

“Antropólogo: -Este pueblo es famoso por comer carne humana. ¿hay algo de cierto en esta historia?

Informante: -Nada en absoluto.

Antropólogo: -¿No hay caníbales entre ustedes?

Informante: -Así es.

Antropólogo: -¿Está seguro? ¿Ni uno solo?

Informante: -Bueno, hay uno.

Antropólogo: -¿Quién?

Informante: -Mi cuñado, él nos está dando mala fama a todos.

Tindrem que esperar l'hecatombe de la Gran Guerra, el naixement de les avantguardes artístiques i de les filosofies irracionalistes i la revolució de les formes de pensar que escamparen per que comence un canvi sobre la visió de les capacitats intel·lectuals de l'africà. En este context, l'obra de Marcel Griaule amb el seu “Déu de l'aigua” o de Temples amb la seua “Filosofia Bantu”, proporcionaran una idea sobre la complexitat del pensament negre africà.

Front a aquell món caòtic i horrorós, front a aquella inversió maligna de la humanitat, l'home blanc se sentí obligat a dur una “pesada càrrega”, com escrigué Kipling: el deure de civilitzar, de salvar aquells desgraciats.... a pesar seu, i si fora precis exterminant-los. En este *leit-motiv*, que subjau a la ideologia

colonial, es veu la gran dependència que aquell món pretesament laic, científic i comitià continuava tenint de la cosmovisió cristiana medieval respecte a la salvació de l'infidel a sang i foc.

Civilitzar fou destruir les cultures africanes i fer del negre un sub-proletari. Civilitzar havia sigut des del segle XV l'esclavatge, el comerç desigual i els treballs forçats en el segle XIX, de pitjors conseqüències que aquell. Civilitzar fou la creació d'una humanitat monstruosa: el negre desarrelat de la seua cultura que copiava el blanc, l'esperpèntic “evolue”, que deien els francesos. Un autèntic Frankenstein de l'europeu. Civilitzar fou arrasar Àfrica i deixar la bèstia solta: els nombrosos Mobutu, Idi Amin i Bokassa, que encara avui, amb l'ajuda de les ex-metròpolis, dels seus governs i empreses multinacionals fan d'aquella terra un infern, el “cor de les tenebres” que ja veu Conrad els primers dies en que els aplegà la suposada Salvació.

El problema no està en que Àfrica fora treta a espentes del salvatgisme. A la cap i a la fi els grans canvis històrics no han sigut mai amables amb els individus. El problema radica en que Àfrica fou llençada al cor de les tenebres del sistema capitalista, i allí continua.

No crec descobrir res de nou si afirmo que Europa mai no pretengué civilitzar a ningú, ja que, senzillament, s'haguera quedat sense l'Altre dels seus somnis i malsons.

CULTURA MATERIAL Y ETNOGRAFÍA EN EL VALLE DEL OMO (ETIOPÍA) ENTREVISTA CON DAVID TURTON

JUAN SALAZAR BONET*

La cultura material, elemento de estudio clave en las primeras décadas de la antropología académica, ha visto como su influencia cambiaba a lo largo del último siglo y medio. Tanto el trabajo etnográfico como la adquisición de colecciones de objetos en el valle del río Omo reflejan dichos cambios. El doctor David Turton cuenta con una larga trayectoria de trabajo de campo entre los mursi, un grupo agrícola-ganadero del sudoeste etíope. Una entrevista con este antropólogo, nos permite contextualizar uno de los periodos de estudio etnológico en la zona así como la adquisición y posterior donación al Manchester Museum de una colección de objetos etnográficos.

Palabras clave: cultura material, valle del Omo, mursi, etnografía, colecciones.

Material culture, a key study element during the first decades of academic anthropology, has seen its influence changed through the last century and a half. Those changes can be appreciated both in the ethnographic work and the object collecting in the Omo Valley. Dr. David Turton has an extensive field work experience among the Mursi, a group of farmers and cattle herders from the Ethiopian Southwest. Interviewing this anthropologist will give context details on one of the ethnological study periods in the area and the acquisition and later donation of an ethnographic object collection to the Manchester Museum.

Key words: material culture, Omo Valley, Mursi, ethnography, collections

Todos los años, multitud de turistas viajan al valle del Omo, en el sudoeste de Etiopía, con la intención de obtener, entre otras cosas, imágenes de las mujeres mursi luciendo sus platos labiales. Documentales de televisión, fotografías e incluso folletos turísticos han convertido a estos objetos y sus portadoras en símbolos de identidad tribal. Este interés por los objetos exóticos producidos y utilizados por numerosos “otros” no es nuevo en las sociedades industriales, y resulta clave para entender los cambios ocurridos en el terreno de la antropología a lo largo del último siglo y medio.

Entre mediados del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, gracias al envío de objetos desde las colonias por parte de exploradores, militares, misioneros, administradores y antropólogos, se crearon importantes colecciones etnográficas africanas en Europa y E.E.U.U. (Coombes, 1997). Así, la adquisición, estudio y exhibición de objetos forá-

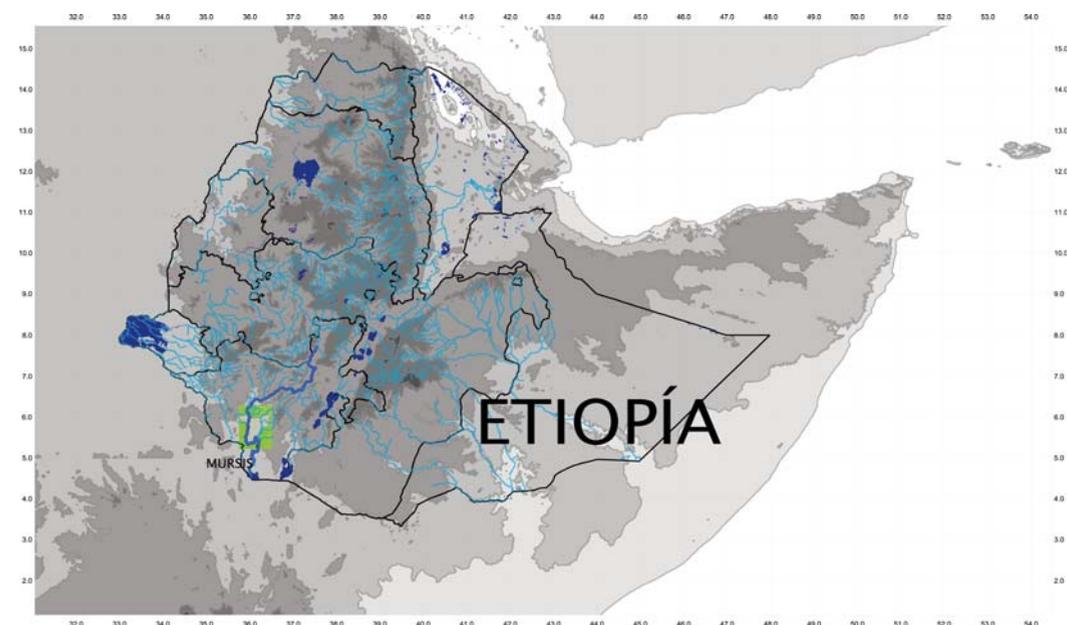
* Florida State University. International Programs Valencia. San Vicente 57, 46002, Valencia. jsalazar@fsu.edu
Traducción de la entrevista: Carlos Tortosa Grobas

neos se convirtió en una característica más de la relación de dominio entre las potencias europeas y las colonias. La antropología académica fue instituida como ciencia en este mismo período y se sirvió de esas nuevas materialidades para construir su discurso científico (O'Hanlon, 2001; Enare, 2005; Edwards, 2006; Hicks & Beaudry, 2010). En sus inicios, el discurso antropológico estuvo centrado en el estudio de la diversidad, la difusión y el cambio tecnológico y cultural. La cultura material, a través de la elaboración de extensas tipologías de objetos, ofrecía una inagotable fuente de recursos (Larson, 2007). Y no sólo para la ciencia. Simultáneamente, estos miles de objetos enviados a occidente desde el continente africano mostraban al público, a través de exposiciones y publicaciones, evidencias físicas de los nativos y servían como testimonio de poblaciones cuyo futuro se preveía incierto. Así, y a modo de ejemplo, Georg Schweinfurt señalaba en 1875 *"other travellers, it is hoped, will continue to collect and observe in the spirit pointed out. Hurry is needed, for the destructive tendency of our industrial production obtruding themselves upon all the nations of the earth, menace, sooner or later, to sweep away, even in Africa, the last remnants of indigenous arts"* (Schweinfurth, 1875).

A partir de la segunda década del siglo XX el estudio de la cultura material deja de ser un recurso imprescindible en la elaboración del discurso antropológico. La monografía de Radcliff-Brown, fruto de su trabajo de campo en las islas Andamán y con los objetos relegados a un apéndice, inicia esta fase de distanciamiento de la antropología con respecto a lo material (Tilley, 2004; Ruibal, 2006; Hicks, 2010). Un cambio al fin y al cabo motivado por la propia evolución de la antropología social, que

paulatinamente desplaza su interés de los objetos y el cambio cultural, a las comunidades humanas y sus instituciones sociales. Así, las universidades y los departamentos de antropología se alejan del estudio de los objetos, aunque éstos siguen siendo adquiridos, catalogados y expuestos en los museos, donde continúan estudiándose (Tilley, 2009). Un buen ejemplo es el del divorcio entre la concepción del trabajo etnográfico de Franz Boas, padre de la antropología americana, *"The work which we are carrying on is by no means primarily collecting, but it is our object to carry on a thorough investigation of the area in which we are working"* (Jacknis, 1985:89) y la del entonces director del American Museum of Natural History, Hermon Bumpus *"Field expeditions of the Museum must not be carried on for scientific purposes, but only to fill the gaps in the exhibitions...if accidental scientific results can be had, they are acceptable, but...they must not be the object of field-work"* (Jacknis, 1985:89). Sin embargo, este distanciamiento generalizado objeto-ciencia, *"for several decades it was possible to study anthropology without a hint of interest in material culture"* (Pawley, 2005:494), ocurre en diferentes grados según países y escuelas, es más acentuado en el mundo anglosajón y alcanza en menor medida a la investigación francesa y alemana (Sánchez, 2009).

La aplicación del análisis estructuralista en el último tercio del siglo XX, con los objetos como depositarios de una carga semántica y simbólica, propicia nuevas perspectivas intelectuales respecto a la cultura material (Woodward, 2007; Bonte, 2005). Aunque no es hasta la década de 1980, y especialmente la de 1990, cuando, a través de las múltiples disciplinas de las ciencias sociales, se reivindica su



estudio. La comprensión del paisaje, la vida social de los objetos, la historia y memoria de los mismos, su consumo y distribución, la construcción de la identidad a través de ellos, su carga simbólica o su relación con el cuerpo humano se convierten en foco de numerosos estudios (revisiones en Woodward, 2007; Tilley, 2009; Hicks, 2010), estudios que se convertirán, en palabras de Christopher Tilley, en *"the most dynamic and wide-ranging areas of contemporary scholarship in the human science"* (Tilley, 2009: 1).

En el caso del sudoeste de Etiopía, la evolución en la investigación etnográfica, en especial con respecto a la cultura material, tiene unas dinámicas y periodización particulares. Diferentes factores, históricos, políticos y socioeconómicos condicionan la adquisición de colecciones etnográficas en esta zona. Entre 1888 y 1900, varios occidentales recorren el valle del río Omo con objetivos que van desde la caza mayor a la exploración geográfica de un territorio sin ocupar, ni por el Reino Unido ni por la naciente Etiopía (Donaldson, 1896; Bulatovich, 2000; Austin, 1902).

Dos expediciones destacan por su extensa documentación y adquisición de objetos etnográficos: la expedición liderada por el conde húngaro Samuel Teleki, primer occidental en llegar al Lago Turkana (Höhnel, 1894), y la del militar y explorador italiano Vittorio Bottego, que descubre el curso del río Omo (Vannutelli i Citerni, 1899). Samuel Teleki, en su viaje de 1888, adquirió y donó al Departamento de Etnografía del Museo Nacional Húngaro una importante colección etnográfica compuesta por 400 objetos (Borsos, 2010). Vittorio Bottego, que ya había liderado otras expediciones en la zona, adquirió abundantes materiales zoológicos, botánicos y etnográficos para la *Società Geografica Italiana*, que patrocinó sus exploraciones (Ravenstein, 1894).

En las dos primeras décadas del siglo XX, y en plena edad de oro para el trabajo de campo y las monografías etnológicas, el valle del Omo queda prácticamente al margen de la investigación científica. Esto es debido, en gran medida, a las restricciones impuestas por la monarquía etiope para

acceder a su recién conquistada frontera sur (Neuman, 1902). Posteriormente, la ocupación italiana de Etiopía, entre 1936 y 1941, facilita la llegada de investigadores de este país al valle del Omo (Zavattari, 1940; Marchetti, 1939). El principal interés etnográfico del periodo consiste en clarificar el complejo mapa étnico y lingüístico de la zona, aunque también se describen y adquieren objetos, que son enviados a Roma, "la nostra Missione ha potuto raccogliere documenti di un interessante patrimonio etnografico destinato irrimediabilmente a sparire" (Zavattari, 1940). Tras la Segunda Guerra Mundial, y con el Emperador Haile Selassie en el poder, cabe destacar dos expediciones internacionales en el valle: la expedición a cargo del *Frobenius Institute*, de la Universidad de Frankfurt, en 1952 (Haberland, 1959) y la *International Omo Research Expedition*, entre 1967 y 1971 (Howell, 1968). La primera de ellas realizó una descripción exhaustiva de todo tipo de elementos de la cultura material, desde tipologías de cabañas, campos y graneros, a los objetos de uso cotidiano (Jensen, 1959), mientras que la segunda se centró en la investigación paleontológica y paleoambiental.

El panorama de la investigación etnológica cambia radicalmente en la década de 1970, con la llegada de diversos antropólogos que inician trabajos de campo con gran parte de los grupos que, aún hoy, habitan el curso bajo del río Omo (Turton, 1973; Almagor, 1971; Fukui, 1979; Strecker & Lydall, 1979; Tornay, 1978). En este periodo, las monografías etnológicas y las posteriores publicaciones académicas se centran en las estructuras sociales, la identidad grupal y la historia oral. También, como fruto de estos trabajos de campo, se adquieren y estudian nuevas

colecciones de objetos, que pasan a formar parte de los fondos de diversos museos, tanto en Europa como en Etiopía. Tras el colapso del gobierno de Mengistu, que gobierna el país de 1974 a 1991, se produce un importante aumento en el número de investigadores trabajando en el curso bajo del río Omo. Su llegada, desde nuevas instituciones académicas y centros universitarios nacionales e internacionales, coincide con un importante desarrollo en los estudios sobre la cultura material (Houtteman, 1997; Poissonnier, 2000; Epple, y Brüderlin, 2003; LaTosky, 2004; Thubauville, 2004; Kaneko, 2005; Verswifer, 2008). Es en el periodo de tiempo entre la llegada de los primeros antropólogos a la zona en la década de 1970 y la actualidad donde se enmarca el trabajo de David Turton sobre los mursi.

Los mursi son una comunidad agrícola-ganadera que actualmente cuenta con apenas 10.000 personas y ocupa un territorio de unos 2.400 km² en la confluencia de los ríos Omo y Mago (Etiopía) (Turton, 1988). La población mursi, organizada en cinco grupos locales y dieciocho clanes, carece de un liderazgo político establecido (Turton, 1979). Los hombres, a título individual, defienden sus ideas en asambleas con ayuda de sus habilidades oratorias (Turton, 1992). Su cultura material, similar a la de otros grupos de lengua súrmica, no ha sido estudiada en su conjunto hasta la fecha. Mi proyecto incluye, en primer lugar, el estudio de diversas colecciones, antiguas y actuales, obtenidas en el valle del río Omo (Museo Etnológico de Budapest, Museo Nacional Prehistórico Etnografico *L. Pigorini* de Roma, Museo Nacional de Etnología en Osaka, Museo de Manchester, Museo

Etnológico en Addis Ababa y el Museo del *South Omo Research Center* en Jinka). En segundo lugar, la realización de dos periodos de estudio de campo en territorio mursi, en octubre de 2006 en la cuenca del Río Mago, en la zona norte, y en el verano de 2009 en la cabecera del Río Elma, en el sur. Por último, y como recurso complementario al estudio de la extensa bibliografía del que fue el primer antropólogo entre los mursi, el profesor David Turton, realicé una entrevista abierta a dicho investigador.

David Turton inicia, en 1964, sus estudios de Antropología Social en el *London School of Economics*, donde también realiza su doctorado. Fruto del primer periodo de trabajo de campo entre los mursi, publica *The social organisation of the Mursi, a pastoral tribe of the lower Omo Valley, south-western Ethiopia* (Turton, 1973). En 1971, comienza su labor docente en el Departamento de Antropología Social en la Universidad de Manchester, colabora también como asesor en la serie televisiva *Disappearing World* de Granada T.V. A partir de 1997, y hasta el año 2000, dirige el *Refugee Studies Centre* de la Universidad de Oxford, donde también imparte docencia. En la actualidad, es *Senior Research Fellow* del *African Study Centre* de la Universidad de Oxford, y acumula más de cuatro décadas de trabajo de campo etnográfico entre los mursi (Turton, 2005).

La siguiente entrevista al Prof. David Turton tuvo lugar el 5 de mayo de 2009 en su casa de Oxford y se enmarca en el trabajo de master del autor del presente artículo para la Universitat de València. Los objetivos principales de la misma fueron contextualizar el trabajo etnográfico de David Turton entre los mursi e indagar sobre la adquisición, entre 1969 y 1986, y posterior donación al *Manchester*

Museum, de una colección de 61 objetos mursi, que incluyen adornos, útiles, contenedores, ropas, herramientas y elementos ceremoniales.

¿Qué recuerda sobre los estudios de antropología en su etapa universitaria?

¿En aquel momento? Supongo que la gente que me dio clases. El director del departamento era Raymond Firth. En aquel momento todavía quedaban uno o dos antropólogos que habían sido muy importantes en la historia de la antropología en este país. Firth era uno, otro era Isaac Schapera, un sudafricano que estaba a punto de jubilarse y la otra era Lucy Mair. Fue gente a la que Malinowski enseñó cuando estuvo en el *London School of Economics*. Así pues, existía esa clase de tradición. En aquellos años los libros que nos daban para leer estaban escritos por Radcliffe Brown, Malinowski, Margaret Mead, Evans Pritchard, etc. Estos fueron la clase de textos con los que nos educaron.

¿Qué fue lo que despertó su interés por las comunidades del río de Omo?

Bueno, fue todo muy pragmático. Sabía que quería ir y hacer trabajo de campo y luego hacer el doctorado.

Por alguna razón no me atraía Nueva Guinea. A finales de los 60, estamos hablando de 1967, 1968... A finales de los 60 había muchos antropólogos que iban a Nueva Guinea. Era el lugar de moda, pero por alguna razón no me atraía mucho, posiblemente, porque aquellos que me dieron clase en la L.S.E. (*London School of Economics*) eran principalmente africanistas: Isaac Schapera, Lucy Mair y la persona que finalmente se convirtió en mi supervisor, James Woodburn, que había trabajado con los hadza en Tanzania. Todos ellos eran africanistas, de modo que



Figura 1. Después de escalar el monte Dara en 1970.

probablemente eso fue lo que me influenció para ir a África, ¡y también que no está tan lejos como Nueva Guinea! ¿Por qué Etiopía? Hubo varias razones.

Una fue que, a finales de los 60, todo el mundo hablaba de Etiopía; en parte porque en aquel momento se estaba llevando a cabo un trabajo paleontológico muy emocionante en el valle del Omo, y en parte porque la Universidad de Addis Abeba había instaurado recientemente un sistema de solicitudes de acceso para los investigadores extranjeros. Antes de esto había que tener un contacto personal con el Emperador para conseguir el permiso necesario para hacer trabajo de campo en el país. Otra razón fue que podía leer fácilmente en italiano, aunque no lo hablaba bien del todo, y mucha de la información, fuentes secundarias, estaba en italiano. Y finalmente, una razón muy importante fue que mi supervisor, James Woodburn, me aconsejó vehementemente que considerara la posibilidad de trabajar en el sur de Etiopía.

Así pues, habiendo decidido Etiopía, ¿por qué los mursi?

Mi intención original, también influenciada por James Woodburn, era estudiar a los cazadores y observar la relación entre los cazadores y los no-cazadores, que, en aquel momento, estaba convirtiéndose en el tema en cuanto a los estudios sobre cazadores-recolectores. Se nos dijo que observásemos a los cazadores no como grupos aislados, como testigos de épocas anteriores, sino que los viéramos como el producto de relaciones con los no-cazadores. Esto suponía un nuevo enfoque en los estudios sobre los cazadores-recolectores, casi una revolución. Así que James me animó a buscar a cazadores y recolectores y empecé a leer todo lo que pude. Etiopía parecía un lugar adecuado para encontrar a cazadores que no hubieran sido estudiados, o incluso que no hubieran sido contactados aún. Y cuando comencé a leer me quedé fascinado por el valle del Omo. Un día, leyendo un libro llamado *Altvölker Süd-Äthiopiens* que narraba la crónica de una expedición a Etiopía del Instituto Frobenius en los años 50, encontré un capítulo de Eike Haberland sobre los bodi. Había una nota a pie de página en este capítulo sobre un pueblo que Haberland llamó *idenitch* y que él describía como cazadores y recolectores que vivían a lo largo del Omo cazando hipopótamos con flechas envenenadas y haciendo fuego frotando dos palos. Así que pensé: ¡De acuerdo, esta es la gente que estoy buscando! Y más aún, contaba que vivían en estrecha relación simbiótica con los bodi, así que parecían satisfacer todos mis requisitos.

Contacté con Haberland, que me ayudó mucho, y me dijo: "Sí, por lo que yo sé esta gente todavía sigue viviendo así", y me dio su aprobación. Así que les comuniqué a mi supervisor y al Consejo de Investigación que me financiaba que iría al valle del

Omo e iba a encontrar a los *idenitch* y a estudiar su relación con los bodi. De manera que fui, y los encontré, con la ayuda de una familia de misioneros en Maji, una pareja muy agradable, con la que todavía tenemos cierto contacto, Bill y Betsy Muldrow. Bill Muldrow me ayudó con los preparativos iniciales, me encontró un guía, me encontró un intérprete y nos dirigimos desde Maji hacia el valle del Omo, y encontré a este grupo de personas que se llamaban a sí mismos kwegu. Los bodi los llamaban yidi y los mursi los llamaban nydi. En cualquier caso, ellos se llamaban a sí mismos kwegu, y cuando los encontré resultó que eran muy pocos y que cultivaban sorgo a lo largo de los bancos del río Omo. Tradicionalmente habían sido cazadores, pero en ese momento vivían, básicamente, de la agricultura y estaban muy lejos de cazar hipopótamos con flechas envenenadas, iban armados de arriba a abajo con cartucheras de munición y con antiguos rifles del ejército italiano.

Así que decidí, estúpidamente quizás, que no había llegado hasta allí para estudiar a un grupo de cazadores-agricultores, disparándole a todo lo que se movía con un arma y que después de todo no estudiaría a los kwegu. Estaba muy lejos de cualquier persona capaz de darme consejo, así que yo mismo decidí que estudiaría a uno de los grupos vecinos de los kwegu.

Los bodi constituían una posibilidad pero los misioneros ya habían entrado en contacto con ellos. Los mursi, que vivían al sur de los bodi, me parecieron el grupo menos afectado por tales influencias. Así pues, quizás por razones algo románticas, elegí a los mursi. También tenían a los kwegu como vecinos. Me dije que todavía podría observar la relación entre los cazadores y los no-cazadores.

Pero obviamente la observaría desde el punto de vista de los mursi. Tenía que tomar una decisión porque por aquel entonces ya llevaba allí tres meses y tenía que empezar, así que elegí a los mursi. No sabía nada sobre ellos, nada realmente. La expedición de Bottego había registrado una lista de cerca de 12 palabras creo, pero eso era todo.

De modo que ésa es la razón por la que elegí a los mursi. Fue una motivación bastante romántica, tipo las del siglo XIX (Fig. 1).

Queda claro, observando su trabajo, que ha investigado diversos aspectos de la cultura mursi: sociedad, lengua, historia, política e incluso la guerra y la violencia. Ahora, 40 años más tarde de su primer contacto con ellos, ¿sabemos quiénes son los mursi?

No, no podría decir quiénes son los mursi.

Pienso que uno de mis problemas, en mi trabajo, es precisamente que intenté cubrir demasiado. Mi única excusa es que fui el primer antropólogo, de hecho el primer investigador de cualquier tipo, que intentó estudiar a los mursi. Por lo tanto, prácticamente nada de lo que hacían los mursi quedaba fuera de mi interés. El resultado fue que no profundicé lo suficiente en ningún aspecto.

Si tuviera que decir cuál ha sido mi interés principal, tendría que decir que la identidad de los mursi, pero cuanto más se profundiza en esa pregunta -independientemente de si hablamos de ingleses, españoles o mursi- más nos damos cuenta que esa pregunta no se puede contestar realmente. Esto es porque estas identidades son totalmente construidas - y cambian. ¿Quiénes son los mursi? No lo sé. Cuando la gente me pregunta

cómo han cambiado las cosas durante el tiempo que he estado allí, normalmente yo digo que el cambio principal se ha producido en la manera en que los mursi se ven a sí mismos. ¡Pero no estoy seguro de a quién me refiero cuando digo los mursi! (Fig. 2).

Cuáles son las actividades cotidianas en la sociedad mursi, ¿como sería un día “normal”?

¿Que cómo es un día normal? Puedes vivir mucho tiempo con un grupo de personas y no saber realmente como es un día normal para ellos.

Se levantan temprano, a las seis normalmente. Los hombres tratan de asegurarse de que las vacas sean ordeñadas correctamente, organizan a los muchachos que están a cargo del ganado, discuten con los demás hombres del campamento sobre adónde deberían enviar a los muchachos con el ganado. Hay mucha actividad en las primeras horas del día, con los hombres discutiendo sobre qué hacer con el ganado ese día, después, el ganado parte y, alrededor del mediodía, los hombres irán dondequiera que se esté abrevando el ganado porque allí pueden sentarse bajo la sombra de un árbol, mirar el ganado y discutir sobre la situación del país. Normalmente no pasa una semana sin que los hombres se reúnan para discutir algún asunto que afecte a la comunidad. Y llevan a cabo esa actividad en un lugar al que llaman *gori*, que es el lugar donde el ganado bebe en esa zona. De manera que los hombres debaten mucho y generalmente duermen durante las horas más calurosas del día. Después vuelven al campamento con el ganado. Y las mujeres, mientras tanto, han ido a recoger agua y han estado moliendo grano para la comida de la noche. Dependiendo de la época del año, puede que pasen el día en las tierras de cultivo, porque las mujeres están

a cargo de los cultivos. Ellas volverán por la tarde al campamento principal para empezar a preparar las gachas de sorgo. Y habrá más conversación. Las mujeres por un lado y los hombres por otro. Los hombres se sientan en el exterior, en las inmediaciones del campamento, en un área a la que llaman *bal*. Allí habrá al menos dos o tres familias viviendo juntas en el mismo campamento, y los hombres de esas familias se sentarán en el *bal* al anochecer. Las mujeres permanecerán dentro del campamento, en las cabañas, con los niños y el ganado. Y entonces, bastante temprano, sobre las 8 o las 9 la gente empieza a irse a dormir. Es una descripción muy por encima, pero...

¿Y cuánta gente vive normalmente en un poblado mursi?

Bueno, yo diría que en una cabaña debe haber una media docena de personas. Posiblemente un hombre, su esposa y cuatro niños. Pero ninguna familia vive sola, de manera que cada poblado tiene al menos dos o tres familias. Normalmente pensamos en familias de pastores nómadas de unas ocho personas. Así que tendríamos alrededor de unas dieciséis hasta veinte personas por poblado. Yo esperarí encontrar una media docena de personas por cabaña, pero en un poblado podemos encontrar tres o cuatro cabañas.

¿Como se distribuyen los poblados en el territorio?

Cuando fuimos allí por primera vez, no había poblados donde la gente viviera durante todo el año. La gente volvía al mismo lugar, puede que incluso volviera a las mismas cabañas, pero no había ningún sitio donde la gente permaneciera durante todo el año. Es un territorio pequeño, pero la gente era y es muy móvil. Uno de los cambios ha sido un movimien-

Figura 2. Con Kirinomeri Tuku, 1974.

to cada vez mayor hacia la ocupación permanente de ciertos lugares, no muchos, pero sí algunos. Ha habido una cierta migración constante, por ejemplo en el valle de Mago, donde hay un río permanente. No se puede tener ganado allí a no ser que dispongas de medicinas veterinarias, que han sido proporcionadas por los misioneros. La gente ahora está viviendo allí durante todo el año. Los misioneros llaman a ese lugar Makki y los mursi lo llaman Mako. De igual modo, en la propia Mursiland, se ha realizado un cierto número de pozos excavados a mano que proporcionan agua durante todo el año. Y la población ha crecido, no hay duda al respecto. No puedo darle cifras pero estoy seguro de que la población ha crecido considerablemente, tanto en número de personas como en ganado. No puedo decirle cuántos asentamientos hay, pero puedo decirle cuántos lugares hay donde la gente vive durante todo el año. Aunque ahora sólo puedo pensar en dos, pero puede que haya más, en el sur. No conozco el sur muy bien, pero me vienen a la mente dos lugares en el norte. Los mursi llaman Maganto a uno de ellos. Está en el cruce de dos carreteras. Maganto significa cruce en amhárico. Una de estas carreteras va al Omo y la otra va a Hana, la capital del distrito (Wereda). El gobierno ha construido una comisaría y una escuela en Maganto. También hay un centro de salud y un centro veterinario, aunque ninguno estaba en funcionamiento la última vez que estuve allí. Hay un pozo cerca, un pozo excavado a mano hace algunos años con la ayuda de OXFAM. Así que se ha convertido en un lugar donde parte de la población se ha congregado y, aunque no todos viven allí durante todo el año, algunos permanecen allí todo el tiempo. Y también está Mako, en el valle de Mago,



donde los misioneros ubicaron una misión en 1989. Hay una población permanente allí.

Al igual que muchos otros grupos indígenas, los mursi están expuestos a fuertes y profundos cambios. ¿Cuáles son, en su opinión, los peligros principales a los que los mursi se enfrentan?

¿Los peligros principales? Bueno, peligros quizá suene un poco dramático, pero se enfrentan a muchos..., desafíos.

Sí, desafíos. Cosas a las que tienen que acostumbrarse. Cosas a las que se tienen que adaptar y que amenazan su modo de vida. Pero no creo que se sientan amenazados en términos de pérdida de sus costumbres tradicionales. La gente que viene de fuera puede pensar, “Oh! es terrible, están perdiendo sus maravillosas costumbres tradicionales...”, pero, desde el punto de vista de los mursi, esto no es un problema. El problema para ellos es cómo alimentar a sus hijos y si sus niños van a disfrutar de una vida mejor que la suya. Creo que es correcto decir que el futuro parece bastante desalentador en este momen-

to para los mursi, bastante preocupante. Y lo es por las mismas razones que se pueden aplicar a otros grupos a lo largo de toda el África Oriental, especialmente en lo relativo a los pastores nómadas. Su tierra está siendo invadida, privatizada, está siendo “regalada” a diversos tipos de inversores. Su tierra está desapareciendo ante sus propios ojos y ellos viven en un medio bastante hostil y donde únicamente se puede sobrevivir si dispones de un área lo suficientemente grande. Los cazadores, por supuesto, necesitan imperiosamente de áreas extensas para sobrevivir cazando y recolectando. Pero gente como los mursi, aunque dependen en gran medida de los cultivos, también necesitan de otros recursos, caza, ganado, pesca, etc.; al tratarse de un hábitat tan imprevisible, tan difícil; cada vez más imprevisible debido al cambio climático. Y mientras que sus tierras están desapareciendo la población está aumentando.

Tomemos los parques nacionales. Si observamos el mapa del curso bajo del Omo verá que hay dos parques nacionales. Teóricamente no se le permite a nadie vivir en estos parques exceptuando a los guardas y los turistas. En la práctica la gente todavía vive en los parques y es difícil imaginarse cualquier tentativa inmediata por parte del gobierno para echarlos. Pero hay indicios de que esto va a cambiar. Hasta ahora a estos parques se les ha llamado “parques de papel”. Existen solamente sobre el papel. Pero hay indicios de que el gobierno está haciendo grandes esfuerzos para convertirlos en parques “reales”, lo que hará que la vida sea cada vez más difícil para los mursi y para los demás y por lo tanto aumenta la hostilidad local hacia las políticas de conservación del gobierno.

Y se está construyendo una presa hidroeléctrica en la cuenca alta de Omo, conocida como Gibe III

(Gibe es el nombre del Omo río arriba). Es una presa enorme, que da lugar a uno de los embalses más grandes de África. Va a controlar el caudal, lo que tendrá un impacto enorme en la forma de vida de los mursi y de los demás grupos, que dependen de las inundaciones anuales para sus cultivos. Por supuesto el gobierno dice que todo va a ir bien. Se llevará a cabo una inundación artificial de diez días que será igual de buena, si no mejor, que la inundación actual. Resulta muy difícil de creer.

Así que si tuviera que conjeturar sobre cómo les va a ir a los mursi en los próximos 20 años yo diría que probablemente desaparecerán. Todo el lugar habrá cambiado. Habrá grandes plantaciones de regadío, cultivos de combustible ecológico, piensos, algodón o quién sabe qué. Algunos de ellos estarán abandonados. Los niños y nietos de los mursi actuales que todavía viven en el Bajo Omo trabajarán como jornaleros en estas plantaciones de regadío o vivirán de la ayuda internacional. Ya ha sucedido en otras partes de Etiopía, en el valle del Awash. Allí, muchas tribus locales – los afar y los kereyu – acabaron viviendo de la ayuda internacional mientras trabajadores inmigrantes de las Tierras Altas trabajaban en granjas de cultivo de algodón. ¿He mencionado el combustible ecológico? en el Bajo Omo una compañía italiana de energía pudo alquilar 30.000 hectáreas de terreno a 25 años por lo que costaría comprar un garaje en Londres. Y la otra cosa brillante para el inversor es que los costes de mano de obra serán bajísimos, cerca de 10 Birr etíopes (0.79 USD) por día por jornalero de la plantación. Esto los atraparán en una espiral de pobreza en lugar de sacarlos de ella. El gobierno, por supuesto, considera que esta tierra está desperdiciada, que por



Figura 3. Thagine o combate con varas, se puede apreciar que la forma de la vara, o *donga*, sigue el diseño chai, Dirikoro, agosto 2010.

primera vez se le está dando un uso productivo a plantas como la palmera de aceite y la *jatropha*.

De modo que la perspectiva es mala. Y no he entrado a mencionar el medioambiente, me refiero a la ecología, al ecosistema. Tomemos el bosque ripícola, por ejemplo, a lo largo de ambos bancos del Omo, los ecologistas nos dicen que depende enormemente de las inundaciones anuales.

Respecto a la cultura material de los mursi, me interesa, por un lado, como símbolo de identidad y por otro como posible clave para entender cómo ellos, como grupo, han cambiado y continúan cambiando con el paso del tiempo.

La tesis de Tamás Régi (investigador húngaro) va a tratar sobre las reacciones de los mursi frente al extranjero o al “alienígena”, a lo largo de los años, comenzando con los viajeros europeos del siglo XIX. Me envié algo el otro día al respecto y una de las cosas que pone de manifiesto es que de lo que están realmente pre-

ocupados no es de quien es este extraño hombre blanco sino de quiénes somos nosotros. Cuando nos encontramos con gente que son no sólo diferentes, sino que vienen de un lugar al que incluso no sabemos cómo llegar y que son mucho más poderosos y ricos que nosotros, es como si nos visitaran seres de otro planeta que están a una distancia de millones de años luz. Nos veríamos a nosotros mismos desde una perspectiva muy diferente ¿no? Empezaríamos a preguntarnos “¿Dónde encajamos nosotros?” que según Levi-Strauss es la pregunta a la que gran parte de la mitología intenta dar respuesta de una manera u otra.

Desde la perspectiva de la cultura material ¿qué es lo que distingue a los mursi de otros grupos próximos?

Es muy difícil de decir. Tomemos las varas de duelo (*dongen*). Como ya le dije, cuando estuve allí por primera vez, las varas con la punta lisa eran distintivos de los mursi (Fig. 3). Pero ahora, según Tamas,



Figura 4. Taburete mursi adquirido en 1970 y realizado por Ulijeholi Garana. Manchester Museum.

en cuestiones de lenguaje. Pero en ambos casos se necesitarían profundos conocimientos para evidenciarlo. Si se compara el idioma de la gente en el relativamente nuevo asentamiento de Mako, el asentamiento mursi más al norte, con los del extremo sur, por ejemplo, mi hipótesis sería que habrá diferencias en la manera de utilizar y pronunciar algunas palabras. Ha habido cambios en el idioma (y probablemente en la cultura material) durante los 40 años que he conocido a los mursi. Trabajando en un diccionario mursi con algunos de los jóvenes, repasando algunas palabras y frases que recogí hace años, a menudo me decían: “¿Eh? ¡Ahora no decimos eso! Usted está hablando como mi padre”. Así pues, a lo largo del tiempo así como en el espacio, un idioma no escrito cambia rápidamente y sospecho que puede darse el mismo caso con la cultura material.

Éstas son fotografías de los objetos que usted recogió en los años 60 y 70. ¿Qué recuerda de ellos? ¿Cuándo los adquirió?

Escribía pequeñas anotaciones en mi cuaderno siempre que recogía un objeto - qué era, dónde lo obtuve y de quién. Como ya he mencionado intentaba cubrir toda la cultura mursi. Me propuse donar estos objetos a museos, en primer lugar al que está en Addis. En aquel momento no tenía en mente donar la colección al Museo de Manchester pero al final teníamos tanto material en nuestro sótano en Manchester que lo más sensato fue donarlo al museo. De hecho creo que me pagaron por ella.

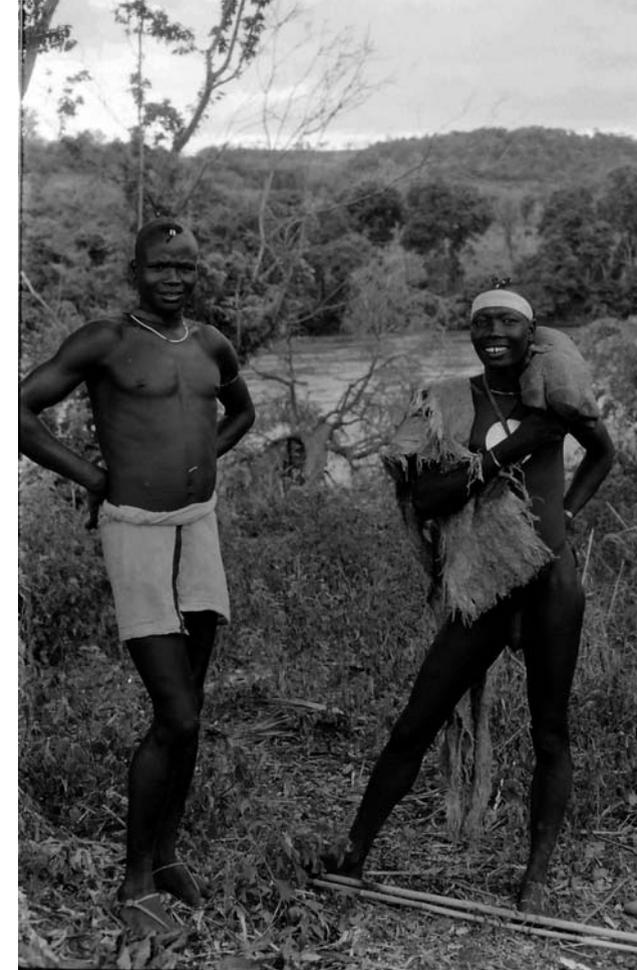
¿Adquirió usted todos los objetos en la misma zona?

los mursi están utilizando cada vez más las que tienen una forma más fálica, las cuales, cuando estuve allí por primera vez, se tomaba como muestra de una vara chai (grupo con el que los cursi comparten multitud de elementos culturales, como la lengua o la cultura material). Por supuesto hay muchos inmigrantes chai entre los mursi pero, según Tamas, los mursi están adoptando el estilo chai. Se puede decir que los platos labiales son distintivos de las mujeres mursi y de las chai. En cuanto a los hombres, los dassanetch, los nyangatom, los kara y los hamar llevan tocados de barro pero los mursi y los chai no. Los hombres mursi no se circuncidan pero los hombres dassanech y los hamar sí lo hacen.

La sociedad mursi se organiza en diferentes grupos locales ¿Existen diferencias en cuanto a la cultura material entre ellos?

Puede que las haya pero como ya le dije anteriormente mi conocimiento de los mursi está muy centrado en la zona norte. He estado en el sur muy pocas veces y por períodos muy cortos. Es una pregunta interesante. Estoy seguro que habrá diferencias en cuanto a cultura material, así como las habrá

Figura 5. Kwegu en el río Omo, 18 de septiembre 1969.



Bueno, pasé la mayor parte de mi tiempo en la parte norte de Mursiland así que la gran mayoría de estos objetos viene de la zona norte. Pero no todos. Este taburete (Fig. 4) fue realizado por un individuo en particular, un hombre llamado Garana. Él era del sur. De hecho, él es el personaje principal de una de nuestras películas que puede que haya visto, *Nitha* (Woodhead, 1987). De memoria no puedo decirle mucho sobre los objetos. En el caso de algunos de ellos podría revisar mis cuadernos y decirle dónde los recogí exactamente, a quién se los compré y la fecha. Pero sería un trabajo largo. Simplemente los recogí como ejemplos de cultura material. Únicamente quería lo que consideraba, correcta o incorrectamente, como una muestra representativa de la cultura material de los mursi. Era un aficionado...

También recogí plantas. Mi supervisor, James Woodburn, me animó a hacerlo. Él estudiaba a los cazadores-recolectores y yo esperaba trabajar con los cazadores también. Y por supuesto, si se está estudiando a los cazadores-recolectores es importante poder identificar las plantas y animales, pájaros incluidos. James me dijo que la mejor -la única- manera segura de identificar un pájaro era abatirlo y examinarlo de cerca. Me aconsejó que me hiciera con un rifle 22 con mira telescópica, y así lo hice. Pero no maté muchos pájaros, ¡parte de gansos y perdices para comer! Compilé una pequeña colección de plantas -una resultó ser el primer registro en Etiopía. La colección resultó ser útil, especialmente para mi proyecto actual sobre cambio medioambiental. Pero repito una vez más, era un coleccionista de plantas aficionado.

Habiendo trabajado con los mursi durante tanto tiempo, ¿qué cambios en lo relativo a cultura material ha percibido?

Hay dos cosas que me vienen inmediatamente a la cabeza pero que deben ser apenas la punta del iceberg. Ambas resultado de la accesibilidad cada vez mayor a los tejidos de algodón producidos industrialmente. Cuando fui allí por primera vez estaban tan desesperados por tejidos de algodón que les daban mucho más valor como pago por cualquier cosa que hicieran por mí que en conseguir dinero. Ni siquiera querían el dinero. No les servía para nada y no estaban familiarizados con él. Pienso que los artículos más valorados no eran ni siquiera los col-



Figura 6. Gorro de fibra vegetal para proteger la cabeza durante los combates con varas. Museo Etnológico Etíope.

mursi de verdad! Así que durante algunos días fui por ahí vestido con esta tela de corteza. Iría allí donde el ganado bebía al mediodía, pondría mi tejido sobre el suelo y me tumbaría con los demás hombres (*risas*). ¿Y qué sucedió? Que vino una delegación de hombres y me dijeron: “Por el amor de dios, guárdelo -no el *dobi*, no, si no su sexo”. Así que lo hice. No podía continuar. Lo dejaron absolutamente claro. Yo era un *farenji* (*blanco*). Además, estoy circuncidado y para ellos no es una visión agradable. Y luego está el pelo del cuerpo. Así que me dijeron: “Háganos un favor y póngase la ropa”. Y así lo hice.

Y la otra cosa que usted no encontrará ahora son los cascos (*kori*) que solían usar para combatir en los duelos. Todavía los usaban en 1969 cuando vi un duelo por primera vez. Compré uno y se lo di a la colección etnográfica del Instituto de Estudios Etíopes en Addis Abeba (Fig. 6). Pero usted ya no los verá más en Mursiland. Un día, en 1996, le pregunté a un hombre llamado Nyarabi, que era particularmente bueno fabricando cosas: “¿Por qué ya no hace cascos para los duelos? Y él me dijo: “Bueno, en primer lugar no los necesitamos porque tenemos algodón”. Enrollan una tira larga de algodón alrededor de la cabeza para protegerse en los combates. Es mucho más seguro que un casco, que puede deshacerse fácilmente. Resultaría estúpido que fueran a un duelo llevando un casco sólo porque es “tradicional” o porque les gusta como les queda -podrían acabar muertos. Nyarabi también me dijo que él nunca había hecho uno y no sabía cómo hacerlo. “¿Tienes uno?” me dijo, “porque si viera uno podría averiguar cómo hacerlo. No queda ninguno en mursiland”. Le dije que había uno en el Museo de Addis y él me dijo: “Tráigalo alguna vez y haré uno”.

lares. Eran los tejidos de algodón. Pero ahora han entrado a formar parte de la economía de mercado. Pueden conseguir dinero en efectivo por varios medios, vendiendo cosas en el mercado, por ejemplo, cosa que realmente no podían hacer antes. Así que ahora pueden conseguir tejidos de algodón con bastante facilidad. Una consecuencia de esto es que ya no se ve la tela de corteza en Mursiland.

Tengo aquí una fotografía de un kwegu, uno de los kwegu que visité por primera vez, cuando vivía entre los bodi. No sólo está cargando una pata de hipopótamo sobre su hombro sino que también lleva puesta una tela de corteza, llamada *dobi* (Fig 5). Está hecha de la corteza de un árbol del mismo nombre. La tela de corteza era común cuando estuve con los mursi por primera vez, y en los años 70. Pero ahora ya no se ve. Tengo una buena historia al respecto. Durante mi primera visita a los mursi adquirí un trozo grande de tela de corteza. Se podía utilizar como estera para tumbarte así como para ponértelo alrededor de los hombros. Me impresionó tanto que decidí que había llegado la hora de “convertirme en un nativo”, de usar únicamente esta tela de corteza, aparte de un par de botas (*risas*). No se quedaba enganchado en las espinas cuando caminabas entre los arbustos, no como una camisa de algodón. ¡Y así sería un

Debe haber otras cosas, otras habilidades que estén desapareciendo. Existe una llegada masiva de plástico -garrafas de plástico, bidones- y herramientas de cocina de aluminio. Eso debe haber tenido un impacto. Así como usted no usaría un casco de duelo por miedo a una lesión importante, una mujer no llevaría agua en una pesada vasija de barro si puede llevarlo en una garrafa de plástico. No creo que hayan dejado de fabricar cerámica pero sospecho que, si uno le preguntara a las mujeres, encontraríamos que ya no lo hacen tanto como antaño. Y esto puede significar que, como con la actividad de tejer en nuestra sociedad, a pocas muchachas se les enseña como hacerlo.

Bibliografía

- AUSTIN, H.H. (1902): “A Journey from Omdurman to Mombasa via Lake Rudolf”, *Geographical Journal*, V. 19:669-90.
- ALMAGOR, U. (1978): *Pastoral partners: affinity and bond partnership among the Dassanetch of south-west Ethiopia*, Manchester University Press.
- BONTE, P. y IZARD, M. (2005): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Akal Ediciones, Madrid.
- BORSOS, B. (2008): “If still alive, my next report will be about Lake Rudolf and Lake Stephanie. The East African collection of the Teleki expedition”, en János, G. (ed.) *Taking them back to my homeland...Hungarian Collectors – Non-European Collections of the Museum of Ethnography in a European Context*. Budapest: Museum of Ethnography, pp. 67-82.
- BULATOVICH, A. K. (2000): *Ethiopia Through Russian Eyes Country in Transition 1896-1898*. Red Sea Press, Trenton.
- BUSINCO, L. (1940): “La missione Zavattari in A.O.I.”, *Sapere*, Año VI, Vol. XI.
- <http://www.viagginellastoria.it/archeolettura/esplorazioni/1940zavattari.htm>
- COOMBES, A. E. (1997): *Reinventing Africa: museums, material culture, and popular imagination in late Victorian and Edwardian England*. Yale University Press, New Haven.
- DONALDSON, A. S. (1896): “Expedition through Somaliland to Lake Rudolf”, *The Geographical Journal* 8, 600-25.

- EDWARDS, E. (2006): *Sensible objects: colonialism, museums and material culture*. Berg, Oxford.
- EPPEL, S. y BRÜDERLIN, T. (eds.) (2003): “Convergence and Divergence: The Material Culture in South Omo-Workshop and Debates at the South Omo Museum Research Center, Jinka/ Ethiopia. Sept.16th-18th 2001”. www.uni-mainz.de/Organisation/SORC/content/view/58/41
- FUKUI, K., y TURTON, D. (1979): “Introduction”, en K. Fukui and D. Turton (eds), *Warfare among East African Herders*. Osaka, National Museum of Ethnology, pp. 1-13.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2006): “The Past is Tomorrow. Towards an Archaeology of the Vanishing Present”, *Norwegian Archaeological Review*, 39: 2, 110-125.
- HABERLAND, E. (1959): “Die Bodi” en *Altvölker Süd-Äthiopiens*, ed. Jensen, A. E., Frankfurt am Main, Frobenius Institute, pp. 399-416.
- HENARE, A. J. M. (2005): *Museums, anthropology and imperial exchange*. Cambridge Univ. Press.
- HENARE, A. J. M. (2007): *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge, London.
- HICKS, D. (2010): “The material-cultural turn. Event and effect”, en Hicks, D. y Beaudry, M.C. *The Oxford Handbook of Material culture studies*, pp. 25-98.
- HÖHNEL, L. V. (1894): *Discovery of Lakes Rudolf and Stefanie*. Londres: Longmans Greens,.
- HOUTTEMAN, Y. (1997): *Daasanetch materiële cultuur*. Manuscrito sin publicar. Department of Ethnography, Royal Museum for Central Africa, Tervuren.
- HOWELL (1968), “Omo Research Expedition”, *Nature*, V. 219:567-72.
- JACKNIS, I. (1985): “Franz Boas and exhibits. On the limitations of the Museum method of anthropology”, en Stocking, G. W. *Objects and others Essays on Museums and Material Culture*. The University of Wisconsin Press.
- JENSEN, A. E. (ed.) (1959): *Altvölker Süd-Äthiopiens*, Edit. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- KANEKO, M. (2009): “Variations in Pottery Making in Southwestern Ethiopia”. Artículo presentado en el Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies, Trondheim, Norway, Julio 2-7.
- KATSUYOSHI, F. y TURTON, D. (1979): *Warfare among East African Herders*, Senri Ethnological Studies 3, Osaka.
- LARSON, F. (2007): “Anthropology As Comparative Anatomy?: Reflecting on the Study of Material Culture During the Late 1800s and the Late 1900s”, *Journal of Material Culture* 12, 89-112.

EL CAMELLO EN EL SÁHARA: SILLAS, TIPOS DE MONTA Y SU COMPARACIÓN CON LAS PINTURAS RUPESTRES SAHARIANAS

SUSANA GARCÍA-LÓPEZ* Y MANUEL JULIVERT**

El dromedario, llamado camello en el Sáhara, llegó a esta región hace unos 2000 años, a través de la Península del Sinaí y del Cuerno de África. Para la monta del camello existen cuatro tipos básicos de sillas, propios de grupos culturales distintos, que viven en cuatro regiones diferentes: el Sáhara Occidental (moros), el Sáhara Central (tuaregs y otros grupos), el Tchad (tubus), y el Sudán (árabes y beja). En el Sáhara occidental y central la silla se coloca delante de la joroba, mientras que en el Tchad, Sudán y Egipto, al igual que en el norte de Arabia, se coloca sobre la joroba, pero evitando que el peso se ejerza sobre ella. Estos dos modos de colocar la silla se encuentran también en las pinturas rupestres del periodo cameliense, en las mismas regiones donde estos tipos de monta se usan aun en el presente. Para las mujeres existen tipos de monturas más elaborados, llamadas palanquines, con muchos modelos diferentes a través del Sáhara

Palabras clave: Sáhara, sillas de camello, arte rupestre.

The dromedary, called camel in the Sahara, arrived in the region, some 2000 years ago, through the Sinai Peninsula and through the Horn of Africa. For riding a camel, there are four basic types of saddles, typical of different cultural groups, living in different regions: western (Atlantic) Sahara (the moors), central Sahara (the tuareg and other groups), Tchad (the tubu), and Sudan (the arab and beja). In western and central Sahara the saddle is placed before the hump, whereas in Tchad, Sudan, and Egypt, like in northern Arabia, it is placed upon the hump but avoiding to place the weight upon it. These two ways of placing the saddle are also found in the rock paintings of the camel period in the same regions where these types of riding are still being used at present. For women there are more elaborate saddles, called palanquins, with many different models throughout the Sahara.

Key words: Sahara, camel-saddles, rock-art.

Camélidos, camellos y dromedarios

Los camellos son ruminantes de la familia de los camélidos, que comprende el camello propiamente dicho, de dos jorobas (*Camelus bactrianus*), el dromedario (*Camelus dromedarius*), de una sola joroba, y las llamas, alpacas, guanacos y vicuñas sudamericanas. En la actualidad el dromedario sólo existe como animal doméstico, pero su antepasado silvestre se extendía en el Pleistoceno desde el Atlántico hasta la India. Con el tiempo, su área de dispersión disminuyó, desapareciendo de África y reduciéndose también por el este, de modo que en los primeros tiempos históricos el camello de una joroba estaba limitado a las zonas desérticas de la Península Arábiga. Fue después, con la domesticación, que el dromedario se extendió hasta ocupar su área de dis-

- LATOSKY, S. (2006): "Reflections on the lip-plates of Mursi women", en *The perils of face: Essays on cultural contact, respect and self-esteem in southern Ethiopia*, ed. Ivo Strecker and Jean Lydall., Berlin: Lit-Verlag, pp. 371-386
- LYDALL, J. y STRECKER, I. (1979): *The Hamar of Southern Ethiopia Vol. II. Baldamo Explains*. Klaus Renner Verlag, Göttingen.
- MARCHETTI, M. (1939): "Notizie Sulle Popolazioni del Tirma, Tid e Zilmamu", *Archivio Antropologico e Etnologico*, pp. 59-75.
- NEUMANN, O. (1902): "From the Somali Coast through Southern Ethiopia to the Sudan." *The Geographical Journal* 20, no. 4, 373-98.
- O'HANLON, M. (2000): *Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s-1930s*. Berghahn Books, New York.
- OLSEN, B. (2003): "Material Culture after Text: Re-Membering Things", *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 36, nº 2, 87-104.
- PAWLEY, A. (2005): *Papuan past: cultural, linguistics and biological histories of Papuan-speaking peoples*, Pacific Linguistics nº 572.
- POISSONNIER, N. (2000): *Bashada material culture*. Manuscrito sin publicar. Department of Ethnography, Royal Museum for Central Africa, Tervuren.
- RAVENSTEIN, E. G. (1894): "Italian Explorations in the Upper Basin of the Jub", *The Geographical Journal* 3, no. 2 134-38.
- SÁNCHEZ, N. y LÓPEZ, H. G. (2008): La Misión Etnográfica y Lingüística Dakar-Djibouti y el fantasma de África (1931-1933), Universitat de València.
- SCHWEINFURTH, A. G. (1875): *Artes Africanae; Abb. U. Beschreibgn von Erzeugnissen des Kunstfleisses Centralafrika*, Leipzig: Leipzig Brockhaus.
- TILLEY, C. (2001): Ethnography and material cultura, en *Handbook of Ethnography*, 258-272.
- TILLEY, C. (2004): "Ethnography and Material Culture: A Review", *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, Vol. 1 nº1, 13-68.
- TILLEY, C. (2006): "Introduction" en Tilley, C., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M. y Spyer, P. *Handbook of Material Culture*.
- TORNAY, S. (1981): "The Omo Murle Enigma", en M.L. Beder (ed.). *People and cultures of the Ethio-Sudan borderlands*, Michigan State University, pp. 33-60.
- THUBAUVILLE, S. (2005): *Maale Materials Objects in Their Social and Ritual Context*, Working Papers nº 56, Johannes Gutenberg Universität, Mainz.
- TURTON, D. (1973): "The social organisation of the Mursi, a pastoral tribe of the lower Omo Valley, southwestern Ethiopia", London School of Economics, University of London, 1973.
- TURTON, D. (1979): "A Journey Made Them: Territorial Segmentation and Ethnic Identity among the Mursi", en Holy, L. (ed.). *Segmentary Lineage Systems Reconsidered. Queen's University Papers in Social Anthropology 4*. Queen's University, Belfast, pp. 119-43.
- TURTON, D. (1988): "Looking for a Cool Place: the Mursi, 1890s-1980s." en D. Anderson y D. Johnson (ed.). *The Ecology of Survival: Case Studies from Northeast African History*. Westview Press, London, pp. 261-82.
- TURTON, D. (1992): "How to Make a Speech in Mursi", en P. I. Crawford y J. K. Simonsen (eds) *Ethnographic Film: Aesthetics and Narrative Traditions*. Intervention Press, Aarhus, pp. 159-75
- TURTON, D. (2005): "The Meaning of Place in a World of Movement: lessons from long-term field research in Southern Ethiopia", *Journal of Refugee Studies* 18, no. 3, 258-80.
- VANNUTELLI, L. y CITERNI, C. (1899): *L'Omo: Viaggio d'esplorazione nell'Africa Orientale*. Milano: U. Hoepli.
- VERSWIJVER, G. (2008): *Omo: People & design*. Paris: Editions de La Martinière.
- WOODHEAD, L. (1987): *A Box Full of Spirits*, Heinemann, London.
- WOODWARD, I. (2007): *Understanding Material Culture*, Sage Publications Ltd, London.

(*) Universidad de Oviedo. Departamento de Geología. c/ Arias de Velasco s/n 33005, Oviedo (España). sgarcia@geol.uniovi.es

(**) Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona. c/ Rambla 113, 08002, Barcelona (España). julizama@wanadoo.es