

**Etnoarqueología de la vivienda en África subsahariana:
Aspectos simbólicos y sociales.**
**Ethnoarchaeology of houses in sub-Saharan Africa: symbolic and social
features.**

**Alfredo González Ruibal
Depto. Prehistoria. UCM**

Abstract.

From its very beginnings, Ethnoarchaeology in Africa has largely focused in technological issues. In doing so, it has left out of its aims one of the richest vernacular architectures in the world. Africa offers a privileged ground of study for the analysis of the social and symbolic use of domestic space, which has a growing importance in archaeology and anthropology since the middle 1980s. Through a selected number of well studied examples, we address some of the questions archaeologists should have in mind when analysing domestic sites. Although Ethnoarchaeology might provide the archaeologist with new insights about prehistoric contexts, we must not forget the potential that material culture studies have in offering different perspectives of the preindustrial culture we are dealing with.

Key words: Domestic space, time, power, gender, identity.

1. Introducción.

Dentro de los temas generales que ha abordado la etnoarqueología, el estudio de la vivienda es quizá uno de los que menos interés ha suscitado entre los investigadores, pese a su indudable importancia a la hora de enfrentarnos con cuestiones de tipo simbólico, social o económico. La vivienda es un elemento de primer orden en cualquier cultura preindustrial, que refleja, y a la vez condiciona, los diversos comportamientos sociales de un grupo y su percepción del mundo (Kus 1997). Esta relevancia ha sido señalada en las últimas décadas por sociólogos, geógrafos, historiadores de la arquitectura y antropólogos como Rapoport (1969), Bourdieu (1972), Tuan (1987), Hillier y Hanson (1984), Seamon y Mugerauer (1985), etc. Las posibilidades que el análisis del espacio doméstico ofrece han sido desarrolladas por arqueólogos históricos e historiadores de la cultura fundamentalmente (Glassie 1975; Lawrence 1980; Johnson 1989), centrados en sociedades capitalistas y occidentales, mientras que en el extremo opuesto los hogares de los cazadores-recolectores también han generado buen número de estudios (de etnoarqueólogos y paleolitistas: Yellen 1977, Kent 1984, Gamble y Boismier 1991), con una óptica, no obstante, bien diferente a la de los primeros. Para toda la diversidad de manifestaciones culturales que encontramos entre uno y otro extremo, la investigación resulta muy desigual. A los arqueólogos y etnoarqueólogos, más que la casa en sí, les interesa la estructura como marcador de otros factores, como las formas de abandono (McIntosh 1974, 1977), la movilidad (Tomka 1993), la gestión del desecho (Hayden y Cannon 1983), la organización familiar (Ember 1973) y, especialmente, la demografía (Naroll 1962, Cook y Heizer 1965, Read 1978, Schacht 1981), lo que lleva a que se desaproveche el inmenso potencial cultural de los hogares. La predominancia de un enfoque positivista heredero de la Nueva Arqueología se encuentra también en la base del desinterés por un estudio más profundo, preocupado por penetrar los significados de la arquitectura y el uso del espacio. El hecho de que no se puedan extraer leyes generales del estudio particular de la vivienda vernácula africana, sin embargo, no impide que su estudio ofrezca perspectivas interesantes para cualquier arqueólogo que se enfrente con lugares de habitación. Ampliar el abanico de interpretaciones posibles es el objetivo fundamental de la etnoarqueología.

En el caso que nos ocupa, el África subsahariana, encontramos claramente las tendencias que señalamos. Pese al enorme volumen de trabajos etnoarqueológicos que se vienen desarrollando en el continente desde los orígenes mismos de la disciplina (cf. MacEachern 1982; Atherton 1996), solamente una fracción muy reducida han tenido como objeto fundamental el análisis de la arquitectura doméstica (Agorsah 1990: 193), lo cual no es óbice para que los arqueólogos africanistas utilicen constantemente analogías de los espacios habitados actuales (cf. p. ej. Sutton 1986: 20-21; Donley-Reid 1987; Decorse 1992: 185 y ss),

en muchos casos sin una reflexión teórica sobre la licitud de su aproximación. El interés de los etnoarqueólogos en África se ha dirigido masivamente hacia el estudio de las bandas de cazadores-recolectores (en sus más diversas facetas: subsistencia, ritual, expresión plástica, etc.: Agorsah 1990) y la tecnología preindustrial: metalurgia y cerámica (especialmente la escuela francófona: Atherton 1996). Junto a estos temas privilegiados, también han recibido especial atención las comunidades pastoriles, más como medio de establecer comparaciones de sus movimientos y trazas materiales (Brooks y Yellen 1987) con grupos prehistóricos europeos que por su producción artefactual propiamente dicha. El peso de las aproximaciones positivistas, preocupadas por el establecimiento de teorías de alcance medio, se advierte también en África, si bien desde Hodder (1982a y b) el estudio de las cuestiones simbólicas ha ganado una mayor presencia.

A la hora de abordar el estudio de la vivienda en África nos encontramos, pues, con varios problemas, de los que destacaremos tres: uno de ellos es la ya mencionada escasez de trabajos verdaderamente etnoarqueológicos sobre el tema; otro, la inabarcable variedad de culturas que ofrece el continente y que en modo alguno permiten una síntesis breve¹; un tercer problema es el gran sesgo que existe en la distribución geográfica de los estudios sobre viviendas africanas: los Swahili y los pueblos de Madagascar han sido objeto de una intensa actividad arqueológica y etnoarqueológica; en Ghana existen trabajos acerca de los grupos Nchumuru, Krachi, Navrongo, Ga, Tallensi y Sefwi, entre otros; en el oeste de África en general menudean las monografías, en cambio, amplias regiones como el centro de África, la zona de los grandes lagos y el Cuerno de África forman una enorme laguna en nuestro conocimiento, sólo suplida por escasas publicaciones de carácter descriptivo pertenecientes al período colonial. La antropología anglosajona –con la francesa la más influyente- no se ha detenido especialmente en los aspectos materiales de las culturas que estudiaba, bien al contrario que los alemanes, cuyas obras, centradas en muchas ocasiones en la cultura material, resultan auténticos monumentos etnográficos de inestimable valor: podemos citar como ejemplo paradigmático los trabajos de Haberland *et al.* (1959) y Straube y Schulz-Weidner (1963) en el sur de Etiopía. El fallo, en este caso, radica en la escasa o nula elaboración teórica del enorme caudal de datos.

Por lo que se refiere a la literatura auténticamente etnoarqueológica, las dos tendencias fundamentales en arqueología de las últimas décadas han generado estudios sobre las casas africanas: en el marco teórico procesual son paradigmáticos los trabajos de David (1971) y Agorsah (1974); entre los post-procesuales podemos anotar a Donley-Reid (1982) y Kus (1990). Mientras buena parte de la etnoarqueología africana continúa en manos del funcionalismo, el estudio de la vivienda (en África como fuera de ella) parece que ha caído definitivamente en manos de los enfoques cognitivos. Si tenemos en cuenta que el análisis del espacio doméstico ofrece sus mejores frutos en el campo del significado social y simbólico (Glassie 1999: 227 y ss) y éste es particular de cada cultura, resulta fácilmente comprensible que no sea posible descubrir muchos etnoarqueólogos normativistas trabajando sobre este tema (la visión desalentadora de David [1971] ha debido contribuir también al desinterés del positivismo). Sin embargo, la reflexión sobre la diversidad etnográfica resulta sumamente estimulante al pensamiento arqueológico general. Nuestra intención es señalar la capacidad que poseen las casas preindustriales –y las africanas subsaharianas en particular- para encapsular significados (de identidad, de poder, cosmológicos: Cunningham 1972) y condicionar el comportamiento cultural de los individuos (Tuan 1987: 102). Asimismo deseáramos llamar la atención sobre algunas de las múltiples posibilidades interpretativas que ofrece el espacio doméstico y que con demasiada frecuencia olvidan los arqueólogos².

¹ Existen algunas obras generales sobre la arquitectura tradicional africana (Oliver 1971; Denyer 1975) entre las que destaca, por su carácter exhaustivo y la calidad de sus colaboradores (Donley-Reid, Vlach, Bourdier, Preston Blier, Kus, Raharijaona, etc., algunos de ellos etnoarqueólogos), la editada por Oliver (1997). Los artículos, sin embargo, tienen un carácter desigual: las zonas menos conocidas adolecen de un tratamiento demasiado descriptivo y poco sistemático. Otra buena síntesis es la de Elleh (1996), que se centra en el estado presente de la arquitectura africana. Un obstáculo importante en el estudio de las casas subsaharianas es la existencia de una abundante bibliografía local (universidades e instituciones africanas) de difícil acceso.

² En España se puede mencionar, un interesante estudio arqueológico sobre casas protohistóricas: Ruiz Zapatero, Llorio y Martín (1986), que no obstante adolece de una ausencia de reflexión antropológica.

La aproximación a la vivienda que aquí proponemos pretende alejarse del lado más oscuro de la etnoarqueología -funcionalista- que, al menos teóricamente (sino de forma práctica como la antropología), se ha caracterizado por un cierto tono colonialista (Hodder 1994: 119 y ss). La etnoarqueología, para los practicantes de la escuela de Binford, no es un fin en sí mismo, sino un medio encaminado a suministrar marcos de comparación útiles y fiables para la investigación arqueológica (un enfoque que, sin embargo, defienden los propios arqueólogos africanos: Agorsah 1990). Personalmente consideramos que no se debe tratar exclusivamente de buscar elementos aplicables a la arqueología europea (o de cualquier otro continente). Las culturas africanas, huelga decirlo, resultan interesantes y dignas de estudio *per se* y no simplemente por su valor representativo de unos ideales pasados primitivos. El hecho de que postulemos un análisis arqueológico de la información etnográfica (como aparece en el título de Yellen 1977), con la intención de obtener datos que se escapen a los enfoques históricos o antropológicos (Miller 1987), no entra en contradicción con el objetivo de que las apreciaciones que surjan de dicho análisis puedan servir para la reflexión arqueológica general, no sólo en África sino en cualquier continente y período -nuestras conclusiones van en ese sentido. Por otro lado, el uso con intención arqueológica de datos y teorías elaborados por y para antropólogos también es etnoarqueología.

En las páginas siguientes trataremos de mostrar, a través de determinados ejemplos especialmente significativos para el análisis de cuestiones sociales y cognitivas, algunas de las posibilidades que el estudio de las viviendas preindustriales ofrece a todos aquellos que tienen como objeto de estudio la cultura material (especialmente arqueólogos).

2. Los significados de la vivienda.

2.1. El espacio mítico.

La casa-cosmos.

Una ciudad, un monumento o incluso una morada, dice Tuan (1987: 102), puede ser un símbolo del cosmos. La idea del espacio material de la casa como representación del universo ha cobrado importancia a partir de trabajos como los de Cunningham (1972), basados en la teoría estructuralista. Su estudio de la casa Atoni ha quedado como paradigma y resulta un referente inexcusable a la hora de hablar de la organización cosmológica del espacio habitado (Tuan 1987). Aunque en África contamos con los estudios de Kus y Raharijaona (Kus 1997; Kus y Raharijaona 1990, 1998) y Preston Blier (1987) apenas se han desarrollado con detenimiento las posibilidades que el análisis del componente mítico de las casas posee en cualquier cultura.

La dimensión cosmológica se da en el espacio y en el tiempo: realmente los conceptos espaciales se intentan transformar en temporales y viceversa (Kamau 1976: 353). El cosmos se manifiesta espacialmente en la vivienda porque ésta suele ser el centro de la geografía mítica, el espacio humano por antonomasia, el centro de la vida, donde se nace y donde se muere: el lugar donde tienen lugar los misterios de la existencia y donde el mito se encuentra materializado (*embodied*). Es el primer referente espacial de un individuo y al que se encuentra más afectivamente ligado. Así, para los Nuer la distribución local se jerarquiza a partir del hogar en círculos concéntricos: la cabaña, la casa, el caserío, la aldea, las secciones tribales, la tribu, otras tribus, etc. (Evans-Pritchard 1992: 131). La dimensión cosmológica se observa también en la materialización (*embodiment*) del tiempo, también, porque el hogar es la encarnación del pasado, expresa la relación con los antepasados: Entre los Nchumuru de Ghana, como entre muchos otros pueblos, los complejos de habitación se disponen en torno al altar ancestral (Agorsah 1985: 104). Su valor simbólico es tan grande que, aún pese a haberse abandonado la estructura, el altar se sigue conservando (*ibid.*: 107). En las casas de los Betsileo (Kus y Raharijaona 1990) y Sakalava (Feeley-Harnik 1980), en Madagascar existe una zona de los ancestros, señalada por un punto cardinal (el noroeste); una organización similar encontramos entre los Swazi (Kuper 1946): entre las diversas zonas en que se divide el hogar, una de ellas la ocupan los miembros desaparecidos del linaje. La organización de la casa sigue, en este caso como en los de Madagascar, la estructura general del poblado, vertebrado a través de

ciertos parámetros (alto/bajo, este/oeste, centro/periferia), y ésta es a su vez una réplica del cosmos. Para los Batammaliba la casa es, ante todo, la casa de los antepasados, y sólo de forma secundaria la de sus habitantes actuales (Preston Blier 1987). La vivienda es la mejor síntesis del ser-en-el-mundo del individuo, tanto en su dimensión temporal como espacial.

El ejemplo Batammaliba resulta especialmente útil, gracias a la magnífica obra de Preston Blier (1987), para comprender hasta que punto una vivienda puede materializar el cosmos. La casa Batammaliba reproduce actos cosmológicos claves: la creación de la Tierra, la fabricación de seres humanos, el movimiento del sol, la formación del cielo, la construcción del inframundo y la creación de diversas deidades. Así, la repetición de elementos arquitectónicos equivale a los repetitivos movimientos del sol. La forma circular de la Tierra tiene su paralelo en la forma circular de la casa y del poblado. La estratificación de elementos constructivos nos lleva a los diferentes mundos igualmente estratificados: los cielos, la Tierra, el inframundo. El montón de piedras que usó el dios Kuiye para construir la Tierra, existe en la casa en forma de un pequeño túmulo frente a la entrada. Kuiye creó a los humanos mediante bolas de tierra: la base de la casa y el altar se construyen con ellas (Preston Blier 1987: 36-37).

Menos elaborado pero igualmente significativo es el ejemplo que nos propone Hahn (2000: 138-139) en su estudio de los Kassena. El conjunto de habitación de una familia extensa imita, como en los Battamaliba, el orden cósmico. En este caso, a través de la localización de los distintos edificios y elementos arquitectónicos lo que se intenta reproducir es la temporalidad de la vida: del nacimiento a la muerte. Al este se encuentra la casa de la mujer, donde tienen lugar los nacimientos, al oeste se encuentra la zona de las tumbas: junto a estas se enclava el edificio del varón ("casa de vigilancia", orientada hacia la necrópolis), cerca de sus antepasados (se trata de una sociedad con residencia virilocal). Entre un extremo y el otro aparecen los graneros. La extensión del conjunto de vivienda y su organización familiar depende estrechamente de este orden cósmico: al sur (lado izquierdo) vivirá el hermano menor; a la derecha (norte) el mayor. Al norte habita la descendencia de la primera esposa, al sur la de la segunda esposa. Este orden se amplía a la organización de los prados que circundan al poblado (*ibid.*: 141-143). La coherencia de esta estructura, con su clara réplica física, resulta sin duda mucho más habitual de los arqueólogos tienden a considerar, aunque debería ser tomada muy en cuenta.

También los Yoruba (especialmente los reyes) intentan replicar conscientemente el orden universal en la estructura física y social (Kamau 1976: 346). En esta cultura, el intento de ordenarlo todo llega a su extremo, gracias a una organización política compleja que permite trazar planes de gran alcance: desde la casa más modesta al plano de las capitales, todo es una réplica del universo. La sociedad ajusta el paisaje a ese orden preconcebido y a su vez se encuentra constreñida por el orden que ha ayudado a crear. El conjunto de habitación, el palacio, la ciudad, la Tierra y el mundo sobrenatural se encuentran cercados por muros. Dado que nos hallamos ante una sociedad muy compleja, es natural que su cosmología refleje un orden extraordinariamente segmentado (siguiendo la teoría de Kent 1990). El orden material del espacio expresa el poder de las elites tanto como el orden divino del universo: un atentado a la clase dirigente o una réplica en la arquitectura del hogar vale tanto como atentar contra los cimientos del cosmos. Esta relación entre orden universal y social expresada a través de la forma física de los edificios y el plano de los asentamientos aparece en múltiples sociedades estatales conocidas textual y arqueológicamente (cf. V.V.A.A. 2000). Sería interesante comprobar si la justificación de los gobernantes se puede expresar de forma semejante en casos prehistóricos menos complejos.

Casas y poblados resultan coherentes con la cosmología propia de un pueblo: "la unidad de la vida, dice Abati (1992: 58), no podría tener mejor expresión, que en la forma circular del poblado himba". Lo mismo sucede con los Nchumuru (Agorsah 1985: 114): "las casas circulares pueden ser atribuidas (...) a otros factores además de su carácter compacto. En las creencias Nchumuru, el centro de la sociedad es el altar kabuno. Al hacer las casas circulares no solo se simbolizan esas creencias, sino que, además, *se hace más concreta la tradición*. En la forma circular, por tanto, la estructura de la construcción y de la vida diaria se funden, dándole una coherencia dual" (la cursiva es nuestra). El círculo es forma fundamental y representación del espacio y el tiempo entre numerosos grupos africanos, lo que explica la proliferación de estructuras redondas, tanto poblados como casas, a lo largo y ancho de la geografía subsahariana. Así sucede también entre los Batammaliba (Preston Blier 1987: 208). No se presta tan bien, sin embargo, a expresar cosmovisiones en las cuales la sociedad, como

el mundo, se encuentran estrictamente segmentados, lo que explica que los pueblos con una organización más compleja recurran a las plantas angulares compuestas (como Swahili, Yoruba o Ashanti: Hanson 1999: 18 y ss.).

Entre los pueblos pastores, donde la casi única forma de sustento la compone el ganado, éste suele situarse en el centro de la aldea: así entre los Swazi (Kuper 1946) y los Himba (Abati 1992); se trata a la vez de una afirmación simbólica y de un recurso funcional para evitar que los animales sean presa de las fieras. La misma idea de centralidad del medio de subsistencia la encontramos entre los pastores del oriente de Sudán: las casas donde duermen son endebles cabañas de ramas cubiertas de esteras, los corrales, por el contrario se construyen con adobes y gruesos troncos de acacia. En Costa de Marfil, los graneros suelen ocupar el lugar del ganado en los pueblos pastores: el centro del asentamiento (Fischer y Himmelheber 1984). No es casualidad que aquí, como en Etiopía, los graneros sean réplicas de la morfología de la casa: en ambos casos se trata de metáforas de la vida, de la reproducción material del cosmos.

La orientación suele ser un elemento de especial relevancia en el carácter cosmológico de las casas (como demuestran los recientes estudios sobre la Edad del Hierro británica: Oswald 1997; Pearson 1999), aunque no se trata de un universal (Smith y David 1995). Las diferentes etnias de Madagascar sirven bien como ejemplo de los múltiples significados de la orientación: Merina, Betsileo, Bara y Sakalava (Feeley-Harnik 1980, 1991; Kus y Raharijaona 1990, 1998; Kus 1997). Coincide en todas ellas una orientación norte-sur de las casas, donde el sur se relaciona con estatus alto y el sur con el bajo. La puerta se sitúa en el lado oeste hacia el sur. El *pater familias* se sitúa en el nordeste, lugar del altar y los ancestros, mientras las mujeres y niños lo hacen en el sur. La casa funciona además como un calendario zodiacal. Todas las actividades diarias se ven condicionadas por la orientación de la casa, lo que deja una clara disposición en el registro arqueológico: un análisis pormenorizado del mobiliario de una vivienda permite una aproximación realista al espacio mítico de la casa Merina o Betsileo. Batammaliba (Preston Blier 1987) y Yoruba (Kamau 1976) desarrollan también complejas estructuras de símbolos en torno a las orientaciones, que constriñen los comportamientos, materiales o no, de los individuos.

El carácter cosmológico de la casa explica que, desde su misma construcción, toda su biografía esté marcada por rituales. Construir es un acto religioso (Tuan 1987: 104). La sacralización del espacio edificado dificulta, por otro lado, que pueda transformarse a voluntad. La capacidad para reinterpretar cambiar significados e ideologías se halla condicionada por el orden espacial preexistente (Moore 1986: 186-187). Los mensajes se materializan para darles solidez, y esta solidez física acaba condicionando la propia capacidad del individuo de transformar los mensajes. El orden del universo está en juego.

El hogar de las metáforas.

El medio construido, como el lenguaje, escribe Tuan (1987: 107) tiene el poder de definir y refinar la sensibilidad. Puede agudizar y aumentar la consciencia. Sin arquitectura los sentimientos sobre el espacio quedarían difusos y flotando. En los pueblos ágrafos, además, la casa puede comunicar ideas de manera más efectiva que el ritual (*ibid.*: 112). Según Kus (1997: 206) la casa representa y reproduce el cosmos, por lo que resulta ser uno de los más críticos símbolos del orden cultural, una fuente de socialización en ese orden y el dominio donde es apropiado y en ocasiones reelaborado. La morada es “un medio primario para los marcadores mnemónicos” (Kus y Raharijaona 1990: 21): esto es, puede encapsular ideas con facilidad -especialmente (según Cunningham 1973: 235) en los pueblos iletrados, carentes de literatura. Hasta ahora hemos visto como el hogar materializa metáforas del orden cósmico (el tiempo, el espacio, la sociedad). Veremos a continuación dos formas de estructurar metáforas: a través del *símil* del cuerpo y mediante la *metonimia*.

La vivienda es un elemento que por su complejidad estructural resulta especialmente apropiado para hacerla representación material de metáforas. En muchos casos la construcción del hogar es la materialización misma del espacio (Beidelman 1991: 459): “un cuerpo de imágenes que da a la humanidad pruebas o ilusiones de estabilidad” (Bachelard 1969: 17). Esa ilusión de estabilidad se consigue gracias al recurso a elementos perdurables y universalmente reconocibles, como el cuerpo. El cuerpo está reconocido como uno de los más importantes generadores de principios de orden (Pearson y Richards 1994: 10; Tilley 1999).

Como estructura compleja que es, supone una importante fuente de símbolos para otras estructuras. Entre las primeras interpretaciones metafóricas de la vivienda en este sentido se encuentra la de la casa Dogon debida a Griaule (1965), la cual se reveló errónea más adelante. La más famosa construcción metafórica de una casa africana es la de los Batammaliba, gracias al concienzudo estudio de Preston Blier (1987). La casa Batammaliba es de carne (tierra), huesos (guijarros) y sangre (agua), como un ser humano. Cada parte de la casa es equivalente a un órgano: la puerta es la boca, los morteros usados para moler el cereal son los dientes, los laterales de la puerta de entrada, las piernas, etc. La casa cumple funciones fisiológicas: se la alimenta con sacrificios fundacionales (esta es una idea interesante para los arqueólogos, dada la abundancia de culturas que practican este rito y lo bien que se atestigua en el registro material) y orina por los canales de drenaje. Vive lo mismo que un ser humano, unos 56 años (otro dato que pueden recordar los arqueólogos). Las metáforas del cuerpo abundan en otras culturas. En los Sakalava nos encontramos con lo opuesto a los Battamaliba: así, la palabra para casa de los Sakalava (*trâno*) forma parte de las palabras compuestas que existen para seno, estómago y pulmones: (*trânon-jaza*, etc.). El ataúd se denomina "casa fría" (*trano manara*, por la ausencia de hogar) y sobre las tumbas reales se coloca una réplica de la vivienda (Feeley Harnik 1980). En este caso el contenedor por antonomasia sirve para denominar a otros contenedores, especialmente los del cuerpo. Para los Kaguru, como para muchos otros pueblos, los atributos morales asignados al espacio derivan de la orientación corporal, de los sentidos y de los procesos físicos (Beidelman 1991: 459). La compleja metáfora materializada en el hogar de los Kassena posee también elementos relacionados con el cuerpo humano (Hahn 2000: 38): la puerta de entrada, como para los Battamaliba, es la boca, mientras que el muro opuesto se concibe como la espalda de la vivienda; el interior del hogar (femenino) representa el útero. El cuerpo determina la organización del espacio, pero éste a su vez determina el uso del cuerpo: debido a la orientación del espacio de la vida y de la muerte, un individuo procurará no dormir nunca con la cabeza hacia el oeste (*ibid.*: 39).

La metonimia y su hermana la sinécdoque son dos tropos fundamentales en la estructuración de los mensajes a través de la cultura material. La relación metonímica entre el poblado y cada edificio no es privativa de África, pero allí se observa por doquier. La aldea Kaguru, por ejemplo, es una representación metafórica de la casa (y viceversa), donde la plaza equivale al hogar, el centro de la vivienda. Pero es a la vez el espacio frontal de la casa, el *lugh*, donde la familia se presenta a los extraños (Beidelman 1991: 449). El palacio del oba Yoruba es también una réplica del asentamiento (Kamau 1976) y también se da una estrecha relación entre aldea y conjunto doméstico entre Dogon y Batammaliba. La relación entre el módulo de vivienda, la vivienda y el asentamiento entre muchos pueblos del este de África (hemos hablado de Ashanti y Yoruba) es también una relación metonímica de gran importancia en los mapas cognitivos de las culturas: en este sentido, habría que pensar en un análisis del significado social y simbólico del uso de determinados módulos durante la Segunda Edad del Hierro en la Península Ibérica (cf. p. ej. Álvarez-Sanchís 1999: 149-150). Un rasgo que es común, dentro de la estructuración de las metáforas de la vivienda, en las culturas africanas y de fuera de África es la sinécdoque hogar por casa (en la propia lengua castellana). El lugar donde se enciende el fuego es para los Marakwet de Kenia tanto la casa misma como la propiedad sobre la casa. Mientras el hogar permanece nadie puede reclamar el terreno sobre el que está construida la vivienda para construir una nueva y sirve de recuerdo del fallecido y de los ancestros de su linaje (Moore 1982: 76). Para los Kaguru (Beidelman 1991) una casa sin hogar no es una casa propiamente dicha: existen viviendas de parejas jóvenes que dependen de aquellas que poseen un lugar para el fuego, donde se hace la comida (las de sus padres). La casa es la metáfora de la socialización (ordenamiento) de las relaciones sociales a través del matrimonio (Beidelman 1972: 701). Para los Dogon si una unidad no es reproductora, el lugar en el que habiten será cualquier cosa menos una casa, aunque físicamente lo parezca (Lane 1994: 205).

Una necesaria si queremos emprender un estudio crítico de los significados de la vivienda es hasta qué punto es percibida la complejidad metafórica por todos los individuos o sólo por algunos (Kamau 1976: 361). Parece lógico que en sociedades poco complejas, como los pastores Himba, la participación en la ideología ha de ser más democrática que en el caso Yoruba, donde las sutilezas de los mensajes cosmológicos al servicio del poder serán accesibles, de forma más completa, a los sacerdotes y especialistas. Otro aspecto digno de estudio es el posible conflicto que genera la negociación de las metáforas, sobre todo en el

campo del género. ¿Utilizan las mujeres Nchumuru su capacidad creadora en el campo de la alfarería para contestar los mensajes de dominación de los hombres expresados en la vivienda? ¿Es la pintura de las casas -trabajo de las mujeres nubias, basotho o batammaliba- una forma de replica a la estructura androcéntrica que encubren? ¿Se da, en fin, un conflicto de metáforas estructuradoras?.

2.2 El tiempo y la historia: tradición contra modernidad.

Las formas materiales pueden materializar nociones de tiempo: a través de la biografía de los objetos, de las viviendas o de un poblado los individuos reconocen su propia historia, la cual – como es esperable- se encuentra sometida a manipulación. Los antropólogos han señalado en ocasiones cómo la gente construye el relato de su historia a través de determinados hitos significativos, como un incendio, una hambruna, la aparición de colonos blancos (Herbich y Luo 1993). Una de las formas privilegiadas en la construcción de la narrativa histórica preindustrial, que tiende a olvidarse injustamente, es la arquitectura doméstica. A través de sus reformas, de sus expansiones, de su ruina y abandono, los individuos recuerdan hechos coetáneos, como una sequía, una migración, el comienzo de la Primera Guerra Mundial o un determinado cambio en la economía. Las casas serían el documento histórico del hecho (la hambruna), que a su vez remite a otro hecho (la niñez de un individuo) (Lane 1994: 211), como el historiador cuenta con los documentos de un archivo. Los antropólogos tienden a quedarse con la cadena de hechos sin tener en cuenta el núcleo mnemónico básico, que suele ser un referente material (mueble o inmueble). El vínculo entre dichos episodios y la vivienda no tiene porque ser necesariamente real, no se trata de una relación empírica sino simbólica (Lane 1994). La principal diferencia entre las historias de la mayor parte de las sociedades poco complejas y las occidentales es que las primeras son historias individuales: todo el mundo tiene la suya, no existe una narración mayor, colectiva (Tapsuei Creider y Creider 1984: 543). No suele existir una historia de toda la aldea, sino de la suerte de los diferentes conjuntos de habitación (Boni 1998): su creación, desarrollo, incremento o reducción y su desaparición, mantenimiento o sustitución. Entre los Betsileo, los grupos sociales trazan sus historias a través de trayectorias de ocupación de sitios, abandono y reocupación. La casa, en fin, representa a la familia en el tiempo y un individuo no es nada sin casa/familia (Tilley 1999: 46).

La construcción es un intento de materializar un orden social eterno e imperecedero (una de las metáforas de ese hogar de metáforas), una forma de negar el cambio y de ahuyentar el miedo del paso del tiempo (Pearson y Richards 1994: 3). De ahí que tradición, historia e identidad se unan en la vivienda y que a su vez ésta sea el vehículo elegido para introducir la modernidad, el cambio (o la destrucción de la historia) y la negociación de una nueva identidad. Según Donley-Reid (1990: 122) los Swahili cambian el mismo concepto de tiempo, pues construyen, al contrario que sus vecinos, para el presente y el futuro: las mansiones de coral deben perdurar durante generaciones. En el fondo se trata de dos formas distintas de construir para el futuro: los *Washenzi* (“bárbaros”) levantan casas que duran una vida, pero la siguiente morada se erige siguiendo la forma de la construcción previa y, en muchos casos, utilizando sus cimientos (como los Fulani: David 1971: 119); por tanto, perpetúan la tradición y la historia identitaria del grupo. Cuando se abandona la vivienda ocupada durante generaciones o al hacer un nuevo edificio sobre las ruinas del antiguo, éste es demolido para cambiar la planta, es cuando se produce una quiebra en el devenir histórico del pueblo. Estas dos formas de materializar la historia (la sustitución cíclica frente a la perduración generacional) indican sendos órdenes de racionalidad que podríamos, recurriendo a un caso europeo, ejemplificar con los asentamientos de la Edad del Bronce frente a los de la Edad del Hierro: mientras los primeros tienen un carácter temporal y se construyen en materiales endebles (lo que genera grandes poblados en extensión, superficiales), los segundos tienen un carácter permanente y se construyen en materiales sólidos (lo que produce poblados profundos, verticales). Más allá de la mera anécdota, se trata de dos concepciones distintas del tiempo y la relación con los antepasados, como sucede entre Swahili y Washenzi, que implican un uso diferente del espacio.

El momento actual resulta especialmente propicio para indagar sobre la historia a través de los restos materiales por varias razones. En primer lugar porque la mentalidad occidental se va abriendo paso y destruye las nociones precapitalistas de historia. La construcción de la historia por parte de los jóvenes liberianos (Beckmann 1976: 282-283) que

han acudido a las grandes ciudades, por ejemplo, se vuelve cada vez más semejante a la de nuestros campesinos emigrados y aculturados, que idealizan el pasado a través de la vivienda (lugar perdido de actividad social), mientras que los que permanecen en las aldeas tienden a denigrar las estructuras tradicionales. En segundo lugar, porque ese cambio hacia tendencias cognitivas capitalistas está introduciendo una nueva cultura material que en contraste con la indígena ofrece una transformación estructural, que para ser narrada históricamente ha de recurrir a nuevas formas, donde por fuerza se mezclará lo tradicional y lo moderno. A través del contraste con el momento actual, el individuo se ve en la necesidad de explicarse a sí mismo, a su pasado que ya no es circular (Tapsubei Creider y Creider 1984: 542) sino lineal y progresivo. Muchas de las innovaciones en el aspecto de las viviendas se explican por un cambio en la mentalidad más que por una supuesta mejora funcional.

Un caso significativo y nos atreveríamos a decir que universal en la confrontación tradición/modernidad es el de las cubiertas de las casas. Los antiguos tejados de paja se van sustituyendo paulatinamente por placas de metal ondulado, se trate de los k'ekch'ies guatemaltecos (Wilk 1983) o de los campesinos irlandeses (Glassie 1999) y en todas partes el significado es semejante. En África subsahariana es un fenómeno muy extendido, sobre todo en aquellos lugares donde predominan –o se han ido imponiendo- las estructuras cuadrangulares (por lo general las aglomeraciones de carácter más urbano). Glassie nos cuenta cómo en un pequeño pueblo irlandés una mujer decidió cambiar el techo de su vivienda tradicional de paja por uno de metal, pese a ser este más frío en invierno, más caliente en verano, más caro y estéticamente deplorable. Su principal razón a la hora de transformar el aspecto de su casa fue el hecho de que su hijo jamás se mudaría a una casa con techo de paja (“tan vieja, tan rara, tan irlandesa”, Glassie 1999: 236). La nueva cubierta surtió el efecto deseado: a la muerte de su madre, el hijo acudió a vivir a su antigua morada. Lo tradicional, el pasado preindustrial se considera ante la llegada de la cultura material capitalista como un símbolo de oprobio del que hay que renegar. En muchos casos, la rápida aceptación de las novedades por los jefes, explica que, por emulación, las innovaciones materiales tiendan a extenderse con diligencia. Como en Irlanda, también en África se toman decisiones antifuncionales en aras de adquirir un aspecto más moderno. Así, Prussin (1969), en su obra sobre la arquitectura del norte de Ghana, nos dice que frente a las ventajas estructurales de las casas circulares –duran más, conservan mejor el fresco y el calor, son más resistentes al viento (vid. Agorsah 1986: 106; McGuire y Schiffer 1983: 285)-, la expansión de las edificaciones angulares se explica porque tienen un aspecto “más europeo”. Las cubiertas tradicionales de paja también eran más efectivas en África o Irlanda (Donley-Reid 1990: 124), pero no son modernas. Lo tradicional cada vez más, se considera propio del pasado, lo occidental, del futuro. La elección de determinados elementos pertenecientes a un mundo cultural o a otro, cuando resulta posible, permite al individuo negociar y sacar partido de una u otra identidad (Johnson 1989).

Cuando en una sociedad preindustrial la vivienda empieza a cambiar es que esa sociedad está pasando por una transformación de gran envergadura. Las casas se encuentran entre los elementos que más difícilmente se transforman, algo que ya observó Decary (1957, cit. en Feeley-Harnik 1980) en Madagascar, mientras el gobierno colonial intentaba hacer más higiénicas y salubres las viviendas locales: “Ciertamente, de todos los factores de la vida material, (es) aquel que presenta menos tendencias a las modificaciones o a las mejoras”. Ante la pregunta de porqué algo se hace de determinada manera la respuesta suele ser “porque así lo hacían nuestros ancestros” (Lemonnier 1986). Además de querer significar, como irónicamente dice Lemonnier, que el antropólogo está preguntando una estupidez sin explicación, lo cierto es que cualquier acto tiende a considerarse respaldado por los antepasados –por la historia- y representa una forma de distinguirse de los de otros grupos, con tradiciones diferentes. Así, los Sakalava (Feeley-Harnik 1980: 563) afirman que construyen sus casas siguiendo las “costumbres de los ancestros” (*fomban-drazâna*), como oposición a las *fomba vahaza*, las costumbres de los extranjeros. La historia respalda la diferencia identitaria. Esa presencia de los ancestros en la vivienda es mucho más poderosa de lo que se puede pensar. Dijimos más arriba que en la mayor parte de las casas africanas existe un área dedicada a los ancestros y que la vivienda, como en los Batammaliba, era ante todo la morada de los antepasados. Las tumbas, como las casas y los poblados, son circulares. Se puede observar una profunda relación estructural también, perceptible materialmente, entre las casas Betsileo y las “casas de los muertos” (Kus y Raharijaona 1990: 26). Este vínculo estrecho entre

las casas y las tumbas (ambos lugares de descanso de los antepasados) explica también que las necrópolis tiendan a semejar poblados y la arquitectura funeraria sea un trasunto de la doméstica, una tendencia que se observa en múltiples sociedades y períodos históricos (Hodder 1984).

2.3. Ideología.

El poder político: la casa como distinción.

El poder se encarna en las viviendas de estatus desde el momento mismo de su construcción hasta que se arruinan. Y aún en ruinas, la mansión regia puede continuar cumpliendo la función legitimadora de una determinada clase social: los *xidis* (jefes) de Sukur continúan celebrando ritos en los vestigios de la gran mansión de sus antepasados en el poder (Smith y David 1995).

Un elemento de estatus en gran número de culturas es el **material** con que se levanta el edificio. La piedra, en el caso de Madagascar Central (Kus y Raharijaona 1998), se encuentra revestida de un carácter sacro que diferencia claramente las estructuras ideológicamente marcadas de las corrientes. Una gran cerca de granito, que contrasta con las estructuras más debiles que la circundan, otorga un carácter diferencial al palacio del antiguo jefe de Sukur (Smith y David 1994, 1995). En Nubia, la piedra estaba reservada por su escasez para las casas más caras de dos pisos (Wenzel 1972). De los Swahili dice Horton (1994: 166) que las casas de piedra –en un medio dominado por pequeñas estructuras de barro- se construían y ocupaban como un símbolo de aristocracia y permanencia. Los materiales alógenos y, actualmente, los industriales, sirven como importante elemento de diferenciación entre los individuos. El jefe de los Gbanya de Daboya (Ghana) tiene su casa cubierta con metal ondulado, mientras las veinte casas de sus esposas poseen un techo tradicional de paja (Kense 1981). Beidelman (1972: 699) afirma que pese a sus inconvenientes funcionales, el techo metálico se utiliza como signo de riqueza, de la misma manera que los suelos de cemento en una o más habitaciones.

El **tamaño** suele servir también, en multitud de culturas, como elemento de diferenciación, aunque no existe una relación universal (David 1971: 126; Wilk 1983). El estatus de una persona, dice Tuan (1987: 112) está claramente indicado por el tamaño y la localización de su vivienda. En las sociedades menos estratificadas, a más riqueza, mayor es la familia (“los grandes tienen familias grandes”, como dice Bourdieu 1997: 180) y necesitan, en consecuencia, un espacio más extenso. Así, entre los Fulani (David 1971), como entre la mayor parte de las sociedades poligínicas del Oeste de África, cuantas más esposas posee un hombre, mayor será su conjunto de habitación (en número de viviendas, no en el tamaño de la casa del jefe, que no difiere de las demás), y dado que las mujeres desempeñan un papel económico de primer orden como mano de obra, serán más numerosos los graneros. Las mujeres suelen disponer de sus propias construcciones adjetivas vinculadas a labores agropecuarias, como sucede en las comunidades del Noreste de Nigeria estudiadas por Dinslage, Leger y Storch (2000), los Dogon (Lane 1994) o los Fulani (David 1971). Las casas de los poderosos mercaderes Swahili son considerablemente mayores que las de sus vecinos agricultores (Donley-Reid 1982, 1990) y el palacio del *Oni* de Ifé posee unas dimensiones incomparablemente más grandes que cualquier otra edificación yoruba. Entre los Sakalava de Madagascar (Feeley-Harnik 1980), las plantas de las casas parten siempre del mismo módulo de dos habitaciones y a partir de ahí, según la riqueza y posición social del individuo, se multiplican. Se trata de una acertada conjugación de factores identitarios (el módulo heredado de los antepasados, propio de toda la comunidad, de pobres y ricos) y jerarquizadores (rango/tamaño). Esto es algo habitual en multitud de grupos subsaharianos y de otros continentes (como los Kapauku de Oceanía: *vid.* Kent 1990: 138, o la Norteamérica del siglo XVIII: Glassie 1999).

En ocasiones, la **forma**, sin embargo, es también un factor de diferenciación. La ya citada casa del jefe de los Gbanya (Kense 1981) tiene planta rectangular, frente a las circulares de sus esposas. Los Swahili se distinguen radicalmente de sus vecinos de clase inferior mediante el uso de plantas cuadrangulares frente a las circulares dominantes. En ambos casos, la planta angular es una importación, lo que la reviste de especial valor (Donley-Reid 1990: 121). En otras culturas, aunque la planta de la vivienda es igual para todos los grupos

sociales, existen elementos en la estructura que marcan la diferencia: las cabañas de entrada, por ejemplo, eran una prerrogativa de los poseedores de esclavos entre los Fulani (David 1971: 116).

La **decoración** aunque suele tener un carácter bastante democrático en África subsahariana, también puede servir como elemento de diferenciación: así sucede entre los Akan (Arthur y Rowe 1998). Tradicionalmente sólo los edificios públicos, como el palacio del rey o el templo, podían incorporar símbolos pictóricos –en ocasiones también las personas de alto estatus. Actualmente, sin embargo, el uso de los motivos tradicionales se ha extendido a toda clase de edificios. Para los Sakalava la decoración es signo de rango y ornamental a la vez, como el cemento y el metal de las cubiertas (Feeley-Harnik 1980: 569). La clasificación de los primeros como *ítems* de diferenciación estética y los segundos como elementos alógenos de estatus es de cuño claramente occidental y carece de sentido entre los Sakalava (otra lección importante para los arqueólogos).

En relación con el tamaño se halla la **segmentación del espacio**: a través de la comparación de varios centenares de culturas, Kent (1990) demuestra que a una mayor complejidad social corresponde una mayor división del espacio. En un extremo podríamos poner a los aborígenes australianos y en el otro el palacio de Versalles, o, con ejemplos africanos, la cabaña Beja, pueblo nómada sudanés, y el palacio Yoruba³. Más interesante resultaría desvelar lo que esa segmentación significa en cada caso y como se utiliza (cf. el palacio Ashanti en Hanson 1999: 18 y ss). La proliferación de habitaciones supone también una proliferación de trazas que nos indican como debemos actuar, se crea un ritual diferente en cada espacio y unas relaciones distintas entre los individuos, los objetos y los lugares (Rapoport 1990). Los espacios nos dicen de qué modo debemos comportarnos, dirigen nuestra conducta, y cuanto más segmentado se encuentra el medio en el que nos movemos, más mensajes recibimos y más estereotipada estará nuestra actitud (lo que a la vez significa sumisión al poder que traza las divisiones; *vid.* Donley-Reid 1990).

La **centralidad** es un factor común a la representación del poder entre una gran variedad de culturas. Los Tswana, por ejemplo, disponen sus hogares en torno a la casa del jefe (Schapera 1984): se trata de una metáfora espacial del papel del individuo en la sociedad (semejante a la que encontramos en la ubicación de las tumbas según el estatus en los túmulos hallstáticos; Collis 1989: 127). La cercanía a la casa del gobernante depende de la pertenencia a cualquiera de las tres clases en que se estructura la sociedad Tswana. Dado que según su estatus, el individuo ocupará una posición distinta en el poblado, es lógico que su percepción de la aldea varíe según su rango y morada, como observó Lévi-Strauss en Winnebago (Pearson y Richards 1994: 12). La diferencia entre la centralidad de una tumba y de una vivienda es que, en el primer caso, la diferencia es para que otros la observen, en el segundo se produce la asimilación de la diferencia a través de la propia percepción del lugar de uno en el mundo. La cima de la centralidad se alcanza entre los Yoruba: el *Oni* habita en el centro del palacio, el palacio se encuentra en el centro de la capital, la capital en el centro del país y el país en el centro del mundo (Kamau 1976). Por el contrario, cuando la sociedad no se encuentra basada en la desigualdad, el centro lo ocupa un elemento común: en el caso ya mencionado de los Himba es el recinto del ganado (Abati 1992); pero también puede ser la plaza pública (como entre los Kaguru: Beidelman 1991), lugar de socialización: lo más importante del grupo es la idea de colectividad (pensemos en el patrón de plaza o calle central de numerosos asentamientos de la Edad del Hierro en la Península Ibérica). La centralidad tiene un papel importante también en la etnicidad: todos los pueblos tienden a considerarse el centro y a jerarquizar a los demás según su lejanía respecto a dicho centro: el mismo mecanismo funciona con la organización de la sociedad propia.

La **jerarquización del espacio interno** es un sistema muy extendido de materializar el estatus: la posición dentro de la sala en que se corona al rey tiene un papel clave entre los Ga (Kilson 1983: 416). Los Zúlú se sientan y duermen dentro de los edificios de acuerdo con su rango (Raum 1973). En las diversas etnias de Madagascar, el estatus declina de sur a norte (Feeley-Harnik 1980).

Una de las formas más habituales de revestir de un carácter especial a una estructura es mediante su relación con determinado elemento mueble. Se trata de la **relación espacio-**

³ Esta teoría, que Kent (1990: 148) denomina “teoría general de la naturaleza de la sociedad”, no está lejos de las leyes de perogrullo que desprestigiaron a cierta Nueva Arqueología.

objeto de la teoría propuesta por Donley-Reid (1990: 117). Cuando un objeto está cargado de valor social, afecta al espacio que lo rodea. Los objetos que dotan de relevancia a un edificio son de lo más variado: puede tratarse de un trono, un árbol mitológico, una roca o los símbolos del poder de determinada comunidad (cetros, coronas, animales). Pero los objetos que expresan el vínculo del poder de manera más fehaciente y en multitud de comunidades africanas son los altares. Se trate de un Estado complejo como el de los Yoruba o de una tribu como los Himba, los símbolos religiosos, y especialmente las aras donde se llevan a cabo los rituales, se encuentran estrechamente ligados al poder. En el caso de los Mandara (Smith y David 1994) en el interior del recinto palaciego se sitúan numerosos altares, que se encuentran igualmente relacionados con la casa del cabeza de patriclán entre los Nchumuru (Agorsah 1985). En sociedades menos complejas, como los Krachi de Ghana (Agorsah 1994) o los Himba de Namibia y Angola (Abati 1992: 49), el vínculo del poder con un elemento cargado de simbolismo religioso se establece a través del lugar de los rituales, la materialización de lo ancestral y de los poderes políticos. En la casa del jefe Himba, además, se guardan los objetos destinados a las ceremonias: el recipiente de las ofrendas, los palillos sagrados de los antepasados, la cesta de las ofrendas y el bastón de los antepasados (*ibid.*: 57). Para los Batammaliba (Preston Blier 1987), el lugar donde duermen los *elder* es la "habitación del ganado" que sirve como capilla y granero (fundamentos económicos y religiosos de la familia).

Contraria a la relación/asimilación contamos con la **separación**. La cercanía del rey o jefe a los símbolos del poder es inversamente proporcional a la distancia que le separa de sus súbditos o subordinados. Cuanto mayor es la separación, de mayor poder suele gozar el individuo: Mientras un jefe Himba habita junto a los demás miembros del poblado y comparte su vida diaria (Abati 1992), un rey Yoruba (Kamau 1976) casi nunca es visto por sus súbditos, separado como se encuentra de ellos por toda clase de barreras materiales y simbólicas. Entre los Ga de Ghana, el hecho de que la ceremonia de entronización tenga por testigo a un público demasiado amplio puede motivar su invalidación (Kilson 1983: 420); la norma es que se lleve a cabo con el máximo secreto. A medio camino se encuentra el caso Sakalava de Madagascar (Feeley-Harnik 1980): las cercas han sido, hasta hace poco, un privilegio exclusivo de la realeza y en las aldeas sigue estando mal visto recurrir a ellas para delimitar el espacio doméstico (no así corrales o graneros). Se supone que la gente común no tiene nada que ocultar a los demás. El incremento de las divisiones físicas suele responder a un cambio importante en la cultura, que implica una nueva percepción entre los miembros de la comunidad. Un buen ejemplo de la aparición de cercas en el registro arqueológico con sus connotaciones sociales (concretamente en la Dinamarca protohistórica), nos lo ofrece Hedeager (1992: 180 y ss; fig. 4.6).

La **especialización** del constructor es un rasgo de estatus en multitud de culturas, africanas o no. El especialista cobra un sueldo que encarece la vivienda, se le considera poseedor de unos conocimientos que los demás desconocen, permite al individuo dejar de depender de la comunidad y hacerlo de sus propios recursos, subraya la individualidad. Estos rasgos que hacen del arquitecto o equivalente un elemento de rango en la vivienda, como los materiales alógenos o el tamaño, se encuentran entre los Sakalava como entre los indios de Asturias de principios de siglo (Álvarez-Quintana 1984).

Por último, un campo digno de estudio y sobre el que no contamos con investigación, es el de la resistencia contra la dominación a través de la negociación del espacio (Smith y David 1995: 457). Resulta esperable que los grupos que introducen cambios en el espacio como medio de dominación a gran escala (Zulú, Yoruba), se encuentren con formas de lucha simbólica representada en el uso del medio construido.

El género: la casa como opresión.

La construcción del género afecta al espacio social (y viceversa) de la mayor parte de las culturas africanas de una forma drástica. Los espacios femeninos y masculinos se encuentran bien distinguidos en la práctica totalidad de los grupos subsaharianos: las mujeres duermen en casas distintas de sus maridos, tienen sus propios graneros, cocinan en habitaciones separadas, etc. No siempre se pueden apreciar estas diferencias gracias a barreras físicas, pero siempre queda una constancia material de la división, sobre todo a través de la dispersión de los restos de actividad. Las mujeres, en todos los casos, se encuentran en una situación subordinada respecto al hombre, aunque dispongan de mecanismos para paliar en cierta

medida esta opresión, como entre los Sakalava (Feeley-Harnik 1980), donde los hombres llegan a temer la capacidad de divorcio de las mujeres. Como norma general se puede decir que la casa hace al hombre (como ser social) y aliena a la mujer, más cuanto mayor es la complejidad de la estructura social. En las sociedades más estratificadas, como las islámicas, la casa equivale a un "almacén de mujeres", que permite la conservación impoluta de una línea determinada de linaje (Donley-Reid 1982: 67).

Habitualmente las casas de las sociedades de organización más simple, como los Himba, suelen realizarlas las mujeres (Abati 1992) y según crece la complejidad, tanto de la sociedad como de la vivienda, pasan a desempeñar el rol de arquitecto primero los hombres y por último los especialistas, algo que se advierte en la mayor parte de la producción material, se trate de cerámica, tejido o alimento. Según Prussin (1995), entre los pueblos pastores son siempre las mujeres quienes se encargan de la construcción de la casa. Cuando se priva a las mujeres del acceso al diseño del hogar, se les priva también de su capacidad de controlar su simbología. A veces el veto es sólo a determinada parte de la estructura: las mujeres Kaguru, por ejemplo, no pueden techar las viviendas (Beidelman 1972: 699). Las casas Batammaliba (Preston Blier 1987) son obra de individuos varones, que ocupan una posición privilegiada dentro de ellas. Entre los Betsileo, como entre los Sakalava, existen hombres dedicados a controlar la disposición de la vivienda; aunque en alguna ocasión puedan ser mujeres⁴ (Kus y Raharijaona 1990: 32), lo habitual es que sean los varones quienes tracen la estructura de la nueva edificación. Resulta una consecuencia obvia que la organización simbólica desfavorezca al género femenino frente al masculino. La zona que se considera más benéfica orientada es la de los hombres y los visitantes, la zona peor, la de las mujeres y niños. Se trata de algo muy habitual que las casas se encuentren divididas en dos mitades, una femenina y otra masculina. La casa Batammaliba (Preston Blier 1987: 145-146) tiene como eje divisor los cuernos que decoran la entrada, y que son femeninos. El norte se identifica con lo femenino y el sur con lo masculino. En la mayor parte de las sociedades africanas las mujeres son quienes se desplazan a la residencia del marido o a la de los padres de éste. Se encuentra también aquí, por consiguiente, con un hogar ya construido y estructurado (Allison 1999: 4), sobre el cual su capacidad de expresión material es mínima. Si las mujeres se encuentran desposeídas del derecho de gestionar el espacio (construir, reconstruir, destruir, organizar), sí pueden al menos matizar sus significados, adjetivarlos, lo cual se lleva a cabo a través de la decoración. Entre los Navrongo (Johnston 1997), el varón cabeza del complejo es quien decide qué edificios se construirán y dónde y cuáles se derruirán. No es, por tanto, extraño que su estructura domine visualmente a todas las demás y estructure el espacio a su alrededor. En la casa Batammaliba (Preston Blier 1987) como en la Kassena (Hahn 2000) pertenece al hombre la capacidad de levantar el edificio, pero es a la mujer a quien corresponde decorarla: se establece así una múltiple relación

hombre:fundamento:profundo:estructura

en contraposición a

mujer:contingencia:superficie:exterior.

Se trata sintomáticamente de sociedades virilocales. Este carácter transitorio de la mujer, frente al hombre que se siente enraizado en la historia del lugar y de su linaje, se observa igualmente entre los Dogon (Lane 1994: 213-214). Las mujeres Batammaliba, de todas formas, reclaman la expresión de su identidad en la decoración externa de las casas, al representar en los enlucidos incisos sus cicatrices de crecimiento. Las mujeres Kassena, por su parte, pintan exclusivamente el sector del complejo donde ellas habitan (Hahn 2000: 136). El espacio femenino, en este caso, no puede ser transitado ni utilizado por nadie que no sea el marido o los hijos de la mujer que en él habita, y en ocasiones sólo con su permiso expreso (*ibid.*). Desgraciadamente no contamos con un análisis del significado que dicha decoración juega en la construcción del género (para una visión global, histórico-artística, de la decoración pictórica femenina en el oeste de África, cf. Courtney-Clarke y M. Angelou 1990).

El poder de los hombres se refuerza mediante su vinculación a determinados objetos muebles, algo que también servía para robustecer simbólicamente el poder político. Así, entre los Fulani (David 1971: 123), los instrumentos que poseen una tecnología más compleja, como arados, bicicletas y radios aparecen en las cabañas masculinas. Las lanzas y otras armas se colocan siempre en zonas consideradas masculinas o en cabañas de varones en todos los

⁴ En todo caso enculturadas por varones y su ideología androcéntrica.

pueblos subsaharianos. De este modo, los *elder* Kaguru cuelgan sus armas del poste central de la cabaña, considerado masculino: trasunto del pene y, como éste, circuncidado –con decoraciones geométricas talladas en la madera (Beidelman 1972: 701).

Aún tratándose de un espacio construido por hombres para mostrar y retener su poder, su estancia en el hogar puede considerarse como algo poco masculino. Entre los Swahili (Donley-Reid 1987), los hombres sólo acuden a su casa a comer y dormir. La casa es una cárcel, pero una cárcel femenina, controlada por mujeres –dentro de los parámetros, eso sí, impuestos por el varón. Algo similar encontramos entre los Doulo (Lyons 1989b): las viviendas las construyen los hombres –que estructuran sus significados para mantener el dominio sobre la mujer- pero son espacios propios del género femenino.

Por lo general, las casas, como parte de la cultura, suponen sólo un elemento más de una compleja red de relaciones entre todos los factores, materiales o no, de la sociedad. Así, entre los Nchumuru (Agorsah 1985: 105) existe una relación estructural, habitual en otras zonas de África que se podría expresar así:

mujer:hombre::cerámica:casa.

La mujer modela cerámica como el hombre modela viviendas: el verbo es el mismo (*poē*). La materia –la tierra– también es compartida en ambas tareas. La mujer aparece como dueña simbólica de la elaboración del alimento, del mismo modo que el hombre lo es del conjunto de habitación en que discurre la vida. Es significativo que en muchas culturas, como la propia civilización occidental, cuando aparecen edificios de dos plantas, la inferior se relaciona con la mujer y la superior con el hombre, siguiendo la metáfora estructuradora

superior:inferior::hombre:mujer::celestial:terrenal(infernal)

(Cunningham 1973). En ocasiones se manifiesta aparentemente lo contrario, pero el resultado es el mismo: la mujer se relaciona con la parte superior de la casa pero como inversión del vínculo natural del hombre con lo superior, con los dioses (así los Batammaliba, Preston Blier 1987).

Una relación estructural corriente entre los pueblos subsaharianos existe entre mujer y contaminación. Esta idea permite tanto mantener a la mujer alejada de espacios públicos (así en el Noroeste de Nigeria, Dinslage, Leger y Storch 2000), como consolidar la figura predominante del varón (Hodder 1982a: 185). La mujer reducida al espacio privado, al interior del conjunto doméstico es un hecho habitual en buena parte de las culturas africanas subsaharianas, socialmente más complejas que las pastoriles. Entre los Kaguru la mujer no debe hablar en público; aunque los hombres reconozcan la capacidad oratoria de ciertas mujeres, su lugar de expresión debe ser el interior del hogar, en privado (Beidelman 1991: 446). En la casa Batammaliba (Preston Blier 1987) sucede algo similar: la zona trasera e interior es el espacio de la mujer, frente al delantero y exterior del hombre: como en tantas otras culturas, el espacio doméstico es el femenino, mientras al varón corresponden las funciones de representación del hogar. Allison (1999: 11), no obstante, advierte contra la generalización de este aserto a la mayor parte de los contextos prehistóricos e históricos: señala la autora que en muchos casos no se trata más que de la observación androcéntrica del antropólogo que aplica sus preconceptos burgueses y occidentales.

El vínculo de la mujer a la casa, con todo, resulta extremadamente frecuente y supone un símbolo de opresión y sumisión a las decisiones del hombre, que hace lo posible por alejarla de las relaciones con el exterior. Este apartamiento de la mujer se expresa, en ocasiones, en el lenguaje: en la lengua de los Kwami de Nigeria son palabras femeninas aquellas vinculadas al mundo interior, a la esfera doméstica, mientras las masculinas pertenecen a la esfera externa de la casa o el conjunto doméstico (Dinslage, Leger y Storch 2000: 123). Tanto las mujeres Kwami como las Jukun y Kona no tienen acceso a los altares ni a los lugares rituales (como las Swahili: la mezquita es un espacio masculino, Donley-Reid 1982; 1990). Los cementerios les están vedados igualmente, como a las Betsileo (Kus y Raharijaona 1990), en el segundo caso porque las mujeres se hallan vinculadas simbólicamente a la vida y a la fertilidad. En todos los casos, se las confina a las zonas mejor vigiladas de las casas y de los asentamientos. El estudio de la permeabilidad y la axialidad de los espacios (Hanson 1999) son buenos métodos para objetivar, de forma gráfica, la situación de sumisión del género femenino en el espacio androcéntrico. Una forma extrema de aislamiento (de marginación) se observa entre las Kassena (Hahn 2000: 37). Los hombres poseen el control exclusivo de la entrada al complejo de habitación, el control de los edificios vinculados a funciones económicas vitales, el de los espacios de socialización, el de los espacios físicos de decisión y deliberación, y el de los

religiosos. A las mujeres les están estrictamente vedados todos estos lugares, muy especialmente cuando en ellos se encuentran hombres desempeñando las actividades ligadas a los mencionados espacios.

2.4. El factor étnico: la casa como identidad.

La vivienda es una de las mejores formas de demostrar la pertenencia a una comunidad concreta y de reforzar la idea de colectividad (Deetz 1996: 2). Según Tuan (1987: 106) levantar un edificio equivale a un acto de religiosidad en el cual los sentimientos y sentidos de la gente de una comunidad se encuentran profundamente involucrados (y no es necesario pensar en estructuras de carácter sacro). Esto no significa que deba funcionar siempre como un marcador étnico: grupos señaladamente diferentes pueden compartir el mismo tipo de casa y, sin embargo, otros pertenecientes a una misma etnia pueden utilizar diferentes modelos de vivienda (Lemonnier 1986). El primer problema con el que nos encontramos a la hora de atribuir un significado étnico a determinada estructura es el propio concepto de etnia: señala Agorsah (1990) que existen incontables nociones al respecto entre los pueblos africanos y que ninguna se ajusta con exactitud al significado que arqueólogos y antropólogos utilizan normalmente. La casa es un símbolo supremo de pertenencia a una comunidad en casi todas las sociedades humanas. Pero a la vez que sirven de señal de colectividad, son también el refugio del individuo y el lugar que le permite diferenciarse de los demás, como señala Feeley-Harnik para los Sakalava (1980: 561).

En el centro de Sudán, no lejos de Jartum, los inmigrantes reproducen la forma de las viviendas que abandonaron en el sur: la planta circular es la predominante, así como las techumbres de paja y la organización en conjuntos domésticos de cuatro a seis construcciones, delimitadas por cercas de espinos y ramas, que contrastan con la arquitectura más habitual en la zona: casas rectangulares de adobe, con techumbre plana de adobe o *galus*, en conjuntos cercados por tapias altas del mismo material, formados por dos, tres o cuatro construcciones. Dada la importancia simbólica que poseen las viviendas, es comprensible que se continúen realizando con respeto a los patrones tradicionales (aún cuando quizá adoptar los patrones del área receptora de inmigrantes sea lo más funcional, más tratándose de dos áreas ecológicas distintas: estepa y sabana húmeda). Renunciar a la vivienda es, cierto modo, renunciar a la propia identidad.

Hay refugiados, sin embargo, en los arrabales de Jartum (Dar es-Salam), que utilizan la arquitectura dominante en la urbe: plantas rectangulares de varias habitaciones. En este caso parece que la explicación funcional resulta la más convincente: si en las zonas rurales los emigrantes pueden seguir desempeñando actividades agropecuarias que permiten el uso de conjuntos compuestos por corrales, almacenes, pajares, cocinas y dormitorios, en las áreas urbanas pierden su economía tradicional y con ella el uso particular del espacio. Sin embargo, aunque considerablemente menor, no desaparece la diferencia con sus vecinos islámicos: en las casas de los refugiados encontramos fachadas pintadas con motivos geométricos, cruces (afirmación de su carácter cristiano en un medio musulmán) y mensajes de paz y bienaventuranza (en inglés y en árabe). Mientras las casas urbanas islámicas no se decoran, en las zonas rurales más distantes de las ciudades sí es posible hallar ornamentación pictórica, incluidos temas figurativos poco adecuados a los cánones mahometanos y más en consonancia con los gustos de unas comunidades que han desarrollado, hasta época moderna, una expresión plástica de carácter realista, relacionada con sus actividades ganaderas.

La decoración también ha servido como forma de reafirmar la idea de independencia y comunidad entre los Akan (Arthur y Rowe 1998): los símbolos que en otro tiempo fueron prerrogativa de los nobles, como hemos visto, en la actualidad menudean en toda clase de edificios, como escuelas, empresas, hoteles, iglesias y casas de particulares, que ven en ellos un signo de su identidad compartida. La negociación de los símbolos aristocráticos ha llevado, de esta forma, a la desaparición del significado jerarquizador intracomunitario y a la aparición de un significado étnico (jerarquizador extracomunitario) antes inexistente. En el fondo se trata de una eufemización, a través de la cultura material, de unas desigualdades que siguen latentes tras la progresiva transformación del viejo orden. Probablemente la democratización de los motivos haya que entenderlos dentro del contexto de la lucha política por la independencia,

que requiere de la unión sin fisuras de los distintos grupos sociales: la cesión de un privilegio de elite, les granjea a los grupos poderosos el apoyo de las masas.

La etnicidad es un factor social, por tanto, que puede ser negociado. La necesidad de manipular una identidad se encuentra especialmente en dos contextos: en el contacto entre dos pueblos y en momentos de cambio cultural. El segundo punto ya tuvimos ocasión de tratarlo cuando hablamos de la dialéctica entre tradición y modernidad. Respecto al primero, las comunidades costeras subsaharianas nos ofrecen buenos ejemplos de cómo se presenta, a través de la cultura material, una ideología que facilita las relaciones entre pueblos. Tanto los habitantes de Elmina, en la costa de Ghana, como los Swahili que se extienden entre el sur de Somalia y el norte de Mozambique, por su situación privilegiada entre la costa y un interior rico en materias primas (y esclavos en el primer caso), se vieron desde muy temprano obligados a mantener relaciones comerciales con gentes foráneas. Mientras en el este de África las relaciones se pueden llevar atrás en el tiempo hasta el siglo II d.C. (Periplo del Mar de Eritrea) –aunque es desde el siglo IX en adelante, con árabes e indios cuando se desarrolla el comercio extranjero-, en la costa ghanesa la presencia de portugueses primero y más tarde de holandeses comienza en el siglo XV. Europeos y árabes necesitaban un poder local que garantizara la buena marcha del comercio. Igual que los fenicios en la Antigüedad, buscaban comunidades con un desarrollo sociopolítico tal que hiciera factible una relación económica fluida, a partir de conceptos compartidos. Por su parte, los indígenas necesitaban presentar unas formas a sus interlocutores que les permitieran ser aceptados con respeto. Una de las mejores maneras de lograrlo se basaba en ofrecer un aspecto en sus asentamientos que no produjera un choque cultural con los comerciantes de Asia y Europa. De este modo, los edificios ghaneses, aun enraizados en una profunda tradición local, incorporan toda clase de elementos europeos (Decorse 1992: 185), incluidos –desde fines del siglo XVIII- detalles neoclásicos con los que los extranjeros se hallaban familiarizados. Se trata simplemente de la superficie –que era a la que los comerciantes de fuera tenían acceso-, pues el uso interno del espacio sigue manteniendo unas pautas africanas. Con los Swahili sucede algo similar, aunque se ha generado un intenso debate acerca de la etnogénesis de este pueblo y la diferente importancia de los distintos elementos que concurren en su formación: árabes, indios y africanos (Horton 1994). Lo que resulta evidente es que el aspecto que muestran los asentamientos costeros pertenecientes a esta etnia se identifica fácilmente al de una ciudad islámica, en la fortaleza de sus murallas, la solidez de sus casas de coral, la decoración de gusto claramente árabe, su aspecto urbano (Donley-Reid 1990). Ello no impide que en el interior encontremos cosas que podrían escandalizar a un musulmán, como la decoración a base de nichos en forma de *mihrab*... ¡en las letrinas!. Los Swahili toman elementos árabes y los reinterpretan a la luz de sus propias creencias.

Pero si en el caso de Ghana el aspecto europeo se halla también en estrecho vínculo con la idea de adopción de la modernidad frente a la tradición para beneficiarse de ella (es decir, que prima la noción temporal, el progreso, por encima de la noción étnica), en el caso Swahili es la noción étnica la que tiene un valor primordial, casi dramático: Mientras para los pueblos vecinos los Swahili no son africanos, los árabes los consideran igualmente ajenos. Conscientes de su frágil posición en el continente, los Swahili ponen todo su énfasis en destacar su condición islámica, que es la que les garantiza la riqueza y la preponderancia sobre sus vecinos. “Si uno no poseía una casa de piedra, escribe Horton (1994: 166), el comercio resultaba imposible”. Y no debemos pensar que se trata sólo de una opción conscientemente tomada por sus beneficios económicos: los Swahili se consideran francamente árabes y con justicia (por el gran número de matrimonios mixtos que se han dado). De su atribución étnica, como entre los espartanos y los hilotas mesenios, depende su posición social y su acceso al poder.

Frente a la hipervaloración de la organización del parentesco entre los pueblos preindustriales, cada vez se habla más de grupos cuya organización se encuentra fundamentada por encima de todo en su gestión del espacio (Thornton 1980; Scarduelli 1991; Hahn 2000). En este tipo de sociedades, la alteración del patrón de conducta espacial conlleva a medio plazo su desestructuración como cultura, como se ha podido observar con las reducciones españolas de comunidades indígenas americanas. La desaparición del referente que era la casa y el poblado, sustituido por nuevos espacios prefabricados y que responden a una racionalidad distinta, causa un trauma que puede llevar a la aniquilación cultural del grupo. Para volver a un caso africano, los Kaguru del centro-este de Tanzania (Beidelman 1991) han

mantenido durante generaciones el mismo patrón de habitación. Las casas se derrumban y se construyen otras, los campos se abandonan y se abren nuevos claros, pero perdura siempre la misma configuración tradicional. El espacio Kaguru, cargado de valores morales, "inmoviliza el tiempo". Como entre los Iraqw estudiados por Thornton (1980), también la identidad Kaguru está arraigada en el espacio. Según Beidelman (1991: 445) las recientes alteraciones espaciales, especialmente en el nivel de la casa y el asentamiento, probablemente lleven al fin de la cultura Kaguru. La manipulación del espacio social se ha convertido en clave para minar la cultura e identidad Kaguru, del mismo modo que durante tanto tiempo sirvió para mantenerla.

2.5. La familia: la casa social.

Es seguramente en este aspecto donde los arqueólogos cometen los mayores errores. Así como la plasmación del poder suele poseer un carácter evidente en la mayor parte de las culturas con determinado grado de jerarquización y el carácter religioso de un edificio puede columbrarse sin mayores esfuerzos, la interpretación de la organización familiar que subyace a una determinada forma de ocupación del espacio suele carecer de toda base, tanto en los datos del propio registro como el cualquier ejemplo etnográfico. La falta de conocimientos de otras culturas, los prejuicios y la lógica occidental dan como resultado interpretaciones poco elaboradas teóricamente y peor fundamentadas del registro arqueológico. A tenor de lo que expone David (1971), quizá lo más honesto sería reconocer la incapacidad del arqueólogo de identificar familias y conjuntos de habitación. La cantidad de posibilidades de interpretación de una pequeña aglomeración de casas como la que muestra este autor es sorprendente. Por otro lado, la influencia de factores contextuales, como el tipo de organización social y familiar, tabúes, mitos y prescripciones religiosas, costumbres nupciales, constreñimientos económicos y decisiones individuales hacen de la tarea arqueológica una labor poco menos que imposible. El repaso a algunos ejemplos africanos puede servir tanto de alerta al arqueólogo incauto, como de reflexión al antropólogo y etnoarqueólogo sobre la variabilidad y rasgos comunes de las culturas africanas subsaharianas.

La organización de la casa jerarquiza a los grupos familiares internamente y con relación a otros. Uno de los mejores ejemplos de la jerarquización intrafamiliar es la que nos ofrece la vivienda Swahili (Donley-Reid 1987), auténtica metáfora de la sociedad. La gente considerada inferior vive en la planta baja (esclavos), mientras que el dueño y su familia habitan arriba. Si una esclava se convertía en concubina del señor *Waungwana*, se iba a vivir al segundo piso en una habitación separada. Se trataba de un ascenso en el sentido físico y social. Donley-Reid no encontró excepciones entre sus informantes a la regla de que, en casas de dos pisos, los familiares del dueño deben vivir arriba. Se trata de una auténtica metáfora estructuradora, creadora de realidad. Por otro lado, los niños recién nacidos eran llevados con los esclavos, mujeres, amigos y parientes alrededor de la casa. Se le enseñaba cada lugar de la morada y cómo debía comportarse en cada uno, que espacios le estaban vetados y cuáles eran de libre acceso. Lo que se lograba con esto era, sobre todo, fijar el *habitus* en los mayores del séquito, enseñarle a cada uno el límite de su mundo. (Donley-Reid 1982: 70).

Las relaciones entre las familias condicionan la estructura del poblado. La afinidad es uno de los principales factores que determinan la ubicación de la casa (Agorsah 1988: 233). Para los Marakwet de Kenia, que alguien construya una casa a menos de 20 metros de otro, significa que ambos son familiares cercanos (Moore 1982: 77). A veces se trata de algo semejante a un chantaje lo que hace que los hijos se establezcan cerca de los padres: este es el caso de los Kaguru, que ayudan en la construcción a su descendencia con la condición de que se asienten cerca de ellos (Beidelman 1972: 700). Los parientes o amigos Fulani construyen sus casas enfrentando sus fachadas (David 1971: 117), como sucede en los poblados de los pigmeos. Es una tendencia habitual entre muchos grupos africanos que los hijos edifiquen sus viviendas cerca de las de los padres, así sucede con los Moro, una comunidad Nuba de Sudán (Hodder 1982b: 133). El resultado de este tipo de expansión de las familias suele dar como resultado una estructuración del espacio del poblado en pequeños barrios, cada uno de los cuales pertenece a un clan (*vid.* Boni 1998), lo que se advierte también en los Nchumuru (Agorsah 1988). Este tipo de distribución del espacio parece tener paralelos en los momentos finales de la Protohistoria europea, por ejemplo, en la Cultura Castreña del Noroeste de la Península Ibérica (Silva 1986). En otros casos, las relaciones familiares resultan lo suficientemente intrincadas como para poder descubrir la organización del poblado partiendo

únicamente de las plantas de las casas. El ejemplo que nos muestra Lane (1994) de un poblado Dogon tampoco resulta muy alentador para el arqueólogo: las familias se encuentran dispersadas por el asentamiento, sin que se advierta ninguna concentración de clanes o linajes (*ibid.*: 202). La estructuración del conjunto Kassena (Hahn 2000), como ya hemos visto, también responde a razones más complejas que la mera familia: la cosmología tiene aquí un papel fundamental. Decíamos más arriba que el estatus podía expresarse a través del número de edificios de un conjunto de habitación: es cierto, pero el estatus muchas veces viene dado simplemente por la edad del cabeza del conjunto. Esto se observa bien entre los Tallensi (Prussin 1969): un hombre joven tendrá una casa pequeña, mientras que un anciano, con muchas esposas, hijos casados y nietos, poseerá un amplio conjunto de habitación: no es difícil confundirlo con varias viviendas. Entre un recién casado y un anciano patriarca hay diversos grados que implican distinto número de edificios, pero la diferencia en el número de construcciones entre dos miembros de distinta edad puede ser del doble al triple. En las sociedades preindustriales las familias amplias son una forma segura de obtener mano de obra, incrementar la producción, las posibilidades de supervivencia en malos tiempos, los pactos con los vecinos, etc.

La construcción de la vivienda es para la mayor parte de los pueblos preindustriales un motivo de fiesta de afirmación de los lazos de unión entre los vecinos. Los Kaguru se reúnen sólo para la fase final de construcción de la casa, que es el enlucido de las paredes (Beidelman 1972: 699), pese a ser una tarea no especialmente pesada ni difícil. Lo que importa es la idea de que la casa (recordemos, metonimia del poblado) es cosa de todos.

2.6. La casa ordenada.

Lo público y lo privado.

Una de las cuestiones básicas que define el espacio construido es la separación entre la esfera pública y la privada (Lawrence 1990). Ambos conceptos varían enormemente según el tipo de sociedad (Rapoport 1976). No debería considerarse, sin embargo, que no existen más que ambos extremos: lo que se da realmente es un amplio espectro de espacios semipúblicos y semiprivados. Dejar este espectro en una mera dicotomía, "no es ni suficientemente complejo ni suficientemente sutil" (Glassie 1999: 264). La diferenciación entre privado y público es, en muchos casos, equivalente a dentro y fuera, interior y exterior (así entre los Kaguru: Beidelman 1991). La forma construida, nos dice Tuan (1987: 107) tiene el poder de acrecentar la consciencia y acentuar "la diferencia en la temperatura emocional entre 'dentro' y 'fuera'". El espacio interior materializa, muchas veces, aspectos que no conviene o no se quiere manifestar al exterior, como la identidad étnica, la religión, la posición política, frecuentemente para lograr una mejor acogida en la comunidad (Burmeister 2000). El cambio entre el exterior y el interior suele ir a distinto ritmo: por razones relacionables con la mentalidad se puede estar viviendo en una estructura tradicional mientras la cultura material que se utiliza es totalmente diferente: pensemos la imagen habitual en muchos poblados de África en la que se observa a gente utilizando contenedores de plástico, radios o vestidos occidentales mientras detrás observamos las cabañas de ramas y esteras (Bryden y Farah, 1996: fig. 2).

El concepto de privacidad se halla entre los más variables según las culturas. Habitualmente son marcadores de tipo material los que nos indican el grado de intimidad del que se rodea un grupo familiar o un individuo, lo cual es una gran ventaja para los arqueólogos. La idea de privacidad puede variar en unos pocos kilómetros, como demuestra el estudio de Hodder en Sudán (1982b: 132 y ss): Mientras los Moro construyen pequeñas vallas alrededor de sus conjuntos de habitación, sus vecinos Mesakin levantan tapias de hasta 2,5 metros de alto. Los primeros no tienen inconveniente en que sus actividades domésticas sean observadas por testigos casuales, no así los Mesakin, que protegen celosamente su intimidad. En el fondo se trata también de una noción diferente de vecindad y afinidad, que viene asimismo derivada de la propia dispersión de los poblados. Las aldeas Moro se encuentran más concentradas y en ellas habitan miembros del mismo linaje, el patrón Mesakin es más disperso, lo que hace que tengan más posibilidades de encontrarse con gente extraña en los alrededores de sus viviendas.

El espacio privado de los Swahili, que profesan la religión islámica, se encuentra marcado de forma *redundante* (Rapoport 1990), mediante tapias, murallas y el aspecto de

fortaleza de las casas ricas. La privacidad se encuentra al servicio del varón: Pero no se trata tanto de su intimidad, como de la de su esposa o esposas, que deben ser alejadas de la mirada codiciosa de los extraños, del mismo modo que cualquier otra posesión preciada (Donley-Reid 1982). Es normal que cuanto mayores sean las desigualdades económicas y la riqueza acumulada, más marcadores de privacidad se desplieguen en la arquitectura doméstica: un San no tiene nada que ocultar a sus vecinos, al contrario que un rico mercader Swahili. La privacidad se manipula también convenientemente por razones políticas para hacer más elocuente la inaccesibilidad del poder, en las sociedades más jerarquizadas. Así el *Oni* yoruba vivía en el centro de su palacio, en el centro de la ciudad, en el centro del mundo y como cada centro implica unos márgenes (habitaciones, murallas, otras casas y palacios, otras ciudades), su aislamiento del resto de la sociedad era casi absoluto (Kamau 1976: 348-349). Violar el espacio privado es una forma de conseguir poder, pues se alcanzan conocimientos vedados (Beidelman 1991: 451) y el que un espacio íntimo sea violado por la presencia, por ejemplo, de un animal, se considera entre los Kaguru augurio de muerte o desgracias.

Como propias del espacio privado se conciben una serie de actividades que varían según las culturas. Entre sexo y privacidad existe un poderoso vínculo en la mayor parte de las culturas africanas. Para los Kaguru, el acto sexual resulta algo profundamente sucio y vergonzoso, que requiere el espacio más privado para llevarse a cabo, lo más interior de la casa (Beidelman 1991: 447), algo que también sucede entre los Swahili (Donley-Reid 1982: 68). Es el espacio de las relaciones lícitas frente al monte, sede de las relaciones sexuales inmorales. Para este mismo grupo, el espacio más oculto y privado sirve también para guardar los alimentos, lo que revela una actitud antisocial. Sin embargo, para contrarrestar esto de forma simbólica (eufemización), la comida debe realizarse en público, preferiblemente en compañía de otros.

Los espacios públicos no forman parte de la vivienda en las estructuras más simple, por mera imposibilidad física. En los conjuntos de habitación corrientes en el África subsahariana, el espacio central suele tener un carácter público, o más bien semipúblico. Así, en el caso Batammaliba, el patio interior es donde se reúnen los *elder* a descansar y charlar (Preston Blier 1987). Entre los Akan (Farrar 1996) el espacio central se encuentra rodeado por un porche donde se recibe a los invitados, aunque para estos existe también una habitación semiprivada, el *dampan* ("habitación vacía"), donde, entre otras cosas, se celebran funerales. El *fihankra*, nombre del conjunto de habitación Akan, es una metáfora de los vínculos familiares y de la unidad, separa el *fie* (interior, privado), del *abonten* (exterior, público). Para los Kaguru, el espacio público es el *lugha*, ante la entrada de la casa, el sitio, además, donde el hogar se presenta a los extraños (Beidelman 1991: 449). Existe, como tuvimos ocasión de ver, una relación estructural entre el hogar/*lugha* y el pueblo/plaza.

Lo sucio y lo limpio.

Esta distinción, de tipo estructuralista, ha sido introducida, como la anterior por Lawrence (1981, 1990) para el análisis de las viviendas. La distinción de espacios sucios y limpios tiene un valor fundamental para el arqueólogo: los primeros concentrarán la mayor parte de la cultura material desechada. Generalmente sólo se han tenido en cuenta las cuestiones funcionales en la disposición de los residuos pese a la rica simbología que, como se puede observar en el caso africano (Moore 1986), transmiten. Nuestra concepción occidental tiende a considerar como espacio sucio lo exterior y como limpio el interior. Esto es así en muchas culturas, no sólo capitalistas. El monte suele poseer el valor de lugar sucio por antonomasia entre los africanos subsaharianos: es el lugar donde se satisfacen las necesidades fisiológicas, donde se arroja la basura del poblado, donde habitan las brujas, donde se entierra a los muertos: así entre las comunidades del nordeste de Nigeria, los Kaguru (Beidelman 1991: 448-449) o los Sakalava (Feeley-Harnik 1980: 563). La casa es, por el contrario, el lugar limpio del poblado, y las zonas donde se duerme, el sitio más limpio de la casa. Entre los Kaguru (Beidelman 1991) la zona frontal de las casas, barrida y ordenada, se contraponen a la trasera, que se encuentra rodeada de desorden: detrás de cada casa hay una pila de basura y algo más lejos, en el monte, se orina y defeca. Para los Tallensi (Prussin 1969) la situación es la opuesta: la basura se arroja justo delante de la entrada al conjunto de habitación.

Ahora bien, a nuestra noción de limpieza le llamaría la atención el aspecto de ciertos interiores: en una vivienda circular de emigrantes del sur que tuvimos ocasión de observar en el

este de Sudán, las gallinas campaban a sus anchas junto a las camas de sus dueños. Hodder (1982a: 65-67) también ha señalado cómo la vida cotidiana —en este caso de los Nuba Mesakin (también del sur de Sudán)- puede discurrir sin problema entre los desechos: restos de comida, deyecciones de animales y restos de otras actividades diarias se concentran en el espacio doméstico sin inconveniente para sus habitantes. Según Hodder esta actitud puede tener un componente también de resistencia simbólica ante la actitud hacia la limpieza de los islámicos. El orden y la higiene pueden ser una forma de poder, coerción y represión: así sucedió entre los Zulus (Biermann 1971: 99), que recurrieron a ellos como forma de imponer una ideología cada vez más autoritaria, al aglomerar asentamientos previamente dispersos. Lo importante entre los Mesakin no es tanto la suciedad o limpieza aparentes, sino la polución simbólica, que tratan de evitar con el mayor cuidado (por ejemplo, a través de la decoración en aquellos lugares más expuestos al riesgo de contaminación: Hodder 1982a: 185). Una zona de gran polución simbólica puede ser un área sacra. El *ndani*, el sitio donde se realizan los rituales en la casa Swahili, supone una zona altamente contaminada de la casa (Donley-Reid 1987: 187). Por otro lado, la limpieza puede ser también una forma de mostrar un deseo de orden y recordar a los antepasados, como sucede entre los Tswana (Hardie 1985), aunque se atribuya a una razón funcional como es el miedo a las serpientes. Orden, tradición e identidad están muy ligados, como vimos al hablar de la historia. La falta de tradición, representada por la introducción de nuevos usos urbanísticos o un nuevo concepto de limpieza, conlleva la anomía (la falta de leyes, el caos).

La disposición del desecho en relación a las casas puede estar directamente vinculada con su adscripción de género (Hodder 1987). Los montones de ceniza aparecen en los poblados Marakwet detrás de las casas femeninas, dado que son las mujeres las encargadas de cocinar (Moore 1982: 77). Pero, más allá de la obvia relación, existe una construcción simbólica dentro de la estructura general de la sociedad, en la que se relacionan mujer, fertilidad y alimento.

2.7. La casa como defensa: elementos apotropaicos.

“Estar en casa es saber donde está uno, significa habitar un centro seguro y estar orientado en el espacio” (Dovey en Pearson y Richards 1994: 6). El hogar es el lugar seguro por antonomasia en la mayor parte de las culturas, de ahí su relación metafórica con el útero materno (Hahn 2000). Para los Tallensi, según Fortes (1949: 46), el hogar es “su castillo, en el sentido psicológico más que material, es el centro y la fuente de sus mayores intereses, su propósito dominante, su más profundo vínculo emocional y su completo esquema de valores; es su refugio, su almacén, el escenario de su drama vital”. La vivienda supone una forma efectiva de materializar la seguridad ontológica imprescindible para todos los individuos en el seno de una sociedad: de ahí que el cambio en los edificios suele hallarse en relación estructural con otros cambios profundos que agitan las seguridades de una comunidad y las reemplazan por otros. El hogar es, en conjunto, un gran elemento apotropaico: la protección resulta especialmente efectiva para los estatus sociales más frágiles, como los recién nacidos (Beidelman 1972: 704), pero también los niños y las mujeres. Pero esa idea de defensa se incrementa, frecuentemente, con una serie de recursos materiales encaminados a luchar contra las amenazas de brujos, enfermedades, contaminación simbólica, individuos hostiles o vecinos no deseados. La lucha contra unos y otros se hace a través de elementos simbólicos (apotropaicos), como la decoración, y de elementos “poliorcéticos”: murallas, vallas de espinos, fosos, tapias, saeteras, etc. Decir que unos tienen valor simbólico y otros funcional es utilizar criterios occidentales: ambos tipos de defensa poseen valor simbólico y práctico para quienes los utilizan.

El uso de la decoración en las casas africanas suele encontrarse investido de un carácter apotropaico, un rasgo que no es único de las culturas de este continente (podemos recordar las cruces contra las brujas o la peste de muchas casas tradicionales de la Península Ibérica). La pintura de las casas, como vimos en el apartado anterior, puede destinarse a evitar la polución ritual: los espacios donde los Nuba Mesakin preparan la comida, los lugares donde se lava o se tritura el cereal se encuentran rodeados de decoración para evitar que se contaminen (Hodder 1982a: 185). Pero lo normal no es que la pintura se encuentre en el interior, sino que suele distribuirse por la fachada de la vivienda y concretamente alrededor de la puerta (que, en la metáfora de la casa como cuerpo, equivale a la boca, el lugar por donde

entran las enfermedades). Los umbrales, sean estos en el espacio o en el tiempo, representan zonas liminales, transiciones donde yace el peligro (Pearson y Richards 1994: 25).

Como defensa de los inquilinos y sus posesiones se pueden entender las manos impresas en positivo que se observan en casas pertenecientes a miembros de la etnia Oromo en Etiopía y tanto entre Oromos como Amharas se observan con frecuencia casas decoradas con motivos geométricos en las fachadas, sobre la puerta de entrada. El mensaje de las fachadas no tiene porque ser necesariamente exhortativo (se conmina al peligro a que se aleje del hogar). Diferentes textos son los que nos ofrecen las casas cristianas e islámicas sudanesas a que nos referimos más arriba. La primera muestra mensajes de paz y bienvenida: los colores y formas suaves y los marcos que remedan corazones prometen una acogida cálida. La casa islámica, por el contrario, ofrece a la vista formas angulares –por tanto más agresivas- y tiene un carácter apotropaico más evidente. Las mujeres Basotho (Sudáfrica y Lesotho) pintan sus casas con una mentalidad más similar a la de Dar es-Salam: con sus murales ruegan por la paz, la lluvia y la abundancia (van Wyk 1998). Si las oraciones tienen éxito, la lluvia llegará y lavará la pintura. Durante la época del *apartheid*, las decoraciones estuvieron revestidas además de un significado de defensa activa: la lucha contra el racismo y la segregación se plasmó en el uso de los colores del ANC, entonces prohibido, en los murales tradicionales. En todo caso no debe olvidarse que calificar de apotropaico cualquier tipo de decoración es reducir a un pobre mínimo común denominador unos riquísimos mensajes codificados a través de la disposición de los motivos en determinados edificios, según las composiciones y el uso de colores (como entre los Navrongo: Johnston 1997, o los Akan: Arthur y Rowe 1998), que ocultan mensajes particulares de cada cultura y a los que el arqueólogo habrá de renunciar en la inmensa mayoría de los casos. Un análisis detallado, sin embargo, mostrará la concurrencia de los motivos de la arquitectura en otros ámbitos, algo que se percibe bien en casos prehistóricos y arqueológicos, y nos señalará, al menos, la importancia estructural de determinados iconos. Las decoraciones Akan (Arthur y Rowe 1998), por ejemplo, tienen su réplica en telas, objetos tallados en madera, instrumentos metálicos, etc.

En varios pueblos del oriente africano existía la costumbre de utilizar conchas (como en Nubia: Wenzel 1972), que fueron posteriormente sustituidas por vajilla de porcelana, la cual se extendió abundantemente por el Cuerno de África en los siglos XVIII y XIX, procedente de China, a través de los mercaderes árabes. Su uso debió de ser exclusivamente simbólico, si tenemos en cuenta que se siguió tomando la comida de un solo plato comunal. La extensión del uso de la vajilla china en las fachadas llegó a extremos insospechados: en una vivienda sudanesa se contaron 160 platos incrustados (El Kheir 1997: 2093). En despoblados junto al Nilo Azul del período Fung (s. XV-XIX) en Sudán hemos podido comprobar personalmente la presencia de numerosos fragmentos de porcelana China, que pueden atestiguar esta costumbre. Los Swahili (Donley-Reid 1990: 121) exponían vajilla importada en los nichos decorados de las paredes en las partes más privadas de sus casas para proteger las riquezas que en ella se encontraban (especialmente las mujeres y la prole). El nacimiento de un niño era un momento especialmente delicado y contaminante, que implicaba la necesidad de un mayor número de elementos apotropaicos. La protección del hogar Swahili contaba también con otros medios: cocos con versículos del Corán en las puertas, sacrificios de animales que se enterraban bajo las habitaciones, hierro, cuentas y botones azules (Donley-Reid 1987: 186-188). El hecho de que se utilicen cuentas azules y botones del mismo color refuerza la interpretación de la cerámica china (también azul) como elemento de defensa simbólica. También entre los Nuba de Sudán, el color azul tiene un carácter apotropaico: con él se pintan los muros de las casas (Hodder 1982b: 141). La abundancia de elementos de defensa, simbólicos o no, es probable que podamos entenderla, en nuestra opinión, por la frágil situación en que se encontraban los mercaderes Swahili, en un medio hostil y potencialmente amenazador.

Existe una enorme diversidad de objetos que se pueden considerar protectores. Los Nuba recurren, además de a la consabida porcelana, a discos de música, medallas, ceniceros, espejos y cristales (El Kheir 1997: 2093). Las plantas suelen ser un elemento beneficioso: los Nuba utilizan motivos vegetales en las fachadas, algo también corriente en las decoraciones de la costa oeste de África. Ante la casa Anka (Arthur y Rowe 1998) o en el patio central se solía situar un tocón de árbol que significa la presencia de Dios y su protección. El tocón puede servir para sostener una vasija de cerámica que recoge el agua de la lluvia utilizada como agua sagrada en los rituales religiosos. Otra forma de defensa contra los peligros externos se basa

en los elementos constructivos. Es el caso de los Mura de Doulo, en el norte de Camerún, que utilizan determinados materiales en sus casas para evitar los hechizos de los brujos (Lyons 1989a). No hay ningún elemento "decorativo" en una casa africana carente de un significado con implicaciones más allá de la mera ornamentación (aquí hemos hecho especial hincapié en el valor apotropaico, por ser especialmente frecuente). Incluso aquellos que tienen un valor más señaladamente estético se encuentran profundamente incardinados dentro de la cosmovisión del grupo y su autorrepresentación. Lo mismo se podría decir de la mayor parte de las casas preindustriales, por lo que llama poderosamente la atención el hecho de que muchos arqueólogos sigan considerando los adornos de la arquitectura protohistórica como algo guiado meramente por un antojo estético, sin ninguna implicación cultural (p.ej. Calo 1994).

No toda la defensa de la casa, por supuesto, es de tipo simbólico (o exclusivamente). Existen medios funcionales de precaverse de los riesgos externos, aunque para sus ocupantes, como decíamos, es tan funcional una saetera como un plato de porcelana. La forma más habitual de proteger una casa en África subsahariana se manifiesta en la valla de espinos, tierra o adobes. Además de impedir el paso a los animales salvajes, sirve para reforzar la idea de comunidad familiar y delimitar el espacio propio. Los Sakalava utilizan vallas para marcar el terreno de sus casas, pero sólo se consideran aceptables en medios hostiles, como los grandes asentamientos creados por los franceses, donde se supone que florece la magia y la brujería (Feeley-Harnik 1980: 581). La protección de la casa desarrolla entre los Navrongo (Johnston 1997) una particular estructura, que sirve tanto para evitar las corrientes y los malos olores, como para cazar a un enemigo desprevenido que se acerca al hogar y obstaculizar miradas no deseadas. Toda la estructura de los complejos tiene, realmente, un aspecto de castillo, lo que explica que se hayan ganado el apelativo de "fortalezas" o "ciudadelas" entre los visitantes extranjeros. El aspecto de fortaleza de las casas Swahili (Donley-Reid 1982) posee la doble función de defender a sus habitantes de posibles ataques de sus vecinos de diferente etnia, como de causar una impresión de robustez tanto de la estructura en sí como de la propia comunidad Swahili. Entre las formas de defensas conocidas en África destacan singularmente las de los Dogon de la zona de Shanga (Bourdier y Trinh 1996), que erigen sus construcciones de piedra en acantilados, cuyos rocosos pliegues parecen emular. Además de las virtudes defensivas de estas estructuras, como entre los Swahili, el aspecto general se manifiesta sólido –metáfora de los estrechos vínculos que unen a la comunidad frente a la amenaza islámica exterior y de su decisión de mantenerse imbatidos en su territorio ancestral.

3. Conclusiones.

La vivienda es uno de los elementos más importantes en la cultura material de cualquier pueblo. Las casas encapsulan mensajes cosmológicos, identitarios (étnicos), históricos, sociales, etc. que son accesibles a través de la etnoarqueología. A priori, parece lógico pensar que el análisis de los significados de la cultura material viva no puede servir de mucho a un arqueólogo que trate con sociedades accesibles únicamente a través de su registro arqueológico. La reciente investigación de la Edad del Hierro británica nos indica más bien lo contrario (Hill 1989; Fitzpatrick 1994; Oswald 1997; Pearson 1999): poco a poco, y pese a grandes ambigüedades, se va reconstruyendo la cosmología propia de los pueblos protohistóricos de las islas, codificada en muchos casos en el medio construido: la reflexión antropológica y etnoarqueológica tienen aquí un papel nada despreciable. Como hemos podido ver, varias son las posibilidades de aplicación de los estudios etnoarqueológicos de la vivienda a la arqueología:

La idea de que las casas se hallan cosmológicamente estructuradas se observa en la mayor parte de las sociedades preindustriales. La forma más sencilla y fructífera de observar la materialización de lo cosmológico es a través de la orientación de las casas y los poblados. El vínculo de las distintas orientaciones y distintas actividades (como la preparación del alimento, el trabajo agrícola, el almacenaje de provisiones o el descanso) y géneros nos permite acercarnos a aspectos que hasta hace poco se consideraban vedados a la arqueología. La etnoarqueología de las viviendas en África subsahariana nos informa de todas las posibilidades aún inexploradas pero factibles de análisis cosmológico, entre ellos la metáfora materializada.

Es evidente que jamás podremos llegar a descifrar el contenido concreto de la mitología, pero sí acercarnos a sus rasgos generales: la estructura Batammaliba (Preston Blier 1987), por ejemplo, resulta muy explícita en la codificación de sus mensajes. Los arqueólogos deberían buscar metáforas del cuerpo cuando analizan viviendas: su expansión en el África subsahariana y fuera de ella nos indica que se trata de algo muy corriente. Se hallen en relación o no con el cuerpo, el caso es que las viviendas ofrecen un buen campo de generación de metáforas de todo tipo y son raras las culturas que no utilizan algún elemento de la morada como referente metafórico.

La casa africana subsahariana es, en la mayor parte de los casos, hogar de los antepasados. A través de la vivienda, los individuos se ligan al pasado y lo perpetúan, mantienen la tradición y refuerzan su identidad. Los cambios en la casa suelen implicar graves trastornos en la cultura, la pérdida general de valores. El cambio en la planta de las casas y su relación con el conjunto de la cultura deben ser objeto preferente de los arqueólogos que quieran entender el cambio cultural: el análisis de la romanización, por ejemplo, se beneficiaría mucho de una perspectiva etnoarqueológica en este sentido.

Las casas son una de las formas predilectas de transmitir mensajes de poder -o de igualdad (real o aparente)- y lo hacen de una manera bastante explícita. Pero no deberíamos contentarnos con reconocer las viviendas de los jefes; lo interesante es descubrir a qué manipulaciones de la cultura material recurren para expresar sus mensajes. Hemos expuesto algunas de las formas habituales: material, tamaño, forma, centralidad, etc. Objetivos preferentes del arqueólogo habrán de ser, entre otros, descubrir cómo se relacionan los distintos mensajes de poder, el grado de redundancia, su estructuración con el resto de los mensajes arquitectónicos y qué predomina más, la idea de colectividad o la de individuo. Casos como el yoruba nos llevan al extremo de la diferenciación, pero incluso en sociedades tan igualitarias como la de los pastores Himba existe una distinción de las moradas rastreable arqueológicamente. Por último en este punto, no podemos olvidar que un poblado no se ve de la misma manera por todos los individuos que habitan en él. No lo ve igual el jefe desde el centro, ni el herrero que habita fuera. No lo percibe igual quien vive en una gran mansión cercada por tapias altas y el que tiene por morada una pequeña choza de ramas (ni las mujeres que los niños, ni los jóvenes que los adultos).

Las casas reflejan y ratifican las diferencias de género. Estas diferencias se encuentran estructuradas en todos los elementos de la cultura: uso del espacio, decoración, enterramientos, gestión del desecho, etc. Hay múltiples formas de acercarse a esta diferenciación de género y las muestras etnoarqueológicas africanas pueden servir de reflexión: el caso Marakwet (Moore 1982, 1986) resulta bastante elocuente y bien rastreable de forma material. Los pueblos del Noreste de Nigeria (Dinslage, Leger y Storch 2000) también ofrecen profundas diferencias en la estructura y el mobiliario de los espacios masculinos y femeninos. En ciertos casos, además, resulta posible descubrir la situación de inferioridad y opresión de la mujer a través de la misma distribución del espacio, su permeabilidad y axialidad. La decoración de las casas, por otro lado, puede ser una forma de protesta contra el dominio masculino (o contra cualquier otra forma de poder).

La casa es el símbolo supremo de pertenencia a una comunidad en multitud de culturas y el África subsahariana no podía ser menos. Mediante la continuación de las formas tradicionales de vivienda, los individuos ratifican su pertenencia a una cultura y se distinguen de los demás grupos. En lugares de intensa fragmentación étnica y continuas migraciones, como es África, el papel identitario de las viviendas resulta especialmente marcado: más en aquellas zonas donde, desde siglos atrás, se vienen produciendo frecuentes contactos que llevan a constantes redefiniciones de la autoidentificación de muchos grupos.

Si algo nos enseña la etnoarqueología de la vivienda subsahariana, es que las interpretaciones de conjuntos de habitación por parte de los prehistoriadores pecan de simplistas y resultan, en el mejor de los casos, completamente insuficientes: el ejemplo de los Fulani lo demuestra (David 1971). No es imposible acercarnos a la estructura socioeconómica de un poblado a través de la organización del espacio familiar, pero la etnoarqueología nos enseña claramente que debemos recurrir a métodos más refinados que la mera agrupación, a ojo, de casas y recintos. El análisis cuantitativo de los conjuntos y la relación de estructuras y objetos (Allison 1999) es un método imprescindible pero poco practicado. Además, y aunque parezca una obviedad, conviene recordar que es imprescindible contar con porciones extensas de terreno excavadas para poder realizar afirmaciones acerca del orden social del poblado.

Todas las casas se hallan ordenadas según la racionalidad del grupo; ese orden se realiza a través de una serie de conceptos que no necesariamente coinciden en diferentes culturas: lo público y lo privado, lo sucio y lo limpio, detrás y delante, arriba y abajo, derecha e izquierda y otros principios de clasificación de contrarios se encuentran sometidos a una gran variabilidad cultural y se pueden presentar bajo el aspecto de términos medios. Su análisis contextual y el estudio de su estructuración nos ofrecen, no obstante, una riquísima información acerca de la mentalidad y la organización social de determinado grupo. La manipulación de estos conceptos puede servir para ofrecer mensajes de poder, de identidad o de diferenciación de género, entre otros.

Otro elemento que conviene no minusvalorar es el papel apotropaico de las casas. Las viviendas son el lugar defendido por antonomasia, donde uno se encuentra seguro y ubicado. No resulta imposible acercarnos, a través de la cultura material inerte, a los medios que se utilizan para reforzar este carácter defensivo de las viviendas. Por otro lado, hace tiempo ya que se reconoce que incluso las defensas más funcionales, desde el punto de vista de la civilización occidental, tienen un gran componente simbólico (Pearson y Richards 1994); pero no es suficiente afirmar que determinadas murallas tienen un significado ideológico además del funcional: deberíamos poder adentrarnos en la forma en que se organiza ese mensaje ideológico y su papel y coherencia en el resto de la cultura. Las casas subsaharianas nos ofrecen buenos ejemplos para estimular nuestras teorías sobre lo defensivo y lo apotropaico, términos ambos utilizados con un exceso de ligereza por los arqueólogos.

A través del estudio etnoarqueológico de las viviendas africanas no sólo tenemos la oportunidad de reflexionar sobre la multiplicidad de interpretaciones que nos ofrece el medio construido y que son sistemáticamente olvidadas por la mayor parte de los arqueólogos, sino que además podemos llegar a conocer aspectos que los antropólogos tienden a dejar de lado o sólo tratan tangencialmente (como propone Miller 1987). Los pueblos africanos son ágrafos pero se expresan a través de los textos más impresionantes: una inmensa variedad de casas llenas de significado.

Rematemos con una cita de Strathern y Lambek (1998: 24): "Una de las cosas que más distingue a la antropología de la opinión común es el serio esfuerzo que hacemos, dentro de nuestra propia tradición de conocimiento, para ampliar nuestros horizontes y confrontar nuestros prejuicios. *La comparación es un medio fundamental* para hacer esto, tanto en la práctica del trabajo de campo como en el uso de la etnografía para comprometer y realzar nuestra propia tradición de pensamiento y finalmente en nuestras reflexiones críticas sobre nuestro propio medio social y cultural" (la cursiva es nuestra).⁵

Apéndice: arquitectura africana en la Red.

Existen varios miles de referencias sobre arquitectura africana en Internet. Para evitar perderse un buen buscador de temas africanos, con apartados de arqueología, arte, arquitectura y antropología, es <http://www.africancultures.about.com>.

4. Bibliografía.

ABATI, F.G.(1992): *Los Himba. Etnografía de una cultura ganadera de Angola y Namibia*. Amarú, Salamanca.

AGORSAH, E.K. (1985): Archaeological Implications of Traditional House Construction among the Nchmuru of Northern Ghana. *Current Anthropology* 26(1): 103-115.

⁵ Nuestra intención es desarrollar las cuestiones expuestas aquí -a través de ejemplos extraídos de la bibliografía- con trabajo de campo en el este de Etiopía, dentro de la misión española en el Nilo Azul dirigida por el prof. Dr. V.M. Fernández Martínez. Las referencias a Sudán y Etiopía obedecen a la observación personal dentro de una primera toma de contacto con la arquitectura vernácula africana (enero-febrero de 2000).

- AGORSAH, E.K. (1988): Evaluating Spatial Behavior Patterns of Prehistoric Societies. *Journal of Anthropological Archaeology* 7: 231-247.
- AGORSAH, E.K. (1990): Ethnoarchaeology: the search for a self-corrective approach to the study of past human behaviour. *The African Archaeological Review*: 189-208.
- AGORSAH, E.K. (1994): Before the Flood: The Golden Volta Basin. *Nyame Akuma* 41: 25-35.
- ÁLVAREZ-QUINTANA, C. (1984): La casa indiana o el "aspecto visual de la Historia". *Indianos. Cuadernos del Norte*, Monografías, 2, Oviedo: 141-152.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. (1999): *Los Vettonos*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- ALLISON, P.M., ed. (1999): *The Archaeology of Household activities*. Routledge, Londres y Nueva York.
- AIYEDUN, K. (1991): Contemporary Material Culture in Niger State: An Ethnoarchaeological Study. *Nyame Akuma* 35: 28-30.
- Arthur, G.F.K. y ROWE, R. (1998): Akan Cultural Symbols Project. <http://www.marshall.edu/akanart>.
- ATHERTON, J. H. (1983): Ethnoarchaeology in Africa. *The African Archaeological Review* 1: 75-104.
- BACHELARD, G. (1969): *The poetics of Space*. Beacon Press, Boston.
- BECKMANN, J. (1976): A Decision Model for Estimating Concurrent School Attendance among Tribal Peoples of Liberia, Together with an Application Regarding Differential Cognitions Toward Traditional Housing. En A. Rapoport, ed.: 275-285.
- BEIDELMAN, T.O. (1972): The Kaguru House. *Anthropos* 67: 690-707.
- BEIDELMAN, T.O. (1991): Containing time. Rites of Passage and Moral Space or Bachelard among the Kaguru (1957-1966). *Anthropos* 86: 443-461.
- BIERMANN, B. (1971): Indlu: the domed dwelling of Zulu. En *Shelter in Africa* (P. Oliver (ed.). Barrie and Jenkins, Londres.
- BONI, S. (1998): History and social structure: a study of the Sefwi residential system (Ghana). *Ethnology* 37(3): 239-262.
- BOURDIER, J.-P. y Trinh T.M. (1996): *African spaces. Designs for Living in Upper Volta*. Holmes & Meier, Nueva York.
- BOURDIEU, P. (1972): *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Droz, Ginebra.
- BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas*. Anagrama, Barcelona.
- BROOKS, A. y Yellen, J. (1987): The preservation of activity areas in the archaeological record: ethnoarchaeological and archaeological work in northwest Ngamiland, Bostwana. En *Method and theory for activity area research: an ethnoarchaeological approach* (S. Kent, ed.). Columbia University Press, Nueva York: 63-106.
- BRYDEN, M. y FARAH, A.Y. (1996): Qui sont les Somali?. *Aethiopia. Peuples d'Ethiopie*. Cultures & Communications, Berlin: 318-324.
- BURMEISTER, S. (2000): Archaeology and Migration. *Current Anthropology* 41: 539-567.
- CALO LOURIDO, F. (1994): *A Plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa*. Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña.
- COLLIS, J. (1989): *La Edad de Hierro en Europa*. Labor, Barcelona.
- COOK, S. F. y HEIZER, R. (1965): The quantitative approach to the relation between population and settlement size. *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility* 14: 17-40.
- CUNNINGHAM, C. E. (1973): Order in the Atoni house. *Right and left: essays on dual symbolic classification* (R. Needham, ed.). University of Chicago Press, Chicago-Londres: 204-238
- DAVID, N. (1971): The Fulani compound and the archaeologist. *World Archaeology* 3(2): 111-131.
- DECORSE, Ch. R. (1992): Culture contact, continuity and change on the Gold Coast, AD 1400-1900. *The African Archaeological Review* 10: 163-196.
- DEETZ, J. (1996): *In small things forgotten*. Anchor, Nueva York.
- DIETLER, M. y HERBICH, I. (1993): Living on Luo time: reckoning sequence, duration, history and biography in a rural African society. *World Archaeology* 25.
- DINSLAGE, S., LEGER, R. y STORCH, A. (2000): Space and Gender. Cultural Limitations of Space in Two Communities of Northeastern Nigeria. *Anthropos* 95: 121-127.
- DONLEY-REID, L.W. (1982): House power: Swahili space and symbolic markers. *Symbolic and Structural Archaeology* (I. Hodder, ed.). Cambridge University Press: 63-73.

- DONLEY-REID, L.W. (1987): Life in the Swahili town house reveals the symbolic meaning of spaces and artefact assemblages. *The African Archaeological Review* 5: 181-192.
- DONLEY-REID, L.W. (1990): A structuring structure: the Swahili house. En S. Kent, ed.: 114-126.
- ELLEH, N. (1996): *African Architecture: evolution and transformation*. McGraw Hill.
- EI KHEIR, O. M. (1997): Nubian: house decoration. En P. Oliver, ed.: 2092-2093.
- EMBER, M. (1973): An archaeological indicator of matrilineal versus patrilineal residence. *American Antiquity* 38: 177-181.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1992): *Los Nuer*. Anagrama, Barcelona.
- Farrar, T. (1996): *Building technology and settlement planning in a West African Civilization: Precolonial Akan Cities and Towns*. Edwin Mellen.
- FEELEY-HARNIK, G. (1980): The Sakalava House (Madagascar). *Anthropos* 75: 559-585.
- FEELEY-HARNIK, G. (1991): *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Smithsonian Institution, Washington.
- FISCHER, E. y HIMMELHEBER, H. (1984): *The Arts of the Dan in West Africa*. Museo Rietberg, Zurich.
- FITZPATRICK, A.P. (1994): Outside in: the structure of an early Iron age house at Dunston Park, Thatcham, Berkshire. En *The Iron Age in Wessex: Recent Work* (A.P. Fitzpatrick y E.L. Morris, eds.). Association Française d'Étude de l'Âge du Fer/Trust for Wessex Archaeology, Salisbury: 68-72.
- FORTES, M. (1949): *The web of kinship among Tallensi*. Oxford University Press, Londres.
- GABRILOPOULOS, N. (1994): Ghana Ethnoarchaeological Project (1994). <http://www.ucalgary.ca/UofC/faculties/SS/ARKY/ghana.html>.
- GAMBLE, C.S. y BOISMIER, W.A. (1991): *Ethnoarchaeological approaches to mobile campsites. Hunter-gatherer and pastoralists case studies*. Ann Arbor, Michigan.
- GLASSIE, H. (1975): *Folk Housing in Middle Virginia: A Structural Analysis of Historic Artifacts*. University of Tennessee Press, Knoxville.
- GLASSIE, H. (1999): *Material Culture*. Indiana University Press, Bloomington.
- GRIAULE, M. (1965): *Conversations with Ogotemili*. Oxford University Press.
- HAHN, H.P. (2000): Raumkonzepte bei den Kassena (Burkina Faso). *Anthropos* 95: 129-148.
- HANSON, J. (2000): *Decoding Homes and Houses*.
- HARDIE, G.J. (1985): Continuity and change in the Tswana's house and settlement form. Home Environments. En *Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research Vol. 8* (I. Altman y C.M. Werner, eds.). Plenum Press, Nueva York.
- HAYDEN, B. y CANNON, A. (1983): Where the garbage goes: Refuse disposal in the Maya Highlands. *Journal of Anthropological Archaeology* 2: 117-163.
- HILL, J.D. (1989): Rethinking the Iron Age. *Scottish Archaeological Review* 6: 16-24.
- HILLIER, B. y HANSON, J. (1984): *The Social Logic of Space*, Cambridge University Press.
- HODDER, I. (1982a): *The present past. An introduction to anthropology for archaeologists*. Batsford, Londres.
- HODDER, I. (1982b): *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge University Press.
- HODDER, I. (1984): Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic. En *Ideology, Power and Prehistory* (D. Miller y C. Tilley, eds.). Cambridge University Press.
- HODDER, I. (1987): The meaning of discard: ash and domestic space in Baringo. En *Method and theory for activity area research: an ethnoarchaeological approach* (S. Kent, ed.). Columbia University Press, Nueva York: 424-448.
- HODDER, I. (1994): *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Crítica, Barcelona.
- Horton, M. (1994): Swahili architecture, space and social structure. En Pearson y Richards, eds.: 147-169.
- JOHNSON, M.H. (1989): Conceptions of Agency in Archaeological Interpretation. *Journal of Anthropological Archaeology* 8: 189-211.
- JOHNSTON (1997): Navrongo architecture. <http://users.erols.com/johnston/nav%5Farch.htm>.
- KAMAU, L.J. (1976): Conceptual patterns in Yoruba Culture. En A. Rapoport, ed.: 333-363.
- KENSE, F.J. (1981): *Daboya: A Gonja frontier*. Ph.D Thesis. University of Calgary.
- KENT, S. (1984): *Analyzing activity areas: an ethnoarchaeological study of the use of space*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

- KENT, S. (1990): A cross-cultural study of segmentation architecture, and the use of space. En S. Kent, ed.: 127-152.
- KENT, S., ed. (1990): *Domestic architecture and the use of space. An interdisciplinary cross-cultural study*. Cambridge University Press.
- KILSON, M. (1983): Antelopes and Stools: Ga Ceremonial Kingship. *Anthropos* 78: 411-421.
- KUPER, H. (1946): The Architecture of Swaziland. *Architectural Review* 100.
- KUS, S. (1997): Archaeologist as Anthropologist: much ado about something after all. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 4 (3/4): 199-213.
- KUS, S. Y Raharijaona, V. (1990): Domestic space and the tenacity of tradition among some Betsileo of Madagascar. En S. Kent, ed.: 21-33.
- KUS, S. Y Raharijaona, V. (1998): Between Earth and Sky There Are Only a Few Large Boulders: Sovereignty and Monumentality in Central Madagascar. *Journal of Anthropological Archaeology* 17(1): 53-79.
- LANE, P. J. (1994): The temporal structuring of settlement space among the Dogon of Mali: an ethnoarchaeological study. En M. P. Pearson y C. Richards:196-216.
- LAWRENCE, R.J. (1981): The social classification of domestic space. A cross-cultural case study. *Anthropos* 76: 649-664.
- LAWRENCE, R.J. (1990): Public collective and private space: a study of urban housing in Switzerland. En S. Kent, ed.: 73-91.
- LEMONNIER, P. (1986): The Study of Material Culture Today: Toward an Anthropology of Technical Systems. *Journal of Anthropological Archaeology* 5: 147-186.
- LYONS, D. (1989a): Deliver us from evil: protective materials used in witchcraft and sorcery confrontation by the Mura of Doulo, Northern Cameroon. *Cultures in conflict: Current Archaeological Perspectives* (D.C.Tkaczuk y B.C. Vivian, eds.): 297-302. Chacmool, Calgary.
- LYONS, D. (1989b): Men's houses, women's spaces: the spatial ordering of households in Doulo, North Cameroon. *Households and Communities* (S. MacEachern, D. Archer y R. Garvin, eds.): 28-34. Chacmool, Calgary.
- MacEachern, S. (1996): Foreign Countries: The Development of Ethnoarchaeology in Sub-Saharan Africa. *Journal of World Prehistory* 10(3): 243-304.
- MCGUIRE, R.H. y Schiffer, M.B. (1983): A Theory of Architectural Design. *Journal of Anthropological Archaeology* 2: 277-303.
- MCINTOSH, R.J.(1974): Archaeology and mud-wall decay in a West African village. *World Archaeology* 6: 154-171.
- MCINTOSH, R.J. (1977): The excavation of mud structures: An experiment from West Africa. *World Archaeology* 9: 185-199.
- MILLER, D. (1987): *Material Culture and Mass Consumption*. Blackwell, Oxford.
- MOORE, H.L. (1982): The interpretation of spatial patterning in settlement residues. *Symbolic and Structural Archaeology* (I. HODDER, ed.). Cambridge University Press: 74-79.
- MOORE, H.L. (1986): *Space, text and gender: an Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge University Press.
- NAROLL, R. (1962): Floor area and settlement population. *American Antiquity* 27: 587-589.
- OLIVER, P., ed. (1997): *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World. Vol. 3. Cultures and Habitats*. Cambridge University Press.
- OSWALD, A. (1997): A doorway on the past: practical and mystic concerns in the orientation of roundhouse doorways. En *Reconstructing Iron Age Societies. New approaches to the British Iron Age* (A. Gwilt y C. Haselgrove, eds.). Oxbow Monograph 71: 87-95.
- PEARSON, M.P. (1999): Food, Sex and Death: Cosmologies in the British Iron Age with Particular Reference to East Yorkshire. *Cambridge Archaeological Journal*, 9(1): 43-69.
- PEARSON, M.P. y Richards, C. (1994): Ordering the World: perceptions of architecture, space and time. En M. P. Pearson y C. Richards, C. (eds.): 1-37.
- PRESTON BLIER, S. (1987): *The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression*. Cambridge University Press.
- PRUSSIN, L. (1969): *Architecture in Northern Ghana*. University of California Press, Berkeley.
- PRUSSIN, L. (1995): *African Nomadic Architecture: Space, Place and Gender*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- RAPOPORT, A., ed. (1969): *House form and culture*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva York.

- RAPOPORT, A., ed. (1976): *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment*. Mouton, La Haya-París.
- RAPOPORT, A. (1990): Systems of activities and systems of settings. En S. Kent, ed.: 9-20.
- RAUM, O. F. (1973): *The social functions and avoidances and taboos among the Zulu*. De Gruyter, Berlín.
- READ, D.W. (1978): Towards a formal theory of population size and area of habitation. *Current Anthropology* 19: 312-317.
- RUIZ ZAPATERO, G., LORRIO, A. y MARTÍN, M. (1986): Casa redondas y rectangulares de la Edad del Hierro. Aproximación a un análisis comparativo del espacio doméstico. *Arqueología Espacial* 9: 79-101.
- SCARDUELLI, P. (1991): Symbolic Organization of Space and Social Identity in Alor. *Anthropos* 86: 75-85.
- SCHACHT, R. M. (1981): Estimating past population trends. *Annual review of Anthropology* 10: 119-140.
- SCHAPERA, I. (1984): *The Tswana*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- SEAMON, D. y Mugerauer, R., eds. (1985): *Dwelling, place and environment: towards a phenomenology of person and world*. Martinus Nijhoff, Nueva York.
- SILVA, A. C. F. da (1986): *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*. Museo Arqueológico da Citânia de Sanfins, Paços de Ferreira.
- SMITH, A. y David, N. (1994): The power of space: the house of Xidi Sukur (Mandara Highlands, Nigeria). *Society of Africanists Archaeologists. 12th Biennial Meeting. April 28-May 1*. Bloomington, Indiana.
- SMITH, A. y David, N. (1995): The production of space and the house of the Xidi Sukur. *Current Anthropology* 36(3): 441-471.
- HABERLAND, E., Jensen, A.E., Pauli, E., Schulz-Weidner, W. (1959): *Altvölker süd-äthiopiens*. Kohlhammer Verlag.
- STRATHERN, A. y Lambek, M., eds. (1998): *Bodies and persons. Comparative perspectives for Africa and Melanesia*. Cambridge University Press.
- STRAUBE, H. y Schulz-Weidner, W. (1963): *Westkuschitische völker süd-äthiopiens*. W. Kohlhammer Verlag.
- SUTTON, J.E.G. (1986): The Sirikwa Holes and their Houses on Hyrax Hill. *Nyame Akuma* 27: 18-23.
- TAPSUBEI CREIDER, J. y Creider, Ch. (1984): The Past in the Present: Living Biographies of the Nandi. *Anthropos* 79: 537-544.
- THORNTON, R.J. (1980): *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*. Academic Press.
- TILLEY, Ch. (1999): *Metaphor and material culture*. Blackwell, Oxford.
- TOMKA S. A. (1993): Site abandonment behavior among transhumant pastoralists: the effects of delayed curation on assemblage composition. En *Abandonment of Settlements and Regions: archaeological and ethnoarchaeological approaches* (Cameron, C.M. y Tomka, S.A. eds.): 11-24. Cambridge University Press.
- TUAN, Y.-F. (1987): *Space and Place. The Perspective of Experience*. Arnold, Londres. (1^a ed. 1977).
- V.V. A.A. (2000): Where cities built as images?. *Cambridge Journal of Archaeology* 10(2): 327-365.
- WENZEL, M. (1972): *Nubian decorated houses*. Gerald Duckworth, Londres.
- WILK, R.R. (1983): Little house in the jungle: the causes of variation of house size among modern Kekchi Maya. *Journal of Anthropological Archaeology* 2(2): 99-116..
- WYK, G. N. van (1998): *African painted houses. Basotho dwellings of Southern Africa*. Harry N. Abrams.
- YELLEN, J.E. (1977): *Archaeological approaches to present: models for reconstructing the past*. Academic Press, Nueva York.