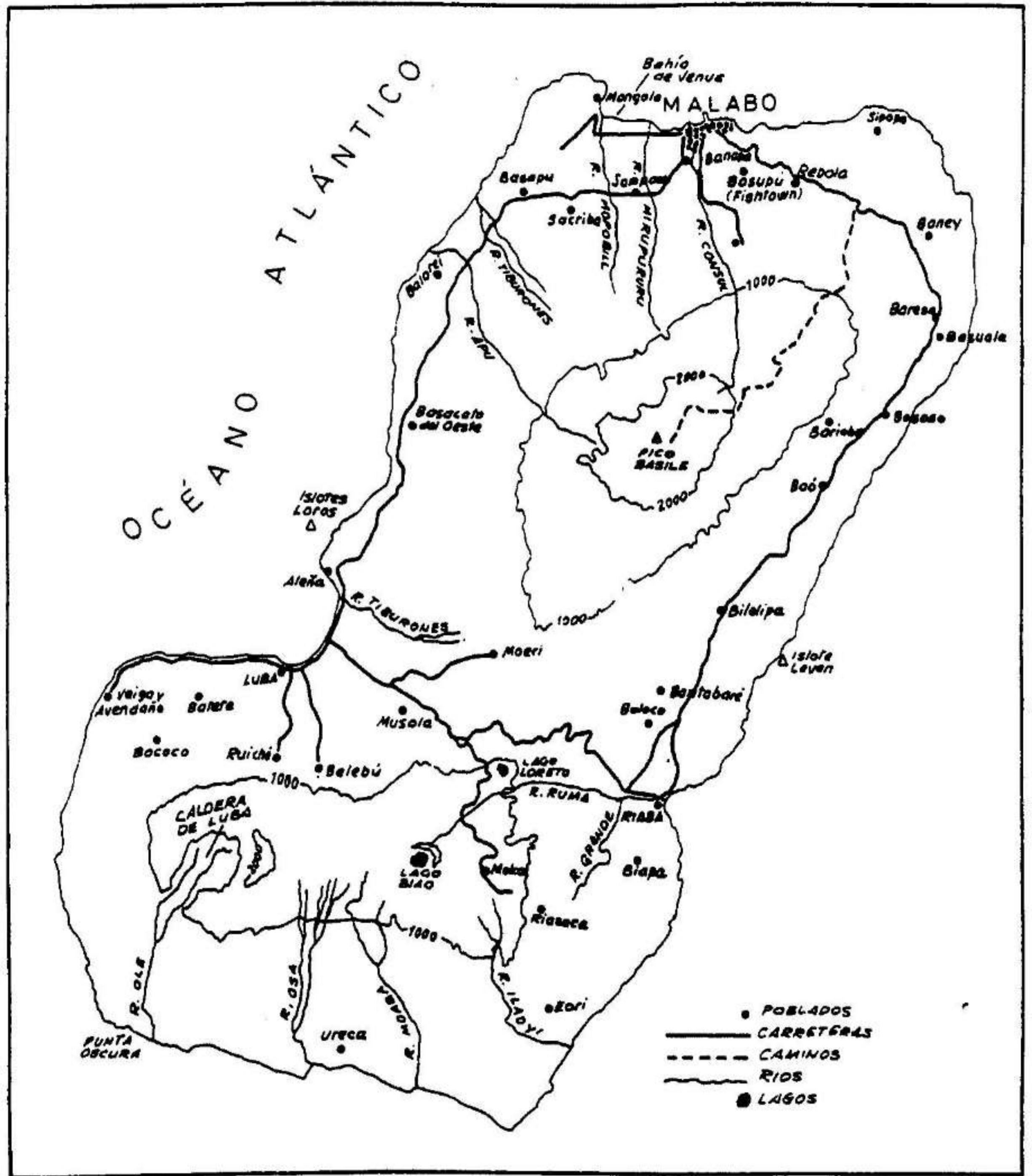
La organización social bubí se articula en torno a dos grupos de filiación: el *karichobo*, que es el término más generalizado para designar al matrículán,⁸ y el *loká*, el patrículán, de manera que la descendencia hereda ambos clanes. Los clanes bubis son exógamos y segmentados en linajes sin nombre. Tanto los patrículanes como los matrículanes tienen un jefe denominado *mochuku*⁹ que es la persona de mayor edad. Asimismo, la mujer de mayor edad del matrículán, la *mochukuari* o *botukuari*, comparte jefatura del matrículán con el varón. Los patrículanes, a su vez, se dividen en subpatrículanes con distinto rango social, lo que evidencia la existencia en el pasado de una jerarquización social interna muy estructurada. La sucesión a las jefaturas

⁷ Actualmente, los bubis son la segunda etnia numéricamente mayor de Guinea Ecuatorial, aunque representa tan sólo el 9% del total de la población frente al 82% que representa la etnia mayoritaria fang. Incluso en la isla de Bioko, los bubis tampoco son la población más numerosa ya que representan el 42%.

⁸ *Karichobo* (dialecto del norte), *rijoe* o *mnoé* (en el sur); y el *loká* en el norte, *eóa* en el sur.

⁹ *Mochuku* (en el dialecto meridional) o *botuku* (en el dialecto septentrional). Este apelativo se emplea no sólo para designar a los jefes de los clanes, sino también para referirse a todo aquel hombre relevante por su estatus jerárquico.

Mapa de la isla de Bioko.



es patrilineal y por orden de primogenitura entre los varones, mientras que la herencia de la tierra es matrilineal.¹⁰

Antes de la colonización y evangelización los bubis practicaban la poliginia, aunque ésta era restringida a las jerarquías altas, y en estas alianzas poligínicas se establecía la "riqueza de la novia" o *voolo* que literalmente significa "dar el valor a la novia". El principal objeto que intervenía en el *voolo* era el *lokó*, unos brazaletes de conchas talladas ensartadas en ristras trenza-

¹⁰ La principal actividad económica de los bubis es el cultivo de la tierra, y en concreto, desde la colonización ha venido siendo el cultivo del cacao a pesar de su continuo abandono. En la actualidad se han incrementando los servicios, derivados de la extracción del petróleo y paralelamente

te practican una economía de subsistencia basada en el cultivo de la malanga (*Colocasia esculenta*), del ñame (*Dioscorea sp.*), yuca (*Manihot esculenta*), plátano y la piña. El aporte de proteínas animales proviene de la caza de primates, antílopes y roedores. La actividad pesquera se limita a la pesca que practican las mujeres con nasa en las orillas del mar.

das. Al bebé, también se le anudaba una pequeña pulsera de *lokó* a la muñeca tras la imposición del nombre tradicional, como ya explicamos en la descripción del ritual. Estos brazaletes también poseían el valor simbólico de estatus, pues era el adorno que ostentaban los hombres y mujeres de la jerarquía alta y, además, se empleaba como moneda de cambio.

En los poblados meridionales de la isla existe, en la actualidad, una ceremonia de alianza ritual en la que se le otorga a la mujer un espíritu por esposo. A este esposo-espíritu se le llama también el *mochuku* de la mujer y será el *ommua tao* del niño, el páter legal de la descendencia de la mujer. Es decir, este esposo ritual es quien otorga la legitimidad a los hijos que la mujer tenga con cualquier hombre, ya que aquellos adquieren el patriclán del *mochuku*, en lugar de adquirir el de su padre biológico (Fernández, 1996). Por ello, durante el ritual de presentación del recién nacido están presentes los representantes del clan del *mochuku* asignado a la madre, y de igual forma, entre los espíritus a los que se ofrenda, también se encuentra el *ommua tao* en calidad de páter legal del bebé. Este espíritu pertenece a la categoría *bochorribó* (espíritus de origen humano). Las obligaciones rituales que cada individuo contrae a lo largo de su vida con su páter legal son múltiples: desde el nacimiento y, anualmente, a lo largo de todo el ciclo ritual del cultivo del ñame, deberá rendirle culto con ofrendas durante los diferentes períodos de la cosecha. En el caso de las mujeres, una vez que ha tenido lugar su alianza ritual con un *mochuku*, será a este espíritu a quien ella deberá ofrendar. Posteriormente, cuando la mujer tenga descendencia femenina, serán su matriclán junto al patriclán del *mochuku* quienes intervendrán en la elección de los futuros esposos rituales de las hijas.

La agrupación doméstica más habitual entre los bubis hoy en día es la familia extensa, aunque la familia matrifocal también es bastante frecuente. La responsabilidad de la crianza y la educación recae principalmente sobre los parientes femeninos de la línea

materna. Por ello, el matriclán y, en mayor medida, el matrilineaje tienen un especial protagonismo en todo el proceso ritual del nacimiento, no sólo en calidad de grupo de filiación, sino también por su implicación en todo el proceso de socialización de la criatura, tal y como queda escenificado en el ritual, durante la instrucción simbólica que recibe el bebé en el patio de la casa del matriclán. Esto no implica que el patrilineaje no ejerza autoridad sobre la descendencia, pero la preponderancia del matrilineaje se hace patente en muchas actitudes de la vida cotidiana. En este sentido, un informante se expresaba de la siguiente forma:

"... se nota que viene más gente a tu casa de la parte de la mujer, y ahí los niños ya empiezan a distinguir a los abuelos... Pero mi madre [habla un varón], cuando viene aquí, tiene que sentarse, y mi suegra va directamente a donde quiere, mira, entra... hace... El niño ya crece con esto; en las ceremonias, por ejemplo, cuando muere alguien, o en un acto como el bautizo de sacar fuera al niño, es cuando más se ve que los niños no son de la familia del padre. Si muere mi madre, los primeros nietos en llegar deben ser los hijos de mis hermanas; el inicio de todos los actos debe ser la parte del *karichobo*. Y en caso de no haber hijas, pues una sobrina directa, que es la hija de una hermana. Pero los hijos de los machos no están obligados a ir delante, porque los hijos de los hermanos pueden no ser suyos normalmente, tal vez ese niño sea de otro, en cambio, la mujer es la sangre de la familia. Por eso la madre siempre dice: mi hija, sus hijos son mis hijos."

De manera que el varón experimenta un sentimiento de mayor proximidad hacia su linaje y clan paternos, mientras que la mujer se siente especialmente vinculada a los parientes de su matrilineaje y de su matriclán, y acude a ellos para solicitar ayuda u ofrecerla. Las mujeres del matrilineaje permanecen juntas gran parte de su tiempo y cooperan estrechamente en todas las actividades cotidianas. De este modo, establecen mecanismos de solidaridad informal que implican el intercambio de favores en las tareas domésticas, desde la preparación de la comida, la redistribución de alimentos, el compartir utensilios... hasta permanecer

al cuidado de los niños durante los primeros meses de crianza o incluso períodos más prolongados, cuando la madre debe ausentarse para trabajar. Durante este tiempo, una hermana, una tía o, generalmente, la abuela que ya no dispone de tanta movilidad, cuida de la casa y de los hijos pequeños. El beneficio de estas relaciones es recíproco ya que, con frecuencia, alguno de los nietos o nietas, al cumplir los seis o siete años, se traslada a vivir con la abuela para ayudarla en la casa mientras ella se queda a cargo de su alimentación, cuidado, educación, etc. Con este tipo de relaciones familiares, como señala Hocart (1975), los niños aprenden a relacionarse y a vincularse afectivamente con otros parientes además de sus progenitores y las obligaciones que asumirán en un futuro hacia aquellos parientes que les han acogido serán primordiales.

Entre las múltiples funciones que la mujer *bubi* desarrolla en la sociedad, destaca la de procrear para su linaje y su clan, del cual, se la considera responsable de su continuidad. Una mujer *bubi* a la que le hayan sobrevivido muchos hijos o hijas y nietos, al llegar a la menopausia es objeto de *looyolo*, una ceremonia de felicitación y agradecimiento por parte de sus descendientes, como reconocimiento por haber culminado y llevado a cabo con éxito su principal misión en la vida.

CREENCIAS Y EL CULTO A LOS ANCESTROS

El término genérico *bubi* para denominar a los espíritus es *mmo*¹¹ y *mmo xula* (espíritu que respira) es el espíritu de un cuerpo con vida. Cada matrclán y patrclán posee tres tipos de espíritus principales, además del espíritu venerado como fundador del patrclán, *mmó boloka* o fundadora del matrclán, *Buaiíribo*¹². En el caso del patrclán, además, el elemento espiritual más importante es el *bojulá* o *mohula* que no es exactamente un espíritu sino una fuerza o energía que emana del espíritu fundador. A diferencia de los espíritus, el *bobulá* carece de nombre propio y no puede

¹¹ El término para espíritu varía según el dialecto. Espíritu bueno en el sur es: *mmo mué mué* ó *erimó ma*; en el norte: *mmo bué bué* ó *boé bué bué*. Espíritu malo en el sur: *mmo mmé*, *basalabe* ó *ñoko*; en el norte: *mmo obé*¹². En el dialecto septentrional es: *mmo buechobo* ó *omo bue karichobo* (literalmente, espíritu bueno de la casa).

invocársele, no permite ser llamado. Los bubis lo definen como el soplo (*o jula* es soplar) que se extiende a los espíritus y se transmite a sus descendientes por la línea paterna, mientras que los lazos de sangre se transmiten por la línea materna. Los poderes recaen en la persona de mayor edad del patriclán y algunos *bobulá* poseen virtudes curativas que pueden ser compradas por otros clanes. Tanto el *mmó boloka* como el *Buáiribo* y el *bojulá* pertenecen a la categoría *botérribo* (espíritus de la creación, los que no tienen origen humano).

Los otros tres espíritus principales del clan tienen asignado un lugar específico en la pared del fondo del santuario construido para venerarles¹³. Recordemos que durante la presentación del recién nacido a los espíritus, al igual que en el resto de rituales, se realizaba la ofrenda en el lugar concreto donde se localizan: en la esquina izquierda, se vierte la ofrenda de bebida al espíritu *borekaita*, una clase de espíritus cuyas facultades son la de curar, la adivinación y fueron guerreros. En el centro, se localiza *bososolo*, el espíritu de la pesca que realizan las mujeres; y en la esquina derecha se realiza la ofrenda a *obiá obá*, el espíritu de la caza y de la recolección del aceite de palma que realizan los hombres. Estos tres espíritus son *barimó* (ancestros) y por ello, pertenecen a la categoría *bochorribó* (espíritus de origen humano). Cuando muere la persona al frente de un clan, quien le sucede debe derribar el santuario dedicado a los espíritus y levantar uno nuevo¹⁴. En la actualidad, excepto en algunos poblados meridionales, muy pocos clanes poseen estas construcciones, y en su lugar, como ya apuntamos, cumple las funciones de santuario la vivienda de la persona de mayor edad del clan.

La idea mitológica a propósito de la concepción del ser en los bubis está muy ligada al *karichobo*. *Rupé*¹⁵, que los bubis traducen por gran espíritu supremo, crea a la persona en un primer estado inmaterial y lo entrega al *karichobo* donde un espíritu se hace cargo de ella. Este será su *morimó ayoñé*, el espíritu protector que "le

¹³ Esta casa del *karichobo*, recibe diferentes nombres según los dialectos bubis: *rojia re karichobo* (los bubis del norte traducen *rojia* por cabaña ritual o choza de culto). En el poblado de Moka, consta de dos construcciones independientes: el *yobo erijoe*, dedicado exclusivamente a los ancestros del matriclán. En él no se realizan ofrendas, únicamente se acude para dirimir conflictos o para celebrar defunciones de miembros del clan. Dentro de esta casa, a su vez, hay dos estancias, una de ellas está dedicada a los ancestros masculinos del matriclán, el *yobo erijoe oromeyo* y el *yobo erijoe ocaola* a los femeninos. La otra construcción, el *yobo olobobi* es donde se rinde culto a la fundadora del matriclán.

¹⁴ El material que emplean para este tipo de construcciones de uso ritual son los troncos de helecho arborescente o la madera y para cubrir el tejado, la nipa (hoja de palmera) trenzada. Estos materiales autóctonos contrastan con el de los hogares construidos, gene-

ralmente, de cemento y tejado de chapa, y se emplean como símbolo de vínculo con sus ancestros ya que representan las construcciones tradicionales.

¹⁵ *Rupé* en el norte, *potó* en el sur.

ha dado la vida". Como ya relatamos en el ritual, este espíritu protector, por lo general, es un *barimó* un ancestro del matrclán, y por lo tanto, también pertenece a los *bochorribo* (espíritus de origen humano). De acuerdo con esta visión, la persona, concebida por voluntad de los espíritus y, posteriormente, colocada en el seno materno, nace en el matrclán, es de un espíritu personal y pertenece al patrclán por su páter legal. De manera que, tanto el espíritu personal, como los espíritus del matrclán y el páter legal, todos ellos presentes en el ritual de presentación del recién nacido, son los principales espíritus a los que cada *bubi* rinde culto, entre otros muchos espíritus a los que también debe tener presente, bien porque los ha heredado, porque ha sido poseído o por multitud de circunstancias diversas.

Esta continua presencia de los espíritus en la vida social *bubi* da una idea bastante aproximada de cómo las creencias y el parentesco, los individuos y los espíritus están implicados en el mismo ciclo vital. En este sentido, la alianza ritual *bubi* entre la mujer y un espíritu constituye un claro ejemplo, tomando la idea de Tatje y Hsu (1969: 154), de "expresión de las reglas inherentes del sistema de parentesco y de la sociedad en general» como una extensión hacia el ámbito de los ancestros del comportamiento del parentesco entre los vivos. Este ritual, además, "salvaguarda las normas de parentesco y controla las relaciones entre los parientes vivos" como afirma Gluckman (1978: 270) a propósito del culto a los ancestros.

Por otra parte, el ritual de presentación del recién nacido también reproduce de forma extraordinaria ese paralelismo, tantas veces destacado por numerosos autores, entre el comportamiento hacia los parientes vivos y hacia los ancestros. La actitud hacia los espíritus, afirmaba Mead (1930), resulta de una combinación de actitudes de los hijos hacia los padres y viceversa. La "ritualización de la piedad filial", como denominó Fortes (1959) a este comportamiento en el culto a los ancestros, es una transposición de las relaciones

entre padres e hijos hacia el plano religioso, como resultado de la proyección del comportamiento de autoridad y del ejercicio del poder en la vida social.

Existe una creencia extensamente compartida en la vida africana, como apunta Bamonuba (1984:10), de que «la muerte rompe el ritmo de la vida, pero no pone término a la existencia, ya que ésta continúa en el mas allá y el difunto sigue formando parte de su familia». La muerte en los bubis, supone para el difunto una vuelta al *karichobo* de donde partió para el mundo de los vivos. Su espíritu pasa a tener otro tipo de existencia en la vida terrenal, fundamentalmente, a través de los múltiples cultos que sus descendientes realizan para recordarle, como un intento de no dejar en el olvido aquellos espíritus que en otro tiempo fueron los antecesores de quienes hoy viven. Tanto en el *loka* como en el *karichobo* el culto a los ancestros es la actividad más importante que los miembros del clan realizan conjuntamente. Por ello, la intervención de los espíritus en el ámbito de la vida cotidiana de los bubis es, sin duda, la creencia más relevante para comprender la continuidad entre la vida y la muerte, entre los ancestros y sus descendientes. Esta creencia queda plenamente manifiesta en el ritual descrito, y a la vez, con la interpretación del ritual se reafirma esta creencia.

Kopytoff (1971) va incluso aún más lejos: considera que la categoría de espíritu-ancestral es etnocéntrica, al afirmar que no hay diferencia entre los ancestros muertos y las personas mayores vivas. Según él, la mayoría de los africanos no perciben realmente diferencias entre estas categorías y, por ello, no emplean un término específico para los ancestros excepto los de padres, abuelos o mayores. A mi modo de ver, esta equiparación de categorías resulta un tanto excesiva, al menos entre los bubis, que no sólo mantienen una diferenciación terminológica entre vivos y ancestros (*barimô*) e incluso entre ancestros y el/la mayor del clan (*mochuku* y *muchukuari*), sino también, entre espíritu de un ancestro y espíritu "que respira" (de una persona viva: *mmo xula*). Aunque la proximidad de las personas

mayores con los ancestros les otorga un tratamiento de gran respeto, el culto que los bubis rinden a sus ancestros, las ofrendas que éstos reciben, y sobre todo, el poder que se les atribuye es mucho mayor que el que se le otorga al más anciano de los descendientes vivos. Aunque no hay una separación tajante entre esos ámbitos, dicha continuidad no quiere decir que sean idénticos; para los bubis no es lo mismo estar vivo que estar muerto, son categorías y ámbitos cognitivos diferentes.

No obstante, lo que subyace en este planteamiento de Kopytoff es una de las cuestiones más relevante y controvertidas del análisis de las creencias religiosas, el de la conmensurabilidad, en palabras de Tambiah (1990), tanto de conceptos como de fenómenos. Un problema, planteado por numerosos antropólogos como típicamente africano pero que, en realidad, afecta al conocimiento antropológico en general. En definitiva, lo que pone manifiesto es la limitada utilidad de algunas traducciones transculturales de categorías occidentales como la de muerte (y sus distinciones entre muerte natural, accidental...) o existencia (natural/sobrenatural).

Lo que no cabe duda, es que para los bubis, tomando las palabras de Vogt (1979), la comunicación con los antepasados es esencial para vivir. Todas las ocasiones consideradas peligrosas van precedidas de algún tipo de consulta con los espíritus y para emprender cualquier acción importante recurren a su ayuda. El culto a los ancestros se vuelca fundamentalmente en la petición de protección para contrarrestar la acción de los malos espíritus. A cambio de la protección que los bubis esperan de sus ancestros, éstos están siempre presentes a través de las comidas que preparan como ofrendas, porque alimentar a los espíritus es pensar en ellos. De lo contrario, cuando se desatiende a los espíritus, éstos pueden imponer castigos permitiendo la acción de los malos espíritus que causan enfermedades o desencadenan desastres naturales (plagas, tornados, incendios...). Por tanto, los signos de desgracia tienen

un carácter reivindicativo, reclamando y dando a conocer las necesidades, deseos y derechos de los muertos. De ahí, la importancia que tienen los innumerables rituales de culto que llevan a cabo para liberar el miedo y el sentimiento de culpa por transgredir, por no cumplir. Basta recordar aquí las palabras con las que la anciana del matriclán clausuraba, al igual que en otros muchos rituales, el ritual del recién nacido: *ará biló* ("ya hemos cumplido"). Cumplir con la tradición significa atender, recordar y escuchar a los ancestros. La tradición representa la palabra de los antepasados (Zahan, 1980: 92).

Los sentimientos y la relación ambivalente que los bubis mantienen con los espíritus entre la veneración y el sometimiento, en última instancia, no expresa otra cosa que la proyección de las propias contradicciones y conflictos que cada individuo experimenta en sus vínculos y relaciones con los demás. En este sentido, el culto a los ancestros es una *reparación*, o como dice Turner (1980), una *reconciliación*, porque los antepasados interactúan con sus parientes vivos en términos de sus simpatías y antipatías humanas.

III. CONTENIDO SIMBÓLICO Y ESTRUCTURA EN EL RITUAL TUPARÁPARÁ

Si, como dice La Fontaine (1985), los ritos de iniciación definen fronteras, este ritual se refiere a una frontera crucial: la de la vida. El nacimiento junto con la muerte son las transiciones más trascendentales de un individuo. El mismo nombre *tuparápará* es una expresión simbólica del tránsito, significa: salir, empezar a abrir, sacar afuera. Todo el ritual de presentación del bebé escenifica la transición del *no ser* al *ser* (para el niño) y del *ser-mujer* al *ser-madre*. Es una iniciación a la vida y a la maternidad, donde la importancia social del primer parto (destacada por Van Gennep, 1986) es reproducida para cada uno de los siguientes alumbramientos. Es cierto que este ritual no presenta muchos

elementos comunes en otros ritos de iniciación, como pueden ser los de madurez o los de admisión a sociedades secretas. Esto se debe, fundamentalmente, a que tanto los ritos de alumbramiento como los funerarios, son ritos en los que los iniciados no son conscientes de su iniciación; son los demás quienes la realizan para ellos.

En este ritual tampoco se dan inversiones de estatus y, aunque sí requiere de pruebas, éstas no son traumáticas como es característico de la mayoría de las iniciaciones. Así, por ejemplo, al bebé lo rocían con agua sólo unos instantes para "acostumbrarse a soportar las gotas de agua de la lluvia y así fortalecerse". De igual forma, la prueba de iniciación de la madre ha quedado reducida a una reclusión de cuatro días. Antaño, la reclusión se prolongaba hasta dos años, durante los cuales observaba la prohibición de mantener relaciones sexuales y recibía la instrucción de las ancianas del matriclán. Por otra parte, en este ritual podemos encontrar dos elementos característicos de las iniciaciones: la identificación del individuo en su nuevo estatus y la escenificación simbólica de la transmisión de aquellos conocimientos que le serán útiles para desenvolverse como miembro de su sociedad.

Como he apuntado en párrafos anteriores, durante el ritual se escenifican una serie de acciones cotidianas, y lo que las convierte en un acontecimiento extraordinario en forma de rito de iniciación es, precisamente, ese orden de secuencias, el espacio, el momento concreto en el que tiene lugar y la intencionalidad que persigue todo ese conjunto de acciones. Lo que me interesa analizar aquí, de la ritualización de la liminalidad que comporta el nacimiento, es la estructura que presenta, la sucesión de los episodios y el contenido simbólico en cada una de ellos. Para ello, voy apoyarme en el magnífico análisis de dos maestros del ritual, Van Gennep y Turner.

Van Gennep (1986) demostró que todo rito de paso comparte una estructura común tripartita. Empleó los términos: estado *preliminal*, *liminal*, y *posliminal*, para

referirse, en particular, a las transiciones espaciales y temporales que tenían lugar durante el ritual; y para referirse a los aspectos más estructurales de la transición, empleó los términos *separación*, *margen* y *agregación*. Probablemente, lo que ha recibido más atención del trabajo de Van Gennep es la noción de liminalidad y, posteriormente, la brillante elaboración sobre este concepto que hizo Turner (1980, 1988) contribuyó a la continuidad de esta terminología. Tanto Van Gennep como Turner, exploran cómo los individuos representan los cambios y transiciones a partir de símbolos, tomados, precisamente, de procesos biológicos como el nacimiento o la muerte (La Fontain, 1985). Sin lugar a dudas, éstas son las metáforas más expresivas para imaginar las transiciones. La aportación de estos autores resulta todavía más enriquecedora por su complementariedad, ya que Van Gennep profundiza en el análisis simbólico del ritual y Turner en el análisis estructural. En las siguientes páginas trataré de abordar ambos aspectos en la iniciación del recién nacido en los bubis.

EL ESPACIO RITUAL

La principal oposición binaria DENTRO-FUERA que se aprecia en esta estructura tripartita, simboliza de forma muy explícita el nacimiento de una criatura. Esto implica una asociación simbólica entre la casa del matriclán y el cuerpo de la madre, y por otro lado, entre el umbral de la casa y el mismo alumbramiento. Esta metáfora de la casa del *karichobo* refleja la creencia bubi sobre la concepción de la vida, negociada desde los ancestros para, posteriormente, depositarla en el seno materno. En ella, también se condensan otras representaciones: la continuidad, la recreación del pasado (es el lugar donde nacieron y donde viven los ancestros), la diada madre-hijo y el principio de la matrilinealidad.

Las sucesivas separaciones y vinculaciones que experimenta el bebé con su madre, su padre y los

demás parientes a lo largo de cada una de las secuencias, son también dramatizadas, desde el punto de vista de la orientación espacial, en esta contraposición de espacios interior-exterior. De manera que los tránsitos que se producen de un estado a otro en el escenario del ritual van intrínsecamente acompañados de tránsitos en el espacio. Así, los tres estados liminales ocurren en el espacio interior de la casa del *karichobo*, mientras que todos los estados de separación y agregación ocurren en el espacio exterior de la casa, excepto la primera etapa de agregación, que tiene lugar en el interior, porque se trata de la vinculación con los ancestros cuyo espacio son las esquinas de la casa. Vínculos y espacios, ambos, experimentan una gradación: a partir de la separación madre-hijo, el recién nacido comienza a incorporar vínculos a su vida, desde los ancestros, y las relaciones más primarias (la madre y el padre) a los parientes más próximos y, finalmente, los vecinos. De igual modo, el espacio exterior cada vez se amplía más (umbral, patio, poblado), y entre cada uno de estos nexos y expansiones, el recién nacido pasa de nuevo por el espacio interior, reafirmando así el sentido de transición.

VINCULOS: ancestros madre padre parientes vecinos
 ESPACIOS: interior umbral patio poblado

Estas clasificaciones cognitivas no sólo recrean el universo bubi en torno al nacimiento y a su nexo con ancestros y parientes vivos, también incorpora una sucesión de asociaciones simbólicas de otras oposiciones binarias como: el movimiento y la individualización (la salida sugiere el comienzo a la vida y a la autonomía) frente a la quietud (del no ser todavía) y al permanecer juntos (cuando están dentro), la petición de protección frente a la adquisición de conocimientos (mediante la instrucción simbólica) así como la incorporación del tiempo (el pasado representado por los ancestros y el futuro con la instrucción simbólica para el desarrollo del bebé como persona).

INTERIOR-	oscuridad-	útero-	quietud-	no ser-	juntos-	ancestros-	protección-	pasado
EXTERIOR-	luz-	sociedad-	movimiento-	vida-	separados-	parientes vivos-	instrucción-	futuro

LOS TRÁNSITOS

En el *tuparápará*, los bubis ritualizan dos nacimientos: uno para los ancestros y otro para la sociedad, representando primero la creación de la criatura en la que intervienen los espíritus y, a continuación, el nacimiento mismo en el que ya intervienen la madre y el padre. Ello conlleva una repetición de transiciones que ilustra muy bien la propuesta de Turner (1988) del rito como un proceso de tránsito en etapas, y la idea, como dice La Fontain (1985), de un "estado de transición". Lo que sucede en la estructura tripartita que presentan las transiciones del ritual de alumbramiento aquí descrito, es que se invierte el orden en las dos primeras etapas: la puesta en escena parte de un estado liminal, de margen, donde el sujeto se encuentra en estado ambiguo de transición, de un *no-ser* todavía, sin atributos definidos porque ya no es lo que *era* y todavía no es lo que *será*. Luego pasa una fase de separación donde adquiere su identidad y, finalmente, tiene lugar la fase de agregación en la que es reconocido por su familia y la comunidad. Utilizaré aquí el término *liminal* (como estado de transición), junto a los de *separación* y *agregación* (como etapas de transición) porque, mientras que éstas últimas se refieren, más explícitamente, a la estructura del tránsito, el concepto de *estado liminal*, representa muy bien tanto el contenido simbólico como el espacio donde tiene lugar la fase del ritual a la que hace referencia.

Estas tres fases (liminal, separación y agregación) que aparecen en el *tuparápará*, se repiten, a su vez, sucesivamente en tres series de transiciones a lo largo del ritual. Las dos primeras series tienen lugar durante la primera fase del ritual y la tercera serie durante la segunda fase con la que concluye el ritual. Todo ello ocurre en dos espacios, el interior de la casa y el espa-

cio exterior. Éste último, a su vez, ocupa tres límites fronterizos consecutivos: el espacio exterior inmediato (el umbral), el espacio exterior intermedio (el patio) y el espacio exterior comunitario (el poblado.) El esquema de los episodios del ritual es el siguiente:

Estructura de los tránsitos en el "tuparápará".

		primera fase del ritual			segunda fase	
E S P A C I O	Interior	Exterior inmediato	Interior	Exterior intermedio	Interior	Exterior comunitario
		Casa del Karichobo	Umbral	Casa del Karichobo	Patio	Casa del Karichobo
O P E R A C I O N	Purificación Agradecimiento Protección	Nutrición simbólica del bebé	Ofrenda Reconocimiento de la identidad del bebé protección	Instrucción simbólica y socialización	Reiteración: Purificación- ofrenda- protección	Reconocimiento social expresado con regalos
	exclusivo: Madre-hijo. Todavía no ha nacido	Primer nacimiento ritual para ancestros: Separación madre-hijo. Comienzo de la individualidad	Vínculo con los ancestros: Nombre Incorporación del padre Todavía no ha nacido para la sociedad	Segundo nacimiento ritual: separación madre-hijo Relación con el resto de los parientes	Reafirmación del vínculo con los ancestros El bebé se prepara para salir definitivamente	Separación definitiva, el bebé puede salir Relación con vecinos y el resto del poblado
V I N C U L O S						
	1° LIMINALIDAD	1° SEPARACION	1° AGREGACION 2° LIMINALIDAD	2° SEPARACION 2° AGREGACION	3° LIMINALIDAD	3° SEPARACION 3° AGREGACION
E S T A D O						

1ª liminalidad. El bebé está en brazos de la madre, los dos juntos experimentan de forma simultánea un estado simbólico de tránsito, a medio camino entre feto y neonato y entre mujer y madre. Durante el breve espacio de tiempo que dura el anuncio a los espíritus del acontecimiento que va a tener lugar, permanecen dentro de la casa del *karichobo*.

1º separación. El bebé ha nacido y es presentado a los espíritus. Este acontecimiento es simbolizado con el paso por el umbral de la puerta, desde el interior oscuro de la casa salen al exterior luminoso y se sientan justo pasado el umbral de la puerta. Una vez fuera,

madre e hijo son colocados próximos pero separados, ésta ya no lo sostiene en sus brazos. Se procede a la nutrición simbólica purificando la leche que va a ingerir del pecho de su madre.

1ª agregación. A partir de esta transición, se vuelve al interior de la casa donde el bebé es reconocido por los espíritus y le imponen su nombre tradicional. Se rompe el vínculo exclusivo del bebé con la madre. El padre, que hasta ese momento había permanecido al margen, ya se sienta junto a ellos.

2º liminalidad. En este mismo espacio interior de la casa comienza, de nuevo, una segunda etapa liminal, aunque el bebé ha nacido ya para los espíritus, todavía no es un ser social, está en el umbral del segundo nacimiento a la sociedad.

2º separación. El bebé vuelve simbólicamente a nacer cuando la madre le toma en sus brazos para cruzar juntos la puerta y, a continuación, colocarlo en una cuna nada más pasar el umbral.

2ª agregación. Esta primera fase del ritual culmina con la salida de todos los participantes que van ocupando el patio exterior de la casa, para introducir, a continuación, al bebé en la comunidad. Así, una vez separado de la madre, el bebé no sólo amplía los vínculos con su padre, sino también con el resto de parientes y vecinos de quienes va recibiendo los gestos de cariño y las instrucciones simbólicas de socialización. Este reconocimiento pone de relieve la integración en su nueva condición de persona.

3ª liminalidad. Desde que tuvo lugar la presentación del bebé, éste y su madre han pasado un período de cuatro días de reclusión. El último día, la abuela, la madre y el bebé vuelven a la casa del *karichobo*. Una vez allí, reafirman el vínculo con los ancestros repitiendo los actos de purificación, ofrendas y petición de protección para que el bebé pueda salir definitivamente.

3ª separación. Una vez que salen de la casa, se considera que el bebé es un individuo independiente, aunque no autónomo, y por ello, recibe como regalos

pequeñas muestras de lo que va a necesitar para vivir en sociedad. Ya se puede desplazar por todo el poblado.

3ª agregación. La madre comienza entonces una ronda de visitas a las casas de vecinos y amigos, reiterando en cada una de ellas, el acto de cruzar primero al bebé por el umbral de la puerta. El ritual concluye con este reconocimiento social del bebé por parte de la comunidad, expresado en los regalos que le entregan cuando reciben su visita.

SIMBOLISMO EN LAS ETAPAS DE TRANSICIÓN

Liminalidad

La liminalidad que caracteriza al ritual del *tuparápará* no tiene que ver ni con la elevación o inversión de estatus, ni con los cambios de estado, de ciclos, de estación, de lugar o de edad, que suelen acompañar a los ritos de paso; ni siquiera con las etapas del desarrollo fisiológico. Se trata de la primera liminalidad posible, la de comenzar a ser, la de constituirse como individuo, y eso es ya una función liminal en sí misma. Aunque el nacimiento, normalmente, está incluido entre estos ritos de crisis vitales, en él se da una circunstancia particular: a diferencia del resto, se parte de la nada, no hay posible descenso. Turner (1988:102) compara la liminalidad con el hecho de encontrarse en el útero. Esta expresión simbólica del concepto liminal queda muy bien reflejada, como he explicado en otros párrafos, en la representación de la casa del matriclán como un cuerpo de mujer y el umbral de la casa como el comienzo de un nuevo estado.

Por otra parte, la liminalidad está asociada con atributos como: la oscuridad, lo ambiguo, lo indefinido, con individuos no clasificados como *ser social*, con los desposeídos y desprotegidos y con el carácter indiferenciado, asexuado. Las tres etapas liminales del

tuparápará reúnen todos estos atributos: el bebé todavía no es un ser, no tiene nombre y no posee nada; por eso, cuando sale de la casa, siendo ya, un individuo social, recibe de su grupo lo necesario para vivir. Asimismo, el bebé es una criatura vulnerable, encarna la dependencia de la madre como si todavía fuese parte de ella y, como en toda situación crítica, este estado liminal y el espacio fronterizo donde transcurre, comporta ritos de protección. Así, vemos cómo la petición de protección a los ancestros con la consiguiente ofrenda se repiten en las tres etapas liminales: antes del primer nacimiento ante los espíritus, antes del segundo nacimiento en la sociedad y antes de la salida definitiva. Por último, la breve reclusión de cuatro días que pasan la madre y el hijo entre la primera y la última fase del ritual, refuerza la idea de liminalidad, en especial, para la madre. La prohibición de cambiarse de ropa, de lavarse el cuerpo y de mantener relaciones sexuales durante este período, evidencia esa condición de la mujer próxima a la no-corporeidad, que sólo se rompe con el exceso de alimento que recibe porque ella es, a su vez, alimento para el bebé. Esta interrupción de la vida cotidiana durante la reclusión, además de otras significaciones como veremos, reafirma lo que llama Turner (1988) un estado fuera de la normalidad.

Separación

Van Gennep (1986) se percató de una cuestión interesante, aunque hoy resulte evidente, a propósito de los tránsitos en los ritos de paso, y es que, en los sucesivos cambios de estatus que experimenta una persona a lo largo de su vida, siempre se pierde y se gana algo. Toda transición implica, por tanto, una pérdida o separación del estado anterior. En la transición a la vida, el parto no sólo constituye para el recién nacido la primera gran separación que experimenta del cuerpo de la madre, también, la separación de su placenta

¹⁶ Para los bubis, la idea de privacidad en el parto venía siendo fundamental. Parir en la casa permitía, por un lado, poder observar en privado los acontecimientos y circunstancias en torno al parto, que en muchas ocasiones, adquirían una significación simbólica; y por otro lado, permitía a la mujer hacer una demostración ante los suyos de su coraje y estoicismo ante el dolor, que era la conducta esperada, aprobada socialmente y que le otorgaba gran prestigio. El hecho, ya generalizado hoy en día, de parir en el hospital ha transformado el nacimiento de ser un asunto doméstico en algo público que además, caracteriza al embarazo y parto como algo patológico, una condición de enfermedad que requiere la supervisión de un experto.

y a continuación de su cordón umbilical, le supone, como apunta Cartry (1989): "una pérdida irreparable por la que corre peligro"¹⁶. La siguiente separación que experimenta el bebé, el destete, no es menos traumática; por ejemplo, antiguamente, entre los bubis, la madre se frotaba los pezones con picante para lograr que el bebé dejara de mamar (Tessmann, 1923:171).

El tratamiento ritual que reciben la placenta y el cordón umbilical en diferentes culturas ha sido ampliamente recogido en la literatura etnográfica, y en particular, por Frazer (1994). Todas las interpretaciones presentan muchos paralelismos, derivados de la creencia común de considerar la placenta casi como un hermano gemelo del nacido que también requiere cuidados; o de la creencia, como en los bubis, que la placenta debe apartarse del bebé para evitar que le cause daño: "*Se debe enterrar la placenta porque los dos han venido juntos a la vida, y como al niño se le cuida, hay que protegerle de que la placenta no le moleste con la envidia*". Sin embargo, el cordón umbilical, como apéndice del cuerpo, debe cuidarse porque continúa en simpatética conexión después de la separación física. Por ello, los bubis entierran el cordón junto a un pequeño árbol recién plantado "*para que la criatura crezca como un árbol, ya que, sobre la tierra nació y sobre la tierra crecerá*". Este árbol representa la vida, el crecimiento, la sombra y cobijo, y cada cual deberá cuidarlo y atenderlo como si de uno mismo se tratara porque de su atención dependerá el bienestar de la persona. El hecho de que en el poblado costero de Ureka, el cordón umbilical sea tirado al mar, tiene una significación similar. Simboliza la vinculación de los urekanos con el mar y su fuente de prosperidad. Una explicación semejante nos la ofrece Frazer (1994:65) en los pueblos de Australia occidental, ya que, según cómo lance la madre el cordón umbilical, así nadará la persona de adulta y tendrá mayor o menor fortuna.

Toda separación implica una incertidumbre, un peligro y ello va acompañado de un riesgo de conta-

minación ritual e impureza que requiere de rituales de protección y purificación. La impureza¹⁷ es un desorden y quitar la suciedad no es otra cosa que prepararse para una actividad importante: lo que Douglas (1991) llama "ordenar". El grado de contaminación que se atribuya a determinadas acciones, contactos o estados expresa su relevancia. Así por ejemplo, la capacidad de contaminar que se atribuye al género femenino debido al embarazo o al alumbramiento, poseen una fuerte carga simbólica y convierte a la mujer en la principal agente de suciedad y contaminación, por ejemplo, de los alimentos. De igual manera, los poderes que se atribuyen a la sangre menstrual que implica, por un lado, la creación de un ser humano pero también un ser humano fracasado, puede hacer fracasar cualquier actividad productiva. Como afirma Douglas (1975: 120), una forma de controlar lo desconocido o lo temido es calificarlo de impuro, y por tanto, de peligroso, para de este modo, someterlo a restricciones sexuales, alimenticias, a exclusiones o reclusiones. Es muy frecuente, por ello, que el período de amamantar vaya unido a la abstinencia sexual, ya que el contacto sexual puede contaminar la leche y tener efectos adversos en el crecimiento del bebé. Estas ideas de "peligro sexual", tan extendidas en la mayoría de las culturas, también son expresiones de jerarquías.

Como ya se ha dicho, abandonar una etapa suele ir emparejado a ritos de protección, porque como afirma Van Gennep (1986: 64), todas estas prácticas tienen en común marcar una separación que debe ser compensada, al menos, temporalmente, por medidas de protección o de atención. Los ritos de limpieza, además de proporcionar protección frente al peligro que genera la contaminación, tienen, al mismo tiempo, la finalidad de despojar la impureza como muestra de respeto hacia los espíritus. De manera que, la contaminación ritual acarrea también rituales purificatorios para inhibirla. Por ello, protección y purificación están estrechamente vinculadas, como de hecho, observamos a lo largo de todo el ritual del *tuparápará*.

¹⁷ Los diferentes efectos que produce la impureza corporal sobre la pureza espiritual, subrayan el valor relativo de la noción de suciedad: en la vida ordinaria de los bubis, los zapatos aíslan de la suciedad del suelo, pero cuando quieren comunicarse con los espíritus, la tierra no ensucia los pies descalzos, por el contrario, proporciona un contacto más directo con los elementos naturales.

La purificación tiene que ver con una actitud de "higiene simbólica" (Douglas 1991) que, ante todo, supone una limpieza y protección del espíritu más que del cuerpo, aunque en ocasiones, esa práctica también sea higiénicamente beneficiosa, como por ejemplo, las propiedades antisépticas de la pasta de *tola* que los bubis se untan sobre la piel. Esta idea de las acciones purificadoras como limpieza catártica para eliminar todo lo que perturbe el contacto con lo espiritual, podemos observarlo en la reiteración de purificaciones que los bubis llevan a cabo cada vez que se dirigen a los espíritus: con la arcilla de *siomo* al comienzo de cada ceremonia, y con la arcilla de *bebá* al final; las señales de purificación que siempre reciben madre e hijo antes de cruzar el umbral y las señales con *tola* sobre la frente de ambos al salir, por primera vez, de la casa. Finalmente, la reclusión en la que permanecen la mujer y el bebé, a la vez que representa un estado liminal, también supone una purificación debido al estado de contaminación en el que se encuentra y, a la vez, constituye una medida de protección hasta que el bebé esté en condiciones de salir al exterior. Pero, sobre todo, la reclusión constituye una separación del resto de la comunidad y de la vida cotidiana. Como señala Frazer (1994), la reclusión de mujeres en cabañas especiales representa un claro ejemplo de rito de exclusión.

Agregación

Tres elementos caracterizan esta etapa: el reconocimiento de la identidad del bebé, su incorporación a la sociedad y la relevancia que adquiere el alimento como expresión simbólica de estos dos procesos de agregación. En este ritual, los aspectos nutricionales están presentes en todos los episodios, incluso, durante la instrucción simbólica del bebé, al niño le muestran el arco y las trampas para conseguir el alimento y a la niña los cacharros para cocinarlo¹⁸. Cada uno de los protagonistas del ritual también recibe alimento de

¹⁸ Esta estrecha vinculación entre los aspectos nutricionales, el aprendizaje y la socialización recuerdan, con bastantes paralelismos, al sentido que dan los ndembu, según relata Turner, al árbol de la leche.

una u otra forma: la primera nutrición simbólica del bebé la recibe nada más cruzar el umbral, cuando la madre simula tomar la *sisá* y le purifican el pecho; los ancestros también reciben comida y bebida con las ofrendas que realiza la abuela y, a continuación, el resto de los asistentes comparte el banquete.

El primer reconocimiento de la existencia del bebé lo protagonizan los ancestros con la aproximación simbólica que la abuela realiza con el bebé al lugar de los espíritus y, posteriormente, con la imposición del nombre tradicional, éste le proporciona su nueva condición de individuo y su identidad. A continuación, una vez que el bebé sale de la casa, sus parientes también le reconocen socialmente en su nuevo estatus como persona, y por ello, se da paso a su socialización como demostración de su integración en la comunidad. Este proceso se lleva a cabo con una instrucción simbólica de los instrumentos que empleará en un futuro y de cómo deberá utilizarlos. De manera que, esta representación que ejecutan los adultos también enseña cómo y de qué va a vivir ese individuo, qué roles de género desempeñará, etc. Las expresiones verbales que acompañan a estos actos expresan las cualidades y los estados deseables para toda persona como: el ser bondadoso, procreadora, "procurador" (abastecedor), tener salud, prosperidad, inteligencia, etc. En definitiva, expresan de los patrones de conducta que se espera que un día lleve a cabo.

En la segunda fase del ritual, se reitera una vez más la presentación del bebé ante los espíritus como preámbulo de su salida de la casa y su integración en la comunidad definitivas. El ritual concluye con las visitas que realizan madre e hijo por el poblado para conocer a las personas con las que establecerá sus vínculos, las cuales, reafirman su acogida regalándole objetos básicos para vivir como comida, dinero o la leña. A partir de entonces, el bebé ya podrá ir adquiriendo todos los derechos y deberes que tendrá que asumir a lo largo de su vida.

Por último, cabe destacar el componente emotivo de este ritual del *tuparápará*. Los elementos emocionales del culto han sido tratados como una constante del ritual por numerosos autores (Malinowski, 1982; Homans, 1941 y Beattie, 1964) y, con bastante frecuencia, lo que se ha destacado son los estados emotivos que causan aflicción. De hecho en la literatura etnográfica son más numerosos los estudios sobre cómo se afronta la muerte que los que atienden a cómo se celebra la vida. Sin duda, despedir a un muerto es mucho más complicado que recibir a una nueva vida, aunque ambos son transiciones cruciales en los ciclos de vida. Sin embargo, la presentación del recién nacido en los bubis es una expresión de acogida y, por tanto, de alegría. La emotividad que se percibe, especialmente, tras la primera y la segunda salida de la casa es bastante espontánea, exenta de las regularizaciones que se imponen en las manifestaciones de dolor (por ejemplo, ante la muerte) donde la expresión del sufrimiento (cantos, bailes, llantos...), parece estar más sometida a normas convencionales quedando censuradas otras formas de manifestarse. Por el contrario, la alegría puede expresarse libremente, la naturaleza y las modalidades expresivas no están tan moderadas ni tiene un carácter tan formal. En cualquier caso, en el *tuparápará*, como en todo ritual, ninguna acción es insignificante, todas ellas, en conjunto son (siguiendo la sugerencia de Vogt, 1979) un medio de comunicar, o una forma de expresión, de las creencias colectivas, y por tanto, de su identidad, que se transmite a través de símbolos, cuyos significados perpetúan los conocimientos esenciales para la supervivencia de su cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- AYMEMÍ, A. [1894] 1942. *Los bubis en Fernando Poo*. Madrid.
- BAMONUBA, Y.K., ADOUKONOU, B. 1984. *La muerte en la vida africana*. Serbal, UNESCO, Barcelona.

- BEATTIE, J. 1964. *Others cultures*. Roudledge & Kegan Paul, London.
- CARTRY, M. 1989. *De la aldea a la selva o el replanteamiento de la cuestión*. 277-300 pp. En: Izard y Smith (eds). *La función simbólica*. Júcar, Madrid.
- DOUGLAS, M. 1975. *Implicit meanings*. Roudledge & Kegan, London.
- DOUGLAS, M. 1991. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.
- FERNÁNDEZ, N. 2004. *Jefaturas, reinado y poder colonial: Evolución de la estructura política de los bubis en la isla de Bioko*. En Marquina, A. (Comp.), *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política*. UNED. Madrid.
- FORTES, M. 1959. *Descent filiation and affinity*. *Man*, 59:193-97,206-12
- FRAZER, J.G. [1890] 1994. *La rama dorada*. F.C.E., México.
- GLUCKMAN, M. 1978. *Política y derecho ritual en la sociedad tribal*. Akal, Madrid.
- HOCART, A.M. 1975. *Mito, ritual y costumbre*. Siglo XXI, Madrid
- HOMANS, J. 1941. *Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*. *American Anthropologist*, 43.
- KOPITOFF, I. 1971. *Ancestors as elders in Africa*, *Africa*, 41(2):128-142
- LA FONTAIN, J. 1985. *Iniciación, drama, ritual y conocimiento secreto*. Lerna, Barcelona
- MALINOWSKI, B. 1982. *Magia, ciencia y religión*. Ariel, Barcelona.
- MARTIN DEL MOLINO, A. 1989. *Los bubis. Ritos y creencias*. CCHG, Madrid y Malabo.
- MARTIN DEL MOLINO, A. 1989.a. *Prehistoria de Guinea Ecuatorial*. *Africa* 2000, 10/11: 4-21.
- MEAD, M. 1930. *Growing up in New Guinea*. Morrow, New York.
- TAMBIAH, S.J. 1990. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge Univ. Press.
- TATJE, T., HSU, F. 1969. *Variations in ancestors worship*

- beliefs and their relation to kinship*. Southwestern Journal of Anthropology, 25(2): 153-172.
- TESSMAN, G. 1923. *Die bubu auf Fernando Poo. Völkerkundliche Einzelbeschreibung eines Westafrikanischen Negerstammes*. Folkwang Verlag G.M.B.H., Hagen, Darmstadt.
- TURNER, V. 1980. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- TURNER, V. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antestructura*. Taurus, Madrid.
- VANN GENNER, A. [1909]. 1986. *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid.
- VOGT, Z. 1979. *Ofrendas para los dioses*. F.C.E., México.
- ZAHAN, D. 1980. *Espiritualidad y pensamiento africanos*. Cristiandad, Madrid.

MU JERES

Y FAMILIA: EFECTOS
DE LA MODERNIZACIÓN
EN DOS CIUDADES DEL
NORTE DE MARRUECOS

Elena Hernández Corrochano
Universidad Nacional de
Educación a Distancia

RESUMEN

En el momento actual, donde el debate sobre la familia ha alcanzando una gran relevancia social y mediática, debido entre otras cuestiones al aumento de la inmigración, es el momento de cuestionarse las posiciones esencialistas que piensan en la existencia de estructuras normativas culturales, sin valorar que éstas están tan sujetas al cambio en los lugares de origen, como en las naciones receptoras de inmigrantes. Este artículo plantea la variabilidad de los grupos de convivencia que registré en dos ciudades concretas de Marruecos, Tánger y Tetuán —centros urbanos receptores de inmigrantes—, reclutando para la investigación la percepción de unos nuevos interlo-

*cutores, las mujeres. Este trabajo, fruto de la investigación que realicé en estas ciudades entre 1993 hasta 1996, y que concluyó en mi tesis doctoral, se centra en la categorización y el análisis de los grupos de habitabilidad o residenciales que existen en estas urbes. La definición de estas sociedades como modernizadas, alude a la idea que Fátima Mernissi expresa en su libro *Miedo a la Modernidad* (1992), donde refiere la importancia de no confundir la modernidad - con unas connotaciones políticas, sociales, históricas, filosóficas y humanísticas concretas-, con la modernización de algunas prácticas socioeconómicas y el acceso a las nuevas tecnologías.*

Este artículo, después de la introducción necesaria para la comprensión teórica y práctica de mi investigación, compendia la información que sobre la familia y los grupos domésticos me aportaron mis interlocutoras, y que en un primer momento concluyó con la elaboración de una tipología de *grupos residenciales*, donde enmarqué los testimonios de vida.

No obstante, y sin pretender caer en contradicción con mi quehacer metodológico, quiero señalar que la realización de tipologías sólo las valoro, en este caso, por su idoneidad para la ordenación y presentación ilustrativa de los datos de una investigación, siendo el trabajo comparativo entre *normas* y *hechos* lo que en realidad da contenido al análisis de las historias de vida. El objetivo final del estudio busca encuadrar el discurso de mis interlocutoras en un marco social muy dinámico, en lo que se refiere a las estructuras de los grupos de convivencia, y fuertemente restrictivo para las mujeres, señalando las estrategias que ponen en juego a la hora de alcanzar sus intereses como sujetos sociales subordinados.

INTRODUCCIÓN

Jacques Bertraux (1997), haciendo una evaluación del método descriptivo en las historias de vida, indica que ningún investigador que trabaje con esta técnica debe renunciar a sistematizar los datos extraídos de su trabajo de campo, lo que anima al estudioso a presentar tipologías que ordenen los resultados de su investigación. Esta función, que el autor señala como colofón a la recogida y análisis de los datos, debe respetar en todo momento el discurso de los sujetos entrevistados, su percepción de la realidad. En este mismo sentido, Aron-Schnapper y Hanet (1997) señalan que el estudioso debe flexibilizar su praxis a medida que la investigación avanza, partiendo siempre de unos mínimos: saber cuál es su objeto de estudio y la relación entre entrevistado y entrevistador.

Así, cuando comencé el trabajo de campo en la ciudades de Tánger y Tetuán, mi propósito era estudiar la

¹ Las redes de clientelismo las entiendo cuando se establecen relaciones de reciprocidad entre grupos o personas de diferente estrato social y sin relación de parentesco.

² BIANQUIS, Th. 1986: 557.

³ "es un conjunto de personas que comparten un mismo espacio de existencia. La noción de cohabitación, de residencia común, aquí es esencial" (SEGALEN, M., 1992: 37).

⁴ SEGALEN, M. 1992, citando a J. Goody en "Domestic Groupes" P. 28.

familia, y más concretamente el grupo doméstico, buscando como interlocutoras a mujeres unidas por lazos de parentesco —en el mejor de los casos—, o relacionadas por redes amistad o clientelismo¹. Para ello partía del conocimiento previo que tenía de la zona de estudio y que me había permitido observar cómo, además del modelo teórico de familia islámica —extensa patrilineal²—, existían en Tánger y en Tetuán una gran variedad de formas de habitabilidad. Teniendo esto en cuenta, decidí partir de los estudios de Xavier Roige y de Martine Segalen como marco teórico de mi investigación, y más concretamente de la definición de grupo doméstico o de convivencia que propuso la autora en su monografía sociológica de la familia en Europa³. Esta apuesta teórica apriorística, si bien no se ajustó al pie de la letra a mi trabajo empírico, sí me proporcionó un eje conceptual que me llevó a la creación de tipologías donde encuadrar el análisis de las historias de vida. No obstante, tengo que decir, que la elaboración de *tipologías residenciales* en ningún momento se vio forzada por los consejos que Bertraux da para el tratamiento de los datos extraídos por esta técnica, sino que supuso un esfuerzo de ordenación y catalogación de una treintena de relatos y entrevistas en profundidad, que me mostraban una realidad compleja en lo que se refiere a la estructura interna de los grupos de personas que convivían en una residencia.

Las experiencias individuales narradas por las mujeres, además me permitieron vislumbrar no sólo al sujeto como dinámico —como indica X. Roige (1997)—, sino también que la configuración de los grupos está en función de las estrategias generales o personales de cada miembro⁴.

LA NORMA Y LO HABITUAL: FAMILIAS Y GRUPOS DOMÉSTICOS EN EL ÁREA DE ESTUDIO

En los testimonios e historias de vida de las mujeres que colaboraron en mi estudio, lo extenso, lo nu-

clear y lo patrilateral, se verbalizaban como una realidad o un deseo, en una sucesión de etapas donde la convivencia y la residencia eran generalmente el desencadenante de sus relatos: "...vivía en casa de mi padre, con mis hermanos hasta que me casé..." (Rabea, 40 años); "...me fui a la casa de mi marido, con su padre, su madre, sus hermanos...." (Fátima, 38 años); "...ahora vivo en una casa de mis abuelos, con mi madre y mis hermanos, y mi tía y mi otra tía, ellas solteras, todos así, y arriba vive mi tía, otra hermana de mi madre, ella casada con su marido y sus dos hijos, y otra tía y su marido y su hijo más arriba....la casa de mi abuelo, el padre de mi madre, la casa grande, como casa de los musulmanes..." (Buchera, 18 años)". Así, sus vivencias se encuadraban y transcurrían de un modelo a otro de convivencia, donde los varones relacionados con ellas —padres, hermanos, esposos o hijo— parecían marcar sus destinos sin que ellas pudieran hacer poco o nada para cambiarlos.

"... si tú divorcias siempre tienes padre, él cuidará de ti..., si no padre tendrá un hermano..., si no hermano ella tiene un hijo..., imira!, si no padre, ni hermano, ni hijo, mejor no divorciar, mejor quedarse como está..." (Buchera, 18 años)

Este comentario, que nos introduce en el tratamiento comparativo entre la *norma* y lo *habitual* en las historias orales, me permite señalar cómo el conocimiento de las reglas, tácitas y codificadas de esta cultura³, fueron esenciales en mi investigación para entender el discurso formal o normativo de las personas que participaron en mi trabajo. Este discurso, no sólo expresaba el conocimiento y la interpretación que los sujetos socializados hacían de las reglas, sino que fue el contrapunto necesario para encuadrar la disertación de mis colaboradoras una vez que habíamos llegado al nivel de confidencialidad (Morin, 1997). Ambos discursos, siempre subjetivos y no siempre contrapuestos, fueron esenciales para mi investigación, como se irá percibiendo paulatinamente en los apartados.

Los *discursos formales* de las mujeres entrevistadas dejaban ver cómo el modelo considerado tradicional de familia islámica, la extensa patriarcal, estaba siendo

³ En concreto las reglas de parentesco patriarcal, el Código de Persona y Familia, más conocido como Mudawana, y El Corán.

sustituido poco a poco por la familia nuclear patriarcal. No obstante, la mayoría de ellas entendía que la familia extensa era la normativa en su cultura, mientras que la familia nuclear era lo moderno, fruto de la *europización* que estaba experimentando la sociedad.

Si bien ambos modelos de familia se entendían como correctos, pues ambos mantenían las redes de solidaridad familiar a través de diferentes mecanismos⁶ y el poder del varón, el modelo tradicional de familia era el más deseado por las mujeres mayores, que veían en su configuración un refugio para su vejez⁷. En cambio, las mujeres más jóvenes, casadas o no, percibían la familia nuclear como una vía de escape a la presión que la suegra y la familia del marido ejercían sobre ellas, mejorando así su relación de pareja. Sin embargo, todas coincidían en oponerse a cualquier otra forma de convivencia.

El modelo formalmente más censurado era el que acogía a una sola persona, sobre todo si se trataba de una mujer. Los motivos que sustentaban este rechazo se centraban, entre otras cuestiones, en la estigmatización de la soltería, la cuestión del honor familiar y la desprotección que una persona sufre fuera de las redes de parentesco⁸. Entendían que un sujeto que no tuviera familia de orientación o de procreación, debía convivir con algún pariente, por lejano que fuera, y si no le era posible debía residir con alguna familia amiga⁹.

Los grupos monomarentales o matrifocales, donde el varón genitor está ausente y que por lo general achacaban su configuración a la práctica cada vez más frecuente del repudio¹⁰, eran criticados y a la vez tolerados. La mujer repudiada y con hijos, aunque no compartiera la residencia con familiares, siempre se encontraba unida a una red de parientes —patrilineales o matrilineales—. Además, estos grupos de convivencia se valoraban como transitorios, pues se entendía que sus miembros debían enfocar todos sus esfuerzos y estrategias en configurar una familia que, por lo menos en apariencia, fuera *aceptada*.

"... yo vivo con mi hijo, pero él se casará pronto, y vivirá en esta casa con su mujer y sus hijos, y yo con ellos..., esta casa

⁶ En mi investigación observe cómo la *nuclearización* no conlleva la pérdida de *conciencia* de pertenecer a un grupo de parentesco amplio, funcionando comunitariamente como una familia extensa.

⁷ Una evolución similar a la que aconteció en Europa al principio de la industrialización, cómo indica Goody (1986).

⁸ Estas cuestiones también las señalan Meillassoux (1997) y Borrmans (1979), en sus respectivas monografías.

⁹ Entiendo que las redes de clientelismo social, aquellas que no se establecen por el parentesco, son más amplias y, en muchos casos, más eficaces a las que se estructuran por este parámetro.

¹⁰ El uso abusivo del repudio en los países musulmanes, que permite a los varones divorciarse y casarse consecutivamente con varias mujeres, es definido por E. Moore (1991) como monogamia secuencial.

era de mis padres, yo vine aquí cuando divorcié de mi marido, luego mis padres murieron, ahora yo con mi hijo, sola..."
(Nabila, segunda mujer de su exmarido, unos 50 años)

Sin embargo, los grupos que tipifiqué en la tesis como *cuasi-monomarentales*, donde el esposo no es un miembro permanente del grupo residencial, y que actualmente los nombro *semimonomarentales* —por entender que este apelativo describe mejor la situación que representa—, no se tenían en cuenta como modalidades *extrañas*. En estos casos, la existencia de un cabeza de familia varón era suficiente para que discursivamente se aceptaran como grupos *correctamente* estructurados, aunque el hombre no cumpliera con la totalidad de las funciones que tradicional y legalmente se le adjudican¹¹.

El deseo de las mujeres por ser integrantes de grupos normativos o correctos —extensos o nucleares patriarcales— se confrontaba, en la *disertación confidencial*, con la flexibilización de normas culturales que, aunque se entendían como reglas tradicionalmente establecidas, podían ser obviadas si las circunstancias las obligaban. Las mujeres, por ejemplo, abogaban por no romper nunca los lazos con sus familias de orientación —parientes agnados o uterinos—, aunque su condición de esposas y madres las incluyeran culturalmente como parte de la familia del marido¹². La desprotección social que las mujeres continuamente verbalizaban, las exigían a no desechar ninguna relación, posibilidad o estrategia que pudiera servirles para estar dentro de una red de parentesco o clientelar, y en un grupo de convivencia aceptado.

"yo ahora vivo aquí, con Abisa y su madre....., cuando yo me case con mi novio ya tendré mi casa, con mi marido, así mejor, eso es lo que quiero, ya hablaré con mi padre, él es un burro, pero tiene que decir sí..., tiene que firmar los papeles, yo no puedo estar siempre así" (Nadia, 29 años)

Algunas de las mujeres me contaban que habían sido expulsadas de la casa marital al quedar viudas, otras habían abandonado el hogar familiar cuando el padre había tomado una nueva esposa, muchas habían

¹¹ COLOMER, A. 1963. *Droit Musulman. Les personnes et la famille*. Vol I, Capítulo VI, Las diferentes formas de matrimonio y su regulación. Atr. 35.

¹² FARGUES, PH., 1986: 339.

sido repudiadas o mantenían *una relación de pareja inestable* —en régimen de semi-abandono por parte de sus esposos—. No obstante todas ellas, aunque legalmente siempre decían depender de algún pariente masculino —patrilineal o matrilineal—, económicamente eran autosuficientes: para las mujeres solteras el estar empleadas les permitía sobrevivir y ahorrar algo de dinero mientras esperaban que su situación cambiara gracias al matrimonio; mientras que las mujeres con familia de procreación, esperaban que sus vástagos encontraran un buen empleo y que sus hijos se casaran para irse a vivir con ellos —*curiosamente*, y por los motivos que ya diré, el casarse ellas de nuevo no se valoraba como una posibilidad—.

MARCO CONCEPTUAL Y TIPOLOGÍAS DE GRUPOS RESIDENCIALES

La importancia que mis interlocutoras daban a la *convivencia*, junto con la variabilidad de *modelos de habitabilidad* observados, me condujeron a organizar las entrevistas en profundidad y las historias de vida relacionando ambos conceptos. No obstante, la *convivencia* —que entiendo íntimamente ligada a la noción de *relación personal*—, no se ajustaba a determinadas situaciones de *habitabilidad* de algunas mujeres: que compartían la residencia con personas con las que no mantenían relación alguna.

“...su madre ha alquilado una habitación para ella y sus hijos, viven todos en un cuarto, pues no tienen para otra cosa... se han venido del campo, pero el padre se ha quedado allí, no quiere vivir con gente extraña.” (Fátima, 40 años)

Debido a esto, y a no querer perder ningún modelo de habitabilidad —por poco significativo que fuera su número en mi investigación—, decidí perfilar el marco conceptual y hablar de *grupo residencial* (donde sólo la ocupación de un mismo espacio físico define su existencia), antes que de *grupo de convivencia*. Asimismo, el concepto de *grupo doméstico* —que respeta la definición

de Segalen (1992)— incluye en su enunciación dos nociones importantes, la de *mujer principal* y la de *jefe de familia*, descritas por las funciones que los sujetos vestidos por estos roles ejecutan dentro del grupo.

En consecuencia opté por definir *grupo residencial* como, *el formado por un conjunto de personas que compartían una misma vivienda, sin que por ello tuvieran que tener ningún vínculo de consanguinidad, afinidad o incluso de amistad*. Mientras que el *grupo doméstico* se concretaba, por *aquellas personas que compartían un mismo espacio y se agrupaban alrededor de una mujer principal, encargada de manipular los alimentos y organizar las tareas del hogar entre los miembros femeninos del grupo. Estos sujetos podían estar relacionados por lazos de parentesco, de alianza o relaciones complejas, ya fueran de tipo económico, afectivo o de solidaridad*.

El sujeto que, por lo tanto, da sentido a la existencia de los grupos domésticos es la *mujer principal*, pues sin ella no existirían dichos grupos tal y como los entendí en el estudio. Mientras que la importancia del *jefe de familia*, ya fuera legal o de facto, lo era en su calidad de mantenedor económico del grupo, no teniendo que coincidir con el varón genitor, ya que de hecho a veces lo era la propia mujer principal¹³.

En el transcurso de la investigación observé que si en un grupo doméstico el jefe de familia y la mujer principal eran personas diferentes, se establecía entre ambos una alianza, con el objetivo primordial de mantener la cohesión del grupo¹⁴. La mujer principal, como el resto de los miembros, reconocía la autoridad del jefe y la preservaba cuando estaba ausente. El jefe, a cambio, relegaba parcelas de mando a la mujer principal, como defensora de su autoridad dentro y fuera de la casa. No obstante, esta alianza estaba sujeta a una gran variedad de comportamientos dependiendo, entre otras cuestiones, de la categoría generacional de la mujer principal —edad y grupo— y del sexo del jefe de familia —las mujeres, en esta sociedad, sólo pueden ser consideradas jefes de familia de facto y en ningún caso jefe de familia legal, éste siempre es un hombre, padre, hermano o hijo, en ausencia del varón genitor—.

¹³ CALPAS, E., 1996.

¹⁴ En el libro de Lacoste-Dujardin (1993), la suegra es la que representa el papel de mujer principal, sin tener en cuenta en su estudio otras situaciones residenciales diferentes a la de la familia extensa patri-lineal.

Relación de los grupos residenciales hallados en el trabajo de campo

Las categorías que voy a exponer de grupos residenciales, nacen de entender éstos como: conjuntos formados por uno o varios subconjuntos —los grupos domésticos—, que se pueden combinar aleatoria y circunstancialmente, proporcionando modalidades diferenciadas de grupos residenciales.

Aunque esta definición me hubiera permitido hacer un trabajo matemático de clasificación, jugando a combinar todas las particularidades y número de grupos domésticos imaginables, siempre he entendido esta labor inadecuada. Así, en este apartado, sólo expongo la clasificación de los grupos domésticos que hallé en el trabajo de campo, en los tres conjuntos de grupos residenciales que conceptué, *los grupos residenciales atípicos, los grupos residenciales simples y los grupos residenciales compuestos*.

- *Los grupos residenciales atípicos* los deduzco cuando varias personas y/o grupos domésticos (de modalidades diferentes) comparten una misma residencia, y viven independientemente en las habitaciones que la conforman. Cada persona o grupo mantienen una nula o escueta relación de vecindad con el resto de residentes.

Estos grupos residenciales suelen encontrarse en los suburbios y en el centro árabe de las ciudades coloniales estudiadas, afectadas por un fuerte deterioro urbanístico¹⁵. El hecho de que Tánger y Tetuán sean urbes fronterizas es, según Hubert Prolongeau (1995), lo que potencia principalmente esta forma de arrendamiento que origina que hasta *“los políticos marrulleros se disputan también estos «barrios piojosos» donde las posibilidades de especulación son muy lucrativas...”*. Son, por lo tanto, la inmigración¹⁶ y las condiciones socioeconómicas, las cuestiones más significativas que llevan a los sujetos a aceptar una forma de inquilinato que atenta contra el principio de *privacidad doméstica*, tan importante en la cultura marroquí e islámica.

Las residencias compartidas otorgan a las personas la oportunidad de vivir bajo un techo relativamente

¹⁵ NAVEZ-BOUCHAIRE-NE, F., 1986 y 1993.

¹⁶ La Dirección de la Estadística Marroquí indica en el informe de los estudios demográficos de 1992, *“Femme et développement au Maroc”*, que en el periodo 1975-1982, 631.000 personas emigraron de las zonas rurales a las urbanas y 823.000 se habían trasladado de pequeñas ciudades a las grandes capitales. PG. 63.

digno, pudiendo utilizar los servicios mínimos que la vivienda posee y que les son comunes. Estos espacios, que podríamos denominar «públicos», son por lo general, los pasillos, el baño y la cocina, aunque el uso de ésta última dependerá de las apetencias de cada persona o grupo: la privacidad, a la que antes me refería, lleva a los sujetos que configuran un grupo doméstico a entender el cuarto arrendado como una casa, donde la mujer principal guisa utilizando un camping gas o un *cuscusero*¹⁷.

Esta modalidad habitacional, según nuestras interlocutoras, generaba problemas de marginalidad social difíciles de resolver, más aún cuando las autoridades no ponían ningún empeño en solucionarlos. En palabras de una misionera católica española residente en Tánger: *"Aquí, como en Tetuán, cada vez hay más familias que viven en chabolas o en casas donde comparten todo con otras familias y ellos viven en una habitación, allí hacen todo, guisan, duermen todos juntos..., muchas mujeres con sus hijos, el marido no está o no trabaja porque está enfermo..., nosotras intentamos ayudar con alimentos y muchas vienen al dispensario cuando se enteran que podemos ayudarlas, pero siempre limitadas por las circunstancias del país. Vienen del campo pensando que aquí van a estar mejor, pero se encuentran sin casa, sin trabajo, sin nada."*

No obstante, en este tipo residencial más que en ningún otro, son los motivos y las circunstancias particulares de los sujetos los que originan las diferentes modalidades que encontré en mi trabajo de campo. Pues, si bien la inmigración es el principal motivo que ha potenciado el incremento de la especulación arrendataria, no todas las personas que habitan en un grupo residencial atípico son inmigrantes, ni todos los inmigrantes han afrontado el proceso migratorio interno por los mismos motivos y con los mismos objetivos:

a) Existen personas que viven en una habitación para ellos solos dentro de una vivienda compartida. Representado, en mi investigación, por un varón inmigrante económico.

¹⁷ El valor de la privacidad se expresa principalmente, y según Pinson (1992), en la estructura de las villas típicas musulmanas, mientras que en nuestro estudio también los observábamos en la elaboración y consumo de los alimentos.

b) Sujetos que comparten la misma habitación, sin que les una ningún tipo de relación parental o económica, limitando su espacio de privacidad al necesario para ubicar una cama y enseres personales. En el trabajo, descrito por varias mujeres jóvenes inmigrantes económicas.

c) Miembros de un grupo doméstico que, aglutinados en torno a una mujer principal y unidos por lazos de consanguinidad, viven en la misma pieza. En mi tesis doctoral representado por una mujer y sus hijos, inmigrantes del campo. Los motivos del cambio se debieron a que el hijo mayor había matado a un hombre y el grupo no pudo soportar la presión de su entorno.

d) Personas que se encuentran en centros de acogida y que comparten grandes estancias con otros individuos. Estos lugares subsisten gracias a donaciones, por lo que sus inquilinos, en muchos casos, pagarán una pequeña cantidad de dinero o trabajarán en ellos para cubrir los gastos que generan. En el trabajo de campo personificado por una mujer, madre soltera.

- Las modalidades de los *grupos residenciales simples*, formados por un solo grupo doméstico, coinciden en la mayoría de los casos con las definiciones clásicas de modelos de familia —extensa, nuclear, monomarental—, aunque con particularidades. Sólo la categorización de grupo semimonomarental entiendo que es la más específica.

a) *Extenso*: padre, madre, vástagos solteros y casados con hijos.

b) *Múltiple*: hermano soltero y hermana casada con hijos pequeños, donde ella es la mujer principal y el esposo el jefe de su familia de procreación.

c) *Nuclear*: matrimonio con hijos de ambos o de uno de ellos. No obstante, hay que señalar, que el miedo al incesto limita la posibilidad de que los vástagos del hombre o de la mujer con otras parejas, convivan bajo el mismo techo. Este hecho es importante, pues la separación, el repudio o el divorcio, junto con el miedo que las

mujeres tienen a perder la custodia de sus hijos cuando se casan¹⁸, es lo que genera principalmente el tipo que a continuación definiré.

- d) *Monomarental y matrifocal*: el primer supuesto se da cuando una mujer sola vive con su familia de procreación, actuando ella como mujer principal y como jefe de familia de facto.

La matrifocalidad, en cambio, la hallo cuando una mujer y su grupo de procreación vive con otros parientes femeninos, por lo general su madre viuda o repudiada. La mujer principal y el jefe de familia de facto pueden ser personas diferentes.

- e) El *semimonomarental*, en dos casos:

– existe poliginia, alargándose las ausencias del marido en función del lugar de residencia de sus mujeres –no siempre viven en la misma ciudad y casi nunca en la misma casa–. En muchos casos es la esposa la mantenedora económica del grupo.

– ó cuando el esposo y padre –jefe de familia legal–, tiene a su grupo de procreación en semiabandono: no cumple cotidianamente la norma legal de mantenedor del grupo y se ausenta durante largas temporadas. No obstante, retorna de vez en cuando a la casa, para no darle la posibilidad a su esposa de solicitar el divorcio por el supuesto del incumplimiento de manutención o por abandono¹⁹.

No tengo en cuenta dentro de esta clasificación el *grupo residencial simple polígamo* –dos mujeres casadas con el mismo varón, que comparten la misma casa y una de ellas es la principal–, puesto que su existencia sólo se puede intuir de un breve comentario de una de mis interlocutoras: “Es muy buena, ella no ha dado hijos a su marido, la pobre, y le ha buscado una joven. Ellos ya mayores, y ella es muy buena, la pobre... ¡No!, ella es la que manda, ella sabe que le gusta al marido²⁰, la otra no, que va a saber, ella joven... todo bien, él ahora tiene hijo, el hijo como de ella, todos juntos, así...” (Haduch, unos 45 años)

¹⁸ COLOMER, A., 1963. *Droit Musulman. Les personnes et la famille*. Vol I, Libro La filiation, Cap. III, Art. 105.

¹⁹ COLOMER, A., 1963, La disolución del matrimonio, Cap. II, Art. 53. Divorcio por falta de manutención, punto 2 y Art. 57. Divorcio por ausencia del marido, puntos 1 y 2.

²⁰ En la tesis indico, cómo las costumbres domésticas son la causa *habitual* de los conflictos entre mujeres no parientes que conviven en una casa, sobre todo cuando la mayor actúa como principal y la otra es coesposa o nuera.

²¹ EL Corán, Sura IV " Las mujeres ", se indica al varón como no debe casarse con más de una mujer si no está seguro de tratar al resto en equidad económica y afectiva.

Las causas por las que al parecer no abundan los grupos simples polígamos, según la información de mis interlocutoras, se hallaba en primer lugar por la dificultad de mantener económicamente esta situación, si se quieren seguir las directrices de El Corán²¹: "*Mira, conozco dos casos, pero las mujeres son europeas y ellos se han casado después con una musulmana. Ahora cada una vive en su casa, con su familia..., ¡no! ellas juntas no, eso no se aguanta. Y si regala una joya a una, se la tiene que regalar a la otra. Mira, uno es médico, y si te das cuenta, cuando salgas, ves la casa de la europea, y luego vas a California (zona residencial de Tánger) y vas a ver otra villa igual, igual, es la de la segunda esposa*" (Fátima, 40 años).

Y, en segundo lugar, a las reticencias de las primeras esposas a aceptar de buen grado un segundo enlace de sus maridos —"*Aunque alguna te diga que no le importa, no las creas, a nadie le gusta compartir a su marido, yo no lo aguantaría*" (Fátima, 40 años)—. No obstante, tengo que señalar, que los grupos residenciales simples monomarentales o matrifocales que estudié, eran en su mayoría de segundas esposas, mujeres divorciadas o repudiadas, que se habían casado sin saber que sus maridos tenían una primera mujer²².

- *Los grupos residenciales compuestos* son aquellos formados por dos o más grupos domésticos unidos entre sí por fuertes lazos. En este sentido, puede haber tantos modelos como combinaciones posibles entre el número de grupos domésticos y las diferentes estructuras a las que éstos pueden optar.

Las viviendas —en mi estudio siempre grandes villas—, están divididas en tantas partes como grupos domésticos, aunque casi nunca la separación es evidente si no se conoce la situación vivencial.

Como en el caso anterior, sólo voy a especificar aquellos subtipos que conocí en el trabajo de campo, obviando las modalidades con las que no tuve un contacto directo: como un grupo residencial compuesto por dos grupos domésticos nucleares, donde los dos varones son hermanos y cada esposa actúa como principal de su familia de procreación. No obstante, tengo

²² El varón sólo tiene la obligación legal de informar a su primera mujer del deseo de casarse de nuevo. A la segunda, tercera o cuarta esposa, no tiene por que decirles que está casado o desea casarse.

que señalar, que en todos los casos de *grupos residenciales compuestos* que estudié, el nexo de unión se establecía a través la relación fraternal entre algunos de sus miembros.

- a) *Grupo residencial compuesto por dos grupos domésticos nucleares.* El dueño de la villa, Hammet, su esposa e hijos varones adultos, comparten la residencia con la hermana de él —mantenedora económica del grupo—, su marido y un sobrino —fruto de un primer matrimonio de Hammet—. Los espacios están separados por un pequeño corredor.
- b) *Grupo residencial compuesto por un grupo doméstico extenso y otro semimonarental.* La hermana del dueño de la villa reside en la primera planta con su esposo, la hija de ambos divorciada y un nieto varón. Mientras que en el piso superior viven la segunda esposa del propietario —que es polígamo— y sus hijos e hija solteros. La separación entre ambos espacios habitacionales es la escalera de subida.
- c) *Grupo residencial compuesto por tres grupos domésticos, uno matrifocal y dos nucleares.* El primero está formado por una mujer divorciada con sus vástagos y dos hermanas solteras. En él, una de las mujeres solteras es la principal, mientras que la divorciada es la mantenedora económica del hogar y, por lo tanto, la jefa de familia de facto. Los grupos nucleares lo conforman dos hermanas casadas, con sus maridos e hijos pequeños.

La villa tiene tres plantas y pertenecía al padre de las mujeres.

Estas clasificaciones, como ya indiqué, me ayudaron a ordenar los datos obtenidos en el trabajo de campo y a representar sinópticamente la variabilidad de los grupos de habitabilidad que me encontré. Mientras que las historias de vida de las mujeres, contextualizadas en mi tesis doctoral en el grupo residencial concreto en que vivían cuando las conocí, entre otras cuestiones me permitieron mostrar lo que de

²³ LACOSTE-DUJARDIN, C., 1996.

dinámico y variable tienen las situaciones de convivencia²³.

APORTACIONES DE LA HISTORIA ORAL AL ANÁLISIS SOCIAL

Lutz Niethammer (1997), en su artículo *¿para qué sirve la historia oral?*, indica que el análisis de las historias orales debe aportar al estudioso datos que sirvan para proyectar lo subjetivo a lo general, enriqueciendo así la ciencia histórica y permitiendo al investigador observar la dimensión social de las experiencias de vida de los sujetos a través de sus protagonistas. Los relatos de las mujeres que he seleccionado, miembros de distintos tipos de grupos residenciales, ilustran brevemente estas tres consideraciones.

La transcripción de los testimonios respeta literalmente la forma en que me fueron contados. El hecho de que dos de estas mujeres se expresaran en español, Nufisa y Nadia, y de que necesité una traductora indígena en el caso de Amina, hace que sus discursos sean a veces confusos y de difícil lectura. No obstante, los comentarios y breves explicaciones que hago al principio y al final de los relatos, tienen el objetivo de aminorar las posibles dificultades de las narraciones.

Amina: la inmigración como estrategia de cambio

Amina llevaba casi dos años viviendo sola en Tánger, donde había encontrado un trabajo asalariado de planchadora en una fábrica textil. Sus padres, agricultores, vivían con sus dos hermanos varones y tres hermanas en una *cábila* cercana a Tetuán. Ella me comentaba que siempre que podía iba a ver a su familia, sobre todo en las fiestas, y que su hermano mayor la visitaba con frecuencia para recoger el dinero que ella ahorraba.

Amina siempre vestía *djelaba* y llevaba la cabeza cubierta, atuendo frecuente en las mujeres del campo cuando emigran a la ciudad y que posee una fuerte carga simbólica: modestia y pudor, tanto para los urbanos como para aquellos que vienen del campo²⁴.

Cuando conocimos a Amina, tenía 27 años y vivía en lo que hemos denominado grupos residenciales atípicos: compartía una habitación con tres chicas también inmigrantes. Ella nos contaba que el resto de habitaciones estaban alquiladas a familias, insistiendo en que en ninguno de los casos había hombres solteros en la residencia. Amina valoraba su situación vivencial como desagradable y poco conveniente para una chica célibe, su deseo era tener una casa y vivir con su familia en la ciudad. Esta aspiración pasaba, como hemos indicado anteriormente, por casarse. El casamiento, no obstante, no lo interpretaba como una estrategia individual, sino como una táctica familiar: el poder traerse a sus padres y hermanos a la ciudad era para ella uno de los objetivos que lograría a través del matrimonio²⁵.

“Mis padres son pobres, y que son muchos en casa, y no siempre hay trabajo, no dinero, que vine para ayudar, nada más... El mayor ayuda a mi padre en el campo y así, el pequeño es pequeño todavía, pero el mayor a veces trabaja fuera, pero no siempre porque tiene que ayudar a su padre... .

Salimos muy cansadas, tú sabes, el trabajo de la fábrica es muy duro y a mí no le gusta mucho andar por la calle, yo sé, porque aquí estoy sola y luego la gente habla y eso, y yo vivo en Beni Makada que está muy lejos de la fábrica....

Yo soy tranquila, la gente del campo es más para las costumbres y aquí todo el mundo sabe, (se ríe), bueno enseguida dicen a tu padre, a tu hermano, así, pero yo soy tranquila, no sale ni nada... .

Mira, aquí se trabaja mucho y si te casas es para no trabajar..., yo no voy a trabajar, lo ves, nadie quiere trabajar si te casas, tu marido es el que debe traer el dinero... .

Si a mi padre no le gusta el hombre yo no voy a casar, yo voy a casar si su padre, su madre dicen bien..., hay muchos que te dicen que se va a casar con ella y luego se va . Pero yo claro que quiere casar, no vamos a estar toda la vida aquí en

²⁴ KHOURI-DAGHER, N., 1994.

²⁵ El matrimonio como estrategia migratoria —a través de la reagrupación familiar— es cada vez más habitual, sobre todo en la emigración a otros países.

la fábrica, no se puede estar así siempre, una mujer tiene que casar, hacer su vida, con hijos así, pero una buena boda, no para estar peor... Yo quiere casar con un buen hombre que trabaje, así, con dinero, con su casa.

No, no hay problema con quien se case, porque mi familia puede venir, no como ahora, si yo tengo mi casa mi madre puede estar con ella, ayudarme con los niños y así, y si mi marido es bueno puede ayudar a mi familia..."

Las mujeres en Marruecos han llevado una carga de trabajo en el ámbito doméstico y extra doméstico muy importante para el mantenimiento del hogar. No obstante, la invisibilización y la falta de reconocimiento han sido una constante que parece mitigarse en el momento actual²⁶. La inserción de las mujeres en el mercado laboral, un ámbito inestable, poco reglado, pero que remunera monetariamente a sus trabajadores, ha cambiado la percepción de las féminas como fuerza de trabajo. Las mujeres ya no sólo trabajan en el servicio doméstico por poco o nulo salario²⁷ —según la percepción de nuestras informantes—, sino que se han incorporado como mano de obra barata a la industria y al sector servicios, capitalizándose su trabajo por sus familiares, que las valoran ahora como un recurso monetario que se debe tener en cuenta.

Este hecho, entre otros, ha posibilitado que mujeres jóvenes y solteras, como Amina, emigren a los centros urbanos de Marruecos y a otros países, obviándose argumentos culturales y verbalmente defendidos, como la cuestión del honor y el control directo de los hombres sobre sus familiares femeninos. No obstante, estas situaciones a veces tienden a reforzar estrategias que, aun interpretadas como poco modernas —vestir *djelaba* o el uso del pañuelo—, son utilizadas por determinadas familias y mujeres con el fin de no ser tildados por la comunidad como *mala familia* o *mala mujer*.

La modestia en el vestir y en las actitudes desvanece, en cierta medida y a ojos de la comunidad, los riesgos que conlleva estar viviendo una situación de desatención familiar. Además, estas estrategias están también enfocadas a mantener la posibilidad de casarse con un

²⁶ MERNISSI, F., 1980.

²⁷ Aunque ya no es lo habitual, todavía existen mujeres que trabajan de internas en el servicio doméstico a cambio de manutención y vivienda.

buen hombre. El matrimonio, que es para muchas mujeres la única vía para salir de la casa paterna, es para las jóvenes trabajadoras como Amina, la principal esperanza para dejar un mercado laboral que las explota y una relación familiar que en la distancia, y a pesar de ser económicamente independientes, las controla. Nuestras interlocutoras entendían que el marido ejerce un poder menos restrictivo que el del padre, sobre todo cuando el enlace se ha realizado por amor.

Sin embargo, el entender el empleo de la mujer como un recurso económico familiar, puede retrasar la urgencia del enlace de las jóvenes, siempre y cuando aparenten el cumplimiento de las normas de comportamiento moral. En este caso, el sueldo de Amina estaba destinado, entre otras cuestiones, a generar ahorros que permitieran a su hermano mayor pagar la riqueza de la novia y casarse²⁸: que el primogénito establezca su propia familia de procreación se convierte en una estrategia prioritaria para el grupo y, en concreto, para los padres, buscando el mantenimiento de la *patrilinealidad*.

Así, el retraso de la edad matrimonial se convierte no sólo en una cuestión económica, sino también en una cuestión de género, donde la prioridad del enlace recae en el varón. Este hecho, además, obliga a las mujeres que están en la situación de Amina a afrontar la búsqueda de novio de manera individual, en una ciudad donde no conocen a casi nadie y esperando que su elección cuente con el beneplácito familiar.

Nufisa: normas de parentesco y estrategias de grupo

Nufisa pertenecía a una familia de clase media alta, económicamente hablando, pues en ningún caso sus amistades consideraban a sus miembros con prestigio social dentro de la comunidad de Tánger, es decir, *buen familia*. En el momento en que contacté con ella, vivía en una residencia de tres plantas con su marido y tres hijos —un varón y dos mujeres—, configurando un grupo residencial simple nuclear.

²⁸ La riqueza de la novia se ha convertido, según algunas de nuestras interlocutoras, en un negocio para muchos padres, que solicitan cantidades desorbitadas para permitir que sus hijas se casen.

Los padres de Nufisa emigraron del campo a Tánger cuando era Ciudad Internacional, momento en que se consideraba como una urbe abierta y llena de posibilidades. El esposo de Nufisa, también inmigrante, era dueño de una fábrica de confección que exportaba ropa femenina a diversos países europeos. Ella llevaba la contabilidad de la fábrica y actuaba como mujer principal del grupo, organizando las labores del hogar entre sus hijas y dos chicas de servicio, que vivían con ellos.

Nufisa, que cuando la conocí tendría unos 42 años, se definía como una mujer religiosa y conservadora, contándome en uno de nuestros primeros encuentros cómo cuando su hija mayor fue *divorciada*, la solución a la crisis matrimonial fue *mandarla a la Meca para que encontrara tranquilidad espiritual*.

No obstante, y después de muchas conversaciones, pude observar que el discurso y las acciones de Nufisa —que fluctuaban entre lo *tradicional* y lo *moderno*—, tenían siempre como principal objetivo el reconocimiento social de su grupo de orientación. Así, la importancia del *qué dirán* y la *apariencia*, son dos cuestiones que subyacen en todo este relato. En él, la protagonista expone estrategias que buscan la remembranza del grupo a través del matrimonio de uno de sus miembros, conjugando las normas con sus intereses personales y los del colectivo familiar.

“Antes todos vivíamos aquí, mis hermanos, mis hermanas, ahora sólo mi marido y mis hijos. Mi hermano (el mayor) vivía aquí con la primera mujer, la madre de la niña (que ahora se casa), y luego marcha y la niña queda con mi madre, ahora todos viven juntos (su hija, mi madre, su segunda esposa con sus hijos). Es así por que la hija de mi hermano (y su primera esposa) va a casar con un joven muy rico, de «une bonne famille».

Mi hermano casado (después) con una otra mujer (y viven) en otra casa, ahora yo vivo aquí y mis hermanas van con sus maridos.

Mi madre viuda, pero queda con sus hijos, tres solteros y la niña, ahora ella, (todos), con su hijo mayor.

La niña de mi hermano que se casa es de la otra mujer. Mira, su madre casada, y el hombre de la madre tiene dos chicos, entonces mi hermano no acepta dejar su hija con dos muchachos, entonces dejó con mi madre, aquí, porque tampoco la ha querido dejar con su (siguiente) mujer, porque él también casado con otra, pero la niña ahora casada y ahora allí con mi madre.

Ella (mi madre) prefiere con su hijo, prefiere el mayor, porque ella dice que su hija (Nufisa) tiene un hombre que no, no mi hijo, es decir, no mi hijo, comprendes cómo piensa, ella dice que yo no voy a vivir con un hombre de otra gente, yo con mi hijo.

A mí me gusta que mis hijos vivan conmigo pero el resto de la familia no, ellos viven cerca, sólo a media hora o cuarto de hora, todos en Tánger, esto está muy bien, y es mejor, porque siempre estamos juntos, cuando alguna mala yo puedo llevarla al médico, tiene una fiesta, un..., siempre ayudar, pero no la familia de mi marido, no, la mía.

Ellos ahora todos juntos, su mujer, los hijos, mi madre, mis hermanos, ahora así porque la niña se va a casar, el chico..., el padre, amigo de mi hermano, socio, no familia, amigo, ella ahora tiene diecisiete y medio y él veintisiete, son una gran familia, muchos hermanos y muy importante, y no solo aquí.

El amigo, su padre lo busca, porque el amigo de mi hermano dice, ¡ah!, yo he sabido, mi hija me ha dicho que tienes una muchacha muy buena, muy tranquila, quererla casar con mi hijo, entonces mi hermano dice, voy a preguntar, y viene y habla con nosotros, con mi madre, con la niña, mira son ricos, dan mucho, por eso la hija de mi hermano casar con un muchacho muy rico, muchos dineros tiene, pero mi hermano no pide nada, él dice que poder darle yo a tu hija, y él dice yo quiero tranquilidad, yo quiero que mi hija verla buena, a mí no me interesa el dinero, eso nada, eso que dice, que lo dice él (mi hermano) y él da (el padre del novio) todo eso."

En las sociedades modernizadas, donde los cambios económicos —asentados en democracias formales— no parecen tener la correlación esperada con los avatares socioculturales²⁹, el tener se está convirtiendo en algo tan importante para los grupos familiares como el ser.

²⁹ MERNISSI, F., 1992.

Así, para aquellos que tienen riquezas pero que no son considerados *buena familia*, la apariencia —que Bourdieu (1980) expone como una de las características de la idiosincrasia magrebí— se convierte en un condicionante fundamental para conseguir reconocimiento a través del beneplácito de la comunidad. En este sentido, las reglas del parentesco —encuadradas en el marco normativo de la patrilinealidad, la patrilocalidad, la patrilateralidad—, se convierten en un referente del mantenimiento de la tradición, aunque los cambios sociales permitan *suavizar* algunas pautas.

Nufisa, que se sigue sintiendo parte de su grupo de orientación a pesar de estar casada, relata las estrategias del hermano mayor señalando que el matrimonio concertado de su sobrina, de diecisiete años, tiene el objetivo de conseguir reconocimiento. En este momento, la apariencia de *familia normalizada* —dentro de la normalidad— adquiere un sentido práctico para el grupo de orientación de Nufisa: la madre debe vivir con el hijo mayor, aunque esto conlleve la convivencia de tíos, hermanos y semihermanos en la misma residencia durante una temporada. Este hecho, no trae sólo beneficios al colectivo, al establecer una alianza política³⁰ con una buena familia, sino que permite a Nufisa apropiarse de la casa paterna, antes compartida con parte de su grupo de orientación —madre y hermanos varones solteros—, más su sobrina. El resultado es *aparentemente correcto*, una familia nuclear —la de Nufisa, aunque no se cumpla la norma patrilocal—, y una familia extensa —la de su hermano, que acoge adultos solteros emparentados y que en otras circunstancias se valoraría como contraria a las normas establecidas para evitar el incesto—.

En conclusión, las mujeres del grupo, que ayudaron a constituir esas *familias aceptadas*, no sólo han tenido un papel fundamental en el objetivo de emparentar con una *buena familia*, sino que además han permitido al grupo ascender en la escala social³¹. Este hecho fortaleció más las relaciones de Nufisa con su familia de orientación, convirtiéndose en el sujeto clave que posi-

³⁰ BOURDIEU, P. 1991.

³¹ En la cultura islámica favorece la homogamia —casarse con sujetos de igual condición social—, principalmente en los varones. En cambio, nuestras interlocutoras me comentaban que las mujeres podían casarse con hombres más ricos que ellas, *sobre todo cuando éstas eran muy bellas*.

bilitará a su esposo la ampliación de sus redes clientelares y su ascenso social³².

Nadia: el sujeto y la familia en la cultura ideológica del patriarcado

Nadia, que se crió en la casa de mis abuelos, fue a la escuela española y a un instituto bilingüe, lo que significó para ella tener una visión de la realidad mucho más *moderna* que la de algunas de sus compatriotas. Cuando me contó su historia de vida, Nadia tenía 29 años y se disponía a vivir con una familia amiga, antiguos vecinos de sus padres y de mis abuelos.

Rachita, la madre de Nadia, que trabajó casi toda su vida con mi familia, no podía tener hijos³³. Ella y su esposo, con la complicidad de mi tía materna, recogieron a Nadia de la inclusa y arreglaron los papeles haciéndola pasar por su hija biológica³⁴. El hecho de que la adopción no esté reconocida en Marruecos –tal y como la entendemos en Occidente–, hizo de este acontecimiento una confianza familiar que finalmente y con los años, resultó *ser un secreto a voces*.

En todo este extracto de la vida de Nadia, pretendo que se valoren las estrategias que va adoptando y que marcan una concepción nueva del sujeto como individuo, que actúa a veces aparte de los intereses concretos de su grupo. No obstante, el hecho de desenvolverse en una sociedad con valores *comunitarios*³⁵ hace que una mujer que opera con independencia, pague la insolencia de entenderse libre de las prebendas familiares y de género.

“A los quince años, yo tenía casi los quince años, yo, yo no había terminado los quince años, un día yo he llegado del colegio y yo he encontrado unas personas que yo no padre y mi madre..., mi madre ha venido y me ha dicho que he aquí, esa gente ha venido para pedir tu mano, para el matrimonio, y entonces yo le he dicho que por qué, que yo no me quiero casar, que yo soy todavía joven, mi madre me ha dicho que es tu padre quien ha provocado, que ha querido este matrimo-

³² NAROTZKY, S. 1995.

³³ Rachita, de joven, ejerció la prostitución, sufrió una enfermedad que la incapacitó para tener hijos.

³⁴ El recoger niñas, en vez de niños, se debía siempre al deseo expreso de las mujeres. No obstante, este hecho se debe valorar dentro de un análisis global del parentesco – patrilineal, en esta cultura-, como se especifica en la tesis.

³⁵ BOURDIEU, P., 1980.

... yo no quiero casarme, mi padre, ha sido él quien ha insistido, entonces ellos han venido con dos hombres que hacen el acta de matrimonio, dos hombres que son del estado, hombres religiosos que escriben que el matrimonio, uno escribe y el otro está allí para ver, para testificar, hombres del estado, religiosos, se llaman abdules, entonces ellos escriben el acta y yo he firmado, sí, pero yo no quería, pero mi padre, yo tenía miedo de mi padre, yo debo firmar, yo no puedo decir que no porque la fiesta y todo está. Enseguida yo he visto al hombre, yo lo vi, pero yo no lo quiero mismo si ya no lo hubiera visto, pero yo ahora lo veo y ya he comenzado a poner nerviosa. Él no está mal, pero para mí era un hombre normal, era un amigo de mi padre. Me marché con mi madre y con mi tía, y me pusieron el maquillaje, yo tenía el pelo largo, para la fiesta, eso antes que llegaran. Era una fiesta, pero yo te hablo de la fiesta de acta de matrimonio, es solamente esa fiesta, es la fiesta solamente del acta..., mi madre como ha visto que yo me niego, con mi padre y todo, yo me niego, me niego y he gritado y todo, mi madre les ha dicho que la niña no quiere, y ahora ustedes dicen a vuestro, a vuestro hijo, de pedir el divorcio..., el marido de mi tía, de Malika (hermana de su madre), él le conoce, a este hombre, él ha ido y le ha citado en un café, «por favor, Nadia no quiere que su matrimonio continúe, entonces tú debes divorciarla»...

... ha aceptado el divorcio, y entonces tú vienes, debemos ir a casa de ellos para el divorcio... . Mi padre, yo no recuerdo, mi padre no se enfadó, él ha devuelto las joyas y su dinero y han ido a casa de ellos para el divorcio, él, mi padre, con mi madre y con el marido de Malika. Ya está y él se ha divorciado.

Mi padre ya no ha arreglado más, este..., la última experiencia ha sido con mi primo, de la familia de mi padre, el hijo del hermano de mi padre, ellos viven en Inglaterra.

Un verano, en unas vacaciones de verano, ellos han venido a nuestra casa y entonces él me ha propuesto matrimonio, si yo quiero casarme con él, como tú sabes bien, yo tenía una relación con otro, y con mi primo yo sólo tenía la relación familiar. Entonces yo tenía una relación, pero yo estaba enfadada con él, yo estaba enfadada, yo no me hablaba con él, mi madre lo sabía, lo de Alami, pero mi padre no, este chico yo

ya conozco desde hace diez años, está estudiando en Rabat y su padre es amigo de mi padre, pero yo no puedo decir a mi padre porque aquí es así, los marroquíes nunca hablan con su padre de esas cosas, con mi madre yo puedo hablar con ella, pero con mi padre no, y mi madre no puede, no, ella no puede hablar con mi padre de esta cosa, tú ves, se tiene el derecho de hablar con el padre de la chica que sale con él, esto lo entiendes. Yo, Dios mío, estoy enfadada con Alami (hombre con el que mantiene una relación secreta), y como el primo ha venido de Inglaterra a nuestra casa, y él me ha dicho «Nadia tú quieres casarte conmigo» y yo le he dicho, cómo casarnos, cómo vamos hacer así deprisa todo, y él me ha dicho, sí yo no tengo tiempo, yo puedo ya casarme el año que viene y todo, entonces yo he dicho, por qué no, entonces él me ha dicho, por las fiestas de Navidad yo vendré de Inglaterra y nosotros haremos el acta, y yo, yo he dicho, sí. Entonces él ha venido, él ha venido a nuestra casa con su hermana y hemos preparado una fiesta, yo estoy feliz, porque, porque...él me gusta, él me gusta, simplemente, yo estoy contenta con él, hemos hecho la fiesta, con los pasteles y la comida y todo, la firma otra vez, pero con éste, con él, yo quiero, yo quiero firmar y todo, y cuando él se ha quedado conmigo aquí, él se ha quedado dos meses aquí en Tánger, porque yo tenía que ir luego a su casa, y él se ha quedado para arreglar los papeles, los papeles del pasaporte, él ha debido de ir al ministerio, al ministerio de exteriores de Rabat, él se va casi tres días a Rabat para arreglar los papeles, y he ido yo con él y con su hermana también, con su hermana, y cuando su hermana se ha ido a Inglaterra, él ya ha preparado todos los papeles y todo, entonces, el problema que ha habido es que no nos hemos puesto de acuerdo sobre el Ramadán....

Entonces, no es el amor, no es amor, sólo era casarme con él, así, cuando me ha dicho, no, yo no haré nunca el Ramadán, y como yo he ido a la habitación y yo he encontrado hachís, sí, tú sabes, y yo le he dicho, «qué es lo que es esto» y él me ha dicho, «sí, y también esto, y esto, esto, esto, y esto, entonces, que es lo que tú quieres, yo soy así y yo no cambiaré nunca, tú no tienes derecho a decirme lo que yo debo hacer», entonces yo he comenzado a gritar, y yo se lo he dicho a mi madre, solamente a mi madre, sí, primeramente yo le he dicho

a mi madre, «he aquí», entonces ella me ha dicho, porque el problema no es el Ramadán, el problema es todo, entonces mi madre me ha dicho, «ahora qué es lo que tú piensas, tú lo vas a resistir, cómo ves tú a tu marido», yo la he dicho, yo, «yo veo a mi marido que haga el Ramadán, que sepa hacer las cosas, no como éste, que me dice que no tengo derecho a entrar en su vida», y entonces, qué es lo que quiere, si él se casa él debe hablar, discutir, decir las ideas, no es que tú haces lo que quieres y yo hago lo que yo quiero, para mí eso no es un matrimonio, para mí mejor quedarme sola. ...

Ahora yo no sé qué dicen de mí, bueno sí sé, pero para mí es mi vida, porque en esta época no es la misma cosa que la época precedente, porque ahora, la mayoría de la gente joven han cambiado, porque si no se ha casado nunca así, vive, trabaja y para mí es normal, para mí es normal que la mujer trabaje, para ganar su vida.

Ahora es el problema que mi madre ha muerto, ...

Pero ahora todo ha cambiado, porque cuando mi madre ha muerto mi padre se ha quedado tranquilo, él no piensa en casarse, pero los vecinos le han empezado a decir «¿tú no te vas a volver a casar, tú no te casas?», esto no hacía ni cuatro meses que mi madre ha muerto. Ellos piensan que ya es suficiente cuatro meses para la muerte de una persona. Los vecinos le han empezado a decir a mi padre, pero fuera, no en la casa, «¡eh!, tú no te vas a casar, tú vas a estar solo», entonces mi padre comenzó a pensar en casarse..., otros vecinos me han dicho que si tu padre se quiere casar entonces tú debes buscarle una mujer, una mujer buena y tranquila, y es ésta, pues ella es amiga de unos vecinos de aquí, que viven donde vivía la abuelita (mi abuela). Entonces yo la conozco bien, muy, muy bien.....

Cuando termina la fiesta de la boda, al día siguiente yo me he ido de viaje, yo he estado ocho días, me fui a casa de mi amigo, ¿tú sabes?, entonces a los ocho días yo he vuelto a la casa y yo he comenzado la vida normal. Pero todo ha cambiado, las costumbres, las comidas, las cosas de comprar, yo me siento la misma, pero yo no siento las cosas igual, yo me siento como extrajera en la casa, mismo que yo esté aquí...Ella ahora tiene un hijo varón...."

El hecho de que Nadia actuara con autonomía, con su criterio y siguiendo estrategias que buscaban su

beneficio personal —desde el momento en que rechaza los enlaces, hasta cuando busca una mujer mayor para su padre viudo, esperando que no le dé descendencia—, la llevó finalmente a ser recriminada por parte de sus familiares y allegados. No obstante, y a pesar de su aparente *modernidad*, una mujer sola debe buscar protección dentro de una red que la permita subsistir en una comunidad que no tolera fácilmente la independencia personal.

Nadia, rechazada por su familia paterna y materna, terminó acudiendo a las redes clientelares y viviendo con una familia adinerada, meritorios de su madre, que configuraban un grupo residencial múltiple. Este hecho la obligó a ponerse a trabajar y a aceptar las normas de la mujer principal de la casa y de su hija, en un régimen de *vasallaje* y sumisión a los caprichos de ambas. En este sentido, y como ya he dicho, en una sociedad donde lo moderno se entiende sólo como acceso a las nuevas tecnologías y no a la construcción del sujeto individualizado³⁶, los lazos de solidaridad comunitaria son prácticamente los únicos a los que una mujer soltera puede acudir en caso de total desprotección³⁷.

En el relato de Nadia, podemos valorar dos de las cuestiones que Fátima Mernissi señala en sus libros, *Sexo, ideología e Islam* (1983), y *Miedo a la modernidad* (1992): cómo la ideología del patriarcado, imbuida en la cultura, sustentada por una religión y legitimada por una *legislación moderna*, limita el derecho a la individuación de los sujetos. Y cómo el ejercicio de este derecho es tolerado en los varones —reflejado en las actitudes de los hombres que rodean a Nadia—, mientras que en las mujeres es fuertemente reprobado.

En este sentido, las actuaciones femeninas que buscan un beneficio personal, muchas veces se tienen que esconder tras un halo de tradicionalismo, con el fin de poder conseguir los resultados deseados. Nadia, que siempre ha cumplido con el Ramadán, refuerza su postura en contra del matrimonio con su primo con una cuestión religiosa y difícilmente cuestionable por su

³⁶ MERNISSI, F., 1992.

³⁷ TILLION, G., 1993.

entorno. No obstante, en el trasfondo de su actitud se encontraba la importancia que cada vez más se da al amor romántico y al noviazgo, lo que obliga a algunas jóvenes, como Nadia, a mantener relaciones secretas con chicos hasta que éstos deciden pedirles como esposas – con los *peligros* que conlleva–.

Finalmente, y para concluir, entiendo que el concepto de grupo residencial, abierto a recoger todos los modos de convivencia que se dan en una sociedad determinada –sobre todo cuando hay inmigración–, permite observar fácilmente la heterogeneidad social y valorar sus causas.

Asimismo, estudiar un tema como el parentesco –hasta hace poco fuertemente significado por el androcentrismo académico–, a partir de los sujetos sociales femeninos nos posibilita: primero, tener en cuenta la existencia de grupos de convivencia que se han invisibilizado por los modelos mayoritarios y normativos –ajustados a la norma–; y en segundo lugar, recoger la voz del oprimido –que a mi entender siempre es más enriquecedora en estrategias que la voz del que ostenta el poder–.

BIBLIOGRAFÍA

- ARON-SCHNAPPER, D. Y HANET, D., 1997, De Herodoto a la grabadora: Fuentes y archivos orales. *Historia oral*. Compilador Jorge Aceves. México. Instituto Mora.
- BERTRAUX, J. 1997, Fases de investigación. Los relatos de vida en el análisis social. *Historia oral*. Compilador Jorge Aceves. México. Instituto Mora.
- BIANQUIS, TH. 1986, La famille en Islam Arabe, *Histoire de la famille*, Coop. Burgière, Klapis-Zuber, Segalen, Zonabend. Paris. Armand Colins.
- BORRMANS, M. 1979, *Documents sur la famille au Maghreb, de 1940 á nos jours*, Roma, Estratto da "Oriente moderno", Vol. LIX, 1-5, I.P.O.
- BOURDIEU, P. 1980, *Sociologie de l'Argyrie*. Paris. Presse Universitaire.

- 1991, *El sentido práctico*. Madrid. Taurus.
- CALPAS, E. 1996, Les femmes chef de famille du milieu urbain. *Femmes du sud, chef de famille*, Dir. Jeanne Bisilliat. Paris. Karthala.
- COLOMER, A. 1963, *Droit Musulman. Les personnes et la famille*. Vol I. Paris. La Porte.
- FARGUES, PH, 1986, Le monde arabe: la citadelle domestique. *Histoire de la famille*, Coop. Burgière, Klapis-Zuber, Segalen, Zonabend. Paris. Armand Colins. P. 339.
- GOODY, J. 1986, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona. Heder.
- KHOURI-DAGHER, N. 1994, Desde ambos lados del velo islámico. Madrid, El País. (29-XI)
- LACOSTE-DUJARDIN, C. 1976, Un village algérien: structures et évolution récente. Alger. Organisme National de la Recherche Scientifique Sociale Nationale d'Édition et Diffusion.
- 1993, *Las madres contra las mujeres: patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Madrid. Cátedra.
- MEILLASSOUX, C. 1977, *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid. Siglo XXI.
- MERNISSI, F. 1980, Le prolétariat féminin au Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord*. Paris, C.N.R.S.
- 1983, *Sexe, idéologie et Islam*, Paris, Tierce.
- 1992, *Miedo a la modernidad*. Barcelona. Del oriente y del Mediterráneo.
- MOORE, E. 1991, *Antropología y feminismo*. Madrid. Cátedra.
- MORIN, F. 1997, Praxis antropológica e historia de vida. *Historia oral*. Compilador Jorge Aceves. México. Instituto Mora.
- NAROTZKY, S. 1995, *Mujer, mujeres y género*. Madrid. CSIC.
- NAVEZ-BOUCHAIRINE, F. 1986, Modèles d'habiter: usage et appropriation de l'espace dans les quartiers résidentiels de « luxe » au Maroc. Paris, C.N.R.S.
- 1993, Propriété et appropriation de l'espace: déchets et pratiques des habitants dans les grandes villes

marocaines. Paris. Rev. Peuples Méditerranéens. N° 62,63.

NIETHAMMER, L. 1997, ¿Para qué sirve la historia oral? *Historia oral*. Compilador Jorge Aceves. México. Instituto Mora.

PINSON, D. 1992, Modèles d'habitat et contre-types domestiques en Maroc. Fascicule de recherche n° 23, *Urbanisation du monde arabe*. Tours. C.E.R.U.

PROLONGEAU, H. 1995, Bindovilles y tráfico de drogas en Tánger. Art. de prensa.

ROIGE, X. 1997, Transformaciones y continuidades en el parentesco. Madrid. Rev. Occidente, n° 199.

SEGALEN, M. 1992, *Antropología histórica de la familia*, Madrid. Taurus.

TILLION, G. 1993, *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona. Nexos.

LA VIVIENDA

TRADICIONAL ENTRE LOS
NÓMADAS DEL SÁHARA
Y EL SAHEL CENTRALES,
Y LA PERVIVENCIA
DE LA VIDA NÓMADA
EN LA ACTUALIDAD

Manuel Julivert
Departamento de Geología,
Universidad Autónoma de
Barcelona

ABSTRACT

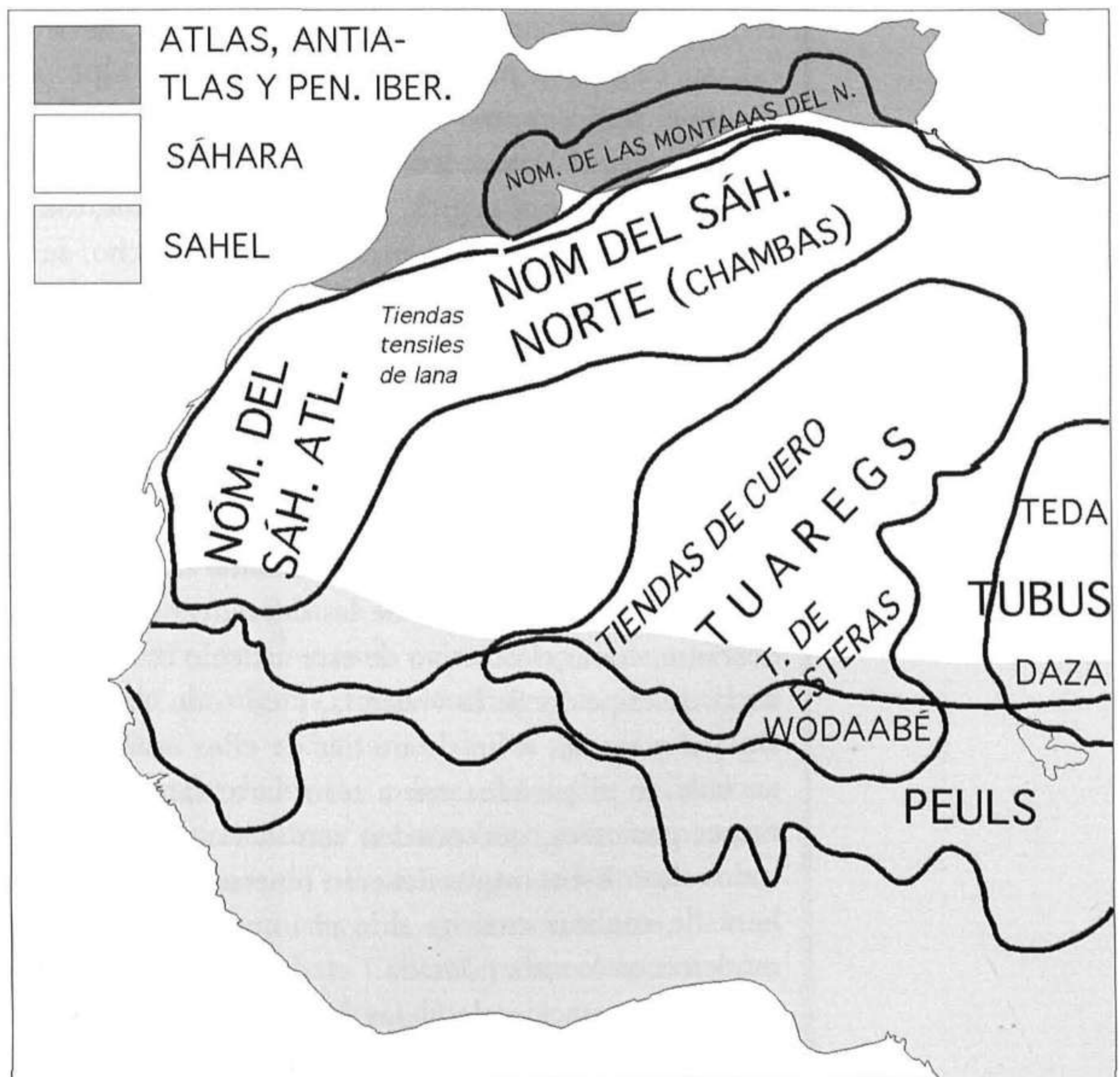
A nomadic dwelling must be easily transported, following the nomade's displacements, in the search of pasturages. Different tent types represent different solutions to the problem. In the Atlas Mountains, north of the Sahara, the nomads use tensil wooden tents with a two slope shape. These tents also occur along the Atlantic Sahara, but they differ from the former in their peaked, conical, silhouette. The shape differences

are due to the different arrangement of the poles and to length differences of the ridgepiece supporting the velum. Another group are the armature tents, which may be skin or mat roofed. Skin tents are used by the western tuaregs and mat tents by tuaregs of the eastern part of the Niger (dome roofed shape) and the tubus, in Tchad (rectangular hangar-like shape). Another kind of nomadic dwelling, not properly a tent, is the wodaabe "suudu", which is simply a circle of branches limiting a territory. Social and economic changes, political troubles, and periodical droughts have brought many nomades to the cities or to exile. However, nomades are still found in many regions, keeping its traditional dwelling.

LOS GRUPOS NÓMADAS TRADICIONALES

En el Sáhara y el Sahel centrales y occidentales existen cuatro grandes grupos de nómadas, bien diferenciados entre sí lingüística y culturalmente (fig. 1), que pueden considerarse como cuatro grupos étnicos, al margen de los debates existentes sobre este término. Estos grupos son: 1) *árabes* (y *bereberes* arabizados) del Sáhara septentrional y el Sáhara Atlántico (Caro Baroja, 1953; Cauneille, 1950, 1968; Caratini, 1989; Gaudio, 1993), 2) *kel temashek* (*tuaregs*), del Sáhara y Sahel centrales (Richer, 1924; Rodd, 1926; Lothe, 1955-56; 1984; Gardel, 1961; Nicolaisen, 1963; Nicolas, 1950; Bernus, 1981; Bernus y Dorou, 1996), 3) *peuls*, habitantes del Sahel (Dupire, 1970; Beckwith

Fig. 1 - Esquema de la distribución de los grupos nómadas y sus tipos de tiendas.



y Offelen, 1983; Durou y Loncke, 2000), y 4) *tubus* (Arbaumond, 1954; Chappelle, 1957), del Sáhara y Sahel tchadianos (fig. 1). A estos cuatro grandes grupos pueden añadirse una serie de tribus menores, nómadas o trashumantes, *árabes* y *bereberes*, que desde Túnez hasta Marruecos nomadizan por las regiones adyacentes al Sáhara (Joly, 1951; Bisson, 1962; Louis, 1979), y que apenas rozan el desierto en sus desplazamientos más meridionales.

Aunque con una cultura y una lengua común, cada uno de los cuatro grandes grupos citados es el resultado de un proceso a lo largo del cual se han ido agrupando no sólo diferentes elementos culturales sino también gentes de distintos orígenes, que han sido absorbidos por el grupo culturalmente dominante. Así por ejemplo, los *árabes* han asimilado culturalmente muchas poblaciones *bereberes*. Entre los *tuaregs*, *bereberes* por su origen, y por tanto blancos, existe, especialmente entre los *tuaregs* del sur, una proporción importante de negros, procedente del mestizaje, de la incorporación de grupos negros, y de esclavos libertos, todos los cuales se consideran *tuaregs* con pleno derecho, aunque los libertos de la curva del Níger forman un grupo diferenciado, el de los *bella*. Así pues, actualmente debe considerarse *tuareg* a todo hombre negro o blanco que hable la lengua *tamashek* y viva al modo *tuareg* (Bernus, 1981; Bernus y Dorou, 1996).

Para tratar a fondo las sociedades nómadas, debería procederse a la descripción por separado de la organización social de cada una de las diferentes etnias. No obstante, como el objetivo de este artículo es centrarse en la descripción de la vivienda, y en todo caso de su situación actual, a fin de no dar de ellos una imagen anclada en el pasado, van a recordarse tan sólo unos rasgos generales, que pueden considerarse comunes a todos ellos. Estos rasgos deberán tenerse en cuenta a la hora de analizar cuál ha sido el impacto del mundo moderno en la vida nómada.

La organización de todas las sociedades nómadas tiene como base la tribu, es decir una unidad familiar,

que no debe pensarse que forma un grupo cerrado, sino que es algo abierto y dinámico, que se remodela con el tiempo. La base de su organización social tradicional es una marcada estratificación, con la cúspide formada por las tribus guerreras, y por debajo las tribus vasallas, los libertos, y finalmente los esclavos. En un capítulo aparte, tratándose de sociedades islámicas, hay que colocar a las tribus religiosas, llamadas marabúaticas por los autores europeos. Además existen castas, como la de los artesanos y la de los bardos.

Ni la importancia de las clases guerreras ni la cohesión de las diferentes tribus en una unidad de orden mayor han sido las mismas en todos los grupos nómadas, ni en todos los momentos. Entre los tuaregs existía lo que en la literatura occidental se han llamado "confederaciones", al frente de cada una de las cuales se encontraba un jefe, el *amenokal*, elegido en el seno de una tribu noble. En el otro extremo en cuanto a organización, se encontraban los *tubus* que han formado siempre clanes más bien anárquicos (Chapelle, 1957; Arbaumond, 1954).

La economía nómada se basaba tradicionalmente en el pastoreo, el comercio y la guerra. Además de la cabra, universalmente presente, los animales característicos son: la oveja entre los nómadas del reborde montañoso del Sáhara septentrional, el camello en el Sáhara, especialmente entre las tribus nobles, y los bovinos en el Sahel. El comercio era siempre un comercio menor, de distribución; el gran comercio transahariano estaba en manos de los *árabes*. Por lo que respecta a la guerra, esta consistía en razzias para apoderarse de ganado de alguna tribu enemiga, o en acciones sobre poblaciones sedentarias, de las que obtener un tributo. Aparte de los tres pilares señalados, los nómadas realizaban siembras ocasionales o poseían a veces palmerales o zonas de cultivo en los oasis, en cuyo caso su cuidado corría a cargo de aparceros negros, llamados *harratin* en el Sáhara Central, y cuyo origen estaba tal vez en antiguos esclavos libertos o en poblaciones saharianas antiguas.

LA VIVIENDA NÓMADA: LA TIENDA

Clases principales de tiendas y material usado

El nómada, o el trashumante, deben cambiar a menudo de emplazamiento. El tipo de ganadería que practican, ligada a la sequedad del clima, les obliga a frecuentes desplazamientos buscando pastos adecuados. Su vivienda, por tanto, tiene que ser ligera, de fácil transporte, y fácil de manejar. Los nómadas han encontrado diversas soluciones a este triple problema. Llamando "tienda" a toda vivienda desmontable y transportable, hay que hacer una primera distinción entre tiendas tensiles, por una parte, y tiendas de armazón, por otra, y atendiendo a su cubierta puede distinguirse entre tiendas de lana, de cuero y de esteras. Las tiendas tensiles de lana se mantienen de pie tensando la cubierta sobre unos puntales maestros, que a su vez se sostienen por esta misma tensión. Las tiendas de cubierta de cuero suelen apoyarse sobre un armazón no muy elaborado, aunque pueden tener algún elemento ténsil, o tener la cubierta fijada al suelo con estacas. Las tiendas con cubierta de estera consisten siempre en un armazón bien trabado, que se sostiene por sí mismo, y sobre el que se colocan las esteras. Un caso especial, que no encaja en la clasificación que antecede es el de la "vivienda" *wodaabé*, de la que se tratará al final.

Las tiendas con cubierta de lana son siempre tensiles. Este tipo de tienda se encuentra entre los nómadas del Sáhara septentrional y del Sáhara Atlántico, así como entre los grupos menores que viven en el reborde montañoso septentrional del Sáhara. Las tiendas tensiles pueden adoptar varias formas, pero siempre consisten en una cubierta formada por varias tiras tejidas con pelo de animal cosidas entre sí, uno o varios puntales maestros y otros puntos de apoyo menores. La cubierta se tensa sobre sus puntos de apoyo mediante unos vientos, lo que permite que todo el conjunto se mantenga en pie. En la tienda ténsil, la cubierta y las paredes son en general dos elementos independientes;

la cubierta está tensada, mientras que las paredes consisten en un faldón rodeando la tienda. En ocasiones, si la tienda debe permanecer mucho tiempo sin desplazarse, la pared expuesta al viento puede estar formada por un muro de piedras amontonadas.

La cubierta de cuero, formada por piezas rectangulares cosidas entre sí, puede ser usada en tiendas tensiles o de armazón, aunque el cuero se tensa mal, por lo que en general la cubierta se coloca sobre un armazón. En este tipo de tiendas, el armazón es menos elaborado que el de las tiendas de esteras. En algunos casos, sin embargo, el cuero puede estar algo tensionado. Este tipo de tienda es usada por los *tuaregs* del Hoggar, del Azawak, de la curva del Níger, y de la región entre Gao y Tahoua (Níger).

La tienda de armazón con cubierta de esteras es propia de los *tuaregs* del sudeste (Aïr y región al sur de dicho macizo) y de los *tubus* (*dazas* y *tedas*), y consiste en un armazón de varas de madera que se sostiene por sí mismo y sobre el cual se coloca una cubierta de esteras, que juegan un papel pasivo, de modo que simplemente se apoyan sobre el armazón.

Además del material usado para la cubierta, se requieren, en el caso de las tiendas tensiles, unos puntales maestros, unos palos auxiliares, unas estacas a las que atar los vientos, y unas cuerdas, y en el caso de las tiendas de armazón también unos palos, y una serie de varas de madera, rectas o curvadas según el tipo de armazón. Los puntales maestros deben ser rectos y suficientemente largos, algo mucho más fácil de conseguir en el Sahel que en el Sáhara. La madera usada suele ser de *Balanites*, *Salvadora* y a veces taray (*Tamarix*), si se consigue una pieza suficientemente recta y larga. La palmera, utilizada para vigas en las casas de los oasis del Sáhara septentrional, no es adecuada para las tiendas nómadas. Los nómadas de las regiones montañosas al norte del Sáhara tienen más clases de madera disponibles. Para las estacas, que son más cortas, el obtener piezas de madera adecuadas resulta más fácil, pudiendo usarse las especies antes

citadas así como las diversas especies de acacias. Algunas de las tiendas de armazón con cubierta de esteras tienen una bóveda o una cúpula, por lo cual se necesitan varas curvadas. Para ello se usan generalmente las raíces de algunos árboles, como las acacias, ya que es más fácil conseguir la curvatura de las raíces que de las ramas. Todo este material es valioso, y mucho más en un país donde los árboles escasean, y por tanto debe ser transportado al igual que la cubierta, durante los desplazamientos.

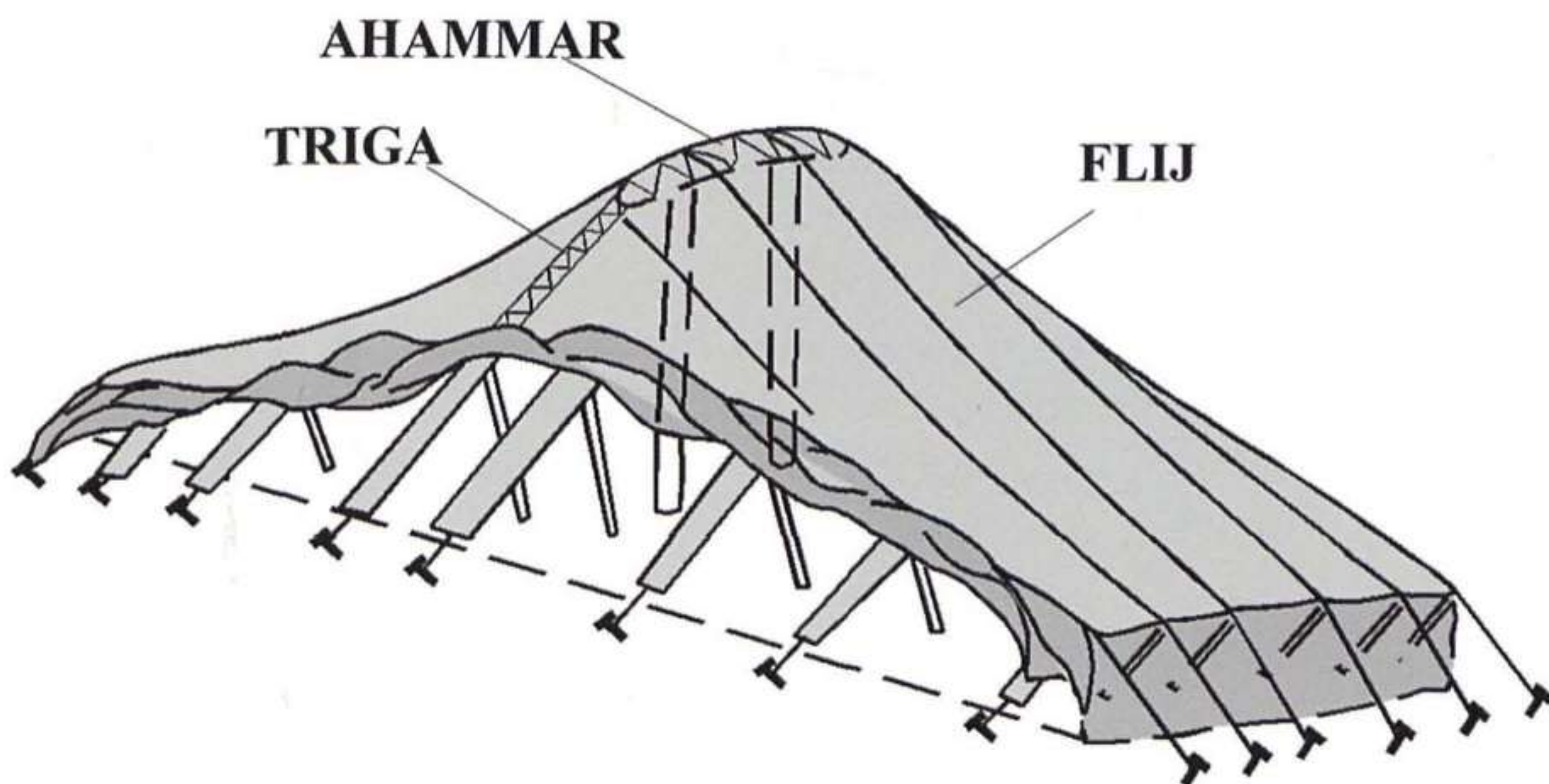
Las cuerdas se obtienen del trenzado de partes vegetales fibrosas, como la corteza o las raíces de acacias, y en el Sahel de la palmera *Borassus flabelifer*, o trenzando lana y pelo de cabra, aunque actualmente puede ser más fácil obtenerlas del mercado. Finalmente la fibra para esteras o cestería se obtiene de las palmeras o de algunas gramíneas.

La tienda ténsil de lana en el reborde montañoso septentrional del Sáhara

A lo largo del reborde montañoso septentrional del Sáhara hay una cierta diversidad de grupos nómadas o trashumantes, aunque no tan grande como la descrita por Bisson (1962), debido a la progresiva sedentarización. En líneas generales puede decirse que la tienda en esta región es de forma alargada, aunque en grados diversos, con un perfil en dos vertientes (fig. 2), en vez de ser picudo como en el Sáhara Atlántico. Este tipo de tienda se encuentra entre las tribus que nomadizan por la parte sudeste de Marruecos, así como en las de las Altas Mesetas argelinas y relieves vecinos, en la llanura tunecina al norte del escarpe de la hamada con la que empieza el Sáhara, y en el Djebel Nefusa, en Libia.

Entre los grupos que aún pueden verse hay que citar en primer lugar a los nómadas *bereberes* del extremo oriental del Atlas y el Antiatlás marroquíes, que comparten territorio con sedentarios de la misma etnia. En la tienda *bereber* marroquí (*aham*; figs 2 y 3) el sostén se consigue mediante dos puntales maestros

Fig. 2 - Esquema de la construcción de una tienda *bereber* del Atlas marroquí, según Julivert (2003), basado en la tienda de la figura 3.



verticales, y por tanto paralelos, próximos entre sí, y de una longitud entre 2,50 y 3 m. Sobre estos puntales se apoya una pieza de madera, llamada *ahammar*, ligeramente curvada, de unos 2 m de largo por 0,15 a 0,30 de ancho. Esta pieza está grabada en su parte inferior, y además posee dos huecos que permiten que se inserten en ella los dos puntales. Una tira de lana de 20 a 40 cm de ancho por 6 a 8 m de largo, llamada *triga*, cruza la tienda en dirección perpendicular a los

Fig. 3 - Tienda *bereber* del Atlas Medio (Marruecos), cerca del collado del Zad. Obsérvese la chimenea en la parte izquierda.



flij. La *triga*, anclada en el suelo, sirve para tensar el conjunto.

La cubierta está formada por una serie de largas tiras de lana y pelo de cabra, de 60 a 80 cm de ancho (Laoust, 1930), tejidas en telares horizontales, y cosidas entre sí, hasta obtener la anchura deseada. Estas tiras se llaman *flij* (pl. *flija*), palabra de origen árabe, pronunciada de formas ligeramente distintas, por los diferentes grupos nómadas del borde sahariano. Los grupos pobres mezclan también fibra procedente de las palmeras (Laoust, 1930). La cubierta de las tiendas pequeñas está formada sólo por tres de estas tiras, mientras que las medianas poseen 5, y las grandes llegan a 10 (Laoust, 1930). El tensado se hace en sentido longitudinal a las tiras que forman la cubierta, mediante unas cuerdas fijadas a la misma por una pieza de madera. Una serie de estacas, más largas en la parte central, en el lado donde se encuentra la entrada, y más cortas en los dos lados, forman la periferia de la tienda de modo que la cubierta no llegue a tocar el suelo. En la parte anterior y posterior de la tienda el tensado se hace mediante unas tiras de lana, semejantes a la *triga* (fig. 3), cosidas a la cubierta, pero en las tiendas pobres puede hacerse también con cuerdas (fig. 4). De todos modos el esfuerzo principal se hace en dirección longitudinal a los *flij*. La cubierta de la tienda no llega al suelo, de manera que su cierre se consigue con un faldón, que es por consiguiente una pieza independiente de la cubierta. De todos modos, a veces la cubierta cae por encima de los vientos.

La duración de un *flij* es de unos 5 años. Cuando un *flij* está deteriorado se renueva, manteniendo los que todavía son útiles. Nunca se procede al abandono de toda la tienda y su sustitución por otra nueva, de manera que, en cierto modo, se está usando siempre la misma tienda.

La tienda se divide en dos partes separadas por una cortina, una parte privada y la parte donde el hombre recibe a los visitantes. En la línea divisoria se amontonan a menudo sacos e impedimenta diversa. El hogar

Fig. 4 - Tienda "bereber" de los "Aït Morghat", en el Atlas Medio, cerca del Ued Foum Ikis. Obsérvese que la parte frontal está tensada por simples cuerdas, a diferencia de la tienda de la figura anterior.



está situado en el interior pero tradicionalmente no había salida prevista de humos. Actualmente hay tiendas que tienen un fogón y una chimenea para evacuar los humos. La cama es una simple estera, a veces sobre un colchón de palmas.

El área geográfica de distribución de este tipo de tienda es el Atlas Medio, el Alto Atlas oriental y el extremo este del AntiAtlas, en Marruecos, así como las llanuras periféricas, como la cuenca de Misour (o del Muluya) y el borde sahariano. Los grupos nómadas de este sector pasan el verano en la montaña, huyendo del calor y la sequedad de las regiones bajas y descienden en invierno a la cuenca de Misour, al borde septentrional sahariano, la cuenca de Ouarzazat, y zonas bajas del extremo este del AntiAtlas. Estas tribus son pastores de ganado menor, cabras y ovejas, aunque pueden tener algún camello, usado para el transporte. La tienda actual, tal como acaba de describirse es idéntica a la descrita por Laoust en 1930.

En la cuenca de Ouarzazat y los primeros relieves del Alto Atlas existen grupos que no poseen tiendas y que viven en abrigos de la roca, a veces protegidos por

un muro incompleto de piedras. Estos grupos, que poseen cabras y algunos camellos, se desplazan poco, pero son calificados de nómadas por los habitantes de los poblados.

Unas tiendas semejantes a las antes descritas se encuentran a lo largo de las Altas Mesetas argelinas y zonas vecinas del Atlas Sahariano, aunque su extensión se ha reducido de un modo considerable. Antiguamente se extendían por el sur hasta el borde sahariano, y por el norte rebasaban el límite septentrional de las Altas Mesetas. En el Djebel Armour (Atlas Sahariano, Argelia) existen tiendas grandes con tres filas de postes, cada una de ellas con una *triga*. A veces, como entre los *Ulad Nail* los dos puntales se cruzan no lejos de su parte superior (Laoust, 1930; Drew, 1979; Couchaux, 1970), cosa excepcional en las tiendas del borde montañoso sahariano, que suelen tener los puntales maestros paralelos. Esta disposición recuerda la de las tiendas del Sáhara Atlántico. De todos modos los dos puntales llegan al techo suficientemente separados como para insertarse en una pieza alargada de madera de protección. Cuando las tiendas son de grandes dimensiones (fig. 5), la cubierta debe tener más puntos de apoyo, además de los dos puntales maestros, y



Fig. 5 - Gran tienda de las altas mesetas argelinas, entre Tismoulkine y El Bayadh. Al ser la tienda tan grande se necesita más de una fila de puntales maestros, lo que ocasiona que la tienda tenga más de un punto culminante.

entonces se disponen otros postes auxiliares más bajos, pero que hacen que la tienda presente más de un punto culminante.

En Túnez, existen también unas tiendas (Louis, 1979; Borg, 1955; Massabie, 1955) que se asemejan a las marroquíes descritas en primer lugar. Su repartición geográfica incluye la llanura que se encuentra al pie del escarpe con el que empieza la hamada sahariana, y se extiende hasta la región de Gafsa, al norte de los grandes *chotts* (fig. 6). Estas tiendas las usan tribus que se consideran *árabes* (Louis, 1979), en contraste con las poblaciones *bereberes* sedentarias que ocupan el borde de la hamada y su prolongación en Libia por el Djebel Nefussa, aunque por lo menos en buena parte deben ser *bereberes* arabizados. En estas tiendas a menudo la cubierta recubre en parte a los vientos laterales. Su porte es de todos modos parecido a la tienda marroquí, aunque a veces, a diferencia de ella, puede poseer un solo puntal maestro, y entonces adquiere un aspecto más picudo.

Tiendas semejantes son las del Djbel Nefusa, en las zonas vecinas de Libia. Estas tiendas, de grandes dimensiones (hasta los 7x10 m; Laoust, 1930), necesitan un sistema de postes más complejo que el de las

Fig. 6 - Tienda de la llanura de Gafsa (Túnez). Obsérvese como la cubierta cae por encima de los vientos.



tiendas marroquíes descritas en primer lugar, aunque el principio es el mismo. Constan en general de tres filas de seis postes verticales, en vez de una fila única. Los dos puntales centrales, de la fila central soportan la consabida pieza de madera de protección del toldo, pero las otras se insertan en una simple zapata. Al haber tres filas de postes, existen también tres *trigas*. El porte de las tiendas es más alto y menos alargado que el de la tienda marroquí pero la estructura es básicamente la misma. La zona ha sufrido una sedentarización intensa, de manera que en la actualidad el nomadismo que pueda quedar es totalmente residual.

En resumen, en todo el reborde montañoso del Sáhara las tiendas tienen un rasgo común, que es la forma alargada, de hasta 2 m, de la pieza de madera de protección de la cubierta, en la que se insertan los puntales maestros. Esta pieza hace que la tienda culmine en una corta arista, en vez de terminar en una cúspide aguda, de la que la cubierta descienda en todas direcciones, como en las tiendas del Sáhara Atlántico. En las tiendas de las montañas al norte del Sáhara, la existencia de esta pieza, aunque sea corta y la tienda alta, es suficiente para que la tienda muestre dos vertientes principales, en la dirección de los *flij*. Por ello, aunque no todas las tiendas son tan alargadas como las de las montañas de Marruecos, todas tienen un porte parecido, de tienda con dos vertientes. Otro rasgo diferencial, que guarda relación con lo anteriormente expuesto, es la existencia de la *triga*, que ayuda a marcar la diferencia entre una dirección longitudinal y una transversal, en la tienda.

La tienda ténsil en el Sáhara Atlántico y el Sáhara septentrional

La tienda (*jaima*) en el Sáhara Atlántico es una tienda ténsil, de apariencia cónica, debido a que la cubierta se tensa apoyándose sobre un único punto, y por tanto cae con igual pendiente en todas direcciones. El punto de apoyo de la cubierta es un punto en el que convergen dos puntales inclinados, de manera que for-

man una V invertida. Para evitar el deterioro debido a la presión que ejercen los puntales en su punto de apoyo, la cubierta se protege con una corta pieza curvada de madera, con dos huecos en los que se inserta el extremo de los puntales, o a veces se protege con un simple trozo de tela. La pieza en la que se insertan los puntales es muy corta, de manera que, a diferencia de las tiendas descritas antes, la tienda aparece con un pico, lo que le da una apariencia cónica (figs 7 y 8). Alrededor de la tienda, y particularmente en las esquinas se colocan unas estacas, de modo que la cubierta

Fig. 7 - Dibujo esquemático de una tienda del Sáhara Atlántico, según Julivert, 2003.

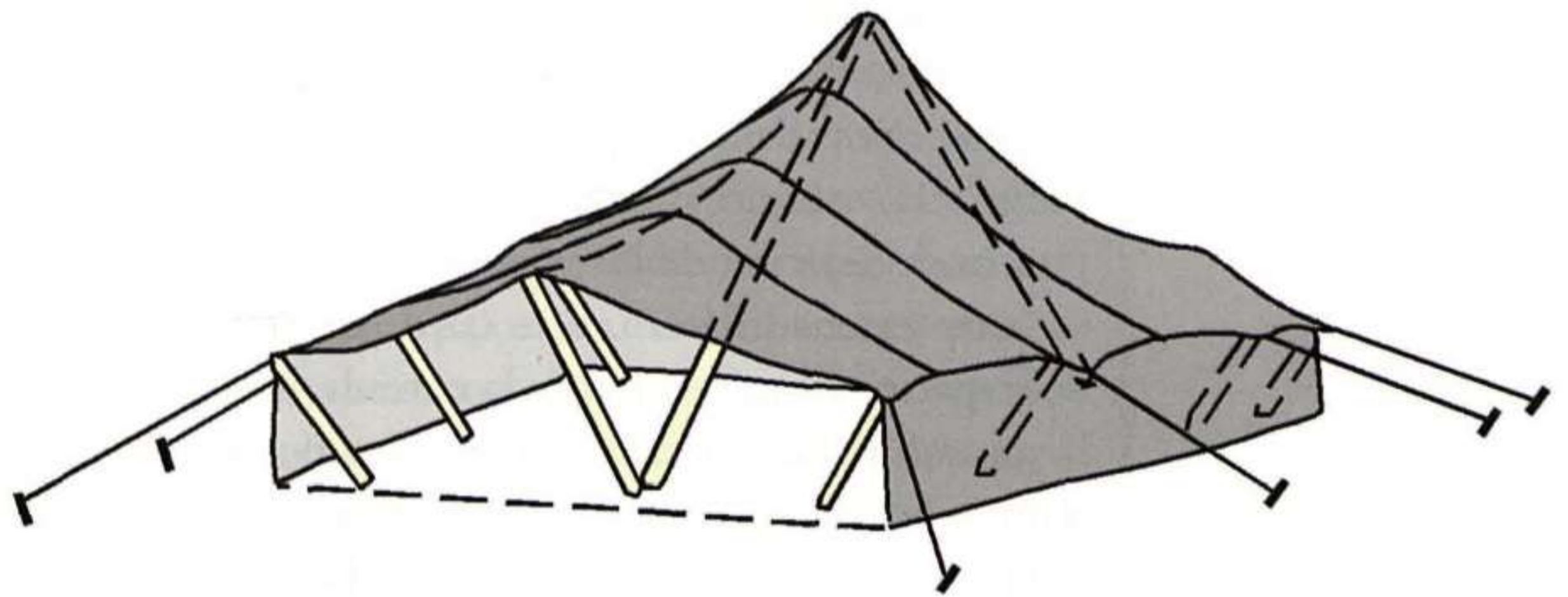


Fig. 8 - Tienda mauritana entre Sangarafa y Letfata (al sur del Tagant).



queda tensada por los vientos, siendo los puntos de apoyo la cúspide donde convergen los dos puntales maestros y las estacas periféricas. Un palo de mayor longitud en la entrada permite que la cubierta se mantenga allí más levantada.

La cubierta de la tienda es un cuadrilátero formado por una serie de tiras alargadas (*flij*) cosidas entre sí, de un modo semejante a la cubierta de la tienda *bereber* descrita antes. Las tiras son un tejido hecho de pelo de cabra o de cabra y camello mezclados. El tamaño de los cuadriláteros suele ser del orden de los 6 a 8 m; una tienda cuya cubierta tenga 11 m una vez extendida se considera muy grande (Caro Baroja, 1953). La forma de la cubierta es un cuadrilátero, de modo que aunque al estar apoyada en un sólo punto central la tienda tenga a la vista un aspecto cónico, si se consideran los puntos de sujeción de los vientos en el suelo, su forma es la de un cuadrilátero. Este cuadrilátero tiene forma de trapecio, ya que el lado de la entrada es un poco más largo que el lado posterior, pero esto no es muy aparente a la vista. La tienda acaba de cerrarse por abajo mediante un faldón vertical a su alrededor. Este faldón puede recogerse durante el día para lograr una mejor ventilación.

En el interior de la tienda puede disponerse un lienzo blanco, llamado *benia*, que puede aparejarse de varios modos diferentes, y que sirve para establecer una cierta compartimentación. La *benia* puede usarse también como tienda ligera, por ejemplo por una persona que cuide el ganado a una cierta distancia del campamento. El mobiliario es escaso, la cama suele ser una simple pieza de cuero, aunque más al sur, y en el Sahel, donde hay más plantas espinosas y fauna molesta, suele ser una verdadera cama. Otros enseres son: cojines de cuero, un caballete (*rabla*, *amchakab*) del que cuelgan los odres para el agua (*guerba*) y sobre el que se colocan diversos enseres, y a veces un arca (modernamente una maleta) con pertenencias.

El tipo de tienda descrito se extendía desde el río Senegal hasta el borde sur del Antiatlás. En la actuali-

dad, en las proximidades del río Senegal, así como en la parte meridional del Tagant, y a veces bastante más al norte, la cubierta tradicional ha sido sustituida por la cubierta de algodón, más fácil de conseguir que la laboriosa cubierta tradicional. El algodón fue introducido por los comerciantes procedentes del sur que lo llevaban en grandes rollos. De este modo, la tienda blanca ha sustituido en el paisaje a la típica tienda marrón, en muchos lugares. Este cambio empezó a partir de las décadas 1950-60 (Prussin, 1995).

En el Sáhara septentrional, la tienda *chamba* (Cauneille, 1968) era también una tienda ténsil de aspecto cónico. La cubierta estaba sostenida por un par de puntales (*sedra*) que podían ser paralelos o convergentes hacia arriba, en cuyo extremo se disponía un corto travesaño de protección para la cubierta, como es normal en las tiendas tensiles. Además, periféricamente se disponían unos palos auxiliares menores, y en la periferia unas estacas cortas para el anclaje. La vida nómada entre los *chambas* prácticamente ha desaparecido.

La tienda de cuero tuareg

Este tipo de tienda es propia de los *tuaregs* occidentales; los del Sáhara central argelino, los de Azawak, los *tuaregs* de la curva del Níger y los *iulemeden*, entre Gao y Tahoua. Se ha especulado con la idea de que este tipo de tienda debía ser la primitiva tienda *bereber*, antes de que la invasión *árabe* trajera la tienda ténsil (Couchaux, 1980, p. 71). En todo caso, las tiendas tensiles aunque correspondiendo a varias tipologías diferentes, pueden tener un origen común, no demasiado lejano en el tiempo (Caro Baroja, 1953; Drew, 1979), y en su expansión pueden haber desplazado a otros tipos de tiendas más primitivas.

En general la tienda de cuero consiste en un armazón de palos más bien dispersos, a diferencia de las tiendas con cubierta de esteras que tienen armazones compactos. Los elementos de madera que constituyen el armazón de las tiendas con cubierta de cuero pueden

ser palos verticales, travesaños uniendo estos palos, arcos, y un puntal central vertical, más alto que los demás, sosteniendo el centro de la tienda mediante una zapata, para proteger el cuero. De la combinación de estos elementos, que no están todos presentes en una misma tienda, salen los diferentes tipos de armazón sobre los que se apoya la cubierta de cuero. Nicolaisen (1963) distingue 8 tipos de tiendas y Drew (1979) describe 24 combinaciones posibles, pero básicamente se pueden distinguir dos grandes grupos: aquellas tiendas que poseen un puntal central maestro, dentro de las cuales algunas se aproximan a la tienda ténsil, y aquellos casos, muy mayoritarios, en que tal elemento no existe. Dentro de este último grupo pueden diferenciarse tres subgrupos: armazones con palos sólo, con combinación de palos y arcos, y tiendas con un largo palo curvado longitudinal, con lo que en total resultan cuatro tipologías básicas (fig. 9), como establece el mismo Drew.

Entre las tiendas sin poste central, los tipos más simples consisten en una serie de palos verticales, en

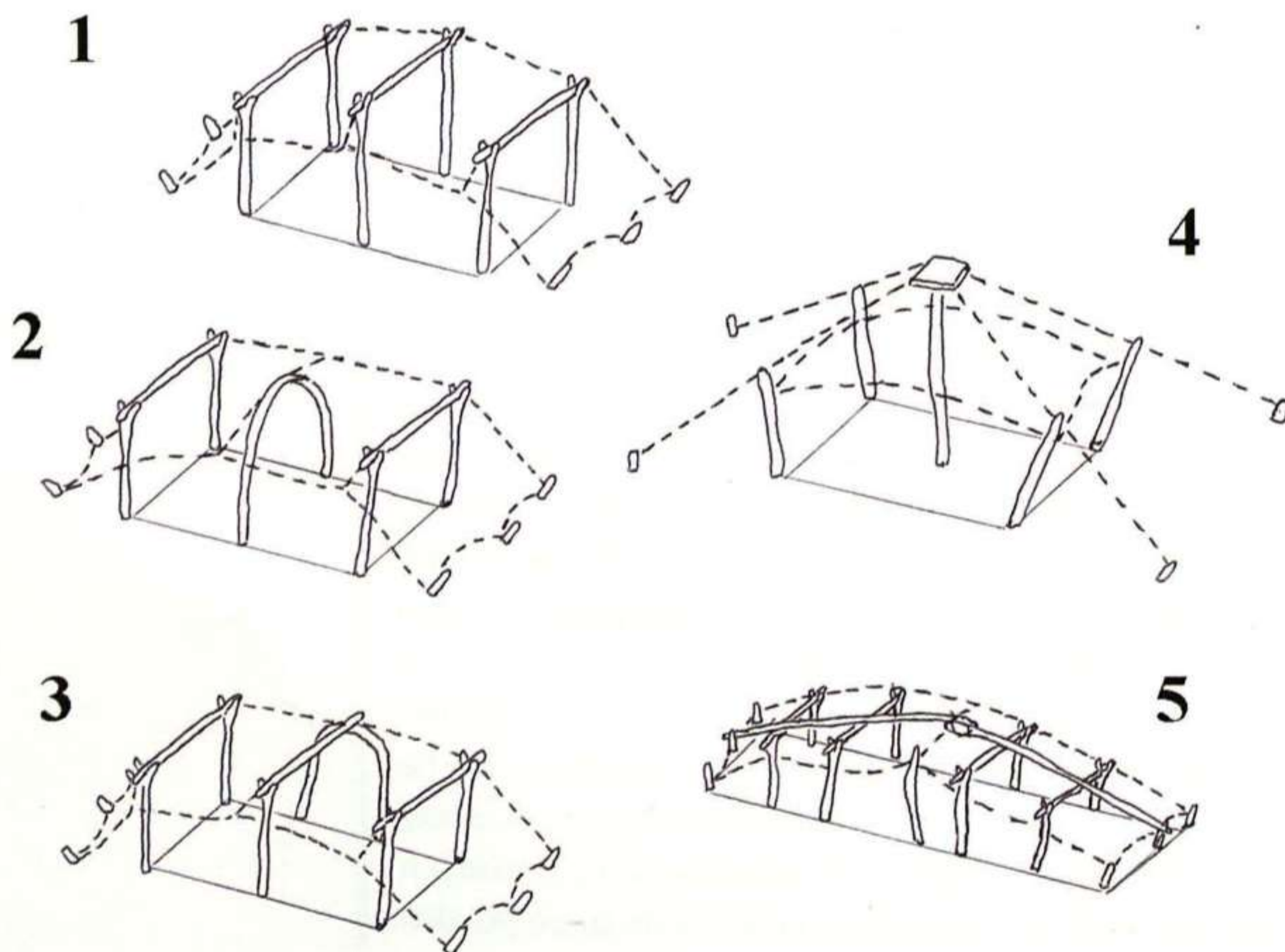


Fig. 9 - Diferentes clases de armazones en las tiendas *tuaregs* de cubierta de cuero. 1 a 3, basado en Lhote (1984). 4, basado en Nicolas (1950). 5, dibujado a partir de la tienda de la fig. 12.

general de 6 a 8 (4 en las tiendas más pequeñas), aunque a veces más (fig. 10), unidos por travesaños. Sobre el armazón así formado se coloca la cubierta que en los lados puede llegar al suelo y estar fijada con unas piquetas. Otro grupo de armazones está formado por una combinación de palos verticales y arcos, formados en general por dos piezas curvadas, atadas entre sí. Los arcos requieren raíces largas para su fabricación por lo que este tipo de tiendas es menos común. Finalmente, el tercer grupo consiste en una serie de postes verticales o inclinados que sostienen un largo palo longitudinal (o un par de palos atados entre sí) ligeramente arqueado, lo que da a la tienda un aspecto alargado y de techo curvado (fig. 11). La tienda tiene una altura que puede variar entre 1,5 y 2 m, pero a menudo es más baja que una persona, por lo que con frecuencia no se puede estar de pie en el interior.

El poste central que poseen algunas tiendas *tuaregs* (Nicolas, 1950; Drew, 1979) es influencia de las tiendas tensiles, y su introducción sería una consecuencia de su contacto con los *árabes* (Drew, 1979: 70; Couchaux, 1980). En algunos casos el poste central complementa una tienda cuyo armazón esencial está

Fig. 10 - Tienda *tuareg* al norte de Abalak (Níger), respondiendo al tipo 1 de la figura anterior.





Fig. 11 - Tienda *tuareg* en el Gourma (Burkina Faso), respondiendo al tipo 5 de la fig. 10.

formado por palos verticales y travesaños, y en este caso su función es simplemente mantener el centro de la tienda algo más alto. En el otro extremo están las tiendas cuyo único elemento de sostén es el palo central, que puede mantenerse en pie tensado por unos vientos. En este caso es cuando la tienda tiene más parecido con la tienda ténsil. Como casos intermedios están aquellos en que el palo central está sujeto con cuerdas a cuatro o más palos verticales dispuestos en cuadrilátero. En todos estos casos la cubierta se apoya en las cuerdas, más que tensarse, ya que el cuero es poco adecuado para ello.

La cubierta, en todos los casos, está formada por pieles cosidas. Las pieles que la forman son de muflón o de cabra. Las primeras son las preferidas, pero son difíciles de obtener, sobre todo actualmente. Pueden usarse también pieles de gacela o antílope, también raras en la actualidad, y prácticamente imposibles las de antílope. Entre los *tuaregs* del Sahel se usan también pieles de vaca. En promedio la cubierta de una tienda está formada por 35 a 40 pieles, aunque para las tiendas grandes pueden llegar a necesitarse entre 60 y 100.

El grado de perfección de las tiendas varía; así, entre los *tuaregs* del Ajjer las tiendas son en general rudimentarias (Laoust, 1930) y Lhote (1976) cita incluso algún grupo que carecía de tiendas y vivía en abrigos de la roca.

En el norte, el interior de la tienda tiene poco mobiliario; aparte de los arneses o provisiones que puedan guardarse existe una cama que suele ser simplemente una piel, con un sustrato que la haga algo muelle, unos cojines, un caballete, y un arcón donde colocar las pertenencias, pero en el Sahel con una vegetación espino-sa más abundante y más animales a nivel del suelo, la tienda tuareg incluye una cama desmontable.

La tienda de esteras tuareg

Este tipo de tiendas se encuentra entre los *tuaregs* del este, y está en general ligada a la presencia de la palmera dum (*Hyphaene thebaica*), que se usa para la fabricación de las esteras. En ella, las esteras se colocan apoyándose sobre un armazón mucho más complejo que el de la tienda de cuero, y en el cual los elementos que lo forman están bien atados entre sí con cuerdas, lo que le da una gran estabilidad. El armazón obedece a distintos modelos (Couchaux, 1980; Mester de Pradj, C. y L., 1992), pero en todos los casos el techo es abovedado o en cúpula. Normalmente la estructura está formada por tres o cuatro arcos y un cuadrilátero de palos verticales, de modo que el conjunto forma cuatro paredes y un techo en cúpula (fig. 12). Una serie de varillas curvadas acaban de formar el entramado. Este armazón se recubre de esteras atadas al mismo, las del techo de forma ovalada y las de los lados, que cierran el perímetro de la tienda, de forma rectangular.

La tienda tubu

Este tipo de tienda es característica de la etnia *tubu* (*dazas* y *tedas*), que se extiende por el Sahel chadiano, donde nomadizan los *daza*, y la parte correspondiente al Tibesti, más al norte, ocupada por los *teda* (Chapelle, 1957). Por el este, este tipo de tienda se extiende hasta



Fig. 12 - Tienda *tuereg* de estera, cerca del pozo de Kalaimane, en el extremo este del escarpe del Tigidit, al sudeste de Gao (Níger).

los límites con el Sudán. Aunque el aspecto general de la tienda es el mismo en todo el territorio citado, hay ciertas diferencias regionales. Se trata, en todo caso, de un armazón grande y de porte pesado, que más que una tienda parece un hangar, a pesar de lo cual es totalmente móvil. Las grandes tiendas son rectangulares alargadas, y constan de tres filas de postes, unidos entre sí en sentido longitudinal, y clavados en el suelo para que se sostengan. Los postes de la fila central son más altos que los de las dos filas laterales (fig. 13). Todo el conjunto está unido transversalmente por varillas curvadas, lo que da a la tienda un aspecto abovedado, más o menos marcado según sean las diferencias

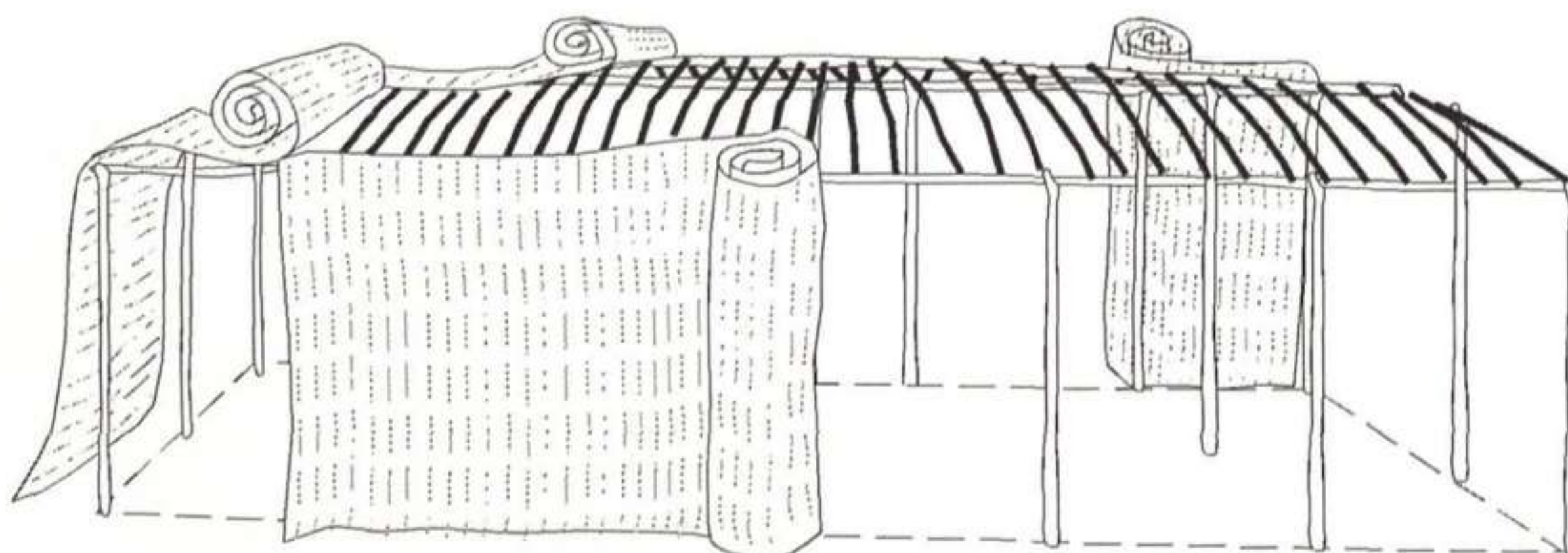


Fig. 13 - Dibujo esquemático de una tienda de esteras *tubu*, basado en Chapelle (1957).

de altura entre la fila central de postes y las laterales, o según cuan profundos están clavados en el suelo. El conjunto se ata con sólo tres largas cuerdas que recorren la tienda en longitud, una por cada fila de postes, uniendo estos con los travesaños que soportan mediante unos nudos simples.

El revestimiento de la tienda se hace con esteras (fig. 14), dos de ellas para las paredes y dos para el techo. Las dos esteras del techo descenden hasta el suelo en los dos extremos de la tienda. Estas esteras pueden a veces llegar a tener 12 m de longitud. Las esteras se fabrican con la fibra vegetal que proporciona la palmera *dum* (*Hyphaene thebaica*), que es abundante en las márgenes de los cursos de agua secos, pero que conservan humedad en el subsuelo. De todos modos la palma es más abundante en el sur, en el territorio de los *daza*, mientras que es menos frecuente en el norte, más montañoso, que es el territorio de los *teda*. Las tiendas *tubus* son más ricas y espaciaosas en el sur, mientras que entre los *teda*, más pobres, la tienda es más reducida.

El interior de la tienda está a veces compartimentado (Chapelle, 1957). En los casos en que la tienda es

Fig. 14 - Tienda *tubu* cerca de Fada (Ennedi, Tchad)



rica, el mobiliario consiste en una gran cama desmontable, que se sitúa en el fondo de la tienda, un banco de madera y un cofre para guardar las pertenencias. Cerca de la entrada se encuentra el lugar para cocinar. Detrás de la cama hay una panel decorado que recibe el nombre de *dela*, y por detrás de la *dela*, entre esta y la pared posterior se colocan los sacos de provisiones, guarniciones, y otros objetos. Como las esteras son muy permeables, no sólo al viento sino también a la lluvia, la parte posterior de la tienda se protege interiormente con una cubierta de cuero, con lo que queda un doble techo. Un doble techo a lo largo de toda la tienda puede también colocarse en la época lluviosa, que afecta sobre todo a los *tubus* del sur. Además, durante la estación más ventosa la forma de la tienda varía, adquiriendo un perfil en túnel (Chapelle, 1957).

Construcciones semejantes pero con armazones más tupidos se encuentran como viviendas permanentes en algunos poblados.

El suudú wodaabé

El tipo más simple de "vivienda" se encuentra entre los *wodaabé* o *bororos* (Beckwith y Offelen, 1983; Mester de Paradj, C. y L., 1992), que son un grupo muy diferenciado de los *peul*, que han permanecido totalmente nómadas en el Sahel del Níger. Este grupo se ha ido distanciando tanto del resto de los *peul*, sedentarizados, que su único lazo común lo constituye probablemente su lengua, el *fulfulbé*, algunas leyendas sobre su origen, y unos pocos rasgos en su indumentaria. El *suudú* es un espacio femenino. Los *peul* son polígamos, y pueden tener cuatro mujeres. En este caso, cada una de ellas poseerá su propio *suudú*, que consta simplemente de un círculo de ramas secas de más o menos un metro de altura, abierto por uno de sus lados, a modo de puerta, orientada al este. En el interior del círculo, en su parte sur, se encuentra la cama, mientras que en el norte se dispone un caballete donde la mujer dispone sus pertenencias (fig. 15). Estas consisten en una serie de calabazas ornamentadas, que

Fig. 15 - *Suudú wodaabé*. Obsérvese el tipo de cama, que es idéntico al usado por los tuaregs del sur. Región de Tamaya, al sudeste de Agadés.



excepto cuando son expuestas se guardan en fundas tejidas con fibras vegetales, y unos objetos que no tienen otra función que la ornamental y que se llaman *kaakol* y *elletel* (fig 16). Delante de la "puerta" se dispone

Fig. 16 - Caballete con las pertenencias de la mujer, en un *suudú*. Además de las calabazas que forman el ajuar de la mujer pueden verse dos *elletel* (en el centro) y un *kaakul* (a la izquierda).



una cuerda a la que son atados los becerros jóvenes para impedir que sigan todo el día al rebaño (fig. 17). A veces la cama se cubre por un armazón de varas curvadas, en forma de iglú recubierto con retales de tela. Aunque parecido en su forma, este armazón se distingue de la tienda de esteras, no sólo por el tipo de cubierta sino también porque cubre tan sólo la cama, aparte de que frecuentemente no está presente y la cama está al aire libre. La cama es desmontable y es igual a la cama tuareg. A pesar de su simplicidad, el armazón que cubre la cama está hecho con varillas curvadas, lo que requiere una elaboración, por lo que se conservan y se transportan cuando el grupo se desplaza (fig 18). En el campamento los *sudús* se colocan alineados de sur a norte.

EL IMPACTO DEL MUNDO MODERNO

La vida en el desierto en los siglos precoloniales

El tipo de sociedad que encontraron los europeos en el Sáhara tuvo su origen en el incremento de la aridez



Fig 17 - *Sudú wodaabé*, en el que la cama ha sido cubierta con un armazón revestido de trapos. Al fonde de la foto, en la "entrada" se ven los terneros atados a lo largo de una cuerda. Región de Tamaya, al sudeste de Agadés

Fig. 18 - Mujeres *wodaabé* transportando los palos curvados con los que cubrir la cama en el suudú. Región de Tamaya, al sudeste de Agadés.



que se está produciendo desde hace unos miles de años. Ello trajo como consecuencia el paso de la economía basada en los rebaños de bovinos, representada en las pinturas rupestres del periodo bovidiense y semejante a la de los actuales nómadas del Sahel, a la economía basada en el camello (y por supuesto la cabra), cuya llegada registran las pinturas del periodo cameliense. Tanto el tipo de escritura que acompaña a las pinturas camelienses como el tipo de monta del camello ponen de manifiesto que la población que ocupaba el Sáhara central en aquella época era ya la población *tuareg* (sobre el tipo de monta, véase Julivert, 2003: 223).

Es cierto que entre el inicio del periodo cameliense, que debió coincidir aproximadamente con el inicio de nuestra era, y el impacto de la intervención europea tuvieron lugar acontecimientos importantes: la invasión *árabe*, que en el Sáhara afectó a la parte septentrional y a su fachada atlántica, la penetración del islam, y los cambios políticos en las regiones subsaharianas, con el desplazamiento del poder, desde el imperio de Ghana al de Mali y al Imperio Sonrhay, hasta la conquista marroquí en el s XVI, y la desmembración

del territorio. No obstante, todos estos cambios, aparte de la introducción del islam, no entrañaron un vuelco fundamental en los modos de vida. No hay que perder de vista que las oleadas de *árabes* que llegaron al desierto estaban formadas por tribus nómadas, y por tanto en muchos aspectos con valores y modos de vida no tan diferentes a los de las poblaciones autóctonas.

El impacto en la época colonial

La política colonial de Francia, Inglaterra y Alemania, esta última hasta la guerra del 14, en que perdió sus colonias, presentó importantes diferencias. En determinadas partes como por ejemplo Sudáfrica, Namibia, o Kenia, los europeos (boers, alemanes, ingleses) formaron auténticas colonias, es decir que se desplazó a estos países un contingente de personas de cierta importancia con la idea de quedarse, y de adoptar como su tierra los nuevos países ocupados. Estas personas, que después de la independencia, en buena parte se han quedado y que actualmente forman alrededor del 9 (Namibia) al 17% (Sudáfrica) de la población de algunos países, fueron mayoritariamente granjeros, con lo que ello conlleva de roturación de tierras, establecimiento de vallas, desplazamientos de poblaciones, etc. La presencia de una población blanca de cierta importancia en estos países significó también la fundación de ciudades de tipo europeo.

En los territorios subsaharianos ocupados por Francia no hubo, en cambio, una instalación de colonos blancos a gran escala, y por supuesto mucho menos aún en el Sáhara (el África mediterránea no se está considerando aquí). Otra diferencia estriba en que en la franja subsahariana existía un desarrollo urbano, heredado de la actividad comercial y de la organización política de los estados que se fueron sucediendo, a partir por lo menos de los tiempos del imperio de Ghana.

Francia intentó propagar su lengua y su cultura, para lo cual creó unas escuelas a las que todas las comunidades (poblados, grupos nómadas) debían enviar a un cierto número de niños para su instrucción, cosa que a

menudo se hacía a desgana y con reticencias de tipo religioso. En las memorias de Hampaté Bâ (1992) y de Mano Dayak (1996) se recoge este hecho en el mundo sedentario (Hampaté Bâ, en Mali) y en el nómada (Mano Dayak, en el Níger). Durante el periodo colonial tuvieron lugar varias revueltas, especialmente entre los tuaregs (Ahmaud, en el Tassili n'Ajjer; Kaossen, en el Aír; Firhoum, en el Níger), aprovechando los reveses de Francia en la guerra del 14, lo que dio lugar a las consiguientes represiones, pero la sociedad tradicional se vio poco alterada. Así, en el periodo colonial y postcolonial inmediato pudieron llevarse a cabo una serie de publicaciones, algunas por parte de oficiales coloniales, en las que se describen las diferentes etnias, y en las que no se detecta que estas poblaciones hayan modificado sensiblemente su modo de vida.

El trazado de las fronteras

La ideología surgida en Francia con la Revolución Francesa y adoptada después por la República implica un concepto de la ciudadanía según el cual el ciudadano se identifica con la nación-estado, sin que existan otras fidelidades, regionales, étnicas, raciales, etc, con las que los individuos pudieran identificarse para formar un grupo diferenciado, con otras normas o privilegios. Esta ideología guió a los funcionarios coloniales, y como consecuencia las divisiones territoriales que estableció el régimen colonial no tuvieron en cuenta la distribución de las diferentes etnias, a pesar de que su estudio y catalogación fue una característica de la época colonial.

Los nuevos estados surgidos de la independencia basaron sus leyes y sus constituciones en el modelo francés y, por supuesto, no tuvieron ningún interés en modificar las fronteras coloniales. Los líderes de los primeros tiempos de la independencia, con una base cultural francesa y en general con una ideología progresista, más o menos marxista (Mali), y por supuesto nacionalista, consideraban anticuada la organización social tradicional. Sin que se quieran hacer juicios de

valor a partir de los hechos apuntados ni a partir del análisis que se va hacer de las situaciones creadas, hay que señalar que las sociedades africanas (en este caso las saharianas y subsaharianas), tradicionalmente tribales, se encontraron con un concepto de nación con el que no estaban acostumbradas a identificarse. El compartir territorio no había sido hasta entonces un signo de identidad, o por lo menos los lazos que ello pudiera generar eran menos fuertes que los lazos tribales.

Para las sociedades nómadas, una primera consecuencia de la división en estados fue el establecimiento de fronteras y la separación de determinados grupos étnicos, como los *tuaregs*, entre varios estados. No es que las fronteras fueran difíciles de cruzar por unas gentes nómadas, pero había surgido un elemento nuevo en su mundo, con la aparición de unos estados que desconfiaban de unos nómadas difíciles de controlar, y que hacían lo posible para conseguir su sedentarización. Un segundo problema que surgió, también de tipo político, fue la escasa cohesión nacional de algunos estados, que condujo al deseo de determinados pueblos de tener un estado propio, ya que no se sentían bien integrados en aquel que les había tocado en suerte. No es que los *tuaregs* como grupo, por citar una etnia importante, tuvieran en un principio un sentimiento de identidad nacional desarrollado, que fuera más allá de su identificación con un clan, pero fueron adquiriendo tal sentimiento a través de las confrontaciones en que se vieron envueltos.

La vulnerabilidad de la vida nómada

La vida nómada en el Sáhara y las regiones subsaharianas no podía dejar de sufrir profundas transformaciones, desde el momento en que entró en contacto con el mundo moderno, con todo lo que ello significaba de introducción de nuevas tecnologías, cambios en la economía, organización política, control de las poblaciones, etc. Estos cambios empezaron con la colonia pero prosiguieron a un ritmo más acelerado con la independencia de los nuevos estados.

Con la colonia se produjeron una serie de hechos y se establecieron una serie de normas que alteraron algunos de los usos de las tribus nómadas: el final del comercio caravanero, el final de la esclavitud, el final de las razzias, el final de las servidumbres. Estos cambios no tuvieron lugar bruscamente, y la esclavitud o las servidumbres perduraron en formas más o menos atenuadas durante un tiempo, pero en definitiva los cambios fueron relativamente rápidos y privaron a los nómadas, especialmente a las tribus nobles de alguna de sus fuentes de riqueza. Es cierto que las antiguas tribus tributarias se vieron menos afectadas, o a veces nada, pero con la independencia muchos gobiernos llevaron a cabo políticas de sedentarización, alentando sobre todo a las antiguas tribus serviles a sedentarizarse y ocuparse en labores agrícolas. Estas tribus fueron también las más dadas a aceptar los trabajos asalariados que la nueva situación podía ofrecer.

A todo esto hay que añadir las sequías que periódicamente afectan al Sahel y al Sáhara meridional, y que conllevan la pérdida o reducción de los rebaños. Esto ha impulsado a mucha gente a buscar refugio en las ciudades, las cuales, por otra parte, a menudo pueden ofrecerles pocas posibilidades, Noukchott, por ejemplo, fundada en 1958, y que en un principio no era más que un puesto militar francés, tiene actualmente unos 500.000 habitantes, y rodeando la parte central, urbanizada según una cuadrícula, se extiende una periferia de habitáculos, resultado de la incontrolada emigración hacia la ciudad. Una sequía particularmente fuerte fue la que alcanzó su clímax en los años 1972-73, pero que en realidad fue la culminación de un largo período que se inició hacia 1955, con lluvias por debajo de la media. Pasado su punto álgido, la sequía todavía se prolongó por unos años, de modo que en 1990 no se había alcanzado aún el nivel normal de pluviosidad (Nicholson, 1989; Julivert, 2003: 155). Pero a todas estas causas de la reducción del nomadismo hay que añadir aún los conflictos que han vivido, y aún viven, algunas de las regiones del Sáhara: el conflicto

de los *saharauis* del Frente Polisario con Marruecos, los conflictos de los *tuaregs* con los gobiernos de Mali y el Níger, y las guerras del Tchad, con sus secuelas de muertos, de desplazados, y de rotura de la sociedad.

El Sáhara Atlántico septentrional: el conflicto con Marruecos y sus consecuencias

Durante el período de dominación española la vida en el Sáhara no sufrió grandes cambios, y hay que esperar a finales de los años 50 para encontrar una serie de acciones por parte de España que puedan afectar a la vida tradicional. El descubrimiento de los fosfatos y su puesta en explotación, la construcción de la cinta transportadora hasta el mar, obras de construcción diversas, etc, requerían una mano de obra que era básicamente suministrada por las tribus con un estatus social más bajo y por las poblaciones semisedentarias. De este modo se empieza a romper la estratificación social tradicional, en detrimento de las tribus dominantes, aunque España mantiene un estatus de privilegio en las tribus nobles que considera leales.

Hasta aquí este proceso es simplemente debido al contacto con los modos de vida y la economía europeas. Pero después de la Segunda Guerra Mundial se inicia un proceso general de descolonización al que España cree poder hacer frente declarando en 1958 provincia española al Sáhara Occidental, y estableciendo en 1967 una asamblea (*Djema'a*) que representaría a dicha provincia. En este mismo año se designan seis procuradores *saharauis* a las cortes españolas, pero estas iniciativas no contentan a la población del Sáhara. En 1969 se inician las primeras actividades nacionalistas, aunque en los años 1957-58 se habían producido ya acciones guerrilleras a cargo del BALS (Bandas Armadas de Liberación del Sáhara) contra las que hubo una represión conjunta hispano-francesa. En 1970 tienen lugar las primeras protestas en El Ayún, que se saldan con algunos muertos. En 1973, los diferentes grupos nacionalistas acuerdan fusionarse, fundando el Frente Polisario. En 1974, España anuncia la celebra-

ción de un referéndum, mientras que Marruecos y Mauritania reclaman el territorio, y por su parte España pospone el referéndum. Marruecos acude al Tribunal Internacional de La Haya, iniciativa a la que se suma después Mauritania. El 16 de octubre de 1975 se produce el fallo de este tribunal que reconoce el derecho de los saharauis a la autodeterminación, pero los efectos de este fallo son nulos. Este mismo año Hassan II convoca la "Marcha Verde", que se inicia el 6 de noviembre de 1975. Tres días después, el día 9, España cede ante Marruecos y la "Marcha Verde" se detiene. El 14 de noviembre se firman unos acuerdos entre España, Marruecos y Mauritania y el 28 de febrero de 1976 se arría la bandera española, completándose el abandono del Sáhara, que queda dividido entre Marruecos (la parte norte) y Mauritania (el tercio meridional). En este mismo año se proclama la República Popular Árabe Saharaui (SADR), que es reconocida por varios estados africanos. Se inicia entonces el largo conflicto con Marruecos.

No es cuestión de seguir con detalle los acontecimientos que se producen partir de este momento, ya que sobre todo ello existe una amplia bibliografía (MoHsen-Finan, 1977; Barbier, 1982; Pazzanita, 1996; Diego Aguirre, 1988, 1991, 2004; Bárbulo, 2002, etc.). Los *saharauis* iniciaron sus acciones bélicas sobre todo contra Mauritania, que era la parte más débil, llevando sus ataques muy adentro del territorio mauritano, llegando incluso a atacar Nouakchott. Mauritania admitió un contingente marroquí en su territorio, a pesar del riesgo que ello podía entrañar, debido a las viejas reivindicaciones de Marruecos. En todo caso, ni el ejército mauritano ni la economía de este país estaban preparados para soportar la guerra y en 1979 Mauritania firmó en Argel la paz con el Frente Polisario. Marruecos aprovechó la ocasión y ocupó la totalidad del territorio.

La lucha siguió con Marruecos, con el apoyo de Libia primero, hasta 1975, y después de Argelia, que acogió a los refugiados en Tinduf. La guerra con

Marruecos tuvo dos etapas. En la primera las fuerzas *saharauis* obtuvieron notables éxitos. En la segunda etapa Marruecos cambió su estrategia militar construyendo en 1987 un muro defensivo, y pudo neutralizar más fácilmente los ataques.

En 1991 se acuerda un alto el fuego y la ONU envía una misión, la "Misión de las Naciones Unidas para el Referéndum del Sáhara Occidental" (MINURSO). A partir de este momento se inicia la elaboración del censo electoral, que debía tener como base el censo español de los tiempos de la colonia, pero los desacuerdos sobre quienes tenían derecho a ser incluidos llevaron a la Misión a un punto muerto. En 1996 el delegado de la ONU expide un documento dando cuenta de la imposibilidad de que se llegue a un acuerdo. A partir de este momento se proponen tres alternativas: mantener el principio del referéndum, la incorporación a Marruecos, con una amplia autonomía, la partición del territorio, con la parte norte para Marruecos y la parte sur para un estado saharauí, sin que exista por ahora perspectiva de solución.

La anexión del Sáhara por parte de Marruecos, tuvo lugar en una época agitada de la política interna marroquí, después de dos intentos de golpe de estado, con sendos atentados fallidos contra Hassan II, en 1971 y 1972, perpetrados por altos jefes del ejército. En estas circunstancias Hassan II opta por una política expansionista que invoque el espíritu patriótico del pueblo y lo aglutine en torno a su persona, y a la vez que tenga ocupado al ejército. El pueblo marroquí respondió a su llamada, y unánimemente considera el Sáhara como parte de su territorio.

La política marroquí ha sido en todo momento la de integración del territorio sahariano a Marruecos, estableciendo en primer lugar una administración y una división territorial según el modelo marroquí, y en segundo lugar realizando determinadas obras, como la carretera asfaltada a lo largo del litoral, la creación de hospitales y dispensarios rurales, y la expansión de las ciudades. Pero el hecho esencial ha sido la llegada

masiva de colonos marroquíes al territorio sahariano, alentado políticamente con el fin de diluir la población *saharawi* y favorecido, por lo menos en parte, por las obras antes citadas.

Paralelamente se produjo la huida de la población local, primero hacia las tierras interiores y después al exilio en Tinduf, en territorio argelino. Es difícil dar cifras medianamente exactas pero según el censo español los *saharawis* eran unos 75.000, mientras que ahora la población autóctona ha disminuido, paralelamente al gran incremento de la población marroquí, de modo que los *saharawis* actualmente no deben pasar del 20% de la población. Todos estos hechos, ni que decir tiene, que han acabado con la vida tradicional.

Los tuaregs del Níger y Mali

Los conflictos que han mantenido los *tuaregs* en estos países tienen unas causas diferentes a los surgidos en el antiguo Sáhara español. Con las fronteras de los estados actuales, los *tuaregs* han quedado distribuidos entre varios estados; Argelia, Mali, Níger, y en menor grado Libia, Nigeria y Burkina Fasso. Los gobiernos de Mali y el Níger han quedado en manos de los sedentarios de las regiones subsaharianas, y en el caso de Argelia y Libia de los árabes del norte. En 1956, la ley Defferre había concedido un régimen de semiautonomía a los territorios de la antigua África Occidental Francesa, pero esta medida no cerró el paso a los anhelos independentistas. Francia lanzó entonces la iniciativa de crear la OCRS (Organisation Commune des Régions Sahariennes), que englobaba las regiones saharianas, iniciativa que se oficializó en 1957. La idea, no obstante, fracasó por falta de los necesarios apoyos y por la oposición frontal de los países en formación, que veían recortados sus territorios.

Constituidos los actuales estados, el descontento de los *tuaregs* de Mali y el Níger acabó desembocando en conflictos. Las causas que pueden invocarse son varias. Por una parte hay que citar la exclusión de los *tuaregs* de las élites dirigentes surgidas de la independencia, y

por tanto de las instituciones creadas, aunque Salifou (1993) niega este extremo. Esta exclusión era debida a su condición minoritaria y periférica, y también, por lo menos en parte, a su mismo modo nómada de vida que conllevaba un menor acceso a la instrucción durante la época colonial. Todo esto les situó en posición de desventaja a la hora de la independencia y consiguiente reparto del poder. Por otra parte hay que considerar el descontento de unas poblaciones nómadas que de pronto se encontraron dentro de un estado controlado por las etnias negras sedentarias del Sahel. Finalmente, no puede pasarse por alto la pobreza general, agravada por las sequías que periódicamente afectan al Sahel y al Sáhara meridional, que llevó a mucha gente a la emigración hacia las ciudades o hacia los países vecinos, e hizo tomar conciencia del abandono en que se encontraban. Sobre el tema existe una copiosa bibliografía, que aborda la cuestión tuareg desde diferentes puntos de vista y diferentes posiciones de partida (véanse, por ejemplo, Dayak, 1992; Salifou, 1993; Maiga, 1997).

Atendiendo estrictamente a los hechos, la primera revuelta tiene lugar en el Adrar de los Iforas (Mali) en 1959. Esta revuelta fue duramente reprimida, y quedó finalmente aplastada en 1964, con la complicidad de Argelia y Marruecos. Como consecuencia, el Adrar de lo Iforas quedó bajo un fuerte control militar. Todo ello agudizó el descontento, de modo que la semilla nacionalista acabó dando lugar a un conflicto que abarcaría a los dos países vecinos, Mali y Níger. La segunda rebelión tuvo lugar entre 1990 y 1997. Las acciones que marcan su principio fueron los ataques de Tchintabaraden (1990), en el Níger y de Menaka, en el mismo año, en Mali, destinados a liberar a prisioneros *tuaregs*, ataques que dieron lugar a una fuerte represión.

A todos estos hechos hay que añadir el papel de Libia, siempre dispuesta a intervenir en los países subsaharianos (también en el Tchad), una vez fracasado el panarabismo de la República Árabe Unida, después de la muerte de Nasser. Libia había atraído a un buen

número de inmigrantes, como consecuencia de sus explotaciones petrolíferas, entre ellos muchos refugiados *tuaregs* a finales de los años 70 y principios de lo 80, los cuales fueron captados por la "Legión Islámica", que formaba parte de la nueva política de Ghadafi de formar un gran estado islámico africano, por supuesto bajo su control. Muchos jóvenes *tuaregs* exilados recibieron de este modo una instrucción militar.

No es cuestión de seguir aquí los acontecimientos a lo largo del conflicto, que se desarrollaron paralelamente a las vicisitudes políticas vividas por los países afectados. En todo caso, después de diversas conferencias y acuerdos parciales, la rebelión terminó en 1997. A lo largo del tiempo que duró el conflicto, e incluso desde antes, las posiciones adoptadas por los *tuaregs* fueron diversas y cambiantes, desde la exigencia de la independencia, hasta posiciones federalistas o simples reivindicaciones de índole diversa, que condujeran a su participación en la gestión de sus territorios. En todo caso, el resultado en la sociedad *tuareg* fue la rotura de lo que podía quedar del orden social tradicional, el abandono en parte de la economía nómada-pastoril, y el nacimiento o desarrollo de la conciencia de la identidad *tuareg*, mientras que iban perdiendo sentido las identificaciones tradicionales a un clan o a una confederación.

Al final del conflicto hubo retorno de los exilados que, por supuesto, a su regreso no han adoptado de nuevo su modo de vida tradicional, pero a pesar de todo en las regiones afectadas por la rebelión sigue existiendo una vida nómada.

Los conflictos en el Tchad

En el Tchad, prácticamente desde su independencia, en 1960, hasta tiempos recientes, han tenido lugar constantes luchas, en las que han intervenido directamente terceros países, lo que confiere a estas luchas unas peculiaridades respecto a los dos casos descritos antes. Los conflictos empiezan en 1966 con la creación del FROLINAT (Frente de Liberación Nacional del Tchad), que agrupa a los musulmanes del norte, junto

con otros opositores al régimen, aunque ya en 1965 había tenido lugar un levantamiento espontáneo en Guéra. En 1969 el ejército francés interviene contra la rebelión, pero el conflicto no termina con la intervención francesa y el FROLINAT se escinde en varios grupos (Buijtenhuijs, 1987). Libia y el Sudán dan apoyo a grupos diferentes. Libia reivindica una franja de la parte norte del territorio sudanés, la franja de Aozou, que termina incorporando en 1973. Los acuerdos de Libia con alguno de los grupos llevaron incluso a postular la unión entre los dos países, lo que dio pie a Libia para ocupar determinados territorios e incluso a enviar tropas a N'Djamena. La unión no fue de todos modos bien acogida en el Tchad, iniciándose un conflicto que terminó con la expulsión de los libios, que abandonaron gran parte de material bélico sobre el terreno. Finalmente, en 1988 las hostilidades con Libia llegaron a su fin. Unos años después, en 1994, el Tribunal Internacional de La Haya dio un veredicto favorable al Tchad sobre la franja de Aozou.

La guerra civil continúa, con diferentes acuerdos de paz, que tienen corta duración: 1978, acuerdo de Khartoum; 1979, acuerdo de Lagos. La inestabilidad prosigue durante años, aunque la situación se regulariza paulatinamente, y partir de 1996 tienen lugar diversos procesos electorales. De todos modos, actualmente en la región septentrional (Tibesti) subsisten aún los problemas.

Como siempre, con estos conflictos, la población civil se ve muy afectada. El Tchad ha sido de todos los países subsaharianos el que más ha sufrido los efectos de la guerra, con la agravante de que tiene su territorio sembrado con multitud de minas. No sólo la guerra, sino también las difíciles condiciones de vida han llevado a N'Djamena a una gran cantidad de población: cerca de un millón de habitantes, en un país con siete millones en total. No obstante, aunque la guerra ha sido traumática en el Tchad, en las regiones sahelosaharianas la vida tradicional se ha ido recuperando y el nomadismo se mantiene en muchas de ellas.

CONCLUSIÓN

En conclusión, la vida nómada se ha visto alterada por tres clases de causas diferentes: 1) los cambios socio-económicos que son inevitables en todas las sociedades tradicionales que sufren el impacto del mundo moderno en su modo de vida, 2) las políticas de sedentarización de los gobiernos surgidos de la independencia, 3) los conflictos civiles, y los que han enfrentado a determinadas poblaciones (saharauis, tuaregs) con los gobiernos de los países en los que han quedado englobados, y 4) las duras condiciones de vida durante los períodos de sequía que han conducido a la emigración. Todo ello ha llevado a una buena parte de la población nómada al exilio o a la emigración hacia las ciudades, donde mayoritariamente no han encontrado tampoco condiciones favorables de vida.

En el Sáhara, la vida nómada ha desaparecido total o casi totalmente en su parte septentrional y en el Sáhara Atlántico, por el fuerte crecimiento de las poblaciones de los oasis y la sedentarización, en el primer caso, y por los conflictos surgidos, en el caso del Sáhara Atlántico. En las demás regiones del Sáhara existe aún un nomadismo de importancia variable, según los casos, a pesar de las sequías y del desplazamiento hacia las ciudades de buena parte de los nómadas, y a pesar de los conflictos que han afectado a algunas regiones.

Comparando la situación del nomadismo en dos regiones con una historia reciente diferente, como el Sáhara argelino, donde no han existido conflictos, y el Tchad, se observa que el nomadismo ha desaparecido o es residual en el primer caso, mientras que se mantiene en el segundo. Es decir que ha desaparecido donde existen grandes oasis, con importantes núcleos de población, con oportunidades diversas de vida, y con gobiernos que alentan la sedentarización. Un país, en cambio, con una historia reciente convulsa como el Tchad, pero en el cual el desierto es mucho más duro, sin grandes oasis ni grandes poblaciones, conserva una vida nómada de cierta importancia, ya que allí el

mundo moderno no ha introducido cambios importantes y el desierto no ofrece formas de vida alternativas al nomadismo. Es decir que, salvo casos extremos (exilio de la población), son los cambios socio-económicos más que los conflictos los que determinan la desaparición de la vida nómada.

Aquellos nómadas que han mantenido su modo de vida tradicional, viven en una sociedad que ha cambiado, pero la base pastoril de su actividad, sus desplazamientos, y su tipo de vivienda, permanecen invariables. Ello es así sobre todo en el reborde montañoso sahariano septentrional, a pesar de ser una región con una importante población sedentaria, y también en el Sáhara meridional y el Sahel. Por consiguiente, en estas regiones, los tipos de hábitat descritos pueden verse aún en la actualidad ocupando las mismas áreas geográficas tradicionales, aunque su número ha disminuido drásticamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Arbaumond, J. d', 1954: *Le Tibesti et le domain tedadaza*. Bull. Inst. Fr. Afr. Noire, 16 (3-4): 255-360.
- Barbier; M., 1982: *Le conflit du Sahara Occidental*. Harmattan, Paris.
- Bárbulo, T., 2002: *La historia prohibida del Sáhara español*. Destino.
- Beckwith, C., y Offelen, M. van, 1983: *Nomades du Niger*. Scté.Nvlle. Edit. Chêne, Paris.
- Bernus, S., 1981: *Touaregs nigériens, unité culturelle et diversité régional d'un peuple pasteur*. Ed. Office de la Rech. Scientif. et Tech. Outre-Mer, Paris, Mem. ORSTOM, 94.
- Bernus, E. y Dorou, J. M., 1996: *Touaregs, un peuple du désert*. Robert Lafont S.A., Paris.
- Bisson, G., 1962: *Les nomades des départements sahariens en 1959*. Trav. Inst. Rech. Sahar., 21: 199-206.
- Borg, P., 1955: *La tente bédouine de Gafsa*. Cahiers Arts Tech. Afr. Nord, 4: 61-67.

- Buijtenhuijs, R., 1987: *Le FROLINAT et les guerres du Tchad (1977-1984)*. Ed. Karthala.
- Caratini, S., 1989: *Les Rgaybat*. 2 vol. (vol 1, Des chameliers a la conquête d'un territoire; vol. 2, Territoire et société). Ed. l'Harmattan.
- Caro Baroja, J., 1953: *Estudios Saharianos*. Ed. Jucar.
- Chapelle, J., 1957: *Nomades noirs du Sahara: les toubous*. Plon (reedit. Edit. l'Harmattan).
- Cauneille, A., 1950: *Les nomades regueibat*. *Trav. Inst. Rech. Sahar.*, 6: 83-100.
- Cauneille, A., 1968: *Les Chaanba, leur nomadisme*. Édit. C.N.R.S., Paris. Clauzel
- Couchaux, P., *Constructions nomades*, Ed. Alternatives et Patallèles, Paris.
- Criado, R., 1977: *Sáhara, pasión y muerte de un sueño colonial español*. Ruedo Ibérico.
- Dayak, M., 1992: *Touaregs, la tragedie*. Édit. Lattès, Paris.
- Dayak, M., 1996: *Je suis né avec du sable dans les yeux*. Edit. Fixot, Paris.
- Diego-Aguirre, J.R., 1988.- *Historia del Sáhara español; la verdad de una traición*. Ed. Kaydeda.
- Diego Aguirre, J.R., 1991: *Guerra en el Sahara*. Itsmos, Madrid.
- Diego Aguirre, J.R., 2004: *El oscuro pasado del desierto: aproximación a la historia del Sahara*. SIAL Ediciones, Madrid.
- Drew, Ph., 1979: *Tensile architecture*. Granada Publ.
- Dupire, M., 1970: *Organisation sociale des peul; étude d'ethnographie comparée*. Plon, Paris.
- Durou, M., y Loncke, S., 2000: *Les peuls bororos, nomades du Sabel*. Vilo, Paris.
- Gardel, G., 1961: *Les touaregs Ajjers*. Ed Baconnier.
- Gaudio, A., 1993: *Les populations du Sahara Occidentale*. Édit Karthala.
- Hampâté Bâ, A., 1992: *Amakullel l'enfant peul*. Ed. Actes Sud.: 539 p. (Trad. de G. López y H. Reig, Edit Límits 1996: Amadou Amkul.lel el nen ful.

- Joly, F., 1951: *Les Aït Khebbache de Taouz (Maroc Sud-Oriental)*. Tr. Inst. Rech Sahar., 7: 129-159.
- Julivert, M., 2003: *El Sáhara, tierras, hombres y culturas*. Publ. Univ. Valencia.
- Laoust, E., 1930: *L'habitation chez les trashumants du Maroc central*. *Hesperis*, 10 (2): 151-253..
- Lhote, H., 1955-56: *Contribution à l'étude des touareg soudannais*. *Bull. Inst. Fr. Afr. Noire (sér. B)*. 17 (3-4): 334-370, y 18 (3-4): 391-407.
- Lhote, H., 1976: *À la découverte des fresques du Tassilis* (trad.esp.: Hacia el descubrimiento de los frescos del Tassili. Ed. Destino).
- Lhote, H., 1984: *Les touaregs du Hoggar*. Armand Colin Edit.
- Louis, A., 1979: *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisien*. Edisud.
- Maïga, Mohammed Tiessa-Farma, 1997: *Le Mali: de la secheresse à la rébellion nomade, chronique et analyse d'un double phénomène du contre-développement en Afrique*. L'Harmattan, Paris.
- Massabie, G., 1955: *La tente et la vie nomade dans les netzaons*. *Arts Tech. Afr. Nord*, 4: 61-75.
- Mester de Parajd, C., y Mester de Parajd, L., 1992: *Regards sur l'habitat traditionnel au Niger*. Ed Créer, Nonette.
- MoHsen-Finan, K., 1977: *Sahara occidental, les enjeux d'un conflit régional*. CNRS Éditions, Paris.
- Nicolaisen, J., 1963: *Ecology and culture of the pastoral tuareg*. Nat. Mus. Copenhage.
- Nicholson, S.E., 1989: *Long term changes in African Sahel*. *Wheather*, 44 (2): 46-56.
- Nicolas, F., 1950: *Tamesna. Les ioullemmeden de l'est, ou touâreg «kel dinnîk»* (cercle de T'âwa, colonie du Niger). Imprim. National, Paris.
- Pazzanita, A.G., 1996: *Western Sahara*. World Bibliographical Series, 190.
- Prussin, L. (con contribuciones de A. Adam, P.A. Andrews, A. Grun, y U. Holter), 1995: *African nomadic architecture*. Smithson. Inst. Press & The Nat. Mus. of African Art.

Richer, A., 1924: *Les Oulliminden* (Les touareg du Niger, région de Tombouctou-Gao). Ed. Larose: XII.

Rodd, F., 1926.- *People of the veil*. Mac Millan and Co., Londres. (Reedit. 1970 por Anthrop. Publ. Oosteshaut N. B).

Salifou, A., 1993: *La question touarègue au Niger*. Édit Karthala, Paris.

RE TRACING THE JEWS OF THE MAGHREB AL-AQSA

Angélica Tunis

ABSTRACT

Judaisme as religion and Weltanschauung in North Africa can be traced back 2300 years. The areas along the Mediterranean shore to the Mediterranean Crescent, through the Maghreb al-Aqsa – the land of the farthest west ? down to the Sahara desert and beyond to the Guinea Coast represented a strategic epicentre of trade, people, news and knowledge. Jews were an essential link in this pre-modern “internet”, from ancient times up to the foundation of the State of Israel 1948. They could be found in rural environment as well as in the imperial cities, hence often combining rural and urban traditions. This article means to identify and illustrate the lifestyles and influences of North and West African Jews, as well as point out their contributions to the artistic and social traditions and various local identities of these regions.

Ancient sources account of Jewish life along the coast of the Mediterranean, much in the same way as modern ethnological works point out the numerous contributions by Jews in cultural and artistic areas, especially in the Maghreb, or as it is reported by Judaic Berbers and black Jews of Benin, who immigrated there from Morocco and Timbuktu (Lobagola 1930: 45).

EARLY JEWISH SETTLERS

Traditions concerning judaized Berbers in the Sudan can be found in Arab literary sources from the 12th century onwards. Antonio Malfante witnessed "the Jewish Era of the Sahara". As merchant traveller for a large Swiss bank, (Centurion), he came to be guest of the sheik of Tamentit (capital of the Touat Oasis) in 1447 and notes about the Sahara: "Here, many Jews live their lives in peace... But they have a fierce enemy, whose territory they do not dare cross: the Philistines." According to Malfante's description, these Philistines, the second Hebraic people of the Sahara, have to be the ancestors of today's Tuareg. 1492 was the end of the "Jewish Era of the Sahara" (de la Roncière, 1935: 83-86). Further examples of a strong Jewish presence in the Sahara are: the Semitic Fulbe, St. Augustin from Tozeur (Thusurus), who despite of being a Christian bishop lived by Jewish laws, and the light skinned founders of the medieval kingdom of Ghana (7.-11. century AC between the Upper Senegal and Niger Rivers), who supposedly were of Judaic-syric ancestry (de la Roncière, 1925: 107-129). People of Jewish stock arrived eventually via Aïr and Touat at the southern borders of the desert.

Small communities of Berber Jews could still be found in the Anti-Atlas and the High-Atlas until the 1950's (1950-1961). The native South Moroccan Jew Mardochai ben Serur (Rabbi Abi Serour Mardochee)

became famous when he was trained by the French consul in Mogador to do simple compass measuring work and collecting natural elements and presented his collections as a gift to Paris. Since 1860 he undertook numerous business trips to Timbuktu. His family resided in the former small, independent sultanate of Sidi Hascham, between the Atlas and the Draa valley. "The few Jewish families, residing and tolerated in those areas are affluent without exception, I was told, and later on I met some of his relatives," wrote Oskar Lenz 1892: p. 85 about his trip to Timbuktu. Lenz brought with him two suspended lamps "as used by Moroccan Jews" for the Museum (III B 238, III B 239, fig.1).

Without a doubt, Jews lived in small groups in the Highlands and in farm settlements, remote from

Fig. 1: "Hanging brass lamp", Tanger, Morocco, coll. Lenz 1881. EM Berlin III B 238, h: 24 cm, photo: Martin Franken.





Fig. 2: "Jewish Lady in Morocco in festive garment" (ksoua lekbira) Lenz 1892: fig.16, p.364.

major traffic routes, long before they were mentioned in Arabic geographic writings. Until the middle of the 20th century, inhabitants of Jewish faith could still be found taking care of their fields in the Moroccan mountains. Even "a small Jewish state maintained itself until the 15th century" (Gautier, 1952: 439). Since the Jews do not go on religious missions, there had to have been Jewish settlers from a long time ago, whose lifestyle has influenced others to adopt the Jewish faith as well. Due to his studies of medieval cartography, de la Roncière was able to verify beyond the shadow of a doubt, the Jewish presence in oases of the Sahara and deep into the Sudan. The most well known of the Jews city states was Tamentit in Touat, destroyed under El

Merhini in 1492. The Jews fled deeper into the South, all the way to the Niger, where they generally found shelter as craftsmen with the Nomads, or settled down in cities as craft- and tradesmen.

Across Oualata in south Mauretania they reached the regions of the Tuareg, for whom they possibly worked as blacksmiths: called Mallem by the Maurs and Inades by the Tuareg, they call themselves "Sons of Our Lord David".

The letter of a Jewish Salesman still confirms the existence of a Jewish tribe in the Sahara. Rumour has it that Maghrebian Jews were sighted as Nomads in the Middle Ages. De la Roncière (1925: 102) describes the Fulbe as "Jewish immigrants who came from Palestine to the Sudan via Egypt" and the light skinned founders of the Kingdom of Ghana as "judeo-syric immigrants".

THE JEWISH IDENTITY

In this context, the term "Jews" not only signifies "Semites" in a strict anthropological sense, but all people of mosaic faith and Weltanschauung – may it be based on bible, Talmud or Kabala. The Semitic Arabs left Djesira (the Arabic peninsula) to migrate westwards. According to Felix von Luschan, it is important to clearly distinguish the terms "Jews" and "Semites" much more vigorously than would be the norm: "Of course it is easy to view all people of mosaic confession as Jews, but it is very difficult to give a halfway satisfying definition of the term Semite". (v. Luschan, 1905: 1). Furthermore "he argued that the alleged Jewish «race» was in fact an amalgam (mixture) of Semites, Hittites and Aryan Amorites" (Smith, 2002: 290).

Judaism as religion and Weltanschauung in Northern Africa can be traced back 2300 years, when King Salomon sent merchants on Phoenician ships to the west to purchase gold in Sala (near Sale, north of Rabat, Morocco). A seven-arm candleholder and a

tombstone with Hebraic engravings were excavated in Volubilis (Zafrani, 1983: p.11). At best, these first immigrants, who arrived with the Phoenicians and those who, since the destruction of the Temple in Jerusalem by the Romans (70 and 135 AC), immigrated to Ifriquia, can be seen as direct descendents of the Beni-Israel. Hence the emphasis by Felix von Luschan in 1907: "For me there is only a Jewish religious community, no Jewish race." Besides loyalty to the Torah and God's commandments Jewish identity is defined by membership in the community, acceptance of its norms, teachings, values and aspirations.

The search for the Semitic part of the population of the Maghreb (arab. El Gharb = the west), leads directly to the question: Who are the Berbers, where are they from and how did they reach the Maghreb? Antique and Arabic sources describe three historical events, of which the flight of the Berbers from their homeland, Palestine, after the death of Goliath, is the most frequently told: „The homeland of the Berbers was Palestine, where their king was Julut (Goliath). When he was killed by David – may Allah benefit him – the Berbers immigrated to the Maghreb.” (Schatzmler, 2000: 19, 143, quoting Arabic sources). Eleventh century Jewish Sources from Granada also tell of the descent of today's Berbers from Goliath and this called them Philistines (Pelishtim). Around 150 AC, Greeks and Hellenic Jews discussed that Jews arrived in North Africa with the Phoenicians, also called Canaanites. The equalization of Phoenician settlers in Ifriquia with the Canaanites and other biblical tribes was upheld until the fading of Greek influences. Canaan thus not only signifies the pre-israeli people of Palestine, but also the main population of Northwest Africa from Morocco to Tunis (Herrmann, 1931: p.71). From the sixth to the third century BC, a great number of Jews from Tyros, Carthage and other large trade centres of the Mediterranean, arrived alongside North African Phoenicians. They did not practice Orthodox Judaism but were exclusively pre-Talmud.

These Jews who colonized the Berbers with the Phoenicians, spoke Hebraic but quickly adopted the Idiom of the tribes they lived with.

In 1963, Hirschberg addresses in great detail how the reports of Jews in the North African backcountry all the way to the edge of the Sahara, as well as those of the Berber-Jews, are meant to be understood. All of these reports stem from the late middle Ages and from pre-Islamic times. He emphasizes that Arabic sources of the Early Middle-Ages to the 11th century, make no mention of inhabitants of Jewish faith in North Africa and the bordering Sahara regions. But according to one historical tradition a great kingdom existed in Oued Sous and Oufrane was its capital: "In an old cemetery in the Sous country, so it is said, a tombstone bears an inscription dating back far beyond the destruction of the Second Temple." (Harris 1909: p.190). This legend is kept alive to this day, especially by the Berbers, proud of their Jewish heritage (Beni Ichou, Beni Aroun, Beni Daoud etc.): "Today's Ifran Jews, confirm that their ancestors came from Palestine, across the Saharan border during the time of Nebuchadnezzar (Nebuchodonasor)" (Monteil 1948: p.153). They abide ritual guidelines such as the forbiddance to work Saturdays. Another favorite topic of the Jewish-Berber past is al-K?hina (the clairvoyant), a Malika (queen) of Judaic Berbes (Zamata) in the Aurès Mountains, who vehemently battled Arabic dominance, until she was killed in battle, approx. 693 AC. Her real name was Kahya and she appears as such in the Jewish oral tradition as well. K?hina is merely a wrong reading of the Arabic writing. (Hirschberg, 1963: 318).

"The first centuries of the Islamic Era were marked by large demographic shifts and a new wave of urbanisation. The transformation of the Jews from rural to cosmopolitan people in the cities of the caliphate soon resulted in socio-cultural change as well... Apart from manufacturing crafts, the new cosmopolitan Jewish urban population became predominantly active in trade" (Tunis, 2005: 20,21).

The Hebraic community *Tochavim* (old settlers) was joined by the Jewish ethnic group of the *Mègourachim* (the exiled). These fugitives came in 1391 after their first expulsion from Spain and in larger numbers in 1492, when the Arabic reign in Spain was ultimately ended with the fall of Granada. These Sephardim (indicating iberic and oriental Jews) belonged to the larger group of the *forasteros*, descendents of the immigrants from Moorish Spain and Portugal, including many urban jewellers, who introduced highly refined techniques of Andalusian jewellery arts in Morocco.

JEWISH ARTISTIC TRADITION

Jewish craftsmen have left distinct traces in the culture of the Maghreb mainly through their inherent prerequisite to stem from highly developed countries—the anterior part of the Orient and Andalusia—and the fact that certain trades are prohibited to Muslims. Especially the Art of working jewellers was highly regulated by religion in the Islamic world. Hence, in Morocco, up to the Arabic-Israelite War (1967) silversmiths were mostly Jewish.

According to the Muslim tradition, everything that derives from the earth is linked to the *Djennoun-ghosts* and sub terrestrial fire, thus Hell. Metals, precious stones and the tools needed to work them were considered dangerous. Therefore, jewellers were exclusively Jewish. This was especially the case in all rural regions and was never subject to restrictions or exceptions. Jews and Muslims wore mostly the same jewellery. The Ethnological Museum of Berlin has in their collection a silver pendant shaped like a hand and featuring Hebraic lettering. Collected by Quedenfeldt in 1896 “it was attached to the caps of Jewish children for defence against the Evil Eye” (III B 424, fig 3). The image of the hand appears in Jewish art already in the Antique. It symbolizes the Almightyness, the guiding

Fig. 3: Talisman for Jewish boys, coll. Quedenfeldt 1887. EM Berlin III B 424, h: 3,9 cm, photo: Martin Franken.



hand of God. As the Hand of Fatima = Chamsa, such a piece of jewellery is a favoured Muslim motif against the Evil Eye. Many motifs have similar meaning to Jews and Muslims. The six-pointed star, made from two mirrored triangles on top of each other, is known by the Jews as "The Seal of Salomon" and by the Muslims as "Khatem Suleiman". This popular motif, also known as the "Star of David", was not considered an Hebraic heirloom, until the Star decorated the flag of the state of Israel, founded in 1948.

It is assumed that the Jewish jewellers in the Anti-Atlas derive from Andalusian Jews, who constantly immigrated to Morocco since the kingdom of the Almoravides, later Almohades (1091-1237) stretched over both sides of the Mediterranean consequently allowing Andalusian culture to spread far into the

Maghreb. Jewish immigrants initially settled down in coast towns. The growing afflux of Andalusian fugitives after the fall of Granada (1492), urged them to move from northern coast towns to rural regions all the way into the Anti-Atlas. There, the former Spanish Jews came upon the Berber-jews, who were able to preserve their culture and identity since antique times. These newly arrived Jews were able to maintain a monopoly on the processing and trade of precious metals.

In Spain, Jewish craftsmen worked in the hispano-moorish tradition. This tradition becomes apparent in the usage of floral motifs and arabesques, while geometrical forms carry rural origins. Jewish jewellery makers mastered and perfected email and niello (a black oxycedar resin inlay) techniques, besides filigree and the usage of precious stones. Jewellery is still manufactured following the Jewish example, even though the variety and craftsmanship has been lost through cheap imports from Asia and the Orient. In addition, demographic changes and the drop in price for agricultural products, caused Berbers nowadays to become serious competitors to the Jews in craft and trade.

Written talismans are also carried by Jews as well as Muslims the same. The texts of Jewish talismans are written in Hebraic or with Arabic letters in Hebraic phonetics, especially true for the baqqashot (sing. *baqqasha* = adjuring. entreating plead).

JEWES IN THE COMMUNITY

In Morocco, as in other Islamic countries, Jews and Christians were considered "strangers" and given a distinct status (*Dhimmi*). Minorities with a monotheistic religion, especially Jews and Christians, in a Muslim environment were referred to as *Dhimmi*. Their status as *Dhimmi*, emphasized the Jews as religious community and consequently tightened bonds in social, eco-

nomical and urban areas (*Mellah-s*), because they were forced to set up an existence outside of political life and communal institutions. Hence Jews in Morocco never had to endure massacres, because the whole of the Jewish community profited from a significant administrative and cultural autonomy, which was granted to them by most of the sovereigns succeeding each other in Morocco from the 12th century until today. Despite being very important for the economy of the country, they were constantly treated as "inferior" strangers in Tunis. In the city, they were only allowed to leave their living quarters (*fonduk*) at daytime, and for a long time their settlement at the edge of the city was known as Bled El Yehoud (Sayous, 1929: 66).

There seems to be a major difference between the living conditions of urban Jews and their fellow brothers in faith living in the rural Berber villages. Max Quedenfeldt, a Prussian officer, who travelled this rather unsafe country in the 19th century, reports: "The status of the Jews with the Berbers, is always an oppressed and ignored one....Certain tribes do not allow Jewish settlements in their territories..." (Quedenfeldt, 1888-89: 153). Resident Jews can be held like servants or were so despised that certain tribes would consider it undignified to waste even a bullet or a stab with a dagger on a Jew" (op. cit.: p.153). They were never persecuted by foreign invaders, as Quedenfeldt reports: "You would not kill them, as you would not kill a woman, but you would mistreat them the same." Such statements are in no way exaggerated, since Quedenfeldt's publications are recognized by Andre Adam 1972 to be the most comprehensive and best scientific depiction of Morocco's people before the protectorate. Throughout the course of history, this situation changed drastically, because King Mohammed V, grandfather of today's king, explicitly stated in 1942, that, in accordance with the laws of Vichy, Jews are his subjects whose life and property he swears to protect. Despite the migration of the majority of the Jewish population to Israel,

Morocco still has the largest Jewish population of the Arabic world (Juif...1978). Of the 250.000 Jews, who populated the *Mellab-s* during the 1950's and 60's, living together with Muslims in the *medinah-s* of various cities and sharing the new tenements of larger cities, a mere 20.000 remain in the eighties (Zafrani 1983). In 1986 the number went down again to 10.000 persons, the majority (8.000) living in Casablanca (Goldenberg, 1992: 11). Morocco's modern Jews are continuously reconfiguring their identity – residential, vocational, cultural, professional, political and recreational.

Jewish artisans settled in the city quarters known as the *mellab*; an Arabic word originally meaning salt, whose meaning was changed in Fez, where it referred to the Fassi Jews, who were employed by the Arabs to salt the heads of the Sultan's executed prisoners and to display them on spikes at the gate (Jereb, 1995: 98). The *mellab* is quite similar to the "*shtetl*" in old Europe. The word *mellab* as synonym for the Jewish quarter of Fez was first used in a letter in 1541. Before, there were mentions of a *Funduq al-yahad* (Marquardt, 1996: 38). A few years before Morocco's Independence there were 180 *mellabs*, distributed across the length of the larger valleys and dispersed over the mountain regions. Some of them were inhabited by such a large number of jewellers that they could be considered significant centres of jewellery manufacturing in general (Flamand, 1989). The migration of the Israelite people effected a great change in jewellery fabrication of Southern Morocco. Only a few of the workshops were taken over by Muslims and kept in existence.

In Fez, Jews even had official governmental concessions to work as Gold- and Silversmiths (Hirschberg, 1974: 270). Thus they did not only fabricate jewellery but also precious textiles with gold and silver threads. Embroidery with metal threads was wildly popular in Moroccan cities, especially Fez and Tetouan. Women used them to embroider garments and men for bags, babouches and leather saddles.

These gold or silver threads are small, thin bands. They are either used alone or wrapped around a silk core. In the past these stitch threads were manufactured exclusively by Jews, again mostly in Fez. In modern times, they now come from Europe, especially Italy. The Jews of the *Mellabs* of royal cities such as Fez, Meknès and Rabat also made sequins and pearls, which used to be made from metal.

INTERNATIONAL LINKS

A characteristic headwear of Tunisian Jewish women was a pointy hat, aesthetically related to the French "*bennin*": "les juifs d'Algerie et de Tunisie porté des hennins, ainsi que les chrétiennes du Liban en portent encore" (Algerian and Tunisian Jews wear "hennins" similar to the ones worn by Christian women in Lebanon), (Leloir, 1951: 87). In southern Lebanon, the Drusian women wear a high, pointy hat, called tantûr, draped with a veil. An illustration from 1842 shows a Jewish woman from Tunisia, wearing the *bennin*, here called a *kufia*, draped with an enormous veil. In a carving from ca. 1840 labeled "Juifs Tunisiens" (Tunisian Jews), the *kufia* is already much smaller but the veil still touches the floor. A photograph from 1905, shows an old Jewish lady wearing a "*kufia*, a colourful, gold-embroidered cap out of silk or velvet, which, similar to a Jester's carnival cap, is in the shape of a pointy cone" (Schneller, 1905: 46, 47). This piece of headwear emphasizes the international cross-link of the urban Jews of the North African coast towns. The *bennin* has its obvious role model in the Orient and, in a somewhat toned down version, found its way into different traditional costumes. Through the cultural exchange with Europe due to the crusades, the *bennin* was brought back to Europe where he became model for a European version, as found in the impressive cone shaped headwear of the women of Burgundy. In the

15th century, the court of Burgundy, was the determining cultural centre of the nobility of the late Middle Ages. This same headwear could be still photographed in Tunis in the 1920's (Lehnert & Landrock, 1924: 32). Later on, the *kufia* became much smaller (Berlin Collection III B 1374, fig.4 and fig.5). *Ghlilas* (blouses that tie from behind, with short sleeves that pass through the armholes of the *djubba*) were worn in combination with the *kufia*.

EPILOGUE

The Judaism of the Maghreb, due to its long history, offers good perspectives for studies and research.



Fig. 4: Kufia, gold embroidery, velvet trimming, coll. Van Gennep 1911. EM Berlin III B 1374, h: 17 cm, photo: Martin Franken.

Fig. 5: "Jews in Tunis", Globus vol. 29, 1076. p.84.



A finer analysis of Judaism in the Arabic countries, should allow for a better understanding of the reasons why Judaism has not survived in those countries.

PS: A very special thank goes to my translator and son Marius Amadeus Tunis.

REFERENCES

- ADAM, André (1972): *Bibliographie Critique de Sociologie, d'Ethnologie et Géographie Humaine du Maroc*; Alger.
- FISCHER, Angela (1984): *Afrika im Schmuck*. DuMont Buchverlag Köln 1984: Africa adorned. Abrams. New York.

- FLAMAND, P. (1959) : *Diaspora en terre d'Islam*. Tome 1. Les communautés israélites du SudMarocain ; Casablanca.
- GAUTIER, E. F. (1952) : *Le Passé de l'Afrique du Nord, les siècles obscurs*. Payot, Paris.
- GOLDENBERG, André (ed, 1992) : *Les Juifs du Maroc, Images et textes*. Editions du Scribe, Paris.
- HARRIS LAWRENCE (1909): *With Mulai Hafid at Fez*, London.
- HIRSCHBERG, H. Z. J. W. (1963) : *The Problem of the Judaized Berbers*. Journal of African History, vol. IV, no 3: 314-339.
- HIRSCHBERG, H. Z. J.W. (1974) : *History of the Jews in North Africa*. VE. J. Brill, Leiden.
- HERMANN, Albert (1931): *Die Erdkarte der Urbibel*. Westermann i. Komm. Braunschweig.
- JEREB, James F. (1995): *Arts and Crafts of Morocco*; Thames and Hudson, London.
- Juifs du Maroc, identité et dialogue (1978) : Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine: la vie culturelle, histoire et évolution. Paris 18-21.
- LEHNERT & LANDROCK (1924) : *Nordafrika*, Verlag Wasmuth Berlin.
- LELOIR, Maurice (1951): *Dictionnaire du Costume*. Librairie Gründ, Paris.
- LOBAGOLA, Bata Kindai (1930) : *Lobagola, an African savage's own story*. Tauschitz Edition vol.4960, Leipzig.
- LENZ, Dr. Oskar (1892): *Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*. Vol.1, F.A. Brockhaus, Leipzig.
- LUSCHAN, Felix von (1905): *Zur physischen Anthropologie der Juden.: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 1/1.
- LUSCHAN, Felix von (1907): *Offener Brief an Herrn Dr. Elias Auerbach*. Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie vol.4, p. 362-373.
- MARQUARDT, Susanne (1996) : *Jüdisches Leben in Fes (Marokko) zu Beginn des 20. Jahrhunderts – eine Betrachtung der Photographien Hermann Burchardts - .*

- Magisterarbeit am Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin.
- MONTEIL, Vincent (1948): *Les Juifs d'Ifran*, Hésperis XXXV, p. 151-157.
- QUEDENFELDT, Max (1888-89): *Eintheilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko*, Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.
- RONCIÈRE, Charles de la (1924): *Découverte de l'Afrique au moyen age. Cartographes explorateurs*. Vol I. Société royale de géographie d'Égypte, Kairo.
- RONCIÈRE, Charles de la (1935) : *Histoire de la Découverte de la Terre*. Librairie Larousse, Paris.
- ROUACH, David (1990) : *IMMA ou rites, coutumes et croyances chez la femme juive en Afrique du Nord*; Collection judaïsme en terre d'Islam dirigée par Haïm Zafrani vol. 6, Paris.
- ROUACH, David (1989): *Bijoux berbères au Maroc dans la tradition judéo-arabe*; ACR Paris.
- RUBENS, Alfred (1973): *A History of Jewish costume*. Weidenfeld and Nicolson, London/Jerusalem.
- SAYOUS, André-E (1929) : *Le commerce des Européens à Tunis depuis le XIIe siècle jusqu' à la fin du XVIe*. Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, Paris: 66.
- SCHNELLER, Ludwig (1905): *Unter drei Weltreligionen. Streifzüge durch Tunis und Karthago*; Palästinahaus, Köln.
- SHATZMILLER, Maya (2000): *The Berbers and the Islamic State*. Markus Wiener Publishers, Princeton.
- SMITH, John David (2002): *Anthropologist Felix von Luschan and Trans-Atlantic Racial Reform*. In: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 7, p. 289-304.
- TUNIS, Angelika (2005) : *Jews and Teutons in the Maghreb Al-Aqsa*. In: Rainer, Kurt: *Morocco mon amour*. Eigenverlag Culture and more, Graz.
- ZAFRANI, Haim (1983) : *Mille ans de juive au Maroc*. Collection Judaïsme en terre d'Islam, vol. 1; Maisonneuve & Larose, Paris.

M U S E O

UN NUEVO DISCURSO MUSEOLÓGICO Y MUSEOGRÁFICO PARA LA SALA DE ÁFRICA

Francisco de Santos Moro
Museo Nacional de Antropología

RESUMEN

La presentación a la Subdirección General de Museos Estatales (SGME) del Ministerio de Cultura, de un Proyecto de reforma de la sala permanente de África demostró ser la mejor vía administrativa para conseguir ese objetivo. Un proyecto que abarcase tanto los aspectos museológicos como museográficos y que se podría convertir en pauta y ejemplo a desarrollar en futuras reformas de las salas de exposición permanente del Museo Nacional de Antropología. De su diseño y ejecución, de sus modificaciones, de los problemas planteados y de su solución trata el siguiente artículo¹.

¹ Debo dar las gracias a Carlos Cabo por sus sugerencias y correcciones al texto original.

INTRODUCCIÓN

Las escasas intervenciones realizadas en los últimos años con las colecciones africanas del Museo Nacional de Antropología motivaron la revisión del estado en que se encontraban con el objetivo de proceder en primer lugar a la renovación de la sala permanente, intervención que corrió pareja con el inventario topográfico de las colecciones con el fin de detectar y solucionar posibles errores, la adecuación de los fondos en los almacenes, la restauración de los objetos que pasarían a formar parte de la nueva exposición y el fomento de la conservación preventiva, aspectos todos ellos que habían sido poco tenidos en cuenta hasta ese momento y de los que todavía hoy queda mucho por hacer.

El primer objetivo era mejorar la presentación de las colecciones al público del Museo; la exposición anterior había ido reuniendo diversos elementos museográficos procedentes de exposiciones temporales que, en los últimos diez años, por escasez de personal y de presupuestos se habían ido integrando sin ningún criterio en la exposición permanente. Esta situación llevó, con el tiempo, a presentar una exposición saturada de información, de paneles con textos de diversa procedencia, de fotografías sin la calidad suficiente y sin la información necesaria que apoyase la de los objetos presentados y con la utilización de soportes de forma innecesaria y abusiva que daba como resultado la superposición de diferentes elementos para dar altura al objeto, la utilización de clavos que atentaban de forma radical contra la conservación del objeto y de maniqués sin consistencia que deformaban los tejidos.

Ante esa situación la mejor solución era la redacción de un proyecto museológico y museográfico que afectase a las colecciones africanas, acompañado de los correspondientes presupuestos, de los plazos estimados para las distintas fases de ejecución y del personal necesario para llevarlo a buen término. En el mismo se justificaban las necesidades y las líneas de actuación para

1. Vitrina dedicada a la colección del Sahara Occidental antes de la reforma.



la renovación del discurso y del montaje de las colecciones africanas.

Dada la insuficiencia de recursos humanos, técnicos y materiales por parte del Museo, se procede a gestionar la contratación de empresas y profesionales por parte del Ministerio de Cultura, contratación que se dividiría en cuatro expedientes: acondicionamiento y mejora de la sala de exposición, montaje, gráfica y restauración.

En el proyecto inicial se procedió a plasmar por escrito la situación de las colecciones en ese momento, precedido de una presentación histórica y geográfica sobre el continente africano y una sinopsis acerca del origen de las colecciones del Museo. A continuación se desarrolló la idea general que habría de conducir el nuevo discurso museológico y finalmente las variaciones que podían ser factibles en cuanto al discurso museográfico, teniendo en cuenta que el espacio expositivo y las vitrinas iban a ser las mismas. Se trataba pues, de una intervención condicionada por el espacio

y, una vez más, por los recursos, si bien al término de todo el proceso se conseguirían con creces los resultados esperados.

El proyecto presentado en noviembre de 2002 a la Subdirección General de Museos Estatales (SGME) vería su culminación con la apertura de la sala permanente de África en abril de 2004. El Museo deseaba que la futura reforma incidiese lo mínimo en la oferta ofrecida al público procurando dejar la sala abierta el mayor tiempo posible, por lo que estos plazos no supusieron el cierre de la exposición durante el periodo de ejecución sino únicamente por espacio de unos diez meses desde junio de 2003 a abril de 2004, tiempo destinado a la realización de las obras en la sala de exposición y a las tareas de montaje.

Previamente al inicio de las obras, y aún durante las mismas se empleó el tiempo necesario para la documentación y redacción de los textos, así como para la restauración y limpieza de los objetos que lo requerían, tarea para la que fue contratada una restauradora que apoyase en ese trabajo a la restauradora en plantilla del Museo. El volumen de los objetos que necesitaban de esa tarea aconsejó desde el primer momento la necesidad de contar con una persona más en restauración cuya contratación, que en principio estaba incluida en el presupuesto inicial, fue posteriormente asumida por la SGME, por lo que ese importe presupuestado inicialmente en el proyecto podría destinarse a otras tareas. De forma paralela a los trabajos de restauración se fue trabajando en la conservación preventiva, en busca de un mejor aprovechamiento del espacio en los almacenes y de un mejor acondicionamiento físico de los objetos con el objetivo de evitar futuros deterioros teniendo en cuenta las características físicas y materiales de los objetos. Con ese objetivo se procedió a una redistribución del espacio en los almacenes, se solicitan nuevos elementos de almacenaje (planeros) para acondicionar en los mismos algunas de las piezas que antes estaban en estanterías, consiguiendo una liberación del espacio que sería destinado para albergar en mejores condiciones

2. Almacén de África antes de reubicación de las armas.



otros objetos de la colección y quedando el espacio no utilizado disponible para futuras colecciones.

En realidad, en los años previos a la presentación del Proyecto, personal eventual dedicó su tiempo y esfuerzo a intentar solucionar las deficiencias de inventario de las colecciones, la identificación de las piezas con duplicidad de registros y la ausencia de identificación en otras tantas, pero no sería hasta mucho después cuando, por parte de personal estable del Museo, se aborda de forma metódica y firme la identificación de esos problemas y el inicio definitivo de su solución, tarea aún a falta de su conclusión definitiva. Paralelamente se fueron recuperando diversos objetos de la colección, pero el volumen principal de los mismos quedaba por hacer en el momento del comienzo



3. Reubicación de armas en planero dentro de los almacenes.

del proyecto de renovación de la sala lo que justificaba la inclusión de un restaurador en el presupuesto.

El coste inicial estimado para todo el proceso, basado en cálculos de una empresa que podría llevar a cabo los trabajos, se cifró en unos 50.000 euros, presupuesto dividido en dos fases; una referida a las obras de acondicionamiento y mejora y otra a las tareas de montaje, cada una de ellas con partes proporcionales. Esta cantidad inicialmente presupuestada, tras su presentación a la SGME se incrementa en un 20%, con el fin de mejorar aspectos técnicos del montaje como los soportes de los objetos y la sustitución de una de las vitrinas por otra realizada de fabrica, así como para poder cubrir imprevistos como fueron los soportes en paneles de madera en los que iría ubicada la gráfica de los textos de sala. En ese sentido, el diseño de la gráfica, aunque no su producción, fue encargada directamente desde la SGME a una empresa especializada en el tema y financiada en presupuesto aparte del inicial.

Las distintas tareas a realizar así como las fases estimadas para su ejecución se reflejan en el siguiente cronograma, donde se pueden observar aquellos trabajos que podían ser realizados simultáneamente.

I. Cronograma de actividades por meses.

ACTIVIDADES	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Documentación	■	■	■	■	■	■	■										
Restauración	■	■	■	■	■	■	■										
Desmontaje								■									
Obras en sala									■	■							
Pintura vitrinas											■						
Soportes objetos											■	■	■				
Soportes gráfica										■	■	■					
Gráfica													■	■	■		
Montaje													■	■	■		
Inauguración																	■

EL DISCURSO MUSEOLÓGICO

En la última reforma integral del Museo, producida en 1985, la sala permanente de África mostraba únicamente la colección procedente de Marruecos y Sahara Occidental, exposición que fue sustituida en 1995 por las colecciones tanto del norte como las del África subsahariana, dividiéndose la sala en dos partes y diferenciando por países los objetos de la colección. Estos cambios casi siempre dependían de las preferencias personales del responsable de la colección a la hora de seleccionar las piezas de una u otra zona.

Por este motivo, y con el fin de ofrecer al público una visión global del continente africano, se aborda en el Proyecto Museológico de 2003 la necesidad de tratar el tema desde una perspectiva actual, haciendo referencia al origen de las colecciones y al marco histórico en que se recogen los objetos. La presentación de la colección necesitaba de una mayor adecuación al

presente, no olvidando la actual realidad sociopolítica del continente y los problemas que afectan hoy directamente a esa parte del mundo, como son la pobreza, las guerras, los derechos humanos o el sida.

No obstante, estaba claro que no iba a ser posible manifestar estos aspectos más actuales de la realidad histórica africana sólo a través de las colecciones, por lo que se trabajaría en la documentación y en la información gráfica que junto a las piezas acompañaría la visita del público.

Aunque la mayor parte de las colecciones africanas datan de hace más de un siglo, era necesario intentar transmitir al público el sentimiento de haberse acercado con su visita a las culturas africanas, aprendiendo sus costumbres y formas de vida. Para ello, como objetos extraídos de su contexto cultural, la información textual y gráfica de los mismos, en suma, contextualizarlos en el marco del Museo, sería tarea fundamental que en muchos casos llevaría grandes esfuerzos, dada la ausencia de documentación existente en lo referido a muchos de los objetos que se habían seleccionado.

Previo al recorrido por la sala de exposición, era fundamental una Introducción al contenido de la misma así como a algunos aspectos históricos y geográficos que han marcado la actual realidad social, política y económica del continente africano. La multiplicidad de etnias, la diversidad cultural y las distintas formas de vida como adaptación a las diferentes características medioambientales, las costumbres que durante siglos se habían conservado y la fuerza y desarrollo de antiguos reinos africanos se verían alterados con la llegada de las potencias coloniales europeas, entrando en pugna por establecerse en las zonas que pudiesen ofrecer mayores beneficios económicos. Finalmente, a través de la Conferencia Africana² de Berlín de 1884-1885, se reparten los territorios, delimitándolos políticamente sin tener en cuenta las tradicionales divisiones tribales lo que generaría los, todavía sin resolver, problemas sociales, económicos y políticos del continente. Aunque la mayoría de los nuevos Estados africanos

² Conferencia a la que asisten diversos países europeos con intereses en África y a la que no se invita a ningún Estado africano.

empiezan a alcanzar su independencia entre los años 1950 y 1960, estos no mostraron ningún interés en modificar las antiguas fronteras coloniales.

Los diferentes nombres por los que algunos países han sido conocidos desde la presencia europea necesitaron de una revisión y actualización ya que a muchos de ellos todavía se les denominaba popularmente por el nombre que tuvieron en el pasado, antes de conseguir su independencia, que por otro lado todavía no afecta a la totalidad de culturas africanas. En el caso del Sahara Occidental después de la presencia política española fue anexionado en 1974 por Marruecos y Mauritania, si bien este último país se retiraría después de la zona pasando íntegramente a Marruecos. La nueva situación del Sahara Occidental provocaría el desplazamiento de muchos saharauis a la vecina Argelia, donde todavía residen en diferentes campos de refugiados a la espera de que se convoquen elecciones y un referéndum de autodeterminación que les pueda

4. Vestíbulo de acceso a la exposición después de la reforma.



³ Sobre este aspecto véase en este mismo número el artículo de Manuel Juli-vert.

devolver su autonomía³. En otros casos, fueron los propios africanos los que han renunciado a la independencia de algunos países europeos, como es el caso de la isla de Reunión bajo control de Francia o la isla de Santa Helena bajo control británico, en ambos casos motivados por razones económicas y por una estabilidad política garantizada por esos países europeos. Esa situación política, geográfica e histórica quedaría reflejada en los textos de Introducción y de forma gráfica en el mapa que da acceso a la propia sala de exposición, señalando entre paréntesis a continuación del nombre del país o territorio, el nombre del país que ejerce el control administrativo en la zona. Sin embargo, por parte de algunas personas especialmente sensibilizadas con el tema saharauí no entendieron la razón por la cual se señalaba al Sahara como territorio bajo la administración de Marruecos, a pesar de que en el mapa se indicaban las fronteras originales de cada territorio.

En la sala de exposición, el nuevo Proyecto incluiría tanto a las colecciones del norte como a las subsaharianas, pero sin romper el discurso en dos zonas diferenciadas, sino integrándolas en orden al tratamiento de diferentes temas que permitiesen sacar del olvido a muchos objetos que hasta entonces habían permanecido en los almacenes. La organización temática de las colecciones, no sólo de África sino de todo el Museo, era una idea que se había debatido anteriormente para hacer la visita más didáctica y comprensible y que ya se había iniciado años antes en la Sala de Asia, donde se tratan las principales creencias practicadas en la zona: Islam, Hinduismo y Budismo.

En la sala de África los temas tratados serían desde un principio los manifestados en el proyecto inicial, por lo que la colección se ordena en diferentes secciones: Indumentaria y Adorno, Música y Actividades Lúdicas, Creencias y Vivienda y Ajuar doméstico; cada una acompañada de su correspondiente introducción temática. Estos temas tratan de representar distintos aspectos de la vida diaria en el continente, tanto a un lado como al otro del Sahara, lo que ayuda a forjar una idea

de antiguas costumbres, y de otras que todavía se mantienen vivas formando parte de las culturas africanas. Se puede decir que con esa distribución temática, y en ese orden, se pretende conducir la visita del público por el continente africano a través de diferentes aspectos, desde lo más público (cómo visten y cómo dedican su tiempo de ocio) hasta lo más privado (cómo son sus casas y su relación con el mundo de las creencias) ofreciendo de ese modo una visión lo más global posible de las distintas formas de vida en África. Por otro lado, el hecho de no separar temáticamente los objetos procedentes del norte o del sur del Sahara, ayuda a apreciar con mayor facilidad las semejanzas o posibles diferencias existentes en cuanto a la cultura que los produce, los utiliza y cómo en muchos casos las condiciones medioambientales y las formas de vida condicionan la elaboración y utilización de su cultura material.

Los textos informativos tratarían cada uno de los temas desde lo general a lo particular, de forma precisa, clara y concisa, evitando de esa forma la fatiga del público por un exceso de información no necesaria en sala y que, sin embargo, podrá ampliar después de la visita. Junto a la información temática, la dedicada a cada uno de los objetos en particular se ofrece en vitrina con datos referidos al objeto, material, grupo cultural y procedencia, quedando el de su función indicado de forma explícita al estar agrupados en áreas temáticas.

En muchos casos la selección de objetos para un área temática u otra no fue tarea fácil debido a la doble función que muchos de los objetos tienen en la vida de una persona. Por ejemplo, en cuanto al adorno, las joyas de Marruecos o Sahara por su significado simbólico y belleza visual sirven para más de un solo propósito: como adorno, como símbolo de prestigio social y como medio de protección de quien la lleva frente a las fuerzas del mal. En ese sentido la selección final de las joyas se hizo dentro del tema de adorno, sin obviar su doble función relacionada con la religión, en parte por-

⁴ Las piezas relacionadas con el Islam pasan a integrarse en la Sala de Asia, donde ya se abordaba el tema.

que el tema de Islam ya se trataba en otra sala del Museo⁴, donde ya se recogían algunos ejemplos correspondientes a la práctica de esa religión en África. En este sentido, diferentes temas tratados manifiestan la vinculación existente con el ciclo vital a través del adorno, la música, las creencias e incluso el ajuar doméstico.

La exposición ya se había planteado que se iniciaría con una vitrina dedicada a la pieza del mes, donde periódicamente se mostrase algún objeto de las salas de reserva relacionado con acontecimientos recientes del continente, o con objetos de reciente restauración, fomentando el interés del público por realizar otra visita. En la práctica esa propuesta resultó un tanto comprometida y requería de un gran esfuerzo, por tanto, lo que en principio iba a ser la selección de una pieza diferente cada mes se convirtió en una periodicidad mayor. Se inició la nueva muestra con la selección de una talla de antepasado *fang* que acercase al público un aspecto poco tratado en la sección temática dedicada a

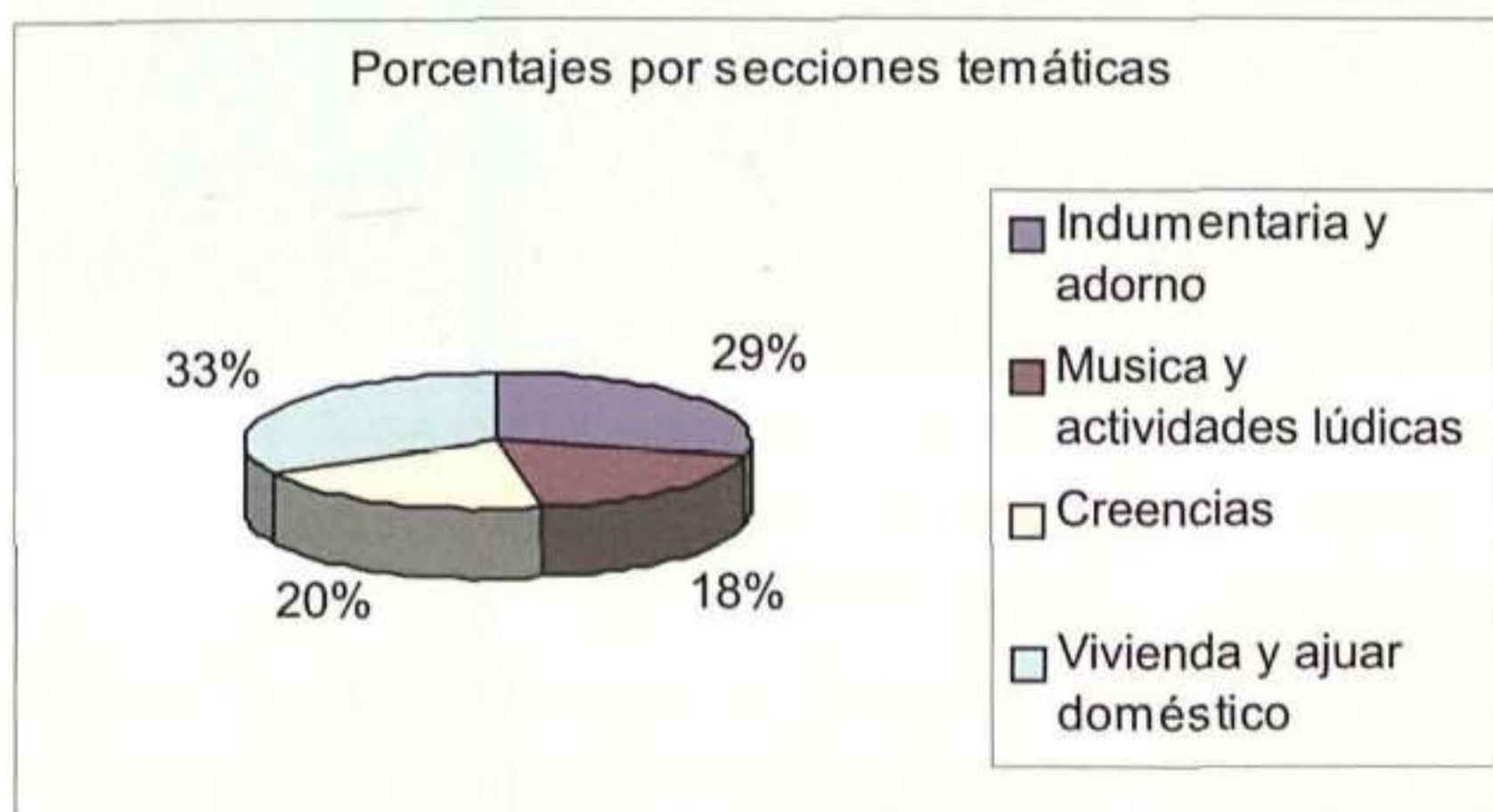


5. Vitrina con la colección de *bieri fang* después de la reforma.

Creencias: cómo fue la llegada de los evangelizadores cristianos a África y cómo las muestras de esa cultura empezaron a llegar a Europa sirviendo de inspiración a los artistas y creadores europeos de principios del siglo XX. Otros objetos seleccionados lo fueron por su relación con festividades locales africanas como la fiesta de Ramadán o que sacasen a la luz la situación política de alguna zona en concreto, como es la del Sahara Occidental.

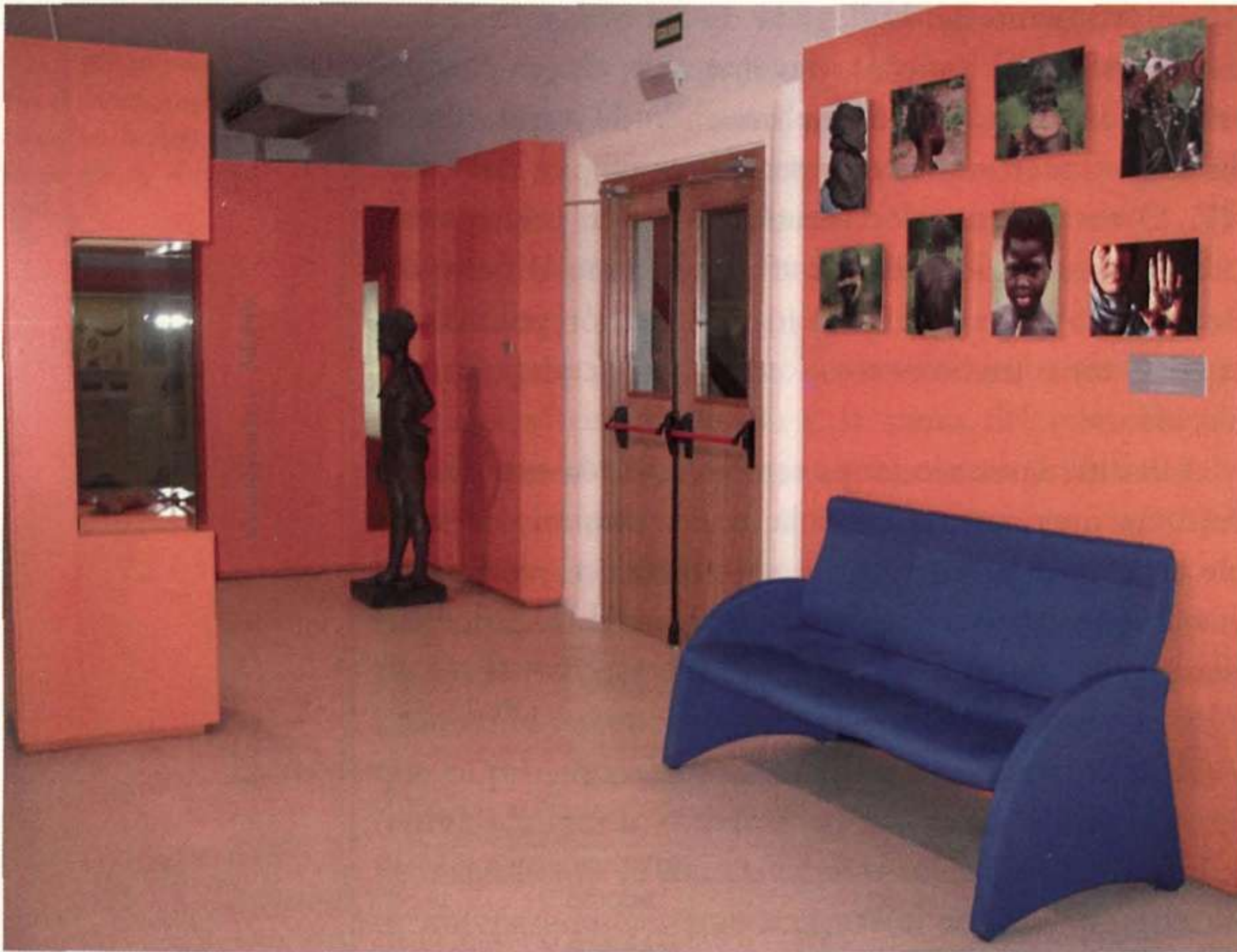
Las diferentes secciones temáticas de la exposición tendrían que intentar tener la mayor proporción posible en cuanto al número de objetos seleccionados, de forma que no quedase descompensada ninguna de ellas.

2. Porcentajes por secciones



El tema de Indumentaria y adorno, con 56 piezas seleccionadas, muestra el uso de los diferentes materiales y la función que los objetos cumplían o cumplen en su entorno social. Algunos objetos ya desaparecidos como los gorros *fang*, transmiten las primeras formas de los mismos y las influencias que reciben a partir de la llegada de los europeos a África, momento en el que empiezan, progresivamente, a caer en desuso. Otros aspectos del adorno, que no se manifiestan en la cultura material como son los tatuajes, escarificaciones, deformaciones corporales, pintado corporal o teñido con *benna* quedan gráficamente representados a través de las fotografías cedidas para su reproducción por un fotógrafo⁵ que había realizado viajes por distintos países africanos.

⁵ El fotógrafo es Fernando Fossoul.



6. Área de descanso integrada en la sección de Adorno.

El tema de Música y actividades lúdicas, con 36 piezas seleccionadas, permitió sacar del olvido de los almacenes a las arpas *fang* que hasta el momento de su restauración estaban en pésimas condiciones de conservación, dejando en reserva, para futuras muestras, muchas otras ya recuperadas en mejores condiciones de conservación. En relación con la música hubo también que decidirse por la función principal de algunos instrumentos, como tambores o sonajeros para integrarlos en ese apartado, ya que por ello no dejaban de tener una profunda significación ritual como acompañamiento musical de danzas y rituales relacionados con los ritos de paso, aspectos que iban a ser considerados dentro de la sección dedicada al mundo de las creencias.

El tema de Creencias, con 39 piezas seleccionadas, muestra únicamente las creencias relacionadas con el animismo o culto a los antepasados. El Islam, lo mismo que el Cristianismo, quedaba relegado a una mención en el texto de introducción de esa sección; el primero

por tratarse en otra de las salas del Museo, y el segundo por su escasa representación en las colecciones. En el desarrollo del tema se separan las representaciones relacionadas con el mundo de los antepasados de las máscaras y trajes relacionados con los ritos de paso, incluyendo en ambos otros objetos, como cuchillos utilizados por los *fang* en el ritual de la circuncisión o amuletos, que por otro lado también podrían haber sido incluidos dentro de la sección de adorno.

El tema de vivienda y ajuar doméstico, con 64 objetos seleccionados, permitió sacar a la luz la interesante colección de cerámica *fang*, ya extinta en la actualidad, aparte de otros objetos que habían sido recogidos en Egipto después del abandono de muchos pueblos con motivo de la construcción de la presa de Asuan. La cerámica *fang* es un ejemplo de su relación con otros temas tratados en la sala, como son las creencias y su relación con el ciclo vital, dada la costumbre entre las mujeres de realizar nuevas piezas cuando alguien se casa o de romperlas cuando alguien muere. Asimismo el ajuar doméstico muestra con suma claridad la diversidad de materiales utilizados y cómo están íntimamente ligados a las formas de vida y al medio ambiente. Clasificados en orden a las diferentes características de sus materiales (calabaza, cuero, madera o cerámica) se puede apreciar cómo los más ligeros y resistentes, como el cuero y la fibra vegetal, son los más utilizados por los pueblos nómadas del Sahara y norte de África, a diferencia de los más pesados o frágiles, como los hechos de calabaza y cerámica, utilizados por los pueblos sedentarios, resaltando a su vez los diversos tipos y técnicas. En cuanto a la vivienda, la mejor forma posible de transmitir los diferentes tipos de vivienda existentes en el continente sería a través de fotografías, que después de una ardua búsqueda, se presenta a través de las fotos cedidas por el mismo fotógrafo que cede las relacionadas con el tema de Adorno.

En definitiva, el discurso museológico se desarrolló teniendo muy en cuenta las características de las colecciones y los posibles temas que se pudieran representar



7. Vitrinas de la sección de ajuar doméstico.

a través de las mismas. Para ello era necesario tener un conocimiento profundo de la colección, de sus carencias y de cómo las zonas históricamente más relacionadas con España se destacaban por la mayor cantidad de objetos. Por tanto, para evitar hacer de la sala de África una exposición únicamente centrada en las antiguas colonias españolas, había que sacar de los almacenes otras colecciones más recientes, producto de adquisiciones o donaciones, procedentes de otras zonas africanas. En ese sentido la organización de la sala por temas, integrando en cada uno de ellos tanto al norte como a la zona subsahariana, contribuiría a dar una visión más global del continente.

EL DISCURSO MUSEOGRÁFICO

La realización de un listado exhaustivo del total de los objetos que iban a formar parte de la nueva exposición, divididos por secciones temáticas e indicando

número de inventario, objeto, cultura a la que pertenece y procedencia, así como medidas de estos acompañados por una foto individualizada de cada uno de ellos, se convierte en una herramienta de trabajo fundamental para proceder a diseñar el espacio museográfico, la distribución de vitrinas en sala y la ubicación de los objetos en cada una de ellas. Asimismo la fotografía del objeto y sus dimensiones permitirá, a la empresa encargada de realizar las tareas de montaje, la ejecución de los soportes adecuados para cada uno de ellos y realizar, en continua coordinación con el responsable del proyecto, las observaciones pertinentes.

Sin embargo, a pesar de las indicaciones explícitas del tipo de soporte requerido para algunos de los objetos, la presentación final distaba mucho de lo esperado por lo que hubo que realizar distintos informes posteriores que exigiesen a la empresa de montaje cumplir con lo requerido, principalmente porque algunos de los soportes presentados no eran los adecuados, tanto por razones de conservación del objeto como por razones de estética. Esas modificaciones de última hora, puesto que la empresa no había presentado un diseño previo del tipo de soporte que iba a realizar ni una relación de los mismos, motivaron que la finalización de todo el montaje sufriese algún retraso dentro de los plazos que se habían estimado. Había que tener en cuenta un aspecto fundamental, no asumido por la empresa adjudicataria de esos trabajos, consistente en que los soportes deben adaptarse al objeto y no al revés.

Anteriormente a la presentación del proyecto el material utilizado con mayor profusión en los soportes era el cristal y el metacrilato. Las baldas de cristal así como las peanas de metacrilato provocaban brillos y reflejos por lo que se decide que sean sustituidos por baldas y soportes de madera, pintados en el mismo color que las vitrinas, proporcionando mayor estabilidad al objeto e integrándolo en el conjunto de la vitrina sin otro material, como el vidrio, que distraiga su visión. Los maniqués de metacrilato aunque tenían brazos y piernas desmontables, provocaban tensiones y



8. Vitrina con la colección de bieri fang antes de la reforma.

dificultades a la hora de vestirlos. Por esa razón se sustituyen por maniqués en soporte blando de espuma que, con un apéndice interior semi rígido, permite su adaptación a diferentes posturas sin provocar alteraciones o tensiones del traje.

En tanto que el espacio expositivo y el número de vitrinas disponibles iban a ser exactamente las mismas que en anteriores montajes, quedó claro desde un principio que una presentación renovada pasaba por jugar con el color e intentar transformar en lo posible la presentación de las vitrinas, renovar la tapicería interior de las mismas y realizar nuevos soportes para los objetos. Asimismo en el nuevo montaje se eliminaría la exposición fuera de vitrina de algunos objetos de gran tamaño, integrándolos en el interior de las mismas de tal modo que se disminuyesen los riesgos de deterioro en torno al objeto.

Las áreas de descanso, no contempladas en anteriores montajes, fueron integradas dentro de la propia sala de exposición, si bien en un principio se había pen-

sado incluirlas en el pequeño y desaprovechado vestíbulo de acceso a la sala. Sin embargo, al trasladar los paneles de introducción a ese espacio, fue necesario cambiar esas áreas de descanso de ubicación pasando a formar parte del recorrido expositivo e integrando en el mismo dos zonas de descanso junto con sendos paneles destinados a fotografías que completan la información aportada de dos de los temas tratados: la vivienda y el adorno.

El montaje de las fotos se realizó por una casa especializada sobre un soporte rígido de metal de baja calibración, con bastidor de madera posterior que las fija al panel mediante tiras de velcro y que permite su montaje y posible sustitución posterior por otra foto, de la manera más fácil. Ese sistema permite eliminar el marco y el cristal que en otras ocasiones protegían la fotografía haciendo del montaje algo más ligero que centra toda la atención en la imagen.

El pequeño vestíbulo de acceso a la sala, que a su vez comunica con los aseos de uso público y con la escalera de acceso a las distintas plantas estuvo utilizado, años atrás, como parte de la sala de exposición donde se ubicaban, fuera de vitrina, grandes máscaras. Por tratarse de una zona de paso, con el consiguiente riesgo para la conservación de objetos, se pensó en dedicar esa zona para área de descanso, optándose finalmente por utilizarla como sala de introducción gráfica a las colecciones y bloqueando con un panel la visión, aunque no el acceso, de entrada a los aseos. Dicho panel se utilizaría para informar al público del contenido de la sala, rotulando el mismo con la palabra África.

El color estaba decidido desde el principio que habría de ser un color que atrajese la atención del público y que se pudiese relacionar con las colecciones, por lo que se pensó en el color de la calabaza, materia prima utilizada para muchos objetos en África, o en el color de la arena del desierto del Sahara que durante siglos se había convertido en barrera física de distintas culturas, optando finalmente por el color naranja.

Las vitrinas, por otro lado, de diferentes tamaños, permitían sólo su cambio aparente en aquellas que tenían patas, procediendo a su agrupación y al panelado inferior de las mismas. El panelado inferior de las vitrinas con patas tenía la finalidad de conseguir un cambio físico en la presentación de las vitrinas al mismo tiempo que ese espacio, dejado el panel como puerta frontal cerrada con llave, permitiría utilizarlo para guardar en el mismo soportes no utilizados en el montaje, fotografías, publicaciones relacionadas con la temática de la sala u otros elementos.

El hecho de que las vitrinas sean de cuatro tipos diferentes motivó la selección de las de mayor tamaño para contener las piezas de mayores dimensiones, como son las relacionadas con la indumentaria y el ajuar doméstico, dejando las de patas con su panelado inferior para la presentación de las piezas relacionadas con las creencias, excepto dos más grandes que habrían de contener dos trajes de fibra utilizados en uno de los ritos de paso y máscaras de mayores dimensiones.

Previo a las tareas de montaje, había que mejorar las condiciones de la sala, tareas básicas que había que abordar si se quería hacer una reforma lo más integral posible de la sala de exposición incluyendo paredes, techos y suelos, eliminación de grietas y de sucesivas capas de pintura que daban un aspecto irregular a la superficie, y la sustitución del suelo anterior de corcho por otro más resistente y uniforme, igual en calidad y color al instalado años antes en la sala primera con el fin de dar continuidad a esa superficie del Museo y de facilitar un mejor asentamiento de las vitrinas.

Los soportes para la gráfica, integrados en módulos que iban a contener una pieza singular de cada sección temática, así como el panelado inferior de las vitrinas, estarían realizados en madera apartándose del proyecto inicial que contemplaba su realización en planta triangular, aspecto que conllevó un incremento de los costes iniciales que tuvieron que ser asumidos posteriormente, lo que supuso la realización de un informe que justificase el gasto invertido en esa modificación.



9. Obras de lijado de paredes provistas de aspirador que evita la propagación de residuos.

Otra de las modificaciones no previstas en un principio fue la sustitución de la vitrina del mes por otra de menores dimensiones realizada con elementos de carpintería y vidrio, con su correspondiente caja de luz, así como la realización de copetes para cada vitrina que ocultasen las cajas de luz exteriores y la realización de obras que tapasen los orificios de aire acondicionado resultado de una instalación anterior. Todas esas modificaciones supusieron un incremento del presupuesto inicial, no asumido por la empresa y sí aceptado por el Ministerio, al que se sumaron los números en metacrilato que ayudan a identificar los objetos expuestos y los vinilos con la gráfica que identifica las diferentes secciones temáticas.

En cuanto a la gráfica, la contratación de una empresa diferente a la encargada del montaje consiguió que, en ese sentido, no surgiese ningún problema. En coordinación directa con el Museo al que se presentó el proyecto de gráfica, y con alguna modificación posterior, lo único que había que tener en cuenta desde

un principio era el tamaño de la misma, el soporte en el que se iba a ubicar, el tipo de tipografía, tamaño, interlineado, color de letra y color de fondo. Dado que cada área temática estaba dividida en dos aspectos, por ejemplo Indumentaria y Adorno, se optó por diferenciar cada uno dentro de la misma gráfica con un fondo diferente de color y con diferente color de letra, separados verticalmente y ubicados en caja de luz.

Las cajas de luz para la gráfica, realizadas en soporte de madera por la empresa de montaje teniendo en cuenta el tamaño que se les iba a dar, tenían el objetivo de atraer la atención del público hacia la información de cada uno de los temas tratados.

Asimismo, los paneles que sirven de separación de cada uno de los temas tratados fueron rotulados con los títulos de cada uno de ellos.

CONCLUSIÓN

El objetivo de la reforma de la Sala de África era preservar la unidad del Museo, continuando con un principio temático, ya iniciada años atrás en la sala de Asia y todavía pendiente de ejecución en otras salas, de forma que el Museo no se convierta en un conjunto de museos agrupados bajo el mismo techo sino en un único museo de la cultura que muestre su diversidad. A la hora de elegir los grupos temáticos había que tener en cuenta, y habrá que seguir haciéndolo, las características de la colección y de que forma se integra mejor en los temas propuestos.

La nueva sala de África, hoy abierta al público, ofrece una imagen renovada de sus instalaciones, facilitando la exhibición y contemplación de la colección. A la muestra se añade la edición de una nueva guía temática de la sala que recoge los textos de la misma, acompañados de algunas fotografías.

Con motivo de su inauguración, y con cargo a presupuesto del propio Museo, se editó una postal divulgativa distribuida postalmente y a través de los puntos

de difusión en cines, teatros, bares, cafés o restaurantes que la empresa *postalfree* tiene dentro de su circuito cultural en la ciudad de Madrid, experiencia que aplicada por primera vez como parte de las actividades de difusión del Museo resultó de gran interés, reflejado en el aumento del número de visitantes.

Una encuesta iniciada por el Ministerio de Cultura, en el marco de los museos de su competencia, demostró la aceptación del público del tipo de reforma realizado en la sala de África, valorándola por encima de otras salas de exposición del Museo.

Por último, no debemos olvidar que aunque como conservadores del Museo estemos obligados a facilitar toda la información posible sobre la colección, el público tiene libertad para ignorar o aceptar la información que se le ofrece, contribuyendo una presentación atractiva de la colección a atraer la atención del visitante.

ACCTUALIDAD

SI

TIOS

WEB: OPINIÓN.
NACIONAL MUSEUM
OF AFRICAN ART,
WASHINGTON

Javier Rodrigo del Blanco
Museo Nacional de Antropología

<http://www.nmfa.si.edu/>

ASPECTOS ADMINISTRATIVOS

En 1826, el científico británico James Smithson nombró beneficiario de sus bienes a su sobrino, aunque especificó que si éste moría sin herederos, su fortuna iría a los Estados Unidos de América para fundar en Washington, bajo el nombre de Smithsonian Institution, una entidad dedicada a incrementar y difundir el conocimiento entre los hombres. James Smithson falleció en 1829, mientras que su sobrino lo hizo en 1835, no dejando ningún heredero. El Congreso de los Estados Unidos aceptó el legado el 1 de julio de 1836, que fue llevado a la Casa de la Moneda en Filadelfia en septiembre de 1838. Este

legado ascendía a más de 100.000 soberanos de oro, lo que suponía más de 500.000 \$.

El 10 de agosto de 1846, el Presidente James K. Polk firmó una Ley del Congreso por la que la Smithsonian Institution pasaba a ser un trust dirigido por un Consejo de Administración y un Secretario. Esta fórmula está muy difundida en el mundo anglosajón, en el que la Administración pública raras veces interviene en algunos sectores de la vida, como el de la cultura, y deja su gestión a la iniciativa privada. Eso sí, concede importantes beneficios fiscales a estas instituciones privadas porque su actividad está considerada como beneficiosa para la sociedad.

En cumplimiento de sus objetivos fundacionales, la Smithsonian Institution cuenta con 18 museos, 140 museos filiales y 9 centros de investigación. El Museo Nacional de Arte Africano es uno de esos 18 museos y su denominación describe perfectamente sus objetivos. El hecho de pertenecer a una institución privada evitaría los complejos trámites que requieren las públicas para llevar a cabo actuaciones relacionadas con su función, aunque las dimensiones de la Smithsonian hacen que este principio no parezca cumplirse en este caso.

DISEÑO Y CONSTRUCCIÓN

El diseño de la página de inicio (*home page*) me parece muy acertado, puesto que combina espectacularidad con claridad: un fondo negro sobre el que se destacan el nombre del Museo y un elemento rectangular vertical, que actúa como cierre visual, ambos en color naranja. La imagen de una máscara separa el primer elemento de los enlaces que aparecen en esta página: *Enter Museum*, *What's new*, *Calendar*, *Collections* y *Preview*. A ellos se añade un enlace institucional a la página principal de la Smithsonian Institution. Se echa de menos un enlace a la página que nos informa acerca de la autoría del sitio, resaltando su importancia sin romper este diseño tan cuidado. Se resaltaría así la

autoría de las personas responsables. Lo mismo podríamos decir de los comentarios, que deberían ser recogidos por estas personas para derivarlos hacia los departamentos competentes cuando afectaran a contenidos y evaluados por ellas mismas cuando fueran cuestiones de diseño y construcción.

Cada uno de estos enlaces nos lleva a páginas que presentan grandes diferencias en cuanto a diseño se refiere. Antes de continuar, hay que aclarar que todos los diseños se consideran correctos porque permiten una visualización cómoda y que algunas de estas páginas contienen información válida para distintos centros dependientes de la Smithsonian, lo que explicaría un diseño distinto, pero lo que se critica es la diversidad del diseño de páginas con datos específicos de este Museo. A mi juicio, una cosa es tratar de huir de la monotonía y otra es mostrar elementos que no tienen nada que ver entre ellos, restando coherencia y sentido de pertenencia a un mismo web. Estas divergencias entre páginas son una constante del sitio, variando formatos (encabezados superiores, marcos laterales, páginas centradas sobre un fondo monocromático, ...), fondos (tipos y movilidad de los mismos), fuentes (tipo, tamaño y color) y enlaces.

Entre estos últimos, la diversidad llega a su máxima expresión, ya que tenemos desde los más tradicionales (azules subrayados que se tornan morados o marrones cuando se ha visitado la página a la que enlazan) a los que indican que se pueden activar al posicionar el puntero del ratón sobre ellos. La elección de los colores en los primeros no siempre es acertada, ya que algunos enlaces aparecen en amarillo sobre fondo blanco cuando la página ha sido ya visitada, lo que dificulta su lectura una vez que este evento se ha producido. Además, algunos enlaces están muertos, por lo que nos aparece la página de error al activarlos. En cuanto a los enlaces internos, aparecen al principio y al final de algunas páginas, no así en el medio de ellas, obligando al internauta a hacer uso de las barras y botones de desplazamiento para la visualización de otras secciones de esa página.

También hay que señalar que hay varias páginas a las que se accede desde distintos puntos. Este aspecto no es malo en sí mismo, pero un web debe estructurar los contenidos de una forma más o menos lógica, facilitando así el acceso a los mismos por parte del internauta, y en este web resulta chocante la aparición de determinados contenidos ligados a ciertas páginas. Parece como si el sitio se estuviera renovando, pero esta actualización no se llevara a cabo siguiendo un programa integral, sino por fases independientes que afectan a secciones muy determinadas, lo que propicia esta repetición de información. Es muy revelador que la página de inicio de la Smithsonian nos lleve a la portada del web de este Museo a través del URL <http://www.nmafa.si.edu> y que desde otras páginas del sitio (*What's new*), la URL del mismo web sea <http://africa.si.edu>. Este hecho, que pasaría inadvertido para algunos internautas, obliga al navegador a abrir una página distinta a otra que ya tiene en su memoria, y todo para acceder a los mismos contenidos.

Por último, decir que todas las páginas tienen los enlaces suficientes como para movernos por todo el sitio gracias a ellos, lo que facilita y agiliza la navegación, algo que siempre es muy de agradecer.

CONTENIDOS

Página de inicio

El diseño limpio y claro de la página de inicio explica que no se haya querido recargarla con mucha información, sino con los enlaces básicos que nos llevarán a esos datos. Nada que decir, salvo que se podría haber añadido un texto alternativo que nos informara acerca de la imagen de la máscara (grupo étnico productor y su localización geográfica, al menos) y un cuadro con información general sobre el Museo (dirección, teléfono, e-mail e, incluso, un enlace a un plano de situación), debido a que hay personas que visitan el web

sólo para tener estos datos de contacto para realizar sus gestiones.

Enter Museum

Entrando ya en los contenidos de los enlaces principales, éste concentra toda la información, convirtiendo al resto de enlaces principales (*What's new, Calendar, Collections* y *Preview*) en meros atajos a páginas que ya habríamos visitado de haber accedido por el primero de ellos. No parece muy acertado y así lo recogíamos ya al comentar los aspectos relacionados con diseño y construcción del sitio, ya que nos encontramos con un enlace de contenidos muy voluminosos que deja sin sentido al resto.

Presenta cuatro enlaces: *Exhibitions, Education, Museum resources* y *Visitor information*. Además, aparecen enlaces a las páginas de inicio del sitio y de la Smithsonian, y a la de *Credits, Rights and Reproductions, and Comments*. Sólo una consideración acerca de esta última página: no parece que tenga mucho sentido reunir este tipo de información en un mismo documento, ya que no son datos de la misma naturaleza: mientras "Créditos" nos informa de los autores y "Comentarios" nos permitiría dirigirnos a ellos, "Derechos y reproducciones" se refiere a las condiciones en que se ofrece un servicio del Museo, por lo que tendría más sentido si se hubiera incluido un enlace en *Museum resources*.

Exhibitions recoge las exposiciones temporales que se celebran ahora, con indicación de fechas y un breve texto sobre su contenido, y de las que ya han concluido, lo que me parece todo un acierto por cuanto se sigue ofreciendo la información sin limitaciones temporales. El hecho de reunir las en una página única y sin enlaces internos dificulta la navegación y no habría resultado difícil crear dos enlaces con textos que ya existen en la página: *Current exhibitions* y *Previous exhibitions*. La información sobre estas exposiciones es muy buena y está bien acompañada con imágenes. No podemos olvidar que el componente visual es muy

importante, tanto en el medio de comunicación en el que nos movemos (la web) como en el producto que ofrece la institución (una exposición de bienes culturales).

Education nos permite enlazar con *Calendar* (misma página que enlace principal *Calendar*, cuyo contenido veremos posteriormente) y con *NMAfA Education Brochure* (guía de actividades y recursos vigentes desde el otoño de 2004 hasta la primavera de 2005). Una vez que accionamos este último enlace llegamos a una página que nos ofrece cuatro posibilidades: *Tours*, *Outreach*, *Resources* y *Visitor Information* (misma página que *Visitor Information* colgando de *Enter Museum* y que también veremos más adelante). Estas opciones nos las podrían haber presentado en la página anterior, ahorrándose y ahorrándonos este paso intermedio. En todos estos enlaces se nos ofrecen contactos, normas, horarios y condiciones. También aparecen datos para contactar por teléfono y por correo electrónico con el Departamento de Educación y con un servicio de registro y programación.

Education – Tours and Programs nos ofrece visitas temáticas guiadas desde octubre hasta mediados de junio. Pero estas visitas no son sólo las programadas por el Museo, sino que se admiten propuestas del público, lo que me parece un acierto total, puesto que se promueve su participación activa y, gracias a ella, se facilita la integración del Museo en la sociedad a la que sirve.

Education – Outreach aplica una práctica ya empleada con éxito en el mundo bibliotecario y poco en el museístico y que consiste en invertir la relación normal entre público y museo: es el museo el que desarrolla una actividad fuera de sus muros, saliendo la institución al encuentro del público y no esperándole en su sede. La distancia no puede superar las 20 millas, pero estas actividades llegan a incluir bienes culturales, aparte de materiales de apoyo más tradicionales en actividades de difusión (diapositivas, fotografías, audiovisuales, etc.).

Education – Resources informa sobre talleres, cursos y préstamo de vídeos a docentes y especialistas para familiarizarse con las colecciones y recursos del Museo. Algunas de estas actividades son también ofrecidas desde el enlace *Education – Curriculum Resources*, por lo que no se entiende que desde una misma página haya dos enlaces que nos lleven al mismo documento. Más aún, existe un enlace a *Mali Empire and Djenne figures*, que no es sino una de las actividades ofertadas anteriormente. Sobre el contenido en sí, cabría hacer una reflexión: ¿es “educar” la finalidad única de estas actividades?, ¿viene el público al museo para ser “educado” por esta institución? Educar no es una función del museo, pero sí lo es la de “difundir”. Y conviene no confundir estos dos términos, lo que parece ser una tendencia general en muchos museos, que cuentan con departamentos de Educación, no de Difusión. Colegios e institutos son centros dedicados a la enseñanza y el museo debe colaborar con ellos, complementando los programas de ambas instituciones. Sin embargo, los museos sirven a toda la sociedad, no sólo a colegios e institutos, por lo que incluir todas estas actividades en un apartado titulado “Educación” es olvidarse de amplios sectores de la población, algunos de los cuales tienen otras motivaciones para acudir al museo, como puede ser la simple contemplación de las obras expuestas.

Los últimos enlaces de *Education* nos sirven para descargarnos información y formularios para solicitar ser voluntario para actividades de difusión y para trabajar eventualmente en distintos departamentos del Museo. Este trabajo está dirigido a estudiantes, tanto si han finalizado la carrera como si aún están cursando estudios, y no está remunerado, salvo por ayudas concretas. Por último, se nos ofrecen datos para contactar y obtener más información.

Museum Resources es el tercer enlace que cuelga del principal *Enter Museum* y, a través de esta página, accedemos a cuatro servicios del Museo: *Warren M. Robbins Library*, *Eliot Elisofon Photographic Archives*, *Explore the*

Collection (misma página a la que nos lleva el enlace principal *Collections* y que veremos más adelante) y *Conservation Department*.

Museum Resources – Warren M. Robbins Library es el enlace a una página en construcción. Sin embargo, si accionamos el enlace *African Art Library* llegamos a una página que sirve de inicio a otro sitio web, muy completo y dedicado a esta biblioteca. No sólo nos ofrece sus fondos a través de un catálogo en línea, sino que completa y complementa su oferta con otros productos de gran interés y muy relacionados con el arte africano (herramientas para investigadores, archivo de artistas africanos, arte africano en la web, etc.).

Museum Resources – Eliot Elisofon Photographic Archives nos conduce a una página única que contiene la dirección y datos para contactar con este servicio, además de información sobre su importancia y contenidos.

Museum Resources – Conservation Department nos habla de las tareas de este departamento y amplía información sobre cursos de formación, personal e instituciones relacionadas, entre ellas el American Institute for Conservation (AIC) o el Smithsonian Centre for Materials Research and Education.

El cuarto y último enlace de *Enter Museum* es *Visitor Information*. En mi opinión, hubiera sido deseable que el internauta pudiera acceder a la información contenida en esta página desde el documento inicial y no a través de un enlace intermedio. Encontramos primero un enlace a un mapa de localización general, válido para todos los centros dependientes de la Smithsonian Institution, así como horario e indicación de la gratuidad del acceso. Es evidente el carácter práctico de la información ofrecida, que está bien estructurada en los enlaces: *Mission Statement* (objetivos del Museo), *Parking and Transportation* (aconsejando el uso del transporte público), *Security, Accesibility for visitors with disabilities* (información muy completa y datos de contacto), *Writing, drawing and photography* (con normas y enlace a la página de créditos y condiciones para la

reproducción de objetos) y *Food services and Museum shop*.

Visitor Information – Security es la página más desarrollada y completa. Su diseño y contenidos son totalmente distintos de los que presentan los otros enlaces, ya que es una página válida para toda la Smithsonian Institution. Por ello, no debe extrañarnos la presencia de otros enlaces a páginas con contenidos que afectan a varios centros, aunque específicos de cada materia (horarios, mapas, direcciones, transportes, etc.). Lo que sí resulta chocante es que *Security* sea el único enlace que nos lleve a este tipo de páginas, mientras que el resto de los que encontramos en su mismo nivel nos lleven a páginas específicas de este Museo.

What's new

Dado el título de la sección, uno espera encontrarse con novedades y no con un sitio en sí mismo, totalmente distinto del resto, con sus propios créditos (reseña biográfica de la comisaria) y bibliografía seleccionada. La única actividad a la que tenemos acceso es a una exposición temporal de obras de artistas africanos vivos (*Textures. Word and symbol in contemporary African art*), muy interesante, aunque no la única. El enlace *Skip movie and Introduction* nos lleva a la misma página que si accionamos el enlace de la primera de los seis artistas cuya obra se expone.

Calendar

Listado trimestral de actividades durante la primavera de 2005, con enlaces internos a los meses de abril, mayo y junio. No hay enlaces intermedios que nos permitan navegar dentro de esta página, debiendo acudir al ratón y a los botones y barras de desplazamiento para movernos. Se echan en falta enlaces a páginas de actividades anunciadas y que ya existen ("*Textures. Word and symbol in contemporary African art*" o "*Treasures*"). Sin embargo, y ha quedado ya apuntado, a esta misma página se puede acceder también desde *Enter Museum – Education*.

Collections

Accedemos aquí a la misma página que desde *Enter Museum – Museum Resources*. Parece que esta sección es una de las que mayor atención ha recibido y, desde luego, los resultados son muy buenos. Encontramos enlaces que nos permiten la búsqueda de objetos por temas: *Diversity*, *Uses* (con buscador por funciones) e *Imagery* (con buscadores por animales, figuras humanas, nombres de objetos y motivos decorativos). *Currently on view* nos permite visualizar la exposición permanente actual, incluyendo herramientas de búsqueda por clasificación genérica, nombres de objetos, región geográfica, país, grupo étnico y artista. *Advanced search* añade al buscador anterior las opciones de búsqueda cronológica entre un rango de fechas y por número de inventario. Finalmente, *Current tours* ofrece información sobre recorridos específicos disponibles desde el 1 de octubre de 2003 al 18 de junio de 2004, fechas que revelan que o estos circuitos se han prorrogado en el tiempo o que la página necesita una actualización.

Al final de esta página aparecen unos enlaces que son comunes a todos los documentos de esta sección y que es interesante detenerse en ellos:

-*Collections – Map of Africa* nos lleva al inicio de la página, justo debajo del marco superior, por lo que no se trata de ningún vínculo de hipertexto, sino de un enlace interno. Es evidente que el nombre no tiene nada que ver con el contenido.

-*Collections – Resources* vuelve a darnos información similar, no igual, a la que ya habíamos encontrado acerca de la Warren M. Robbins Library y el Eliot Elisofon Photographic Archive. La página se completa con información y enlaces diversos: *Suggested Reading* (selección bibliográfica sobre arte africano), *Related web links* (enlaces a otros museos con la misma temática, aunque sorprendentemente aparece el propio National Museum of African Art entre ellos), *Map of Africa* (ahora sí es lo que esperábamos y se abre directamente en una ventana nueva, lo que facilita su consulta) y

NMAfA Database Administrator (contacto con el responsable de las bases de datos, siendo éste un enlace de dudosa eficacia, ya que muchos internautas le dirigirán cuestiones que no tengan nada que ver con su trabajo y sí con el de otros departamentos, por lo que sería deseable centralizar todos los mensajes de los usuarios de este servicio hacia una dirección común y que sea desde aquí desde donde se distribuya a los departamentos competentes).

-*Collections – Rights and Reproductions* sí parece tener algo más de sentido aquí que en otras páginas, puesto que son numerosas las imágenes y la información que se ofrece.

-*Collections – Contact us* también viene a ser un enlace obligado, aunque a lo largo del sitio vamos teniendo contactos con distintas direcciones de correo electrónico, lo que no nos garantiza que enviemos nuestras dudas y sugerencias a quien vaya a gestionarlas y a responderlas.

Preview

El último enlace de la página de inicio vuelve a conectarnos con la información que ya hemos analizado en *Enter Museum – Education – Tours, Outreach, Resources*, por lo que no se van a añadir más comentarios. De la misma manera, *Preview – Visitor Information* es el mismo documento que aparece en *Enter Museum – Visitor Information*.

CONCLUSIONES

La sociedad española, en general, tiende a asociar lo público con una gestión lenta, ineficaz y compleja, mientras se deja para las entidades privadas los epítetos contrarios. Es cierto que la Administración pública no es tan ágil como pueden serlo algunas entidades privadas –motivo por el que a algunos organismos públicos se les dota de mayor autonomía y capacidad de decisión–, pero no lo es menos que las dimensiones de

las entidades (públicas y privadas) también tienen una gran influencia. Y no cabe duda que la Smithsonian es una institución realmente colosal.

Esta consideración, de carácter eminentemente administrativo, es vital a la hora de entender las posibilidades que tienen los centros para tomar sus propias decisiones, y habría que ver hasta qué punto pueden intervenir los responsables del Museo sin contar con la aprobación de sus superiores. Es seguro que estos responsables son conscientes de los problemas aquí planteados, pero quizá haya otros proyectos que precisen con mayor urgencia los recursos económicos, humanos, técnicos, ... que necesitaría la renovación de este sitio, por lo que ésta tendría que hacerse de forma sectorial.

Este sitio es un buen ejemplo de unos contenidos magníficos pero mal organizados, por lo que la impresión que deja no hace justicia al enorme trabajo y esfuerzo que requiere concentrar toda esta información y ponerla a disposición del público. El enlace *Enter Museum* permite acceder a la totalidad de los contenidos del sitio, dejando así sin sentido al resto de enlaces. Es cierto que el hipertexto permite acceder a un documento desde diversos puntos, pero eso no significa que se pueda tomar una característica técnica que ofrece grandes posibilidades como una excusa para no establecer unas relaciones coherentes entre páginas en base a los contenidos incluidos en ellas. De todas formas, los internautas disfrutaremos de un gran sitio web en cuanto se dote de mayor homogeneidad a diseños, formatos y enlaces y se organicen los contenidos de una forma más lógica.

AN TROPOLOGÍA EN LA WWW.DIRECTORIO

ESPAÑA

Andalucía

Museo del Bandolero (Ronda, Málaga)

<http://www.museobandolero.com/>

Asturias

Museo de la Minería (El Entrego, Asturias)

<http://www.ceinalon.com/elentrego/index3.html>

Cantabria

Museo Etnográfico (Muriedas, Cantabria)

<http://www.museosdecantabria.com/etno/museo.htm>

Castilla-La Mancha

Museo Sefardí (Toledo)

<http://www.museosefardi.net/>

Castilla y León

Fundación Joaquín Díaz (Urueña, Valladolid)

<http://www.funjdiaz.net/index.cfm>

Cataluña

Museo Etnológico (Barcelona)

<http://www.museuetnologic.bcn.es/>

Museo del Corcho (Palafrugell, Gerona)

<http://www.museudelsuro.org/pub/>

Museo Etnológico del Montseny (Arbúcies, La Gabella, Gerona)

<http://www.palahi.es/memga/>

Museo del Juguete de Cataluña (Figueras, Gerona)

<http://www.mjc-figueres.net/>

Galicia

Museo do Pobo Galego (Santiago de Compostela, La Coruña)

<http://www.museodopobo.es/>

Madrid

Museo de América (Madrid)

<http://museodeamerica.mcu.es/>

Museo Nacional de Antropología (Madrid)

<http://mnantropologia.mcu.es/>

Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico (Madrid)

<http://museodeltraje.mcu.es/>

Navarra

Museo Etnográfico (Arteta)

http://www.navarra.es/home_es/Turismo/Cultura/Patrimonio/Red+de+museos/default.htm

País Vasco

Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico Vasco (Bilbao)

<http://www.euskal-museoa.org/>

La Rioja

Museo de La Rioja

<http://www.larioja.org/web/centrales/cultura/museo.htm>

EXTRANJERO

Museo Etnológico (Berlín, Alemania)

<http://www.smb.spk-berlin.de/mv/e/s.html>

Museo Nacional de Artes y Tradiciones Populares (Roma, Italia)

<http://www.popolari.arti.beniculturali.it/>

Museo Luigi Pigorini –Sección de Etnología- (Roma, Italia)

<http://www.pigorini.arti.beniculturali.it/Museo/Etnografia/etnografia.html>

Museo Nacional de Antropología (México DF, México)

<http://www.mna.inah.gob.mx/>

Museo Nacional de Arte Africano (Washington, EE.UU.)

<http://www.nmafa.si.edu/>

Otros.

NOTICIAS

ADQUISICIONES

Nueva colección para el Departamento de Asia

El Ministerio de Cultura, a través de la Subdirección General de Patrimonio, ha adquirido por 72.000 dólares los días 23 y 24 de septiembre de 2004 en la sala de subastas Sotheby's de Nueva York, una interesante colección de piezas asiáticas para este Museo.

Presentada la propuesta del Museo, ante esa Subdirección General, indicando el precio máximo de tasación por el que los diferentes objetos pudieran ser adquiridos, se consigue la compra en subasta de dos trajes de seda de la dinastía Qing, bowl de jade, copa de libaciones en cuerno de rinoceronte y tres objetos de escritorio en diferentes maderas, pertenecientes a los siglos XVII al XIX y procedentes de China; ocho acuarelas del siglo XIX procedentes de India, y una deidad colérica en hueso del siglo XIII procedente del Tíbet.

Nueva adquisición para la colección filipina

En diciembre del año 2004 la Junta de Calificación, Valoración y Exportación de Bienes del Patrimonio Histórico Español adquirió para este Museo un Niño Jesús, del siglo XVIII, de la Escuela Hispano Filipina. Tiene la cabeza y las manos de marfil y va vestido con traje de brocado de seda ricamente bordado con hilo de oro.

Este tipo de imagen vestidera es muy frecuente en las islas Filipinas, pues recoge la tradición del Santo Niño de Cebú, y el Museo no tenía ninguna en sus fondos, por lo que esta adquisición viene a paliar de alguna forma la importante laguna existente en las colecciones de Filipinas.

DONACIONES

A lo largo del año 2005, se han recibido varias donaciones en el Museo Nacional de Antropología, pasando dichos objetos a formar parte de la colección estable del Museo.

Una de las colecciones más importantes ha sido la donación realizada por don Juan Antonio Gil Crespo. La colección incluye 88 Fondos museográficos, del siglo XX, útiles de la vida cotidiana de lugares tan distintos como India, China, Rusia, Checoslovaquia, Grecia, España, Portugal, Marruecos, Guinea Ecuatorial, Costa de Marfil, Líbano, Senegal, México, Perú, Bolivia y- Brasil.

La colección donada incluye asimismo 84 Fondos bibliográficos, que tratan fundamentalmente de Antropología y Geografía, y dos discos de vinilo de música popular.

Entre las otras donaciones recibidas en el Museo Nacional de Antropología a lo largo del año 2005, se encuentran dos hornillos españoles del siglo XX, donados por doña Inmaculada Ruiz Jiménez; una colección de 76 placas de vidrio, sobre temas taurinos, de la primera mitad del siglo XX, donada por doña Pilar Romero de Tejada Picatoste; y una cesta filipina con adornos chinos, siglo XIX, donada por don José M^a A. Cariño, perteneciente a la Embajada de Filipinas en España.

PUBLICACIONES

Nueva guía de África

Con motivo de la reciente reforma de la sala permanente de África, el Ministerio de Cultura ha editado una nueva Guía, de la que es autor Francisco de Santos conservador de las colecciones, que reúne los textos informativos de los diferentes temas tratados en la exposición: Indumentaria y adorno; Música y acti-

vidades lúdicas; Creencias y Vivienda y ajuar doméstico.

La nueva guía sustituye a la anterior, obsoleta por tratarse del anterior montaje de las colecciones y con un discurso diferente al actual.

COLABORACIONES EN OTRAS EXPOSICIONES

El Museo Nacional de Antropología continúa con su política de préstamo de bienes culturales, asignados a su colección estable, con destino a otras exposiciones. Esto conlleva un público diferente y permite una mayor difusión de los fondos del museo, fuera de su lugar habitual de exposición, lo que contribuye a dar a conocer bienes del patrimonio asignados a su colección estable, en salas que no son las suyas habituales.

Además con estas exposiciones se fomenta la relación con otras instituciones culturales y la colaboración con otros organismos.

El Museo prestó objetos para la exposición *Historia de un olvido, la Expedición Científica del Pacífico: 1862-1865*, organizada por el Museo de América (diciembre 2003-mayo 2004). Dado el éxito obtenido, tuvo una itinerancia, en la que estuvieron asimismo presentes los bienes culturales del Museo Nacional de Antropología. Por un lado pudo verse dicha exposición en la Fundación Museo Ría Marítima de Bilbao (julio-noviembre 2004), y además en la Sala de Exposiciones de la Fundación Cajamurcia de Cartagena (enero-abril 2005).

Asimismo la exposición *Frutas y castas ilustradas* organizada por el Museo Nacional de Antropología y que tuvo lugar en sus salas de exposiciones temporales, se mostró en el Museo de Bellas Artes de La Coruña (septiembre-noviembre 2004). En esta muestra se expusieron no sólo las dos colecciones de cuadros de mestizaje (Perú y México), que habían figurado en Madrid, sino también una colección de más de 100 objetos, pertenecientes a la colección estable del Museo

Nacional de Antropología y que fueron seleccionados por Pilar Romero de Tejada, comisaria de dicha exposición.

Ya en el año 2005, el Museo Nacional de Antropología ha colaborado con otras exposiciones como son:

Los otros arquitectos, (junio-septiembre 2005), organizada en la sala de exposiciones temporales del Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid.

La piña, el tejido del paraíso (septiembre 2005), organizada por IFEMA, dentro de los actos programados para la Pasarela Cibeles y que pudo verse en la Casa de Vacas de los Jardines del Retiro de Madrid.

El mundo que vivió Cervantes (octubre 2005-enero 2006), organizada por la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, en las salas del Centro Cultural de la Villa de Madrid.

Orígenes. Arte tribal de África, América, Indonesia y Oceanía en la Península Ibérica (octubre 2005-enero 2006), organizada por el Centro Cultural Conde Duque de Madrid, en sus salas de exposiciones.

DIFUSIÓN Y ACTIVIDADES

Ciclo "Una mirada al Islam"

El Museo Nacional de Antropología ha proseguido en el 2005 su programación cultural, que pretende hacer más estrecho el compromiso del Museo con la sociedad. Durante el primer trimestre del año tuvo lugar un ciclo de actividades que, bajo el título general "Una mirada al Islam", tenía como objetivo promover el acercamiento del público a la cultura y la comunidad islámicas.

Han sido tres los pilares sobre los que se ha sustentado el diseño del ciclo. Por una parte, el Museo quiso incidir en la belleza de determinadas manifestaciones artísticas o tradiciones ligadas a la cultura islámica. Se escogieron, en efecto, la caligrafía, el canto religioso y

el tatuaje con henna, como temas para ofrecer talleres a público adulto. Se trataba de mostrar cómo, en el Islam, la transmisión de valores espirituales está indisolublemente ligada a la belleza.

No queríamos prescindir, en estas jornadas, de la difusión de nuestras colecciones, entre las que se cuentan numerosas piezas vinculadas a la práctica de la religión islámica. Por ello diseñamos y ofrecimos al público un recorrido guiado ("Un año en el Islam, fiestas y tradiciones"), en el que se explicaba el significado de dichas piezas en relación a las principales festividades del calendario lunar musulmán, como el Ramadán o la fiesta del Cordero.

El tercer pilar del ciclo tenía que ser, sin lugar a dudas, la participación de la propia comunidad islámica residente en España. Fue voluntad expresa del Museo fomentar el encuentro y el diálogo con dicha comunidad, y con este fin se organizaron dos mesas redondas. En ellas se dio voz a asociaciones como ATIME, a ONGs como COSOP, a miembros del Centro Cultural Islámico y a trabajadores y educadores sociales, para analizar la situación legal, económica y social de la comunidad musulmana inmigrante en nuestro país.

Colaboración con TVE

El conservador de la colección de África y Asia, Francisco de Santos, intervino el 28 de noviembre de 2004 en el programa de televisión *Islam Hoy* dirigido por Muhammad Chakor y que la cadena de TVE2 emite cada domingo por la mañana. El objetivo de dicho programa es difundir la cultura islámica y en esa colaboración en particular, grabada en el Museo, se intervino hablando de distintos aspectos de la colección islámica del Museo, tanto de África como de Asia, y de la relación que tienen los objetos con creencias y rituales específicos.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

El cumplimiento de las siguientes normas es requisito imprescindible para la aceptación de originales.

- La forma de presentación de los originales será a doble espacio, con formato de página tamaño DIN A4 y adjuntando copia en papel y en disquete formato PC. No se deberán romper las palabras con guiones al final de las líneas para ajustar el margen derecho.
- El idioma utilizado debe ser el español, aunque también se aceptarán originales escritos en inglés o francés.
- Cada original estará compuesto consecutivamente de las siguientes secciones:
 - *Portada*, en la que figure el título, nombre y apellidos del autor, Institución Científica a la que pertenece y dirección.
 - *Resumen*, en español o inglés, de los aspectos fundamentales del original. No debe ser una introducción o listado de temas. La extensión máxima será de 10 o 15 líneas.
 - *Texto*, con una extensión de 15 a 30 páginas.
 - *Notas*, numeradas consecutivamente y no situadas al pie de cada página, sino al final del texto y comenzando una nueva página. Las notas sólo se utilizarán en caso necesario, estando limitadas al material que no pueda ser convenientemente introducido en el texto. Se eliminarán las notas innecesariamente largas. La extensión deberá estar en torno a 2 o 3 líneas.
 - *Bibliografía*, comenzando una nueva página y sin incluir las publicaciones que no se hayan citado en el texto. La Bibliografía se relacionará por orden alfabético empezando en el siguiente orden: apellido del autor, nombre, año de edición, título de la obra, ciudad y editorial.
 - *Material gráfico* (dibujos, mapas, fotografías) en caso de utilizarse, estará numerado consecutivamente, indicando el lugar preferido para su colocación dentro del texto original. En páginas aparte se incluirá un listado o relación con el texto correspondiente a cada material gráfico y el mismo orden numérico. El material gráfico será devuelto a los autores después de la publicación del texto.

Dirección: Museo Nacional de Antropología
C/ Alfonso XII, 68
28014, Madrid

ESTA PUBLICACIÓN SE ACABÓ DE
IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE IMPRESOS Y REVISTAS, S. A.,
EN NOVIEMBRE DE 2005.

ISSN: 1135-1853



9 771135 185009

*Prendas de vestir
de paño bordado de
Xalón.
Chalco de bronce.*



MINISTERIO
DE CULTURA



XVI-
XOTE

IV CENTENARIO