



05

Arqueología del Estado y de la resistencia entre Sudán y Etiopía

Archaeology of State and resistance between Sudan and Ethiopia

Alfredo González-Ruibal

Resumen

Sudán y Etiopía son los dos países en los que Víctor Fernández desarrolló la mayor parte de su labor como arqueólogo. Uno de los temas que abordó en esta zona de África es el origen de las desigualdades sociales y las formas de resistencia contra dichas desigualdades. Durante la última década mis investigaciones han continuado el proyecto de Víctor en este sentido, añadiendo nuevos datos e interpretaciones que permiten entender mejor las modalidades que ha adoptado la resistencia social en la frontera entre Sudán y Etiopía durante los últimos dos mil años. La influencia de Víctor en este proyecto ha sido decisiva, tanto desde un punto de vista teórico como metodológico.

Palabras clave: Resistencia; desigualdad; fronteras; África; estados premodernos

Abstract

Sudan and Ethiopia are the two countries where Víctor Fernández developed most of his research as an archaeologist. One of the themes that he addressed in this part of Africa was the origin of social inequality and the forms of resistance against such inequalities. During the last decade, my investigations have continued Víctor's project along these lines, adding new data and interpretations that allow us to better understand the modalities of social resistance in the borderland between Sudan and Ethiopia during the last two thousand years. Víctor's inspiration has been decisive, both from a theoretical and methodological point of view.

Keywords: Resistance; inequality; borderlands; Africa; premodern states

1. Introducción

Cuando Víctor me invitó a participar en su proyecto de prospección en el Nilo Azul en Sudán hace veinte años pensé muchas cosas. Lo único que no se me pasó por la cabeza es que ya no saldría de África. El mismo mes que empecé la tesis sobre Protohistoria del Noroeste peninsular, en enero de 2000, me fui a Sudán. La Protohistoria la abandoné cuatro o cinco años después. En África

sigo. Con Víctor no solo descubrí África, descubrí otras dos cosas que han sido (y son) fundamentales en mi carrera: la etnoarqueología y la teoría. Como en el caso de África, tampoco las he abandonado. Es evidente para mí, por lo tanto, que sin Víctor habría sido otro investigador. Con él aprendí que se podía hacer una arqueología más creativa, más comprometida y más vital, una arqueología menos obsesionada con los límites disciplinarios y más abierta a dialogar con la antropología, la filosofía o la política. Mi deuda intelectual es muy grande y no se paga desde luego con un artículo, ni varios. En el fondo, considero que cada uno de mis publicaciones sobre África es un pequeño homenaje hacia él. Pero me parece que mayor homenaje es reconocer que no ha habido una campaña en Etiopía, desde que comencé a trabajar por mi cuenta, que no me haya acordado de él: de sus chistes malos, de las conversaciones sobre filosofía, literatura o política, de su música. Lo he echado de menos cuando me he tomado un *chimaki* en un bar, cuando me he escaldado con un té hirviendo (Víctor se los bebe de un golpe, como si tuviera el esófago de acero inoxidable), cuando he encontrado una cerámica o un útil lítico que no he sido capaz de identificar. Viajar con Víctor por Sudán y Etiopía ha sido un privilegio. También ha sido inmensamente divertido. Naturalmente no solo me acuerdo de Víctor en África por lo bien que me lo he pasado en sus proyectos. Lo recuerdo también porque mi trabajo es, en muchos sentidos, una continuación del que él empezó en el año 2000. El objetivo de este artículo es ofrecer una visión panorámica sobre el fenómeno de la resistencia en la zona fronteriza entre Sudán y Etiopía, desde el punto de vista de la arqueología, la antropología y la historia. A este tema le dedicó Víctor un trabajo pionero, que ha servido de guía para mis propias investigaciones (Fernández Martínez 2003). En su artículo se centraba especialmente en la etapa prehistórica. Mi investigación, en cambio, se ha enfocado al período histórico, a partir de mediados del primer milenio d. C., y al presente.

2. Núcleos, periferias, márgenes: Estados premodernos en el Cuerno de África

La frontera entre Sudán y Etiopía constituye un espacio de resistencia a los estados centralizados desde hace siglos. Lo que la hace una región particularmente interesante es que esa misma zona ha visto el surgimiento de algunas de las formaciones estatales más antiguas conocidas en el África Subsahariana: concretamente el Reino de Meroe, que se desarrolla en el Sudán Central a partir del 350 a. C. (Welsby 1996) y al que Víctor dedicó su tesis doctoral y varios años de investigación (Fernández Martínez 1984, 1985), y el Reino de Axum, cuyo origen se retrotrae al siglo I d. C. (Figura 1) En ambos casos, existen organizaciones sociales estratificadas desde siglos antes. En el caso de Meroe, el precedente más remoto es la Cultura de Kerma, que se inicia en la segunda mitad

del III milenio y posteriormente Napata (Edwards 2004:75-140), mientras que en Axum se documenta una organización jerárquica desde el siglo VIII a. C. al menos (Phillipson 2012). Pese a la cercanía de ambos estados, que continúan bajo diversas formas –unas veces centralizados, otras fragmentados– hasta el presente, en la frontera etíope-sudanesa han sobrevivido tercamente sociedades de tipo tribal ¿Cómo es posible semejante pervivencia?

En primer lugar, es necesario tener en cuenta el carácter de los estados premodernos. En África, como en otras partes del mundo, el poder efectivo del Estado se reducía a una zona geográficamente limitada, que era en la cual podía hacerse presente en forma de ciudades, puestos militares, administración, rutas o centros de comercio. Esto es lo que podemos llamar el núcleo estatal, que en el caso de Meroe incluía fundamentalmente las riberas del Nilo entre la Alta Nubia y la parte más septentrional del interfluvio Nilo Azul-Nilo Blanco, en torno a unos 100.000 km², dependiendo de la anchura que le concedamos a ambos lados de los ríos. El Reino de Axum, por su parte, dominaba las tierras altas centrales de la actual región de Tigray (Etiopía) y Eritrea, quizá unos 40.000 km². En tiempos medievales, la superficie ocupada por las formaciones estatales sudanesas y etíopes fue variando. En su máximo esplendor, en torno al siglo XV, el Reino de Etiopía llegó a multiplicar por cinco la superficie ocupada por Axum. Calcular la extensión real de un estado premoderno en África, no obstante, resulta sumamente complicado: si nos guiamos por las afirmaciones de soberanía de los monarcas, llegaríamos a la conclusión de que estamos ante estados centralizados que dominan vastos territorios sin solución de continuidad, lo cual muy raramente era el caso. En realidad, buena parte del espacio sobre el que reclamaban titularidad era de facto autónomo. Parece claro que hasta avanzado el siglo XIX, los territorios interestatales en buena parte del África Subshariana superaban en extensión geográfica y en ciertos casos en masa demográfica al de los núcleos estatales.

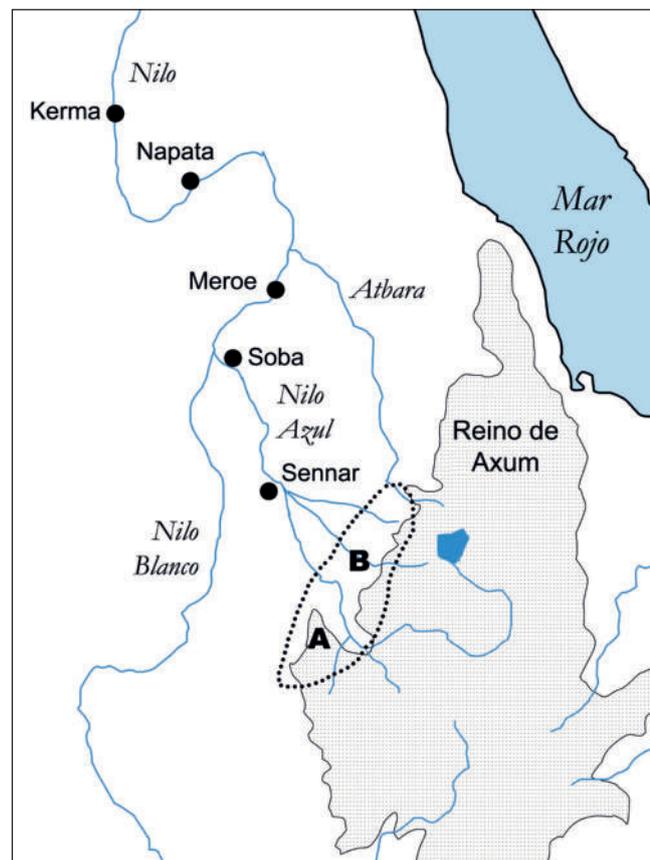


Figura 1. Mapa de Sudán y Etiopía con indicación de las capitales de los reinos sudaneses entre 2500 a. C. y 1821 d. C. y la localización del reino de Axum (s. I-VII d. C.). La línea de puntos señala la zona estudiada por Victor Fernández entre 2001 y 2003 (A) y por el autor de este artículo entre 2013 y 2019 (B).

El núcleo del Estado se encontraba casi siempre rodeado por una zona que podemos denominar periferia, un espacio amplio y difuso que incluía tanto sociedades jerarquizadas como tribales que tributaban al Estado de forma más o menos regular, contaban con representantes del Estado, permanente o estacionalmente (comerciantes, embajadores, destacamentos militares), o al menos aceptaban la soberanía nominal del Estado sobre sus territorios. Dicha soberanía se manifestaba, entre otras cosas, en la presencia de jefes vasallos que gozaban de la venia estatal. En la periferia, las tradiciones del núcleo se dejan sentir con cierta intensidad: las comunidades fronterizas adoptan parte del ritual político, los títulos, las creencias religiosas y la cultura material del Estado. Sin embargo, estas comunidades preservan un alto grado de autonomía política, económica y cultural.

Más allá de la periferia existe un tercer espacio que podemos denominar margen. El margen es ya, a todos los efectos, independiente del Estado. No se relaciona más que de manera muy indirecta con este y con frecuencia dicha relación es de carácter negativo: prácticas predatorias (saqueo de recursos, esclavismo) y guerras fronterizas. Este esquema de núcleo, periferia y margen se da a lo largo de todo el Sahel. Así, para el Sultanato de Baguirmi, que existió en Chad entre el siglo XVI y finales del XIX, Reyna (1990) habla de zona nuclear, zona tributaria y zona de depredación, que coincide con las tres esferas que he descrito.

Como decía más arriba, se da la paradoja en las formaciones estatales premodernas en África que las regiones fronterizas (incluidas periferias y márgenes) resultan con frecuencia mucho más extensas que los propios estados, lo cual supone una radical inversión de la mentalidad estatal moderna, en la cual el espacio del Estado lo ocupa todo y el espacio interestatal no es más que una ficción: una línea trazada en un mapa. En Europa, durante los últimos cinco siglos, los estados-nación han conseguido progresivamente hacer efectivo su poder en todo el territorio cuya soberanía se les reconoce como legítima. En el caso del Cuerno de África, en cambio, se trata de un proceso muy reciente y que se encuentra todavía en marcha (Markakis 2011). Tan en marcha que hemos sido testigos de su desarrollo durante las últimas dos décadas.

Una anécdota sirve para ilustrar tanto la porosidad y fluidez tradicional de la frontera como los cambios que se están produciendo en estos momentos. La región en la que hemos trabajado durante los últimos años en Etiopía, los territorios occidentales de Qwara y Metema (González-Ruibal *et al.* 2015, 2016), han visto un reasentamiento masivo de campesinos procedentes del norte de Etiopía como parte del esfuerzo estatal para aliviar la presión demográfica en las zonas más afectadas por potenciales hambrunas y al mismo tiempo como una operación para «etiopizar» y ocupar de manera efectiva las zonas semidespobladas de la frontera. En 2016 unos campesinos reasentados de la etnia amhara –uno de los grupos tradicionalmente dominantes del norte– nos indicaron la existencia de un yacimiento arqueológico al pie de un pitón volcánico, llamado Jebel Halawa,



cerca de Sudán. Mientras íbamos en camino, en un determinado momento, el GPS nos indicó que nos habíamos pasado la línea fronteriza y nos encontrábamos ya avanzando por territorio sudanés. Se lo comenté a nuestros guías, pero estos insistieron en que no, que seguíamos en Etiopía y de hecho desde la ventanilla del coche veíamos a otros campesinos amhara junto a las plantaciones de sorgo. Finalmente atisbamos Jebel Halawa y a sus pies un conjunto de chozas de paja. Entre las chozas ondeaba una bandera... sudanesa. Nos encontrábamos, como indicaba el GPS, varios kilómetros en el interior del país vecino. Los militares sudaneses se comportaron de manera amable y comprensiva, entre otras cosas porque la frontera se ha movido bastante últimamente. El movimiento se debe a los esfuerzos de ambos países por fijarla en los límites establecidos oficialmente en 1902. Estos límites no los han respetado nunca ni los unos ni los otros, más por ignorancia que por mala idea, y en algunos casos hay localidades etíopes –como la propia Metema, una de las principales ciudades de la frontera– que se han levantado íntegramente en territorio sudanés. Al mismo tiempo, los pastores procedentes de Sudán siguen entrando en Etiopía haciendo caso omiso de las líneas en los mapas. Los nómadas o seminómadas pertenecen a una multitud de grupos étnicos, algunos de lugares tan lejanos como Chad (los Daju), Nigeria (Fulbe y Hausa) o Eritrea (Beni Amer). Siguen las mismas rutas y los mismos ritmos estacionales que se documentan arqueológicamente desde mediados del primer milenio d. C. (González-Ruibal y Falquina 2017).

Esta frontera porosa y fluida lo es cada vez menos. El puesto militar sudanés que nos encontramos en Jebel Halawa es reciente y contribuye a impermeabilizar los límites del país. Los nómadas lo tienen más difícil también para pasar de un lado a otro, porque las autoridades etíopes han declarado parque nacional toda la zona de Alatish, que ocupa buena parte de la región fronteriza entre el río Rahad y el Dinder, ambos afluentes del Nilo Azul. En 2018 nos encontramos a un grupo de Fellatas (Fulani) con sus rebaños de ovejas y cabras dentro del territorio del parque. Los habían detenido los *rangers* que patrullan Alatish y les habían impuesto una multa lo suficientemente gravosa para que probablemente no vuelvan a intentar entrar. Alatish significa algo así como «el lugar seco», aunque solo lo es la mitad del año. El nombre árabe revela que la región ha estado tradicionalmente más vinculada a Sudán que a Etiopía, lo cual resulta evidente desde un punto de vista geográfico, etnográfico y arqueológico. Los etíopes, sin embargo, han cambiado el topónimo: el parque nacional se denomina ahora oficialmente Alitash, que es casi homófono con el antiguo nombre (Agitew *et al.* 2016). El motivo del cambio es que Alitash era la hija de Tewodros II (1818-1868), el rey a quien se considera fundador de la Etiopía moderna y esposa del Emperador Minilik (1844-1913), quizá el más decisivo de los gobernantes contemporáneos del país. Fue él quien expandió Etiopía hasta sus actuales límites y derrotó en la Batalla de Adwa (1896) a los italianos que amenazaban su independencia. Construir el Estado en la frontera no implica solo controlar efectivamente las fronteras y reasentar ciudadanos, en una

especie de colonización interna. También requiere una apropiación simbólica del espacio: demostrar que, en realidad, ese terreno fronterizo, semidesértico y olvidado, siempre ha sido parte de Etiopía.

Pese a los cambios acelerados que se viven en la región fronteriza, uno todavía puede hacerse una idea de cómo eran los espacios entre estados premodernos: territorios cosmopolitas y multiculturales, en los que convivían (conviven) comerciantes de países lejanos, peregrinos y misioneros, especialistas rituales, militares y guerrilleros, salteadores de caminos, agricultores de roza y quema, campesinos, cazadores y recolectores de incienso. Durante milenios, los estados han sido puntos o manchas en un territorio inmenso sin ley ni rey. O casi.

3. Contra el Estado, *ma non troppo*

Decía en el apartado anterior que los grupos que han habitado históricamente la frontera entre Sudán y Etiopía son de tipo tribal, es decir, se trata de sociedades segmentarias, acéfalas, no centralizadas. Existe en la mayor parte de ellas una fuerte igualdad socioeconómica que perdura hasta la actualidad y que ha sido descrita en numerosas ocasiones por viajeros y etnógrafos (González-Ruibal 2014), aunque ahora la situación esté comenzando a cambiar. El panorama, no obstante, es más complejo. No se trata simplemente de unos pequeños grupos que viven en una situación de comunismo primigenio y resisten ahora y siempre al invasor. Pero precisamente porque es más complejo, resulta más interesante. Es muy complicado existir en las inmediaciones de estados potentes –potentes desde un punto de vista político, militar, económico pero también simbólico– y no verse afectados en lo más mínimo por ellos. Dos antropólogos con sensibilidad histórica, Wendy James y Charles Jedrej, han demostrado hasta qué punto la división de sociedades estatales frente a sociedades contra el Estado es poco rígida. James (1977) observó ya en los años 70 que muchas de las comunidades de la frontera se habían apropiado de símbolos clave procedentes de uno de los estados más poderosos que ha habido en la región, el Sultanato Funj de Sennar (1504-1821). Llega a hablar incluso de una «Mística Funj» que sobreviviría hasta la actualidad y que consistiría en una idealización del Sultanato, curiosamente por sociedades que han permanecido en su mayor parte paganas e igualitarias entre varones, y la apropiación de sus símbolos e instituciones. Lo cierto es que en muchas comunidades se continúan heredando los títulos del sultanato, los cargos de *mekk* y *manjil* que ostentaban los jefes locales –unos jefes que, en la mayor parte de los casos, disfrutaban de un poder puramente nominal y simbólico y podían ser depuestos fácilmente–. Jedrej (2006) señaló fenómenos similares en diversas comunidades de Sudán y Chad, como los Nuba y los Hadjeray, entre quienes la interpenetración con el Estado es tan fuerte que el antropólogo llega a dudar de que la propia calificación de *stateless* (sin Estado) para estas sociedades sea la correcta.

Una de las cosas que descubrí en mis estudios etnoarqueológicos en la zona es que en realidad no había un simple modelo de resistencia indígena, sino una diversidad de actitudes que tenían que ver con diversas experiencias históricas, con identidades políticas, migraciones, memorias del Estado, etc. (González-Ruibal 2014). Definí en su momento tres modelos de resistencia, uno de acción directa, representado por los Gumuz, que viven al norte del Nilo Azul; otro de mimesis, que caracteriza a los Mao que viven al sur del río, y un tercer modelo ambiguo, en el que se mezclan elementos de resistencia y dominación, que define la identidad de los Bertha, que ocupan el territorio entre Gumuz y Mao.

Las distintas actitudes responden, como decía, a lógicas históricas, culturales y políticas: los Gumuz han vivido en fricción con el Reino de Etiopía desde el siglo XIII al menos. Los grupos dominantes de Etiopía los han esclavizado, saqueado y obligado a pagar tributo y los han considerado siempre inferiores, una inferioridad que se manifestaba racialmente: los Gumuz son de piel oscura y rasgos negroides, los Amhara y otros grupos del altiplano tienen la piel más clara y rasgos caucoides. Los Gumuz nunca han dispuesto de mucho espacio para negociar. Su relación con el Estado ha sido siempre de agresión y depredación y han contestado con una oposición frontal y un reforzamiento de su identidad colectiva, particularmente de su identidad política, con un fuerte igualitarismo socioeconómico y ausencia de jefes, frente a la estratificación y poder monárquico de los etíopes. No es de extrañar, por lo tanto, que uno de los elementos más importantes de la cultura material gumuz sea el arco y las flechas, pues son estas armas las que han garantizado su independencia hasta la actualidad—hoy con ayuda de las armas de fuego (Figura 2). El arco y las flechas forman parte indisoluble de la identidad masculina desde la primera infancia. En las aldeas se ve a niños de cuatro o cinco años persiguiéndose con arcos en miniatura.



Figura 2. Un hombre gumuz muestra su arco y flechas mientras una mujer bebe cerveza de sorgo, ambos elementos esenciales en su cultura.

La relación de los Mao con el Estado es distinta. También es antigua, porque puede retrotraerse asimismo al siglo XIII o XIV, cuando emergen las primeras jefaturas al sur del Nilo Azul, entre los grupos denominados Gongga (vecinos de los Mao). Sin embargo, aquí no se dio un modelo predatorio tan evidente. Los Mao entraron en una relación de subordinación primero con los Gongga y, a partir del siglo XVI, con los Oromo, que conquistaron las jefaturas de los Gongga. Los grupos mao se especializaron en funciones económicas consideradas de bajo estatus, como el trabajo del cuero, la explotación de recursos forestales o la fabricación de cerámica. En algunos casos quedaron englobados dentro la sociedad dominante, de modo similar a castas. En otros casos mantuvieron una cierta independencia en los intersticios y márgenes de la sociedad dominante. Los Mao no tenían muchas posibilidades de sobrevivir en un enfrentamiento directo contra los Oromo o los Gongga. No solo eran menos y menos poderosos. Además habitaban (y habitan) el altiplano, que es la zona en la que viven todos los grupos dominantes en el Cuerno de África. Las tierras bajas, extremadamente cálidas y plagadas de malaria y otras enfermedades, han sido siempre el territorio de cazadores-recolectores, agricultores de roza y pastores nómadas. Nadie de las tierras altas ha querido irse a vivir ahí hasta hace un par de décadas. Por eso, también, los Gumuz han podido resistir: porque los grupos dominantes del altiplano no deseaban apropiarse de su territorio, solo explotar sus riquezas (empezando por sus propios cuerpos). Los Mao tenían dos opciones: podían huir a las tierras bajas o quedarse en las altas y convivir, como subalternos, con sus conquistadores. Algunos huyeron. Los que se quedaron, sin embargo, no renunciaron a sus principios políticos de igualdad ni a su identidad cultural, al menos hasta hace muy poco tiempo. Lo que sucede es que desarrollaron estrategias para pasar desapercibidos, para resistir sin que se notara demasiado o no hasta el punto de poner en peligro su supervivencia como grupo.

El caso de los Bertha, como decía, es el más ambiguo. Tan ambiguo que no se puede calificar fácilmente como resistencia. Lo es en relación a otros grupos vecinos, como los Oromo o el Estado etíope, que los han intentado conquistar y controlar—en el caso de Etiopía con éxito. Al contrario que otras comunidades fronterizas, los Bertha sí han tenido jefes (que adoptaron el título islámico de *sheikh*). De hecho, desde mediados del siglo XIX, el territorio ocupado por este grupo se hallaba dividido en varias jefaturas, cada una de ellas controladas por un *sheikh*: Khomosha, Menge, Asosa. Estos jefes se comportaban como pequeños reyes: recibían tributo de sus súbditos, saqueaban sus periferias, capturaban esclavos, guerreaban contra jefes vecinos... Pero no todos los Bertha eran así. En realidad, este tipo de organización política la encontramos solo en las tierras del altiplano. Al contrario que los Gumuz, que solo viven en las tierras bajas, o los Mao, que solo habitan las altas, los Bertha se encuentran divididos entre el altiplano y las tierras bajas. Y esta división no es solo geográfica, sino también cultural y política. Tradicionalmente, los Bertha de las tierras bajas han mantenido costumbres y creencias paganas y una organización social iguali-



taria. En cambio, los Bertha del altiplano, conocidos como Mayu, son los que crearon jefaturas, adoptaron el Islam y se jactan, todavía hoy, de genealogías que los vinculan con Sudán y el Sultanato Funj. No es casual, por lo tanto, que la cultura material de unos y otros sea distinta.

En realidad, los Bertha Mayu no siempre fueron así. Los Bertha llegaron a su hogar actual en Etiopía tras una migración desde Sudán que tuvo lugar a finales del siglo XVII (Triulzi 1981:23). Cuando llegaron, su organización era puramente tribal. Poseían unos líderes, conocidos como *agur*, cuyo papel era ritual, más que propiamente político. No parece que tuvieran capacidad efectiva de control sobre la comunidad. Prueba del limitado poder de los jefes bertha tradicionales es la costumbre del asesinato del rey, documentada por varios antropólogos todavía a inicios del siglo XX (Evans-Pritchard 1932:42-54). La costumbre consistía en ejecutar ritualmente al líder si se consideraba que había dejado de cumplir adecuadamente sus funciones, entre las cuales estaba garantizar el bienestar y la prosperidad de la población. La costumbre finalmente fue modificada y al final se ejecutaba a un perro, en vez de al jefe: el mensaje, sin embargo, quedaba claro. Este ritual se ha documentado también en el Sultanato Funj y probablemente tiene una raíz muy antigua. La aparición de los *sheikh* no se produce hasta entrado el siglo XIX, a raíz de la invasión de Sudán por el Imperio Turco-Egipcio en 1821. De hecho, hacia 1855, el viajero italiano Giovanni Beltrame todavía comenta que los jefes bertha carecen de todo poder efectivo y que su posición es fundamentalmente honorífica (Whitehead 1934:222). El origen de estos líderes se retrotrae a finales del siglo XVIII, cuando comerciantes sudaneses entraron en territorio bertha y, aprovechando la matrilinealidad dominante en esta sociedad, alcanzaron posiciones de prestigio mediante el casamiento con las hijas de los personajes prominentes de la comunidad (los *agur*). Este prestigio, sin embargo, no se transformó en poder real hasta que los turco-egipcios encontraron en ellos unos aliados perfectos para explotar inmisericordemente la región fronteriza (Spaulding 1985:273-294).

Los Bertha constituyen un buen ejemplo de sociedad tribal que comienza por adoptar elementos simbólicos relacionados con el poder estatal y acaba convirtiéndose, al menos parcialmente, en una sociedad jerarquizada. Todo indica, además, que el proceso político entre los Bertha iba camino de la centralización a finales del siglo XIX. Durante las últimas dos décadas de ese siglo, el *sheikh* de Asosa, Khoyele, fue derrotando a los demás y logrando la hegemonía sobre todo el territorio ocupa por los Bertha e incluso más allá. Si el proceso no se hubiera visto interrumpido por la conquista etíope en 1898, es posible que la jefatura se hubiera acabado convirtiendo en un estado centralizado (Fernández Martínez y González-Ruibal 2001). En buena medida, de hecho, la pervivencia de sociedades tribales en la frontera tiene que ver, paradójicamente, con el hecho de que los estados centrales en Sudán y Etiopía acabaran conquistando lo que durante cientos de años habían sido márgenes independientes o semi-independientes.

La conquista frustró el desarrollo de sociedades jerarquizadas autónomas: no solo la de los bertha, sino la de otros jefes fronterizos como el oromo Jote Tullu o el gumuz Abu Shok (Garretson 1980; Meckelburg 2016). El modelo de Estado que se desarrolla a finales del siglo XIX en el Cuerno de África responde a la presión colonial que, al modo europeo, entiende que los estados deben ser contiguos: no hay lugar para esas amplias zonas de indefinición donde florecían las comunidades tribales. Pero la conquista de los márgenes y la demarcación de fronteras no significan la ocupación efectiva. Ni a Etiopía ni a los poderes coloniales europeos les interesaba dedicar recursos a incorporar los antiguos márgenes al núcleo del estado o la colonia. Se contentaban con colocar hitos y puestos fronterizos, patrullar los límites de vez en cuando y extraer beneficios económicos en forma de impuestos, materias primas y, en el caso de Etiopía, esclavos. Este desinterés permitió que en las zonas fronterizas continuaran desarrollándose formaciones sociales de tipo segmentario sin mayor injerencia del Estado hasta finales del siglo XX.

Así nos las encontramos nosotros cuando llegamos al oeste de Etiopía por primera vez en el año 2001. El presente etnográfico, por lo tanto, puede inducir a error. Podemos pensar que la historia de la frontera etíope-sudanesa es la de una mera sucesión de sociedades tribales desde inicios del Holoceno hasta la imposición efectiva del Estado en la transición del siglo XX al XXI. Decía al comienzo de este artículo que la región ha sido tradicionalmente el hogar de comunidades que se han resistido a entrar en la órbita del Estado y es cierto. Pero también lo es que sus relaciones con el Estado han sido complejas y que han incluido tanto el rechazo como la asimilación de elementos estatales. El de los Bertha es solo uno de los casos en los que históricamente se ha manifestado esta relación ambigua. La arqueología puede ayudarnos a comprender los vínculos entre sociedades estatales y tribales en Sudán y Etiopía en perspectiva de larga duración.

4. Dinámicas estatales y de resistencia en la frontera entre Sudán y Etiopía

El texto pionero de Víctor sobre resistencia entre Sudán y Etiopía mostraba el enfoque más fructífero y el que yo mismo he adoptado en mis últimas investigaciones (Fernández Martínez 2003): no podemos comprender los procesos de jerarquización y resistencia sin tener en cuenta la historia profunda de la región y estos procesos no suponen necesariamente una evolución continua y lineal de mayor a menor igualdad. Víctor interpretó el vacío arqueológico que se produce a inicios del Neolítico en Sudán central como un fenómeno de resistencia a las incipientes desigualdades que se habían comenzado a desarrollar a finales del Mesolítico. Las investigaciones que llevó a cabo en la región de Benishangul, al sur del Nilo Azul en Etiopía, demostraron que muy probablemente la zona



se convirtió en un refugio para aquellas comunidades que desde el Holoceno Medio decidieron continuar con un modo de vida no estratificado y basado en la caza, la recolección y una agricultura incipiente (Fernández Martínez 2003, 2004; Fernández Martínez *et al.* 2007). Los trabajos de Víctor dejaron clara la intensa relación entre las comunidades de Sudán Central y las del oeste de Etiopía entre el 4500 y 2000 BP aproximadamente, aunque las relaciones resultan perceptibles ya antes durante el Paleolítico.

Desde el año 2013 he tratado de cubrir el período de los últimos dos mil años. Para ello elegí como zona de estudio la región al norte del Nilo Azul, que solo exploramos someramente durante el proyecto liderado por Víctor (cf. Figura 1, B). Una primera visita en el año 2005 no resultó demasiado alentadora. De hecho, la prospección había resultado considerablemente complicada porque, al contrario que en Benishangul, el territorio al norte del Nilo carece por lo general de abrigos rocosos, que es donde resulta más fácil encontrar secuencias arqueológicas. Además de ello, se trata de una zona de tierras bajas con altas temperaturas, muy baja densidad demográfica, escasa población indígena (el mayor contingente es el de los reasentados amhara, a los que me he referido más arriba) y con una gran masa forestal. Pese a todo, los resultados han sido positivos y complementan en buena medida los obtenidos en el trabajo de campo llevado a cabo por Víctor. Los complementan sobre todo porque nuestros datos son muy abundantes a partir de mediados del segundo milenio d. C. Para entender la historia que nos cuentan, sin embargo, tenemos que retrotraernos varios milenios.

De hecho, tenemos que llegar hasta Kerma, a las orillas del Nilo en el norte de Sudán. Como señalaba al inicio de este artículo. La cultura de Kerma, que comienza a mediados del tercer milenio, es el primer caso de una sociedad fuertemente jerarquizada y urbana en la zona (Edwards 2004:75-111). Para inicios del segundo milenio, Kerma cuenta ya con murallas, palacios y tumbas principescas. Hacia mediados del primer milenio, los egipcios destruyen la ciudad y ocupan el territorio. En el siglo VIII emerge una nueva formación estatal independiente, al sur de Kerma, en Napata, que a su vez es sustituida por Meroe, nuevamente situada más al sur, hacia el 350 a. C. (Welsby 1996). Cada uno de los reinos toma prestados símbolos del anterior, que actúan, en cierta manera, como legitimadores del nuevo régimen. Es evidente la influencia egipcia en Napata, y la influencia egipcia y napatiense en Meroe. El patrón se repetirá desde inicios del primer milenio a. C. hasta la actualidad. Así, tras la caída del Reino de Meroe hacia el 350 d. C. su lugar es ocupado por una serie de organizaciones políticas que podríamos denominar jefaturas, las cuales recurren a los símbolos y la materialidad del antiguo reino, como las estructuras piramidales y mesas de ofrendas (Edwards 2004:205-207). Progresivamente la fragmentación política fue dejando paso a un cierto grado de centralización y para mediados del siglo VI el panorama se encuentra dominado por tres reinos, que adoptaron el cristianismo como religión de Estado: Nobatia, Makuria y Alodia (Welsby 2002). El

que nos interesa aquí es Alodia, porque supone un nuevo desplazamiento hacia el sur de las formaciones estatales: su capital, Soba, se encuentra a unos 250 km al sur de Meroe y a unos 600 de Kerma (Welsby *et al.* 1991). El desplazamiento no es solo de la capital: el reino de Alodia se extiende fundamentalmente a lo largo del Nilo Azul, en una zona que había sido periferia meridional del Reino de Meroe (Brass 2014). Con Alodia, el Estado se acerca a Etiopía y de este acercamiento tenemos pruebas arqueológicas.

En la extensa zona que hemos prospectado al norte del Nilo Azul no hemos encontrado ningún yacimiento equivalente a los abrigos con materiales mesolíticos y neolíticos sudaneses. Todo parece indicar que el territorio estuvo ocupado esencialmente por comunidades de cazadores-recolectores que utilizaron una tecnología microlítica sobre sílex hasta bien entrado el primer milenio d. C. (Figura 3). Aquí tenemos ya el primer acto de resistencia. Estos grupos conocían perfectamente la existencia de comunidades agropastoriles en Sudán y de hecho hemos encontrado varios elementos líticos pulimentados que demuestran contactos entre ambas regiones. Sin embargo, no parece que se hayan visto tentados a adoptar un modo de vida agrario. La situación comienza a cambiar a partir de mediados del primer milenio d. C. En esos momentos detectamos por primera vez en el registro arqueológico la presencia de cerámica (González-Ruibal y Falquina 2017:176-183). La tipología recuerda a la posmerolítica y medieval temprana del vecino Sudán (Figura 4). Los yacimientos que nos encontramos son muy pequeños, cubren entre 1.000 y 3.000 metros cuadrados. Se sitúan al lado y a lo largo de los principales ríos que conectan Sudán y Etiopía: el Dinder, el Dubaba y el Gelegu. Con frecuencia aparecen junto a lo que los sudaneses denominan *maya*, lagos estacionales que se forman en la época de las lluvias y que se convierten en abrevaderos para los animales salvajes (y domésticos). La cultura material es monótona: solo encontramos cerámica y fusayolas. Los morteros son muy escasos y de pequeño tamaño. La cerámica es también de tamaño pequeño o mediano, fundamentalmente cuencos. Todo encaja bien con pequeñas comunidades de pastores trashumantes que se mueven entre Sudán y Etiopía—en uno de los sitios, de hecho, aparecieron huesos de bóvidos. Lo más probable es que los pastores llegaran a Etiopía durante la estación seca con sus vacas, ovejas y cabras y se volvieran a Sudán al comienzo de las lluvias para evitar la mosca tsetsé. Ese es, al menos, el patrón de desplazamiento que siguen en la actualidad los Fellata y otros grupos pastoriles de la zona (Ahmed 1973). Los pastores nómadas y seminómadas son, por definición, agentes que se resisten al Estado centralizado y sedentario. Su modo de vida dificulta la tributación y el control. Que nos encontramos a estos pastores precisamente durante el esplendor del Reino de Alodia (ca. 600-1000 d. C.) no es probablemente casualidad. Es muy posible que estuvieran buscando mejores pastos en un momento de mayor aridez y crecimiento demográfico. Pero también tiene lógica que estuvieran alejándose del control estatal, en una zona que permanecía abierta y más allá del dominio efectivo de Alodia.

Figura 3.
Materiales de la
LSA procedente
de un yacimiento
al aire libre cerca
del río Atbara, en
Metema (Etiopía).

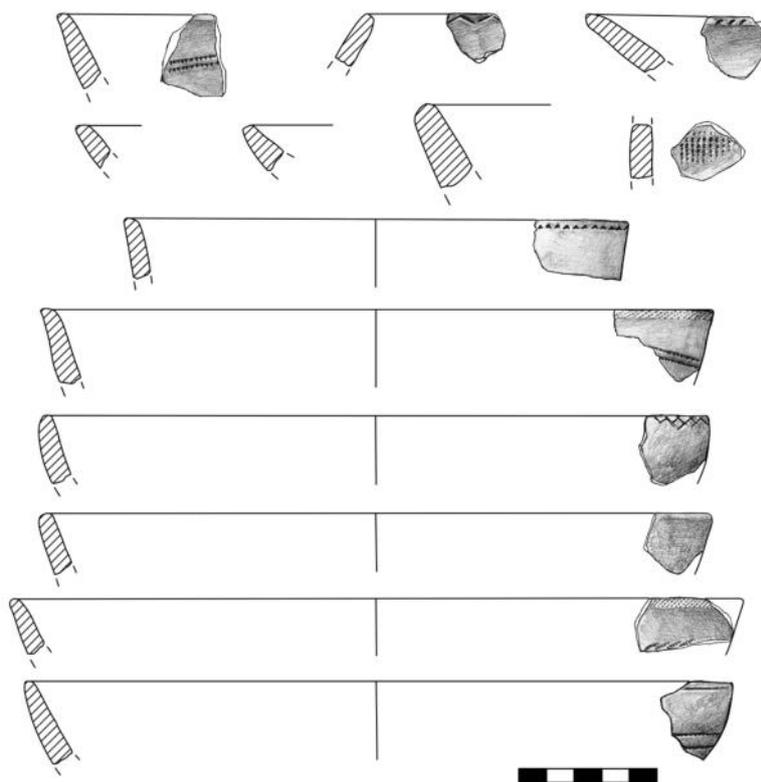
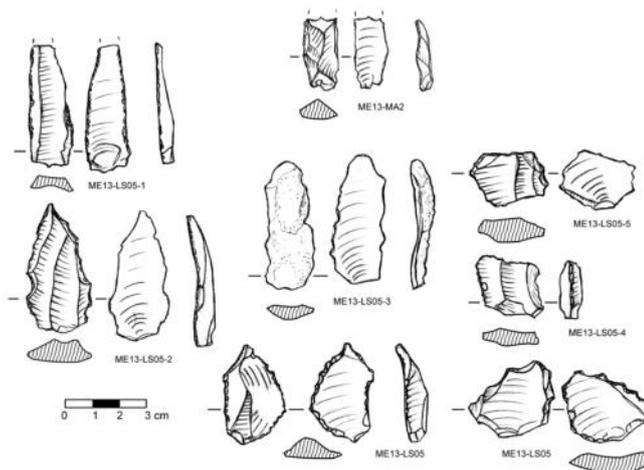


Figura 4. Cerámica de mediados-fines del primer milenio d. C. del yacimiento de Medjale (Qwara, Etiopía).

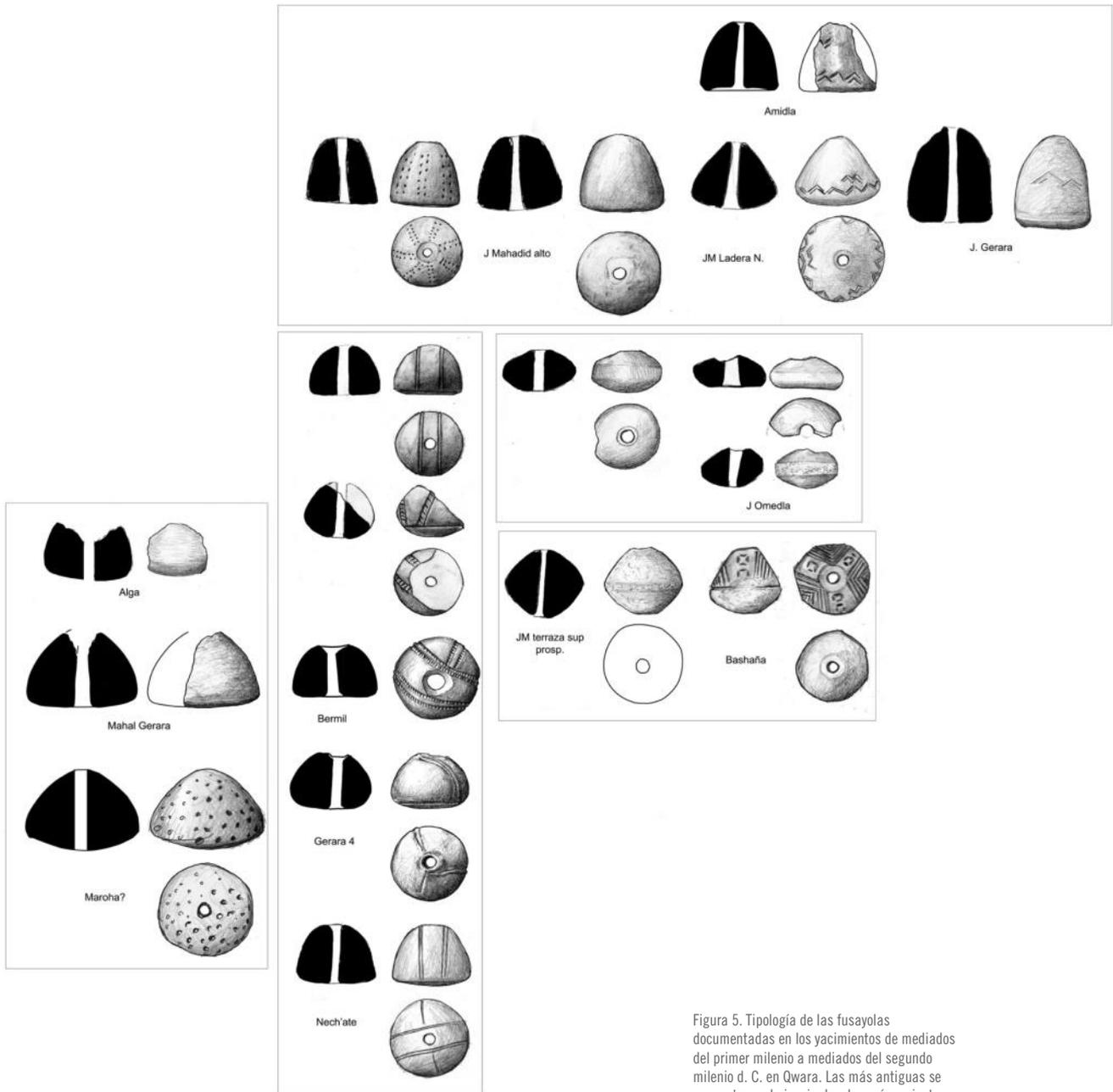


Figura 5. Tipología de las fusayolas documentadas en los yacimientos de mediados del primer milenio a mediados del segundo milenio d. C. en Qwara. Las más antiguas se encuentran a la izquierda y las más recientes a la derecha.



Sin embargo, estas comunidades estaban asimilando parte de la cultura material dominante. La cerámica es muy semejante a la que encontramos en el núcleo alodiano, con idénticas formas y decoraciones. Esto es si cabe más evidente en el caso de las fusayolas, que aparecen en gran número en todos nuestros yacimientos (Figura 5) y responden a tipologías y muestran decoraciones extraordinariamente parecidas a las del territorio de Alodia (Yvanez 2016). Y no solo eso: las fusayolas indican la práctica del hilado y seguramente la confección de ropa, un rasgo cultural importante en una zona donde la desnudez ha sido la norma hasta bien entrado el siglo XX. De hecho, el geógrafo árabe del siglo X Ibn Hawqal nos habla de los habitantes de la zona donde estamos trabajando, los Kersa y los Mernakah, a quienes denomina «nubios» y los diferencia de los Tubli, un grupo al que considera salvaje: «no comercian con esta gente porque van desnudos y no se sabe lo que comen ni cómo son» (Zarroug 1991:18). Parece que los pastores seminómadas del piedemonte etíope y los agricultores de las riberas del Nilo Azul, por lo tanto, compartían un mismo trasfondo cultural. De ahí que Ibn Hawqal los considere nubios y los distinga de los auténticos salvajes.

El final del Reino de Alodia se sitúa convencionalmente en 1504, tras su conquista por parte de los Funj, un pueblo de origen poco claro que funda el que sería estado dominante en Sudán durante los próximos cuatro siglos. Sin embargo, las excavaciones en la capital del reino, Soba (Welsby et al. 1991), han demostrado que se encontraba ya en franca decadencia en el siglo XIII. En torno a esas mismas fechas, en 1220 según las fuentes árabes, se produce una invasión de pueblos nilóticos, denominados Damadim (un nombre genérico), que procedían del sur y que sin duda tuvo mucho que ver con su final (Beswick 2004:23-24). La destrucción de la capital produjo una fragmentación del territorio y, al igual que sucedió tras el fin de Meroe, emergieron en el lugar del reino una serie de jefaturas autónomas. En nuestras prospecciones en Etiopía hemos encontrado el eco de estos eventos. Hacia el siglo XIII se abandonan definitivamente los asentamientos pastoriles a orillas de los ríos y aparecen lugares encastillados en las cumbres de los cerros (Figura 6). La población se multiplica, algunos asentamientos alcanzan grandes dimensiones (hasta ocho hectáreas) y aparece una cultura material que muy poco tiene ya que ver con la del reino de Alodia: es una cerámica basta, de paredes gruesas, prácticamente sin decoración, y en la que aparecen nuevas formas, la más importante de las cuales es la *doka*, una fuente de origen nubio que se utiliza para cocinar una torta de harina conocida en nubio como *kisra*. Lo que detectamos en el registro arqueológico es, seguramente, la presencia de comunidades de refugiados que están huyendo del caos y la violencia en Sudán y seguramente de las jefaturas depredadoras que sustituyeron a Alodia. Se trata, en cierta medida, de comunidades de resistencia, pero no se resisten al Estado, sino a formaciones post-estatales–jerarquizadas pero no centralizadas. Resulta bastante verosímil que el Reino de Alodia fuera una formación estatal, digámoslo así, benévola. No parece que llevara a cabo una política predatoria en sus márgenes, de lo contra-

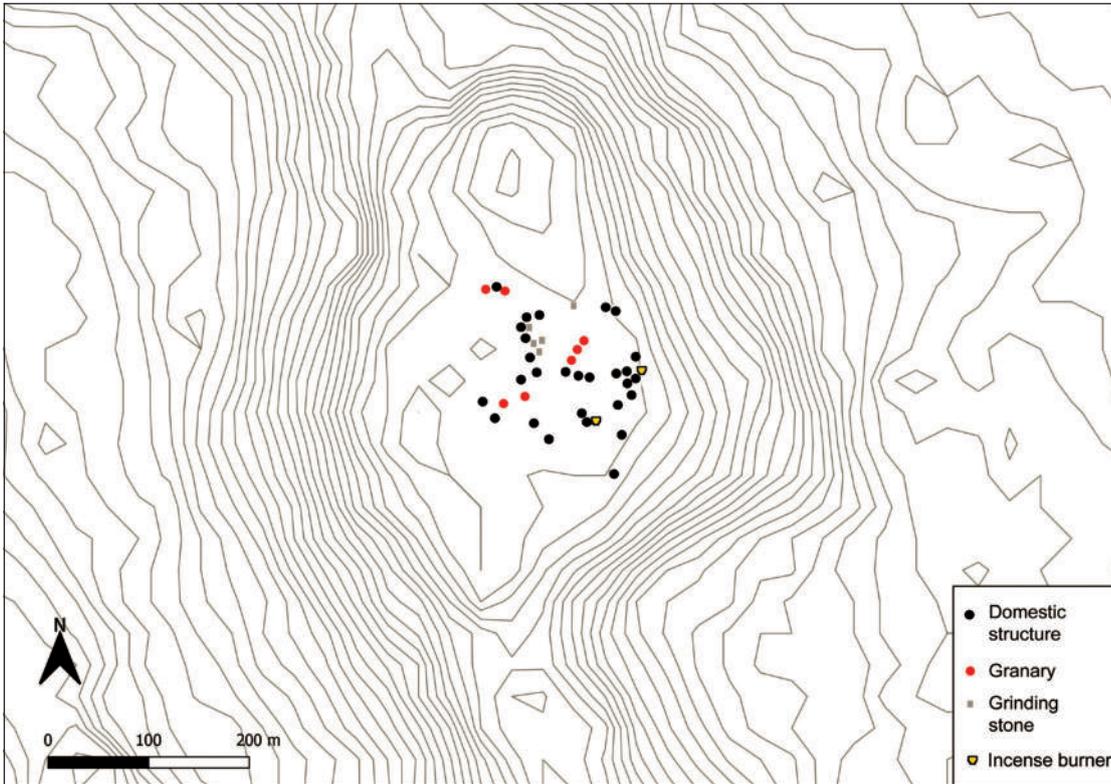


Figura 6. Yacimiento en lo alto de un cerro datado por radiocarbono en el siglo XV d. C., Jebel Omedla (Qwara).

rio nos habríamos encontrado en momentos anteriores al 1200 asentamientos encastillados. Pero existe otro argumento para defender el carácter benévolo de Alodia: la memoria del reino.

La desaparición de Alodia no significó que quedara borrada del mapa. Tanto es así, que, como indiqué, el final de esta formación política se suele situar en 1504, casi trescientos años después de que hubiera desaparecido en la práctica ¿Cómo es esto posible? Seguramente por dos motivos: en primer lugar, porque los sucesores de Alodia se proclamaron sucesores del reino y de hecho en las fuentes siguen apareciendo menciones a Soba y Alodia durante los dos siglos y medio posteriores a la devastadora invasión de los Damadim. En segundo lugar, en unas sociedades básicamente orales, el recuerdo de Soba se transmitió popularmente a través de historias y objetos desde el mismo momento en que se hundió el reino en el siglo XIII. Este debió de ser el comienzo de una «Mística de Soba» semejante a la «Mística funj» a la que me refería más arriba, siguiendo a Wendy James (1977): es decir, la reproducción de símbolos, prácticas rituales y



memorias de una formación estatal a la que se percibe al mismo tiempo como poderosa, prestigiosa y benévola. De hecho, todavía a principios del siglo XX la mística estaba muy presente en determinadas comunidades de la frontera etíope-sudanesa: la gente se declaraba originaria del Reino de Alodia; juraban por Soba; realizaban rituales de fertilidad junto a las denominadas Piedras de Soba, que existían en diversos asentamientos, y los yacimientos arqueológicos eran denominados «Soba» (Chataway 1930). A los habitantes del Reino de Alodia se les conocía como Anej y, de hecho, nuestros informantes relacionaban los yacimientos arqueológicos que encontramos en las prospecciones con este pueblo semilegendario.

El registro arqueológico del que disponemos para el período posterior a la caída de Soba, entre el 1250 y el 1600, demuestra que nos hallamos ante sociedades acéfalas, con una fuerte igualdad socioeconómica. Pero estas mismas sociedades reprodujeron la memoria del Estado en diversas formas. Me he referido al folklore, pero tenemos también pruebas arqueológicas. En los yacimientos del período post-Alodia nos encontramos un gran número de incensarios (Figura 7), que se utilizaban, según parece, en rituales de tipo doméstico (González-Ruibal y Falquina 2017:188-189). Idénticos incensarios aparecen en el territorio de Alodia (Crawford y Addison 1951:149, pl. XXIX, XV, 9). Probablemente, en los refugios de la frontera etíope pervivieron rituales cuyo origen se remontaba al reino sudanés y que, además, tenían un trasfondo cristiano. Prueba de ello también es el curioso fenómeno de la orientación de las viviendas. La arquitectura doméstica se encuentra muy bien conservada en los yacimientos encastillados. Gracias a ello hemos podido observar que la mayor parte de las casas y graneros tienen una orientación comprendida entre el sur y el este con una tendencia clara hacia el sudeste (Figura 8). El sudeste es por donde sale el sol en noviembre, que es también cuando se lleva a cabo la recogida de la cosecha. Todavía hoy, las comunidades indígenas de la zona rezan mirando hacia la salida del sol delante de los graneros durante las fiestas de la recolección. El hecho de rezar es ajeno a la mayor parte de los grupos de la zona y revela una más que probable influencia cristiana. La orientación también puede tener un origen cristiano, pues las iglesias se orientan hacia el este, hacia la salida del sol, de manera que la luz de la mañana ilumine el altar mayor. Hoy en día la memoria cristiana de Alodia se ha perdido a nivel consciente. Nadie puede relacionar el rezo frente al granero con el ritual cristiano. Pero no siempre fue así. En el siglo XVIII, los Hamej, el grupo que se consideraba descendiente de los Anej de Alodia, solicitó que se le enviaran misioneros para volver a convertirse en cristianos (Spaulding 1974) ¿Podemos hablar de resistencia cuando un grupo posee una memoria positiva del Estado y de sus aparatos ideológicos? En realidad sí. Porque lo que las comunidades de la frontera entre Sudán y Etiopía llevaron a cabo fue una apropiación de aquellos elementos estatales que reforzaban su identidad y sus principios políticos y morales y garantizaban su supervivencia.

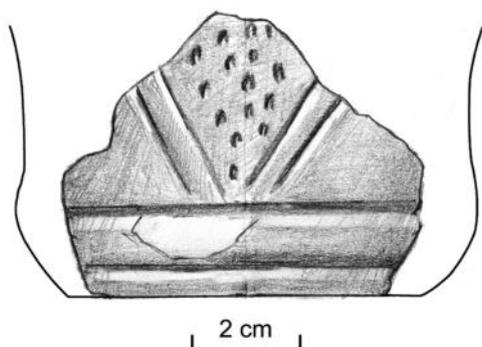


Figura 7. Incensario de Jebel Omedla.

La aparición de una nueva formación estatal centralizada en el Nilo Azul a partir de 1504 supuso un nuevo desplazamiento del Estado hacia el sur. La capital del Sultanato Funj se estableció en Sennar, a unos 300 km al sur de Soba (y a 900 km ya de la primera capital estatal de Sudán, Kerma). Este desplazamiento implicó que el oeste de Etiopía dejara de ser un margen para convertirse en una periferia del nuevo estado. La arqueología ofrece una visión elocuente de este fenómeno. Hacia fines del siglo XVII llegan a la región situada al norte del Nilo Azul un grupo de migrantes cuya cultura material es idéntica en todos los sentidos a la del Sultanato Funj: la misma cerámica, los mismos incensarios, morteros, decoración corporal, pipas, patrón de asentamiento, etc. (Figura 9). Prueba arqueológica de la integración de la zona en redes suprarregionales es la aparición de un puesto de comercio sudanés de finales del siglo XVIII: se trata de una estructura rectangular de piedra en la que encontramos objetos utilizados en el intercambio: cuentas de vidrio y porcelanas asiáticas (González-Ruibal y Falquina 2017:196-197). La transformación del margen en periferia estatal se advierte también en otros aspectos. El Sultanato Funj nombró jefes en las zonas fronterizas y les otorgó los títulos de *makk* o *manjil*, equivalente a reyes vasallos. Esto tuvo un efecto profundo en las comunidades fronterizas.

En nuestra última campaña en Etiopía (abril de 2019) hemos podido comprobar que la expansión del Sultanato sobre el antiguo margen estatal dio lugar a curiosos fenómenos de etnogénesis: reforzó o creó identidades político-étnicas a lo largo de la frontera. En la zona situada entre el Nilo Azul y su afluente el Dinder documentamos al menos cuatro unidades políticas de época Funj que perviven hasta la actualidad como grupos étnicos: Guba, Kadalo, Banya y Abu Ramla. Dos de estas identidades político-étnicas, Abu Ramla y Guba, eran lo suficientemente poderosas y autónomas a finales del siglo XIX como para que tanto Sudán como Etiopía se las tomaran en serio (Endalew

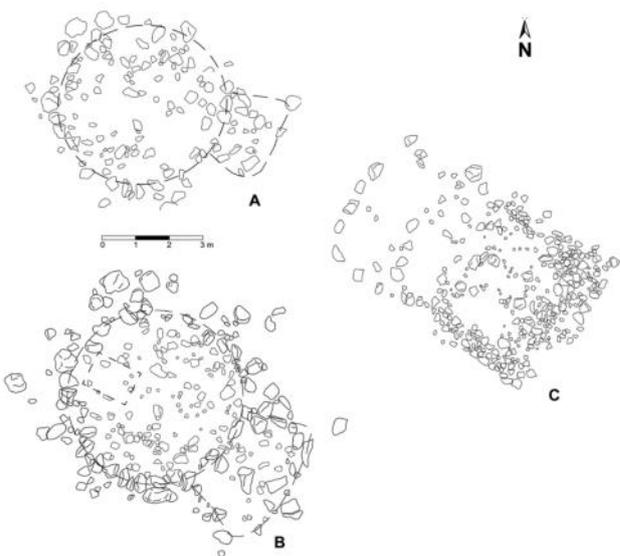


Figura 8. Tres casas documentadas en Jebel Omedla con orientación SE.

2006:52, 67). En nuestras prospecciones al pie de Abu Ramla, una montaña de origen volcánico que emerge en la planicie entre Sudán y Etiopía, descubrimos un gran yacimiento que cubre cerca de dos kilómetros cuadrados y cuya cronología se sitúa entre el siglo XVI y finales del XIX (Figura 10). La gran concentración poblacional es muy poco común en la frontera, donde la tendencia siempre es a la fisión y a la dispersión, como corresponde a comunidades segmentarias. Pero puede ser indicativo de un proceso de transformación de la sociedad hacia formas más centralizadas y jerarquizadas de poder, como lo demostraría el reconocimiento de Abu Ramla como una jefatura semiautónoma por parte del Sultanato Funj y del Reino de Etiopía. El caso más llamativo, sin embargo, es el de Guba, donde un migrante procedente del Sultanato y que reivindicaba una genealogía mítica que se retrotraía hasta los Omeyyas, fundó una dinastía de *manjil* que llegó hasta los años 40 del siglo pasado (Garretson 1980). Prueba material de sus ínfulas son dos palacios que se construyeron sendos gobernantes, el primero a finales del siglo XIX y el segundo después de la Segunda Guerra Mundial. Como comentaba más arriba, es muy posible que, de no mediar la conquista del territorio por parte de Etiopía, los territorios de los jefes fronterizos se hubieran convertido en estados propiamente dichos. De hecho, el *manjil* de Guba comenzó una campaña de expansión que le llevó a anexionarse a Abu Ramla y parte del territorio de los Gumuz a lo largo del Nilo Azul. En la actualidad, los mayores todavía son capaces de recitar las genealogías de los jefes funj de su comunidad, que se pueden retrotraer hasta el siglo XVIII. Y una vez más surge la pregunta ¿Podemos hablar de resistencia cuando las comunidades aceptaron títulos de jerarquía y poseían (poseen) una visión positiva de una formación estatal, con la que mantuvieron estrechas relaciones? La respuesta, como en el caso de Alodia, es sí. Las comunidades fronterizas mantuvieron sus principios políticos y su economía moral y los jefes, en la mayor parte de



Figura 9. Pipa con decoración de roulette encontrada en Abu Ramla (Guba), s. XVIII-XIX.



Figura 10. Monte Abu Ramla, a cuyos pies se extiende un gran yacimiento de los siglos XVI al XIX.

los casos, dispusieron de un poder limitado. Si las comunidades idealizaron el Sultanato Funj y se apropiaron de sus símbolos es porque les ofreció herramientas simbólicas y políticas con las que defender su autonomía política y su identidad cultural. 🌿

5. Conclusiones

Víctor Fernández fue el primero en investigar las raíces de la resistencia social en el Cuerno de África. Entendió que para analizar la resistencia era necesario abordar el análisis de la larga duración, pero también que sin comprender el presente etnográfico es difícil comprender el pasado arqueológico. Víctor, un prehistoriador atípico, indagó en la historia y la antropología de las comunidades actuales, descendientes en última instancia de aquellas que habitaron la frontera entre Sudán y Etiopía hace miles de años. Teniendo en cuenta esta visión holística de la cultura y de la historia, no es de extrañar que su último proyecto en África haya sido sobre arqueología histórica: las misiones Jesuitas en Etiopía (Fernández *et al.* 2017). Al fin y al cabo, la divisoria entre Prehistoria e Historia en África, como la que separa sus estados, es porosa y fluida. Lo me-



por es no tenerla muy en cuenta. En este artículo he presentado resultados de mi investigación en la frontera entre Sudán y Etiopía, una investigación que empezó hace dos décadas con Víctor y que continúa una de sus líneas de investigación: la resistencia de las comunidades tribales a la jerarquización social. El trabajo arqueológico, etnográfico e histórico desarrollado a lo largo de todos estos años ha permitido avanzar en nuevas direcciones y plantear modelos de resistencia más complejos y menos binarios: las comunidades de la frontera etíope-sudanesa se han resistido al Estado pero no han permanecido ajenas a este. A lo largo de los siglos han incorporado símbolos, rituales, objetos y memorias procedentes de las formaciones políticas de su entorno. Este ha sido particularmente el caso cuando los estados han mostrado una actitud benévola respecto a las comunidades acéfalas que habitaban en sus márgenes y periferias, cuando han aceptado su carácter multicultural y su alteridad política. Cuando no ha sido así (tras el colapso del Reino de Alodia o durante el período turco-egipcio), los grupos indígenas se han opuesto frontalmente a la dominación, real o simbólica. Paradójicamente, se han resistido al Estado utilizando los símbolos del Estado.

Decía al comienzo de este artículo que viajar con Víctor por África ha sido un privilegio y una aventura irreplicable—aunque cada regreso a Etiopía haya sido para mí un intento de recuperar la emoción de aquellas primeras expediciones. La arqueología nació como un viaje, un Grand Tour por el espacio y por el tiempo. Y creo que debe seguir siéndolo, aunque el Grand Tour sea por el extrarradio de Madrid u Oviedo. La aventura no se encuentra tanto en la lejanía, como en el explorar otros mundos, conocer otras realidades, otras personas (del pasado y del presente). Para disfrutar y aprender de verdad del viaje es necesario ir bien acompañado. Y Víctor ha sido estupenda compañía. Espero haberlo sido yo también para él. 🌿

Bibliografía

- AGITEW, G., ADINO, K., & ABELIENEH, A. 2016. «Alitash National Park and Local Livelihoods in Quara of North-Western Ethiopia: The Nexus». *ZENITH International Journal of Multidisciplinary Research* 6(1): 168-178.
- AHMED, A.G.M. 1973. «Nomadic competition in the Funj area». *Sudan Notes and Records* 54, 43-56.
- BESWICK, S. 2004. *Sudan's blood memory: the legacy of war, ethnicity, and slavery in early South Sudan*. Rochester: University Rochester Press.
- BRASS, M. 2014. «The southern frontier of the Meroitic state: The view from Jebel Moya». *African Archaeological Review* 31(3): 425-445.
- CRAWFORD, O.G.S. & ADDISON, F. 1951. *Abu Geili: Saqadi & Dar El Mek*. Oxford: Oxford University Press.
- EDWARDS, D.N. 2004. *The Nubian Past: An Archaeology of the Sudan*. Londres: Routledge.
- ENDALEW, T. 2006. *Inter-ethnic relations on a frontier: Mätäkkäl (Ethiopia), 1898-1991*. Wiesbaden: Harrassowitz.



- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1932. «Ethnological observations in Dar Fung». *Sudan Notes and Records* 15(1): 1-61.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. 1984. «Early Meroitic in Northern Sudan: the assessment of a Nubian archaeological culture». *Aula Orientalis* 2(1): 43-84.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. 1985. *La cultura Alto-meroítica del Norte de Nubia: Evolución de la cultura material y el ritual funerario en el Norte de Nubia del siglo III al I a. C.: la necrópolis de Amir Abdallah*. Colección Tesis Doctorales, 132/85. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. Y GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2001. «Historia, Arqueología e Identidad de un pueblo fronterizo: Los Berta de Benishángul (Etiopía)». *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 3(3). <https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/numero-3-3.html#3-3>
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V. M. 2003. «Four thousand years in the Blue Nile: Paths to inequality and ways of resistance. Cuatro mil años en el Nilo Azul: Caminos a la desigualdad y vías de resistencia». *Complutum* 14: 409-425.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. 2004. «Prehistoria y etnoarqueología en el Nilo Azul (Sudán y Etiopía)». *Bienes culturales: Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español* 3, 119-128.
- FERNÁNDEZ, V.M., TORRE, I. DE LA, LUQUE, L., GONZÁLEZ-RUIBAL, A., and LÓPEZ, J.A. 2007. «A Late Stone Age sequence from West Ethiopia. The sites of K'aaba and Bel K'urk'umu (Assosa, Benishangul-Gumuz Regional State)». *Journal of African Archaeology* 5(1): 91-126.
- FERNÁNDEZ, V. M., DE TORRES, J., D'ALÒS-MONER, A. M., & CAÑETE, C. (2017). *The archaeology of the Jesuit missions in Ethiopia (1557-1632)*. Amsterdam: Brill.
- GARRETSON, P. P. 1980. «Manjil Hamdan Abu Shok (1898-1938) and the administration of Gubba». In J. Tubiana (ed.): *Modern Ethiopia. From the ascension of Menelik II to the present*. Proceedings of the 5th International Conference of Ethiopian Studies, Nice, 19-22 December 1977. Rotterdam: A.A. Balkema, 197-210.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2014. *An archaeology of resistance. Materiality and time in an African borderland*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A., & FALQUINA, Á. 2017. «In Sudan's Eastern Borderland: Frontier Societies of the Qwara Region (ca. ad 600-1850)». *Journal of African Archaeology* 15(2): 173-201.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A., AYÁN, X., DERARA, W., FALQUINA, Á., y SÁNCHEZ-ELIPE, M. 2015. Prospección arqueológica y etnoarqueológica de Metema y Qwara (Etiopía). *Informes y Trabajos* 12: 95-112.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A., FALQUINA, Á., HERNANDO, A. y DERARA, W. 2016. «Prospección arqueológica y etnoarqueológica del Noroeste de Etiopía. Campaña de 2015». *Informes y Trabajos* 14: 97-115.
- JAMES, W. 1977a. «The Funj mystique: approaches to a problem of Sudan history». In R.K. Jain (ed.): *Text and context: the social anthropology of tradition*. Philadelphia: ISHI, 95-133.
- JEDREJ, M. C. 2006. «Were Nuba and Hadjeray stateless societies? Ethnohistorical problems in the eastern Sudan region of Africa». *Paideuma* 52: 205-225.
- MARKAKIS, J. 2011. *Ethiopia: The Last Two Frontiers*. Oxford: James Currey.
- MECKELBURG, A. 2016. «Borders and boundaries within western Ethiopia». En T. Falola y E. Mbah (Eds.): *Dissent, Protest and Dispute in Africa*, 1, 171-190. Londres: Routledge.
- PHILLIPSON, D. W. 2012. *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the Northern Horn, 1000 BC-1300 AD*. Boydell & Brewer Ltd.



- REYNA, S. P. 1990. *Wars without end: The political economy of a precolonial African state*. Hanover: University Press of New England.
- SPAULDING, J.L. 1974. The Fate of Alodia. *Transafrican Journal of History* 4 (1/2): 26-40.
- SPAULDING, J. 1985. *The heroic age in Sinnar*. Ann Arbor, MI: African Studies Center, Michigan State University.
- TRIULZI, A. 1981. *Salt, gold and legitimacy. Prelude to the history of no-man's land. Bela Shangul, Wallaga, Ethiopia (1800-1898)*. Nápoles: Istituto Universitario Orientale.
- WELSBY, D. A. 1996. *The kingdom of Kush: the Napatan and Meroitic empires*. London: British Museum.
- WELSBY, D. A. 2002. *The medieval kingdoms of Nubia: pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile*. Londres: British Museum.
- WELSBY, D. A., Daniels, C. M., & Allason-Jones, L. 1991. *Soba: archaeological research at a medieval capital on the Blue Nile*. Nairobi: British Institute in Eastern Africa.
- WHITEHEAD, G.O. 1934. «Italian travelers in the Berta country». *Sudan Notes and Records* 17: 217-227.
- YVANEZ, E. 2016. «Spinning in Meroitic Sudan: textile production implements from Abu Geili». *Dotawo: A Journal of Nubian Studies* 3(1): 153-178.