

Complutum

ISSN: 1131-6993

<http://dx.doi.org/10.5209/CMPL.58440> EDICIONES
COMPLUTENSE

Cuerpo, cultura material y género entre los Gumuz y Dats'in (Etiopía)¹

Almudena Hernando²

Recibido: 28 de marzo de 2017 / Aceptado: 1 de abril de 2017

Resumen. En este texto se intentan analizar algunos de los mecanismos a través de los que se construye la “doble subalternidad” de las mujeres (respecto a los hombres de su grupo, y la del grupo respecto a grupos vecinos) en dos sociedades orales que viven en la zona de Metema, en el noroeste de Etiopía, junto a la frontera con Sudán: los Gumuz y los Dats'in. Se sostiene que la subalternidad se asocia a formas de identidad relacional, y que ésta se construye a través del cuerpo y la cultura material, por lo que cabe esperar: 1) que existan elementos de cultura material y marcas corporales que puedan identificarse como “tecnologías del yo”, y 2) que esos elementos corporales y materiales aparezcan tanto en hombres como en mujeres, pero que dupliquen o intensifiquen su presencia en el caso de las últimas. Tras desarrollar brevemente el concepto de “identidad relacional” y de situar a Gumuz y Dats'in en sus respectivos contextos históricos, el texto se centrará en el análisis del papel que juegan las cuentas de colores y la inscripción del grupo en el cuerpo de las mujeres.

Palabras clave: Gumuz; Dats'in; etnoarqueología; género.

[en] Body, Material Culture and Gender among the Gumuz and Dats'in (Ethiopia)

Abstract. This text attempts to analyze some of the mechanisms through which women are constructed in a “doubly subaltern” position (with respect to the men in their own group and also within the group's subaltern position with respect to other neighboring groups) in two oral societies living in the Northeast Ethiopian Metema region, next to the border with Sudan: the Gumuz and the Dars'in societies. I state that women's subaltern character is associated to relational forms of identity, which is constructed through the body and material culture, so we can reasonably expect to find: 1) the existence of material culture and body marking elements that can be identified as “technologies of the self”, and 2) that such bodily and material elements appear both on men and on women's bodies, but that their presence doubles, or multiplies itself in the latter's case. After briefly developing the concept of “relational identity” and placing the Gumuz and Dats'in in their respective historical contexts, this text analyses the role of color beads in the inscription of the group on women's bodies.

Keywords: Gumuz; Dats'in; Ethnoarchaeology; Gender.

Sumario. 1. Introducción. 2. Gumuz y Dats'in. 3. Cuerpo y cultura material en la construcción de la persona. 4. Las cuentas de collar como parte del cuerpo Gumuz y Dats'in. 5. La inscripción del grupo en el cuerpo. 6. Conclusión preliminar.

Cómo citar: Hernando, A. (2017): Cuerpo, cultura material y género entre los Gumuz y Dats'in (Etiopía). *Complutum*, 28(2): 445-460.

1. Introducción

No resulta fácil reflexionar sobre el modo en que se construye la “subalternidad” en las rela-

ciones humanas. Evidentemente esa construcción pasa por estrategias políticas, económicas y materiales de dominación, que han sido analizadas desde ángulos muy diversos por innu-

¹ La información presentada es resultado del trabajo de campo desarrollado en el proyecto “Arqueología y Etnoarqueología de Qwara y Metema”, dirigido por él y financiado por el Programa de Arqueología en el Exterior, Instituto del Patrimonio Cultural de España (2015-2016), y del Proyecto HAR2016-77564-C2-2-P, “Cultura material, colonialismo y género en Etiopía. Una aproximación etnoarqueológica”, financiada por el MINECO, España.

² Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid (España)
E-mail: hernando@ghis.ucm.es

merables autores. Desde Marx a Foucault o a todos los defensores de la “teoría poscolonial”, diferentes pensadores han ido desentrañando los calidoscópicos mecanismos puestos en marcha por los grupos dominantes (colonizadores, clases económicas, políticas o sociales) para conseguir la subordinación de los dominados. Entre esos mecanismos es importante la atribución a los subalternos de “nuevas identidades” (Quijano 2000: 209), que los simplifican y esclerotizan, anulando la “diferencia” a través de biologicismos y esencialismos que “naturalizan” la dominación, como ya explicaran Said (1979) o Quijano (2000). Pero no menos importante (y de indudable interés para la Arqueología) son los mecanismos que pasan por el cuerpo y la cultura material, a través de la imposición de nuevos hábitos corporales, sexuales o de vestimenta, que modifican creencias, actitudes y percepciones de la propia subjetividad de los subalternos o dominados, como ha sido demostrado en numerosos contextos de colonización y dominación (Spivak 1993, Stoler 1995, Cohn 1996, Overmyer-Velázquez 2005, Voss 2008, Body 2011...).

En este texto no se hará alusión, sin embargo, a ese tipo de dispositivos (*sensu* Foucault) que parten de analizar las imposiciones externas, sino a aquellos que tienen que ver con la asunción de la subalternidad por parte de los propios subalternos. De una forma muy preliminar, me propongo analizar algunos de los mecanismos por los que un grupo humano asume como natural su posición subordinada con respecto a otro grupo, sea éste un sector de su propia sociedad o una sociedad distinta. Como sabemos, en las trayectorias históricas de casi todos los grupos humanos, las mujeres han ocupado esa posición subalterna en relación a los hombres de sus propios grupos, quienes a su vez, definiendo la posición del conjunto de su sociedad, podían ocupar una posición de subalternidad respecto a grupos ajenos. De esta forma, podría hablarse de una “doble subalternidad” de las mujeres (Spivak 1993), cuyos mecanismos de construcción deben poder ser susceptibles de estudio. Estos mecanismos incluyen procesos cognitivos inconscientes en los que, obviamente, no entraremos, y ciertas estrategias de reproducción identitaria, de socialización intermediada por el cuerpo y la cultura material que son los que nos interesan aquí.

Diversos autores (Chakrabarty 2000: 66; Rancière 1994: 58; Connerton 1989: 18-19;

González-Ruibal 2014: 25-28) han defendido que la historia de los “subalternos” se construye a través del cuerpo (sus hábitos y prácticas), de los objetos e instrumentos y de prácticas colectivas inconscientes. Aunque coincido con ello, creo que esta afirmación podría llevarse aún más allá, para afirmar que estos rasgos definen la historia de los subalternos sólo en tanto que esos grupos no suelen presentar apenas rasgos de individualidad (o lo hacen en mucha menor medida que los dominadores), porque en realidad constituyen rasgos estructurales que no se asocian a la subalternidad en sí, sino a la *identidad relacional* que la suele caracterizar.

En diferentes trabajos he defendido que la identidad humana constituye una categoría de contenido flexible, en el que se combinan, a partir del comienzo de la diferenciación de funciones y la especialización del trabajo, dos paquetes de rasgos: los asociados a la identidad relacional y los asociados a la individualidad (Hernando 2012). La primera es una identidad que se asocia a la impotencia y a la falta de control de las circunstancias de vida y se construye a través de la identificación emocional con el resto de los miembros del grupo, mientras que la segunda se asocia a la sensación de potencia y de control sobre el mundo, construyéndose a través de la percepción de un “yo” autónomo. Esto explica que al comienzo de las trayectorias históricas todas las personas construyeran su identidad solo de forma relacional, mientras que a medida que comenzaba el desarrollo tecnológico, el control material del mundo y la sensación de poder sobre él, quienes ocupaban las posiciones sociales desde las que se ejercía ese control (invariablemente hombres), comenzaran a desarrollar rasgos de individualización. De esta forma -aunque simplificando mucho procesos que revisten mucha más complejidad y variedad de combinaciones, y en el que cabría anotar excepciones (Oyewumi 1997)-, podría decirse que salvo en la modernidad del mundo occidental, las mujeres han mantenido de forma general la identidad relacional (asociada a la impotencia) mientras que los hombres han ido conjugándola (pues nunca la abandonan) con crecientes rasgos de individualización (Hernando 2012).

Individualidad e identidad relacional son dos tipos de identidad que se construyen de forma distinta. Mientras que la individualidad se construye a través de 1) la idea del “yo”, 2) la mente y la reflexividad, 3) la conciencia de

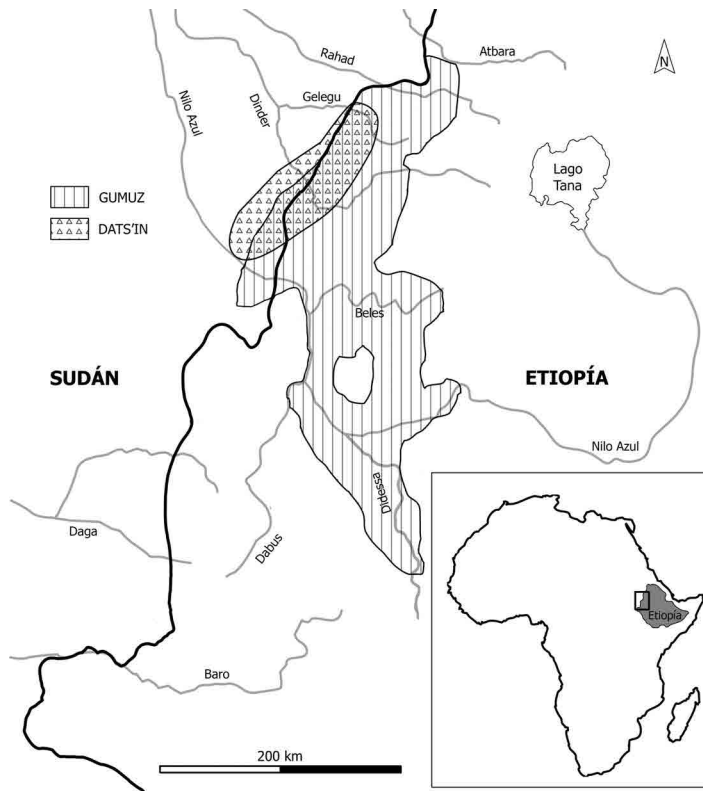


Figura 1. Mapa de localización de los territorios Gumuz y Dats'in. Dibujo Álvaro Falquina.

los pensamientos y de las emociones íntimas, y 4) el tiempo y los cambios..., la identidad relacional lo hace a través de: 1) los vínculos, 2) las acciones, 3) el cuerpo, 4) la cultura material y 5) el espacio y la recurrencia. La primera es una identidad cuyo *locus* está en la mente (básicamente a partir de la aparición de la escritura) y se asocia al poder, mientras que el de la identidad relacional está en el cuerpo y en la cultura material que utiliza, y se asocia a la impotencia. De esta forma, podemos decir que cuando se habla de “subalternidad” en términos identitarios, en realidad se está hablando de identidades asociadas a la falta de control de las condiciones de vida, y en definitiva a la identidad relacional, que en consecuencia caracterizará a todos los miembros del grupo. Y que cuando el foco se pone en la “doble subalternidad” de las mujeres, lo que debe esperarse es que esos cinco rasgos que definen la identidad relacional operen en ellas de forma más intensa o extensa de lo que lo hace en los hombres de su propio grupo.

Comprobar estos presupuestos constituye el objetivo de un proyecto de investigación que se ha centrado en el estudio de las dinámicas a través de las que se construye la “subal-

ternidad” entre las mujeres Gumuz y Dats'in, que habitan en la frontera noroeste de Etiopía, lindante con Sudán (Fig. 1). Este territorio acoge tal densidad de grupos étnicos y procesos históricos que resulta muy difícil hacerse una idea cabal de los contextos a estudiar, lo que demuestra, entre otras cosas, que las actuales sociedades orales pueden ser resultado de procesos y trayectorias históricas completamente ajenos a la constitución de sociedades de orden económico semejante en el pasado. Las poblaciones de la zona han sido muy dinámicas y móviles, bien por quedar subsumidas en los imperios (como el etíope, a partir del 1600 AD), reinos (como el de Meroe o Axum hacia el 100 AD o el de Funj hacia el 1600) o jefaturas (como la de los Oromo) que se desarrollaban a su alrededor, o bien para resistirse a su dominación (González-Ruibal 2014: 55).

Los mecanismos de resistencia a dicha dominación son especialmente activos entre los Gumuz y los Dats'in, que han optado por mantener tecnologías muy tradicionales (la azada y el palo cavador) frente al arado de sus vecinos, entre los que se encuentran los amhara, a los que el estado está desplazando actualmente a la zona en un claro intento de colonizar la

frontera con Sudán. Al igual que sucedió en el pasado cuando la amenaza eran las *razzias* esclavistas (Abdussamad H. Ahmad 1989), Gumuz y Dats'in se aferran hoy a sus técnicas tradicionales para reforzarse identitariamente y generar mecanismos de resiliencia. Frenan la división de funciones y las diferencias interpersonales, y por tanto el proceso de individualización dentro del grupo, lo que se manifiesta en la ausencia de jerarquías o liderazgos entre los hombres, razón por la cual suelen ser consideradas "sociedades igualitarias" en la bibliografía (Feyissa Dadi 2011, por ejemplo). En efecto, en los grupos Gumuz y Dats'in son claros los mecanismos de identidad relacional, donde la clave de la autopercepción identitaria no es el yo individual, sino la pertenencia al grupo, tanto entre hombres como entre mujeres. Ahora bien, además de los mecanismos citados, fácilmente reconocidos en la bibliografía, debe añadirse uno más, apenas reconocido por la mayor parte de los investigadores: Gumuz y Dats'in son sociedades patriarcales (González-Ruibal 2014: 138). De ahí que la identidad de las mujeres refleje un doble aspecto relacional (y una doble subalternidad): por un lado, la adscripción al grupo, subalterno de otros, en el mismo sentido en que lo hacen los hombres, y por otro, la subordinación a estos últimos, concretada en la ausencia de los escasos rasgos individualizadores que ellos puedan mostrar (como cierto grado de asertividad para tomar decisiones, o de capacidad para enfrentar a extraños o a cambios sobrevenidos). Este doble carácter relacional de las mujeres Gumuz y Dats'in se construye a través de todos los mecanismos que citamos más arriba (vínculos, acciones, importancia del espacio, etc.), aunque en este texto, nos limitaremos a prestar atención a algunos aspectos particulares relativos al cuerpo y a algunos elementos de la cultura material a las que se asocia.

2. Gumuz y Dats'in

Si bien no son muchos los estudios realizados sobre los Gumuz, se cuenta con fuentes diversas relativas a su historia, organización socio-económica o mundo simbólico. De acuerdo a dichas fuentes y a entrevistas realizadas en los últimos años por Alfredo González-Ruibal, el origen de los Gumuz podría situarse en la histórica Agäwmiḍir, al sur del río Tana (Etiopía) (Abdussamad H. Ahmad 1988; Wolde-

Selassie Abbute 2004: 62-3; González-Ruibal 2014: 94), aunque las noticias sobre ellos solo comienzan a ser abundantes tras el siglo XVI, cuando las expediciones militares contra la tierra Gumuz se vuelven recurrentes (González-Ruibal 2014: 94). Desde entonces, los Gumuz (cuyos antepasados eran denominados *Shank'illa*, "esclavos", por los habitantes de las tierras altas (Feyissa Dadi 2011: 207; González-Ruibal 2014: 94), han aparecido escasa pero sistemáticamente en relatos de viajeros y antropólogos, mereciendo incluso estudios monográficos, capítulos de libros y tesis doctorales (Etefa 2006; Feyissa Dadi 2011; González Núñez 2010 y 2015; González-Ruibal 2014...). Su historia es un relato de resistencia frente a los intentos de dominación de imperios y grupos vecinos, que llevaron a cabo *razzias* esclavistas hasta incluso después de la Segunda Guerra Mundial (González-Ruibal 2014: 95). Escapaban huyendo hacia las tierras bajas, más calientes y menos productivas, aquellas en donde hemos realizado el estudio y donde se podían sentir más protegidos o escondidos, lo que, desgraciadamente, sin embargo, no impidió nunca el abuso que sobre ellos se siguió ejerciendo.

Sobre los Dats'in, autodenominación derivada de la lengua que hablan, no existe ninguna referencia bibliográfica, aunque existían remotas y muy escasas referencias a los "Hamej", "Hamaj" o "Anaj", términos con los que podría haberse identificado el grupo en el pasado. Por tanto, toda la información que aquí se presente, procede de nuestro trabajo de campo. Aunque no entraremos aquí en este tema porque no ha sido el objetivo de la campaña, puede señalarse brevemente que el origen de los Hamej (y por tanto de los actuales Dats'in) parece situarse en el reino de Alodia o cAlwa, con su capital en Soba, cerca de la confluencia del Nilo Blanco y Azul, en Sudán. Dicho reino se enmarcaría cronológicamente en época medieval, entre el reino de Meroe y el surgimiento del reino de Funj con capital en Sinnar, que habría invadido la zona en 1504 (Spaulding 1974). Precisamente para escapar de estos últimos los Hamej habrían ido desplazándose hacia el este, llegando a la frontera oeste de Etiopía, desde donde habrían continuado hacia el norte prácticamente hasta el día de hoy, buscando siempre escapar de las sucesivas invasiones de campesinos de otras etnias.

De esta forma, los Gumuz y los Dats'in, en constante movimiento para resistirse a la do-



Figura 2. Mujer Gumuz, con escarificaciones, hilas de cuentas en cuello y brazos, y pendientes de níquel.



Figura 3. Mujer Dats'in con hilas de cuentas en el cuello y decoración en la cabeza..

minación de los grupos vecinos, habrían llegado a ocupar esta remota y difícil área de la frontera con Sudán, que ahora comparten bajo la incesante presión de sus vecinos más poderosos. Esta cercanía puede explicar la convergencia de rasgos culturales entre ambos, cuya causa solo podría discernirse con claridad si pudiéramos realizar trabajo de campo en el lado sudanés de la frontera, en donde no conviven con los Gumuz. De ahí que deba aclararse que ignoramos si varios de los rasgos que actualmente presentan en la zona de estudio son tradicionales u obedecen a procesos culturales recientes. En este momento, aparte del sistema socioeconómico, ambos grupos comparten innumerables rasgos culturales: el tipo de vivienda (aunque aún queda por estudiar la estructura interna del espacio doméstico, véase Falquina este volumen), la islamización que afecta a su mundo de creencias (mucho más evidente entre los Dats'in que entre los Gumuz, que aún mantienen claras prácticas animistas), el concepto de enfermedad y las prácticas de curación (realizada siempre por mu-

jes), etc. Cuando se les pregunta a representantes de ambos grupos en qué se diferencian del otro, manifiestan que solo en la lengua, el tipo de matrimonio (por intercambio de hermanas entre los Gumuz (también Zeleke 2010: 75; Feyissa Dadi 2011: 276-83), y por compra de la novia entre los Dats'in) y las escarificaciones que llevan los Gumuz. En tanto que observadores externos, podríamos añadir que las Gumuz se caracterizan por llevar grandes pendientes de níquel con diseños geométricos (Fig. 2) (también González-Ruibal 2014: 128), mientras que las Dats'in decoran su cabeza con sofisticados diseños de cuentas de colores (Fig. 3). Sin embargo, las propias mujeres Gumuz y Dats'in no nombran estas diferencias porque ahora ya hay mujeres Gumuz que se decoran la cabeza, y mujeres Dats'in que llevan pendientes gumuz, en prueba del creciente contacto entre ambos grupos.

Los datos que se presentarán a continuación se obtuvieron en dos campañas de trabajo (6 semanas en total) realizadas en mayo de 2015 y febrero de 2016, cuyo objetivo prin-

principal era la comprensión del papel que juega el cuerpo y la cultura material en la construcción de la identidad de las mujeres Gumuz y Dats'in. Dada la dificultad que comprobamos en la campaña de 2015 para entrevistar o poder realizar observación participante con las mujeres si había hombres delante, en la de febrero de 2016 se incorporó al proyecto una graduada en "Gender and Developmental Studies" de la universidad de Góndar (Etiopía), Kedijja Mustafá, quien nos sirvió de intérprete para traducir de la lengua amhárica al inglés. La única condición entonces para poder realizar el trabajo, era encontrar mujeres Gumuz o Dats'in que hablaran amhárico (que funciona como lengua franca en Etiopía) en cada una de las aldeas Gumuz o Dats'in o en aldeas vecinas que aceptaran acompañarnos, lo que fue posible en todos los casos. Las mujeres entrevistadas (todas en 2016) procedían de las aldeas Gumuz de Tach Megelib y Tebeldiyay de las aldeas Dats'in de Beloha, Omedla, Dengersha, Gerara, Mahal Gerara y Tach Gerara, todas ellas situadas a ambas orillas del río Gelegu.

Este texto debe considerarse una aproximación preliminar y parcial al tema, por un lado por la limitación de la información de que disponemos en muchos aspectos, y por otro por la propia limitación del espacio de este texto. Por ambas razones, solo se hará referencia a algunos de los mecanismos activos en ambas culturas para la construcción de una identidad relacional más rígida en las mujeres que en los hombres, asociada a su "doble subalternidad" étnica y de género. Esos mecanismos se circunscribirán a ciertos aspectos del cuerpo y a algunos elementos de cultura material.

3. Cuerpo y cultura material en la construcción de la persona

El ser humano es el único animal que nace sin protección natural ni adornos (piel gruesa, pelos, plumas...) (Davidson 2010: 256-7), por lo que desde el comienzo de los tiempos se protegió con pieles o abrigos en zonas frías, o se decoró con distintas técnicas más o menos permanentes, escarificaciones o tatuajes por un lado, o peinados, cuentas o pintura, por otro (Insoll 2015: 13) en zonas cálidas. Con ello no sólo buscaba protección o un ensalzamiento estético, sino que, básicamente, construía esa imbricada relación entre psique, cuerpo, mundo y cultura material a través del cual todo universo

ontológico adquiere significado y el ser humano pasa a ser un ser social (Falvey 2012: 42).

En Antropología, el estudio del cuerpo como un instancia a través de la cual se construye y expresa la propia dinámica cultural tiene una larga historia (Lock 1993; Schildkrout 2004): Mauss (1935) y sus técnicas corporales; Van Gennep (1909) y sus ritos de paso; Lévi-Strauss (1958) como una superficie a la espera de la imprimación de la cultura, Douglas (1966) como una medida para otros sistemas clasificatorios de la cultura, o Turner (1980) como "piel social" (Schildkrout 2004: 321), además de los abundantes estudios que se generaron desde la fenomenología (Csordas 1994). Por su parte, distintas voces reclaman la importancia de las prácticas corporales en la construcción de la lógica social (Mauss 1935; Bourdieu 1977; De Certeau 1996; Elías 1991), o de considerar el cuerpo en su materialidad (Schildkrout 2004: 320; Insoll 2015: 13), así como de reconocer al cuerpo como la instancia en la que se expresa la pertenencia (Ebin 1979; Moragón 2013), es decir, el *locus* de la identidad relacional, la identidad colectiva del grupo.

Sin embargo, solo algunos de esos estudios ponen el énfasis en la indisociable relación que puede existir entre el cuerpo y determinados objetos en la construcción ontológica del ser. Marcoux (2004: 52; también Connerton 1989) resumía una de las ideas principales de esos estudios al señalar que los cambios en la conciencia solo adquieren eficacia cuando alcanzan el nivel de las rutinas, las formas no-discursivas de conocimiento y *las prácticas que vinculan cuerpos y objetos*. Con ello profundizaba en la idea de *habitus* ya anticipada por Marcel Mauss (1935) y desarrollada después por Bourdieu (1977), y en la de "tecnología del yo" de propio Mauss y del posterior Foucault (1988), aunque hacía indisociable de esos procesos siempre a la cultura material. Y es que determinados elementos de cultura material resultan tan "vitales para la autodefinición de una cultura" que pueden ser considerados "objetos nucleares" (*core objects*) en terminología de Boesch (1991: 333). De hecho, como ya ha sido reconocido en el caso de los adornos corporales Gumuz (González-Ruibal 2014: 130), pueden llegar a considerarse una verdadera "tecnología del yo". En un proyecto anterior, tuvimos la ocasión de analizar este concepto y los rasgos que debía revestir un objeto para ser considerado parte de una "tecnología del

yo”, es decir, para que su fabricación y uso revistiera un valor ontológico. Sólo podría considerarse así si cumplía los siguientes rasgos (González-Ruibal *et al.* 2011: 14): “1) debe ser construido preferentemente por su dueño, 2) Su fabricación, uso y mantenimiento deben llevar tiempo y requerir concentración intelectual y habilidades sensoriomotrices; 3) debe ser reconocido por otros como una propiedad personal (incluso inalienable); 4) tiene que estar individualizada hasta cierto punto (es decir, ser distinguible de elementos similares pertenecientes a otra gente; 5) debe estar vinculado íntimamente a su propietario; 6) Debe tener un carácter corporal, prostético, como una extensión del cuerpo humano; 7) Su fabricación y uso deben ser frecuentes e implicar rutina; y 8) cuando el propietario muere, debe ser enterrado con él o ella o destruido”. Pues bien, todas estas características las presentan por un lado el uso de cuentas de collar de las mujeres Gumuz y Dats’in, y por otro, las escarificaciones de las Gumuz y las decoraciones de la cabeza típicas de las Dats’in. Y en ese sentido, puede decirse que forman parte de sus “tecnologías del yo”.

Los mecanismos de transformación y ornamentación del cuerpo en las poblaciones africanas han sido abundantemente estudiados, entre otras razones por la exuberancia y belleza estética que pueden llegar a alcanzar (Fisher 1984; Silvester 2007; Beckwith & Fisher 2012). Sus expresiones se han dividido en dos grandes grupos: las permanentes (en las que se incluyen las escarificaciones y los tatuajes) y las no permanentes (como la pintura, las cuentas de colores, o los peinados) (Insoll 2015: 13; Flugel 1950). La elección de una u otra obedece, de acuerdo con Boesch (1991: 322) a la apertura al exterior que defina las dinámicas del grupo: cuanto más “centrípeto” es el grupo, más permanentes serán los signos de pertenencia, incluyéndose entre ellos de manera destacada los que implican tortura o sacrificio del cuerpo, como escarificaciones y tatuajes (y en su máxima expresión, la clitoridectomía), aunque también podríamos incluir entre ellos las cuentas de collar en esos casos en los que no se puede imaginar el cuerpo sin ese complemento. Y a medida que el grupo se va haciendo más flexible y relajado en sus relaciones exteriores, esos signos de pertenencia se van depositando en elementos menos permanentes, como el vestido o el peinado. Este mismo tipo de distinción puede observarse también a nivel

intragrupal, de forma que quienes se encargan de las relaciones con lo conocido o consanguíneo, quienes se hacen cargo de las dinámicas “centrípetas”, por así decir, -que en la mayor parte de las sociedades orales (y también entre Gumuz y Dats’in) son las mujeres (Viveiros de Castro 2001)-, se asociarían a ornamentaciones permanentes; por el contrario, quienes se encargan de las relaciones con el afuera, con lo afín -función que en general cumplen los hombres (*Ibidem*)-, se asociarían a ornamentaciones menos permanentes o a un grado menor de ornamentación de sus cuerpos³. Así, de hecho, parece comprobarse en el caso de Gumuz y Dats’in, portadoras de ornamentaciones más abundantes y/o más permanentes que las de los hombres. Escarificaciones, pendientes de níquel entre las Gumuz, decoraciones de cabeza entre las Dats’in, aceite para embadurnar el cuerpo mezclado en ocasiones con ocre (Marno 1874: 253; González-Ruibal 2014: 126-7) en ambas, etc, constituyen sólo algunas de las estrategias más visibles para otorgar valor social al cuerpo de las mujeres. Pero en este texto sólo nos ocuparemos de los tres tipos de ornamentaciones más permanentes de ambos grupos, las cuentas de collar y los distintos tipos de inscripción del grupo en el cuerpo de las mujeres.

4. Las cuentas de collar como parte del cuerpo Gumuz y Dats’in

El cuerpo de las mujeres Gumuz y Dats’in es un cuerpo indisociable de las cuentas de colores, siguiendo la pauta de otros grupos africanos (Labelle 2005) y manteniendo costumbres que parecen documentadas desde antiguo. Existen evidencias de la ornamentación corporal desde el mesolítico, momento en el que empiezan a aparecer en cantidad cuentas de collar, colgantes y *piercings* de nariz y orejas (Honegger 2004), como evidencia, por ejemplo, el cercano yacimiento de Jebel Moya (Sudán), en el que se asocian adornos a restos humanos datables en el primer milenio d.C. (Addison 1949). En fechas históricas son frecuentes las noticias de cuentas desde el siglo XIII (Fisher 1984: 7-10, Davidson 2010: 258), y hay registros de la importancia que tenían en la cultura de los Shilluk, étnicamente muy cercanos a los Dats’in, que pueden haber existido desde el siglo XV (Kepple 1986: 82). Materiales orgánicos (de origen animal o vegetal),



Figura 4. Bebé dats'in con hileras de cuentas alrededor de todo el cuerpo (también en cintura y tobillos), preferiblemente de color rojo.

fragmentos de conchas de río o de cáscara de huevo de avestruz constituían la materia prima de lo que más tarde pasaron a ser cuentas de vidrio o metal, y actualmente son de material plástico (Fisher 1984: Kepple 1986: 79). Al parecer, para los Shilluk cada color tenía un significado distinto, por lo que su combinación no era casual, sino que concitaba fuerzas y significados diferentes (Kepple 1986: 84). Esta diferencia en el efecto que produce cada color se mantiene hoy en el caso de las cuentas de color rojo, tanto entre los Gumuz como entre los Dats'in, color que se considera particularmente efectivo para conjurar el mal de ojo (según declaraciones de Mugacha, de Mahal Gerara y de Zernabbazu, de Tach Gerara), si bien todas las cuentas parecen compartir una función apotropaica, protegiendo a quien las luce de los riesgos que acarrea vivir. En prueba de ello, tanto entre los Gumuz como entre los Dats'in, cuando nace un bebé se le cubre inmediatamente con varias hileras de cuentas (en cuello, cintura, manos, tobillos...), entre las que domina el color rojo (Fig. 4). Sin embargo, en cuanto empiezan a andar, a los ni-

ños se les retira toda esa “coraza” protectora, mientras que las niñas la mantendrán no sólo a lo largo de toda su vida de adultas, sino incluso más allá de su muerte. Si tras fallecer les quitaran las cuentas, su cuerpo “no podría entrar en el paraíso”, pues no sería reconocido, así que, aunque la mayoría se reparten entre las hijas, el cuerpo se entierra con un par de hileras del cuello, así como de la cintura y de las muñecas (Redina y Makakua, ambas Gumuz de Tach Magelib, y Gnzira de Beloha y Zehára de Dengersha, ambas Dats'in). Es decir, a través de la decoración corporal se establece una diferencia entre los hombres y las mujeres que es tanto cuantitativa como cualitativa, expresando la doble subalternidad de las segundas. Ambos pueden llevar cuentas, pero los hombres solo lo hacen en su primera infancia o cuando enferman de adultos por mal de ojo (Zernabbazu, de Tach Gerara)⁴, mientras que un cuerpo de mujer es un cuerpo indisoluble de las cuentas de colores, que por tanto están presentes desde el momento del nacimiento hasta después de la muerte. Dado que las cuentas tienen un valor apotropaico, parece claro que la sociedad Gumuz asocia a las mujeres de forma intrínseca, ontológica y estructural con la vulnerabilidad (y por tanto con la necesidad de protección), mientras que en el caso de los hombres se considera que esa asociación es solo coyuntural.

Tanto para los Gumuz (González-Ruibal 2014) como para los Uduk (James 1988) se ha llamado la atención sobre la conciencia de todo el grupo sobre su propia fragilidad, debido a la constante amenaza de fuerzas exteriores. Dado que en las mujeres se deposita la clave de supervivencia del grupo, a través de su capacidad para la reproducción biológica y social, la expresión de su asociación a una mayor fragilidad no ha sido interpretada hasta ahora como evidencia de su doble subalternidad. De hecho, tampoco lo es el rito del matrimonio a través de intercambio de hermanas que caracteriza a ambos, en donde las mujeres son intercambiadas por sus hermanos o tíos sin que ellas “puedan tener mucha opción” en general a decidir (James 1986: 136-7). Por el contrario, ha sido interpretado como una supuesta prueba de la contribución social de las mujeres al sostenimiento de la paz y los vínculos dentro del grupo, atribuyéndoles así una capacidad de agencia que esos mismos autores contradicen en el mismo texto (James 1986: 136; Fediya Dadi 2011: 276-82). Conforme a lo que venimos viendo en este texto, parece

claro que el hecho de que a las mujeres se las asocie con una fragilidad ontológica (que es solo coyuntural en el caso de los hombres) a través de un mecanismo tan inconsciente como el uso de las cuentas de colores, constituye sin duda una prueba más de la función que ocupan como reservorio de la estabilidad y la identidad relacional que cohesiona y da fuerza al grupo (función consciente por la que son valoradas), pero esta función solo se cumple a través de redoblar su doble subalternidad, su carácter deficitario (más frágil y vulnerable) y subordinado a los hombres de su mismo grupo (más fuertes y autónomos, con más capacidad de agencia personal, a pesar de la permanente amenaza que les acosa). La ascensión subjetiva de la subalternidad de género se va vehiculando así a través de una tecnología del yo que es indisociable del uso de cultura material.

Para hacer las hileras de cuentas, ellas mismas tejen el cordón de algodón (que solo cultivan con este fin), hilándolo con un pequeño huso de madera (*chabila* en Gumuz, *mutit* en Dats'in). En él van introduciendo las cuentas, a las que en Gumuz se denomina *chemise*⁵, lo que no deja de sorprender, dada la identificación con la vestimenta que parece indicar este término importado a su lengua.

Pero las cuentas de colores sirven para otro objetivo aún más llamativo entre las Dats'in: la sofisticada decoración de sus cabezas. Al parecer, a los bebés recién nacidos el primer pelo se les corta, el segundo también, pero el tercero se deja ya crecer y si son niñas se decora, lo que coincide aproximadamente con la edad en la que empieza a andar. En realidad, las niñas suelen llevar muy poquitas cuentas, regaladas por su madre, y su número y sofisticación depende de la riqueza o el cuidado de la misma. Pero al llegar a la adolescencia, la decoración y cuidado del cuerpo y la cabeza se extrema: aceite corporal para darle brillo y collares, pulseras o tobilleras que decoran el cuerpo, pero sobre todo, una delicada e imaginativa dedicación a la decoración de la cabeza, que reúne todos los requisitos de una tecnología del yo (Fig. 5). De hecho, la cabeza jamás se presenta descubierta o "desnuda", por así decir, entre las Dats'in. En el caso de no estar decorada, lo que sucede en los casos en que la mujer ha sido repudiada por su marido (como Ngatera Baru, de Omedla) o de mujeres mayores, que ya no son miradas por los hombres (según su propia declaración), siempre utilizan una banda de color llamativo para decorarla, o la cubren con



Figura 5. Un ejemplo de decoración de cabeza Dats'in.

el velo islámico. De hecho, en ocasiones festivas, como las bodas, pueden llegar a completar la decoración permanente con un sofisticado tocado hecho de cuentas realizado por ellas mismas. Parece que las mujeres Dats'in concentran en la cabeza una parte importante de las tecnologías del yo, de los mecanismos para la construcción de su persona y su ser social, demostrando que lejos de constituir la decoración un mero adorno de la persona, constituye el vehículo a través del cual se expresa su interior (Strathern 1979). Así parecía ponerlo también de manifiesto Mariam, una joven de Dengersha, que no quería "ser Dats'in" y casarse como sus amigas, sino tener una tiendita en el poblado amhara más cercano, con la que poder ganarse la vida y sostenerse de forma independiente. Y significativamente, llevaba la cabeza sin decoración.

Tras un minucioso trenzado inicial, y tras haber compuesto las hileras de adornos (incluyendo no solo cuentas de colores, sino también cauríes o conchas, colgantes de colores de algodón que adquieren ya hechos, y sobre todo,



Figura 6. Proceso de decoración de la cabeza utilizando un ganchillo.

muchos botones –que solo utilizan para este fin, pues no los utilizan en la ropa, elemento tan significativo como la palabra *chemise* de las Gumuz–), inician la decoración de la cabeza mediante un ganchillo con el que van entremezclando las hileras con el propio pelo trenzado (Fig. 6). Pueden hacerlo las mujeres mayores a las niñas, pero muchas veces, cuando ya tienen cierta experiencia y edad, prefieren hacérselo entre amigas o hermanas. El trabajo puede demorar un día entero (“de sol a sol”, en expresión de Mastura Abrdurahim, de Gerara), y en general, demora varias horas, exigiendo una *hexis* corporal, una destreza y una estética que sin duda se corresponden con una verdadera tecnología del yo.

De hecho, recuérdese que otra de las condiciones para considerar un objeto como parte de una “tecnología del yo” era que fuera distinguible de otros similares de las otras personas del grupo, condición estrictamente cumplida por las decoraciones de cabeza *dats’in*. Aunque todas las mujeres utilizan el mismo tipo de componentes, nunca componen un diseño similar, sino que cada mujer los presenta en una combinación o profusión diferente. De hecho, la profundidad de significado ontológico de esas decoraciones queda aún por investigar en futuras campañas, ya que tampoco en todas las aldeas *dats’in* las mujeres se decoran la cabeza con la misma intensidad. Resulta llamativo que sea en Omedla donde las chicas jóvenes

presentan composiciones más elaboradas y llamativas, coincidiendo con el hecho de que fue la única aldea donde no encontramos ninguna mujer que hablara amhárico, por lo que debieron acompañarnos mujeres de la vecina aldea de Dengersha para hacer la traducción. Ambos hechos resultan llamativos, porque Omedla colinda con Mahadid, antigua aldea *dats’in*, que tras el reasentamiento de los campesinos amhara, se ha convertido en el (muy pequeño) centro comercial amhara de la zona (donde Mariam quiere tener una tiendita). De hecho, prácticamente no existe solución de continuidad entre Mahadid (de los amhara) y Omedla (*dats’in*), por lo que tanto el mayor énfasis en la decoración de la cabeza de las mujeres, como el rechazo a hablar amhárico, podrían estar expresando estrategias de resistencia: se afirma la identidad *dats’in* a través de sus mujeres, y se dificulta el mestizaje con los amhara impidiendo a las niñas conocer su lengua (mientras que los niños suelen hablarla porque, a diferencia de aquellas, asisten con mayor frecuencia a la escuela estatal de Mahadid). Sin embargo, también podría pensarse que precisamente por esa cercanía, las jóvenes de Omedla puedan estar desarrollando algún rasgo de individualización (ellas van a comprar a las tiendas de Mahadid y no están aisladas de sus dinámicas), afectando esta influencia a cierta competitividad entre sí que parecen demostrar los sofisticados arreglos de sus ca-

bezas. Estas posibilidades serán analizadas en futuras campañas.

Pero si la asociación de Gumuz y Dats'in a cuentas de colores constituye una tecnología del yo asociada a la identidad relacional y a la subordinación (en tanto que vinculadas a la idea de que las mujeres necesitan ser protegidas), existen aún otras dos estrategias relacionadas con el cuerpo que ponen aún más en evidencia los mecanismos a través de los cuales se reproduce la subordinación de las mujeres y el freno a su individualidad, dando así carta de naturaleza a su doble subalternidad. Se trata de la inscripción del grupo en los cuerpos de las mujeres, a través de las escarificaciones en el caso de las Gumuz y de la clitoridectomía en el caso de las Dats'in.

5. La inscripción del grupo en el cuerpo

Las primeras evidencias de escarificaciones se remontan a relieves egipcios del II milenio a.C., en donde aparecen representados esclavos “nubios” procedentes, probablemente, de comunidades nilo-saharianas de nuestra zona de estudio (González-Ruibal 2014: 125). Posteriormente, hacia 1600 los señores del reino de Funj marcaban con una cruz inscrita en un círculo a sus esclavos y a su ganado, observándose el mismo diseño entre los más usados en las escarificaciones Gumuz de la actualidad, lo que permitiría relacionarlas con aquel origen (*Ibidem*: 126). Esto indicaría que tanto Gumuz como Dats'in se han apropiado de una marca de dominación externa (de subalternidad) para construirse identitariamente a día de hoy, si bien los primeros la mantienen en mayor medida que los segundos. En todo caso, la escarificación parece representar siempre una marca de “apropiación”, que puede ser de otros sobre el grupo o del propio grupo sobre los cuerpos que lo componen. Clastres (1973) interpretó la tortura como un mecanismo que permitía inscribir la ley del grupo en el cuerpo, con el objetivo de igualar a todos los miembros de un grupo social (Clastres 1973). A través de ella, la persona queda “inscrita” socialmente, validándose de esta forma su pertenencia a él y reforzándose su valor social y personal, su nivel de belleza, pues constituye un rito de superación personal que permite vencer a la vulnerabilidad del cuerpo (Boesch 1991: 321). Cuanto más “inscrita” está una persona, más demuestra su adhesión a la ley del gru-

po, lo que explica por qué en la mayoría de los grupos conocidos, las mujeres marcan más sus cuerpos que los hombres (Inckle 207: 74-5); Faris 1998; Bohanan 1988; Drewal 1988; Berns 1988; Roberts 1988; Rubin 1988, etc.).

Un cuerpo Gumuz es un cuerpo con escarificaciones (*mokota*), tanto si se trata de hombres como de mujeres. Sin embargo, la superficie que cubren es diferente en ambos casos: en los hombres suele limitarse a las mejillas, mientras que en las mujeres se amplía además a la espalda, brazos, pechos y estómago (González-Ruibal 2104: 124) (Fig. 7). Tanto la bibliografía existente (Brain 1979: 73; Wolde-Selassie Abbute 2004: 230; Feyissa Dadi 2011: 288; González-Ruibal 2014: 124) como nuestros propios informantes (aldea Gumuz de Tebeldiya), coinciden en señalar que la escarificación de la cara es parte del “ser Gumuz”, un signo de identidad común a todo el grupo, mientras que la decoración del resto del cuerpo constituye sólo una expresión de belleza y erotismo propia de las mujeres. Esto quiere decir que cuanto más inscrito está el grupo en el cuerpo de una mujer (es decir, más apropiado es por el grupo), más valor social y demanda de los hombres tiene, lo que coincide con lo registrado en otros grupos africanos (Maertens 1978; Berns 1988; Roberts 1988). Como muchos de esos autores han señalado (Bohannan 1988: 82; Drewal 1988: 83) el dolor es necesario para crear belleza y mostrar generosidad, lo que en otros términos podría traducirse como que es elevado al lugar de algo idealizado, ideal que en actualidad se mantiene con más fuerza en el caso de las mujeres que de los hombres. De hecho, aunque en los chicos jóvenes la escarificación está dejando de realizarse (González-Ruibal 2014: 124-5), fuimos testigos de su realización en niñas de unos 10 o 12 años del poblado de Tebeldiya, cuyos rostros aún presentaban las cicatrices frescas, evidencia de una muy reciente intervención. Su realización no requiere de ningún especialista, sino que suele realizarla algún miembro de la familia con dos instrumentos básicos: un gancho para levantar la piel y una cuchilla para cortarla. Cuanto más se ha separado la piel del cuerpo, más amplio será el corte y más grande el queloide formado (Brain 1979: 70), que se cicatrizará con cenizas o carbón y aceite para que mantenga el volumen que le dotará de belleza (Bohannan 1988: 78 para los Tiv).

Las mujeres Dats'in pueden también mostrar escarificaciones, aunque son mucho me-



Figura 7. Mujer Gumuz con escarificaciones en la espalda.

nos abundantes. Podríamos pensar que se trata de un préstamo Gumuz, pero el hecho es que es más frecuente entre las mujeres de edad, no entre las jóvenes. Además, si tenemos en cuenta que las escarificaciones parecen remontarse al reino de Funj puede pensarse que tal vez también caracterizarían a los Dats'in, identificados como Hamej y sometidos a su dominación en el siglo XVI.

Por otra parte, las mujeres dats'in sufren en la actualidad la más cruel expresión de apropiación por parte de la cultura del cuerpo de las mujeres, la ablación del clítoris. Este me-

canismo parece proceder de su islamización y no retrotraerse a sus orígenes históricos, ni por tanto constituir parte de la identidad tradicional dats'in. De hecho, la clitoridectomía es virtualmente inexistente en sociedades acéfalas y paganas (como era la dats'in), y sin embargo, es propia de sociedades estatales musulmanas o cristianas (profundamente patriarcales) del Cuerno de África. Se trata de una imposición que claramente está destinada a intensificar la doble subalternidad de las mujeres: por un lado, se somete al conjunto social a las reglas de comportamiento, apariencia y creencias del estado invasor, y por otro, añadiéndose a ello, se introduce un mecanismo de apropiación salvaje, estatal y patriarcal, del cuerpo de las mujeres, que es lo mismo que decir de las propias mujeres cuando solo actúan identidad relacional.

Al igual que sucedía en el caso de las escarificaciones, tanto hombres como mujeres Dats'in sufren ritos de circuncisión (que en los niños se da aproximadamente a los 6 años), a pesar de que la clitoridectomía está prohibida por el estado actual. Como en el caso de las escarificaciones, no precisa de especialistas (un hombre de la aldea hace la circuncisión masculina y una mujer la ablación del clítoris), y se realiza en niñas de unos 10 años, a la que no se permite ninguna expresión de llanto o queja, que deshonraría a la familia, a pesar del terrible sufrimiento que implica. De hecho, según Amuna Shikkiden, de la aldea de Omedla, tras la intervención la niña debe dejar pasar unos 40 días para incorporarse de nuevo a sus rutinas, días que pasará tumbada o sentada con las piernas abiertas y tras los cuales deberá "aprender a andar de nuevo". Las mujeres no pueden escapar del rito, tanto las niñas, demasiado pequeñas aún para rebelarse, como las adultas que se lo imponen, que están sujetas a los mecanismos de valoración y reconocimiento por parte del grupo (Boesch 1991: 320; Salecl 2001: 24), identificadas ellas mismas con su doble subalternidad. De esta manera, se reproduce un potente dispositivo de subordinación que cuenta con el cuerpo de las mujeres como vehículo privilegiado.

Ser "uno de ellos" no es fácil, como dice Boesch (1991: 321), ni para hombres ni para mujeres. Pasar de ser niño a hombre o de niña a mujer supone una transformación ontológica que no se hace sin dolor cuando la identidad pasa por el cuerpo, pero este dolor tiene distintas implicaciones para unos y otras. En el caso de los hombres Gumuz y Dats'in, en el que ese

dolor siempre es menor que el sufrido por las mujeres, la escarificación o la circuncisión hablan de la vulnerabilidad del cuerpo, pero se asocia a “la idea fantasmática de ser fuerte y poderoso”, a la “bravura y resistencia de uno para superar la prueba” (*Ibidem*). Sin embargo, cuando el sufrimiento aumenta y con ello la evidencia de la vulnerabilidad del cuerpo, como en el caso de las mujeres, lo que queda más en evidencia es precisamente esa vulnerabilidad, que en el caso de estos dos grupos se enfatiza al asociar sus cuerpos a las cuentas de colores.

6. Conclusión preliminar

Como habrá quedado claro, lo reflejado en las páginas anteriores solo constituye un fragmento (preliminar por lo demás) de un trabajo en curso, que esperamos llevar a cabo en los próximos años. Gumuz y Dats'in tienen historias complejas que están determinadas por continuos intentos de dominación por parte de vecinos más poderosos. Pese a ello, han conseguido sobrevivir gracias a mecanismos de resistencia entre los que ha jugado un papel fundamental el cuerpo y la cultura material (González-Ruibal 2014). Pero también lo ha jugado la dominación sobre las mujeres, que aunque es menor que en otros grupos vecinos (*Ibidem*: 134-5), cumple sin embargo un claro papel de aglutinador y reservorio de la identidad más

tradicional del grupo. Las mujeres reproducen la subordinación a través de sus cuerpos y de la cultura material con la que los ornamentan, que sin duda puede ser considerada una verdadera “tecnología del yo”, como hemos visto. A través de ambos, el grupo se reafirma y frena su transformación y disgregación. Podría decirse que la igualdad entre los hombres ha hecho posible la resistencia frente a un amenazante mundo exterior, pero que a su vez, la subordinación de las mujeres ha servido como instrumento de reafirmación de esos hombres, como en toda sociedad patriarcal. Esto ha sido posible colocándolas a ellas en una posición de “doble subalternidad”, lo que ha exigido redoblar los mecanismos a través de los que ellas construyen su propia “identidad relacional”, extremando rasgos que de manera menos rígida están también presentes entre los hombres (como las escarificaciones o la circuncisión), y añadiendo otros que hablan de la vulnerabilidad femenina y de la construcción de la mujer a través de la mirada masculina.

El trabajo futuro nos permitirá ir ampliando información, que a su vez, abrirá nuevas puertas a dimensiones humanas imposibles de imaginar desde nuestra racional y polarizada mente occidental. En este sentido, este texto debe tomarse solo como una primera aproximación al conocimiento de las dinámicas culturales y personales de dos grupos que han conseguido sobrevivir y mantenerse, pese a la envergadura del enemigo exterior.

Agradecimientos

Antes y por encima de todo, a los Gumuz y Dats'in de las aldeas del río Gelegu, por permitirnos inmiscuirnos en sus vidas y rutinas. Particularmente a las mujeres, que siempre fueron acogedoras y generosas en sus respuestas, ofreciéndonos visiones de ellas mismas que nunca podríamos obtener simplemente por observación de sus cuerpos o su cultura material. También deseo agradecer sinceramente a Kedijja Mustafá por su trabajo de traducción y asistencia en el campo, que fue siempre impecable e imprescindible para poder acceder a las mujeres. *Last but not least*, a Alfredo González-Ruibal, sin cuya generosa invitación no hubiera podido nunca acceder a un estudio que este momento me ilusiona profundamente. Su inacabable conocimiento de los grupos de la frontera y su generosidad para compartirlo y para estimular su continuación en términos de género constituyen las bases sobre las que se levanta mi propio trabajo.

Notas

3. Permítaseme recordar que ya Sorensen advirtió esta misma diferencia al hablar de los ornamentos metálicos de la necrópolis de Lüneburg de la Edad del Bronce en Alemania: las mujeres se asociaban a elementos fijos que formaban parte del cuerpo (anillos, brazaletes, collares o tobilleras) o a piezas permanentes del vestido (botones, colgantes, tútuli...). Los hombres, en cambio, solo aparecían asociados a elementos no fijos (broches de cinturón, alfileres, etc.).

4. Resulta interesante el hecho de que entre los Uduk, que comparte abundantes rasgos culturales con los Gumuz, a los hombres se les cubre con vestidos y cuentas femeninas en el momento del nacimiento de un hijo, para celebrar el rito de la "llegada a casa" del bebé (James 1988: 103).
5. Probablemente del árabe *Khamis*, que es un tipo de prenda islámica de manga larga (González-Ruibal, com.pers.).

Bibliografía

- Abdussamad H. Ahmad (1989): Ethiopian slave exports at Matamma, Massawa and Tajura, c.1830-1885. *The economics of the Indian Ocean slave trade* (W.G. Clarence-Smith, ed.), Frank Cass, London: 93-102.
- Addison, F. (1949). *Jebel Moya*, Oxford University Press, Oxford.
- Beckwith, Carol and Fisher, Angela (2012): *Painted bodies: African body painting, tattoo and scarification*. Rizzoli, New York.
- Berns, M.C. (1988): *Ga'anda Scarification: a Model for Art and Identity*. En Rubin 1988: 57-76.
- Boddy, J. (2011): Colonialism. Bodies under colonialism. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (F. Mascia-Lees, ed.), Willey-Blackwell, Oxford.
- Boesch, E.E. (1991): *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Springer-Verlag, Berlín.
- Bohannon, P. (1988): Beauty and scarification among the Tiv. En Rubin 1988: 77-82.
- Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brain, Robert (1979): *The decorated Body*. Hutchinson, London.
- Chakrabarty, D. (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Clark, A. (1997): *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*.
- Clastres, Pierre (1973): De la Torture dans les sociétés primitives. *L'Homme* 13(3): 114-120.
- Cohn, B.S. (1996). *Colonialism and its forms of knowledge: the British in India*. Princeton University Press, Princeton.
- Connerton, P. (1989): *How societies remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Csordas, Th. (ed.) (1994): *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, L. (2010): Africa adorned. Body image and symbols of physical beauty. *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 38(2): 255-259.
- De Certeau, M. (1996): *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México D.F.
- Douglas, M. (1966): *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Praeger, New York.
- Drewal, H.J. (1988): Beauty and being: aesthetics and ontology in Yoruba body art. En Rubin 1988: 83-96.
- Ebin, V. (1979): *The body decorated*. Thames and Hudson, London
- Elias, N. (1991b): On Human Beings and their Emotions: a Process-Sociology Essay. In M. Featherstone, M. Hepworth and B.S. Turner (eds): *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Sage, London: 103-125.
- Etefa, S.E. (2006): *Inter-ethnic relations in a frontier. Mätäkkal (Ethiopia). 1898-1991*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Falvey, H. (2012): Cross-cultural differences. *The Oxford Handbook of The Psychology of Appearance* (N. Rumsey; D. Harcourt, eds.). Oxford University Press, Oxford: 36-46.
- Faris, J. (1988): *Meaning of differences in Male and Female personal Art of the Southeast Nubia*. En Rubin 1988: 29-40.
- Feyissa Dadi, G. (2011): *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los Gumuz de Etiopía occidental*. Tesis doctoral. Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense, Madrid.
- Fisher, Angela (1984): *Africa adorned*. Collins, London.
- Flugel, J.C. (1950)[1976]: *The Psychology of Clothes*. AMS Press, New York.
- Foucault, P. (1988)[1991]: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- González Núñez, J. (2010): *Al Norte del Nilo Azul. El mundo de los Gumuz, un pueblo marginal de Etiopía*. Mundo Negro, Madrid.
- González Núñez (2015): *Pequeñas exploraciones: entre los Gumuz, un pueblo marginal de Etiopía*. Mundo Negro, Madrid.
- González-Ruibal, A. (2014): *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African Borderland*. Rowman & Littlefield, New York.

- González-Ruibal, A.; Hernando, A.; Politis, G. (2011): Ontology of the Self and material culture: arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brasil). *Journal of Anthropological Archaeology* 30: 1-16.
- Hernando, A. (2012): *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz, Madrid.
- Honegger, M. (2004). Settlement and cemeteries of the Mesolithic and Early Neolithic at el-Barga (Kerma region). *Sudan & Nubia*, 8: 27-32.
- Inckle, Kay (2007): *Writing on the Body: Thinking Through Gendered Embodiment and Marked Flesh*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- Insoll, T. (2015): *Material explorations in African Archaeology*. Oxford University Press.
- James, W. (1988): *The Listening Boy. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*. Clarendon Press, Oxford.
- Kepple, E.J. (1986): Religion expressed through Bead Use. An Ethnoarchaeological Study of Shilluk, Southern Sudan. In G. Steinsland (ed.): *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Oslo: Norwegian University Press: Institute for Comparative Research in Human Culture: 78-90.
- Kim, H.S. (2005). History and memory: the “confort women” controversy. *Bodies in contact: rethinking colonial encounters in world history* (A. Burton & T. Ballantyne, eds.), Duke University Press, Durham: 363-382.
- Labelle, M.L. (2005): *Beads of life. Eastern and Southern Africa adornments*. Exhibition preview. Canadian Museum of Civilization, Gatineau, Québec.
- Lévi-Strauss, C. (1958)[1979]: *Antropología estructural*. Siglo XXI, Madrid.
- Lock, M. (1993): Cultivating the body. Anthropology and Epistemology of bodily practices and knowledge. *Annu. Rev. Anthropol.* 22:133-55.
- Maertens, Jean-Thierry (1978): *Le dessein sur la peau. Essai d'anthropologie des inscriptions tégumentaires*. Aubier Montaigne, Paris.
- Marcoux, Jean-Sebastian (2004): Body exchanges: material culture, gender and stereotypes in the making. *Home Cultures* 1(1): 51-60.
- Mauss, M. (1935) [2006]: Techniques of the body. In N. Schlanger (ed.): *Mauss. Techniques, Technology and Civilization*. Durkheim Press/Bergham Books, New York/Oxford: 77-95.
- Moragón, L. (2013): *Cuerpo y sociedades orales. Una reflexión sobre la concepción del cuerpo y sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria*. Facultad de Geografía e Historia, UCM.
- Overmyer-Velázquez, R. (2005). Christian morality in New Spain: the Nahua woman in the Franciscan imaginary. *Bodies in contact: rethinking colonial encounters in world history* (A. Burton & T. Ballantyne, eds.), Duke University Press, Durham: 67-83.
- Oyewumi, O. (1997): *The invention of women: Making of an African sense of Western gender discourses*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ranciére, J. (1994): *The names of history. On the poetics of knowledge*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Roberts, A.F. (1988): Tabwa Tegumentary Inscriptions. En *Rubin* 1988: 41-56.
- Rubin, A. (ed.) (1988): *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*. Museum of Cultural History. University of California, Los Angeles.
- Rubin, A. (1988): Introduction: Africa. En *Rubin*, 1988: 19-20.
- Said, E. (1979): *Orientalism*. Vintage Books, New York.
- Salecl, R. (2001): Cut in the body: from clitoridectomy to body art. *Thinking through the skin* (S. Ahmed, J. Stacey, eds.), Routledge, New York: Routledge: 21-35.
- Schildkrout, Enid (2004): Inscribing the body. *Annual Review of Anthropology* 33: 319-44.
- Silvester, H. (2007): *Ethiopia: People of the Omo Valley*. Thames and Hudson, London.
- Sorensen, M.L.S. (1997): Reading dress: the construction of social categories and identities in Bronze Age Europe. *Journal of European Archaeology* 5(1): 93-114.
- Spaulding, J. L. (1974): The Fate of Alodia. *Transafrican Journal of History*, 4 (1/2): 26-40.
- Spivak, G. C. (1993): Can the subaltern speak? *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. (L. Chrisman & P. Williams, eds.), Harvester Wheatsheaf, New York: 66-111.
- Stoler, A. (1995): *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Duke University Press, Durham.
- Strathern, M. (1979): The Self in Self-Decoration. *Oceania* 49: 241-57.
- Turner, T. (1980): The social skin. *Not Work alone. A cross-cultural view of activities superfluous to survival* (J. Cherfas; R. Lewin, eds.), Sage, Beverly Hills, CA.: 112-40.
- Van Gennep, A. (1909): *Les rites de passage*. É. Nourry, Paris.
- Viveiros de Castro, E. (2001): GUT feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (L.M. Rival; N.L. Whitehead, eds). Oxford University Press, Oxford: 19-43.

- Voss, B.L. (2008): Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire. *American Anthropologist* 110 (2): 191-203.
- Warnier, J.-P. (1991): Inside and outside. Surfaces and containers. *Handbook of Material Culture* (Ch. Tilley; W. Keane; S. Küchler; M. Rowlands; P. Spyer, eds.), Sage, London: 186-95.
- Warnier, J.-P. (2001): A praxeological approximation to subjectivation in material world. *Journal of Material Culture* 6(1): 5-24.
- Warnier, J.P. (2007): *The Pot- King. The body and technologies of power*. Brill, Leiden.
- Wrzesińska, A. (2007): Tatouages, scarifications et ornementique du corps en Afrique subsaharienne. *Africana Bulletin*, 55: 11-50
- Wolde-Selassie Abbute (2004): *Gumuz and highland resettlers. Differing strategies of livelihood and ethnic relations in Metekel, northwestern Ethiopia*. Lit, Münster.
- Zelege, M. (2010): *The mother and the bread-winner. The socio-economic role and status of Gumuz women*. Lit Verlag, Berlin.