

LOS NUER

E. E. Evans-Pritchard



EDITORIAL ANAGRAMA

Los nuer

E. E. Evans - Pritchard

Los nuer

Traducción de Carlos Manzano



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

The Nuer
Clarendon Press
Oxford, 1940

Maqueta de la colección:

Argente y Mumbrú

Portada:

Julio Vivas

172347

Primera edición: 1977

Segunda edición: 1992



© EDITORIAL ANAGRAMA, 1977

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0609-7

Depósito Legal: B. 32.817-1992

Printed in Spain

Libergraf, S.A., Constitució, 19, 08014 Barcelona

172347

Al
personal de la
misión norteamericana
en Nasser

¡Ay del país de los insectos zumbadores,
que se encuentra al otro lado de los ríos de Cus,
el cual envía embajadores por mar
en canoas de papiro sobre las aguas!:

«Id, mensajeros veloces,
adonde mora un pueblo alto y bronceado,
hacia un pueblo temido
ahora y para siempre,
un pueblo poderoso y victorioso,
cuyo país está surcado por ríos.»

(Isaías 12, 1-2)

PREFACIO

Emprendí mi estudio de los nuer a petición del gobierno del Sudán Angloegipcio, que lo financió en gran parte y colaboró también generosamente en la publicación de sus resultados. Realicé parte de la investigación como *Leverhulme Research Fellow*. Deseo expresar mi agradecimiento al gobierno de Sudán y al *Leverhulme Research Fellowship Committee*.

Tengo contraída una gran deuda con el profesor C. G. Seligman y su esposa por su amistad durante los quince últimos años. Sin su respaldo y estímulo puede que no hubiera escrito este libro. Además, aunque no han hecho investigaciones entre los nuer, sus brillantes investigaciones entre otros pueblos nilóticos, especialmente los shilluk y los dinka, pusieron los cimientos de todos los estudios futuros en esas regiones.¹

Doy gracias a todas aquellas personas que me han ofrecido hospitalidad y ayuda en Sudán, en Jartum y en Nuerlandia; a Sir John Maffey, entonces gobernador general; a Sir Harold Mac-Michael, entonces secretario civil; Sr. S. Hillelson y a su esposa; a los Sres. C. A. Willis, A. G. Pawson, M. W. Parr y E. G. Coruton, que fueron por turno gobernadores de la provincia del Alto Nilo; al Sr. P. Coriat, al Cap. A. H. A. Alban, al Cap. H. A. Romilly, al Sr. J. K. Tierney, al difunto Sr. F. D. Corfield, todos los cuales fueron en su momento comisarios de los distritos nuer. Estoy especialmente agradecido al Sr. F. D. Corfiel, *amico et discipulo meo*, por el interés que ha mostrado por mi obra y por su generosidad al permitirme usar muchas de sus espléndidas fotografías.

Doy gracias también al personal de la Misión Americana en Nasser, al de la Congregación de Verona en Yoahnyang y al de la Sociedad Misionera de la Iglesia en Ler. Deseo expresar mi agradecimiento especial a los miembros de la Misión Americana,

1. *Pagan Tribes of the Nilotie Sudan*, de C. G. y B. Z. Seligman, 1932.

en particular a la señorita B. Soule, quienes pusieron sin reservas sus hogares, su tiempo y sus conocimientos a mi disposición. A ellos dedico este libro no sólo como expresión de gratitud personal, sino también como homenaje a su ferviente servicio para con los nuer.

Además, debo el agradecimiento más efusivo a los muchos nuer que me alojaron y me ofrecieron su amistad. En lugar de citar a individuos en particular, expreso mi respeto general hacia ese valiente y noble pueblo.

Los siguientes amigos y colegas han leído este libro y me han expresado críticas y consejos valiosos: el profesor C. G. Seligman; el profesor A. R. Radcliffe-Brown, cuya influencia en el aspecto teórico de mi obra resultará evidente para cualquier estudio de la antropología; el Dr. M. Fortes, y el Dr. H. M. Gluckman. Tengo contraída una deuda especial con el Dr. Fortes. Mis ideas sobre los fines y métodos de la antropología social se han visto influidas por las muchas conversaciones que hemos tenido sobre el tema durante varios años de camaradería y, puesto que resulta difícil decir lo que ha dado y recibido uno en una relación de ese tipo, reconozco sin reservas que nuestras discusiones me han estimulado enormemente.

Gran parte de los hechos relatados en este libro fueron recogidos anteriormente, en *Sudan Notes and Records* y en *Africa* principalmente, y agradezco a los directores de esas revistas y al de *Custom is King* el permiso para volver a publicarlos. También estoy en deuda con los editores e impresores de dichas revistas, con George Routledge & Sons, Ltd. y con Hutchinson & Co. por la utilización de los clichés fotográficos.

Varios amigos me han prestado fotografías, croquis de mapas y diagramas. En las listas de ilustraciones y de figuras va expresado el agradecimiento, pero deseo hacer constar expresamente mi gratitud a F. D. Corfield; a H. E. Hurst; director del Departamento Físico del gobierno egipcio; a B. A. Lewis, a C. L. Armstrong, al personal de la Misión Americana de Nasser, al difunto L. F. Hamer, al Dr. E. S. Crispin y a Yuzbashi Talib Ismail.

Doy las gracias a W. R. Key por los muchos servicios secretariales que ha prestado en la preparación de este volumen.

E. E. E.-P.

Enero de 1940

INDICE

Prefacio	7
Introducción	13
I. El interés por el ganado	29
II. La ecología	67
III. El tiempo y el espacio	111
IV. El sistema político	157
V. El sistema de linajes	211
VI. El sistema de grupos de edad	267

MAPAS

Mapa de Africa mostrando la ubicación aproximada de los nuer	12
Mapa de los nuer y de los pueblos vecinos	17
Mapa esquemático de las tribus nuer más importantes.	18
Mapa esquemático de la distribución de las secciones tribales lou	74
Mapa esquemático de la distribución de las secciones tribales jikany orientales	76
Mapa esquemático que muestra la dirección de los traslados de las tribus zeraf en la estación seca	77
Distribución tribal alrededor del año 1860	143
Mapa esquemático de las tribus jikany orientales	250

FIGURAS

1. Calabaza para hacer mantequilla	37
2. Calabaza para conservar queso	38
3. Bolsas hechas con escroto de un toro y de una jirafa	43
4. Esquila de buey y collera	44
5. Cabeza de ternera disecada	48
6. Anillo para destetar a las crías	49

7.	Figurillas de barro representando bueyes decorados con borlas	53
8.	Representación gráfica de la distribución de colores en el ganado	56
9.	Representación gráfica de la distribución de colores en el ganado	57
	Cálculos de la temperatura y de las precipitaciones en Nuerlandia	68
	Crecida y descenso del río Sobat	70
10.	Instrumentos para atraer a los peces	87
11.	Lanzas de cuerno y de ébano	132
12.	Mollejón de barro cocido con muela de madera	186
13.	Collar de ternera compuesto por esquilas hechas con cocos	206
14.	Cucharas hechas con cuernos de búfalo	256
15.	Mayal de cuero	264

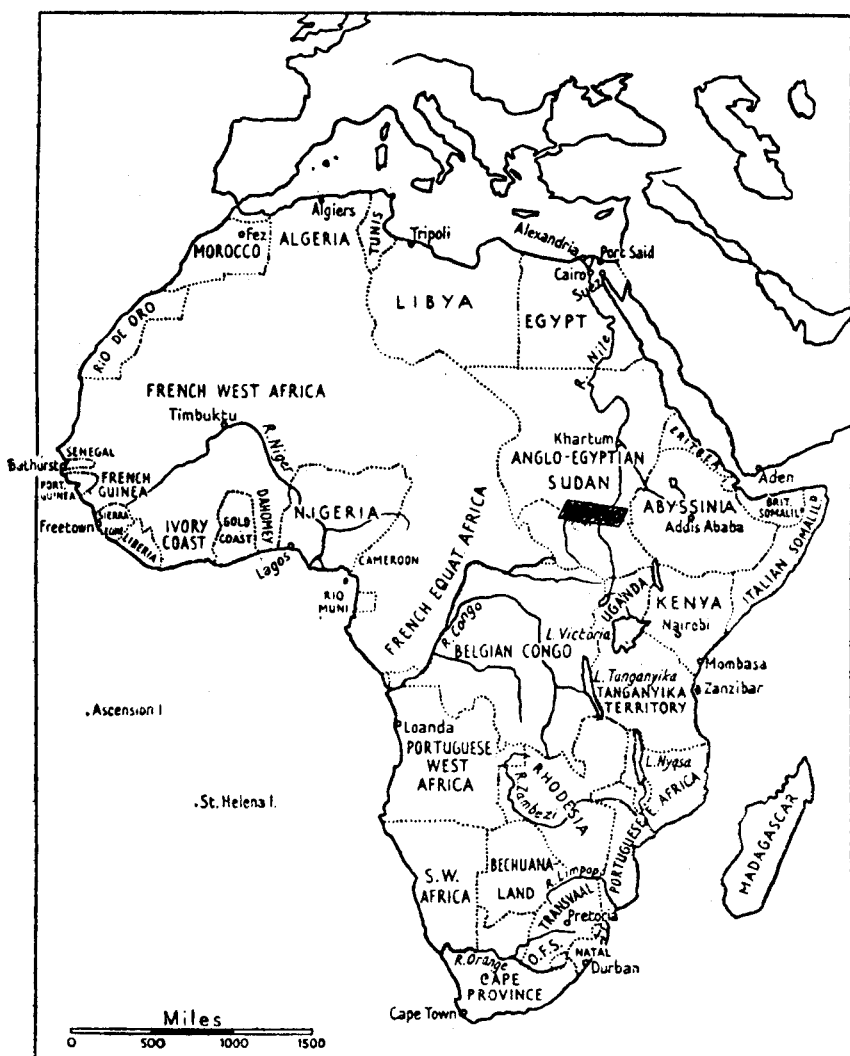
Las figuras 1, 5, 6, 7, 10 y 15 son dibujos de muestras que forman parte de la colección del autor en el Museo Pitt-Rivers de Oxford. Las figuras 2, 3, 4, 11, 12, 13 y 14 son dibujos que forman parte de la colección del autor en el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cambridge.

LISTA DE ILUSTRACIONES

- I. Joven (gaajok orientales) abrochando un collar de piel de jirafa a un amigo.
- II. Muchacha en un corral (gaajok orientales) *Cornfield*.
- III. Ordeño de una vaca inquieta (lou).
- IV. Buey con borlas colgando de sus cuernos (lou).
- V. Muchacha ordeñando (lou).
- VI. Sabana típica en octubre (Nuerlandia occidental).
- VII. a. Casas en un montículo (lou) b. Casas en un montículo (lou).
- VIII. Colina arenosa con campamentos de ganado en el horizonte (dok).
- IX. Pesca con arpón desde una canoa (río Sobat) *Cornfield*.
- X. Pesca con arpón en los bajíos (río Sobat) *Cornfield*.
- XI. a. Sabana abierta en la temporada seca (lou). b. Desbroce de una plantación de mijo para la última siembra (lou).

- XII. Plantación de mijo en octubre (rengyan).
- XIII. Muchacha en una plantación de mijo (dok).
- XIV. Chaparrón de agosto (lou).
- XV. a. Paraviento (lou).
- XV. b. Un pozo en el lecho del Nyanding (lou).
- XVI. Vista aérea de aldeas (nuong) *Royal Air Force Official-Crown Copyright reserved.*
- XVII. Muchacho recogiendo excrementos para hacer combustible (lou).
- XVIII. Construcción de un establo para el ganado (jikany orientales) *Cornfield.*
- XIX. a. Campamento de ganado (leek).
- XIX. b. Típica depresión pantanosa en noviembre (jikany orientales).
- XX. Ganado de viaje (lou).
- XXI. a. Ganado pastando en una colina (leek).
- XXI. b. Campamento de ganado de comienzos de la estación seca junto a un estanque del bosque (lou).
- XXII. a. Pesca con lanzas desde un dique (gaajok orientales).
- XXII. b. Pesca con arpón en el lago Fadio (lou).
- XXIII. a. Sección del corral de un campamento (lou).
- XXIII. b. El río Sobat en la estación seca (lou).
- XXIV. Un jefe piel de leopardo
- XXV. a y b. Pirámide de Ngundeng (lou).
- XXVI. a. Joven (gaajok orientales) con peinado hecho con cenizas.
- XXVI. b. Joven (gaajok orientales) después de quitarse el peinado hecho con cenizas.
- XXVII. Iniciación de los muchachos (cerca de Nasser, gaajok orientales).
- XXVIII. a. Joven (río Zeraf).
- XXVIII. b. Joven (lou).
- XXVIII. c. Hombre (río Zeraf).
- XXIX. Hombre (puesto de Nasser).
- XXX. Sección de una casa y un corral.

Las ilustraciones VII, VIII, XV, XXI y XXVI proceden de clichés de *Sudan Notes and Records*; las ilustraciones XXV y XXVIII, de clichés de C. G. y C. B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (George Routledge & Sons, Ltd.); y la ilustración XXIII procede de *Custom is King* (Messrs. Hutchinson & Co.). La ilustración XVI procede de una publicación proporcionada por el Departamento de Geografía Física del gobierno egipcio.



Mapa de Africa mostrando la ubicación aproximada (área sombreada) de los nuer

INTRODUCCION

I

Desde 1840, cuando Werne, Arnaud y Thibaut hicieron su accidentado viaje, hasta 1881, cuando el triunfo de la rebelión del Mahdi Muhammad Ahmed cerró Sudán a futuras exploraciones, varios viajeros penetraron en Nuerlandia por uno u otro de los tres grandes ríos que la atraviesan: el Bahr el Jebel (con el Bahr el Zeraf), el Bahr el Ghazal y el Sobat. No obstante, no he podido hacer demasiado uso de sus escritos, pues sus contactos con los nuer fueron escasos y las impresiones que recogieron superficiales y a veces erróneas. La descripción más fiel y menos pretenciosa es la que debemos al cazador de elefantes saboyano Jules Poncet, que pasó varios años en la zona limítrofe de Nuerlandia.¹

Fuente posterior de información sobre los nuer constituyen los *Sudan Intelligence Reports*, que abarcan desde la reconquista de Sudán en 1899 hasta la actualidad, a pesar de que su valor etnológico ha disminuido en años recientes. Existen unos pocos informes de oficiales militares, correspondientes a las dos primeras décadas posteriores a la reconquista, que contienen observaciones interesantes y muchas veces penetrantes.² La publicación de *Sudan Notes and Records*, iniciada en 1918, proporcionó un nuevo medio para recoger observaciones sobre las costumbres de

1. Algunos de los escritos de los que he obtenido informaciones son: Ferdinand Werne, *Expedition zur Entdeckung der Quellen des Weissen Nil* (1840-01), 1848; Hadji-Abd-el-Hamid Bey (C. L. du Couret), *Voyage au Pays des Niam-Niams ou Hommes à Queue*, 1854; Brun-Rollet, *Le Nil Blanc et le Soudan*, 1855; G. Lejean, *Le Fleuve Blanc (Extrait des Nouvelles Annales de Voyages, 1863-4)*; Mr. y Mrs. J. Petherick, *Travels in Central Africa*, 1869; Ernst Marno, *Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil, im ägyptischen Sudan und den angrenzenden Negerländern in den Jahren 1869 bis 1873, 1874*. Otros aparecen citados más adelante, especialmente en las pp. 144 y 151.

2. El teniente coronel conde Gleichen usó esos informes en su recopilación: *The Anglo-Egyptian Sudan*, 2 vols. 1905.

los pueblos del Sudán Angloegipcio, y varios funcionarios públicos publicaron artículos sobre los nuer. Dos de dichos funcionarios fueron asesinados mientras cumplían con su deber: el comandante C. H. Stigand por los aliab dinka en 1919 y el capitán V. H. Fergusson por los nuong nuer en 1927. En la misma revista apareció el primer intento de escribir una descripción completa de los nuer, obra de H. C. Jackson, quien se hizo acreedor a nuestro elogio por la forma como la llevó a cabo, a pesar de que encontró obstáculos considerables.³

Después de que hube comenzado mis investigaciones, se publicaron un libro de la señorita Ray Huffman, de la Misión Americana, y varios artículos del padre J. P. Crazzolará, de la Congregación de Verona.⁴ Aunque mis diferentes contribuciones a varias revistas aparecen reeditadas, en forma resumida, en este libro, o se reeditarán en un volumen posterior, las cito aquí para que el lector pueda disponer de una bibliografía completa. He omitido muchos detalles que aparecieron en dichos artículos.⁵

Brun-Rollet y Marno compilaron listas de algunas palabras nuer. El comandante Stigand y la señorita Huffman han compuesto vocabularios más completos, y el profesor Westermann y el padre Crazzolará han elaborado gramáticas. El artículo del profesor Westermann contiene también material etnológico.⁶

3. Mayor C. H. Stigand, "Warrior Classes of the Nuers", *S. N. & R.*, 1918, pp. 116-18, y "The Story of Kir and the White-Spear", *ibid.*, 1919, pp. 224-6; capitán V. H. Fergusson, "The Nuong Nuer", *ibid.*, 1919, pp. 146-55, y "Nuer Beast Tales", *ibid.*, 1924, pp. 105-12; H. C. Jackson, "The Nuer of the Upper Nile Province", *ibid.*, 1923, pp. 59-107 y 123-89 (este ensayo se publicó en forma de libro con el mismo título en El Hadara Printing Press, Jartum, sin fecha, e incluía un ensayo final de 23 páginas de P. Coriat sobre "The Gaweir Nuers").

4. Ray Huffman, *Nuer Customs and Folk-lore*, 1931, 105 pp.; padre J. P. Crazzolará, "Die Gar-Zeremonie bei den Nuer", *Africa*, 1932, pp. 28-39, y "Die Bedeutung des Rindes bei den Nuer", *ibid.*, 1934, pp. 300-20.

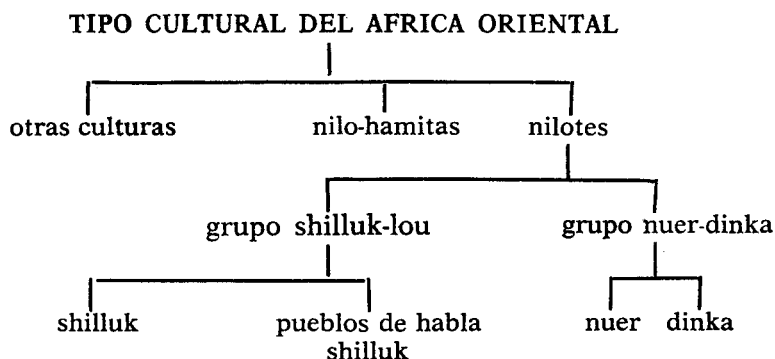
5. E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer, Tribe and Clan", *S. N. & R.*, 1933, pp. 1-53, 1934, pp. 1-57, y 1935, pp. 37-87; "The Nuer, Age-Sets", *ibid.*, 1936, pp. 233-69; "Economic Life of the Nuer", *ibid.*, 1937, pp. 209-45 y 1938, pp. 31-77; "Customs Relating to Twins among the Nilotic Nuer", *Uganda Journal*, 1936, pp. 230-8 "Daily Life of the Nuer in Dry Season Camps", *Custom is King, A Collection of Essays in Honour of R. R. Marett*, 1936, pp. 291-9; "Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer", *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1938, pp. 306-92; "Nuer Time-Reckoning", *Africa*, 1939, pp. 189-216. El capítulo sobre los nuer (cap. VI) en *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* del profesor C. G. y Mrs. B. Z. Seligman, 1932, está compilado a partir de mis cuadernos de notas.

6. Brun-Rollet, "Vokabularien der Dinka—, Nuehr— und Schilluk-Sprachen", *Petermann's Mittheilungen*, Erg. II. 1862-3, pp. 25-30; Marno, "Kleine Vokabularien der Fungi—, Tabi—, Bertat— und Nuehr-Sprache", *Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil*, 1874, pp. 481-95; Profesor Dietrich Westermann, "The Nuer Language", *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 1912, pp. 84-141; mayor C. H. Stigand, *A Nuer-English Dictionary Vocabulary*, 1923, 33 pp.; Ray Huffman, *Nuer-English Dictionnary*, 19229, 63 pp., y *English-Nuer Dictionary*, 1931, 80 pp.; padre J. P. Crazzolará, *Outlines of a Nuer Grammar*, 1933, 218 pp.

II

En este volumen describo las instituciones políticas de un pueblo nilótico y sus procedimientos para conseguir sus medios de subsistencia. La información que he recogido sobre su vida doméstica se publicará en un segundo volumen.

Los nuer,⁷ que se llaman a sí mismos *nath* (sing. *ran*) son aproximadamente 200.000 almas y viven en los pantanos y sabanas abiertas que se extienden a ambos lados del Nilo, al sur de su confluencia con el Sobat y el Bhar el Ghazal, y a ambas orillas de estos dos tributarios. Son altos, de extremidades largas y cabeza estrecha, como puede verse en las ilustraciones. Culturalmente, son semejantes a los dinka, y ambos pueblos juntos forman una subdivisión del grupo nilótico, que ocupa parte de una zona cultural del Africa oriental, cuyas características y extensión no están bien definidas en la actualidad. Otra subdivisión nilótica abarca a los shilluk y a varios pueblos que hablan lenguas semejantes al shilluk (luo, anuak, lango, etc.). Probablemente, todos esos pueblos de habla shilluk se parezcan más mutuamente de lo que se parecen cada uno de ellos a los shilluk, aunque poco se sabe de la mayoría de ellos. Una clasificación provisional podría ser la siguiente:



Los nuer y los dinka son demasiado parecidos físicamente y sus lenguas y costumbres son demasiado semejantes como para que pueda haber alguna duda sobre su origen común, a pesar de que no se conoce la historia de su separación. El problema es

7. La palabra "nuer" está establecida por el uso desde hace un siglo. Probablemente sea de origen dinka. La uso en singular y plural: "un nuer", "los nuer".

complicado: por ejemplo, los atwot, al oeste del Nilo, resultan ser una tribu nuer que ha adoptado muchas costumbres dinka,⁸ mientras que a las tribus jikany de Nuerlandia se las considera de origen dinka. Por otro lado, ha habido contactos continuos entre ambos pueblos, a consecuencia de los cuales se han producido muchos mestizajes y préstamos culturales. Ambos pueblos reconocen su origen común.

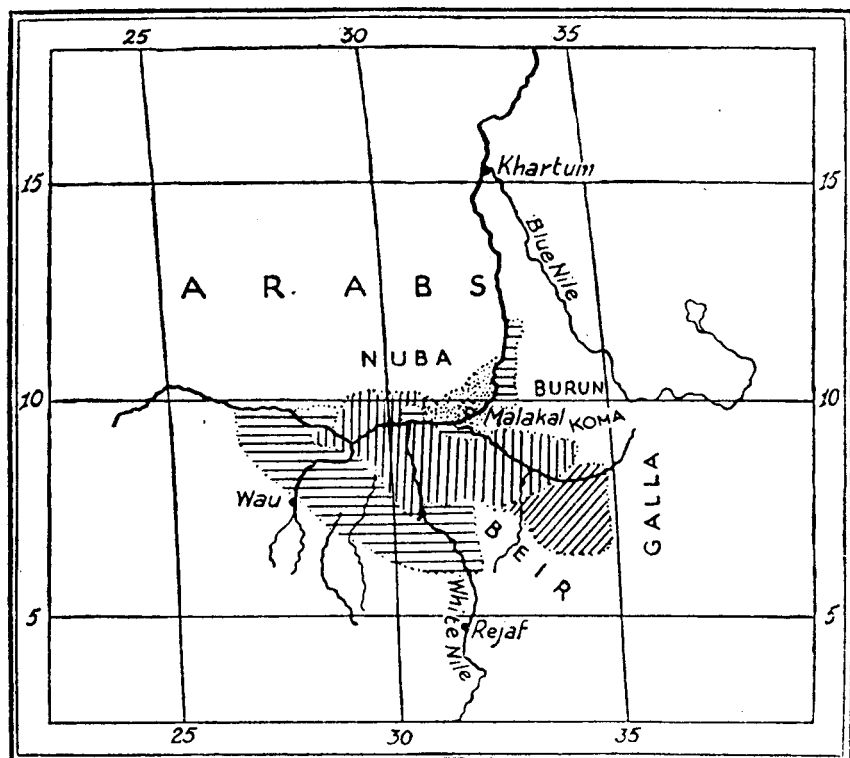
Cuando poseamos mayor información sobre algunos de los pueblos de habla shilluk, podremos establecer las características definidas de la cultura y de la estructura social nilóticas. En el momento actual, una clasificación de ese tipo resulta extraordinariamente difícil y prefiero dejar para otro momento el intento; quiero dedicar este libro exclusivamente a una descripción de los nuer y dejar de lado las comparaciones evidentes que se podrían hacer con otros pueblos nilóticos.

El tema principal es las instituciones políticas, pero éstas no se pueden entender sin tener en cuenta el medio ambiente y los modos de subsistencia. Por esa razón, dedico la primera parte del libro a una descripción de la región en que viven los nuer y de sus formas de obtener los artículos de primera necesidad para la subsistencia. Como se verá, el sistema político de los nuer concuerda con su ecología.

Los principales grupos estudiados en la segunda parte del libro son el pueblo, la tribu y sus divisiones, el clan y sus linajes, y los grupos de edad. Cada uno de dichos grupos es —o forma parte de— un sistema segmentario, en función del cual se define y, en consecuencia, la posición de sus miembros, cuando actúan como tales en relación unos con otros o con extranjeros, no está diferenciada. A lo largo de nuestra investigación iremos aclarando estas afirmaciones. En primer lugar describimos la relación mutua entre sectores territoriales dentro de un sistema territorial o político y después la relación de otros sistemas sociales con dicho sistema. A medida que avancemos, resultará evidente lo que entendemos por estructura política, pero como definición inicial podemos decir que nos referimos a las relaciones que se producen dentro de un sistema territorial entre grupos de personas que viven en zonas espaciales bien definidas y son conscientes de su identidad y de su carácter exclusivo. Sólo en las más pequeñas de dichas comunidades están sus miembros en constante contacto mutuo. Distinguimos esos grupos políticos de los grupos locales de tipo diferente, a saber: los grupos domésticos, la familia, la casa familiar, y la familia extensa compacta, que no son

3. Poncet, *op. cit.*, p. 54. En el mapa de la p. 125 figuran como atot.

—ni forman parte de— sistemas segmentarios y en los cuales la posición de los miembros en relación unos con otros y con los extraños está diferenciada. Los vínculos sociales en los grupos domésticos son primordialmente de parentesco, y es normal la vida corporativa.



DINKA



NUER



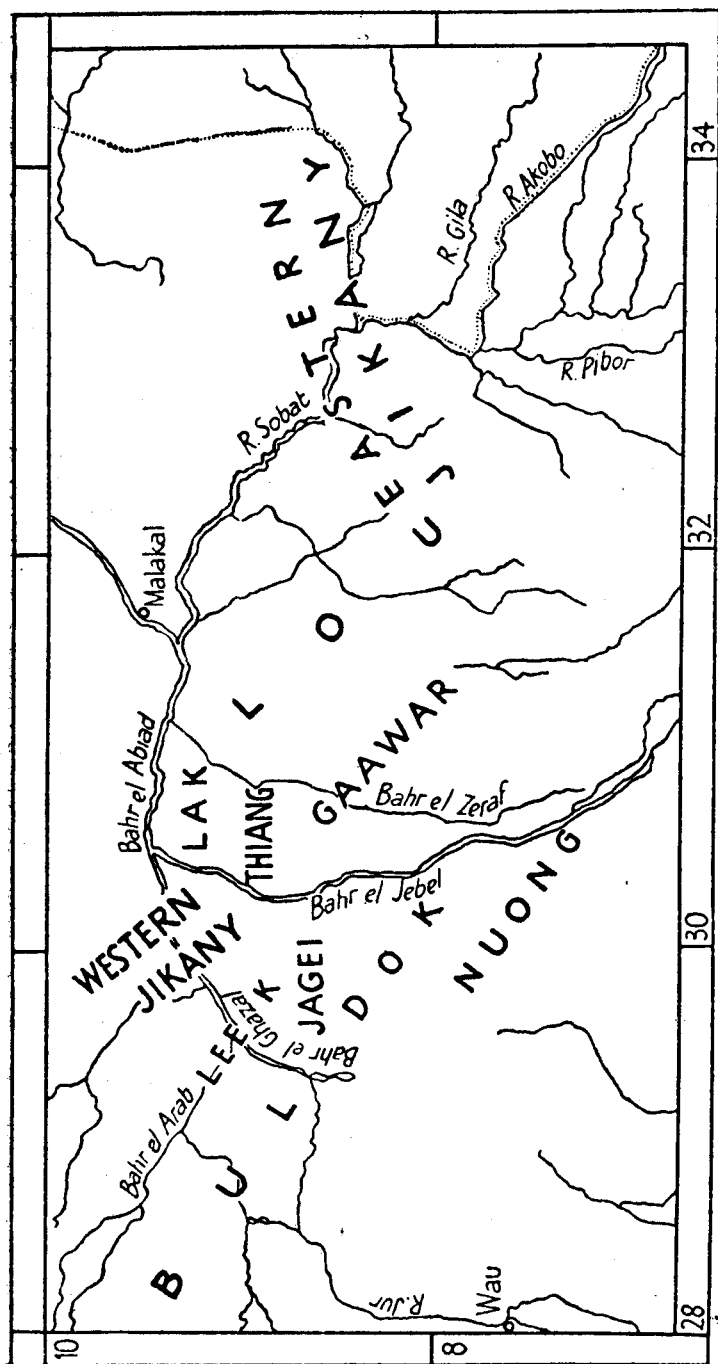
SHILLUK



ANUAK

Los nuer y los pueblos vecinos

El sistema político de los nuer incluye a todos los pueblos con quienes entran en contacto. Por «pueblo» entendemos a todas las personas que hablan la misma lengua y tienen la misma cultura, y se consideran a sí mismas distintas de otros agregados similares. Tanto los nuer como los shilluk o los anuak ocupan un territorio continuo, pero un pueblo puede estar distribuido en zonas extensas y separadas, como, por ejemplo, los dinka. Cuando un pueblo está, como los shilluk, centralizado política-



Mapa esquemático que muestra a las tribus nuer más importantes

mente, podemos hablar de una «nación». Por otro lado, los nuer y los dinka están divididos en una serie de tribus, que carecen de organización o de administración central comunes; así, que podemos decir que, políticamente, esos pueblos son una agrupación de tribus, que a veces forman federaciones poco rígidas. Los nuer distinguen a las tribus que viven en su tierra natal, al oeste del Nilo, de las que han emigrado al este de dicho río. Nos parece adecuado hacer la misma distinción y hablar de los nuer occidentales y de los nuer orientales. A los nuer orientales podemos dividirlos, para facilitar la descripción, en las tribus que viven cerca del río Zeraf y las que viven al norte y al sur del río Sobat.

Entre los nuer, el segmento político más amplio es la tribu. No existe grupo mayor cuyos miembros, además de reconocerse a sí mismos como una comunidad local distinta, afirmen su obligación de unirse para combatir a extranjeros y reconozcan los derechos de sus miembros a recibir una compensación en caso de resultar heridos. Una tribu se divide en una serie de segmentos territoriales y éstos son algo más que meras divisiones geográficas, pues los miembros de cada uno de ellos se consideran comunidades independientes y a veces actúan como tales. Llamamos «secciones primarias» a los segmentos tribales más amplios; «secciones secundarias», a aquellas en que se divide una sección primaria; y «secciones terciarias», a aquellas en que se divide una sección secundaria. Una sección tribal terciaria consta de una serie de aldeas que son las unidades políticas más pequeñas de Nuerlandia. Una aldea se compone de grupos domésticos, que ocupan caseríos, casas y cabañas.

Analizamos la institución de la vendetta (*feud*) y el papel que en ella desempeña el jefe piel de leopardo en relación con el sistema político. La palabra «jefe» puede ser una denominación engañosa, pero es lo suficientemente imprecisa como para que la conservemos, a falta de una palabra más adecuada; el jefe es una persona sagrada pero carece de autoridad política. En realidad, los nuer carecen de gobierno, y podemos calificar su estado de anarquía ordenada. Asimismo, carecen de derecho, si por este término entendemos juicios celebrados por una autoridad independiente e imparcial que tenga también poder para imponer sus decisiones. Existen indicios de que estaban produciéndose algunos cambios en ese sentido, y al final del capítulo dedicado al sistema político describimos la aparición de profetas, personas habitadas por los espíritus de los dioses del Cielo, y sugerimos que pueden advertirse en ellas los inicios de una evolución política. Los jefes pieles de leopardo y los profetas son los únicos especialistas en el ritual que, en nuestra opinión, tengan alguna importancia política.

Después de un examen de la estructura política, describimos el sistema de linajes y analizamos la relación existente entre ambos. Los linajes nuer son agnaticios, es decir, que constan de personas que trazan su ascendencia a un antepasado común a través de los varones exclusivamente. El clan es el grupo de linajes más amplio que se puede definir en función de las reglas de la exogamia, a pesar de que se reconoce la relación agnaticia entre varios clanes. Un clan está dividido en linajes, que son ramas divergentes de descendencia a partir de un antepasado común. Llamamos «linajes máximos» a los segmentos mayores en que se divide un clan; «linajes mayores», a los segmentos en que se divide un linaje máximo; «linajes menores», a los segmentos en que se divide un linaje mayor; y «linajes mínimos», a los segmentos en que se divide un linaje menor. El «linaje mínimo» es el que suele citar un hombre, cuando se le pregunta cuál es su linaje. Así, que un linaje es un grupo de agnados, muertos o vivos, cuyo parentesco mutuo puede trazarse genealógicamente, y un clan es un sistema exógamo de linajes. Los grupos de linaje difieren de los grupos políticos en que la relación mutua entre sus miembros se basa en la filiación y no en la residencia, pues los linajes están dispersos y no componen comunidades locales exclusivas, y también en que los valores referentes al linaje funcionan muchas veces en una gama de situaciones diferente de la de los valores políticos.

Después de analizar el sistema de linajes en su relación con la división territorial, describimos brevemente el sistema de los grupos de edad. La población masculina adulta está dividida en grupos estratificados basados en la edad, que llamamos «grupos de edad». Los miembros de cada grupo llegan a serlo mediante la iniciación y siguen siéndolo hasta su muerte. Los grupos no forman un ciclo, sino un sistema progresivo, pues el grupo de los jóvenes va pasando a través de posiciones de antigüedad relativa, hasta que llega al grupo de los de mayor edad, después de lo cual sus miembros mueren y el grupo se convierte en un recuerdo, pues su nombre no vuelve a repetirse. Los únicos grados de edad significativos son las de la muchachez y de la edad adulta, de modo que, una vez que se ha iniciado a un muchacho en un grupo de edad, permanece en el mismo grado de edad para el resto de su vida. No existen categorías de guerreros y ancianos, como las que pueden encontrarse en otras partes de África oriental. Aunque los grupos de edad son conscientes de su identidad social, no tienen funciones corporativas. Los miembros de un grupo de edad pueden tener actividades comunes en una localidad pequeña, pero el grupo completo no coopera nunca de forma exclusiva en actividad alguna. A pesar de ello, el sistema está

organizado tribalmente y cada tribu está estratificada de acuerdo con la edad, independientemente de otras tribus, si bien tribus vecinas pueden coordinar sus grupos de edad.

Los nuer, como todos los demás pueblos, están también diferenciados en función del sexo. Esta dicotomía tiene una importancia muy limitada y negativa para las relaciones estructurales que constituyen el tema de este libro. Su importancia es más doméstica que política, y le presto poca atención. No podemos decir que los nuer estén estratificados en clases. Dentro de una tribu existe una tenue diferenciación de posición social entre los miembros de un clan, los nuer de otros clanes y los dinka que se hayan incorporado a la tribu, pero, salvo en la periferia de las zonas de expansión nuer hacia el este quizás, constituye una distinción de categorías más que de rangos.

Este es, expuesto brevemente, el plan de este libro y éstos son los significados que damos a las palabras usadas con más frecuencia para calificar a los grupos en él analizados. Esperamos clarificar dichas definiciones a medida que vayamos exponiendo la investigación. Esta tiene dos objetivos: describir la vida de los nuer, y relevar algunos de los principios de su estructura social. Hemos tratado de dar una descripción lo más concisa posible de su vida, por creer que un libro corto es de mayor valor para el estudiante y para el administrador que uno largo; por eso hemos omitido mucho material y recogido sólo lo que es pertinente para el tema limitado de análisis.

III

Cuando el gobierno del Sudán Angloegipcio me pidió que hiciera un estudio de los nuer, acepté después de algunas vacilaciones y dudas. Estaba deseoso de completar mi estudio de los azande antes de lanzarme a una nueva tarea. También sabía que un estudio de los nuer sería extraordinariamente difícil. Tanto su región como su carácter son de difícil acceso y lo poco que había visto de ellos anteriormente me convenció de que no conseguiría establecer relaciones amistosas con ellos.

Siempre he considerado, y sigo considerando, que un estudio sociológico adecuado de los nuer era imposible en las circunstancias en que realicé la mayor parte de mi labor. El lector es quien debe juzgar lo que he conseguido. Me gustaría pedirle que no lo juzgara demasiado severamente, pues, si bien mi descripción es a veces pobre e irregular, insisto en que llevé a cabo la investigación en circunstancias adversas, en que la organización

social de los nuer es simple y su cultura mínima, y que lo que describo está basado casi enteramente en la observación directa y no está aumentado con copiosas notas tomadas a partir de informadores regulares, pues, verdaderamente, no dispuse de ninguno. A diferencia de la mayoría de mis lectores, yo conozco a los nuer, y puedo decir que, si bien este libro revela muchas insuficiencias, me asombra el simple hecho de que haya llegado a publicarse. Un hombre ha de juzgar sus trabajos en función de los obstáculos que haya tenido que superar y de las penurias que haya sufrido; en relación con esos criterios, no estoy avergonzado de los resultados.

Puede que interese a los lectores que dé una corta descripción de las condiciones en que realicé mis estudios, pues así podrán distinguir mejor las afirmaciones que pueden estar basadas en una observación correcta de las que pueden estar menos fundamentadas.

Llegué a Nuerlandia a comienzos de 1930. Un tiempo borrasco impidió que mi equipaje llegara hasta Marsella, y, a causa de errores de los que no fui responsable, mis vituallas no fueron expedidas desde Malakal y mis servidores zande no recibieron instrucciones de reunirse conmigo. Continué hasta Nuerlandia (la región leek) con mi tienda, algunos pertrechos y algunas vituallas compradas en Malakal, y dos criados, un atwot y un bellanda, escogidos apresuradamente en el lugar.

Cuando desembarqué en Yoahnyang,⁹ en el Bhar el Ghazal, los misioneros católicos de allí estuvieron muy atentos conmigo. Esperé durante muchos días a la orilla del río a los porteadores que me habían prometido. El décimo día sólo cuatro de ellos llegaron y, si no hubiera sido por la ayuda de un mercader árabe que reclutó a algunas mujeres del lugar, podría haberme retrasado por tiempo indefinido.

La mañana siguiente, emprendí camino hacia la aldea vecina de Pakur, donde mis porteadores dejaron caer tienda y vituallas en el centro de una llanura sin árboles, cerca de algunas casas y se negaron a llevarlos hasta la sombra, aproximadamente media milla más adelante. Dedicué el día siguiente a instalar mi tienda e intentar convencer a los nuer, a través de mi criado atwot, que hablaba nuer y algo de árabe, para que trasladaran mi residencia a un lugar cercano a la sombra y al agua, cosa que se negaron a hacer. Afortunadamente, un joven, Nhial, que ha sido desde entonces mi compañero constante en Nuerlandia, me tomó

9. Aprovecho esta temprana oportunidad para informar a los lectores de que no he transcrito los nombres nuer ni otras palabras con uniformidad fonética. Así, pues, no pongo objeciones a que otros las transcriban de otra forma. Generalmente, he dado la forma de nominativo, pero algún genitivo se ha escapado en el texto, en los gráficos y en los mapas.

afecto y, después de doce días, convenció a sus compatriotas para que trasladaran mi equipaje hasta el extremo del bosque donde vivían.

Para entonces, mis criados, que, como la mayoría de los nativos del sur del Sudán, sentían terror de los nuer, habían llegado a estar tan atemorizados, que, después de varias noches sin pegar ojo por el miedo, huyeron hacia el río para esperar el próximo vapor con dirección a Malakal, y me quedé solo con Nhial. Durante aquel tiempo, los nuer del lugar se negaron a echarme una mano para nada y sólo me visitaban para pedirme tabaco, y expresaban desagrado, cuando se lo negaba. Cuando cazaba animales para alimentar a mis criados zande, que por fin habían llegado, y a mí mismo, los cogían y se los comían en los matorrales, y respondían a mis protestas recordándome que, puesto que había matado dichos animales en su tierra, tenían derecho a ellos.

Mi principal dificultad en aquella etapa era la imposibilidad de conversar por extenso con los nuer. No tenía intérprete. Ninguno de los nuer hablaba árabe. No existía una gramática adecuada de su lengua ni, aparte de tres cortos vocabularios nuer-inglés, diccionario tampoco. Por consiguiente, dediqué toda mi primera expedición y parte de la segunda a dominar suficientemente la lengua para hacer investigaciones en ella, y sólo quienes hayan intentado aprender una lengua muy difícil sin ayuda de un intérprete ni de un asesoramiento literario adecuado apreciarán plenamente la magnitud de mi tarea.

Después de abandonar el país leek, me dirigí con Nhial y mis dos criados zande al país lou. Fuimos en automóvil a Muot dit con intención de quedarnos a vivir a la orilla de su lago, pero lo encontramos totalmente desierto, pues era demasiado pronto para la concentración anual en aquel lugar. Cuando encontramos a algunos nuer, se negaron a comunicarnos la localización de los campamentos cercanos y con enorme dificultad conseguimos localizar uno. Montamos allí nuestras tiendas y, cuando los que estaban acampando en aquel lugar se retiraron a Muot dit, los acompañamos.

Mi estancia en Muot dit fue feliz y productiva. Entablé amistad con muchos jóvenes nuer, que trataron de enseñarme su lengua y mostrarme que, aunque fuese un extraño, no me consideraban molesto. Cada día pasaba horas pescando con aquellos muchachos en los lagos y conversando con ellos en mi tienda. Empecé a sentir que iba recuperando la confianza, y me habría quedado en Muot dit, si la situación política hubiera sido más favorable. Fuerzas del gobierno rodearon nuestro campamento una mañana al amanecer, hicieron registros en busca de dos pro-

fetas que habían sido dirigentes en una rebelión reciente, y amenazaron con coger más, si no les entregaban a los profetas. Me sentí en una posición equívoca, pues aquellos incidentes podrían repetirse, y poco después regresé a mi casa de Zandelandia, después de haber realizado sólo tres meses y medio de trabajo entre los nuer.

En cualquier época habría sido difícil hacer investigaciones entre los nuer, y en el período de mi visita se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota que les habían infligido las fuerzas gubernamentales y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo les habían provocado profundo resentimiento. Muchas veces los nuer me han hecho estas observaciones: «Vosotros nos habéis invadido; y, sin embargo, decís que no podemos invadir a los dinka»; «vosotros nos vencistéis con vuestras armas de fuego y nosotros sólo teníamos lanzas. Si hubiéramos tenido armas de fuego, os habríamos expulsado»; y así sucesivamente. Cuando entraba en un campamento de ganado, era no sólo un extraño, sino también un enemigo; y raras veces intentaban ocultar su desagrado ante mi presencia, pues se negaban a responder a mis saludos e incluso se volvían, cuando me dirigía a ellos.

Al final de mi visita a Nuerlandia en 1930, había aprendido un poco de la lengua, pero había tomado escasísimas notas sobre sus costumbres. En la temporada seca de 1931, regresé para hacer un nuevo intento, y me dirigí primero a la Misión Americana de Nasser, donde permanecí quince días y recibí la generosa ayuda del personal americano y nuer, y después a los campamentos de ganado del río Nyanding, elección desafortunada, pues los nuer de aquel lugar eran más hostiles que los que había encontrado hasta entonces y las condiciones más duras de lo que había experimentado en época anterior alguna. El agua era escasa y estaba contaminada, el ganado estaba muriendo de ictericia hematórica, y los campamentos estaban invadidos por las moscas. Los nuer se negaban a transportar mis vituallas y pertrechos, y, como sólo tenía dos burros, uno de ellos cojo, me resultaba imposible trasladarme. Posteriormente, conseguí un camión, y me liberé de aquello, no sin antes conocer a los nuer en su estado de ánimo más paralizador. Como hacían toda clase de esfuerzos para impedirme entrar en los campamentos de ganado y raras veces recibía visitas, carecía casi de comunicación con la gente. Mis intentos de continuar las investigaciones se vieron entorpecidos de forma persistente.

Los nuer son expertos a la hora de sabotear una investigación y, hasta que no ha vivido uno con ellos durante varias semanas, frustran constantemente toda clase de esfuerzos para deducir

los hechos más simples y para aclarar las prácticas más inocentes. En unos días obtuve más informaciones en Zandelandia de las que conseguí en Nuerlandia en otras tantas semanas. Después de un tiempo, estaban dispuestos a visitarme en mi tienda, a fumar mi tabaco o incluso a hacer bromas y charlar un poco, pero se negaban a recibirme en sus tiendas o a hablar de cosas serias. Bloqueaban las preguntas sobre sus costumbres con una técnica que puedo recomendar a los nativos que se sientan importunados por la curiosidad de los etnólogos. El siguiente ejemplo de los métodos nuer es el comienzo de una conversación en la zona del río Nyanding sobre un tema que se presta a algunas obscuridades, pero que, con deseo de cooperar, se puede aclarar rápidamente.

Yo: ¿Quién eres tú?

Cuol: Un hombre.

Yo: ¿Cómo te llamas?

Cuol: ¿Quieres saber mi *nombre*?

Yo: Sí.

Cuol: ¿De verdad quieres saber *mi* nombre?

Yo: Sí, has venido a visitarme a mi tienda y me gustaría saber quién eres.

Cuol: De acuerdo. Soy Cuol. ¿Cómo te llamas tú?

Yo: Me llamo Pritchard.

Cuol: ¿Cómo se llama tu padre?

Yo: Mi padre se llama también Pritchard.

Cuol: No, eso no puede ser cierto. No puedes llamarte igual que tu padre.

Yo: Así se llama mi linaje. ¿Cómo se llama tu linaje?

Cuol: ¿Quieres saber el nombre de mi linaje?

Yo: Sí.

Cuol: ¿Qué harás, si te lo digo? ¿Te lo llevarás a tu tierra?

Yo: No quiero hacer nada con él. Simplemente quiero conocerlo, puesto que estoy viviendo en tu campamento.

Cuol: Bueno, somos los lou.

Yo: No te he preguntado el nombre de tu tribu. Ya lo sé. Te pregunto el nombre de tu linaje.

Cuol: ¿Por qué quieres saber el nombre de mi linaje?

Yo: No quiero saberlo.

Cuol: Entonces, ¿por qué me lo preguntas? Dame un poco de tabaco.

Desafío al más paciente de los etnólogos a que intente avanzar contra esa clase de oposición. Simplemente te vuelves loco. De hecho, después de algunas semanas de relacionarse exclusivamente con los nuer, empieza uno a mostrar, si se me permite el retruécano, los síntomas más evidentes de «nuerosis».

De Nyanding me trasladé, sin haber hecho progreso real algu-

no todavía, a un campamento de ganado en Yakwac, en el río Sobat, donde monté mi tienda a unas yardas de los paravientos. Allí permanecí, exceptuando un corto intervalo pasado en la Misión Americana, durante más de tres meses hasta el comienzo de las lluvias. Después de las habituales dificultades iniciales, comencé por fin a sentirme miembro de una comunidad y a verme aceptado como tal, especialmente cuando hube comprado algo de ganado. Cuando los que acampaban en Yakwac regresaron a su aldea del interior, no disponía de medios para acompañarlos e intenté volver a visitar el país leek. Un severo ataque de malaria me envió al hospital de Malakal y de allí a Inglaterra. En aquella segunda expedición realicé cinco meses y medio de trabajo.

Durante el desempeño de un cargo posterior en Egipto, publiqué en *Sudan Notes and Records* ensayos que constituyen la base de este libro, pues no esperaba tener otra oportunidad de visitar a los nuer. Sin embargo, en 1935 la fundación Leverhulme me concedió una beca de investigación de dos años para hacer un estudio intensivo de los galla paganos de Etiopía. Como los trámites diplomáticos provocaron un retraso, pasé dos meses y medio en la frontera de Sudán y Etiopía haciendo un estudio de los anuak orientales y, cuando, por fin, entré en Etiopía, la inminencia de la invasión italiana me obligó a abandonar mis estudios de los galla y me permitió mejorar mi investigación de los nuer, durante una estancia de siete semanas más en su país, revisando notas antiguas y recogiendo nuevo material. Visité a los nuer que viven en el río Pibor, reanudé mis relaciones con amigos de la Misión de Nasser y de Yakwac, y pasé un mes aproximadamente entre los jikany orientales en la desembocadura del Nyanding.

En 1936, después de hacer un estudio de los luo nilóticos de Kenia, pasé siete semanas más, las últimas, en Nuerlandia, visitando la parte de ésta que queda al oeste del Nilo, especialmente la sección karlual de la tribu leek. Así, que, en total, viví entre los nuer un año aproximadamente. No considero que un año sea el tiempo adecuado para hacer un estudio sociológico de un pueblo, especialmente de un pueblo difícil en circunstancias adversas, pero enfermedades graves tanto en la expedición de 1935 como en la de 1936 pusieron fin a las investigaciones prematuramente.

Además de la incomodidad física en todo momento, de la desconfianza y obstinada resistencia que encontré en las primeras etapas de la investigación, de la falta de un intérprete, de la carencia de una gramática y un diccionario adecuados y de la imposibilidad de conseguir informadores habituales, surgió otra dificultad a medida que avanzaba la investigación. A medida que fui entablando relaciones más amistosas con los nuer y sintiéndome más familiarizado con su lengua, empezaron a visitarme desde la

mañana temprano hasta avanzada la noche, y apenas pasaba un momento del día sin la presencia de hombres, mujeres y muchachos en mi tienda. Tan pronto como empezaba a hablar de una costumbre con un hombre, otro interrumpía la conversación para tratar algún asunto suyo particular o con un intercambio de bromas y chistes. Los hombres venían a la hora de ordeñar y se quedaban hasta mediodía. Después las muchachas, que habían acabado en aquel momento de ordeñar, llegaban y pedían atención insistentemente. Las mujeres casadas eran visitantes menos frecuentes, pero los muchachos solían estar bajo el toldo de mi tienda, si no había personas mayores para expulsarlos. Aquellas visitas inacabables ocasionaban charlas e interrupciones constantes y, aunque ofrecían la oportunidad de mejorar mi conocimiento de la lengua nuer, provocaban gran tensión. Ahora bien, si uno decide vivir en un campamento nuer, ha de someterse a la costumbre nuer: y son visitantes persistentes e incansables. La principal privación era la publicidad a que estaban expuestas todas mis acciones, y pasó mucho tiempo antes de que me acostumbrara —aunque nunca llegó a serme totalmente indiferente aquello— a realizar las operaciones más íntimas ante un público o a la vista del campamento.

Como mi tienda estaba siempre en medio de casas o paravientos y tenía que realizar mis investigaciones en público, raras veces podía mantener conversaciones confidenciales y nunca conseguí adiestrar a informadores capaces de dictar textos y de dar descripciones y comentarios detallados. Aquella imposibilidad se vio compensada con la intimidad que me vi obligado a establecer con los nuer. Como no podía usar el método más fácil y más corto de trabajar con informadores regulares, tuve que recurrir a la observación directa de la vida cotidiana de la gente y participar en ella. Desde la puerta de mi tienda podía ver lo que estaba ocurriendo en el campamento o en la aldea y pasaba cada momento en compañía de los nuer. De modo, que recogía la información en fragmentos, pues utilizaba a cada nuer que encontraba como fuente de información, y no, por decirlo así, en largos relatos proporcionados por informadores seleccionados y entrenados. Por haber tenido que vivir en contacto tan estrecho con los nuer, llegué a conocerlos más íntimamente que a los azande, sobre los cuales puedo escribir una descripción más detallada. Los azande no me habrían permitido vivir como uno de ellos; los nuer no me habrían permitido que viviera de forma diferente. Entre los azande me vi obligado a vivir fuera de la comunidad; entre los nuer me vi obligado a ser un miembro de ella. Los azande me trataron como a un superior; los nuer, como a un igual.

No tengo demasiadas pretensiones. Creo que he entendido los valores principales de los nuer y que puedo presentar una descripción exacta de su estructura social, pero considero este volumen —y así lo he denominado— como una contribución a la etnología de una zona particular más que como un estudio sociológico detallado. Y me sentiré satisfecho, si como tal se lo acepta. Existen muchas cosas que no vi ni investigué; por tanto, quedan muchas oportunidades para que otros hagan investigaciones en el mismo campo y entre pueblos vecinos. Espero que así sea y que un día podamos disponer de una documentación bastante completa sobre los sistemas sociales nilóticos.

CAPITULO I

EL INTERES POR EL GANADO

I

Un pueblo con una cultura material tan simple como los nuer depende enormemente de su medio ambiente. Son fundamentalmente pastores, aunque cultivan más mijo y maíz de lo que se suele suponer. Unas tribus cultivan más y otras menos, según las condiciones del suelo y del agua en la superficie y de su riqueza en ganado, pero todas ellas consideran la agricultura como un trabajo duro que les impone la pobreza de provisiones, pues en su fuero interno son pastores, y el único trabajo que les encanta es la custodia del ganado. No sólo dependen del ganado para muchas de las necesidades vitales, sino que, además, su concepción del mundo es la de los pastores. El ganado es su posesión más preciosa y arriesgan su vida de buen grado para defender sus manadas y para saquear las de sus vecinos. La mayoría de sus actividades sociales están en relación con el ganado, y el mejor consejo que puede darse a quienes deseen entender el comportamiento nuer es *cherchez la vache*.¹

La actitud de los nuer hacia los pueblos vecinos y sus relaciones con ellos están influidas por su amor al ganado y su deseo de adquirirlo. Desprecian profundamente a los pueblos que tienen poco o ningún ganado, como los anuak; por otro lado, sus guerras con las tribus dinka han estado encaminadas a apoderarse del ganado y a controlar los pastos. Cada tribu nuer y cada sección tribal tienen sus propios pastos y suministros de agua, y la fisión política está íntimamente vinculada a la distribución de esos recursos naturales, cuya propiedad suele expresarse en función de los clanes y linajes. Con frecuencia se producen dis-

1. Los primeros viajeros que entraron en la región, recalcaron el interés de los nuer por su ganado. Vide Marno, *op. cit.*, p. 243; Werne, *op. cit.*, p. 439; du Couret, *op. cit.*, p. 82.

putas entre los clanes a propósito del ganado, y éste es la compensación por la pérdida de la vida o de un miembro, que con tanta frecuencia se producen como resultado de ellas. Los jefes pieles de leopardo y los profetas hacen de árbitros en los pleitos en que el ganado está en juego, o de agentes rituales en situaciones que exigen el sacrificio de un buey o de un carnero. Otro especialista en ritual es el *wut ghok*, el Hombre del Ganado. Asimismo, al hablar de los grupos de edad y de los grados de edad nos vemos obligados a describir las relaciones de los hombres con su ganado, pues el paso de la muchachez a la condición de adulto se señala de la forma más clara mediante un cambio correspondiente en dichas relaciones en la iniciación.

Los grupos pequeños locales llevan a pastar su ganado en común y defienden juntos sus hogares y manadas. Su solidaridad es más clara que en ningún otro momento en la estación seca, cuando viven en un círculo de paravientos en torno a un corral común, pero también puede verse en su aislamiento de la estación de las lluvias. Una familia no puede proteger y pastorear su ganado por sí sola y la cohesión de los grupos territoriales ha de considerarse en función de ese hecho.

La red de vínculos de parentesco que une a los miembros de comunidades locales se pone en funcionamiento mediante reglas exógamas, muchas veces expresadas en función del ganado. La unión del matrimonio se lleva a cabo mediante el pago de ganado y cada fase del ritual se señala mediante su cesión o matanza. La condición legal de los cónyuges y de sus hijos se define mediante derechos y obligaciones con respecto al ganado.

Las familias son las propietarias del ganado. Mientras el cabeza de familia esté vivo, tiene derecho pleno a disponer de la manada, si bien sus viudas tienen derecho a usar las vacas y sus hijos son propietarios de algunos de los bueyes. A medida que cada uno de los hijos va llegando al estado adulto, por orden de antigüedad, se casa con vacas procedentes de la manada. El hijo siguiente tendrá que esperar hasta que la manada haya recuperado sus dimensiones anteriores, antes de poder casarse, a su vez. Cuando el cabeza de familia muere, la manada sigue siendo el centro de la vida familiar y los nuer desapruaban profundamente que se desmembre, por lo menos hasta que no se hayan casado todos los hijos, pues es una manada común a la que todos tienen iguales derechos. Cuando los hijos se han casado, suelen vivir con sus mujeres e hijos en casas contiguas. Al comienzo de la estación seca, se ve a una familia extensa compacta de ese tipo viviendo en un círculo de paravientos en torno a un corral común, y en los grandes campamentos que se forman avanzado el año la encontramos ocupando un sector independiente de las líneas de

paravientos. El vínculo entre hermanos a través del ganado continúa durante mucho tiempo después de que cada uno tenga su hogar e hijos propios, pues, cuando una hija de cualquiera de ellos se casa, los demás reciben una parte de la compensación matrimonial importante que el marido hace por ella. Sus abuelos, tíos maternos, tías paternas y maternas e incluso parientes más lejanos reciben también una parte. El parentesco suele definirse con referencia a esos pagos, y se recalca con la mayor claridad en el caso del matrimonio, en el que los movimientos de corral a corral equivalen a las líneas de un cuadro genealógico. También se recalca mediante el reparto de la carne de un animal sacrificado entre parientes agnaticios y cognaticios.

Otro ejemplo de la importancia del ganado en la vida y el pensamiento de los nuer lo constituyen los nombres de personas. Con frecuencia se designa a los hombres con nombres que hacen referencia a la forma y color de sus bueyes favoritos, y las mujeres reciben los nombres de los bueyes y de las vacas que ordeñan. Incluso los niños se dan nombres-de-bueyes, cuando juegan en los pastizales, y un niño suele recibir el nombre del toro de la vaca que él y su madre ordeñan. Muchas veces un hombre recibe un nombre de buey o de vaca al nacer. A veces el nombre de un hombre que se transmite a la posteridad es su nombre-de-buey y no su nombre de pila. A eso se debe que una genealogía nuer pueda parecer el inventario de un corral. La identificación lingüística de un hombre con su buey favorito tiene por fuerza que influir en su actitud hacia el animal, y para los europeos esa costumbre es prueba llamativa de la mentalidad pastoril nuer.

Puesto que el ganado es la posesión más preciosa de un nuer, al ser un suministro de comida esencial y la propiedad social más importante, resulta fácil comprender por qué desempeña un papel primordial en su ritual. Un hombre entra en contacto con los espíritus a través de su ganado. Si conseguimos la historia de cada una de las vacas de un corral, obtenemos al mismo tiempo una descripción no sólo de todos los vínculos de parentesco y afinidades de los propietarios, sino también de todas sus relaciones místicas. Las vacas están dedicadas a los espíritus de los linajes del propietario y de su mujer y a cualquier espíritu personal que al mismo tiempo haya poseído a uno cualquiera de los dos. Otros animales están dedicados a los espíritus de los muertos. Frotando cenizas a lo largo del lomo de una vaca o de un buey se puede entrar en contacto con el espíritu asociado con él y pedirle ayuda. Otra forma de comunicar con los muertos y con los espíritus es mediante el sacrificio, y ninguna ceremonia nuer puede ser completa sin el sacrificio de un carnero, un macho cabrío o un buey.

Hemos visto, en un breve examen de algunas instituciones y costumbres nuer, que la mayor parte de su comportamiento social se refiere directamente al ganado. Un estudio más completo de su cultura mostraría en todos los casos el mismo interés predominante por el ganado: por ejemplo, en su folklore. Siempre están hablando de sus animales. A veces me desesperaba por no hablar de otra cosa con los muchachos que del ganado y de las muchachas, y hasta el tema de las muchachas conducía inevitablemente al del ganado. Empezara por el tema que empezase y lo enfocara desde el ángulo que lo enfocase, al cabo de poco estábamos hablando de vacas y bueyes, de vaquillas y novillos, de carneros y ovejas, de machos cabríos y cabras, de terneros, corderos y cabritos. Ya he indicado que esa obsesión —pues eso es lo que parece a un forastero— no se debe sólo al gran valor económico del ganado, sino también al hecho de que representa vínculos en numerosas relaciones sociales. Los nuer tienen tendencia a definir todos los procesos y relaciones sociales en función del ganado. Su idioma social es un idioma bovino.

En consecuencia, quien viva entre los nuer y desee entender su vida social ha de dominar primero un vocabulario referente al ganado y a la vida de las manadas. Discusiones tan complicadas como las que se producen en las negociaciones de un matrimonio, en las situaciones rituales y en los pleitos legales sólo pueden seguirse, cuando se entiende la difícil terminología de colores, edades, sexos, etc. del ganado.

A pesar de lo importantes que son las ocupaciones agrícolas y piscatorias en la economía nuer, las ocupaciones pastoriles tienen prioridad, porque el ganado no sólo tiene utilidad alimenticia, sino también un valor social general en otros sentidos. He citado algunas situaciones en que se manifiesta dicho valor, pero no he referido todas las funciones del ganado en la cultura nuer, pues tienen importancia en muchos procesos sociales, incluidos algunos que he citado, que quedan fuera del objetivo de este libro. Me ha parecido necesario dar un esquema introductorio al respecto para que el lector pueda entender que la devoción nuer hacia el arte del pastoreo está inspirada en una gama de intereses mucho más amplia que la simple necesidad de comida y también la razón por la que el ganado es un valor dominante en sus vidas. Más adelante nos preguntaremos cómo se relaciona dicho valor con las condiciones del medio ambiente y hasta qué punto nos ayudan los dos factores, considerados como un todo, a explicar algunas características de la estructura política nuer.

Antes del siglo actual, los nuer eran mucho más ricos en ganado que ahora y es probable que cultivaran menos mijo. Sus existencias se han visto mermadas por repetidos brotes de ictericia hematórica, que todavía sigue diezmando las manadas. Quizás fuera más destructiva en el pasado que ahora, aunque los ataques que presencié fueron severos; pero en el pasado los belicosos nuer siempre podían recuperar sus pérdidas haciendo incursiones contra los dinka. Todos los nuer coinciden en afirmar que en la generación anterior sus manadas eran mayores y que las compensaciones matrimoniales y de sangre eran de cuarenta y a veces de cincuenta a sesenta cabezas de ganado, mientras que ahora los parientes de una novia no esperan recibir más de veinte a cuarenta. En la actualidad, yo diría, basándome en una impresión general, que los nuer son mucho más ricos en existencias que los shilluk, pero no tan prósperos como las tribus dinka más favorecidas.

Resultaba difícil hacer un censo del ganado, ni siquiera en una zona pequeña, y, desde luego, los nuer habrían considerado semejante intento con aversión. A partir de los pocos cálculos hechos, yo deduciría un término medio de diez cabezas de ganado vacuno y cinco cabras y ovejas por establo. Un establo de tamaño normal no puede contener más de una docena de vacas aproximadamente. Como un establo corresponde a unas ocho personas, probablemente el ganado vacuno no superara a la población humana. Las vacas predominan y probablemente constituyen los dos tercios aproximadamente de las manadas. Muchas ilustraciones de este libro muestran el aspecto del ganado nuer. Los nuer dicen que una joroba muy grande es señal de origen beir y que los cuernos muy largos son señal de origen dinka.

Algunas tribus son más ricas en ganado que otras. La región lou está considerada como especialmente idónea para criar ganado y es famosa por sus grandes manadas. Los jikany orientales fueron en tiempos muy ricos en ganado, pero sus manadas están convalcientes todavía de las pérdidas por epidemias que obligaron a dicho pueblo a cultivar más extensamente. El ganado está repartido en todas partes equitativamente. Prácticamente nadie carece de él y nadie es muy rico. Aunque el ganado es una forma de riqueza que se puede acumular, un hombre nunca posee muchos más animales de los que puede contener su establo, pues, en cuanto su manada es lo suficientemente grande, él o alguien de su familia se casa: con ello la manada queda reducida a dos o tres animales y los años siguientes se dedican a reparar sus pérdidas. Todas las familias pasan por esos periodos alternativos

de pobreza y relativa riqueza. Los casamientos y las epidemias impiden la acumulación del ganado y así no hay diferencias de riqueza que ofendan al sentido democrático de este pueblo.

Cuando pasemos a examinar el sistema político nuer, habremos de tener presente que, hasta años recientes, probablemente hayan sido más exclusivamente pastores y nómadas que en la actualidad, y que la disminución de sus manadas puede explicar en parte su persistente agresividad.

III

Aunque el ganado tiene muchos usos, su principal utilidad es la leche que proporciona. La leche y el mijo (sorgo) son los alimentos básicos de los nuer. En algunas partes de su país, especialmente entre los lou, las existencias de mijo raras veces duran todo el año, y, cuando se agotan, ese pueblo depende de la leche y del pescado. En esas ocasiones, una familia puede alimentarse con la leche de una sola vaca. En todas partes la cosecha de mijo es insegura y son frecuentes los períodos de escasez más o menos grave, durante los cuales dependen del pescado, de las raíces silvestres, de los frutos y semillas, pero principalmente de la leche de sus manadas. Incluso cuando el mijo es abundante, raras veces lo comen solo, pues, sin leche, suero de leche o queso líquido, a los nuer les parece insípido, desagradable y, especialmente en el caso de los niños, indigesto. Consideran la leche esencial para los niños, pues creen que no pueden estar bien ni felices sin ella, y las necesidades de los niños son las primeras que satisfacen, aun cuando los mayores tengan que pasar privaciones, como ocurre en épocas de penuria. En opinión de los nuer, la situación ideal es aquella en que una familia posee varias vacas lecheras, pues en ese caso los niños están bien alimentados y hay un excedente que se puede emplear para la fabricación de queso, para ayudar a los parientes y para agasajar a los huéspedes. Generalmente, una familia puede obtener leche para sus niños, porque un pariente le prestará una vaca lechera o le dará parte de su leche, si no poseen una. Todo el mundo reconoce esa obligación para con los parientes y cumple con ella generosamente, pues todos están de acuerdo en que las necesidades de los niños son de la incumbencia de los vecinos y de los parientes, y no sólo de los padres. No obstante, de forma ocasional, después de una epidemia o, en menor grado, después de que dos o tres jóvenes del grupo se hayan casado, toda una aldea e incluso toda una población puede conocer la escasez. A veces la escasez

es consecuencia también de la tendencia de las vacas de una aldea a dejar de dar leche hacia la misma época.

Los nuer valoran las vacas según la cantidad de leche que den y conocen los méritos de cada una en ese sentido. Las crías de una buena vaca lechera se aprecian más que las de otra que dé poca leche. Para ellos, una vaca no es nunca una vaca simplemente, sino que siempre es una vaca buena o mala, y un nuer a quien le adeuden una vaca no aceptará como pago de la deuda una que no le guste. Si preguntamos a un nuer en un campamento de ganado cuáles son las mejores y las peores vacas de la manada, podrá decirlo al instante. Al juzgar su valor, no atribuye demasiada importancia a las cualidades estéticas que aprecia en un buey, especialmente la gordura, el color, y la forma de los cuernos, sino que selecciona la que presente las características de una vaca lechera: lomo ancho y suelto, huesos de las ancas prominentes, venas de la leche anchas, bolsa de la leche con muchas arrugas. Al juzgar la edad de una vaca, observa la profundidad de los surcos que se marcan a uno y otro lado de su grupa en dirección a la cola, el número de dientes y su filo, la firmeza de su paso y el número de anillos en sus cuernos. Las vacas de los nuer tienen las características conocidas de las vacas lecheras

Las mujeres, las muchachas y los muchachos no iniciados se encargan de la operación de ordeñar, que realizan dos veces al día. A los hombres les está prohibido ordeñar, a no ser que, como ocurre en los viajes y en las expediciones guerreras, no haya mujeres o niños presentes. El ordeñador se coloca en cuclillas junto a la vaca y ordeña una sola ubre cada vez dejando caer la leche en la estrecha boca de una calabaza con cuello en forma de botella colocada sobre los muslos (véanse las Ilustraciones III y V). Ordeña con los dedos pulgar, e índice, pero, como mantiene cerrados los demás dedos, la ubre recibe en cierto modo la presión de toda la mano. Se trata de un movimiento en que se combinan las acciones de apretar y de estirar. La calabaza se mantiene en la posición adecuada gracias a la presión hacia abajo de las manos que la aprietan contra los muslos. Cuando se usa una olla o una calabaza de boca más ancha, se sostiene entre las rodillas y el ordeñador presiona dos ubres a un tiempo. A veces se ve a dos muchachas ordeñando a una vaca, una a cada lado. Si una vaca es inquieta, un hombre puede mantenerla inmóvil colocando la mano en su boca y apretándole el morro; y si da coces, se coloca un lazo en torno a sus patas traseras y se las mantiene juntas (véase la Ilustración III). Me dijeron que a veces ponen una anilla en el hocico de una vaca que no suela estar quieta mientras la ordeñan. El proceso del ordeño es el siguiente. Sueltan a la

cría, que, con la soga de mantenerla sujeta alrededor del cuello, corre inmediatamente hacia su madre y empieza a embestir violentamente contra la ubre de ésta. Eso hace que comience a salir la leche, y los nuer consideran que, si la cría no mamase en primer lugar, la vaca retendría la leche. No dan palmadas en la ubre, a no ser que la cría haya muerto, pues creen que es malo para la vaca. Cuando la cría ha mamado un poco, la retiran —a lo que se resiste tenazmente— y la atan junto a las piernas delanteras de la madre, con lo que se pone a frotarse contra ellas, cosa que gusta a aquélla. Entonces la muchacha hace el primer ordeño, llamado *wic*. Cuando las ubres se vuelven blandas y vacías, vuelven a soltar a la cría y repiten la misma operación de antes. El segundo ordeño se llama *tip indit*, el *tip* mayor. Por regla general, se hacen sólo dos ordeños, pero, si se trata de una vaca lechera muy buena que se encuentre en el punto culminante de su período de lactación, pueden volver a soltar a la cría y realizar un tercer ordeño, llamado *tip intot*, el *tip* menor. Cuando la muchacha ha acabado de ordeñar, limpia sus muslos y la calabaza con la cola de la vaca y suelta a la cría para que acabe la leche que queda. El primer ordeño requiere más tiempo y produce más leche que el segundo, y el segundo más que el tercero. El producto obtenido por la mañana es mayor que el de la tarde.

De acuerdo con una serie de cálculos, podemos considerar que, por término medio, las vacas nuer producen de cuatro a cinco pintas (1 pinta = 0.568 litros) durante su período de lactación, que suele durar unos siete meses. No obstante, no hay que olvidar que se trata de un cálculo referente a la producción de leche para el consumo humano. La cría se lleva su parte antes, durante y después del ordeño. Además, es posible que, como declaran los nuer, algunas vacas retengan la leche para sus crías, dado que muchas veces éstas maman durante varios minutos después del ordeño antes de que sus madres las rechacen dándoles coces o moviéndose de sitio de modo que no puedan llegar a las ubres. A veces, un niño se lleva a la vaca, ordeña las ubres y chupa la leche de sus manos o comparte las tetas con la cría, pero, por regla general, la leche que queda es para la cría. Por consiguiente, la producción total puede llegar a ser de siete a nueve pintas al día y, por cierto, es mucho más rica que la leche que dan las vacas inglesas. No es de extrañar que la producción sea pequeña, ya que las vacas nuer no reciben alimentación artificial; a veces los pastos suculentos son difíciles de encontrar y tienen que sufrir muchas privaciones. Por otro lado, hay que recalcar que, mientras que los granjeros ingleses sólo necesitan leche, los ganaderos nuer necesitan leche y también desean preservar todas y cada una de las crías. Las necesidades humanas tienen que subordi-

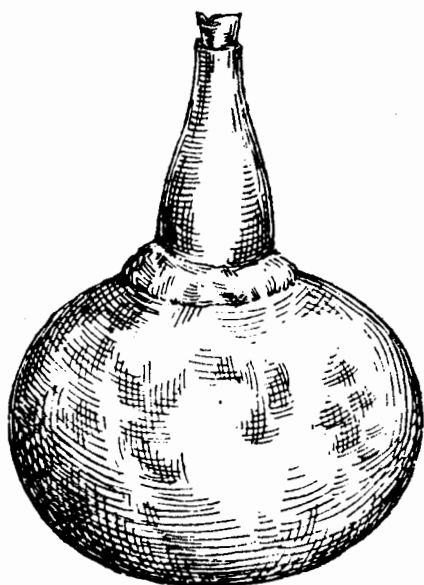


Fig. 1
Calabaza para hacer mantequilla

narse a las necesidades de las crías, que han de ser objeto de atención primordial, si se quiere perpetuar la manada.

La leche se consume en varias formas. La leche fresca la beben los niños principalmente y también se ingiere con gachas de mijo. Los adultos beben la leche fresca principalmente en la época calurosa de la estación seca, cuando más se aprecia un trago refrescante y la comida es escasa. Parte de la leche la guardan y pronto —muy pronto en verano— se agria y espesa, y así se come. A los nuer les gusta tener siempre una calabaza de leche agria a mano, por si acaso llegaran visitantes. Parte de la producción diaria se guarda para hacer queso y, si hay varias vacas en lactación, puede reservarse una para ese fin. La leche para hacer mantequilla se bate en una calabaza diferente de la usada para beber. Después se la traslada a otra calabaza (véase Fig. 1), en la que permanece durante varias horas, y, como no limpian las calabazas de hacer la mantequilla a no ser que huelan mal, los ácidos que quedan de ocasiones anteriores hacen cuajar la leche. Después de haberla conservado en dicha calabaza, se encarga de batirla una mujer o una muchacha que se sienta en el suelo con los pies extendidos hacia adelante y alza la calabaza y después la deja caer hasta los muslos donde la sacude varias veces antes de repetir la misma operación: se trata de un método de batir simple, pero prolijo.

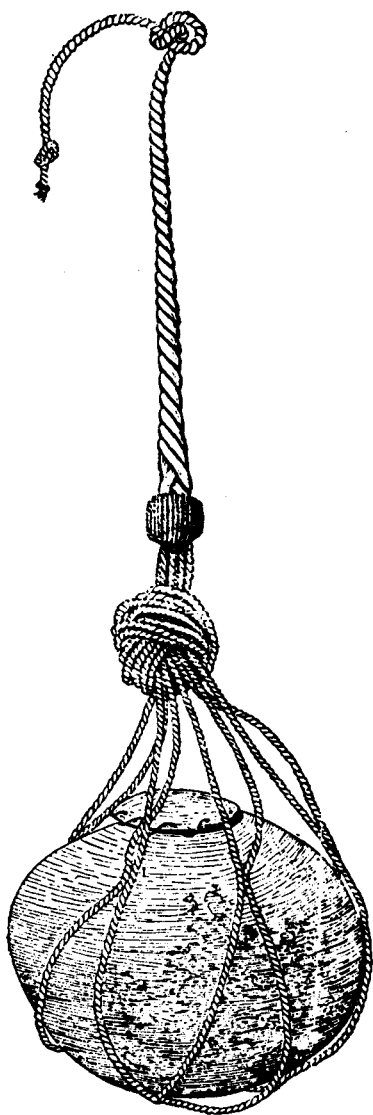


Fig. 2
Calabaza para conservar queso

Cuando la cuajada está empezando a formarse, vierte un poco de agua en la calabaza para que se solidifique bien y para aumentar la cantidad de suero, y puede añadir un poco de orina de buey para darle más consistencia. Cuando ha acabado de formarse, la mujer vierte la leche en una calabaza en forma de copa y saca la cuajada con una concha de mejillón y la colo-

ca en otra calabaza, que cuelga en una choza. Las mujeres y los niños son quienes principalmente beben el suero, mezclado con leche fresca. Cada día añaden nueva cuajada a la conservada y de vez en cuando la agitan junto con un poco de orina de buey para impedir que se eche a perder. Pueden hacerlo así durante varias semanas, antes de cocer finalmente la cuajada, *lieth in bor*, sobre un fuego rápido, que la convierte en queso sólido y de color amarillo oscuro (*lieth in car*). Después de cocer durante un rato, se vierte el líquido en una calabaza y la grasa que queda arriba se separa para usarla como aderezo para las gachas. El queso se cuelga en una malla del techo de una choza en una calabaza redonda, de cuya corteza se ha cortado un trozo, de modo que unas cuerdas la atraviesen y hagan de tapadera corrediza (véase Fig. 2), y, si se lo preserva del aire con una capa de excremento del ganado, puede mantenerse en buenas condiciones durante meses. Así, que la leche puede almacenarse en forma de queso. Se come junto con las gachas y también se usa para untar el cuerpo.

También se ordeñan las ovejas y las cabras por la mañana, pero los nuer aprecian poco su leche, que beben los niños pequeños y no se usa para hacer queso ni mantequilla. La mujer ordeña y los cabritos y corderos acaban lo que queda en las ubres. Como las crías acompañan a sus madres a la hora de pastar, no se ordeña a éstas por la tarde, pero muchas veces, durante el día, muchachos pastores hambrientos aprietan las ubres y chupan la leche en sus manos.

Vale la pena insistir en algunos de los aspectos revelados por la descripción de las operaciones de ordeño y fabricación de queso y mantequilla. (1) La cantidad y distribución actuales del ganado no permiten a los nuer llevar una vida enteramente pastoral, como les gustaría hacer, y, en cambio, puede que sí se les permitiese en otra época. De acuerdo con un cálculo generoso, la producción media diaria por establo probablemente no sea mayor de doce pintas o de una pinta y media por persona. En consecuencia, resulta necesaria una economía mixta. (2) Además, la fluctuación de los recursos familiares, causada por las epidemias y por la compensación matrimonial, se ve aumentada por el carácter orgánico de la dieta básica, pues las vacas sólo producen leche durante determinado período después de parir y la producción no es constante. Como consecuencia de ello, una familia particular no es una unidad autosuficiente, por lo que se refiere a la leche, pues no puede garantizar siempre un aprovisionamiento adecuado. Así, pues, como la leche se considera esencial, la unidad económica ha de ser más amplia que el simple grupo familiar. (3) Las condiciones ambientales, así como la necesidad de cereales para completar su ración de leche, impiden a los

nuer llevar una vida enteramente nómada, pero la leche les permite llevar una vida errante durante parte del año y les da movilidad y facilidades de escapatoria, como muestra su historia y ha demostrado recientemente la campaña gubernamental contra ellos. La leche no requiere almacenamiento ni transporte, pues se renueva diariamente, pero, por otro lado, impone una dependencia continua del agua y de la vegetación, que no sólo permite una vida errabunda, sino que, además, la vuelve obligatoria. Esa vida fomenta las cualidades del pastor —valor, afición a la lucha y desprecio del hambre y las privaciones— en lugar de moldear el carácter industrioso del campesino.

IV

A los nuer les interesa también el ganado por la carne, cocida o asada. No crían manadas para matarlas, pero con frecuencia sacrifican ovejas y bueyes en ceremonias. Siempre hay espíritus en cuyo honor realizar un sacrificio adecuado en cualquier momento, y dichos sacrificios suelen retrasarse durante mucho tiempo, de modo que no falte una excusa apropiada para celebrar una fiesta, cuando el pueblo lo desee. A las vacas fértiles se las sacrifica en los ritos funerarios, pero, en los demás casos, sólo matan a vacas estériles. En los sacrificios, a la mayoría de la gente le interesa más el carácter festivo de los ritos que el religioso. A veces, como en las ceremonias nupciales, las personas que ejecutan el ritual no son las mismas que las que comen la carne, mientras que en otras se produce una pelea general por la res muerta. En esas ocasiones, los nuer muestran sin avergonzarse su deseo de carne, y reconocen que algunos hacen sacrificios sin causa justificada. En determinados años, los jóvenes tienen la costumbre de reunirse en una casa, en la época de las lluvias, con el fin de matar bueyes y saciarse con su carne. Sin embargo, salvo en esas ocasiones, no se debe matar a un buey sólo para comerlo —pues se cree incluso que el buey podría maldecir a quienes lo hicieran— y sólo lo hacen en caso de grave escasez. Los lou, que son ricos en ganado, tienen fama de matar bueyes para comerlos, de lo cual se avergüenzan más que nada. Aun así, en ninguna región de Nuerlandia es corriente que se mate el ganado para comerlo, y un nuer nunca mataría ni siquiera a una oveja o a una cabra por la razón exclusiva de que deseara carne. En ocasiones de menor importancia se sacrifican ovejas o cabras, y no bueyes, por ser menos valiosas.

Los nuer comen todos los animales que mueren de muerte

natural. Incluso cuando muere el buey favorito de un muchacho, se puede convencer a éste para que comparta su carne con los demás, y se dice que, si se negara a ello, su lanza podría vengar el insulto cortándole un pie o una mano en una ocasión futura. A los nuer les gusta mucho la carne, y declaran que, cuando muere una vaca, «los ojos y el corazón están tristes, pero los dientes y el estómago se alegran». «El estómago de un hombre ruega a Dios, independientemente de su mente, para que le conceda este tipo de dones.»

Aunque a los bueyes se los sacrifica y se los come, no sólo se los aprecia para esos fines, sino también para hacer ostentación y por el prestigio que confiere su posesión. El color y la forma de los cuernos son importantes, pero las cualidades esenciales son el tamaño y la gordura, y se considera especialmente importante que no se le vean los huesos de la grupa. Los nuer admiran una joroba amplia que se bambolea, cuando el animal camina, y muchas veces, para exagerar esa característica, manipulan la joroba poco después del nacimiento del animal.

Como otros pueblos pastores del Africa oriental, los nuer extraen sangre de los pescuezos de sus animales, lo que constituye un artículo suplementario de su dieta en los campamentos de la estación seca, cuando en general se los puede ver sangrar por lo menos a una vaca por noche. Para fines culinarios se sangra con más frecuencia a las vacas que a los bueyes. La operación, llamada *bar*, consiste en atar una cuerda muy apretada en torno al pescuezo de la vaca, de modo que se destaquen las venas y pueda cortarse una de ellas, del lado de la cuerda que da hacia la cabeza, con un cuchillo pequeño envuelto en cuerda o hierba para impedir que profundice demasiado. La sangre sale a chorro y, cuando se ha llenado una gran calabaza, desatan la cuerda y deja de salir. Untan la herida con un poco de estiércol. Si se examina el pescuezo de una vaca, se ve una serie de cicatrices pequeñas. Después de la operación, las vacas se muestran algo mareadas y puede que se tambaleen un poco, pero no parece que les afecte mucho más la experiencia. De hecho, puede ser, como afirman los nuer, que les beneficie, pues llevan una vida indolente. Las mujeres cuecen la sangre hasta que está bastante cuajada y puede usarse como condimento cárnico para las gachas; o bien los hombres esperan a que se coagule en un bloque sólido y, después de asarlo en las brasas de un fuego, lo cortan y se lo comen.

Los nuer no consideran la sangre de las vacas como un artículo de primera necesidad y aquélla no desempeña un papel importante en su cocina. De hecho, dicen que no ejecutan la operación para conseguir comida, aunque reconocen que la sangre asada es deliciosa, sino por el bien de las vacas. La sangría está destinada a curar a una vaca de cualquier enfermedad al

eliminar la sangre mala. También dicen los nuer que hace engordar a la vaca, pues el día siguiente estará más vigorosa y pastará con avidez. Además, en su opinión, la sangría disminuye el deseo de la vaca de que la cubra el macho. Los nuer dicen que, si la vaca se ve cubierta con frecuencia, puede llegar a volverse estéril, mientras que, si se la sangra de vez en cuando, sólo necesitará que la cubran una vez y quedará preñada. A veces se sangra al ganado por razones médicas en la estación de las lluvias, cuando los hombres pueden estar tan saciados, que den la sangre a los muchachos del corral y a los perros. A veces hacen incisiones en los hocicos de las vacas y dejan fluir la sangre hasta el suelo para hacerlas engordar. He visto a nuer sajar sus propias piernas y la región lumbar para darse agilidad y vigor.

Los dos detalles siguientes me parecen importantes. (1) Aunque los nuer no matan a su ganado para comerlo, en realidad el destino de todos los animales es la olla, de modo que obtienen suficiente carne para satisfacer su deseo y no tienen necesidad apremiante de matar animales salvajes, actividad a la que se entregan muy poco. (2) Excepto cuando son frecuentes las epidemias, las ocasiones usuales de comer carne son los rituales, y el carácter festivo de los ritos es lo que les confiere parte de su importancia en la vida del pueblo.

V

Aparte de la leche, la carne y la sangre, el ganado proporciona a los nuer numerosos artículos domésticos de primera necesidad, y, si tenemos en cuenta lo limitadas que son sus posesiones, podemos apreciar la importancia del ganado como materia prima. Los cuerpos y productos corporales del ganado tienen los siguientes usos:

Sus pieles se usan para camas, para bandejas, para transportar combustible (Ilustración XVII), para atar y para otros fines, para majales (Fig. 15), para collares de cuero para los bueyes (Fig. 4) y para membranas para los tambores. Se emplean en la fabricación de pipas, lanzas, escudos, petacas para tabaco en polvo, etc. Los escrotes de los toros se convierten en bolsas para contener tabaco, cucharas y otros objetos pequeños (Fig. 3). Los pelos de la cola se convierten en borlas usadas por las muchachas como ornamentos para las danzas y para decorar los cuernos de sus bueyes favoritos (Ilustración IV). Sus huesos se usan para la fabricación de brazaletes, y como

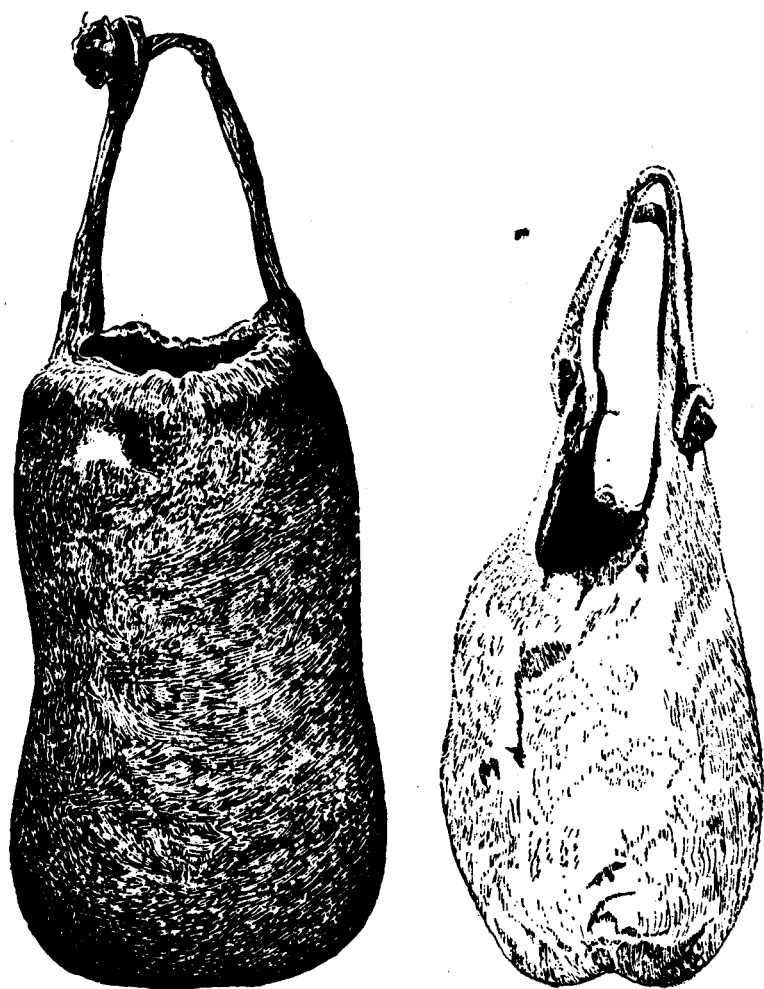


Fig. 3

Bolsas hechas con escroto de un toro y de una jirafa

mazas, trituradores y raspadores. Sus cuernos se cortan para fabricar cucharas (Fig. 14) y para construir arpones.

Sus excrementos se usan para combustible y para cubrir las paredes, los suelos y los exteriores de las cabañas de paja de los campamentos de ganado. También se emplean como argamasa en procesos tecnológicos menores y para proteger las heridas. Las cenizas de excrementos quemados se usan para untar el cuerpo de los hombres y para teñir y fortalecer el cabello, para enjuagarse la boca y lavarse los dientes, para la preparación de utensilios de calabaza, para curtir el cuero y para

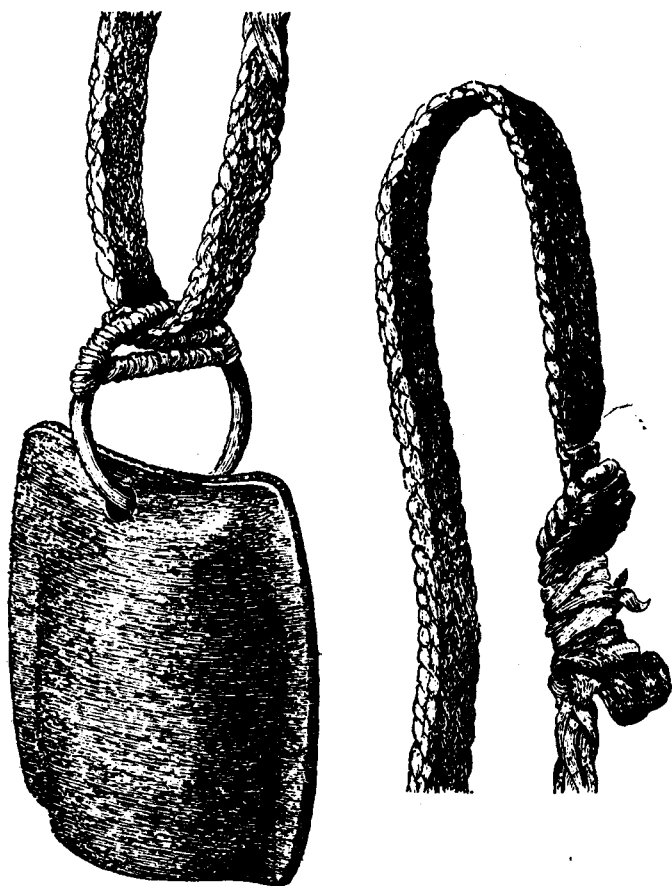


Fig. 4
Esquila de buey y collera

lavarse la cara y las manos, para preparar pieles de dormir, bolsas de cuero y para otros fines rituales. Su orina se utiliza para batir la manteca y hacer el queso, así como en la preparación de los utensilios hechos de calabaza, en el curtido del cuero y para lavarse la cara y las manos.

Las mujeres casadas usan las pieles de las ovejas y de las cabras como taparrabos (Ilustración XXIII [a]); también se usan como alfombras para sentarse, para hacer bolsas en las que guardar tabaco y mijo, y se cortan en tiras con las que los jóvenes se envuelven los tobillos, cuando danzan. No se utilizan ni su orina ni sus excrementos.

Se ha llamado al beduino árabe parásito del camello. Con cierta justificación podría llamarse al nuer parásito de la vaca. No obstante, puede parecer que la lista que hemos compilado no abarca una gama demasiado amplia de usos, pero la cultura material de los nuer es tan simple, que explica gran parte de su tecnología y abarca artículos de los que dependen en gran medida: por ejemplo, el uso de excrementos como combustible en una región en que es difícil obtener suficiente combustible vegetal para cocinar, y más aún para las grandes hogueras que arden día y noche en todos los establos y paravientos.

Hemos visto que, aparte de sus numerosos usos sociales, a los nuer les interesa directamente el ganado como productor de dos artículos esenciales de su dieta, la leche y la carne. Ahora comprendemos que el valor económico del ganado es mayor. Teniendo en cuenta también el valor social más general del ganado, indicado brevemente en el apartado I, podemos observar ya que existe un interés extremado por un objeto particular, que predomina sobre todos los demás intereses y está en relación con las cualidades de simplicidad, perseverancia y conservadurismo, tan características de los pueblos pastores.

VI

En próximos capítulos describiremos la forma como satisfacen los nuer las necesidades de ganado, agua, pastos, protección contra los animales carnívoros y los insectos que pican, etc. y expondremos el modo como determinan las costumbres humanas y afectan a las relaciones sociales. Dejando de lado esas cuestiones más amplias, vamos a preguntarnos aquí si los nuer, que tanto dependen de su ganado y valoran tanto a éste, son pastores competentes. No hace falta decir que prodigan a sus animales todas las atenciones que permite su saber, pero es oportuno preguntarse si su saber es suficiente. Hemos señalado especialmente los casos en que la práctica nuer no coincidía con los usos de los granjeros, y hemos investigado las razones que explican la divergencia. Más abajo exponemos algunas de las dificultades más evidentes y algunas observaciones generales sobre la ganadería nuer.

1. Como no devuelven las vacas a los corrales al mediodía, las crías más pequeñas han de pasarse de alimentos durante varias horas al día. No obstante, el capitán H. B. Williams, director del Departamento Veterinario de Sudán, me ha dicho que los bueyes nuer tienen fama de ser tan buenos como cualesquiera

otros de Sudán, de modo que su desarrollo, como crías, no puede verse detenido gravemente. En la época de las lluvias, raras veces ordeñan a las vacas antes de las 9 o las 10 de la mañana y, de nuevo, hacia las 5 de la tarde, pero en la estación seca pueden llevarlas a pastar a hora tan temprana como las 8 de la mañana y no regresar hasta las 5,30 de la tarde, de modo que no pueden amamantar a sus crías durante unas 10 horas. No obstante, no es fácil evitar ese largo intervalo, pues en la estación seca los campos de pastos muchas veces están alejados y, a causa de la falta de buenos pastos, el ganado tarda más tiempo en alimentarse que en la de las lluvias. En la época de las lluvias sería cosa fácil llevar a pastar a la manada al amanecer y devolverla a los corrales a mediodía, como hacen muchos pueblos del Africa oriental, para que las vacas amamanten a sus crías y rumien. Pero los nuer dicen que, cuando el ganado sale de su establo, caliente y humeante, le gusta descansar por un rato en el corral antes de ir a pastar, y su apatía, que contrasta con su avidez a la hora de pastar después de una noche al aire libre en los campamentos de la estación seca, parece justificar esa afirmación. Los nuer comprenden que el calor y el humo de los establos son perjudiciales para el ganado, pero consideran peores a los mosquitos. También creen que, esperando hasta que el rocío se haya evaporado, disminuye el riesgo de trastornos digestivos, pues en la época de las lluvias el suelo está frío y húmedo hasta tarde. Otra razón para mantener hasta tarde el ganado en los corrales es la de que, si se lo suelta temprano, tardan poco en pastar hasta hartarse y empiezan a errar en todas las direcciones, pues en la época de las lluvias no suelen pastorearlo.

2. Sorprende inmediatamente a un europeo el hecho de que el estado del agua potable en los períodos de la estación seca deje mucho que desear, especialmente si él mismo tiene que beberla. A veces los estanques han quedado casi completamente secos y contienen agua sucia, legamosa incluso, que hombres y ganado beben. Me he preguntado por qué no se trasladan antes desde dichos estanques pequeños, del tipo del que figura en la Ilustración XXI (b), en torno a los cuales acampan al comienzo de la estación seca, hasta los ríos y lagos donde se concentran al final, pero no pretendo discutir su criterio, pues saben perfectamente que el agua sucia no gusta al ganado, ni es buena para él, y, cuando las circunstancias lo permiten, procuran asegurarse el suministro de agua limpia con la frecuencia con que la necesitan. Al trasladar el campamento, tienen que tener en cuenta una serie de requisitos: pastos, pesca, la cosecha de *Balanites aegyptiaca*, la segunda cosecha de mijo, etc., además del estado del agua.

3. A diferencia de algunos pueblos del Africa oriental, los nuer no conservan muchos animales sin castrar. Si en algo se equivocan es en conservar demasiado pocos. Por las limitadas observaciones que hice, calculé que hay un toro adulto por cada treinta o cuarenta vacas adultas aproximadamente. Los nuer intentan seleccionar para toros sementales los novillos de sus mejores vacas lecheras, de modo que puedan engendrar buenas vacas lecheras con ellas. Dicen que, si no castraran a la mayoría de los novillos, las vacas no podrían estar tranquilas y habría constantes luchas en los corrales y agitación en los establos. No castran a los terneros hasta que no tienen de dieciocho meses a dos años de edad: «Cuando su madre ha tenido otra cría y lleva una tercera en su seno». Lo derriban, cortan el escroto con una lanza, extraen los testículos y los cortan. El animal pierde poca sangre y se recupera pronto. Los nuer pueden castrar a un ternero con vistas a un sacrificio, pero, en los demás casos, prefieren realizar la operación en la estación seca, pues existe menos peligro de inflamación que en la de las lluvias. No impiden a los toros que luchen, salvo en el caso de que pertenezcan a la misma manada; y la tradición cita con frecuencia ese tipo de luchas como causa de escisión y migración de linajes. En los sacrificios matan gran cantidad de novillos y de bueyes.

4. Hasta el tercer año no permiten que el macho cubra a las vaquillas. Los nuer saben cuándo está en celo una vaca por su comportamiento en el corral: está inquieta, muge, mueve constantemente la cola, olfatea las vulvas de las demás vacas e intenta montarlas. Si una vaca se ha apareado en el campo donde pastan —pues los toros acompañan a la manada—, los nuer consideran que las primeras señales de preñez son los cambios vulvarios. Si preguntamos a los nuer cuándo parirá una vaca a la que haya cubierto el toro en determinado momento, pueden decirlo al instante y con exactitud. Dicen que, si una vaca no ha tenido una enfermedad grave, dará a luz unas ocho crías aproximadamente.

Según mi experiencia, se da escasa mortalidad de las crías. Los nuer tienen toda clase de atenciones para con ellas. Cuando se ve que una vaca está a punto de parir por primera vez, su propietario vela con ella durante toda la noche, o la acompaña a pastar, para ayudarla en el momento del parto. A una vaca experta la dejan parir por sí sola, pero suele haber un hombre presente para ayudarla, en caso de que se presenten complicaciones. Tiene que estar presente, si da a luz en los matorrales, pues la cría es demasiado débil para seguir a su madre, que se quedará con ella, con lo que pueden quedar separadas de la manada y verse presas de las fieras. Si una cría muere en el



Fig. 5

Cabeza de ternera disecada

útero, los nuer intentan sacarla, y, cuando es necesario darle la vuelta dentro del útero, lo hacen. Si la placenta no cae o si la vaca no lame a su cría, le administran medicinas. Cuando muere una cría, recurren a diferentes procedimientos para convencer a su madre para que dé leche. Disecan la cabeza llenándola de paja (véase la Fig. 5) y la untan con orina de la madre; o bien, especialmente cuando una vaca aborta, disecan toda la cría, introducen estacas de madera para que hagan de piernas, y la colocan frente a su madre y empujan la cabeza contra las ubres de ésta, mientras las aprietan suavemente y tiran de ellas, y un muchacho infla la vagina.

Los nuer dicen que si una cría tiene sólo uno o dos días de vida y su madre muere, morirá también, pero cuando conoce

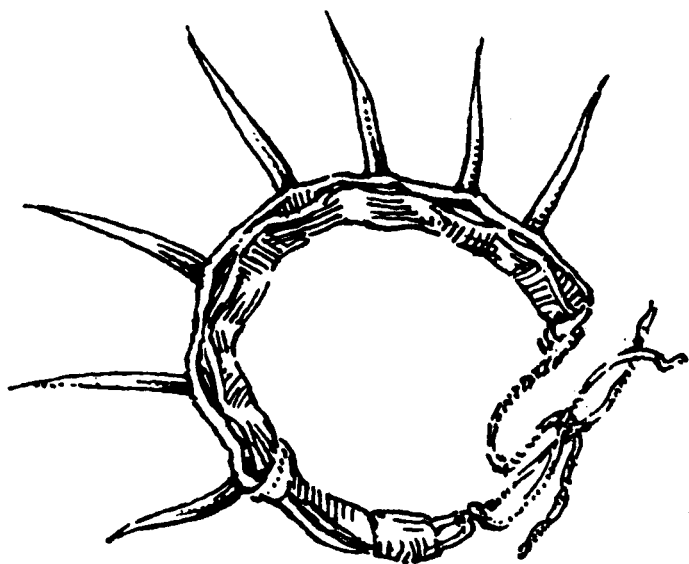


Fig. 6

Anillo para destetar a las crías

el *cak tin bor*, «la leche blanca» que sigue al calostro, puede salvarse. Se la alimenta a mano por medio de una calabaza pequeña con boca en forma de embudo, y hacen todo lo posible para que otra vaca con leche la amamante. Como los nuer creen —erróneamente, al parecer— que es peligroso para una cría beber la leche incolora situada sobre el calostro, la ordeñan antes de dejar mamar a la cría y, si por descuido ésta mama antes, le administran un purgante. Consideran gravísimo que haya algo de sangre en la leche.

Durante los primeros tres o cuatro días, una cría mama toda la leche de su madre excepto la parte eliminada. Entonces, invitan a los parientes que vivan cerca a comer gachas sobre las que vierten la primera leche cogida para el consumo humano. En esa ceremonia, cortan a la cría las puntas de los pelos de la cola y su propietario escupe sobre ellas y frota con ellas el lomo de la madre, ya que, de lo contrario, la cría enfermará, pues se resiente de que los hombres estén robando su leche. No obstante, después pueden seguir diciendo: «Todavía no compartimos la leche con su cría», pues durante las dos primeras semanas cogen muy poca leche para permitirle fortalecerse y para que sus dientes se endurezcan. Cuando la cría está más fuerte, cogen más leche y entonces dicen que la cría comparte (*buth*) la leche con los hombres. Sigue mamando hasta que su madre vuelve a estar preñada y se niega. Por lo general, no emplean procedimientos para destetarla, pero si la vaca da de

mamar estando preñada y resulta imposible separarla de su cría en los pastizales, colocan un anillo de púas en torno al hocico de la cría (Fig. 6), que le permite pastar, pero no mamar, pues las púas pinchan la ubre de la madre y ésta le da coces para que se aparte. Como habrá visto el lector en esta descripción, así es como solucionan los nuer el problema de los ganaderos de hacer que las vacas abastezcan a sus amos sin privar a sus crías de la alimentación esencial.

A las crías pequeñas, después de que la manada de las reses adultas haya ido a los pastizales, las guardan hasta finales de la tarde en establos en las aldeas de la estación de las lluvias, y en los campamentos de la estación seca, las atan a la sombra de un árbol. Las abreven durante la tarde y los muchachos les llevan hierbas, especialmente *poon* (*Oryza Barthii*), que las engorda mucho. Empiezan a ir a pastar con las crías más mayores, vigiladas por muchachos pastores, hacia su tercer mes y las mantienen apartadas de las madres guiándolas en dirección opuesta a la seguida antes por la manada de reses adultas. Acompañan a la manada, cuando tienen aproximadamente un año de edad, época para la cual sus madres vuelven a estar preñadas.

Volveremos a tener más oportunidad de observar la atención que los nuer prestan a su ganado y la sabiduría de sus métodos. En esta sección me he limitado a presentar algunos ejemplos para ilustrar una conclusión general a la que llegué mientras realizaba mi estudio: que la ganadería nuer no podría mejorarse en detalle importante alguno en sus relaciones ecológicas actuales; que, en consecuencia, un conocimiento mayor del que poseen no representaría ayuda alguna para ellos, y que, como veremos, si no fuera por su vigilancia y cuidado incesantes, el ganado no sobreviviría a las duras condiciones de su ambiente.

VII

Se ha observado que a los nuer podría llamárselos parásitos de la vaca, pero con igual razón podría decirse que la vaca es un parásito de los nuer, quienes pasan la vida asegurando el bienestar de aquélla. Construyen establos, encienden fuegos, y limpian los corrales para que las vacas estén cómodas; se trasladan de las aldeas a los campamentos, de un campamento a otro campamento y regresan de los campamentos a las aldeas para conservar su salud; desafían a las fieras para protegerlas, y labran ornamentos para adornarlas. Las vacas pueden llevar su apacible, indolente y perezosa vida gracias a la devoción de los nuer. En realidad, la relación es simbiótica: el ganado y los

hombres se mantienen mediante los servicios recíprocos que se prestan. En esa relación simbiótica e íntima, los hombres y los animales forman una comunidad particular de lo más estrecha. Voy a enfocar dicha intimidad en unos cuantos párrafos.

Los hombres se despiertan hacia el amanecer en medio de su ganado y se sientan a mirarlo satisfechos hasta el final del ordeño. Entonces, o bien lo llevan a pastar y pasan el día observándolo comer, llevándolo a abrevar, componiendo canciones sobre él, y llevándolo de regreso al campamento, o bien se quedan en el corral bebiendo su leche, haciendo cuerdas para atarlo y ornamentos para él, abrevan a sus crías y se preocupan de él de otras formas, limpian su corral y secan sus excrementos para hacer combustible. Los nuer se limpian las manos y la cara con la orina del ganado, especialmente cuando las vacas orinan mientras las están ordeñando, beben su leche y su sangre y duermen sobre sus pieles junto a su estiércol humeante. Se cubren el cuerpo, se peinan el pelo y se lavan los dientes con las cenizas del estiércol animal, y comen la comida con cucharas hechas con sus cuernos. Cuando el ganado regresa al anochecer, atan a cada res a su estaca con cuerdas hechas con las pieles de sus compañeras muertas y se sientan en los paravientos a contemplarlas y a observar cómo las ordeñan. Un hombre conoce cada animal de su manada y de las manadas de sus vecinos y parientes: su color, la forma de sus cuernos, sus peculiaridades, el número de sus tetas, la cantidad de leche que da, su historia, su ascendencia y su progenie. La señorita Soule me ha dicho que la mayoría de los nuer conocen los detalles de la madre y abuela de una res y que algunos conocen los detalles de sus antepasados hasta cinco generaciones. Un nuer conoce las costumbres de todos sus bueyes: uno brama por las noches, a otro le gusta guiar a la manada a su regreso al campamento, y otro sacude la cabeza más que los demás. Sabe cuáles son las vacas que están inquietas mientras las ordeñan, cuáles son fastidiosas con sus crías, a cuáles les gusta beber camino del pastizal, etcétera.

Si es joven, busca a un muchacho para que guíe a su buey favorito, que le da nombre, en torno al campamento por la mañana y va saltando y cantando detrás de él; y muchas veces, por la noche se pasea por entre el ganado haciendo sonar una esquila de las que llevan los bueyes y cantando alabanzas de sus parientes, sus amores y sus bueyes. Cuando su buey regresa por la tarde, lo acaricia, le frota el lomo con cenizas, le quita las garra-patas del vientre y del escroto, y le limpia los excrementos que se le hayan quedado adheridos al ano. Lo ata frente a su cabaña para poder verlo, si se despierta, pues no hay visión que llene más de satisfacción y orgullo a un nuer que la de sus bueyes.

Cuanto más puede exhibirlos, más feliz se siente, y para volverlos más atractivos decora sus cuernos con largas borlas, cuyos movimientos —cuando sacuden las cabezas al regreso al campamento— lo llenan de admiración, y sus cuellos con esquilas, que tintinean en los pastizales. Incluso los novillos son adornados por los muchachos a quienes pertenecen con bolitas de madera y esquilas (Fig. 13). Suelen cortar los cuernos de los toros jóvenes, destinados a ser castrados más adelante, de modo que al crecer adopten la forma que gusta a sus amos. La operación, llamada *ngat*, suele realizarse hacia el final de su primer año y por lo general en la estación seca, pues se dice que un novillo puede morir, si se cortan sus cuernos en la época de las lluvias. Derriban y sujetan al animal, mientras cortan sus cuernos en sentido oblicuo con una lanza. Los cuernos crecen en dirección opuesta al corte. Parece ser que los animales sufren mucho durante dicha operación; a veces he oído a los nuer comparar esa experiencia penosa con la iniciación de los jóvenes a la vida adulta.

Cuando un nuer cita un buey, abandona su parsimonia habitual y habla con entusiasmo, al tiempo que alza los brazos para mostrar la forma que han adquirido sus cuernos. «Tengo un buey magnífico», dice, «un buey leonado con una gran mancha blanca en el lomo y con un cuerno dirigido por encima de su hocico», y alza los brazos: uno por encima de su cabeza y el otro doblado por el codo y colocado delante de la cara. Al cantar y al bailar, nombran a sus bueyes e imitan con sus brazos la forma de sus cuernos.

La actitud hacia el ganado varía según las situaciones de la vida social y los cambios en el desarrollo social. Tan pronto como los niños son capaces de andar a gatas, entran en contacto estrecho con los rebaños y las manadas. El corral es su terreno de juegos, y generalmente se embadurnan con los excrementos sobre los cuales se revuelcan. Novillos, ovejas y cabras son sus compañeros de juegos, a los que arrastran por todas partes y en medio de los cuales se tumban. Probablemente entre sus sentimientos hacia los animales predomine el deseo de comida, pues las vacas, las ovejas y las cabras les sirven para saciar su hambre, muchas veces mamando de ellas. Tan pronto como un niño es capaz de beber la leche animal, su madre lo lleva hasta las ovejas y cabras y le da a beber leche caliente directamente de sus ubres.

Los juegos de los niños más mayores de ambos sexos giran en torno al ganado. Construyen establos de arena en los campamentos y de cenizas mojadas o de barro en las aldeas, y llenan los corrales de juguete con elegantes vacas y bueyes de barro

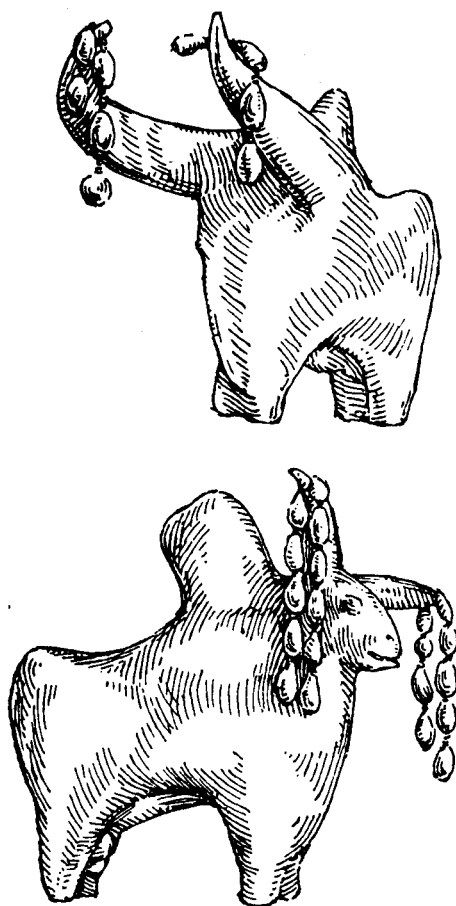


Fig. 7
Figurillas de barro que representan bueyes
decorados con borlas

(Fig. 7), con los que juegan a hacer de pastores y de padres. Las primeras tareas de la infancia se refieren al ganado. Niños muy pequeños retienen a las ovejas y a las cabras, mientras sus madres las ordeñan, y, cuando sus madres ordeñan las vacas, llevan las calabazas y apartan a las crías de las ubres y las acarician frente a sus madres. Recogen orina en calabazas y se lavan con ella. Cuando son algo mayores y más fuertes, tienen que limpiar los establos y corrales, ayudar a ordeñar, y conducir las vaquillas, las ovejas y las cabras a los pastizales. Los contactos con el ganado para alimentarse y jugar se han convertido en contactos de trabajo. A esa edad el interés de los dos sexos hacia el ganado empieza a divergir y la diferencia se vuelve cada vez más mani-

fiesta, a medida que van creciendo. El trabajo de las muchachas y de las mujeres está limitado a los establos y a los corrales y se ocupan sobre todo de las vacas, mientras que los muchachos conducen a las crías hasta los pastizales, además de ayudar en el corral, y, después de la iniciación, guardan el ganado adulto y en el corral se ocupan principalmente de los bueyes. Las mujeres son vaqueras; los hombres, pastores. Además, para una muchacha las vacas son esencialmente suministradoras de leche y de queso y siguen siéndolo cuando crece y se casa y ordeña y hace mantequilla para la familia de su marido, mientras que para un muchacho son parte de la manada familiar en la que tiene derechos de propiedad. Han entrado en la manada al casarse las mujeres parientes suyas y un día las utilizará para casarse. Una muchacha queda separada de la manada al casarse; un muchacho sigue siendo su propietario. Cuando un niño se hace joven y se lo inicia a la vida adulta, el ganado pasa a ser algo más que comida y la causa del trabajo. Es también un medio para la ostentación y para el matrimonio. Hasta que un hombre no se casa y tiene hijos y un hogar y una manada independiente, hasta que no ha pasado a ser un anciano y a tener una posición, no empieza a hacer frecuentes sacrificios con el ganado, no le confiere un significado sagrado ni lo emplea en el ritual.

Los nuer y su manada forman una comunidad corporativa con intereses solidarios, para cuyo servicio se amoldan las vidas de ambos, y su simbiótica relación es una relación de contacto físico estrecho. El ganado es dócil y responde fácilmente a la dirección y el cuidado humanos. Ninguna alta barrera cultural separa a los hombres de los animales en su hogar común, pero la absoluta desnudez de los nuer entre su ganado y la intimidad de su contacto con él ofrece una imagen clásica de estado salvaje. Ruego al lector que observe algunas de las ilustraciones, por ejemplo las Ilustraciones III, V, XVII y XXX, que le comunicarán mejor de lo que puedo yo hacerlo con palabras la rudeza de la vida en el corral.

El ganado no es sólo un objeto de interés absorbente para los nuer, por su gran utilidad económica y valor social, sino que, además, viven en la asociación más estrecha posible con él. Por otro lado, independientemente de su uso, constituye por sí mismo un fin cultural, y la simple posesión de él y proximidad a él satisface el deseo más profundo de un nuer. En él están concentrados sus intereses inmediatos y sus ambiciones más profundas. El es el que determina, más que ninguna otra cosa, sus acciones cotidianas y el que absorbe su atención. Ya hemos observado la insistencia exagerada en el ganado debida a la enorme gama de sus usos sociales y económicos. Ese único factor satisface tantas

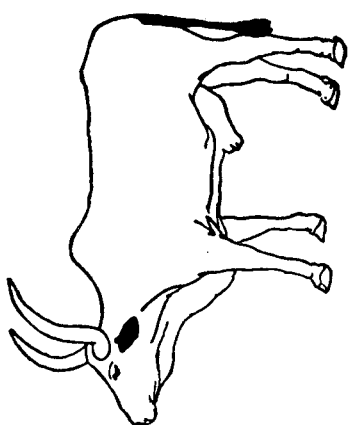
exigencias físicas, psicológicas y sociales, que la atención de los nuer, en lugar de difundirse en varias direcciones, tiende a enfocarse, con un exclusivismo inapropiado, en ese objeto único y a ser introvertida, dado que dicho objeto presenta cierta identidad con ellos. Ahora vamos a examinar brevemente algunos materiales lingüísticos en los que vamos a advertir otras pruebas de esa hipertrofia de un único interés y de la identificación de los hombres con el ganado que ya he citado.

VIII

La profusión lingüística en sectores particulares de la vida es una de las señales por las que se advierte la dirección y solidez de los intereses de un pueblo. Por esa razón, más que por su importancia intrínseca, es por lo que dirigimos la atención del lector al volumen y la variedad del vocabulario nuer referente al ganado. Como todos los pueblos pastores nilóticos, los nuer usan una cantidad enorme de palabras y frases relativas al ganado y a las tareas del pastoreo y del ordeño, y de ese surtido enorme seleccionamos para comentarla una clase determinada: los términos mediante los cuales describen el ganado, haciendo referencia principalmente a sus colores.² Dichos términos son algo más que una técnica lingüística que permite a los nuer hablar del ganado con precisión en situaciones de la economía doméstica y en los numerosos contextos sociales en que aquél figura, pues establecen asociaciones entre los animales salvajes y el ganado, por un lado, y, por otro, entre el ganado y sus amos; proporcionan determinadas categorías rituales y enriquecen enormemente el lenguaje de la poesía.

Al nombrar una vaca nuer, hemos de advertir sus colores y la forma como están distribuidos por su cuerpo. Cuando no es de un solo color, la distribución de los colores es la característica significativa por la que se la nombra. Existen diez colores principales: blanco (*bor*), negro (*car*), marrón (*lual*), castaño (*dol*), tostado (*yan*), gris plomo (*lou*), bayo (*fhiang*), gris arenoso (*lith*), roano azul y fresa (*yii*) y chocolate (*gwir*). Cuando una vaca es de uno solo de dichos colores, se la describe con uno de esos términos. Un animal puede combinar dos o más colores, pero la combinación de más de dos, llamada *cuany*, es muy rara. Normalmente, existe una combinación de blanco con cual-

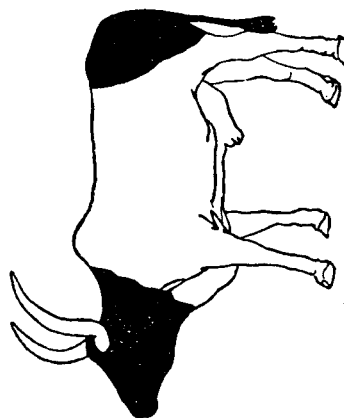
2. He recogido algo de información sobre este tema en un pueblo vecino en "Imagery in Ngok Dinka Cattle-Names", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1934.



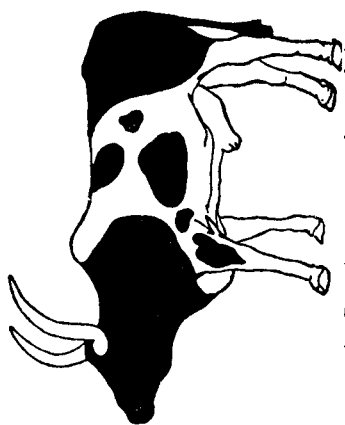
3 *Githjak* (castaño y leonado)
Kur (otros colores)



2 *Kwe* (todos los colores)



1 *Juh* (castaño o leonado)



6 *Par* (castaño y leonado)
Rial (otros colores)

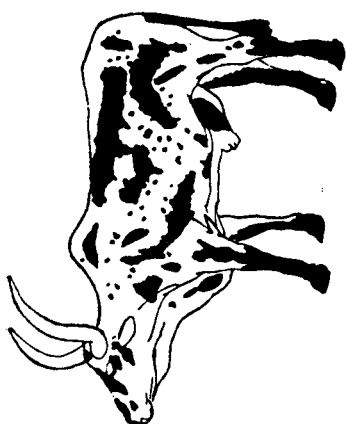


5 *Rcl* (todos los colores)

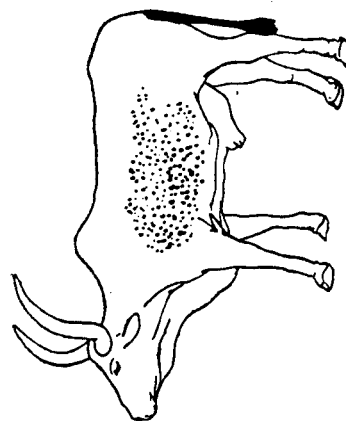


4 *Kul* (castaño y leonado)
Bil (otros colores)

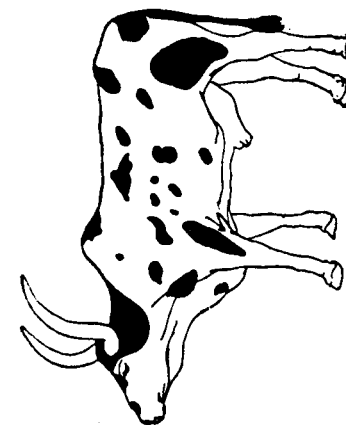
Fig. 8. Representación gráfica de las distribuciones de colores



9 Nyal (castaño y leonado)
Cuor (otros colores)



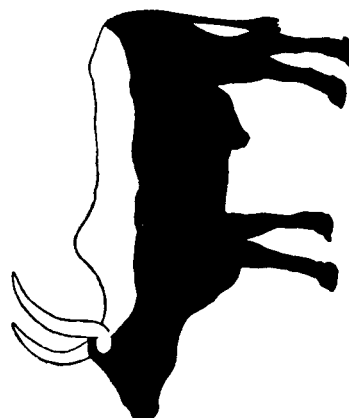
8 Wea (negro)
Gwong (gris plumizo)



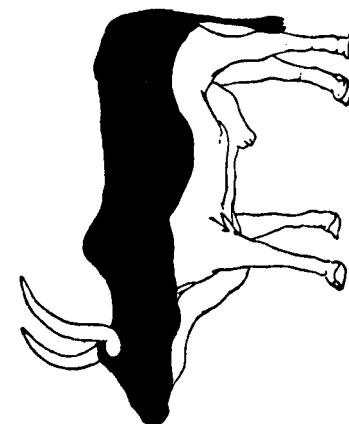
7 Kwac (todos los colores)



12 Kwol (todos los colores)



11 Ding (castaño y leonado)
Kar (otros colores)



10 Reng (todos los colores)

Fig. 9. Representación gráfica de las distribuciones de colores

quier otro color y doce distribuciones comunes de dicha combinación aparecen en las Figs. 8 y 9. Sin embargo, existen muchas otras combinaciones, por lo menos veintisiete, de las cuales las variedades más comunes son las del pelo a rayas o leonado (*nyang*).

Al describir un animal, muchas veces indicamos la forma de la distribución y el color que se combina con el blanco. Así, un buey puede ser gris plumizo enteramente (*lou*); puede tener color gris plumizo principalmente con cara blanca (*kwe looka*), lomo negro (*kar looka*), una mancha blanca en el tronco (*bil looka*), el brazuelo blanco (*rol looka*) o el vientre blanco (*reng looka*); puede ser gris plumizo leonado (*nyang looka*); puede ser blanco con grandes manchas de color gris plumizo (*rial looka*), con manchas de color gris plumizo de tamaño medio (*kwac looka*) o con el anca gris plumizo (*jok looka*), etc. Existen por lo menos doce términos que se refieren a diferentes combinaciones de blanco y gris plumizo y una cantidad semejante de términos relativos a una combinación de blanco con cada uno de los demás colores. Damos otro ejemplo para ilustrar la amplia gama de variaciones: podemos encontrar brazuelos y brazos blancos (*rol*) en una vaca de cualquier color, por ejemplo: un buey negro puede recibir el nombre de *rual* haber también una combinación de una forma de distribución con otra y, en ese caso, las dos combinaciones constituyen los términos de referencia y no hay necesidad de indicar la coloración que se da en ellas: por ejemplo, brazuelos y brazos blancos (*rol*) pueden combinarse con cara blanca (*kwe roal*), lunares negros (*rol kwac*), motitas negras (*rol cuor*), manchas marrones (*rol paara*), lomo blanco (*kar roal*), cara blanca y orejas negras (*kur roal*), etc. Existen por lo menos veinticinco términos que incluyen la distribución *rol* y las otras distribuciones tienen igualmente amplias gamas de combinaciones con los colores y entre sí.

Como en otro lugar voy a analizar por extenso los principios de la terminología de los colores y a abstraer las reglas de nomenclatura,³ aquí sólo necesito observar que a partir de los pocos ejemplos citados resulta evidente que existen varios centenares de permutaciones de colores.

Algunos colores y combinaciones de colores van asociados con animales, aves, reptiles y peces, y en muchos casos dicha asociación va indicada por términos de referencia secundarios y por usos rituales, por ejemplo: *lou* (gris rata o plumizo) es la avutarda, *nyang* (a rayas) es el cocodrilo, *lith* (gris arenoso) va asociado con *manlieth*, el cernícalo gris, *thiang* (bayo) es el tiang, *dwai* (marrón con rayas blancas) es la sitatunga hembra,

3. "Nuer Cattle Terms", que ha de publicarse en *Sudan Notes and Records*.

kwe (cara blanca) es el águila osífraga, *kwac* (moteado) es el leopardo, *cuor* (manchado) es el buitre, *gwong* (moteado) es la pintada, *nyal* (con motas marrones) es la serpiente pitón, etc. Esas identificaciones lingüísticas y otras asociaciones de colores conducen a muchas elaboraciones fantásticas de nomenclatura, por ejemplo: un buey negro puede recibir el nombre de *rual mim*, carbón ardiendo, o *won car*, nubes oscuras; un buey marrón, el de *riem dol*, sangre roja, o *rir dol*, cobra roja; un buey roano azul, el de *bany yiel* como la garza azul; un buey gris plomizo, el de *duk lou*, la umbrosa penumbra de los bosques, etcétera. Esos nombres caprichosos aumentan la lista de los términos nuer referentes al ganado.

Además del vasto vocabulario relativo a los colores, a la distribución de los colores y a las asociaciones de colores, también puede describirse al ganado por la forma de sus cuernos y, como los cuernos de los bueyes adquieren la forma deseada por sus amos, existen por lo menos seis designaciones comunes en uso, además de varios nombres fantásticos. Las palabras que indican la forma de los cuernos aumentan considerablemente el número de las permutaciones, pues pueden combinarse con muchos de los términos referentes a los colores y a las distribuciones: por ejemplo, una vaca de color gris arenoso con cuernos que casi se encuentran en una curva sobre la cabeza es un *duot lieth*, un cuerno corto con marcas *rial* es un *cot rial*, un buey leonado con un cuerno dirigido por delante de su cara es un *gut nyang*, etc. Muchas veces las orejas de las vacas, de las ovejas y de las cabras están cortadas de acuerdo con formas diferentes y se las puede describir haciendo referencia a esas incisiones, procedimiento que es el más usual en el caso de las ovejas y de las cabras. Las ovejas y las cabras presentan mezclas de colores muy diferentes de las que encontramos en el ganado vacuno, pero los mismos términos pueden usarse para abarcar todas las combinaciones, porque nunca son descripciones exactas de disposiciones de colores, sino que representan distribuciones ideales, a una u otra de las cuales se aproxima cada una de las disposiciones efectivas reales.

Otra gama de permutaciones se forma mediante prefijos que denotan el sexo o la edad de un animal, por ejemplo: *tut*, «toro», *yang*, «vaca», *thak*, «buey», *nac*, «vaquilla», *ruath*, «novillo», *dou* «ternera», *kol*, «cría que todavía no ha empezado a pastar». Así se puede hablar de *tut ma kar looka*, *dou ma rial*, *thak ma cuany*, etc. De hecho, si tuviéramos que contar todas las formas posibles de referirse a los animales de los rebaños y de las manadas resultarían elevarse a varios miles de expresiones: sistema imponente y complicado de ramificaciones que testimonia de forma elocuente el valor social del ganado.

Además, como ya hemos dicho, cada hombre recibe uno de sus nombres del término con que se nombra a uno de sus bueyes, y esas denominaciones de bueyes son los saludos preferidos entre los miembros de un mismo grupo de edad. Generalmente, un joven recibe su primer nombre de buey del animal que su padre le da en su iniciación, pero posteriormente puede adoptar otros nombres de cualquiera de los bueyes de su manada que le guste. Los hombres se saludan mutuamente con dichos nombres y los aplican profusamente, con muchas elaboraciones caprichosas, a sus compañeros de danzas. También los recitan cuando se exhiben con sus bueyes en los campamentos, los cantan en sus poemas y los gritan cuando ensartan con sus lanzas a hombres, animales o peces.

Un hombre puede recibir el nombre idéntico de un buey, por ejemplo: Bi(l)rial, Kwac(c)uor, Werkwac, etcétera, pero generalmente se suprime una parte de él y a la otra se le añade un término nuevo en forma de prefijo, referente generalmente a algún ornamento que lleve el buey o a alguna característica de éste, no empleada para nombrarlo, por ejemplo: *luth*, una esquila grande (Fig. 4); *gier*, una esquila pequeña; *lue*, una borla grande; *dhuor*, una borla pequeña (Ilustración IV); *wak*, el tintineo de una esquila de buey; *lang*, un anillo de metal sujeto a la collera de un buey o a la cuerda de atarlo (uno de ellos puede verse en el animal situado en primer plano en la Ilustración II); *rot*, bramido de bueyes, *cwai*, gordura; *boi*, blancura brillante, etc. Así, un hombre cuya animal favorito tenga una distribución de colores *rial* puede recibir los nombres de Luthrial, Gierrial, Luerial, Dhuorrial, Boirial, etc. Cuando los compañeros de un mismo grupo de edad usan nombres de bueyes en las danzas los hacen preceder de nombres propios de las danzas seleccionados para que armonicen con los nombres de bueyes, pues en todas esas formaciones de palabras la eufonía se considera muy importante. Los nombres de bueyes son prolijos y obstrusos, y, al describirlos, igual que al describir los colores del ganado, no sólo he presentado una pobre selección a partir de la riqueza de que disponía, sino que, además, he escogido los ejemplos más simples y he pasado por alto los más oscuros.

Los nombres del ganado, especialmente los de los bueyes, y los nombres de bueyes aplicados a los hombres se usan profusamente en las canciones. Los nuer, como la mayoría de los pueblos pastoriles, son poéticos y la mayoría de los hombres y de las mujeres componen canciones que se cantan en las danzas y en los conciertos o el creador las compone para su propio placer y las canta en los pastizales solitarios y en medio del ganado en los

kraals del campamento. Los jóvenes rompen a cantar para elogiar a sus parientes, a sus amores, y al ganado, cuando se sienten felices, estén donde estén. Ofrezco una traducción de dos canciones, la primera cantada por muchachas, cuando se sientan juntas por la noche después de haber acabado el trabajo del día, y la segunda cantada por su creador, cuando se siente contento.

El viento sopla *wirawira*; ⁴

¿Hacia dónde sopla?

Sopla hacia el río.

El ganado marcha con sus ubres llenas hacia los pastizales; ⁵

Nyagaak lo ordeñará;

Voy a saciarme de leche.

Oh, tú, orgullo de Nyawal,

Pendenciero Roluyang. ⁶

Este país se ve asolado por extranjeros;

Arrojan nuestros adornos en el río;

Sacan agua desde la orilla. ⁷

«Melena negra», hermana mía,

Me siento perpleja.

Estamos confusos;

Miramos las estrellas de Dios. ⁸

Buena es mi madre como el buey blanco

Y también nosotros, la familia de mi hermana,

La familia de Nyariau Bul.

Igual que mi buey blanco de cadera negra,

Cuando voy a cortejar a la muchacha atractiva,

No soy hombre a quien las muchachas rechacen.

Cortejamos a las muchachas a hurtadillas por la noche,

Kwejok Nyadeang

y yo. ⁹

Kirjoak y yo

y mi primo

Buth Gutjaak

Llevamos el buey a través del río.

4. Literalmente, "mi viento". El cantante corre contra el viento y parece aumentar así la fuerza de éste. Es el viento del norte que sopla en la época en que hay ricos pastos y las vacas dan mucha leche: eso explica la conexión entre los tres primeros versos y los siguientes.

5. La vaca se ha negado a amamantar a su cría o a dejarse ordeñar antes de ir a pastar.

6. Nyagaak es la hermana del poeta. "Orgullo" (*gweth*) es el nombre-de-danza de una muchacha, Nyawal. Rolnyang es el nombre-de-buey de un joven.

7. Los extranjeros son las fuerzas gubernamentales. La referencia al hecho de sacar el agua de la orilla es oscura.

8. "Cabellera negra" es el nombre de una muchacha. Los nuer están asombrados ante la invasión extranjera y el último verso es una oración a Dios para que los ayude en su adversidad.

9. El buey a que se refieren los versos primero y cuarto es el buey del poeta. Kwejok es un amigo, cuya madre es Nyadeang.

No es necesario añadir más ejemplos de términos relativos al ganado y de sus usos para demostrar que nos encontramos ante una infinitud de palabras con cuyos usos se podría compilar un diccionario de gran tamaño. Basta con recalcar que ese vocabulario complicado y voluminoso no es técnico ni especializado, sino que todo el mundo lo emplea y en situaciones muy variadas de la vida social ordinaria. He examinado solamente un fragmento de un fragmento del dominio lingüístico relativo al ganado. Podría dar más detalles, pero lo único que he hecho, como máximo, ha sido examinar, como un aficionado, dicho dominio, que se presta a una investigación más extensa y más especializada. Mi propósito ha sido el de enfocar la atención en él y mostrar cómo se podría enfocar desde este punto de vista un estudio de lo que interesa principalmente a los nuer. El tema tiene que ser vasto necesariamente, porque, como hemos visto, no es posible comentar con los nuer sus asuntos diarios, sus conexiones sociales, sus actos rituales ni tema alguno, de hecho, sin hacer referencia al ganado, que es el núcleo en torno al cual está organizada la vida diaria y el medio a través del cual se expresan las relaciones sociales y místicas. Tampoco se limita el interés de los nuer a los usos sociales y a las funciones prácticas, sino que se expresa en sus artes poéticas y plásticas, en las que constituye el tema principal. Así, pues, el lenguaje muestra la enorme insistencia en el ganado, sea cual sea el tema de que se hable, enfoca continuamente la atención en él y lo convierte en el valor superlativo de la vida nuer.

Amigo, gran buey de los cuernos desplegados,
Que siempre brama por entre la manada,
Buey del hijo de Bul
Maloa.¹⁰

IX

Otra forma como podemos ilustrar la absorbente atención que los nuer prestan al ganado —nuestra última ejemplificación de ello— es observar lo fácil y frecuente que es que se peleen por él, pues los hombres arriesgan sus vidas por lo que valoran profundamente y en función de esos valores.

En la actualidad, el ganado es la causa principal de hostilidad y de desconfianza hacia el gobierno, no tanto a causa de la tributación actual cuanto de las antiguas patrullas de recaudación

10. Buth es el nombre de pila de un amigo cuyo nombre-de-buey es Gutjaak. El poeta, que es un hijo de Bul Maloa, se dirige a su buey como a un amigo en los últimos versos.

de impuestos, que no eran sino incursiones en busca de ganado, y de las expediciones de rapiña declaradas de la época de gobierno egipcio que las precedió. La guerra de los nuer contra los dinka fue casi enteramente ofensiva y encaminada a la apropiación de manadas y a la anexión de pastizales. El ganado ha sido también la causa principal de rencillas entre los propios nuer. De hecho, después de una rencilla victoriosa contra el ganado de los dinka, con frecuencia se producen nuevas luchas por el botín. Además, las tribus nuer hacen incursiones unas contra otras por ganado. Así, los leek hacen incursiones contra los jikany, rengyan y otras tribus occidentales, y semejantes incursiones por ganado son frecuentes en otros lugares, pues «robar» (*kwal*) ganado de otra tribu está considerado laudable. También dentro de una tribu a menudo se producen peleas a partir de disputas por ganado entre sus secciones y entre individuos de la misma sección, incluso de la misma aldea o familia. Los nuer se pelean por la más mínima provocación y con la mayor facilidad y frecuencia, cuando lo que está en juego es una vaca. Por esa cuestión parientes próximos se pelean y las familias se desmembran. Cuando se disputa la propiedad del ganado, los nuer abandonan la prudencia y se saltan las conveniencias, desprecian la desventaja, desafían el peligro y emplean mil artimañas. Como me dijo una vez mi criado nuer: «Puedes confiar a un nuer cualquier cantidad de dinero, miles y miles de libras, y marcharte por varios años, y a tu regreso no te lo habrá robado; pero una simple vaca... es otro cantar».

Los nuer dicen que el ganado es el que destruye a los hombres, pues «más hombres han muerto por una vaca que por ninguna otra causa». Según una leyenda suya, cuando los animales deshicieron su comunidad y cada uno siguió su propio camino y vivió su vida aparte, el Hombre mató a la madre de la Vaca y del Búfalo. El Búfalo dijo que iba a vengar a su madre atacando a los hombres entre los arbustos, pero la Vaca dijo que iba a quedarse en las viviendas de los hombres y a vengar a su madre causando disputas inacabables a propósito de deudas, compensación matrimonial y adulterio, lo que provocaría peleas y muertes entre ellos. De modo, que esa enemistad inveterada entre la Vaca y el Hombre ha existido desde tiempo inmemorial y un día tras otro la Vaca venga la muerte de su madre ocasionando la muerte de los hombres. Esa es la razón por la que los nuer dicen de su ganado: «Perecerán junto con la humanidad», pues todos los hombres morirán a causa del ganado y al mismo tiempo éste dejará de existir.

No obstante, no hay que suponer que los nuer viven en continuos tumultos: el propio hecho de que estén preparados para

oponer resistencia a cualquier violación de sus derechos con respecto al ganado, incita a mostrar prudencia en las relaciones entre personas que se consideran miembros del mismo grupo. Además, podemos decir que el carácter enormemente vulnerable del ganado unido al extenso espacio vital que necesita sólo son compatibles con una aceptación profunda de las convenciones en la conciliación de las disputas o, en otras palabras, con la existencia de una organización tribal que abarque un territorio amplio y con cierto sentimiento de comunidad a lo largo de zonas todavía más amplias.

El hecho de pelear por la propiedad del ganado y de apoderarse de él por supuestas deudas y compensaciones por pérdidas es de un orden algo diferente del de hacer incursiones por ganado con respecto al cual no se pueden hacer valer otros derechos que el del poder del más fuerte. La guerra contra pueblos extranjeros, a diferencia de las peleas dentro de una tribu, se hace casi exclusivamente con vistas al saqueo. Por esa razón, la guerra de los nuer contra los dinka difiere de la mayoría de las contiendas más primitivas en que su objetivo primordial es la adquisición de riqueza, pues el ganado es una forma de riqueza que no sólo dura mucho tiempo y se reproduce, sino que, además, es fácil de capturar y de transportar. Además, permite a los invasores vivir en el país sin intendencia. Las cosechas y las viviendas se pueden destruir, pero el ganado se puede confiscar y llevar a otro país. Esa característica, que ha conferido a los pueblos pastores una predisposición hacia las artes de la guerra y no hacia las de la paz, ha permitido que los nuer no dependan enteramente de su propio ganado, sino que puedan aumentar sus manadas y compensar los estragos producidos por la ictericia hematórica y, de hecho, durante mucho tiempo les ha permitido aumentar su ganado y compensar su suministro de víveres mediante los ataques por sorpresa; esa condición ha forjado su carácter, economía y estructura política. Consideran la destreza y el valor en la lucha como las virtudes más excelsas; las incursiones por sorpresa, como la ocupación más noble, además de la más provechosa; y cierto grado de entendimiento y unidad políticos, como una necesidad.

Conviene añadir sin falta que la explicación de la guerra entre los nuer y los dinka haciendo referencia exclusivamente al ganado y a los pastizales es una reducción demasiado simplista. La hostilidad se expresa en función del ganado y el deseo de ganado explica algunas peculiaridades de la lucha y algunas características de las organizaciones políticas que intervienen en ella, pero la lucha en sí misma sólo puede entenderse totalmente como un proceso estructural y como tal la presentamos más adelante.

Ahora vamos a pasar a examinar brevemente el sistema ecológico de que forman parte los nuer y su ganado para descubrir las condiciones en que se practica la cría de los animales y hasta qué punto influye en la estructura política su práctica en un medio ambiente determinado.

CAPITULO II

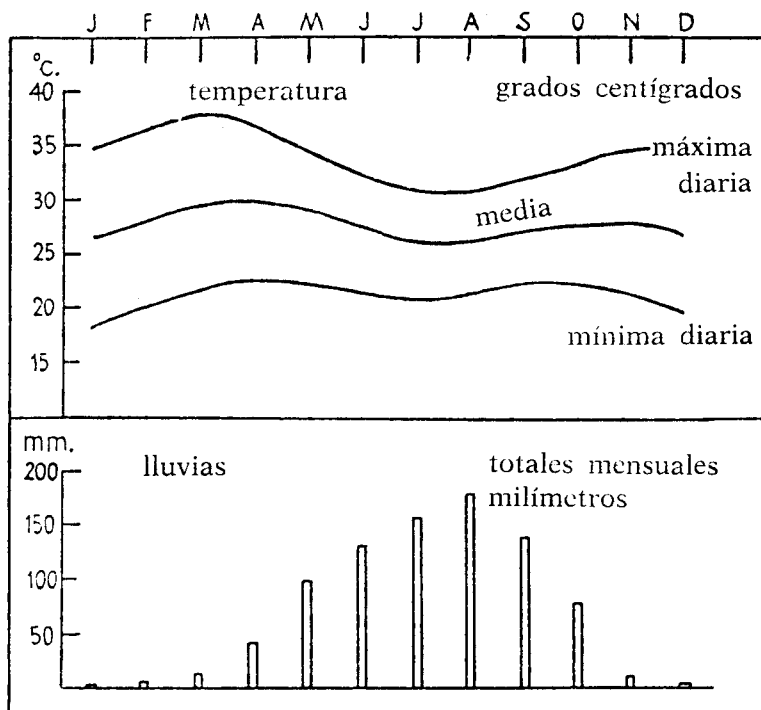
LA ECOLOGIA

I

Desde un punto de vista europeo, Nuerlandia carece de características favorables, a no ser que contemos como tal su severidad, pues sus pantanos inacabables y las amplias llanuras de sabana tienen un encanto austero y monótono. Es, en su totalidad, una región dura para los hombres y los animales, pues durante la mayor parte del año está o bien reseca o bien anegada como una ciénaga. Pero los nuer están convencidos de que viven en la región más excelente de la tierra y hay que admitir que para los pastores su país presenta muchas particularidades admirables. Pronto abandoné los intentos de convencer a los nuer de que exista país alguno más adecuado para la cría del ganado que el suyo, intentos doblemente inútiles, dado que a algunos de ellos los han llevado a Jartún, que consideran la patria de todos los hombres blancos, y, después de haber conocido los desérticos paisajes de aquellas latitudes, han visto confirmada su opinión de que su tierra es superior a la nuestra.

Las hierbas necesarias para el bienestar de las manadas dependen para su existencia de condiciones adecuadas de terreno y de agua. Los terrenos de Nuerlandia son de arcilla densa, en la que el sol abre profundas grietas en la estación seca y que se convierte en pantano en la de las lluvias. Retienen el agua, con lo que permiten a algunas especies de hierbas sobrevivir durante los meses de sequía y proporcionan pastos para el ganado. No obstante, ni los nuer ni su ganado podrían vivir, si no fuera porque existen lugares más arenosos y elevados, en los que pueden refugiarse en la época de las inundaciones y practicar la agricultura.

El agua de la superficie procede, principalmente, de la lluvia y, en parte, del desbordamiento de los ríos que atraviesan Nuerlandia y es más que suficiente para producir hierba. En un año



Cálculos de la temperatura y de las precipitaciones en Nuerlandia

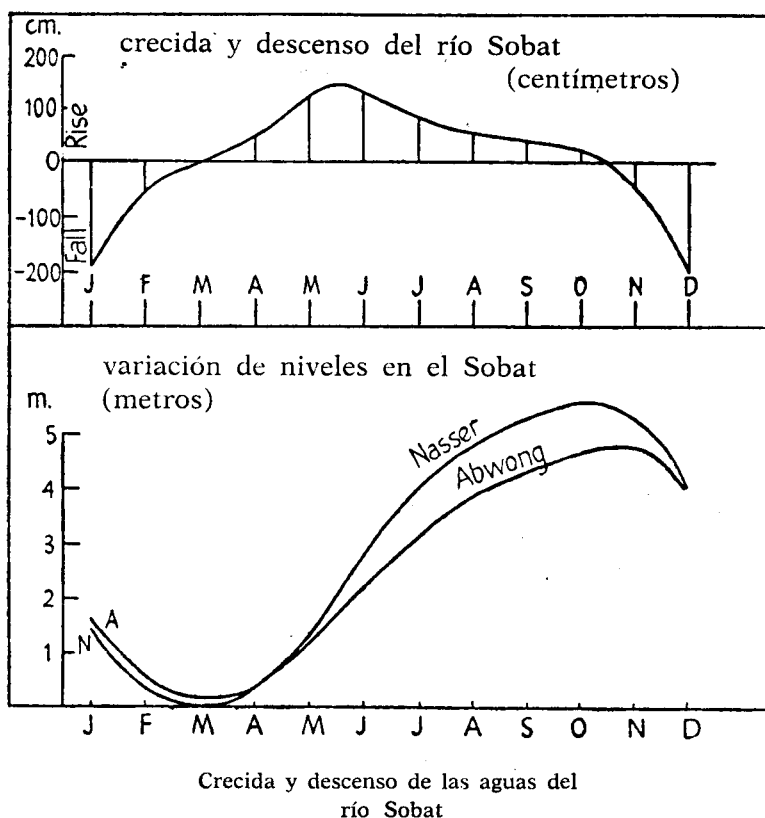
normal las lluvias comienzan en abril, cuando caen algunos chaparrones y el cielo está totalmente cubierto, pero hasta finales de mayo no se producen con toda su fuerza. En el período de mayor intensidad, en julio y agosto, el tiempo es fresco, frío incluso por la mañana y por la noche, el sol está oculto durante la mayor parte del día y predomina un viento del suroeste. En octubre los chaparrones se vuelven más ligeros y menos frecuentes y generalmente para mediados de noviembre, cuando sopla el viento del norte, han cesado completamente. Sopla de forma uniforme valle del Nilo abajo hasta marzo. En marzo y abril el calor es intenso. La lluvia, que es bastante uniforme en todas las partes de Nuerlandia, no es tan intensa como más al este, en la llanura etíope, o al sur, en la cuenca del Alto Nilo y a lo largo de la divisoria del Nilo y el Congo, aunque los efectos se sienten más, porque los cauces de arcilla retienen el agua, el carácter llano de la región impide el desagüe por la superficie y el desbordamiento anual de los ríos se produce simultáneamente.

En el mapa de la pág. 18 aparecen los principales ríos que tanto influyen en la vida nuer. Son: el propio Nilo, conocido en aquellas regiones como Bahr el Jebel, cuyas aguas proceden de la llanura de los Grandes Lagos; sus tributarios occidentales, el Bahr el Ghazal y el Bahr el Arab, a los que alimentan arroyos procedentes de la divisoria entre el Nilo y el Congo; el Baro, cuyos tramos más bajos se conocen con el nombre de Sobat, procedente de las tierras altas de Etiopía; y el Pibor, que procede de la misma dirección y riega también en menor medida la vertiente norte de la meseta de los Grandes Lagos y las llanuras de Sudán. El Bahr el Zeraf es otro cauce del Bahr el Jebel.¹ Todos esos ríos fluyen en la misma época de las lluvias y, debido a su superficie llana, la región se convierte en un enorme cenagal.

Nuerlandia en conjunto es una llanura casi completamente plana, cubierta, durante la época de las lluvias, con altas hierbas que llegan hasta la cintura y, cerca de las corrientes de agua, donde son más altas y anchas, hasta los hombros de los altos nuer. Coincide aproximadamente con la extensión de la sabana propiamente dicha en Sudán. Aquí y allá hay zonas de bosque de endrinos, pero por lo general no hay bosque alguno visible en ninguna dirección y una zona baldía y desolada se extiende por todas partes hasta el horizonte (Ilustraciones VI y XI [a] y [b]). A veces una cinta de bosque acompaña a un río en la zona en que sus orillas sean altas, pero en ningún caso se extiende mucho hacia el interior. Al norte del Sobat, en sus partes rectas más bajas, la sabana de endrino substituye a la sabana propiamente dicha y, más allá de las extremidades de Nuerlandia oriental, entramos en un bosque de sabana parecido a un parque que se vuelve más espeso a medida que avanzamos hacia el sur, aunque suele convertirse en zona pantanosa a medida que nos acercamos al Bahr el Jebel. La frontera sur de Nuerlandia oriental linda con una región rica en mineral de hierro, cubierta igualmente con bosque de sabana. Por regla general, en la época de la crecida de los ríos, éstos carecen de orillas y la tierra situada a ambos lados de ellos es un pantano salpicado con extensas lagunas, muchas veces una hilera de lagunas extensas, que a veces corre paralela al cauce principal. Así es especialmente en el caso del Bahr el Jebel y de gran parte del Bahr el Ghazal y del Bahr el Arab, pues el Jebel y el Ghazal están unidos prácticamente por el agua que cubre la superficie en la estación de las lluvias. El Bahr el Zeraf está rodeado de pantanos en menor medida, pero no así las partes rectas más bajas del Sobat.

Esa vasta llanura está salpicada con depresiones, como la que

1. Véase una descripción excelente de estos ríos en H. E. Hurst y P. Phillips, *The Nile Basin*, vol. i, 1931.



aparece en la Ilustración XIX (b), que se extienden en todas las direcciones, a veces cruzándose mutuamente y enlazando con los ríos principales. En las zonas en que son continuas, dichas depresiones tienen el aspecto de ríos pequeños, aunque raras veces corre agua por ellas. Cuando está cayendo lluvia en la región, los ríos principales invaden dichas depresiones, con lo que forman una red de canales que impide el drenaje desde la tierra saturada, con lo que el agua de lluvia queda estancada por todas partes en estanques profundos que van extendiéndose poco a poco hasta que a mediados de junio toda la región, exceptuando en algunas ocasiones zonas más altas, queda inundada. Hasta mediados de junio la profundidad del agua sigue siendo de varias pulgadas, y Nuerlandia presenta el aspecto de un gran pantano cubierto de hierba; en todas las zonas donde hay ligeras depresiones, hay corrientes de agua, lagunas y pozos, y, en todas aquellas en las que hay lomas y oteros, hay islas, en las que se en-

cuentran aldeas encaramadas. Los ríos empiezan a menguar aproximadamente en la misma época en que las lluvias escampan, mengua que es más rápida en el caso del Sobat (diagrama de la p. 70). Entonces, el ardiente sol evapora rápidamente el agua de la superficie, al tiempo que las corrientes de agua, dejan de ser cauces para el desbordamiento de los ríos y empiezan a alimentarlos, y para mediados de noviembre las hierbas están lo suficientemente secas para prenderles fuego. Para mediados de diciembre gran parte de la región ha quedado abrasada y está hendida con grietas profundas. Así, pues, las estaciones seca y de lluvias son muy pronunciadas y la transición de una a otra repentina.

Probablemente, la escasez de lluvia sea más grave que la disminución del caudal de los ríos, pero ambos factores pueden afectar gravemente a los nuer, hasta el punto de provocarles hambruna, pues puede ocurrir que no se pueda retener suficiente agua en los cauces de arcilla para permitir a las hierbas recobrase de los incendios; las corrientes de agua del interior pueden secarse rápidamente y obligarles a trasladarse a los lagos y ríos antes de lo que desearían; y puede ser que se produzca escasez de los pastos de los pantanos, que suelen ser el sostén principal del ganado al final de la estación seca. La insuficiencia de lluvias puede destruir también el mijo. Además, es probable que la escasez de precipitaciones en toda la región del Africa nororiental provoque la coincidencia de insuficiencia de lluvia y de bajo caudal de los ríos en Nuerlandia. Nuerlandia occidental está menos sujeta a la sequía que Nuerlandia oriental, y hacia el oeste del Nilo siempre hay agua a fácil alcance de las aldeas. Eso parece debido en gran parte al hecho de que el cauce del Bahr el Jebel y del Bahr el Ghazal no desciende en absoluto, dado que se ven alimentados por arroyos perennes y tienen enormes reservas de pantanos y de lagos. Probablemente las altas precipitaciones y el caudal abundante de los ríos vayan a la par y en esos años de inundaciones al ganado le resulta difícil encontrar pasto suficiente para mantenerse con vida.

Las características principales de Nuerlandia son: (1) Es completamente llana. (2) Tiene suelos de arcilla. (3) Tiene muy pocos bosques y los que tiene están muy diseminados. (4) En la época de las lluvias queda cubierta con hierbas altas. (5) Está sujeta a fuertes precipitaciones. (6) Está atravesada por grandes ríos que se desbordan todos los años. (7) Cuando cesan las lluvias y desciende el caudal de los ríos, se ve sujeta a una severa sequía.

Esas características se influyen mutuamente y componen un sistema ambiental que condiciona directamente la vida de los nuer e influye en su estructura social. La determinación es de

una naturaleza tan variada y compleja, que a estas alturas de nuestra descripción no vamos a intentar resumir su importancia total, sino que vamos a hacernos una pregunta más sencilla: ¿hasta qué punto se ven determinados los nuer en su calidad de ganaderos, pescadores y agricultores? Hemos demostrado que su interés principal lo dedican a sus manadas y vamos a examinar en primer lugar el hecho de que dicho interés, combinado con las condiciones físicas, requiera determinado modo de vida.

- Aquí vamos a hacer solamente dos observaciones de orden más general. (1) Aunque los nuer tienen una economía mixta pastoral-agrícola, su región es más idónea para la cría del ganado que para la agricultura, de modo que la predisposición del ambiente coincide con la predisposición de su interés y no fomenta un cambio en el equilibrio en favor de la agricultura. Si no fuera por la ictericia hematórica —aparecida recientemente en la región—, podrían hacer una vida puramente pastoral, mientras que, como veremos más adelante, una vida puramente agrícola sería precaria. (2) Salvo en unos pocos lugares privilegiados, los nuer no pueden vivir en un mismo lugar durante todo el año. Las inundaciones los obligan a ellos y a su ganado a buscar la protección de terrenos más elevados. La ausencia de agua y de pastos en dichos terrenos más elevados los fuerza a abandonarlos durante la sequía. A eso se debe que su vida sea necesariamente migratoria o, más estrictamente, trashumante. Otra razón que les impele a cambiar su lugar de residencia según las estaciones es su incapacidad actual para subsistir exclusivamente con los productos de su ganado. Una dieta de leche y carne tiene que completarse con cereales y pescado; y, mientras que el lugar más idóneo para cultivar el mijo es el interior, al borde de los terrenos ligeramente elevados, el pescado se encuentra en los ríos que generalmente distan mucho de dichos parajes elevados.

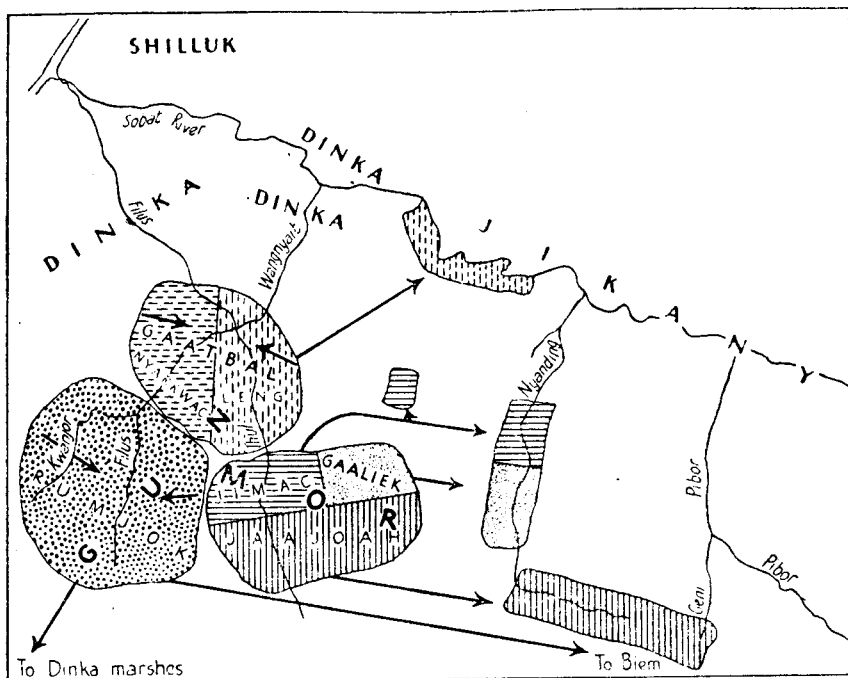
II

El exceso o la insuficiencia de agua es el primer problema con que se enfrentan los nuer. Es esencial que el ganado esté protegido del agua que cubre la región en la época de las lluvias, pues rápidamente contraen enfermedades de las pezuñas, en caso de que permanezcan en el agua durante periodos largos. Para el emplazamiento de las aldeas se seleccionan los únicos lugares que permiten esa protección del hombre y de los animales: zonas de terreno ligeramente elevado. Cuando han cesado las lluvias, los aprovisionamientos de agua cercanos a las aldeas se agotan

en seguida, porque, como es natural, para hacer construcciones se han escogido los emplazamientos más altos y secos, y resulta necesario trasladarse a las zonas de pozos, lagos, lagunas, pantanos y ríos. A causa de las enormes dimensiones de los ríos que atraviesan Nuerlandia y a la completa irrigación que proporcionan a la región a través de una red de canales, raras veces existe dificultad para encontrar agua de superficie, aunque puede ser que haya que hacer largos recorridos para obtenerla. Sólo en partes de las regiones lou, gaawar y jikany oriental, por lo que se sabe, se ven obligados a cavar pozos en los lechos de los arroyos en plena sequía. Hace veinte años, probablemente fuera más habitual entre los lou que en la actualidad, pues entonces no tenían acceso indisputable al agua disponible de que ahora disfrutaban la mayoría de las secciones. Los pozos, que tienen que volver a cavarse cada año, son de dos a tres pies de diámetro y de veinte a treinta pies de profundidad, y su excavación exige dos o tres días de trabajo duro. El agua, de una profundidad aproximada de un pie, es fresca y está limpia y los pozos se limpian con frecuencia, pues para ese fin construyen escaleras en los muros. (Ilustración XV·[b]). Cada familia tiene su propio pozo, que está rodeado de abrevaderos de barro poco profundos, donde dan de beber al ganado tres veces al día. A veces se producen peleas por dichos abrevaderos.

El problema del agua está íntimamente relacionado con el de la vegetación. En sus traslados estacionales, los nuer buscan pastos así como agua potable para beber y llevan al ganado a las zonas donde saben que pueden conseguirse ambas cosas. Cuando los pastores conducen el ganado desde el campamento hasta los pastizales no lo guían por cualquier ruta a través de la llanura, sino que lo hacen pasar a propósito por zonas de hierbas suculentas. También es probable que no sólo se produzcan traslados diarios y estacionales influidos por la distribución de las hierbas, sino también que la dirección de la expansión nuer se haya visto condicionada por su *habitat*. Los nuer afirman, que no han invadido la región de los ngok dinka porque es una tierra pobre en pastos y que sienten poco interés por el reino shilluk por la misma razón.

Con las primeras lluvias llega la estación de la abundancia, pues entonces germinan las hierbas o renuevan su desarrollo después de la larga sequía, y el ganado puede pastar con los jóvenes brotes a sus anchas. A medida que avanzan las lluvias, resulta más difícil pastar, pues el terreno está inundado y la vegetación es espesa, lo que en años de alto caudal de agua puede ser un problema grave. El ganado tiene que depender de las hierbas cortas que predominan en las colinas de las aldeas: otra



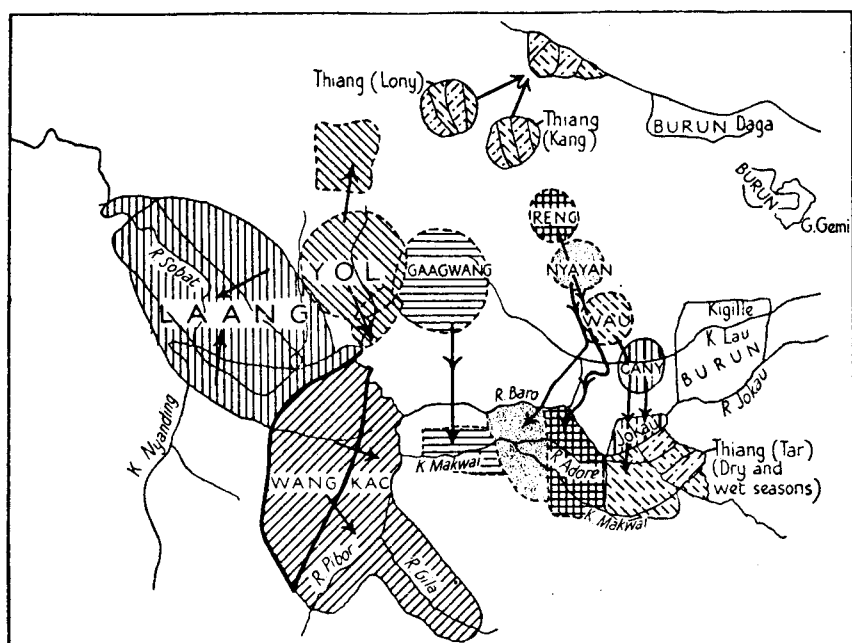
Mapa esquemático que muestra la distribución de las secciones tribales lou (las flechas se dirigen de las zonas de aldeas a los campamentos estivales)

razón que obliga a los nuer a ocupar esos emplazamientos en la época de las lluvias. Cuando cesa la lluvia, las hierbas agotadas de dichas colinas se agostan pronto, al tiempo que las hierbas espesas de las llanuras impiden los movimientos de las manadas y dejan de suministrar pasto adecuado. Razón por la cual los nuer se apresuran a quemarlas, tan pronto como están secas, ya que algunas especies echan nuevos retoños unos días después de que se las haya quemado, probablemente las que tienen raíces suficientemente largas como para aprovechar el agua retenida en los cauces de arcilla y constituyen un arbusto que protege el núcleo de las plantas de las llamas. Si no fuera por esa costumbre, el ganado no podría sobrevivir, por lo menos tierra adentro, durante un año de sequía. Cuando se han quemado las hierbas, el ganado puede errar por donde quiera, al no impedírsele ni el agua de la superficie ni la vegetación espesa, y satisfacer su apetito con los nuevos brotes. A medida que el agua va volviéndose más escasa y los pastos más pobres, los nuer recurren a las corrientes permanentes de agua donde instalan grandes campamentos y el ganado puede pastar con las plantas de los pantanos que abundan en depresiones innumerables y producir leche buena. En

mayo, cuando llegan las nuevas lluvias, pueden volver a sus aldeas. La poca cantidad de ganado que los nuer poseen, los vastos espacios que pueden explotar y su existencia nómada impiden que se dé un apacentamiento exagerado en lugar alguno.

Así, pues, la variación de suministros de agua y de vegetación obliga a los nuer a cambiar de lugar y determina la dirección de sus traslados. En una sección posterior veremos que la pesca es otra consideración importante para dichos traslados. A finales de noviembre o a primeros de diciembre los muchachos y algunas de las muchachas trasladan el ganado desde las aldeas hasta los campamentos, generalmente a algunas millas de distancia, mientras los mayores se quedan recogiendo la segunda cosecha de mijo y reparando las cabañas y los establos. Normalmente, dejan en las aldeas unas cuantas vacas con leche para que ésta no falte a los niños pequeños. Esos primeros campamentos (*wec jiom*) se instalan cerca de estanques, en un lugar donde previamente se hayan quemado las hierbas. En la región lou se instalan con frecuencia en un bosque de endrinos, donde abunda la *Balanites aegyptiaca*, pero en muchas partes de Nuerlandia, especialmente hacia el oeste del Nilo, se instalan en las orillas de arroyos con vistas a la pesca. Cuando han recogido la segunda cosecha, devuelven el ganado a las aldeas para que coma los tallos de mijo, si están bastante cerca. A medida que van secándose los estanques, se van agotando los pastos o va disminuyendo la pesca, los jóvenes instalan nuevos campamentos, donde se reúnen con ellos los hombres casados, y puede ser que trasladen el campamento varias veces antes de instalarse en los campamentos finales (*wec mai*) junto a lagos o ríos en enero o febrero. Los primeros campamentos son pequeños, pues los ocupan unos pocos parientes, pero tienden a aumentar a medida que avanza la estación y el agua va haciéndose más escasa, y los campamentos finales pueden contener a varios centenares de personas.

Los movimientos de la estación seca de las tribus lou, jikany oriental y del río Zeraf aparecen representados en los mapas esquemáticos que acompañan a esta sección. De las tribus del Sobat, los lou permanecen en el interior el mayor tiempo posible y en un año de sequía pueden quedarse en el interior durante toda la estación seca, y recurrir a los estanques profundos, algunos lo suficientemente grandes como para que se les pueda llamar lagos, como Muot tot, Muot dit, Fading, Fadoi, Gwong-gwong, Yollei, Tepjor y Nyerol. Si se ven forzados a abandonarlos, la sección primaria gun se traslada al norte hacia el Sobat y al suroeste hacia las llanuras inundadas del Bahr el Zeraf, en la región de los twic dinka, y la sección primaria de los mor se traslada al nordeste, hacia el río Nyanding, y al

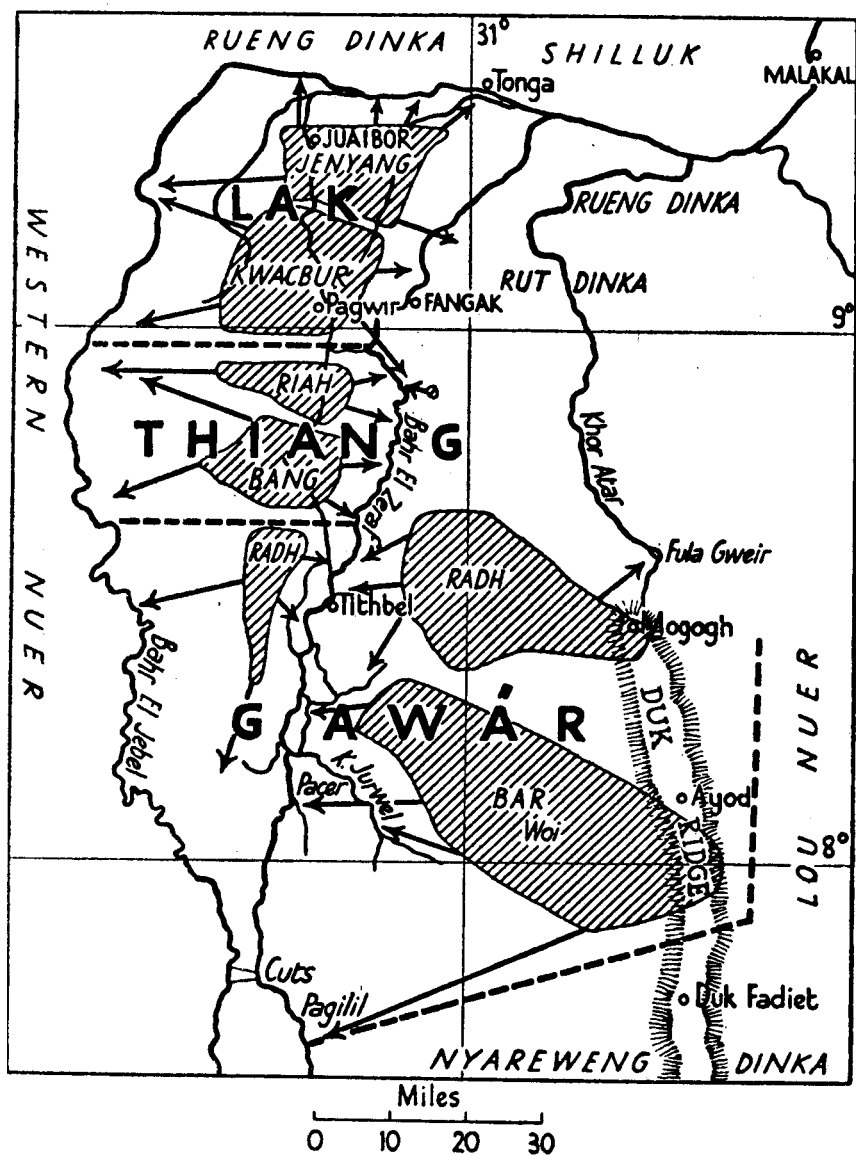


Mapa esquemático que muestra la distribución de las secciones tribales jikany orientales (las flechas se dirigen de las zonas de aldeas a los campamentos de la estación seca) [según C. L. Armstrong]

este, hacia el Geni y el Pibor. Antigüamente, era frecuente que se produjeran luchas, si los lou se trasladaban a aquellos emplazamientos de campamentos, porque las orillas del Sobat estaban en manos de los blaak dinka, mientras que los anuak y los beir les disputaban su ocupación del Geni y del Pibor, y su traslado al suroeste era un allanamiento de los pastizales dinka. Ni siquiera las partes rectas más bajas del Nyanding pertenecen a los lou, sino a los gaajok. Probablemente sea ésa la razón por la que sólo se trasladaban a aquellos lugares, cuando era absolutamente necesario.

Los jikany orientales no tienen tanta necesidad de trasladarse como los lou. No obstante, todos ellos recurren a los ríos o a los pantanos, antes de que la sequía haya avanzado mucho. Las tres secciones primarias de los gaajok se trasladan de la siguiente forma: las secciones norteñas thiáng (kang y lony) van al río Daga, mientras que la sección sureña thiáng (tar) y las secciones reng, nyayan, wau y cany acampan a orillas de los ríos Baro, Jokau, Adore y Makwai, en Etiopía principalmente.

Las tres tribus del río Zeraf recurren al Bahr el Jebel y al Bahr el Zeraf y a los arroyos que desembocan en dichos ríos, como lo muestra el croquis de Lewis. Los gaawar, que viven en



Mapa esquemático que muestra la dirección (indicada por flechas) de traslado de las tribus Zeraf en la estación seca [según B. A. Lewis]

la orilla izquierda del Zeraf, pueden construir sus aldeas en terreno elevado cerca de dicho río y no tienen que trasladarse lejos en la época de la sequía.

Los nuer occidentales acampan principalmente junto a arroyos del interior que no están a gran distancia de sus aldeas. La

primera sección karlual de la tribu leek se concentra sobre todo junto al arroyo Loogh y, después, junto al Cal y al Wangtac, todos los cuales enlazan con el Bahr el Ghazal. Los dok acampan cerca de estanques en los cauces de los arroyos del interior. Los jikany occidentales se trasladan a los pantanos jikány a orillas del Bahr el Ghazal. Sin dar otros detalles, que verdaderamente no podría dar, sobre la disposición de los nuer occidentales en la estación seca, podemos decir que trabajan mucho menos que la mayoría de las tribus orientales, especialmente los lou.

Las diferentes aldeas y secciones tienden a trasladarse hacia la misma época y a visitar los mismos estanques cada año, aunque el tiempo y el lugar y, hasta cierto punto, el grado de concentración varían según las condiciones climáticas. Sin embargo, los campamentos principales de la estación seca suelen instalarse anualmente en los mismos lugares. Cuando empiezan las lluvias en mayo, los mayores regresan a las aldeas para preparar el terreno para la siembra y en junio se les unen allí los muchachos y muchachas, que traen el ganado consigo. Cuando regresan los más jóvenes, levantan todo el campamento el mismo día y conducen el ganado hasta su aldea haciendo los menos altos posibles. En cambio, el traslado desde las aldeas hasta los campamentos, se realiza de forma menos concertada y repentina. Los miembros más jóvenes de dos o tres familias forman un campamento pequeño, después de haber quemado las hierbas en noviembre, cuando y donde les parece. Varios días después, pueden unirse a ellos otros miembros mayores de la misma aldea, o puede ser que éstos formen un campamento aparte. Todavía hay algo de agua y algunos pastos en los emplazamientos de las aldeas y todavía hay trabajo por hacer en las huertas y en los hogares. De modo, que, mientras que los campamentos se convierten en aldeas de un día para otro, las aldeas se convierten en campamentos más despacio. Para la época de plena sequía todos están en el campamento y las aldeas están silenciosas y desiertas.

Así, pues, el año se compone de una temporada en las aldeas y de otra en los campamentos, y la temporada de campamento se divide en la primera parte de la estación seca, cuando los jóvenes se trasladan de un campamento pequeño a otro, y la segunda parte de la estación seca, cuando todos están concentrados en grandes campamentos junto a corrientes de agua permanentes, que no abandonan hasta que regresan a sus aldeas.

III

Los nuer se ven obligados a vivir en aldeas para protegerse de las inundaciones y de los mosquitos y para dedicarse a la agricultura y se ven forzados a abandonarlas por la sequía y la aridez de la vegetación y para dedicarse a la pesca. Voy a describir muy brevemente dichos campamentos y aldeas.

Algunas tribus tienen emplazamientos más ricos que otras. Los lou y los jikany orientales son especialmente afortunados en ese sentido, pero en Nuerlandia occidental, a pesar de que existen muchas colinas idóneas, la región queda más inundada y existen pocas zonas elevadas, de cualquier tamaño que sean, excepto, por lo que observé, entre secciones de las tribus leek y dok, que son más prósperas que las tribus situadas en la zona intermedia.

El emplazamiento para una aldea requiere no sólo espacio para construir, sino también para pastos y para cultivos. Muchas aldeas están encaramadas en montecillos (Ilustraciones VII y XVI), cuyas superficies son acumulaciones de detritos, junto a ríos que tienen orillas en la crecida, y el ganado pasta en sus faldas o en un bosque de endrinos cercano, donde también se cultivan huertos. Lo más habitual es que las viviendas se extiendan a lo largo de las lomas arenosas (Ilustración VI y VIII) en una extensión de una milla de largo y de varios centenares de yardas de ancho, emplazamientos que permiten una mayor división espacial entre ellos, y los huertos se alinean a su espalda por detrás y los pastizales por delante. En algunas partes de Nuerlandia, especialmente en las tribus privilegiadas que he citado, extensiones de terreno más elevado, en algunos casos de varias millas de superficie, permiten construir en cualquier sitio, excepto cerca de las estrechas depresiones que las atraviesan, y pequeños grupos de casas aparecen salpicadas aquí y allá, rodeadas y separadas por sus plantaciones y pastizales. Los nuer prefieren vivir en esa mayor intimidad y no muestran inclinación por la auténtica vida de aldea.

Al construir sus aldeas en terreno elevado, los nuer y su ganado se mantienen por encima de la inundación que se extiende por todas partes debajo y consiguen cierta protección con respecto a los enjambres de mosquitos que se crían en el agua estancada. En Nuerlandia occidental vi diques de barro bajos al pie de las lomas ocupadas para contener el agua en años de inundaciones fuertes. Como construyen siempre en los puntos más altos, las lluvias torrenciales que caen diariamente desde junio corren por las faldas, de modo que los suelos duros de los corrales se secan pronto. Por la Ilustración XIV, tomada desde debajo del toldo de mi tienda durante un chaparrón moderado de agosto, puede

apreciarse lo terroríficas que son dichas lluvias, y en la Ilustración XII, que muestra una plantación de mijo, en un nivel más elevado que la llanura, en octubre, puede verse cómo inundan todo menos los emplazamientos de las aldeas. En una gira por Nuerlandia occidental en octubre de 1936, año bastante seco, durante diecisiete días caminamos casi continuamente por un terreno que tenía varias pulgadas de agua, aparte de que tuvimos que cruzar muchas depresiones profundas. En algunas partes de las zonas lou y jikany oriental, especialmente en la gaajak, construyen en pleno bosque de endrinos, pero por lo general los nuer prefieren construir sus aldeas en terreno abierto, aun en los casos en que haya un bosque cerca, porque su ganado está mejor protegido de las fieras, de las plagas de insectos y de la humedad, y, parece ser, porque el mijo no crece tan bien en zona boscosa. También parece ser que la construcción en terreno abierto inmuniza contra las termitas.

Una vivienda nuer consta de un establo para el ganado y de cabañas. Sus establos son de tal tamaño y están hechos con tal destreza, que han provocado la admiración de todos los viajeros. Puede verse su forma, y el aspecto de las cabañas, en varias ilustraciones, y su modo de construcción aparece perfectamente retratado en la fotografía de Corfield (Ilustración XVIII). Sólo hay que explicar que los techos están sostenidos por troncos de árboles, colocados en posición vertical dentro de los establos. Tanto éstos como las cabañas están hechos con juncos y argamasa, si bien en Nuerlandia occidental, donde hay menos bosques, para los cabríos se utilizan haces de tallos de mijo. Las construcciones y reparaciones suelen hacerse a principios de la estación seca, cuando hay gran abundancia de paja para techar y suficiente mijo para que no falte cerveza a quienes ayuden en el trabajo. Durante la estación de las lluvias, erigen vallas desde los establos a ambos lados del corral y alrededor de las cabañas para controlar los movimientos del ganado e impedir que ensucien las viviendas y dañen a las cosechas (Ilustración XVII). Todos los miembros de una aldea tienen derecho a los pastos y al uso de la hierba, etc.

Con frecuencia las familias trasladan su lugar de residencia de una parte de la aldea a otra y de una aldea a otra y, en el caso de aldeas pequeñas, si se han producido muchas muertes, si el ganado no está saludable, si ha habido riñas dentro de la aldea, o bien los pastos y cultivos están agotados, puede ser que toda la comunidad de la aldea se traslade a otro emplazamiento. Al cabo de diez años aproximadamente, tanto los pastos como los huertos dan señales de agotamiento en las colinas más pequeñas, y al cabo de cinco años hay que volver a construir nuevos establos y cabañas.

En los campamentos de la estación seca, los hombres duermen en recintos rodeados por paravientos y las mujeres en cabañas en forma de colmenas, o ambos sexos en estas últimas. Esos frágiles refugios se levantan a varias yardas de distancia del agua, generalmente en semicírculo o en líneas dando la espalda al viento predominante, y su construcción es sencilla, pues consiste en formar una masa compacta con raíces de hierbas o, en ocasiones, con tallos de mijo e introducirlas en una fosa estrecha para formar pantallas que protejan del viento, y en juntar y pegar con excrementos por fuera las hierbas para hacer cabañas (Ilustraciones XV [a], XIX [a] y XXI [b]). Todo el espacio incluido dentro de la pantalla que protege del viento se cubre con un lecho de cenizas sobre el que duermen los hombres en torno a un fuego y las aberturas están situadas frente al corral. En caso de que no tengan intención de pasar más de unos cuantos días en un emplazamiento, suelen dormir al aire libre y no se molestan en levantar paravientos ni cabañas. Esas sencillas viviendas pueden levantarse en unas horas.

IV



Otra circunstancia que determina los desplazamientos de los nuer es la abundancia de insectos, que es una amenaza siempre presente, pues las picaduras de las moscas y de las garrapatas no dejan ni un momento de descanso desde el amanecer hasta el anochecer al ganado y éste acabaría muriendo de las molestias, si sus amos no le dieran alguna protección.

Los mosquitos pululan en la estación de las lluvias, y hacen estragos terribles desde julio hasta septiembre, meses en que, tan pronto como se pone el sol, hombres y animales tienen que refugiarse en cabañas y establos. Cierran herméticamente las puertas de las cabañas, obstruyen los respiraderos y encienden fuegos. En el centro de los establos, que albergan al ganado, arden grandes hogueras de excrementos que los llenan con un humo tan denso, que ni siquiera puede verse el ganado. Los jóvenes duermen en plataformas situadas sobre las hogueras y, si disminuye el espesor del humo —las puertas están cerradas, pero se escapa a través del techo de paja—, bajan a apilar más combustible. Con esos procedimientos consiguen proporcionar algún descanso a los animales durante la noche. Al final de la estación de las lluvias, cuando el ganado está todavía en las aldeas, sus amos lo dejan en los corrales hasta que van a acostarse, momento en que lo encierran en los establos para protegerlo de los leones.

En esa época no hacen hogueras tan altas, pues los mosquitos molestan menos, dado que no hay agua acumulada en la superficie, ya se ha cortado el mijo y se han segado las hierbas a ras de tierra. Posteriormente los hombres que permanecen en las aldeas, mientras los demás van a los campamentos, suelen construir paravientos en los corrales para protegerlos del viento y pasan la noche al aire libre con las vacas que hayan quedado en la aldea. En la estación seca, no hay mosquitos salvo en las cercanías de estanques y pantanos y, ni siquiera a proximidad del agua, molestan tanto en los meses de enero a mayo, de modo que las manadas pueden dormir al aire libre. No obstante, están rodeadas por cabañas en las que duermen sus amos junto a hogueras de excrementos de las que se eleva humo a ambos lados para envolver el campamento.

Otra plaga desagradable es el tábano. Resulta ser estacional, pues abunda en los días nublados desde mayo hasta julio, aunque a veces aparece en otras épocas del año. Los tábanos atacan al ganado por las mañanas y lo acompañan hasta los pastos, donde a veces lo pican tan ferozmente, que a veces tienen que devolverlo, cubierto de sangre, al campamento, donde encienden hogueras de excrementos para protegerlo. Esos días el ganado no puede pastar, a intervalos, durante más de dos o tres horas. Otra mosca que pica, la *stomoxis*, abunda durante todo el año, y se hace notar especialmente en la estación seca y al principio de la de las lluvias. Probablemente sea esa mosca la responsable de la presencia de la tripanosiomiasis en algunas partes de Nuerlandia, especialmente entre los jikany orientales, al transmitir los tripanosomas directamente en su probóscide de animal en animal, pues la mosca tse-tsé no se da en Nuerlandia, excepto, quizás, en sus límites orientales, si bien los nuer conocen perfectamente su carácter letal. Existen otros insectos que molestan al ganado, pero no se sabe si alguno de ellos transmite alguna enfermedad en esa latitud. De ellos podemos citar la garrapata de ocho patas, que los nuer quitan del cuerpo de sus reses, al regresar al campamento al atardecer, aunque no de forma suficientemente frecuente o sistemática; un insecto llamado *tharkwac*, del que dicen que vive en los cuerpos de las reses, aunque sus picaduras no les hacen sangrar; una mosca llamada *miek*; y la mosca negra común, que tiene el aspecto de la mosca de nuestras casas, que molesta mucho a las manadas cuando hace calor, pues parece ser que la humedad y el frío acaban con ella. A veces las hormigas obreras rojas infestan los establos, de modo que hay que trasladar al ganado, mientras se espolvorea el suelo con cenizas, pero son raras en Nuerlandia. Los nuer se encuentran indefensos frente a la mayoría de los insectos, aunque indudablemente el humo los mantiene alejados hasta cierto punto.

Por mi propia experiencia, puedo decir que en Nuerlandia se ve uno atormentado constantemente por insectos, especialmente por la mosca negra común y por el mosquito. Es evidente que el ganado sufre considerablemente de sus atenciones y es indudable que esa irritación constante reduce su vitalidad y afecta a su producción de leche, pues raras veces pueden descansar verdaderamente. En esas circunstancias dan muestra de una resistencia y una paciencia extraordinarias.

Como varias especies de mosca tse-tsé en el sur de Sudán transmiten tripanosomas patógenos al ganado, es una suerte para los nuer que no se den en su región. No hay duda de que esa inmunidad se debe a la ausencia de bosques umbrosos, que probablemente se deba, a su vez, a las inundaciones principalmente y, en parte, al hecho de que los nuer queman los campos. La abundancia de mosca tse-tsé en el cinturón de bosque que se extiende a lo largo de las estribaciones de la escarpa etiope ha impedido a los nuer extenderse más hacia el este, pues está claro que una de las razones de su evacuación de Anuaklandia fue la pérdida de ganado. En relación con la mosca tse-tsé los nuer ocupan, en su territorio actual, una posición más favorable que la mayoría de los pueblos del sur de Sudán.

Otra consideración de gran importancia es la presencia de muchos organismos microscópicos que causan enfermedades a los hombres y al ganado. Este no es un tema sobre el que podamos decir mucho. No obstante, en relación con el ganado podemos decir que sufre de muchas enfermedades diferentes y que los nuer suelen disponer de algún tratamiento para ellas, si bien podemos dudar de que tenga demasiado, o el más mínimo, valor terapéutico. Las dos enfermedades contagiosas más graves son la pleuroneumonía bovina, que algunos años causa gran mortandad en las manadas, y la ictericia hematórica. Esta última entró en Sudán no hace más de cincuenta años y los nuer califican el período anterior a que apareciera, junto con los invasores árabes, cuando se iniciaba el grupo de edad boiloc, de «la vida del ganado». Una vez que ese azote ha atacado al ganado, no disponen de medio para combatirlo, pero saben que a una manada contagiada hay que aislarla. Ahora están tan acostumbrados a eso, que en la estación seca, cuando más abunda, suelen tomar la precaución de dividir su manada, y de colocar las reses en campamentos separados, de modo que, en caso de que brote en una parte de la región, pueda librarse el ganado situado en otra parte. Saben que una res que se recobra de la enfermedad queda inmunizada contra otros posibles ataques, razón por la que su valor aumenta, pero también saben que sus crías no disfrutarán de la misma inmunidad. La señorita Soule me ha dicho.

que los nuer aseguran ser capaces de decir si un animal ha padecido ictericia hematórica mediante el procedimiento de raspar la punta de los cuernos y observar el color que presentan por debajo de la superficie. Si es blanco, el animal está inmunizado. A pesar de verse amenazados por el hambre en los años en que recae sobre ellos ese castigo, los nuer hacen frente a ese azote con resignación e indiferencia.

La ictericia hematórica ha causado y sigue causando estragos terribles en las manadas. No podemos calcular exactamente cuáles han sido los cambios sociales resultantes de esa alteración del equilibrio ecológico ni su extensión. Como la compensación matrimonial que se paga por las esposas consiste en ganado, debe de haber habido durante algún tiempo una enorme dislocación en los planes matrimoniales, pero actualmente se ha conseguido la estabilidad mediante la disminución de la cantidad de ganado que hay que pagar. No parece que se haya llegado a una nueva evaluación en las negociaciones sobre homicidios, en las que no existe la misma buena voluntad entre las partes que en el caso del matrimonio, y parece ser que hasta la actualidad se ha reclamado el mismo precio por la muerte de un hombre, a pesar de que los nuer reconocen que las cantidades que se pagan por la esposa y por un homicidio deberían aumentar y disminuir simultáneamente. No podemos hacer ninguna afirmación precisa sobre esa cuestión, pero es probable que las vendettas (*feuds*) resultaran menos fáciles de resolver que anteriormente y que, en consecuencia, las relaciones tribales resultaran afectadas. También podemos suponer que la disminución del ganado haya provocado un descenso general del nivel de vida, pues las condiciones climáticas no permiten una compensación adecuada dedicando más trabajo a la agricultura. Indudablemente, los nuer plantaron más mijo que antes, pero debieron de sufrir un descenso en su provisión total de comida y, ante todo, en seguridad. En una sección posterior vamos a ver que los nuer no pueden vivir de una economía puramente agrícola, como tampoco de una economía puramente pastoril, al menos desde la introducción de la ictericia hematórica. Tienen que tener una economía mixta y sólo hasta cierto punto pueden compensar un aspecto con el otro. Los nuer intentaron reparar sus pérdidas más que nada mediante amplias incursiones contra sus vecinos dinka, con lo que les transmitieron sus propias pérdidas de ganado. Sabemos, que los nuer hacían incursiones contra los dinka ya antes de que la ictericia hematórica apareciera en la región, pero es probable que sus relaciones se hayan visto afectadas por el mayor estímulo para la agresión. Podríamos observar otros efectos probables, especialmente en las relaciones de parentesco, pero sólo pode-

mos conjeturar su importancia, por lo que limitamos nuestras especulaciones a unos pocos de los que podemos suponer que han ocurrido en la economía y en la vida política nuer.

V

En el capítulo I hemos observado que para existir, los nuer tienen que utilizar una economía mixta, dado que sus manadas no les proporcionan una alimentación suficiente. En una sección posterior vamos a ver que muchas veces su cosecha de mijo es pobre e insegura. Por esa razón, el pescado es un artículo alimenticio indispensable, y la búsqueda de él influye en los desplazamientos estacionales.

Los ríos están llenos de peces de muchas especies comestibles que completan en gran medida la dieta de los nuer en la estación seca y les permite sobrevivir en años en que fallan las cosechas o hay epidemias en las manadas. Al escoger los emplazamientos de los campamentos, tienen tanto en cuenta las oportunidades para pescar como el agua y los pastos. A pesar de ello, los nuer no se consideran a sí mismos pescadores, y desprecian a pueblos como los shilluk que, según dicen, viven principalmente de la pesca y de la caza de hipopótamos. A pesar de esa insinuación de superioridad, los nuer disfrutan pescando y la sensación de bienestar que una dieta enteramente de pescado les proporciona. Podemos calcular la enorme cantidad de pescado que deben de capturar en plena estación seca por el hecho de que a lo largo del Baro y del Sobat se pueden ver campamentos de pescadores sin ganado (*kal*), en los que, exceptuando una pequeña cantidad de grano, la leche de cabra y alguna fiera ocasional, sus ocupantes viven exclusivamente de pescado durante varias semanas. Se trata de gente pobre que o bien no tienen ganado o bien sólo tienen una o dos vacas que han dejado a cargo de sus parientes más ricos, pues ningún nuer viviría separado de su ganado pudiendo evitarlo, y se ven despreciados por ser de origen anuak o balak dinka. Algunas tribus nuer pescan más que otras, según sus oportunidades. Así, por ejemplo, la región lou tiene poca pesca en comparación con la de los jikany orientales, que tiene una red de canales. Las tribus y las secciones tribales conservan celosamente sus derechos de pesca, y las personas que desean pescar en grandes cantidades en un estanque tienen que obtener primero el permiso de sus propietarios, si no desean provocar peleas.

Las inundaciones estacionales, debidas al aumento y descenso

del caudal de los ríos y al carácter llano de la región, son las que permiten a los nuer capturar pescado en tan gran cantidad, pues éste se ve arrastrado desde los ríos, donde está poco accesible a los sencillos métodos de pescar de los nuer, a los arroyos y lagunas, en los que es más vulnerable. Los mejores meses son noviembre y diciembre, cuando el caudal de los ríos empieza a bajar y a secar los arroyos y las lagunas, que se pueden obstruir en los puntos adecuados y los peces quedan apresados al intentar seguir corriente abajo. La pesca desde los diques suele hacerse generalmente de noche, encendiendo hogueras detrás de los pescadores, quienes fijan la atención en una línea de mimbres colocada corriente arriba desde el dique y arrojan sus lanzas hacia cualquier punto de la línea en que los peces revelan su presencia al chocar con los mimbres. Mi amigo, el difunto L. F. Hamer, quien tomó la fotografía reproducida en la Ilustración XXII (a), hacia la salida del sol, calculó que desde un dique se capturaban perfectamente cuatrocientos peces en una noche. A medida que descienden las aguas, bajan los diques.

A medida que avanza la estación seca, gran cantidad de peces quedan aprisionados en los lagos y lagunas sin salida, y, a medida que se van secando, se ven reducidos a una extensión de agua cada vez menor y los pescadores los matan usando lanzas con púas y arpones largos (Ilustraciones X y XXII [b]), y, al final de la estación seca, mediante batidas en las que pueden usar también garfios y trampas en forma de bolsa. La pesca es productiva de forma bastante uniforme a lo largo de la estación seca, y su rendimiento aumenta un poco en el período de las batidas y vuelve a alcanzar un punto máximo al comienzo de la estación de las lluvias, en abril y mayo, cuando el caudal de los ríos empieza a subir y a conducir a los peces a los bajíos, donde resulta fácil atraparlos con lanzas por entre las cañas y las hierbas. Los nuer pescan muy poco —con lanzas en lagunas ocasionales— después de haber regresado a sus aldeas, pues éstas suelen estar en el interior, lejos de los ríos, y los arroyos son demasiado profundos y están demasiado infestados de cocodrilos y no animan a pescar. También, el agua de las inundaciones distribuye los peces por grandes extensiones y la vegetación de los pantanos los protege. Los nuer cuyas aldeas están en las orillas de ríos anchos pescan a veces desde piraguas formadas por un tronco de árbol hueco (Ilustración IX) con arpones largos, pero los nuer disponen de poquísimas piraguas buenas —y éstas las han canjeado o robado a los anuak—, pues carecen de la madera y de la habilidad para fabricar otra cosa que sus embarcaciones hechas de troncos de palmera y sicomoro toscamente quemados por dentro.

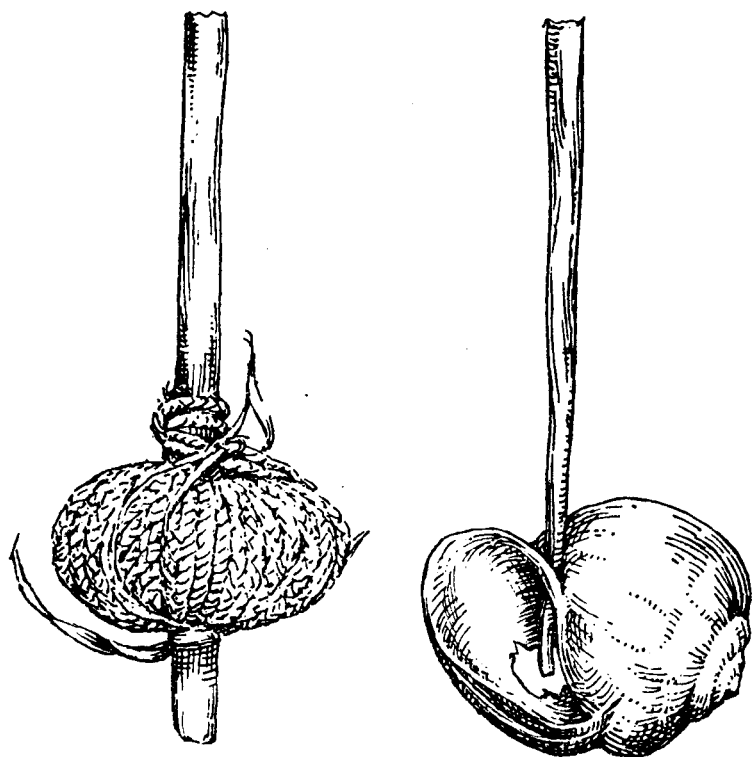


Fig. 10
Instrumentos para atraer a los peces

Los nuer son buenos lanceros, pero, aparte de eso, no son pescadores muy ingeniosos. Excepto peces ocasionales a los que atraviesan con asombrosa rapidez desde las proas de las piraguas con arpones y lanzas, cuando saltan o suben a la superficie, los nuer nunca ven su presa, sino que o bien arrojan sus lanzas al azar en lugares apropiados entre hierbas y cañas o bien colocan hierbas y mimbres para indicar la presencia de los peces. Un mito cuenta que una vez hubo un tiempo en que todos los peces eran visibles para el ojo humano, pero que después Dios los hizo invisibles en el agua. La principal arma nuer es la lanza con púas, si bien usan con mucha frecuencia el arpón. Cuando pescan en los bajíos con lanzas, remueven el agua con una bola de cordel o con la concha de un caracol gigante atada a un palo (Fig. 10) para atraer a los peces. Comen el pescado asado o cocido.

Nuerlandia es muy rica también en caza, aunque los nuer no explotan esa fuente de comida por extenso. Hay grandes manadas de jacas y de tiangs; también abundan otros antílopes, y búfalos, elefantes e hipopótamos. Los nuer comen toda clase de animales excepto los carnívoros, los monos y algunos de los roedores más pequeños y las cebras, a las que matan por su piel y su cola en el sur de la región lou, por la que andan errantes en la estación seca. Los leones abundan, especialmente al oeste del Nilo, y constituyen una seria amenaza para las manadas, pero los nuer sólo los matan, igual que a los leopardos, con cuyas pieles se cubren los jefes, en caso de que ataquen al ganado en los corrales o en los pastizales, cosa que ocurre con frecuencia, especialmente al comienzo de la estación seca. Raras veces salen a cazar, excepto gacelas y jirafas, y sólo persiguen a las que se acercan a sus campamentos. En realidad, no se los puede considerar como cazadores sagaces e incluso podemos decir que consideran ese deporte con cierta condescendencia, pues, en su opinión, sólo la ausencia de ganado incita a un hombre a practicarlo de forma que no sea puramente casual. Sus rebaños y manadas les proporcionan carne, y probablemente eso explique en parte su falta de interés por la caza, si bien hay que relacionar ésta con la naturaleza de su región, pues sus llanuras abiertas ofrecen pocas oportunidades para sacar provecho de la caza con lanza.

Los nuer rechazan toda clase de reptiles excepto el cocodrilo y la tortuga. Las avestruces, las avutardas, los francolines, las pintadas, los gansos, los patos, los trullos y otras aves acuáticas abundan, pero los nuer consideran vergonzoso que los adultos los coman y, excepto en épocas de escasez grave, lo más probable es que sólo los niños, los pobres carentes de ganado y algún anciano los coman y, aún así, raras veces y en secreto entre la maleza. No tienen aves de corral domesticadas y dan muestras de repugnancia especial ante la idea de comerlas. Tampoco comen huevos. No comen insecto alguno, pero recogen la miel de las abejas salvajes después de quemar las hierbas en diciembre y en enero y o bien la comen entre los arbustos o bien en casa mezclándola con gachas.

La única tribu que posee más de uno o dos rifles ocasionales es la de los gaajak orientales, que los consiguen en Etiopía. Los nuer cazan con perro y con lanzas, y dependen de su agilidad, resistencia y valor. Así, pues, en la estación de las lluvias es imposible cazar, pues no sólo la exuberante vegetación impide perseguir a los animales, sino que, además, éstos pueden escoger

su terreno, pues por todas partes existe suficiente agua y pastos. En plena estación seca, se ven obligados a beber en los mismos estanques, lagunas y ensenadas de los ríos que los hombres, y la región desnuda y seca permite cazar al descubierto, pues, excepto cuando rastrean a las jirafas, los nuer cazan a la vista y no rastreando. Sólo las gacelas, a las que los perros acosan, y los búfalos, que prefieren atacar a huir, pueden ser apresados por uno o dos hombres. A otros animales, como los tiang, jacas y el gamo sólo los matan cuando se acercan al campamento y muchos jóvenes pueden cortarles el paso. En el Sobat les vi matar a varios animales rodeándolos por el lado de tierra y conduciéndolos hacia las cañas, donde su única escapatoria era nadar por el río. En esa zona, y quizás en todas, los nuer, acuciados por el hambre, abandonan el campamento después de las primeras lluvias intensas para buscar las huellas de las jirafas y perseguirlas incansablemente hasta que las alcanzan. Eso sólo es posible en la época de las primeras lluvias, cuando los animales todavía tienen que acercarse a los campamentos para beber, mientras sus anchas pezuñas se clavan en la tierra blanda y disminuyen la velocidad de sus desplazamientos. Los nuer, especialmente los del río Zeraf, tienen fama por su valor y destreza para cazar elefantes, a los que rodean y alancean en grupos numerosos.

De modo, que la forma de cazar de los nuer presenta las mismas características de sencillez que su método de pescar. Usan pocos artificios y, excepto la trampa con una rueda cubierta de púas, ningún procedimiento mecánico. Usan dicha trampa los dinka inmigrantes en la mayoría de las zonas de Nuerlandia y los nuer lou, quienes, a pesar de todo, la consideran como un artefacto dinka y, por esa razón, tienden a despreciarla por considerarla indigna de hombres poseedores de ganado, pero admisible en el caso de personas pobres que gracias a ella pueden conseguir carne e incluso ganado, pues el pelo de jirafa es muy apreciado para los collares, como los que pueden verse en los nuer que aparecen en muchas de las ilustraciones de este libro (especialmente en las Ilustraciones I y XXVIII [b]). Esa es la razón por la que encontramos a algunos miembros de un campamento colocando trampas, mientras que los demás se abstienen de hacerlo. Las colocan en torno a los estanques de beber al final de la estación seca o al comienzo de la de las lluvias, cuando el agua de la superficie es todavía limitada y el suelo no está todavía suficientemente mojado para pudrir los lazos de cuero. En 1930 capturaron en el Sobat gran cantidad de jirafas mediante trampas con ruedas cubiertas de púas, pero parece ser que fue un año excepcional. Raras veces cavan los nuer hoyos para

capturar animales de caza y sólo se encuentran en los límites de las tribus dinka, y la práctica de quemar los trechos de hierba que hayan sobrevivido a la quema anual para cazar los animales alanceándolos o golpeándolos, cuando huyen de las llamas, es muy fortuita. En la estación seca, en Nuerlandia occidental, y probablemente en otras zonas, aunque no en el Sobat, los hombres cazan con arpones los hipopótamos a lo largo de los rastros que conducen a sus pastizales nocturnos. No obstante, la caza del hipopótamo no está considerada como una práctica nuer, sino como una costumbre shilluk y de algunas de las tribus dinka; e incluso en las zonas en que los nuer los cazan se dice que se trata exclusivamente de hombres que poseen poco ganado. Podemos concluir diciendo que la caza no proporciona demasiada carne a los nuer y que no la tienen en demasiada estima como deporte.

VII

La mayoría de los años, los frutos salvajes, las semillas y la raíces no son un artículo importante en la dieta nuer. Su región carece en general de árboles y, por tanto, también de frutos; sólo los «dátiles salvajes» (*Balanites aegyptiaca*), que se encuentran en trechos ocasionales hacia el oeste del Nilo y en zonas más extensas hacia el este, proporcionan mucha comida. Los frutos maduran de enero a mayo aproximadamente y los nuer comen tanto las pepitas como la dulce pulpa que las cubre. También comen otros frutos, sobre todo los niños. Los muchachos iniciados rechazan la mayoría de ellos. Las semillas y raíces de los nenúfares (*Nymphaea-lotus*), que se encuentran en los estanques y en las lagunas a comienzos de la estación seca, son muy apreciadas. Recogen las semillas del «arroz salvaje» (*Oryza Barthii*) y usan una serie de plantas salvajes que crecen en los emplazamientos de las aldeas para condimentar las gachas. En años de escasez prestan mucha mayor atención a la cosecha salvaje. En esos casos los «dátiles salvajes» son una reserva importante y los hombres comen una extensa gama de frutos, que maduran principalmente en la primera parte de la estación seca y que desprecian, cuando el hambre no es riguroso, y utilizan arbustos de ñame y las semillas de sorgo salvaje y otras hierbas.

Como habrá notado el lector, la pesca, la caza y la recolección son ocupaciones de la estación seca y producen durante dicha estación el complemento para una dieta insuficiente de leche. En la estación de las lluvias, cuando esas actividades dejan de ser productivas y la producción de leche tiende a disminuir, las lluvias intensas, que causan los cambios responsables de esas pérdidas en las provisiones, producen condiciones adecuadas para la agricultura, imposible en la estación seca, que las sustituirá. De modo, que la variación en el abastecimiento a lo largo del año y su suficiencia para la vida está determinada por el ciclo anual de cambios ecológicos. En la estación de las lluvias, sin grano los nuer correrían peligro; y, como se puede almacenar, en la estación seca pueden hacer provisiones en pequeña escala.

Las condiciones climáticas, junto con las inundaciones y el carácter llano de la región, hacen que sea imposible cultivar en Nuerlandia la mayoría de las plantas comestibles de Africa Central, y los nuer tienen la desgracia especial de carecer de una cosecha de raíces como reserva en los años de escasez. Podemos poner en duda que pudieran cultivar otras cosechas diferentes de las que ahora siembran sin una irrigación extensiva en la estación seca, lo que es incompatible con el nomadismo. El cultivo básico es el mijo (*Sorghum vulgare*), del que recolectan dos cosechas, y siembran algo de maíz cerca de sus cabañas y algunas judías (*Vigna*), el único vegetal que plantan, entre el mijo. Además de esas tres plantas comestibles, cultivan algo de tabaco bajo los aleros de sus cabañas y plantan algunas calabazas para que trepen por las vallas de los corrales. El mijo lo consumen en forma de gachas y de cerveza; el maíz, principalmente asado, aunque parte de él lo comen en gachas; las judías las comen estofadas o cocidas con gachas; el tabaco lo usan para fumar en pipas, para aspirar y para mascar; y las calabazas, según sus especies, las comen o les dan forma de vasijas para la leche.

El mijo, el cultivo principal, es la única de esas plantas sobre cuyo cultivo necesitamos hacer una referencia que no sea simplemente de pasada. Una vez aclimatado, resiste bien condiciones que serían fatales para la mayoría de las plantas, y vale la pena observar que la especie salvaje de sorgo prospera en esa latitud. También el maíz es resistente, pero, aunque es importante para los nuer porque es el primer cereal que se cosecha, cuando sus víveres están acabándose o agotados, su cantidad es insignificante salvo en las orillas del Baro. Los nuer distinguen muchos tipos de mijo, principalmente por el color de sus semi-

llas, y saben cuáles son las variedades tempranas y cuáles las tardías y en qué orden maduran, cuál de ellas da buena harina para las gachas y cuál tiene tallos dulces para mascarlos. La planta prospera en tierras arcillosas negras que retienen el agua, pero da pruebas de mucha capacidad de adaptación y madura también en las zonas más arenosas en que los nuer construyen sus aldeas, si bien en esos lugares ofrece menos resistencia a la sequía y la segunda siembra es muy insegura. La de los jikany orientales es probablemente la mejor tierra de Nuerlandia para el mijo y, aunque en muchas zonas está demasiado inundada para dar una segunda cosecha, es la única sección de las que vi de que se puede confiar en general que produzca suficiente grano para mantener a la población. Se dice que las zonas tribales lak y thiang en la isla Zeraf, que no visité, son muy buenas para los cereales.

Ni siquiera el mijo florecería en el agua estancada, por lo que hay que sembrar en tierras más elevadas. Donde las circunstancias permiten construir viviendas en una amplia extensión de tierra, se puede sembrar prácticamente por todas partes entre ellas, pero donde se extienden a lo largo de una colina, existen menos posibilidades de elección, pues la parte trasera de la colina es demasiado dura, no retiene suficiente agua y se necesita para pasto. Así, pues, los cultivos se hacen detrás de las cabañas y de los establos entre la cima de la colina y la hondonada de la llanura. A veces, los nuer occidentales construyen pequeños diques en las partes más altas, donde hay un talud ligero, para impedir que el agua se escape de los cultivos. En cambio, si es probable que el mijo quede inundado en el punto en que la colina descende hacia la llanura, cavan canales de desagüe, a veces de varios pies de profundidad y de unas cincuenta yardas de longitud, para conducir el agua sobrante hacia la maleza. Los terrenos cultivados forman una línea continua detrás de las viviendas y, en caso de que haya allí bastante tierra para los cultivos, no plantan en ningún otro sitio. Si no hay bastante tierra, cultivan a lo largo de la colina entre los límites de la aldea, en el punto en que es demasiado húmeda para edificar, pero no está demasiado inundada para la plantación de mijo o en el bosque cercano.

Dada la proporción de cultivos entre los nuer, hay tierra suficiente para todos y, por consiguiente, no surgen problemas relativos a la propiedad. Se da por descontado que un hombre tiene derecho a cultivar el terreno situado detrás de su vivienda, a no ser que ya esté usándolo alguien, y un hombre puede escoger cualquier lugar fuera de la aldea que no esté ocupado por los huertos de otros. Los recién llegados siempre están empa-

rentados de algún modo con algunos de los habitantes de la aldea y los parientes no riñen a propósito de las plantaciones. Además, debido a la disposición de las aldeas nuer, existe una correlación aproximada entre el tamaño de la población y la superficie de tierra cultivable, pues en las zonas en que la tierra apropiada es limitada también lo es el espacio para edificar.

Se ha observado que, una vez que prende, el mijo da pruebas de gran resistencia a las variaciones climáticas. La dificultad estriba en que se prenda. Con frecuencia ocurre que poco después de la siembra se da un corto período de sequía en el que los brotes recientes se marchitan y mueren. A veces eso se debe a que la gente, acuciada por el hambre, ha sembrado demasiado pronto, pero suele ser inevitable, porque, si esperan demasiado antes de plantarlo, el mijo es víctima de la roya negra y no produce ni madura adecuadamente. También ocurre con frecuencia que las lluvias intensas y violentas destruyan los plantones al azotarlos contra la arcilla pegajosa o al arrastrar la tierra de las raíces. No conocí una sola temporada en Nuerlandia en que la sequía o la lluvia excesiva no destruyeran en alguna medida los cultivos después de la siembra. Los elefantes hacen mucho daño, cuando el mijo ha pasado el vulnerable período de los plantones y yo vi cómo durante tres años seguidos dichos animales, destruyeron parcialmente las plantaciones de una aldea. Los tejedores se cobran su parte anual, cuando el mijo está madurando, pero los nuer no hacen nada para asustarlos, a no ser que sean tan numerosos, que amenacen con consumir toda la cosecha, ocasión en que levantan plataformas para observar los pájaros en las plantaciones. Algunos años —no sé con qué frecuencia— visitan la región las langostas, que causan una destrucción inmediata y en masa. En diferentes etapas del desarrollo de las plantas, las pintadas, los cuervos, las avestruces y algunos de los antílopes menores hacen mucho daño, y el kob demuestra apreciar enormemente la segunda cosecha. A veces, aunque creo que con poca frecuencia, los nuer construyen chozas en sus plantaciones, si están algo alejadas de la aldea, para proteger el mijo contra esos saqueos, pero generalmente dan muestras de preocuparse poco por ellos, pues confían en que la proximidad de las viviendas mantendrá a los animales alejados y, en caso de que no sea así, aceptan las consecuencias con una despreocupación que a veces es casi indiferencia.

CALENDARIO AGRICOLA

Abr. Mayo Junio Julio Ag. Sept. Oct. Nov. Dic. En.

Siembra del
maíz

Cosecha del
maíz

Siembra de la
primera cosecha
de mijo

Recolección de la
primera cosecha
de mijo

Siembra de las
judías

Cosecha de las
judías

Siembra del mijo
jaak

Cosecha del mijo
jaak

Siembra del ta-
baco

Cosecha del ta-
baco

Siembra de la segunda cosecha de mijo	Recolección de la segunda cose- cha de mijo
---	---

El calendario que acabamos de presentar es una aproximación, dado que la época de la siembra y la de la cosecha dependen del comienzo de las primeras lluvias intensas, que están sujetas a variaciones anuales. La temporada agrícola empieza generalmente a finales de marzo para quienes pueden pasar la temporada seca en sus casas situadas a las orillas de un río o cerca de ellas, pero la mayoría tienen que esperar hasta que puedan regresar a sus aldeas en abril o mayo antes de poder empezar a desbrozar las plantaciones. Los casados suelen regresar a sus aldeas durante la primera mitad de mayo y empiezan a preparar el terreno de alrededor de sus viviendas para el maíz. A finales del mes, o en junio, los más jóvenes regresan con el ganado y ayudan a desbrozar las plantaciones de mijo del año anterior y en el duro trabajo de azadonar el terreno nuevo. Hierbas prolíficas brotan con el mijo, que hay que escardar por lo menos tres veces, e incluso cuatro o cinco. Cuanto más se escarde para la primera cosecha menos necesario será hacerlo para la segunda.

Mientras la primera cosecha está madurando, desbrozan fajas de tierra adyacentes para la segunda cosecha (Ilustración XI [b]), que se siembra poco antes de hacer la recolección de la primera, a finales de agosto o en septiembre, y se desarrolla junto con los nuevos vástagos que brotan de las raíces de la primera cosecha, después de que se hayan cortado los tallos. En Nuerlandia oriental la segunda siembra se hace entre los tallos de la primera cosecha o en una ampliación de la plantación, pero en Nuerlandia occidental y en partes de la isla Zeraf el terreno está tan inundado, que se hace en montículos de tierra preparados. Vuelvo a pedir al lector que ob-

serve la Ilustración XII, en la que se ven dichos montículos, pues muestra admirablemente el aspecto que ofrece Nuerlandia en la estación de las lluvias y transmite una impresión clara de los obstáculos a que tiene que hacer frente la agricultura nuer. También la segunda cosecha tiene que escardarse varias veces y, como se usará el mismo terreno para la primera siembra en la próxima estación de las lluvias, cuanto más completamente se escarde entonces menos trabajo habrá después. En muchas partes de Nuerlandia la segunda cosecha puede ser casi tan grande como la primera, y es probable que donde las condiciones locales sean adversas para una cosecha favorezcan a la otra. Resulta que, mientras que el mijo sembrado de la segunda cosecha requiere mucha humedad y no florecerá si las lluvias disminuyen pronto, el mijo que brota de los antiguos tallos prospera mejor en condiciones de sequía y puede estropearse con los últimos aguaceros intensos, de modo que una u otra tiene probabilidades de madurar y en condiciones moderadas las dos pueden prosperar.

En algunas zonas de las tribus lou y jikany orientales el cultivo de un mijo que madura lentamente llamado *jaak* (*Sorghum durra*) se ha copiado de los dinka. El lugar escogido para el cultivo no se quema en la incineración anual de la maleza, sino al comienzo de la estación de las lluvias, cuando las nuevas hierbas han brotado entre las antiguas. Aunque este tipo de mijo tiene ciertas desventajas, ha llegado a ser habitual en algunos lugares, porque requiere menos desbroce y escarda y es muy resistente.

Los nuer desconocen por completo la rotación de cultivos, pues carecen verdaderamente de cultivos que poner en rotación, y los abonos, si bien las deyecciones del ganado y las cenizas de la quema de las hierbas y de las zarzas actúan indudablemente como fertilizantes. Nunca permiten que los terrenos permanezcan en barbecho durante un año para permitirles recuperarse, sino que los siembran año tras año hasta que quedan completamente agotados, momento en que cambian el emplazamiento de su vivienda y a veces se trasladan durante varios años a otra aldea. A pesar de ello, saben que cada año de labranza significa mayor deterioro y calculan la depauperación del suelo en función del tamaño de las plantas de mijo y por su rendimiento y también por la presencia de ciertas hierbas que sólo florecen en terreno agotado. Un terreno se cultiva anualmente durante un periodo que va de cinco a diez años y, después de haberlo dejado en barbecho durante varias temporadas, lo ponen a prueba para ver si está preparado para producir una nueva cosecha. Por otro lado, en los terrenos cultivados en lugares con maleza alejados de las aldeas, los terrenos de uno no limitan con los de otro y se puede

azadonar un terreno virgen cada año en un extremo y abandonar otro agotado en el otro extremo.

Los huertos nuer son muy pequeños. Las dimensiones no dan una idea tan clara de su tamaño como la observación de que en un año normal en la mayoría de las zonas de Nuerlandia sus habitantes tienen justo el grano suficiente para que les dure hasta la cosecha siguiente, en caso de que sean muy frugales durante la estación seca y subsistan principalmente con leche y pescado, mientras que en un año malo pueden verse obligados a pasar sin gachas durante varias semanas. También podemos observar que los nuer no construyen graneros, sino que consideran suficientes pequeños recipientes de hierba y de barro, que guardan en sus cabañas, para el almacenamiento. No obstante, podemos comprender hasta qué punto es el mijo importante para ellos menos por su cantidad que por el lugar que ocupa en su abastecimiento total, pues no es meramente un artículo complementario de la dieta de alto valor nutritivo, sino que es un artículo alimenticio esencial, pues se verían en gran aprieto para subsistir sin él. Los nuer lo reconocen sin reservas y no lo desprecian lo más mínimo, sino que, en general, son agricultores expertos.

A pesar de ello, consideran que la agricultura es una necesidad desgraciada que requiere trabajo duro y desagradable y no una ocupación ideal y tienen tendencia a actuar de acuerdo con el convencimiento de que cuanto mayor sea la manada menor habrá de ser la plantación. Son ganaderos y no campesinos. Cuando les hacía notar lo mal cuidados que estaban algunos huertos u observaba que los cultivos no recibían protección contra los animales y los pájaros, no se inmutaban, pues, mientras que sería vergonzoso descuidar el ganado, el descuido de las plantaciones carece de importancia para ellos. Cuando les pregunté por qué no sembraban más mijo, con frecuencia recibí respuestas como ésta: «Pues, porque ésa es nuestra costumbre. Tenemos el ganado».

Como conclusión, quiero recalcar los siguientes aspectos: (1) los nuer cultivan sólo una cantidad suficiente de grano para que sea un elemento en su abastecimiento e insuficiente para alimentarse con él exclusivamente; (2) que, con su clima y tecnología actuales, un gran aumento de la agricultura sería improductivo; y (3) que el predominio del valor pastoril sobre los intereses agrícolas armoniza con las relaciones ecológicas que favorecen la cría del ganado, a pesar de que la ictericia hematórica la ha convertido en una ocupación más precaria de lo que lo era hasta ahora.

Hemos dicho que los nuer han de tener una economía mixta en las actuales relaciones ecológicas, porque ninguna de las fuentes de víveres es suficiente para su sustento, y que la actividad predominante con vistas a producir alimentos en cada estación está determinada por el ciclo ecológico. Así, pues, los diferentes elementos de la dieta guardan una relación mutua determinada ecológicamente y podemos dar una descripción aproximada de dichas relaciones.

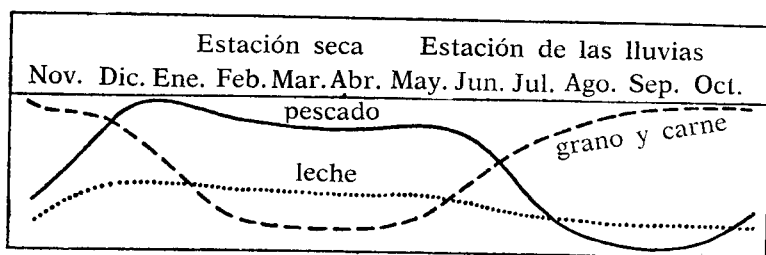
Los productos lácteos, el mijo en forma de gachas y de cerveza, un poco de maíz, el pescado y la carne son los artículos principales de la dieta de los nuer. La leche es un alimento básico durante todo el año, aunque probablemente las vacas tiendan a producir menos hacia finales de la estación de las lluvias debido a la insuficiencia de pastos, y se dice que tienen tendencia a parir en gran cantidad después de la primera cosecha y, por tanto, a dejar de dar leche unas semanas antes: en caso de que así sea, posiblemente se deba a que el clima caluroso de febrero y marzo provoca el celo de las vacas. Un mito en que la Vaca y el Mijo se pelean presenta esa tendencia estacional y las contribuciones respectivas del ganado y del mijo al aprovisionamiento de los nuer. La Vaca dice que el Mijo es una persona sin importancia y que es su leche la que alimenta a los hombres durante todo el año, mientras que en épocas de escasez pueden comer su carne y subsistir. El Mijo replica que las afirmaciones de la Vaca son ciertas sin duda alguna, pero que, cuando él está maduro, los niños se alegran, pues mascan los dulces tallos y restriegan los granos entre sus manos y se los comen y hay abundancia de gachas y de cerveza. La Vaca alega que, en cualquier caso, las gachas sin leche son insípidas y que su leche se habrá acabado para cuando el Mijo esté maduro. Resulta difícil confirmar esas variaciones en la producción de leche o calcular su importancia, pero el gráfico de la página 99 indica su tendencia a aumentar ligeramente en la estación seca.

El mijo se consume en grandes cantidades, en forma de gachas y de cerveza, en los meses comprendidos entre la primera cosecha y la salida hacia los campamentos de la estación seca. Si la cosecha ha sido buena, los nuer gustan de comer sus gachas diarias en los campamentos, y cuando las provisiones de grano del campamento se acaban, las mujeres viajan hasta las aldeas para volver a abastecerlo. Cuando los nuer abandonan los campamentos y regresan a sus aldeas, el consumo de mijo aumenta, pues vuelve a fabricarse cerveza, y en un año bueno hay suficiente para satisfacer las necesidades hasta que madure la nueva

cosecha. En un año normal puede durarles durante esos meses, si son frugales y han procurado no usar demasiado grano en el campamento. Sólo en las zonas más favorecidas de la región tienen la seguridad de estar abastecidos adecuadamente durante todo el año. En la mayoría de las zonas siempre existe un estrecho margen entre la suficiencia y la privación, y en un año malo no es infrecuente el hambre. Si fallan las cosechas, los hombres sobreviven a base de leche, pescado y frutos silvestres, y, en caso de extrema necesidad, pueden sacrificar algunas de sus reses. La ictericia hematurica está considerada como una calamidad peor. Cuando la ictericia hematurica y el fallo de las cosechas se producen en el mismo año, los nuer cuentan con la desaparición de los grupos de edad más antiguos. El exceso de sequía o de inundación puede causar muchos sufrimientos al dañar tanto las cosechas como los pastos.

Hay años buenos y malos para la pesca. En general, en gran parte del país, el consumo de pescado es muy bajo o absolutamente inexistente en plena estación de las lluvias. Aumenta rápidamente hasta el máximo a comienzos de la estación seca y, después de bajar desde ese punto de gran abundancia, se mantiene constante a lo largo de la estación seca para volver a aumentar al comienzo de la de las lluvias. La carne de los animales domésticos la comen principalmente después de la cosecha, cuando se celebran los sacrificios y las fiestas. Raras veces sacrifican el ganado en la estación seca y, de acuerdo con mi experiencia, los nuer no matan muchos animales salvajes, de modo que el consumo de carne es muy bajo en esa época del año, aunque en alguna medida compensan esa insuficiencia sangrando las vacas y comiendo los cadáveres de sus víctimas. En conjunto, la curva del consumo de carne es paralela a la del consumo de grano. No necesitamos considerar el consumo de productos silvestres en un año normal, aunque no hay que olvidar que son muy útiles en años de escasez, principalmente desde enero hasta abril.

Por el siguiente gráfico de consumo relativo, que presentamos exclusivamente como una aproximación virtual, puede verse que el pescado ocupa en gran medida el lugar del grano y de la carne como alimento principal desde enero hasta junio y que la época en que hay más probabilidades de que exista escasez de leche y en que se pesca poco o nada es aquella en que hay abundancia de gachas y de cerveza. «Los meses del hambre», como los llaman los nuer, son los que van de mayo a agosto, cuando la provisión de pescado disminuye rápidamente y el maíz y el mijo están madurando todavía. Los meses de abundancia son los que van de septiembre a mediados de diciembre, cuando hay abundancia de mijo y generalmente mucha carne, mientras



que el final de ese período es la época mejor para la pesca. Los nuer dicen que ganan peso en la estación de las lluvias y lo pierden en la seca. Creo que podemos sacar la conclusión de que, incluso en años normales, los nuer no ingieren la cantidad de alimentos que necesitan. Su dieta es completa, pero en algunas temporadas no hay cantidad suficiente de los artículos que la componen y no hay excedente al que recurrir en los frecuentes años de escasez. Gran parte de las costumbres y del pensamiento de los nuer hay que atribuirlos a esa insuficiencia de comida. Uno de sus mitos cuenta ingeniosamente que hubo un tiempo en que el estómago del Hombre hacía una vida independiente en el bosque y vivía de pequeños insectos asados con la quema de las hierbas, pues «el Hombre no fue creado con un estómago. Fue creado aparte de él». Un día, el Hombre iba paseando por el bosque y se encontró con el Estómago y lo colocó en el lugar que hoy ocupa para que pudiera alimentarse en él. A pesar de que cuando vivía independiente se satisfacía con pequeñas porciones de comida, ahora está siempre hambriento. Por mucho que coma, pronto desea más.

La variación estacional en la cantidad y la clase de comida es importante sociológicamente por varias razones, aunque no todas son pertinentes para el presente estudio. No obstante, es importante observar que la abundancia de mijo es la razón principal para celebrar ceremonias en la estación de las lluvias, pues raras veces está completo el ritual sin gachas ni cerveza y, como consiste en un sacrificio, tampoco sin carne. Las bodas, los ritos de iniciación y las ceremonias religiosas de diferentes tipos se celebran en la estación de las lluvias y al comienzo de la seca, generalmente después de la primera cosecha de mijo. Esa es también la estación principal para hacer incursiones contra los dinka. Los nuer dicen que el hambre y la guerra no hacen buenas migas y que en plena estación seca están demasiado hambrientos como para luchar; y es evidente que en esa época no están tan dispuestos a llegar a las manos por disputas personales o colectivas como lo están en la de las lluvias, cuando están hartos de

grano y de carne y, especialmente en los bailes de bodas, ligeramente embriagados. Tampoco, les parece a los jóvenes tan atractivo el baile en la época seca, mientras que en la de las lluvias bailan lo más posible y no les importa viajar muchas millas para asistir a una boda, en la que bailan desde el atardecer hasta bien entrada la mañana. El ritmo de la vida en la aldea es diferente del de la vida en el campamento. A causa de la inundación en plena estación de las lluvias esas actividades colectivas se realizan principalmente a comienzos y a finales —principalmente a finales— de la estación de las lluvias.

La escasez de comida en ocasiones y el estrecho margen que separa la suficiencia de la escasez son la causa de que exista una gran interdependencia entre los miembros de los grupos locales más pequeños, que podemos decir que tienen existencias de comida comunes. Aunque cada familia es propietaria de sus propios víveres, cocina sus propias comidas y satisface independientemente las necesidades de sus miembros, los hombres y, en menor medida, las mujeres y los niños comen unos en las casas de otros con tanta frecuencia, que, vista desde fuera, parece que la comunidad en conjunto esté compartiendo provisiones comunes. Las reglas de la hospitalidad y las convenciones relativas a la división de la carne y del pescado provocan un reparto de la comida mucho más amplio de lo que podría parecer por una exposición de los principios de propiedad. Los jóvenes comen en todos los establos de las cercanías; todas las familias dan fiestas para beber cerveza, a las que asisten sus vecinos y parientes; las mismas personas reciben comida y cerveza en los grupos de trabajo que colaboran en cualquier tarea difícil y laboriosa; en los campamentos se considera correcto que los hombres visiten las cabañas de sus amigos para beber leche y siempre se guarda una calabaza de leche agria para los huéspedes; cuando se sacrifica un buey o se mata un animal salvaje, la carne se distribuye siempre ampliamente, de una forma o de otra; se espera de las personas que den parte de su captura de peces a quienes la pidan; se ayudan mutuamente, cuando hay escasez de leche o de grano, etcétera. Esa ayuda mutua y el consumo en común de la comida, que es especialmente evidente en los integrados campamentos de la estación seca, corresponde más que nada al tema de las relaciones domésticas y de parentesco que a la presente descripción. Aquí sólo deseo recalcar los siguientes detalles: (1) Esa costumbre de repartir por partes iguales es fácil de entender en una comunidad en la que todo el mundo tiene probabilidades de encontrarse en dificultades de vez en cuando, pues la escasez y no la suficiencia es lo que hace a las personas generosas, ya que de ese modo todo el mundo está asegurado contra el hambre.

Quien esté necesitado hoy recibe ayuda de alguien que mañana puede encontrarse en la misma situación. (2) Si bien el mayor reparto se da en los grupos domésticos y de parentesco más pequeños, también existe tanta ayuda y hospitalidad entre los miembros de las aldeas y de los campamentos, que podemos hablar de una economía común en esas comunidades, que en este libro consideramos como los grupos políticos más pequeños de Nuerlandia, dentro de los cuales se dan por descontados los lazos de parentesco, de afinidad, los grupos de edad, etc.

X

He examinado el abastecimiento de alimentos de los nuer en relación con su ecología y ahora voy a hacer una descripción breve de su cultura material en función de lo mismo. Cuando nace un nuer, entra no sólo en un ambiente natural, sino también en un ambiente cultural que es producto del trabajo humano, y ese mundo interior está fabricado a partir del mundo exterior, pues su forma y su contenido están limitados estrictamente por los recursos naturales. Ni deseo ni puedo describir los procedimientos tecnológicos, y para excusarme en alguna medida por esta omisión incluyo en este y en otro volumen una cantidad desacomodadamente grande de ilustraciones y figuras que ilustran muchos ejemplos de los trabajos manuales de los nuer. No obstante, parece pertinente hacer algunas observaciones sobre las condiciones que limitan la producción.

Nuerlandia carece de las dos materias primas que han desempeñado un papel, tan importante en la fabricación de herramientas primitivas: el hierro y la piedra. Los nuer siempre han dispuesto de pocos objetos de hierro. Hasta época reciente, poseían muy pocas lanzas de hierro, apreciadas como reliquias, pero en su lugar usaban los cuernos de antilope y de gamo enderezados, la madera de ébano y las costillas de jirafa, todos los cuales se usan en la actualidad. Las esquilas de hierro (Fig. 4) son raras y muy apreciadas incluso en la época actual, y en la antigüedad los anillos y brazaletes de hierro eran propiedades importantes. Las esquilas de madera y los anillos y brazaletes de marfil y de cuero pasaron a ocupar su lugar en el uso corriente. Los nuer desconocen la fundición y conocen muy rudimentariamente la forja. Nunca vi una fragua y, aunque existen desde luego algunos herreros, su arte es rudo y puede considerarse como una innovación reciente, por lo menos en la mayoría de las zonas de Nuerlandia. Baten en frío las lanzas que les hacen llegar los mercaderes árabes.

También carece Nuerlandia de toda clase de piedras duras. De hecho, nunca vi una piedra fuera de las aldeas. A veces las traen de regiones vecinas y las emplean como martillos para pulir adornos de metal, para frotar pieles, etc. La molienda del grano parece haber sido una introducción reciente. El molino se hace de madera de endrino y la muela de barro cocido mezclado con trozos de cacharros triturados hasta formar un polvo muy fino (Fig. 12). Con arcilla, barro y arena los nuer fabrican también ollas, recipientes para el grano, pipas, juguetes, soleras de hogar y pantallas de chimenea, construyen las paredes de los establos y de las cabañas, y cubren los suelos y las partes de las viviendas que desean mantener lisas y limpias.

La naturaleza, que les niega el hierro y la piedra, no se muestra generosa a la hora de darles madera. Los árboles altos son raros. El endrino y la broza proporcionan madera para construcción, para fabricar las varas de las lanzas y de los arpones, porras (Ilustraciones VIII y XXX), manos de mortero, colleras, cestas y cedazos. Probablemente ninguno de los árboles de Nuerlandia sea adecuado para la talla y los nuer carecen de utensilios de madera. Ni siquiera el ébano que usan para fabricar lanzas se encuentra en el país. El ambaibo crece en algunas de las zonas pantanosas y con ellos se hace un objeto que sirve de vara defensiva, de petaca, de almohada y de asiento (Ilustración XXIX). Las hogueras de los establos y de los corrales las alimentan con excrementos secos y el combustible de madera sólo lo emplean en la cocina, y a veces usan en su lugar hierbas y tallos de mijo. También usan hierbas, tallos de mijo y algunas plantas para otros fines: para alfardas, pantallas de protección contra el viento, techumbres, cuerdas, cestería, etc. Cultivan las calabazas para utilizarlas como utensilios para los productos lácteos.

Como carecen de hierro y de piedra, los nuer utilizan materiales vegetales y térreos en su lugar. También los productos animales son una fuente valiosa de material, como puede verse en la lista de usos que dan a los cuerpos y a los productos corporales del ganado en las pp. 42-45. Los cuerpos de los animales salvajes substituyen a los del ganado en algunos de dichos usos, pero no en todos: por ejemplo, utilizan las pieles de tiang y de jaca como esteras para dormir, la piel de antílope de agua para los tímpanos de los tabores, la piel de jirafa para las cuerdas, los escrotos de jirafa para bolsas (Fig. 3), los cuernos de búfalo para cucharas (Fig. 14) y los huesos y pieles de varios animales y los colmillos de elefantes para brazaletes para los brazos y para las piernas, muñequeras, sortijas, etc. También puedan emplearse, si bien en menor medida, para fines para los que los productos bovinos no son adecuados: por ejemplo, las pieles de hipopótamo y de búfalo para escudos y sandalias (la piel de elefante se usa también para estas últimas); cuernos y costillas, como ya hemos dicho más arriba, para puntas de lanzas; pieles de leopardo y de jineta para los

trajes rituales y ceremoniales, etcétera. Con los huevos de aves-truz y las conchas de caracol fabrican cinturones y usan estas últimas para cortar las espigas del mijo al segar.

He indicado algunos de los usos que hacen de los productos animales para dar al lector una idea general de las limitaciones que impone a la economía nuer su medio ambiente y de la forma como se las arreglan para superar la pobreza natural de su región. Si los unimos a la lista antes citada de usos del ganado, podemos decir que los nuer no viven en una edad del hierro ni, siquiera, en una edad de la piedra, sino en una edad, sea cual sea el nombre que se le dé, en la que las plantas y los animales proporcionan los artículos tecnológicos de primera necesidad.

La insuficiencia de madera y de otras materias primas puede remediarse mediante el comercio. Sin embargo, los nuer parecen haberlo practicado muy poco. Probablemente muchas de sus armas y ornamentos de hierro procedieran de los dinka a través de los llamados pueblos jur (grupo bongo-mittu) y de las secciones de las tribus dinka que trabajan el hierro al oeste del Nilo. Indudablemente, gran parte de ellas eran producto del saqueo, aunque desde luego algunas las consiguieran mediante el comercio.² Los gaajak orientales cambiaron hierro por marfil a los galla de Etiopía, pero dudo de que el hierro tuviera ese origen antes de la conquista abisinia de los galla occidentales hacia finales del siglo XIX. A principios del siglo actual, hubo cierto comercio del marfil desde Nuerlandia hasta los mercados etiopes de Gore y Sayo, que continuó hasta época muy reciente. Una gran distancia separaba dichos mercados de la principal zona productora en la isla Zeraf, y hombres de la región gaajak oriental en la estación seca, por lo menos en algunas de ellas, llevaban ganado, tabaco y puntas de lanzas a Zeraf y regresaban con marfil. Un buen colmillo equivalía a veinte cabezas de ganado.³ Dicho comercio quedó prohibido hace algunos años y probablemente no datara de muy antiguo, porque los primeros autores no dan información que nos permita suponer que se producía antes de la reconquista de Sudán y de la conquista abisinia de Etiopía occidental. Hubo cierto comercio de marfil en el Zeraf entre los nuer y los árabes a partir de mediados del siglo XIX. Parece ser que a cambio ofrecían ornamentos de metal y cuentas de vidrio veneciano. Puede ser que los nuer hayan comprado algo de tabaco y alguna piragua ocasional a los anuak de los ríos Baro y Gila, pero lo más probable es que normalmente adquirieran esos objetos mediante incursiones guerreras. No hablo aquí del comercio de poca envergadura que realizan en la actualidad tenderos ára-

2. Poncet, *op. cit.*, p. 44.

3. Bimbashi H. Gordon, *Sudan Intelligence Report*, n.º 107, 1903.

bes que llevan una vida dura, y generalmente improductiva, yendo de un lado para otro por las principales vías fluviales. Gracias a ellos los nuer obtienen lanzas, azadones, anzuelos, ornamentos y, ocasionalmente, un yunque, una muela, etc. y les venden pieles de buey y, a veces, bueyes. Dicho comercio ha afectado poco a la economía nuer. Los nuer no venden su fuerza de trabajo.

Por consiguiente, podemos sacar la conclusión de que el comercio es una actividad social muy poco importante entre los nuer. Podemos aducir muchas razones para explicar este fenómeno. Voy a citar sólo unas pocas. Los nuer no tienen con qué comerciar, excepto su ganado, y no sienten inclinación a separarse de él; lo único que desean vehementemente es conseguir más ganado y, aparte de la dificultad que supone el hecho de que no tengan nada que ofrecer a cambio, la forma más fácil y agradable de aumentar las manadas es la de hacer incursiones contra los dinka; raras veces mantienen relaciones amistosas con sus vecinos como para que el comercio pueda florecer entre ellos y, aunque puede haber habido intercambios esporádicos con los dinka y los anuak, es probable que la mayoría de los objetos obtenidos de esos pueblos fueran botín; no tienen dinero ni mercados y la única forma de transporte de que disponen es la de los portadores humanos, etc. Otra razón, que merece destacarse, es el predominante interés de los nuer por sus manadas. Ese limitado foco de interés hace que no sientan interés por los productos de otros pueblos, que verdaderamente no necesitan y con frecuencia muchas veces desprecian.

Entre los propios nuer existen muy pocos intercambios, pues no existe demasiada especialización ni diversidad en la distribución de materias primas. El único comercio que vi, aparte del intercambio de pequeñas mercancías y pequeños servicios citados en la sección siguiente, fue el intercambio por parte de los lou de algo de ganado, principalmente bueyes, por grano de los gaajok orientales en años de escasez. No creo que dichos intercambios se produjeran antes de la ocupación británica de su país, aunque, según los nuer, a veces, en años malos, personas del mismo distrito intercambiaban un animal por grano.

Hay que reconocer que los nuer tienen una tecnología muy rudimentaria, que, junto con su pobre provisión de alimentos y su reducido comercio, podemos suponer influye en alguna medida en sus relaciones sociales y en su carácter. A consecuencia de ello, los lazos sociales son más estrechos y los habitantes de las aldeas y de los campamentos se sienten más unidos, en sentido moral, pues dependen enormemente unos de otros y sus actividades tienden a ser empresas colectivas. Cuando mejor se ve eso es en la estación seca, cuando atan el ganado de muchas familias

en un corral común y lo conducen como si fuera una sola manada a los pastizales y las actividades diarias se coordinan en un ritmo de vida común.

Corro el riesgo de que se me acuse de hablar a tontas y a locas, cuando sugiero que una cultura material muy simple estrecha los lazos sociales de otra forma. Desde cierto punto de vista, la tecnología es un proceso ecológico: una adaptación del comportamiento a las circunstancias naturales. Desde otro punto de vista, podemos considerar la cultura material como parte de las relaciones sociales, pues los objetos materiales son eslabones en que se traban las relaciones sociales, y cuanto más sencilla es una cultura material más numerosas son las relaciones expresadas a través de ella. Voy a dar unos cuantos ejemplos, sin necesidad de dar más explicaciones. La familia nuclear está vinculada a la cabaña, la casa familiar al establo, la familia extensa compacta al caserío, la comunidad de la aldea a su colina, y las comunidades de las aldeas están unidas por senderos. Las manadas de ganado constituyen núcleos en torno a los cuales se agrupan los grupos de parentesco y las relaciones entre sus miembros funcionan a través del ganado y se expresan en función de él. Un simple artefacto pequeño puede ser un nexo entre personas, por ejemplo, una lanza que pasa de padre a hijo por donación o herencia es un símbolo de su relación y uno de los vínculos mediante los cuales se mantiene. Así, que los hombres no sólo crean su cultura material y sienten apego por ella, sino que, además, construyen sus relaciones a través de ella y se ven en función de ella. Como los nuer tienen muy pocos tipos diferentes de objetos materiales y muy pocos especímenes de cada tipo, su valor social se ve aumentado por el hecho de que han de servir como medios para muchas relaciones y, en consecuencia, están dotados de funciones rituales. Además, las relaciones sociales, en lugar de estar esparcidas a lo largo de muchas series de vínculos materiales, gracias al carácter rudimentario de su cultura se limitan a unos pocos y sencillos focos de interés. Podemos suponer que eso provoca una gama muy pequeña de formas de relación con alto grado de solidaridad en los grupos locales y de parentesco más pequeños y no debe extrañarnos encontrar una estructura social simple.

Podemos decir que algunos rasgos destacados del carácter nuer están de acuerdo con su rudimentaria tecnología y su pobre provisión de alimentos. Vuelvo a insistir en la rudeza e incomodidad de sus vidas. Cualquiera que haya vivido con los nuer reconocerá, me parece, que, aunque son pobres en bienes, son de espíritu muy orgulloso. Acostumbrados como están a las

privaciones y al hambre —por los caules expresan desprecio—, aceptan las calamidades más terribles con resignación y las sobrellevan con valor. Se contentan con pocos bienes y desprecian todo lo que les es ajeno; su desprecio irónico asombra al extranjero. Se tienen confianza mutua y son leales y generosos para con sus deudos. Podríamos incluso atribuir su pronunciado individualismo a la resistencia que ofrecen a las persistentes exigencias de sus parientes y vecinos contra las cuales no tienen otra protección que la obstinación. Las cualidades que hemos citado, valor, generosidad, paciencia, orgullo, lealtad, obstinación e independencia, son las virtudes que los propios nuer ensalzan, y podemos demostrar que dichos valores son muy apropiados para su sencillo modo de vida y para el simple conjunto de relaciones sociales que engendra.

No es necesario escribir más sobre lo que se suele llamar la economía. Podemos estudiarla con mayor amplitud en una descripción del parentesco y de la vida familiar. Lo único que pido al lector es que tenga presente las siguientes cuestiones. (1) No podemos examinar las relaciones económicas de los nuer por separado, pues siempre forman parte de relaciones sociales directas de tipo general. Así, la división del trabajo es una parte de relaciones generales entre personas de diferentes sexos y de diferentes edades, entre cónyuges, entre padres e hijos, entre parientes de uno u otro orden, y así sucesivamente. (2) Existe cierta especialización, pero es ocasional, y no existen ocupaciones que podamos denominar profesiones. Unas mujeres fabrican mejores ollas, muelas y cestas que otras; sólo los herreros pueden fabricar determinados objetos; sólo hay unos pocos hombres que saben cómo fabricar y colocar en el brazo los ajustados brazaletes que llevan los jóvenes para mostrar su resistencia, etcétera; y las personas que desean esas cosas o bien las piden en nombre del parentesco o dan a quien las fabrica cierta cantidad de mijo por sus servicios, o le hacen un regalo en alguna ocasión futura. El hombre que desea el objeto y el que lo fabrica siempre pertenecen a la misma comunidad local y resuelven sus asuntos entre ellos y personalmente, pues nunca se realizan intercambios de objetos o de servicios por mediación de un tercero, y entre ellos siempre existe una relación social general de uno u otro tipo, y sus relaciones económicas, si así hemos de llamarlas, han de ajustarse a esa pauta general de comportamiento. (3) Existe muy poca desigualdad de riqueza y ningún privilegio clasista. Un hombre no adquiere más objetos de los que puede usar. Si así lo hiciera, sólo podría deshacerse de ellos regalándolos. Es cierto que se puede amasar ganado, pero, exceptuando unas cuantas manadas sagradas guardadas por los profetas, de hecho no se da ese fenómeno. Como ya hemos explicado, las plagas periódicas de ictericia he-

matúrica nivelan las manadas y, aparte de eso, cuando una manada ha alcanzado determinado tamaño, el propietario —en caso de que podamos hablar de un propietario de una manada con respecto a la cual muchas personas tienen derecho de uno u otro tipo— está moralmente obligado a deshacerse de una parte de ella para su propio matrimonio o para ayudar a un pariente a casarse. A veces se presta ganado a personas y el propietario tiene derecho a recibir reses mejores de las que prestó: por ejemplo, una vaquilla por el préstamo de un buey; pero sólo prestan ganado a aquellos con quienes mantienen una relación social establecida. (4) En sentido limitado, podemos considerar como unidad económica a la familia nuclear, pero ya hemos visto que no es autosuficiente y con frecuencia es necesaria la participación activa de un grupo más amplio: por ejemplo, para edificar, pescar y cazar. También está claro que una familia no puede conducir su ganado por sí solo a pastizales alejados y, al mismo tiempo, conducir a las crías a otro lugar, ocuparse de las crías más pequeñas en el corral, ordeñar, fabricar la mantequilla, limpiar el corral, preparar estiércol para que sirva de combustible, cocinar la comida, etc. Encontramos cooperación entre los vecinos que son también parientes. También se da mucha ayuda, cuando la cooperación no es esencial para la realización de una tarea: por ejemplo, para escardar y segar, pues es corriente pedir ayuda a la gente, ya que la obligación de ayudar forma parte de una relación general de parentesco. (5) Hay que reconocer también que la pesca, la caza, el pastoreo y las demás actividades que he descrito son siempre, en cierto sentido, acciones colectivas, pues, incluso cuando no hay cooperación activa toda la comunidad participa en ellas en forma pasiva. Un hombre solo puede conducir una manada al pastizal, un muchacho solo puede pescar en los bajíos de un río y una mujer sola puede cocinar, pero pueden hacer esas cosas exclusivamente porque pertenecen a una comunidad y porque sus acciones están en relación con un sistema productivo. La tradición dicta los fines y los medios y la organización y la capacidad potencial de la comunidad proporcionan la cooperación y la seguridad necesarias para su cumplimiento. Se ha observado que, vista desde fuera, podemos decir que toda la comunidad de una aldea consume existencias comunes de alimentos. Desde el mismo punto de vista, podemos decir que toda la comunidad produce dichas existencias.

XI

Puedo resumir diciendo que las relaciones económicas entre los nuer forman parte de relaciones sociales generales y que dichas relaciones, por ser de orden principalmente doméstico o

de parentesco, quedan fuera del objetivo de este libro. No obstante, debo recalcar que los miembros de diferentes segmentos de una aldea mantienen relaciones económicas estrechas y que todos los habitantes de una aldea tienen intereses económicos comunes, pues forman una corporación que es propietaria de sus huertos, abastecimientos de agua, estanques para la pesca y pastizales comunes, que pastorea su ganado en un campamento integrado en la estación seca y actúa en común con vistas a la defensa, al pastoreo y a las demás actividades, una corporación en la que, especialmente en las aldeas más pequeñas, se da mucha cooperación en el trabajo y en el reparto de la comida. Todo eso debe darse por descontado al considerar las futuras referencias a las aldeas. Además, hemos de recalcar que las condiciones climáticas, junto con el modo de vida pastoril, exigen relaciones que superen los límites de una aldea y confieran un objetivo económico a grupos políticos más amplios. Más adelante, examinaremos más detalladamente esta afirmación.

XII

Quiero insistir en los siguientes detalles generales al resumir las conclusiones sacadas en los dos primeros capítulos que son especialmente pertinentes para un estudio de las instituciones políticas de los nuer.

1. Las relaciones ecológicas resultan estar equilibradas. Mientras existan las relaciones actuales, la cría del ganado, la agricultura y la pesca podrán seguir realizándose, pero no mejorarse. Los hombres se defienden en la lucha, pero no avanzan.

2. La necesidad de una economía mixta se desprende del equilibrio ecológico. La ictericia hematórica previene contra la dependencia completa de los alimentos lácteos; el clima previene contra la dependencia completa del grano; y las variaciones hidrológicas previenen contra la dependencia completa del pescado. Esos tres elementos juntos permiten vivir a los nuer, y su distribución estacional determina las formas de vida nuer en diferentes períodos del año.

3. La ecología da a dicha economía mixta una propensión en favor de la cría del ganado, que debió de ser mayor antes de la introducción de la ictericia hematórica. Coincide con el lugar exagerado que el ganado ocupa en la escala de valores nuer.

4. Una vida completamente sedentaria y una vida enteramente nómada son incompatibles con la economía nuer, que exige

trashumancia. La localización y el tamaño de las aldeas de la estación de las lluvias y la dirección de movimiento en la estación seca quedan determinadas por su ecología. El ritmo ecológico divide el año nuer en dos divisiones: la estación de las lluvias, cuando viven en aldeas, y la estación seca, cuando viven en campamentos; y la vida de campamento se divide en dos partes: el primer período de campamentos pequeños, temporales, y el período posterior de grandes concentraciones en emplazamientos ocupados todos los años.

5. La escasez de alimentos, la tecnología rudimentaria y la ausencia de comercio hace que los miembros de los grupos locales más pequeños sean interdependientes directamente y tiende a convertirlos en corporaciones económicas y no en meras unidades residenciales dotadas de cierto valor político. Las mismas condiciones y la vida pastoril en circunstancias difíciles producen la interdependencia directa entre las personas que viven en zonas mucho más extensas y obliga a la aceptación de convenciones de orden político.

6. La tendencia pasada a emigrar, la trashumancia presente, y el deseo de compensar las pérdidas en el ganado mediante incursiones contra los dinka, incrementan la importancia política de unidades mayores que las aldeas, pues éstas no pueden mantener fácilmente un aislamiento autosuficiente por razones económicas y militares, y nos permite estudiar el sistema político como un conjunto de relaciones estructurales entre los segmentos territoriales mayores que las comunidades de las aldeas.

CAPITULO III

EL TIEMPO Y EL ESPACIO

I

En este capítulo vamos a hacer referencias a nuestra anterior descripción del interés de los nuer por el ganado y de su ecología y a la descripción, que daremos más adelante, de su estructura política. Su ecología limita sus relaciones sociales y, en otros sentidos, influye en ellas, pero el valor atribuido a las relaciones ecológicas es igualmente importante para entender el sistema social, que es un sistema dentro del sistema ecológico, en parte dependiente de él y en parte independiente. En última instancia, la mayoría de los conceptos de tiempo y espacio, quizás todos, van determinados por el ambiente físico, pero los valores que encarnan son sólo una de las muchas reacciones posibles ante él y dependen también de los principios estructurales, que pertenecen a un orden de realidad diferente. En este libro no estamos describiendo la cosmología nuer, sino sus instituciones políticas y de otros tipos, por lo que nos interesa más la influencia de las relaciones ecológicas en dichas instituciones que la influencia de la estructura social en la formulación teórica de las relaciones ecológicas. Así, por ejemplo, no describimos la forma como los nuer clasifican las aves en diferentes linajes siguiendo la pauta de su estructura de linajes. Por tanto, este capítulo es un puente entre las dos partes del libro, pero lo cruzamos sólo en una dirección.

Al describir los conceptos nuer de tiempo podemos distinguir los que son principalmente reflejos de sus relaciones con el ambiente, que denominamos ~~ecológicos~~ ecológicos, de los que son reflejos de sus relaciones mutuas en la estructura social, que denominamos tiempo estructural. Ambos se refieren a sucesiones de acontecimientos que son de suficiente interés para la comunidad como para que se los tenga en cuenta y se los relacione desde el punto de vista conceptual. Los períodos de tiempo más amplios son casi

enteramente estructurales, porque los acontecimientos que ponen en relación son cambios en la relación de los grupos sociales. además, el cómputo del tiempo basado en cambios en la naturaleza y en la reacción del hombre ante ellos se limita a un ciclo anual y, por consiguiente, no se puede usar para diferenciar períodos más largos que las estaciones. Ambos tienen también notaciones limitadas y fijas. Los cambios estacionales y lunares se repiten año tras año, de modo que un nuer situado en un punto cualquier del tiempo tiene un conocimiento conceptual de lo que queda delante de él y puede predecir y organizar su vida en consecuencia. Igualmente, el futuro estructural de un hombre está ya fijado y ordenado en períodos diferentes, de modo que se pueden prever los cambios totales de estado que experimentará un muchacho en su paso prescrito a través del sistema social, en caso de que viva lo suficiente. Para un individuo que pasa a través del sistema social, el tiempo estructural resulta ser enteramente progresivo, pero, como veremos, en cierto sentido se trata de una ilusión. El tiempo ecológico parece ser, y es, cíclico.

El ciclo ecológico es un año. Su ritmo distintivo es el traslado de las aldeas a los campamentos y viceversa, que es la reacción nuer ante la dicotomía climática de las lluvias y de la sequía. El año (*ruon*) tiene dos estaciones principales, *tot* y *mai*. *Tot*, aproximadamente desde mediados de marzo hasta mediados de septiembre, corresponde poco más o menos al alza en la curva de las precipitaciones, aunque no abarca el período entero de las lluvias. A finales de septiembre y a principios de octubre pueden caer lluvias intensas y la región está todavía inundada durante esos meses, a pesar de que pertenecen a la mitad *mai* del año, pues comienza cuando declinan las lluvias —no cuando cesan— y poco más o menos abarca el descenso de la curva, aproximadamente desde mediados de septiembre hasta mediados de marzo. Por consiguiente, las dos estaciones se aproximan solamente a nuestra división en estación de las lluvias y estación seca, y la clasificación nuer compendia su forma de considerar el movimiento del tiempo, pues la dirección en que fijan la atención en los meses marginales es tan importante como las propias condiciones climatológicas. A mediados de septiembre, los nuer se vuelven —por decirlo así— hacia la vida de pescadores y hacia los campamentos de ganado y sienten como si la vida en las aldeas y la agricultura hubieran quedado atrás. Empiezan a hablar de los campamentos como si ya estuvieran instalados y desean ponerse en movimiento. Esa inquietud es más marcada incluso hacia finales de la estación seca, cuando, al notar el cielo nublado, vuelven a fijar la atención en la vida de las aldeas y hacen los preparativos para desmontar los campamentos. Por tanto, pode-

Mayo Junio Julio Agosto Septiembre Octubre Noviembre Diciembre Enero Febrero Marzo Abril

L L U V I A S

S E Q U I A

SUBIDA DEL CAUDAL DE LOS RIOS

BAJADA DEL CAUDAL DE LOS RIOS

A G R I C U L T U R A

Preparación de los huertos para la primera siembra del mijo y para el maíz

QUEMA DE LA MALEZA

P E S C A

EDIFICACIONES Y REPARACIONES

Recolección de la

segunda cosecha de mijo

Cosecha del maíz

Recolección de la primera

cosecha de mijo

CAZA Y RECOLECCION

ESCASEZ DE COMIDA

ABUNDANCIA DE COMIDA

A L D E A S

Los mayores regresan a las aldeas

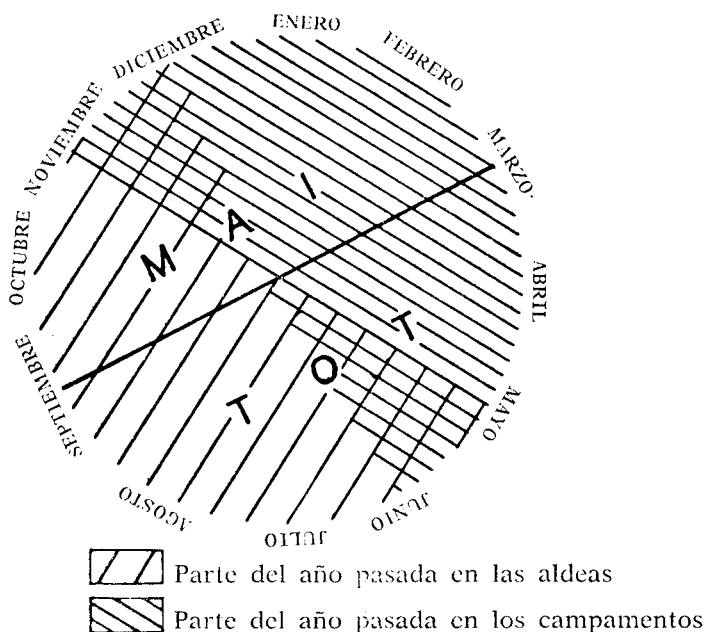
Los jóvenes se instalan en los primeros campamentos

Bodas, iniciación, entierros y otras ceremonias

Todo el mundo vive en los campamentos de la estación seca

Estación principal para hacer incursiones contra los clinka

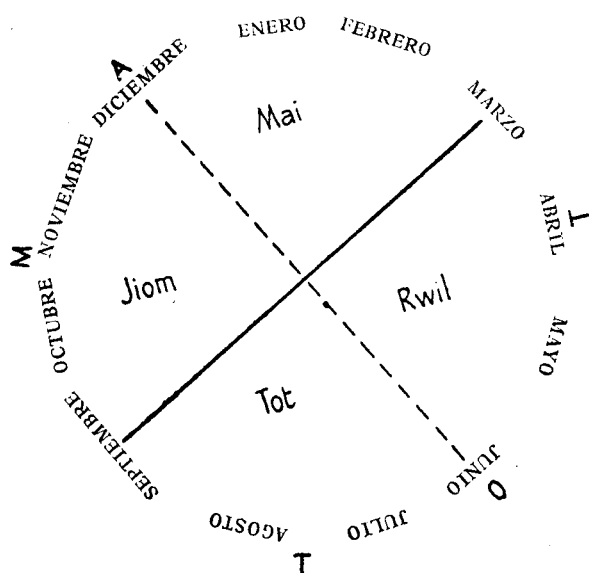
C A M P A M E N T O S



mos clasificar los meses marginales en *tot* o *mai*, dado que pertenecen a una serie de actividades pero presagian la otra serie, pues el concepto de estaciones deriva de las actividades sociales más que de los cambios climáticos que las determinan, y un año es para los nuer un período de vida en la aldea (*cieng*) y un período de vida en el campamento (*wec*).

Ya he observado los cambios físicos significativos relacionados con la estación de las lluvias y con la de la sequía, algunos de los cuales aparecen presentados en gráficos en las pp. 76-77. También he descrito, en el capítulo anterior, el movimiento ecológico que sigue a dichos cambios físicos en los casos en que afecta a la vida humana en alguna medida. También he indicado las variaciones estacionales en las actividades sociales, en que se basan los conceptos nuer del tiempo, y las he descrito con cierta extensión en lo relativo al aspecto económico. El gráfico de la página siguiente esquematiza las características principales de esos tres planos de ritmo: físico, ecológico y social.

Los nuer observan los movimientos de los cuerpos celestes que no sean el sol y la luna, la dirección y variación de los vientos y la migración de algunas especies de aves, pero no regulan sus actividades en relación con ellos ni los usan como puntos de referencia para el cómputo de las estaciones. Los traslados de los hombres rigen las características mediante las cuales definen



de forma más clara las estaciones: el agua, la vegetación, los movimientos de los peces, etc.; las necesidades del ganado y las variaciones en las provisiones de víveres son las que traducen principalmente el ritmo ecológico al ritmo social del año, y el contraste entre las formas de vida en plena estación de las lluvias y en plena estación seca es lo que proporciona los polos conceptuales para el cómputo temporal.

Además de esas dos estaciones principales de *tot* y *mai*, los nuer distinguen dos estaciones complementarias incluidas dentro de aquéllas, que constituyen períodos de transición entre ellas. Las cuatro estaciones no son divisiones nítidas, sino que se superponen. Así como nosotros distinguimos el verano y el invierno como las dos mitades de nuestro año y también distinguimos la primavera y el otoño, así también los nuer distinguen *tot* y *mai* como las dos mitades de su año y distinguen también las estaciones de *rwil* y *jiom*. *Rwil* es la época del traslado desde el campamento a la aldea y de desbrozar y plantar, aproximadamente desde mediados de marzo hasta mediados de junio, antes de que las lluvias hayan alcanzado su punto máximo. Se considera una parte de la mitad *tot* del año, aunque se distingue de *tot* propiamente dicho, el período de vida enteramente en la aldea y de actividad agrícola, aproximadamente desde mediados de junio hasta mediados de septiembre. *Jiom*, que significa «viento», es el período en que el constante viento del norte empieza a

soplar y en que los hombres cosechan, pescan desde diques, queman la maleza e instalan los primeros campamentos, aproximadamente desde mediados de septiembre hasta mediados de diciembre. Se considera como parte de la mitad *mai* del año, aunque se distingue de *mai* propiamente dicho, aproximadamente desde mediados de diciembre hasta mediados de marzo, cuando se instalan los campamentos principales. Así, pues, en términos aproximados, existen dos estaciones principales de seis meses y cuatro estaciones secundarias de tres meses, pero no hay que considerar de modo demasiado estricto esas divisiones, dado que no son tanto unidades temporales exactas cuanto, más que nada, formulaciones conceptuales de cambios en las relaciones ecológicas y en las actividades sociales que pasan imperceptiblemente de un estado a otro.

En el diagrama de la p. 114 la línea que va de mediados de marzo a mediados de septiembre es el eje del año, que es una aproximación a una división entre dos series opuestas de relaciones ecológicas y de actividades sociales, aunque no corresponda enteramente a ella, como puede verse en el diagrama de la p. 115, en el que la vida en la aldea y la vida en el campamento aparecen relacionadas con las estaciones cuyos puntos focales constituyen. Los nuer, especialmente los jóvenes, permanecen en el campamento durante parte de *tot* (la mayor parte de *rwil*) y permanecen en las aldeas, especialmente los jóvenes, durante parte de *mai* (la mayor parte de *jiom*), pero durante *tot* propiamente dicho todos están en las aldeas y durante *mai* propiamente dicho en los campamentos. Como las palabras *tot* y *mai* no representan unidades puramente temporales, sino que significan el conjunto de actividades sociales características del momento culminante de la temporada seca y de la de las lluvias, podemos oír decir a un nuer que va a «pasar *tot*» o «*mai*» en determinado lugar.

El año tiene doce meses, seis para cada una de las estaciones principales, y la mayoría de los nuer adultos pueden enumerarlos en orden. En la lista de meses que ofrecemos más abajo, no hemos podido hacer corresponder cada uno de los nombres nuer con cada uno de los nuestros, porque éstos no están en relación con la luna. No obstante, verá el lector que los dos meses europeos que equivalen a un mes nuer en la lista suelen abarcar a éste, que generalmente tiende a coincidir con el primero más que con el segundo.

teer
lath (boor)
kur

sept.-oct.
 oct.-nov.
 nov.-dic.

<i>tiop (in) dit</i>	dic.-en.
<i>tiop (in) tot</i>	en.-feb.
<i>pet</i>	feb.-marz.
<i>duong</i>	marz.-abr.
<i>gwaak</i>	abr.-mayo
<i>dwat</i>	mayo-jun.
<i>kornyuot</i>	jun.-jul.
<i>paiyatni (paiyene)</i>	jul.-ag.
<i>thoor</i>	ag.-sept.

Los nuer no tardarían en encontrarse en dificultades en relación con su calendario lunar, si contaran uniformemente la sucesión de las lunas,¹ pero hay ciertas actividades asociadas con cada mes, asociación indicada a veces por el nombre del mes. El calendario es una relación entre un ciclo de actividades y un ciclo conceptual y ninguno de los dos puede ser independiente, ya que el ciclo conceptual depende del ciclo de las actividades de que proceden su significado y su función. Así, que un sistema de doce meses no crea inconvenientes a los nuer, pues el calendario está sujeto al ciclo de cambios ecológicos. En el mes de *kur* se hacen los primeros diques para pescar y se instalan los primeros campamentos de ganado, y, como se están realizando esas actividades, ha de estarse en *kur* o cerca. De igual modo, en *dwat* se desmonta el campamento y se regresa a las aldeas, y como se está viajando ha de estarse en *dwat* o cerca. En consecuencia, el calendario permanece bastante estable y en cualquier sección de Nuerlandia existe unanimidad con respecto al nombre del mes corriente.

De acuerdo con mi experiencia, los nuer no usan en gran medida los nombres de los meses para indicar la época de un acontecimiento, sino que, en su lugar, suelen referirse a alguna actividad destacada que se esté realizando en el momento en que se produzca: por ejemplo en la época de los primeros campamentos, en la época de la escarda, en la época de la cosecha, etc., y es fácil de comprender que así hagan, dado que, para ellos, el tiempo es una relación entre actividades. Durante la estación de las lluvias, las etapas del crecimiento del mijo y las medidas adoptadas en su cultivo se usan con frecuencia como puntos de referencia. Las actividades pastorales no constituyen puntos de referencia adecuados, porque no se diferencian mucho a lo largo de los meses y de las estaciones.

No existen unidades de tiempo entre el mes y el día y la noche. Para indicar el momento en que se produjo un acontecimiento

1. Existe alguna documentación de la intercalación de un mes entre los jikany orientales, pero no puedo afirmarlo categóricamente, y no he oído citarlo en otras partes de Nuerlandia.

de hace más de uno o dos días se hace referencia a otro acontecimiento que se produjera en la misma época o se cuenta el número de «reposos» o, con menor frecuencia, de «soles». Existen términos para referirse a «mañana», a «ayer», etc., pero son imprecisos. Cuando los nuer desean definir la fecha de un acontecimiento de varios días antes, como un baile o una boda, lo hacen mediante la referencia a las fases de la luna: luna nueva, cuarto creciente, luna llena, cuarto menguante y la luminosidad de su segundo cuarto. Cuando desean expresarse con precisión, establecen la noche del cuarto creciente o del menguante en que se producirá un acontecimiento, atribuyendo quince noches a cada uno de los cuartos y treinta al mes. Dicen que sólo el ganado y los anuak pueden ver la luna en el período en que es invisible. Los únicos términos que aplican a la sucesión nocturna de las fases lunares son aquellos que describen su aspecto en la luna llena y justo antes de ella.

El recorrido del sol determina muchos puntos de referencia, y una forma corriente de indicar el momento de los acontecimientos es el de apuntar a la parte del cielo en que el sol habrá alcanzado su recorrido. También existe una serie de expresiones, cuyo grado de precisión varía, que describen posiciones del sol en el cielo, aunque, de acuerdo con mi experiencia, las únicas empleadas comúnmente son aquellas que se refieren a los movimientos de éste que se distinguen de forma más marcada: el primer rayo del amanecer, la salida del sol, el mediodía y el ocaso. Quizás sea significativo el hecho de que existan casi tantos puntos de referencia entre las 4 y las 6 de la tarde como durante el resto del día. Eso puede deberse principalmente a los llamativos contrastes causados por los cambios en las relaciones de la tierra con el sol durante esas dos horas, pero podemos observar también que los puntos de referencia entre ellas se usan más al asignar las experiencias, como, por ejemplo, la de iniciar un viaje, la de levantarse de la cama, la de atar el ganado en los corrales, la de la caza de la gacela, etc., que los puntos de referencia correspondientes a la mayor parte del día, especialmente al lento paso de las horas entre la 1 y las 3 de la tarde. También existe una serie de términos para describir el tiempo nocturno. Están determinados en medida muy limitada por el recorrido de los astros. También en este caso existe una terminología más rica para el período de transición entre el día y la noche que para el resto de la noche y podemos sugerir las mismas razones para explicar ese fenómeno. También existen expresiones para distinguir la noche del día, la mañana de la tarde y la parte del día ya transcurrida de la parte por transcurrir.

Exceptuando los términos más comunes relativos a las divisio-

nes del día, se usan poco en comparación con las expresiones que describen las actividades diurnas rutinarias. El horario diario es el del ganado, la ronda de las tareas pastorales, y el paso del tiempo a través de un día es, para un nuer, primordialmente la sucesión de dichas tareas y sus relaciones mutuas. Los puntos mejor deslindados son la conducción del ganado del establo al corral, el ordeño, la conducción de la manada adulta a los pastos, el ordeño de las cabras y de las ovejas, la conducción de los rebaños y de las crías a los pastos, la limpieza del establo y del corral, el regreso de la manada, el ordeño de por la tarde, y el encierro de las reses en los establos. Generalmente, los nuer usan esos momentos de actividad, y no puntos concretos en el recorrido del sol a través del cielo, para coordinar los acontecimientos. Así, un hombre dice: «Regresaré a la hora del ordeño», «saldré cuando regresen las crías», etc.

Desde luego, en última instancia el cómputo ecológico está determinado enteramente por el movimiento de los cuerpos celestes, pero sólo algunas de sus unidades y notaciones están basadas directamente en dichos movimientos: por ejemplo, el mes, el día, la noche y algunas partes del día y de la noche, y a algunos puntos se les presta atención y se los selecciona para ello porque son importantes para las actividades sociales. Las propias actividades, principalmente las de tipo económico, son las que son fundamentales para el sistema y proporcionan la mayoría de sus unidades y notaciones, y el paso del tiempo se percibe en la relación mutua de las actividades. Como las actividades dependen del movimiento de los cuerpos celestes y como el movimiento de los cuerpos celestes sólo tiene importancia en relación con las actividades, se puede hacer referencia a cualquier de los dos para indicar el momento de producirse un acontecimiento. Así, se puede decir: «en la estación *jiom*» o «en los primeros campamentos», «el mes de *dwat*» o «el regreso a las aldeas», «cuando el sol está empezando a calentar» o «en el momento del ordeño». Los movimientos de los cuerpos celestes permiten a los nuer seleccionar puntos naturales que son importantes en relación con las actividades. Esa es la razón por la que, en el uso lingüístico, las noches, o, mejor, los «reposos», son unidades de tiempo definidas de forma más clara que los días, o «soles», porque éstos son unidades indiferenciadas de actividad social, y los meses, o, mejor, «lunas», a pesar de ser unidades de tiempo natural claramente diferenciadas, se emplean poco como puntos de referencia, porque no son unidades de actividad claramente diferenciadas, mientras que el día, el año y sus estaciones principales son unidades ocupacionales completas.

De esta naturaleza del tiempo entre los nuer podemos sacar

algunas conclusiones. El tiempo no tiene el mismo valor a lo largo del año. Así, en los campamentos de la estación seca, a pesar de que las tareas pastorales diarias se siguen mutuamente en el mismo orden que en la estación de las lluvias, no se producen en el mismo momento, son una rutina más precisa debido a la severidad de las condiciones estacionales, especialmente en relación con el agua y los pastos, y requieren mayor coordinación y acción cooperativa. Por otro lado, en la estación seca la vida suele carecer de novedades, aparte de las tareas rutinarias, y las relaciones ecológicas y sociales son más monótonas de un mes para otro que en la estación de las lluvias, cuando se celebran con frecuencia fiestas, bailes y ceremonias. Hay que entender que, cuando el tiempo se considera como relaciones entre actividades, tiene una connotación diferente en la estación de las lluvias y en la seca. En ésta el cómputo temporal diario es más uniforme y preciso, mientras que el cómputo lunar recibe menos atención, como revela el hecho de que se usen menos los nombres de los meses, de que resulte menos fácil enumerarlos por orden, y de que se dé el rasgo común al África oriental de que haya dos meses de la estación seca con el mismo nombre (*tiop in dit* y *tiop in tot*), cuyo orden se trastoca con frecuencia. El paso del tiempo puede variar en función de eso, dado que la prescripción del tiempo es una función de sistemas de cómputo temporal, pero no podemos dar una formulación definida sobre esa cuestión.

Aunque he hablado de tiempo y de unidades temporales, los *nuer* carecen de una expresión equivalente al «tiempo» de nuestra lengua, y, por esa razón, a diferencia de nosotros, no pueden hablar de tiempo como si fuera algo real, que pasa, que puede desperdiciarse, aprovecharse, etc. No creo que experimenten nunca la misma sensación de luchar contra el tiempo o de tener que coordinar las actividades con un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son principalmente las propias actividades, que suelen ser de carácter pausado. Los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no hay sistema abstracto que los controle, al no haber puntos de referencia autónomos a los que tengan que adaptarse con precisión. Los *nuer* son afortunados.

También tienen medios muy limitados de distinguir la duración relativa de los períodos de tiempo comprendidos entre los acontecimientos, dado que disponen de pocas unidades de tiempo, y aun éstas no están bien definidas ni sistematizadas. Como carecen de horas o de otras unidades temporales pequeñas, no pueden medir los períodos comprendidos entre las posiciones del sol o las actividades diarias. Es cierto que el año está dividido en doce unidades lunares, pero los *nuer* no las consideran como

fracciones de una unidad. Puede ser que puedan decir en qué mes ocurrió un acontecimiento, pero les cuesta enorme dificultad computar la relación entre acontecimientos en símbolos numéricos abstractos. Piensan con mucha mayor facilidad con relación a las actividades y a la sucesión de las actividades y con relación a la estructura social y a las diferencias estructurales que en puras unidades de tiempo.

Podemos sacar la conclusión de que el sistema nuer de cómputo temporal dentro del ciclo anual y en partes del ciclo es una serie de formulaciones conceptuales de cambios naturales, y que la selección de puntos de referencia está determinada por la importancia que dichos cambios naturales tengan para las actividades humanas.

II

En cierto sentido, cualquier tiempo es estructural, dado que es una formulación conceptual de actividades colaterales, coordinadas o cooperativas: los movimientos de un grupo. De lo contrario, los conceptos temporales de ese tipo no podrían existir, pues han de tener un significado semejante para todos los miembros del grupo. La hora del ordeño y las de las comidas son aproximadamente las mismas para todas las personas que normalmente entran en contacto mutuo, y el traslado de las aldeas a los campamentos tiene aproximadamente la misma connotación en todas las partes de Nuerlandia, si bien puede tener una connotación especial para un grupo particular de personas. No obstante, existe un momento en que podemos decir que los conceptos temporales dejan de estar determinados por factores ecológicos y pasan a estar más determinados por relaciones estructurales, mutuas, al haber dejado de ser un reflejo de la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza y haber pasado a ser un reflejo de la influencia mutua de los grupos sociales.

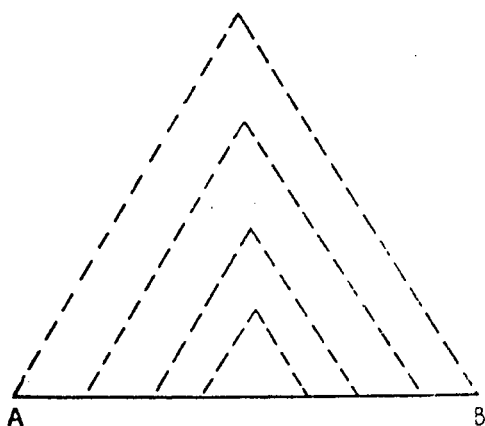
El año es la unidad de tiempo ecológico más larga. Los nuer cuentan con palabras para referirse al año antepasado, al año pasado, a este año, al próximo año y al siguiente a éste. De modo, que los acontecimientos que se produjeron en los últimos años son los puntos de referencia en el cómputo temporal, y éstos son diferentes según el grupo de personas que los use: familia extensa compacta, aldea, sección tribal, etc. Una de las formas más comunes de citar el año en un acontecimiento es la de mencionar el lugar en que los habitantes de la aldea instalaron sus campamentos de la estación seca o la de referirse a algún mal

que sufrió su ganado. Una familia extensa compacta puede hacer el cómputo temporal mediante el nacimiento de las crías de sus manadas. Las bodas y otras ceremonias, las luchas e incursiones guerreras, pueden igualmente proporcionar puntos de referencia temporal, aunque, a falta de fechas numéricas, nadie puede decir sin hacer largos cálculos cuántos años hace que se produjo un acontecimiento. Además, como para los nuer el tiempo es un orden de acontecimientos de importancia destacada para un grupo, cada grupo tiene sus propios puntos de referencia y, en consecuencia, el tiempo es algo relativo en función del espacio estructural, considerado localmente. Eso resulta evidente, cuando examinamos los nombres dados a los años por las diferentes tribus o, a veces, por tribus adyacentes, pues son los de las inundaciones, pestilencias, hambrunas, guerras, etc., sufridas por la tribu. Con el paso del tiempo, los nombres de los años quedan olvidados y todos los acontecimientos que superan los límites de ese rudo cómputo histórico se desvanecen en el opaco panorama de tiempos remotos. El tiempo histórico, en este sentido de una secuencia de acontecimientos destacados de importancia para una tribu, se remonta a una época anterior al tiempo histórico de los grupos más pequeños, pero probablemente su límite sea cincuenta años, y cuanto más alejados estén del presente, más dispersos y vagos se vuelven sus puntos de referencia.

Sin embargo, los nuer tienen otra forma de expresar aproximadamente el momento en que los acontecimientos se producen: no mediante números de años, sino mediante la referencia al sistema de grupos de edad. La distancia entre los acontecimientos deja de computarse en conceptos temporales, tal como nosotros los entendemos, para computarse en función de la distancia estructural, que es la relación entre los grupos de personas. Por consiguiente, está enteramente en función de la estructura social. Así, un nuer puede decir que un acontecimiento se produjo después de que naciera el grupo de edad *thut* o en el período de iniciación del grupo de edad *boiloc*, pero nadie puede decir cuántos años hace que ocurrió. En este caso el tiempo se computa mediante grupos de edad. Si un hombre del grupo *dangunga* nos dice que un acontecimiento se produjo en el período de iniciación del grupo *thut*, nos está diciendo que ocurrió tres grupos antes del suyo, es decir hace seis grupos. En el capítulo VI examinaremos el sistema de los grupos de edad. Aquí sólo necesitamos decir que no podemos traducir exactamente un cómputo mediante grupos a un cómputo mediante años, pero que podemos calcular aproximadamente un intervalo de diez años entre el comienzo de los grupos sucesivos. Existen seis grupos en existencia, los nombres de los grupos no son cíclicos y el

orden de los grupos extintos, todos menos el último, pronto queda olvidado, de modo que un cómputo mediante grupos de edad tiene siete unidades que abarcan un período de algo menos de un siglo.

El sistema estructural del cómputo del tiempo es en parte la selección de los puntos de referencia de importancia para los grupos locales que atribuye a dichos grupos una historia común y distintiva, en parte la distinción entre grupos de edad específicos dentro del sistema de grupos de edad y en parte las distancias de un orden de parentesco y de linaje. Cuatro grados de generaciones (*kath*) dentro del sistema de parentesco son relaciones diferenciadas lingüísticamente, abuelo, padre, hijo y nieto, y dentro de un grupo de parentesco pequeño dichas relaciones dan una profundidad temporal a los miembros del grupo y puntos de referencia en una línea de ascendencia mediante los cuales quedan determinadas y explicadas sus relaciones. Cualquier relación de parentesco ha de tener un punto de referencia en una línea de ascendencia, es decir, un antepasado común, de modo que dicha relación siempre tiene una connotación temporal formulada en



términos estructurales. Más allá de la gama del sistema de parentesco en este sentido restringido la connotación se expresa en función del sistema de linajes. Como tratamos ese tema en el capítulo V, vamos a limitar el examen de él a un comentario explicativo del diagrama de más arriba. La base del triángulo representa un grupo dado de agnados y las líneas de puntos representan sus supuestos antepasados agnaticios, que van desde la base hasta un punto en la estructura del linaje, el antepasado común de cada miembro del grupo. Cuanto más ampliemos la extensión del grupo (cuanto más larga se vuelva la línea), más

alejado estará dentro de la estructura del linaje el antepasado común (más alejado de la base estará el vértice del triángulo). Así, pues, los cuatro triángulos son las profundidades temporales de cuatro extensiones de relación agnaticia de un plano existencial y representan los linajes mínimo, menor, mayor y máximo de un clan. Así, pues, el tiempo del linaje es la distancia estructural entre grupos de personas en la línea AB. Por consiguiente, el tiempo estructural no se puede entender hasta que no se conozca la distancia estructural, dado que es un reflejo de ella, razón por la cual hemos de pedir al lector que perdone la obscuridad de esta exposición y que reserve la crítica para cuando hayamos tenido oportunidad de explicar con mayor claridad lo que significa la distancia estructural.

Hemos limitado nuestro examen de los sistemas nuer de cómputo temporal y no hemos considerado la forma en que percibe el tiempo un individuo. El tema está erizado de dificultades. Así, un individuo puede computar el paso del tiempo mediante referencia al aspecto físico y a la condición de otros individuos y a los cambios en la historia de su propia vida, pero ese método de computar el tiempo no tiene una validez colectiva amplia. No obstante, confesamos que nuestras observaciones sobre esa cuestión no han sido profundas y que un análisis completo supera nuestras posibilidades. Simplemente hemos indicado los aspectos del problema que están relacionados directamente con la descripción de las formas de vida que hemos dado más arriba y con la descripción de las instituciones políticas que ofrecemos más abajo.

Hemos observado que el movimiento del tiempo estructural es, en cierto sentido, una ilusión, pues la estructura se mantiene bastante constante y la percepción del tiempo no supera el movimiento de las personas, muchas veces en grupos, a través de la estructura. Así, los grupos de edad se suceden unos a otros constantemente, pero nunca hay más de seis en existencia y las posiciones relativas ocupadas por dichos seis grupos de edad en cualquier momento son puntos estructurales fijos a través de los cuales pasan los grupos de personas en sucesión interminable. De forma semejante, por razones que explicaremos más adelante, el sistema nuer de los linajes puede considerarse como un sistema fijo, dado que existe un número constante de grados entre las personas vivas y el fundador de su clan y que los linajes ocupan una posición constante en su relación mutua. Por muchas generaciones que se sucedan unas a otras, la profundidad y extensión de los linajes no aumenta, a menos que haya un cambio estructural. En las pp. 218-219 examinamos más detalladamente estas afirmaciones.

Más allá de los límites del tiempo histórico, entramos en un plano de la tradición en que puede suponerse que determinado elemento histórico factual está incorporado a un conjunto mítico. En este caso los puntos de referencia son los estructurales que hemos indicado. En un extremo, dicho plano se confunde con la historia; en el otro extremo, con el mito. En este caso la perspectiva temporal no es una impresión auténtica de distancias reales como la producida por nuestra técnica de fechar, sino un reflejo de relaciones entre los linajes, de modo que los acontecimientos tradicionales registrados tienen que colocarse en los puntos en que los linajes afectados en ellos convergen en las líneas de ascendencia. Así, pues, los acontecimientos ocupan una posición en la estructura, pero no una posición exacta en el tiempo histórico, tal como lo entendemos. Más allá de la tradición se encuentra el horizonte del mito puro, que siempre se ve en la misma perspectiva temporal. Un acontecimiento mitológico no precedió a otro, pues los mitos explican costumbres de significado social general y no las relaciones mutuas entre los segmentos particulares y, por tanto, no estratificadas estructuralmente. Las explicaciones de cualesquiera características de la naturaleza o de la cultura se extraen de ese ambiente intelectual que impone límites al mundo nuer y lo vuelve autónomo y totalmente inteligible para los nuer en la relación de sus partes. El mundo, los pueblos y las culturas han existido juntos desde el mismo pasado remoto.

Habría observado el lector que la dimensión temporal nuer es superficial. La historia válida acaba hace un siglo, y la tradición, medida generosamente, se remonta a hace sólo de diez a doce generaciones en la estructura del linaje, y, en caso de que este-mos en lo cierto al suponer que la estructura del linaje nunca aumenta, la consecuencia de ello es que la distancia entre el comienzo del mundo y la actualidad permanece inalterable. Así, pues, el tiempo no es un *continuum*, sino que es una relación estructural constante entre dos puntos, la primera persona y la última en una línea de descendencia agnaticia. Podemos apreciar lo superficial que es el tiempo nuer por el hecho que ¡el árbol bajo el cual nació la humanidad todavía estaba en pie en Nuerlandia occidental hace unos años!

Más allá del ciclo anual, el cómputo temporal es una formulación conceptual de la estructura social, y los puntos de referencia son proyecciones en el pasado de relaciones reales entre los grupos de personas. No es tanto un medio de coordinar acontecimientos cuanto de coordinar relaciones, dado que éstas hay que explicarlas en función del pasado.

Hemos sacado la conclusión de que el tiempo estructural es un reflejo de la distancia estructural. En las secciones siguientes vamos a definir más detalladamente lo que queremos decir con distancia estructural, y vamos a hacer una clasificación preliminar, formal, de los grupos territoriales nuer de tipo político. Ya hemos clasificado las categorías sociotemporales nuer. Ahora vamos a clasificar sus categorías socioespaciales.

Quien volara por encima de Nuerlandia vería, como en la Ilustración XVI, tomada por las Fuerzas Aéreas británicas en la estación seca, manchas blancas con lo que parecen ser pequeños hongos. Se trata de emplazamientos de aldeas con cabañas y establos. Vería que entre dichas manchas hay trechos de color marrón y negro: los primeros son zonas de tierra abierta cubierta de hierba y los segundos depresiones que quedan inundadas en la estación de las lluvias, y que las manchas blancas son más amplias y más frecuentes en unas partes que en otras. Descubrimos que los nuer atribuyen a esas distribuciones determinados valores que componen su estructura política.

Se podría medir la distancia exacta entre una cabaña y otra, entre una aldea y otra, entre una zona tribal y otra, etc., y el espacio ocupado por cada una de ellas. Eso nos proporcionaría una relación de las dimensiones espaciales en términos puramente físicos. Por sí misma tendría importancia muy limitada. El espacio ecológico es algo más que mera distancia física, aunque se ve afectado por ella, pues se calcula también por el carácter de la región que media entre grupos locales y por su relación con las necesidades biológicas de sus miembros. Un río ancho divide a dos tribus nuer de forma más pronunciada que muchas millas de maleza no ocupada. Una distancia que parece pequeña en la estación seca ofrece un aspecto diferente, cuando la zona que ocupa está inundada en la estación de las lluvias. La comunidad de una aldea que tenga cerca agua permanente al alcance está en una posición diferente de otra que tenga que viajar durante la estación seca para conseguir agua, pastos y pesca. Un cinturón de mosca tse-tsé crea una barrera infranqueable, con lo que da mayor distancia ecológica entre los pueblos que separa (p. 150), y la presencia o ausencia de ganado entre los vecinos de los nuer determina igualmente la distancia ecológica entre ellos y los nuer (pp. 149-150). En este sentido, la distancia ecológica es una relación entre comunidades definida en función de la densidad y de la distribución, y en relación con el agua, la vegetación, la vida animal, los insectos, etc.

La distancia estructural es de un orden muy diferente, si bien

siempre está influida y, en su dimensión política, determinada en gran medida por las condiciones ecológicas. Como ya hemos indicado en la sección anterior, (distancia estructural significa la distancia entre grupos de personas en un sistema social, expresada en función de los valores). La naturaleza de la región determina la distribución de las aldeas y, por tanto, la distancia entre ellas, pero (los valores limitan y definen la distribución en términos estructurales y proporcionan un conjunto diferente de distancias.) Una aldea nuer puede ser equidistante de otras dos aldeas, pero si una de éstas pertenece a una tribu diferente y la otra a la misma tribu podemos decir que estructuralmente está más alejada de la primera que de la segunda. Una tribu nuer que esté separada por cuarenta millas de otra tribu nuer está estructuralmente más cercana de ella que de una tribu dinka de la que sólo la separen veinte millas. Cuando abandonamos los valores territoriales y hablamos de linajes y de grupos de edad, el espacio estructural está menos determinado por las condiciones ambientales. Un linaje está más cercano de otro que de un tercero. Un grupo de edad está más próximo a otro que a un tercero. Los valores atribuidos a la residencia, al parentesco, al linaje, al sexo y a la edad diferencian a los grupos de personas mediante la segmentación, y las posiciones relativas de los segmentos unos con respecto a los otros proporcionan una perspectiva que nos permite considerar las divisiones entre ellos como divisiones de espacio estructural. Después de haber definido lo que significa el espacio estructural, ahora podemos pasar a dar una descripción de sus divisiones políticas.

IV

Debido a la falta de estadísticas de población adecuadas (véase p. 134) y de documentos de agrimensura, no podemos presentar un mapa que muestre la densidad de las diferentes tribus, pero podemos dar un cálculo aproximado para el conjunto de Nuerlandia. Jackson dice que la zona al este del Nilo asciende a unas 26.000 millas cuadradas,² y censos recientes calculan su población en aproximadamente 144.000, lo que supone aproximadamente 5,5 por milla cuadrada. La zona al oeste del Nilo no está más habitada y es posible que tenga una densidad menor. La superficie total de Nuerlandia es probablemente de unas 30.000 millas cuadradas y la población total ronda los 200.000. Podemos

2. Jackson, *op. cit.*, p. 62.

calcular que la densidad tribal probablemente varíe de 4 a 10 por milla cuadrada y que la media de distribución en Nuerlandia en conjunto es aproximadamente de 5 a 6 por milla cuadrada. Dadas las condiciones hidrológicas de Nuerlandia y la economía actual de sus habitantes, podemos dudar de que pudiera mantener a una población mayor. Ese es el caso especialmente de la zona al oeste del Nilo y, como los propios nuer sugieren, es probable que su expansión hacia el este se debiera a la superpoblación. Es posible que existan grandes concentraciones locales a pesar de la baja densidad de las zonas tribales, pues los cálculos de superficie en millas cuadradas incluyen vastas extensiones de tierra sin aldeas ni campamentos, que en la estación seca dedican a pastos o simplemente atraviesan en sus traslados estacionales. En este sentido, el grado de concentración efectiva varía de tribu a tribu, de una sección tribal a otra y de estación a estación.

No puedo dar una representación más exacta de dichas distribuciones que la que figura en los mapas esquemáticos de las pp. 74, 76 y 77 y sólo puedo indicirlas en los términos más generales. Como hemos visto, el tamaño de una aldea depende del espacio disponible para edificar, para apacentar y para la agricultura, y sus viviendas se agrupan o se alinean en función de él, formando en la mayoría de las aldeas racimos de cabañas y establos que aquí llamamos caseríos, cada uno de los cuales está separado de sus vecinos por huertos y tierra no ocupada en la que pastan las crías, las ovejas y las cabras. La población de una aldea —no podemos hacer una afirmación precisa— puede ir de cincuenta a varios centenares de almas y puede ocupar desde varios centenares de yardas hasta varias millas. Normalmente, una aldea está perfectamente demarcada por la contigüidad de sus viviendas y por los trechos de maleza, bosque y pantano que la separan de sus vecinos. De acuerdo con mi modesta experiencia, en la mayoría de las partes de Nuerlandia se pueden atravesar de cinco a veinte millas de una aldea a otra. Así es indudablemente en Nuerlandia occidental. Por otro lado, donde la naturaleza del terreno lo permite, las aldeas pueden estar mucho más próximas y seguirse unas a otras a cortos intervalos sobre zonas extensas. Así, la mayor parte de los lou están concentrados en treinta millas de Muot tot, la mayor parte de los dok en diez millas de Ler, mientras que los lak, thiang y parte de los gaawar ocupan de forma bastante continua una amplia colina entre el Nilo y el Zeraf. Las aldeas siempre están unidas a aldeas vecinas por senderos creados y mantenidos por relaciones sociales mutuas. En todas las partes de Nuerlandia hay también extensas zonas, inundadas en la estación de las lluvias, sin aldeas o con muy pocas. Las partes de las zonas tribales dejadas en blanco



I. Joven (gaajok orientales) abrochando un collar de piel de jirafa a un amigo



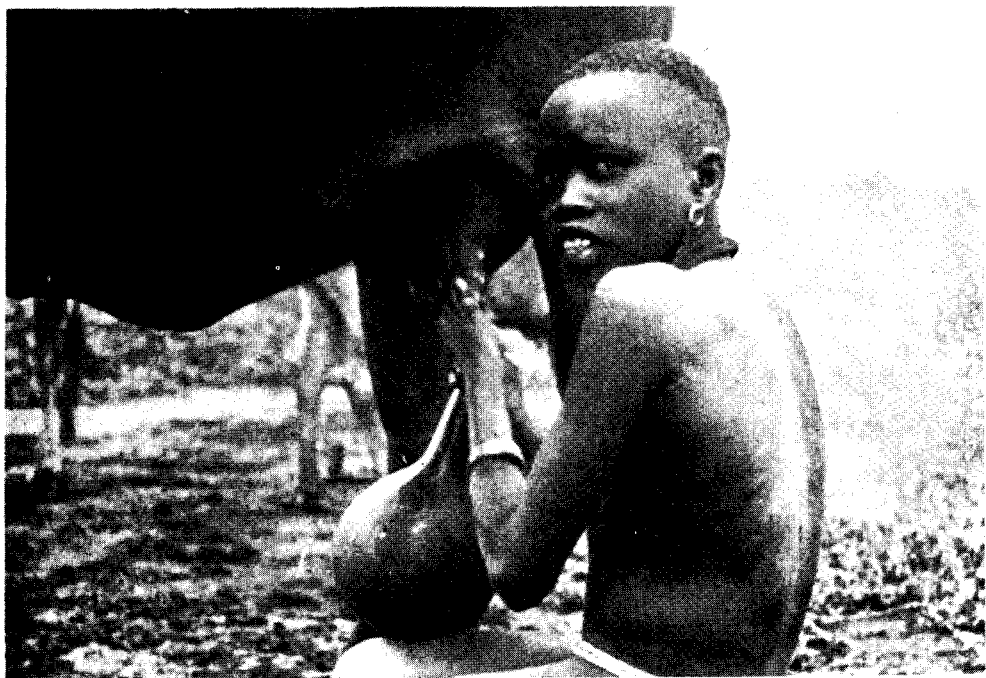
II. Muchacha en un corral (gaajok orientales)



III. Ordeño de una vaca inquieta (lou)



IV. Buey con borlas colgando de sus cuernos (lou)



V. Muchacha ordeñando (lou)



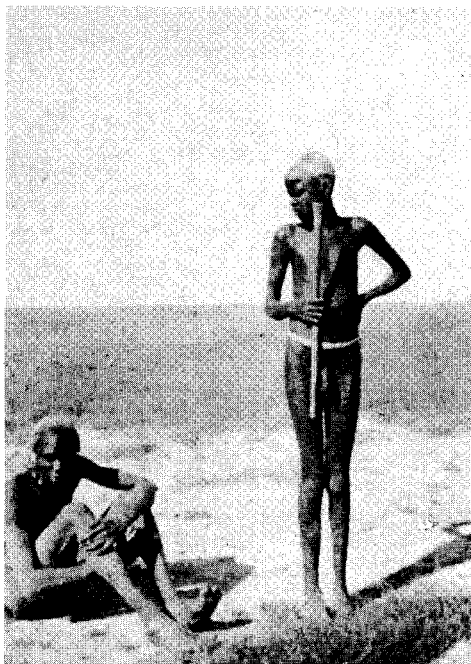
VI. Sabana típica en octubre (Nuerlandia occidental)



VIIa. Casas en un montículo (lou)



VIIb. Casas en un montículo (lou)



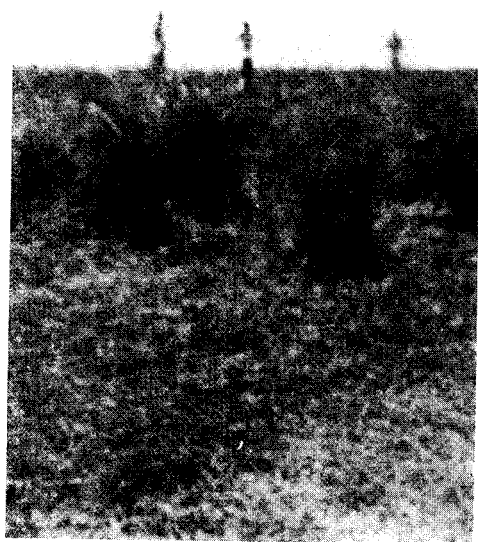
VIII. Colina arenosa con campamentos de ganado en el horizonte (dok)



IX. Pesca con arpón desde una canoa (río Sobat)



X. Pesca con arpón en los bajíos (río Sobat)



XIa. Sabana abierta en la temporada seca (lou)



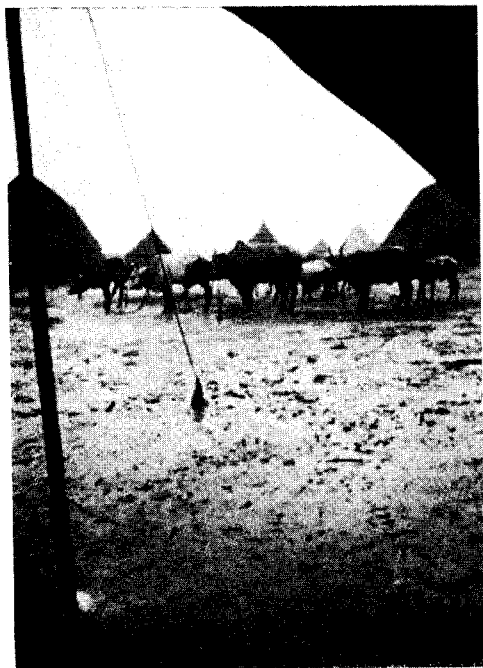
XIb. Desbroce de una plantación de mijo para la última siembra (lou)



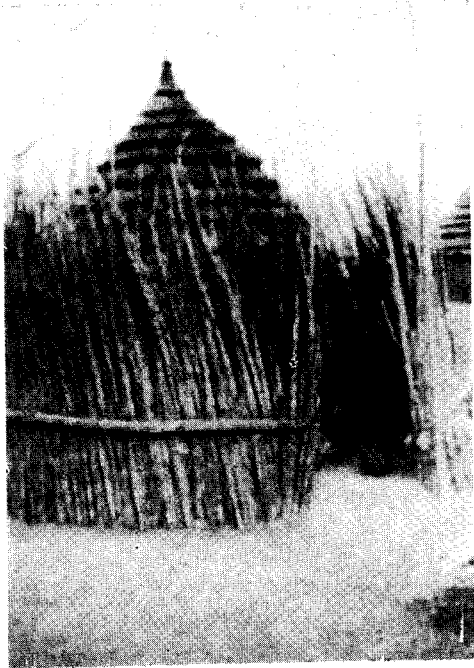
XII. Plantación de mijo en octubre (rengyan)



XIII. Muchacha en una plantación de mijo (dok)



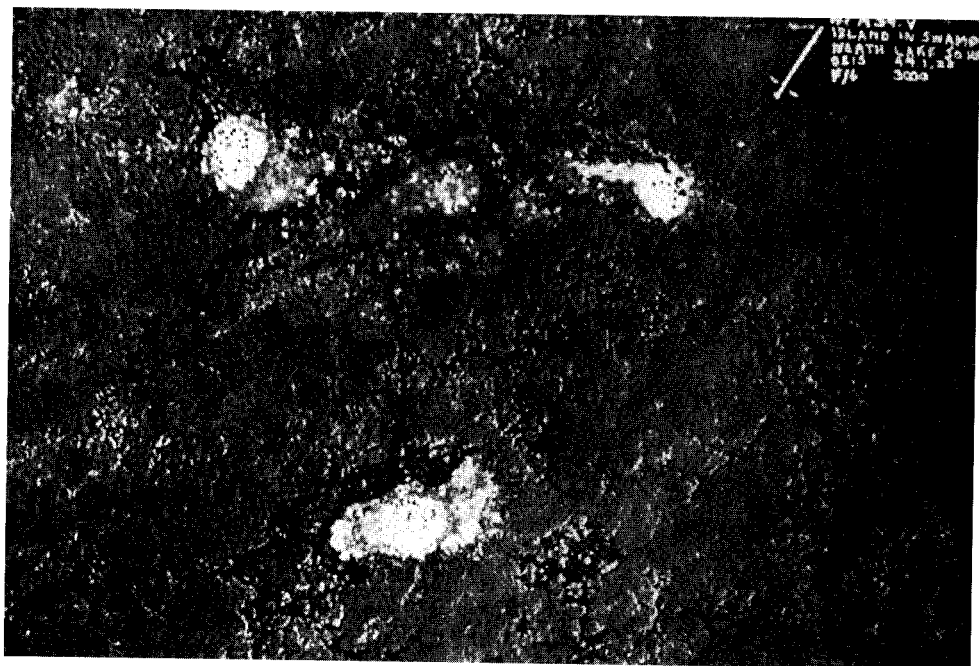
XIV. Chaparrón de agosto (lou)



XVa. Paraviento (lou)

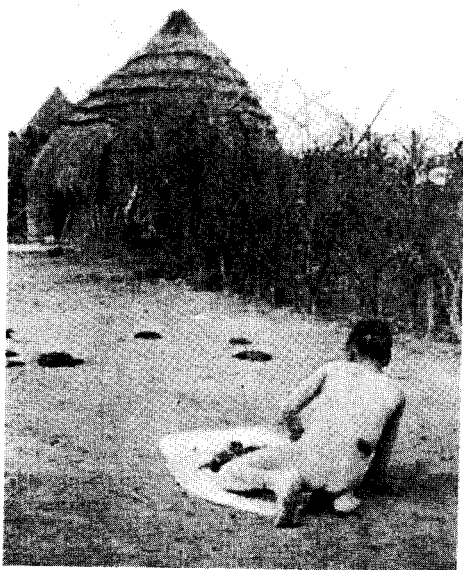


XVb. Un pozo en el lecho del Nyanding (lou)



XVI. Vista aérea de aldeas (nuong)

Royal Air Force Official-Crown Copyright reserved



XVII. Muchacho recogiendo excrementos para hacer combustible (lou)



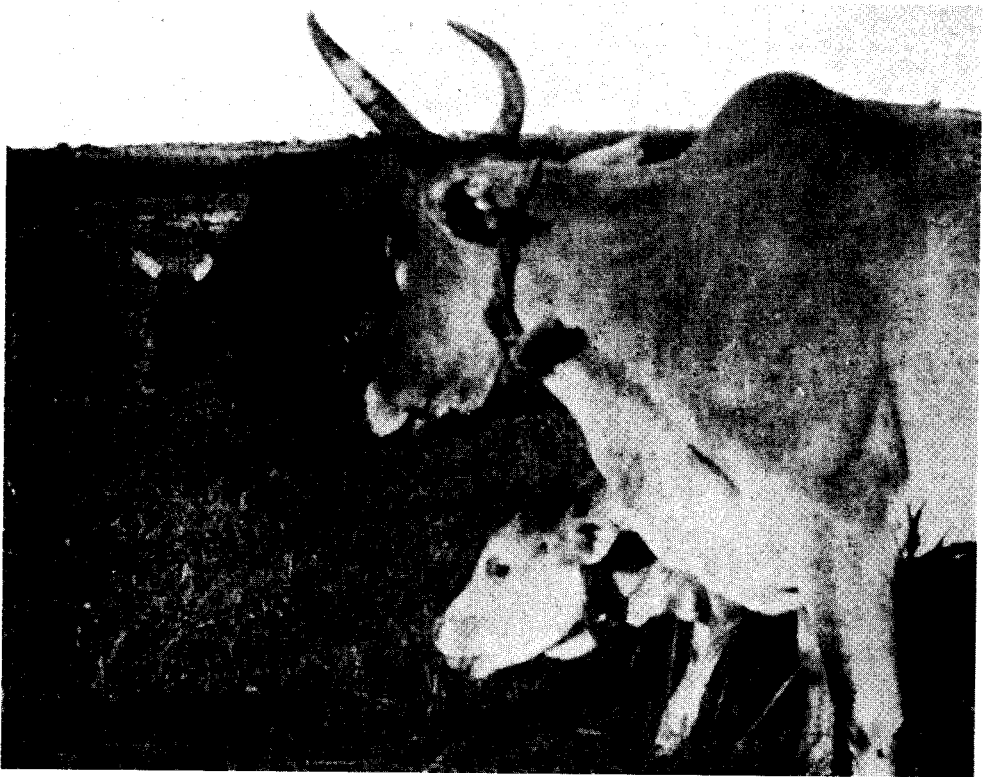
XVIII. Construcción de un establo para el ganado (jikany orientales)



XIXa. Campamento de ganado (leek)



XIXb. Típica depresión pantanosa en noviembre (jikany occidentales)



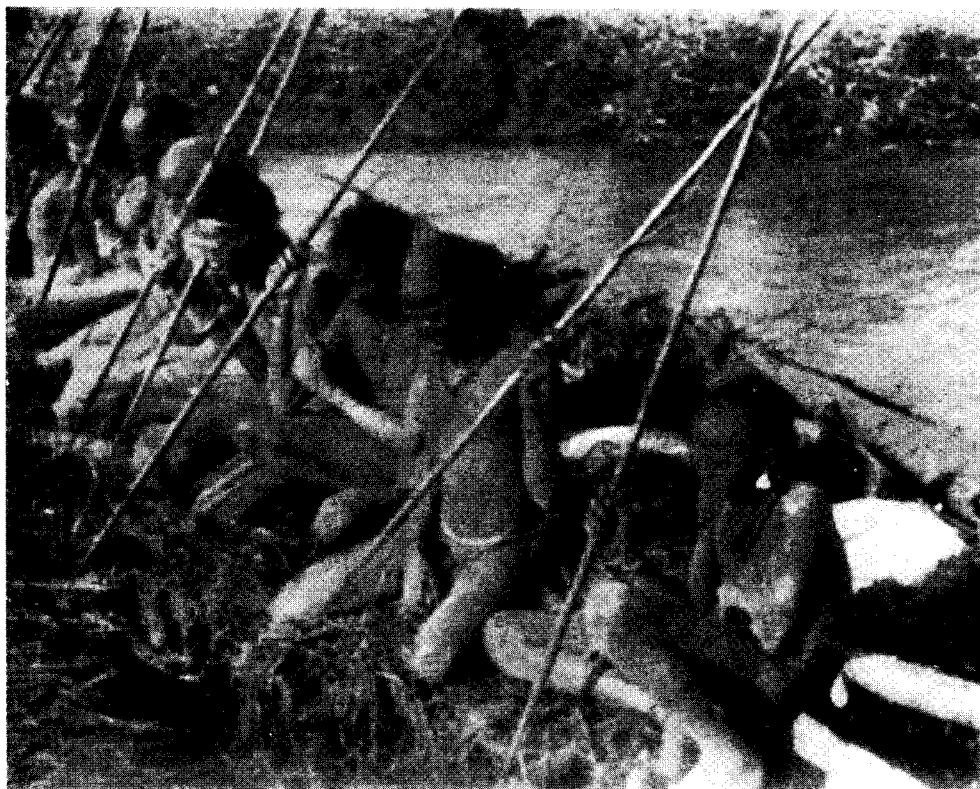
XX. Ganado de viaje (lou)



XXIb. Campamento de ganado de comienzos de la estación seca junto a un estanque del bosque (lou)



XXIa. Ganado pastando en una colina (leek)



XXIIa. Pesca con lanzas desde un dique (gaajok orientales)



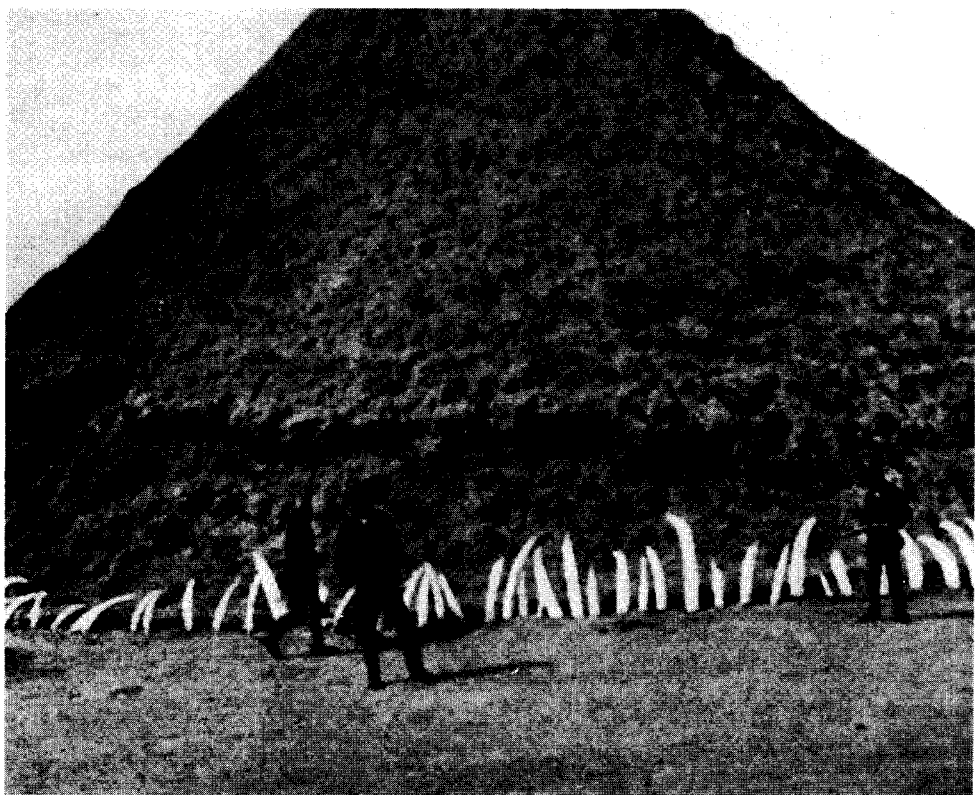
XXIIb. Pesca con arpón en el lago Fadio (lou)



XXIIIa. Sección del corral de un campamento (lou)



XXIIIb. El río Sobat en la estación seca (lou)



XXVa y b. Pirámide de Ngundeng (lou)



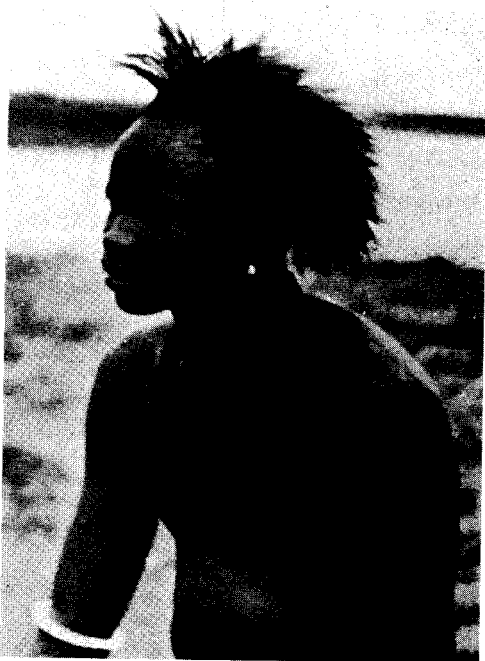
XXIV. Un jefe piel de leopardo



XXVII. Iniciación de los muchachos (cerca de Nasser, gaajok orientales)



XXVIa. Joven (gaajok orientales) con peinado hecho con cenizas



XXVIb. Joven (gaajok orientales) después de quitarse el peinado hecho con cenizas



XXIX. Hombre (puesto de Nasser)



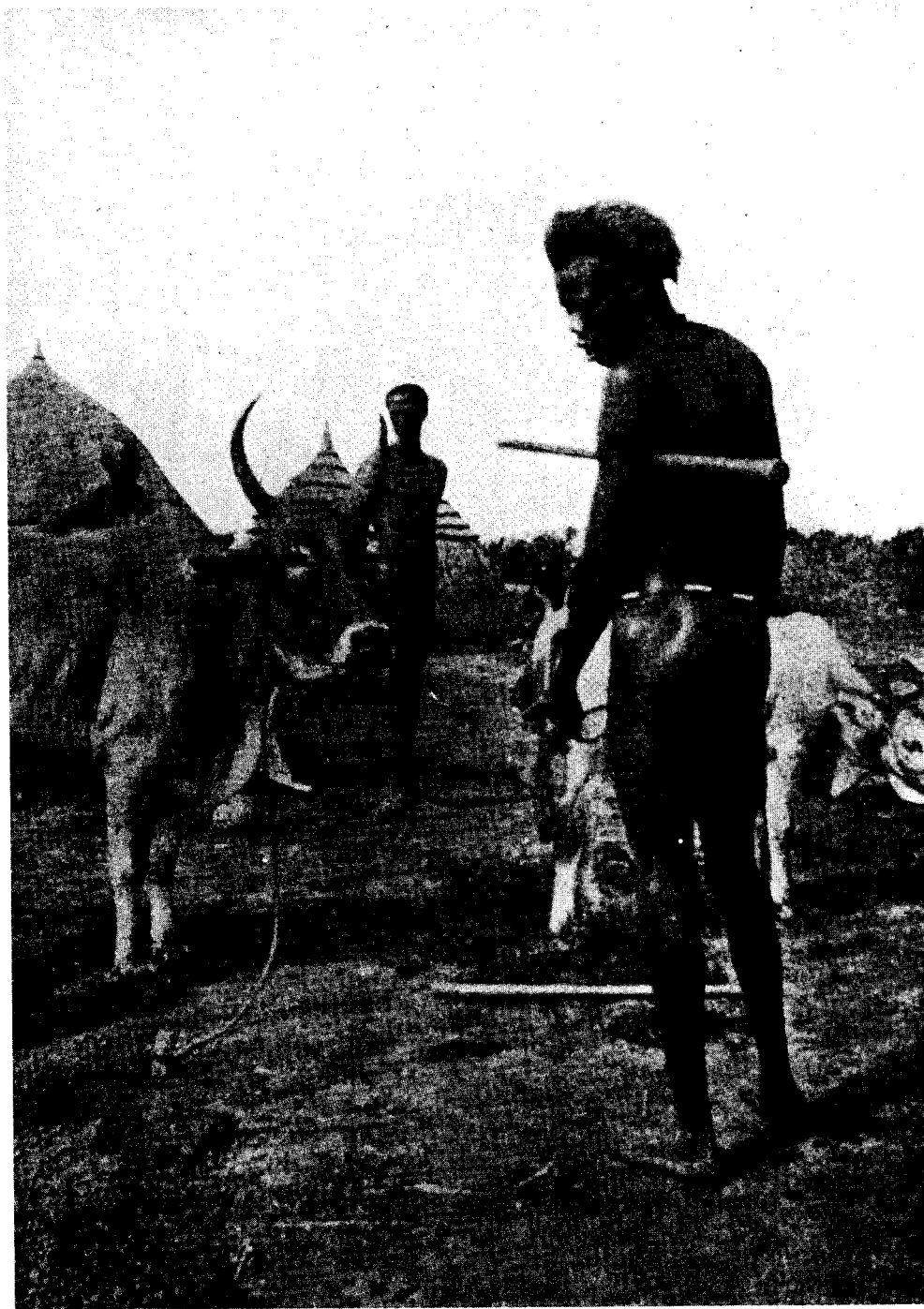
XXVIIIa. Joven (río Zeraf)



XXVIIIb. Joven (lou)



XXVIIIc. Hombre (río Zeraf)



XXX. Casas y corral (gaajok orientales)

o sombreadas para mostrar la ocupación en la estación seca en los mapas antes citados carecen casi, y en muchos casos enteramente, de emplazamientos de aldeas, y en Nuerlandia occidental toda la zona situada entre el Nilo y el Bahr el Ghazal está salpicada con pequeñas aldeas, muy escasas, y probablemente ocurra lo mismo en la región que queda al norte del Bahr el Ghazal.

Me veo obligado a describir la distribución de los campamentos de la estación seca con tan poca precisión como la distribución de las aldeas. Los primeros campamentos pueden encontrarse prácticamente en cualquier parte y muchas veces abarcan sólo unas pocas viviendas; pero la localización de los campamentos más amplios, instalados entrada la estación, puede conocerse de antemano, porque sólo hay unos pocos lugares que proporcionan agua adecuada. Su tamaño depende en gran medida de la cantidad de agua y de pastos y su población varía de aproximadamente un centenar a un millar de almas. Esas concentraciones no son nunca tribales, sino que abarcan secciones tribales más pequeñas o más amplias. Alrededor de un lago un campamento puede estar distribuido en varias secciones a varios centenares de yardas de distancia unas de otras: o bien podemos hablar en ese caso de campamentos contiguos. En cualquier campamento unas cuantas cabañas suelen estar adyacentes, casi tocándose, unas a otras, y muchas veces ese grupo a simple vista puede parecer una unidad distinta con su propia sección del corral común. A lo largo de la orilla izquierda del Sobat y de la orilla derecha del Baro podemos observar desde un vapor campamentos prácticamente en todas partes, separados unos de otros sólo por unas millas; pero en las zonas situadas corriente arriba, como las del Nyanding y del Filus, donde sólo quedan estanques aislados de agua, los campamentos están separados por varias millas. Algunos campamentos más grandes en el interior de la región lou están separados por más de veinte millas de maleza.

A lo largo de Nuerlandia corren grandes ríos y muchas veces esos límites naturales son los que indican las líneas de división política. El Sobat separa la tribu gaajok de la tribu lou; el Pibor separa la tribu lou de los anuak; el Zeraf separa a los thiang y a los lak de los dinka; el Ghazal separa la sección primaria karlual de la tribu leek de sus otras dos secciones primarias, etc. Igualmente, los pantanos y las zonas inundadas en la estación de las lluvias separan a los grupos políticos. Los pantanos de Macar dividen a los gaajak orientales de los gaajok y de los gaagwang; en la estación de las lluvias, los trechos cubiertos de agua dividen a los rengyan de los wot, bor, etc.

Esta descripción de la distribución ha de ser por fuerza imprecisa, pero podemos resumir fácilmente las condiciones prin-

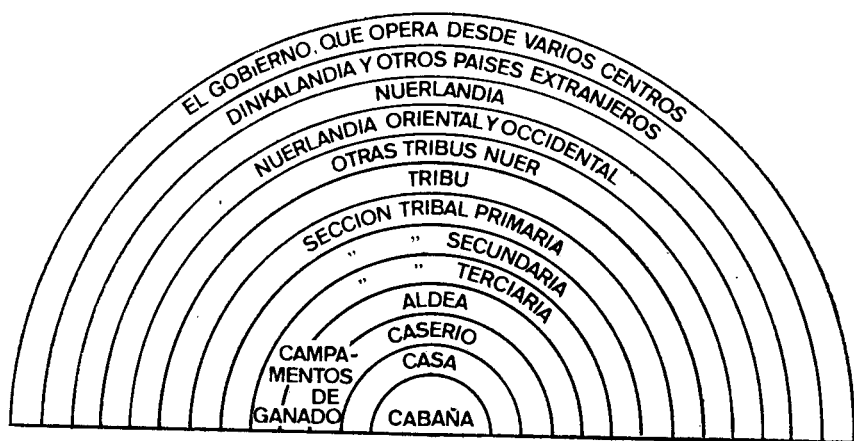
cipales y su importancia. (1) Las condiciones físicas, que son responsables de la escasez de alimentos y de la tecnología tan simple, causan también una baja densidad y una distribución dispersa de las zonas habitadas. La falta de cohesión y de desarrollo políticos puede ponerse en relación con la densidad y distribución de los nuer y, además, en general su simplicidad estructural puede deberse a las mismas condiciones. (2) El tamaño de los trechos de terreno elevado y la distancia entre ellos permite en algunas partes de Nuerlandia una concentración más amplia y más densa que en otras. En las tribus mayores muchas veces una gran población se ve obligada por la naturaleza de la región a edificar sus viviendas en un radio muy corto. (3) En los lugares en que existe una densidad de población relativamente alta en la estación de las lluvias tiende a haber también en la estación seca mayor necesidad de traslados tempranos y largos hacia los nuevos pastizales. Dicha necesidad obliga a que se reconozca un valor tribal común en zonas extensas y nos permite entender mejor cómo es que, a pesar de la ausencia forzosa de una cohesión política dentro de las tribus, con frecuencia tienen una población tan grande y ocupan un territorio tan extenso.

V

Ya hemos observado que la distancia estructural es la distancia entre grupos de personas en la estructura social y que puede ser de diferentes tipos. Los que nos interesan en nuestra presente exposición son la distancia política, la distancia de linaje, y la distancia de grupo de edad. La distancia política entre las aldeas de una sección tribal terciaria es menor que la distancia entre segmentos terciarios de una sección tribal secundaria, y ésta es menor que la distancia entre segmentos secundarios de una sección tribal primaria, y así sucesivamente. Esto constituye el tema del capítulo IV. La distancia de linaje entre segmentos de un linaje menor es menor que la distancia entre segmentos menores de un linaje mayor, y ésta es menor que la distancia entre segmentos mayores de un linaje máximo, y así sucesivamente. Esto constituye el tema del capítulo V. La distancia entre segmentos de un grupo de edad es menor que la distancia entre grupos de edad sucesivos y ésta es menor que la distancia entre grupos de edad que no sean sucesivos. Esto constituye el tema del capítulo VI. Como deseamos desarrollar nuestro argumento y, por tanto, evitar análisis que no permitan al lector referirse a afirmaciones ya formuladas anteriormente, vamos a consi-

derar ahora sólo la distancia política y exclusivamente algunas características de ella.

Los nuer atribuyen valores a las distribuciones locales. Puede parecer sencillo descubrir cuáles son dichos valores, pero, como están expresados en palabras, no se puede entender el alcance de sus diferencias sin un conocimiento profundo de la lengua del pueblo y de la forma como la usa, pues los significados varían según la situación social y una palabra puede referirse a una variedad de grupos locales. No obstante, podemos diferenciarlos y hacer una clasificación formal rudimentaria de ellos, tal como hemos hecho en el siguiente diagrama.



Una cabaña particular (*dwil* o *ut*) está ocupada por una esposa y sus hijos y, a veces, su marido. Constituyen un grupo familiar residencial simple. Una casa familiar, que consta de un establo y cabañas, puede contener un grupo familiar simple o una familia polígama y a veces hay uno o dos parientes viviendo en ella también. A este grupo, que llamamos familia, suele denominárselo *gol*, palabra que significa «hogar». Un caserío con huertos y tierra baldía alrededor recibe el nombre de *dhor* y cada uno de ellos tiene su nombre especial, muchas veces derivado de algún acontecimiento importante o del nombre del pariente de mayor edad que viva en él. Un caserío suele estar ocupado por parientes agnaticios próximos, con frecuencia hermanos, y sus familias, y a este grupo de personas lo llamamos familia extensa compacta. Como en nuestra descripción no hablamos de estos grupos, no vamos a decir nada más sobre ellos. No obstante, hay que recordar que una aldea no es una unidad sin segmentar, sino que es una relación entre una serie de grupos más pequeños.

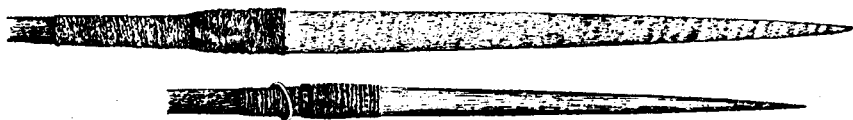


Fig. 11
Lanzas de cuerno y de ébano

La aldea es una unidad muy nítida. A veces se la denomina *thur*, un trecho de terreno elevado, pero el nombre más general es *cieng*, palabra que podemos traducir por «hogar», (*home*) pero que tiene tal variedad de significados, que le vamos a dedicar toda una sección. Una aldea comprende una comunidad, vinculada por la residencia común y por una red de lazos de parentesco y de afinidad, cuyos miembros, como hemos visto, forman un campamento común, cooperan en muchas actividades, y comen unos en los establos y paravientos de los otros. Una aldea es el grupo nuer más pequeño que no es específicamente del orden del parentesco y constituye la unidad política de Nuerlandia. Los habitantes de una aldea sienten una profunda solidaridad frente a otras aldeas y gran afecto hacia su emplazamiento, y, a pesar de las costumbres nómadas de los nuer, las personas nacidas y criadas en una aldea sienten nostalgia de ella y lo más probable es que regresen a ella e instalen su hogar allí, aun cuando hayan residido en otro sitio durante muchos años. Los miembros de una aldea luchan codo con codo y se apoyan mutuamente en las vendettas (*feuds*). Cuando los jóvenes de una aldea van a los bailes, entran en la danza en una línea de combate (*dep*) cantando su canción guerrera especial.

Un campamento de ganado, que los habitantes de una aldea forman en la estación seca y en el que participan los miembros de las aldeas vecinas, recibe el nombre de *wec*. Aunque esta palabra significa «campamento» por oposición a *cieng*, «aldea», ambos términos se usan en el sentido general de comunidad local. Así, cuando se dice de determinado clan que no tiene *wec*, hemos de entender que en ningún lugar de una sección tribal ni de una aldea forman un núcleo dominante de la comunidad y que, por esa razón, ninguna comunidad local recibe su nombre de él. Un campamento grande recibe el nombre de la comunidad de la aldea que lo ocupa, y los campamentos pequeños reciben a veces el nombre de un anciano de importancia que haya levantado su paraviento allí. Hemos visto que la composición social de un campamento varía en diferentes momentos de la estación seca desde los habitantes de un caserío hasta los de una aldea, o de aldeas vecinas, y que a veces los hombres acampan con parientes que

vivan en campamentos diferentes de los de sus propias aldeas. En consecuencia, mientras que las comunidades de la estación de las lluvias tienden a ser también comunidades locales, en la estación seca, su composición puede ser algo diferente. Volvemos a recalcar que no sólo los habitantes de un campamento viven en un grupo más compacto que los habitantes de una aldea, sino también que en la vida de campamento hay contacto más frecuente entre sus miembros y mayor coordinación de sus actividades. Se pastorea el ganado en conjunto, se hace el ordeño al mismo tiempo, etc. En una aldea cada familia pastorea su propia manada, en caso de que lo haga, y realiza sus tareas domésticas y en el corral independientemente y en momentos diferentes. En la estación seca hay mayor concentración y uniformidad como reacción ante la mayor severidad de la estación.

A veces hablamos de un distrito para describir un conjunto de aldeas o campamentos que tienen comunicación mutua fácil y frecuente. Los habitantes de dichas aldeas participan en los mismos bailes, se casan entre sí, luchan, participan en incursiones guerreras en común, comparten los campamentos de la estación seca o instalan campamentos en la misma localidad, etc. Ese conjunto indefinido de contactos no constituye una categoría nuer ni un grupo político, porque los habitantes no se ven a sí mismos, ni los demás los ven, como una comunidad única, sino que «distrito» es un término que empleamos para denotar la esfera de contactos sociales de un hombre o de los contactos sociales de los habitantes de una aldea y, por esa razón, se refiere a la persona o a la comunidad de que se habla. En este sentido, un distrito tiende a corresponder a un segmento tribal terciario o secundario, según el tamaño de la tribu. En las tribus más pequeñas, una tribu entera es el distrito de un hombre, y un distrito puede superar incluso los límites tribales en el sentido de que en una tribu grande una aldea limítrofe puede tener más contactos con aldeas vecinas de otra tribu que con aldeas distantes de su propia tribu. Así, que la esfera de los contactos sociales de un hombre puede no coincidir enteramente con división estructural alguna.

Una serie de aldeas adyacentes, de cantidad y extensión total diferentes según el tamaño de la tribu, se agrupan en secciones tribales pequeñas y éstas en otras mayores. En las tribus mayores conviene distinguir las secciones tribales primarias, secundarias y terciarias. Dichas secciones, sean del tamaño que sean, reciben, igual que una aldea, el nombre de «*cieng*». Como el capítulo siguiente está dedicado a esos segmentos tribales, no vamos a decir nada más sobre ellos aquí.

Las principales tribus nuer figuran en el mapa de la p. 17. El nombre «jagei», colocado al oeste del Nilo, incluye una serie de tribus pequeñas: lang, bot, rengyan y wot. También hay algunas tribus pequeñas —en caso de que sean verdaderamente tribus, pues en esa zona hice pocas investigaciones— en las proximidades de los dok nuer: beegh, jaalogh (gaan) kwac y rol. Un censo rudimentario, compilado a partir de varias fuentes gubernamentales, da, en número redondos, los cálculos más recientes relativos a las tribus mayores:

Nuer del Sobat: gaajak, 42.000; gaagwang, 7.000; gaajok, 42.000; lou, 33.000. Nuer del Zeraf: lak, 24.000; thiang, 9.000; gaawar, 20.000. Nuer occidentales: bul, 17.000; leek, 11.000; las tres tribus jikany occidentales, 11.000; las diferentes tribus jagei, 10.000; dok, 12.000; nuong, 9.000. Probablemente estas cifras sean más exactas en relación con los nuer orientales que con los occidentales. Los cálculos muestran grandes discrepancias y ha habido que hacer muchas conjeturas. Basándonos en la documentación existente, los nuer del Sobat son 91.000, los nuer del Zeraf 53.000, y los nuer orientales 70.000, lo que da un total de 214.000 para Nuerlandia en conjunto. Sólo se conoce la población de unos cuantos segmentos tribales. Entre los lou, la sección primaria gun cuenta con 22.000 miembros aproximadamente y la sección primaria mor con unos 12.000; entre los gaawar, la sección primaria radh cuenta con unos 10.000 y la sección primaria bar con unos 10.000; y, en la tribu lak, la sección primaria kwacbur cuenta con unos 12.000 y la sección primaria jenyang asciende a unos 12.000.

Nótese que las tribus de Nuerlandia occidental son generalmente más pequeñas que las del Zeraf y éstas más pequeñas que las del Sobat. Las tribus tienden a ser mayores cuanto más avanzamos hacia el este. También sus territorios tienden a ser más extensos. Podemos sugerir que la mayor población de las tribus nuer orientales se debe a las consecuencias integradoras de la conquista y la colonización y a la absorción de grandes cantidades de dinka que provocaron, pero no creemos que esas razones expliquen el hecho de que mantengan una apariencia de unidad tribal a lo largo de zonas extensas en ausencia de gobierno central alguno. Es evidente que el tamaño de las poblaciones tribales está en relación directamente proporcional con la superficie de tierra elevada disponible para su ocupación en la estación de las lluvias y con su distribución, pues tribus como los leek, los gaajok orientales y los gaajak pueden tener una concentración de viviendas y aldeas en zonas extensas de terreno elevado, cosa que no es posible para las tribus más pequeñas de Nuerlandia occidental, cuyos únicos emplazamien-

tos para edificar son colinas pequeñas y muy dispersas. Pero nosotros consideramos que ese hecho por sí solo no puede determinar las líneas de separación política, que sólo se pueden entender teniendo en cuenta también la relación entre los emplazamientos de las aldeas y los suministros de agua, pastos y pesca en la estación seca. Más arriba hemos observado que las secciones tribales se trasladan de sus aldeas a los pastizales de la estación seca y que cada una de ellas tiene una distinción espacial en la estación de las lluvias que se mantiene en la estación seca, pero, mientras que en Nuerlandia occidental siempre existe abundancia de agua, pastos y pescas, generalmente cercanos a las aldeas, y a las comunidades de las aldeas, aisladas por trechos inundados en la estación de las lluvias, les resulta imposible mantener su aislamiento e independencia en los campamentos de la estación seca, en las tribus mayores de Nuerlandia oriental, como los lou, las condiciones de mayor sequía obligan a una mayor concentración y a traslados estacionales más largos, con el resultado de que las comunidades de las aldeas no sólo tienen mayor densidad espacial, y podemos decir también moral, en la estación seca que en la de las lluvias, sino que, además tienen que mezclarse unas con otras y compartir los suministros de agua, de pastos y de pesca. Encontramos aldeas distintas situadas unas junto a otras en torno a un estanque. Además, los miembros de una sección tienen que cruzar los territorios de otras secciones para llegar a sus campamentos, que pueden estar situados cerca de las aldeas de otra sección más. Familias nucleares y familias extensas compactas acampan con frecuencia con parientes y afines que pertenecen a otras aldeas diferentes de la suya, y constituye una práctica corriente la de guardar el ganado en dos o más partes de la región para evitar una pérdida total a causa de la ictericia hematórica, que es una peste de la estación seca. Por eso, es comprensible que las comunidades locales que, a pesar de estar aisladas en la estación de las lluvias, se ven obligadas en la estación seca a mantener relaciones que requieren cierto sentido de comunidad y de admisión de determinados intereses y obligaciones comunes, pertenezcan a una estructura tribal común. Cuanto más severas sean las condiciones de la estación seca, mayor será la necesidad de contacto y, por tanto, de indulgencia y de reconocimiento de la interdependencia. Las tribus del Zeraf se mueven menos que las del Sobat y más que las tribus nuer orientales, y los gaawar se mueven más que los thiáng y los lak. Una vez más podemos señalar que en conjunto en los sitios donde hay abundancia de terreno elevado que permita la concentración en la temporada de las lluvias existe igualmente mayor necesidad de grandes concentraciones en la estación seca, dado que el agua, la pesca y los pastos se encuentran alejados de dichas zonas elevadas.

Esos hechos parecen explicar hasta cierto punto la prepon-

derancia política de los pueblos pastorales en el Africa oriental. Puede haber gran dispersión de las comunidades y baja densidad de población, pero se da una contracción estacional y gran interdependencia. La variación en sus circuitos de trashumancia nos ayuda a entender también la variación en el tamaño de las tribus nuer. Podemos observar que aunque el tamaño y la cohesión de las tribus varía en diferentes partes de Nuerlandia, en ninguna de ellas permiten las condiciones ambientales la autonomía y exclusividad completa de los grupos de pequeñas aldeas, como los que encontramos entre los anuak, ni alta densidad de población e instituciones políticas desarrolladas como las que encontramos entre los shilluk.

Así, por un lado, las condiciones ambientales y las tareas pastorales causan modos de distribución y de concentración que proporcionan las líneas de división política y se oponen a la cohesión y el desarrollo político; pero, por otro lado, requieren zonas tribales extensas dentro de las cuales existe un sentido de comunidad y una disposición favorable para la cooperación.

Cada tribu tiene un nombre que se refiere tanto a sus miembros como a su país (*rol*): por ejemplo, leek, gaawar, lou, lak, etcétera (véase el mapa de la p. 18). Cada una tiene su territorio particular y posee y defiende sus propios emplazamientos para edificaciones, suministros de pastos y de agua y estanques para pescar. No sólo grandes ríos o extensos trechos de terreno sin habitar dividen generalmente a las secciones adyacentes de las tribus contiguas, sino que, además, dichas secciones tienden a trasladarse en direcciones diferentes en la estación seca. Indudablemente, las condiciones están cambiando con relación a eso, pero podemos citar como ejemplos el hecho de que la tribu gaawar tienda a trasladarse hacia el este, en dirección al Zeraf, y no entrar en contacto con la sección primaria gun de la tribu lou, que se agrupa en torno a sus lagos del interior o se trasladan al Sobat y al Pibor; el de que la sección tribal mor de los lou se traslade hacia el Nyanding y Alto Pibor, en dirección de los gaaajok, que no se unen a ellos, sino que se trasladan a los tramos altos del Sobat y a los trechos bajos del Pibor, y el de que los jikany orientales se trasladen hacia los pantanos del Nilo, mientras que los leek se trasladan al noroeste, hacia la confluencia del Bahr el Ghazal con sus arroyos y lagunas.

Los hombres de una tribu tienen un sentimiento común hacia su país y hacia sus compatriotas. Dicho sentimiento es evidente en el orgullo con que hablan de su tribu como objeto de su lealtad, su desprecio en broma de otras tribus y su indicación de variaciones culturales en su propia tribu como símbolos de su singularidad. Un hombre de una tribu ve a los miembros de otra

tribu como un grupo indiferenciado con respecto al cual tiene una norma indiferenciada de comportamiento, mientras que se ve a sí mismo como miembro de un segmento de su propia tribu. Así, cuando un hombre leek dice que Fulano de Tal es un nac (rengyan), define al instante su relación con él. El sentimiento tribal descansa tanto en la oposición a otras tribus como en un nombre común, en un territorio común, en la acción común en la guerra y en la estructura de linaje común de un clan dominante.

Podemos colegir lo intenso que es el sentimiento tribal por el hecho de que a veces los hombres que tienen intención de abandonar la tribu en que nacieron para establecerse permanentemente en otra tribu se llevan un poco de tierra de su antiguo país y la beben en una solución de agua, añadiendo gradualmente a cada dosis una cantidad mayor de tierra de su nuevo país, con lo que van rompiendo suavemente los vínculos místicos con el antiguo y estableciendo vínculos místicos con el nuevo. Me dijeron que si un hombre dejara de hacer eso, podría morir de *nueer*, la sanción que castiga la transgresión de determinadas obligaciones rituales.

Una tribu es el mayor grupo cuyos miembros consideran su deber unirse para emprender incursiones guerreras y acciones defensivas. Hasta época reciente, los hombres más jóvenes de la tribu hacían expediciones en común contra los dinka y guerreaban contra otras tribus nuer. Las guerras entre tribus eran menos frecuentes que los ataques contra los dinka, pero en la historia nuer reciente hay muchos ejemplos de disputas entre tribus por cuestiones de fronteras e incluso de que una tribu haga incursiones contra otra para robarle el ganado, y ese tipo de lucha es tradicional entre los nuer. La tribu leek hacía incursiones contra las tribus jikany y jagei, y un miembro de la tribu leek me dijo: «El ganado con que se casó mi hermano era ganado gee (jagei)». Poncet observa: «*Les Elliab (Dok) se battent avec les Egnan (Nuong) du sud et les Reïan (Renyang) du nord; les Ror de l'intérieur avec ces derniers et les Bïor (Bor) de Gazal (río Ghazal). Toutes leurs querelles viennent des páturages qu'ils se disputent, ce qui n'empêche pas qu'ils voyagent les uns chez les autres sans aucun danger, à moins cependant qu'on n'ait un parent à venger*».³ En teoría una tribu estaba considerada como una unidad militar, y, si dos secciones de diferentes tribus estaban en guerra, cada una de ellas podía confiar en el apoyo de las otras secciones de la misma tribu; pero, en la práctica, sólo entraban en la guerra en caso de que el otro bando estuviese recibiendo

3. *Op. cit.*, p. 39.

ayuda de secciones vecinas. Cuando una tribu se unía para hacer la guerra, se producía una tregua en las disputas intestinas.

Las tribus, especialmente las más pequeñas, se unían con frecuencia para hacer incursiones contra los extranjeros. Los leek se unían con los gaawar para atacar a los dinka; los lou con las tribus jikany orientales para atacar a los anuak, etcétera. Dichas alianzas militares entre tribus, muchas veces bajo la égida de un dios del Cielo, que hablaba por boca de su profeta (p. 188), eran de corta duración, no había obligación moral de constituir las, y, aunque la acción era concertada, cada tribu luchaba por separado a las órdenes de sus propios jefes y vivía en campamentos separados en territorio enemigo.

Las luchas entre nuer de tribus diferentes eran de carácter diferente a las luchas entre los nuer y los dinka. La lucha entre tribus estaba considerada como más feroz y peligrosa, pero estaba sujeta a ciertas convenciones: no se molestaba a las mujeres ni a los niños, no se destruían los establos ni las cabañas y no se hacían prisioneros. Tampoco se consideraba a los otros nuer como presas naturales, al contrario de lo que ocurría con los dinka.

Otra característica definitoria de una tribu es la de que dentro de ella se da el *cut*, el pago que hay que hacer como compensación por un homicidio, y los nuer explican los valores tribales en función de él. Así, los miembros de la tribu lou dicen que entre ellos existe el *cut*, pero no entre ellos y los gaajok o los gaawar; y ésa es la definición invariable de la lealtad tribal en cualquier parte de Nuerlandia. Entre miembros de una misma tribu existe también *ruok*, la compensación por daños que no sean homicidio, si bien se insiste menos en la obligación de pagarla o se cumple menos, mientras que entre una tribu y otra no se reconoce semejante obligación. Por tanto, podemos decir que existe un derecho, en el sentido limitado y relativo definido en el capítulo IV, entre los miembros de una tribu, pero no entre tribus. Si un hombre comete un delito contra un miembro de su misma tribu, se coloca a sí mismo y a sus parientes en una posición legal para con dicho hombre y para con sus parientes, y las reacciones hostiles que se producen como consecuencia pueden eliminarse mediante un pago en ganado. Si un hombre comete el mismo acto contra un hombre de otra tribu, no se reconoce trasgresión alguna de la ley, no se siente obligación de poner fin a la disputa y no existe un mecanismo para resolverla. Las comunidades locales han quedado clasificadas en las categorías de tribu o de segmento tribal en función de que reconozcan o no la obligación de un pago como compensación por un homicidio. Así, los gun y los mor están clasificados como segmentos

primarios de la tribu lou, mientras que los gaajok orientales y los gaagwang han quedado clasificados como tres tribus y no como segmentos primarios de una sola tribu jikany.

Puede ser que a veces los litigios por cuestiones de fronteras entre tribus diferentes se solucionaran mediante el pago de una compensación, pero no he encontrado documentación de semejantes arreglos salvo la dudosa afirmación que aparece en la p. 189, y, aun en el caso de que se hubieran producido, no invalidarían en modo alguno nuestra definición de la estructura tribal. No obstante, hay que entender que estamos definiendo una tribu del modo más formal y que, como mostraremos más adelante, el reconocimiento de responsabilidad legal dentro de una tribu no significa que, de hecho, sea fácil obtener compensación por un agravio. Dentro de una tribu existe poca solidaridad y las vendettas (*feuds*) son frecuentes y de larga duración. De hecho, la vendetta (*feud*) es una institución característica de la organización tribal.

Se ha definido a una tribu por (1) un nombre común y distintivo; (2) un sentimiento común; (3) un territorio común y distintivo; (4) una obligación moral de unirse en la guerra y (5) una obligación moral de solucionar las vendettas (*feuds*) y otras disputas mediante arbitraje. A esos cinco puntos podemos añadir otras tres características más, que comentamos más adelante: (6) una tribu es una estructura segmentada y entre sus segmentos existe oposición; (7) dentro de cada tribu existe un clan dominante y el sistema territorial de la tribu es de gran importancia estructural; (8) una tribu es una unidad en un sistema de tribus y (9) los grupos de edad están organizados tribalmente.

VII

Las tribus adyacentes se oponen y luchan entre sí. A veces se unen contra los dinka, pero ese tipo de alianzas son federaciones poco rígidas y temporales con vistas a un fin específico y no corresponden a un valor político claro. Ocasionalmente, una tribu puede permitir a una sección de otra acampar en su territorio y puede haber más contactos entre personas de aldeas o campamentos limítrofes de diferentes tribus que entre comunidades de la misma tribu separadas por una gran distancia. Los primeros pueden tener más contactos sociales; las segundas pueden estar más próximas estructuralmente. Pero entre las tribus nuer no existe una organización común o una administración central y, por tanto, no existe una unidad política que podamos consi-

derar nacional. A pesar de ello, las tribus adyacentes, y los dinka que se enfrentan a ellas, forman sistemas políticos, dado que la organización interna de cada tribu sólo puede entenderse totalmente en función de su oposición mutua y de su oposición común a los dinka colindantes con ellas.

Más allá de esos sistemas de relaciones políticas directas, el pueblo nuer en conjunto se ve a sí mismo como una comunidad única y considera su cultura como una cultura única. La oposición a sus vecinos les proporciona una conciencia de grupo y una sensación profunda de exclusividad. A un nuer se lo conoce como tal por su cultura, que es muy homogénea, especialmente por su lengua, por la ausencia de sus incisivos inferiores y, si es un hombre, por seis cortes en la ceja. Todos los nuer viven en una extensión continua de terreno. No hay secciones aisladas. No obstante, su sentimiento de comunidad es más profundo que el reconocimiento de la identidad cultural. Entre nuer, procedan de donde procedan, y aun en el caso de que se desconozcan mutuamente, se establecen al instante relaciones amistosas, cuando se encuentran fuera de su país, pues un nuer nunca es extranjero para otro nuer, como lo es para un dinka o un shilluk. Su sentimiento de superioridad y el desprecio que muestra hacia todos los extranjeros y su disposición para luchar contra ellos constituyen vínculos de comunión, y su lengua y sus valores comunes permiten una fácil intercomunicación.

Los nuer conocen perfectamente las diferentes divisiones de su país, aunque no las hayan visitado, y todos ellos consideran la zona al oeste del Nilo como su patria común, con cuyos ocupantes tienen todavía vínculos lejanos de parentesco. Los nuer viajan también para visitar a sus parientes de otras tribus y muchas veces emprenden largos viajes por lugares muy alejados de sus hogares, a veces en tribus diferentes, en las que —en caso de que permanezcan durante un período suficientemente largo— quedan incorporados permanentemente. A través de los límites de tribus adyacentes se produce un intercambio constante, que une a sus miembros, especialmente los miembros de las comunidades limítrofes, mediante numerosos lazos de parentesco y afinidad. Si un hombre cambia de tribu, puede integrarse al instante en el sistema de grupos de edad de la tribu de su adopción, y con frecuencia existe coordinación de dichos grupos entre tribus adyacentes. A veces un mismo clan es dominante en más de una zona tribal, los clanes dominantes están unidos en un sistema de clan general, y en todas las partes de Nuerlandia encontramos los clanes principales. Ya hemos dicho que en la época del comercio de marfil, los miembros de la tribu gaajak viajaban a través de los territorios de otras tribus hasta el Zeraf.

Así, pues, los límites de la tribu no son los límites de la relación social, y existen muchos lazos entre las personas de una tribu y las personas de otra. Por asociación con el sistema de clan y por proximidad los miembros de una tribu pueden considerarse más próximos a los de una tribu que a los de otra. Así, las tres tribus jikany orientales sienten una vaga unidad en relación con los lou, y lo mismo les ocurre a los bor y a los rengyan en relación con los leek. Pero también los individuos, y a través de éstos los grupos de parentesco e incluso una aldea, tienen un circuito de relaciones sociales que supera las divisiones tribales, de modo que un viajero que cruce la frontera de su tribu puede siempre establecer algunas conexiones con individuos de la tribu que visite en virtud de los cuales recibirá hospitalidad y protección. En caso de que reciba un agravio, su huésped, y no él, es quien se ve implicado en la acción legal. Sin embargo, existe una especie de derecho internacional, en el reconocimiento de las convenciones en determinadas cuestiones, por encima de las fronteras políticas y de los límites del derecho formal. Así, aunque está considerado más arriesgado casarse fuera de la tribu que dentro de ella, dado que el divorcio puede resultar más perjudicial en el sentido de que la devolución del pago hecho por la esposa es menos segura, ambos bandos reconocen las reglas del matrimonio y se consideraría impropio aprovecharse de la división política para no respetarlas. Así, que las tribus son grupos políticamente exclusivos, pero no con términos con la esfera social de relaciones sociales de un individuo, si bien dicha esfera tiende a seguir las líneas de la división política, de igual forma que el distrito de un hombre tiende a equivaler a su segmento tribal. En el capítulo siguiente vamos a examinar la relación entre la estructura política y las relaciones sociales generales. Aquí podemos observar que conviene distinguir entre (1) distancia política en el sentido de distancia estructural entre segmentos de una tribu, la unidad política más amplia, y entre tribus en un sistema de relaciones políticas; (2) distancia estructural general en el sentido de distancia no política entre varios grupos sociales en la comunidad de habla nuer: las relaciones estructurales no políticas son más fuertes entre tribus adyacentes, pero una estructura social común abarca a Nuerlandia en conjunto y (3) la esfera social de un individuo, que es su círculo de contactos sociales de uno u otro tipo con otros nuer.

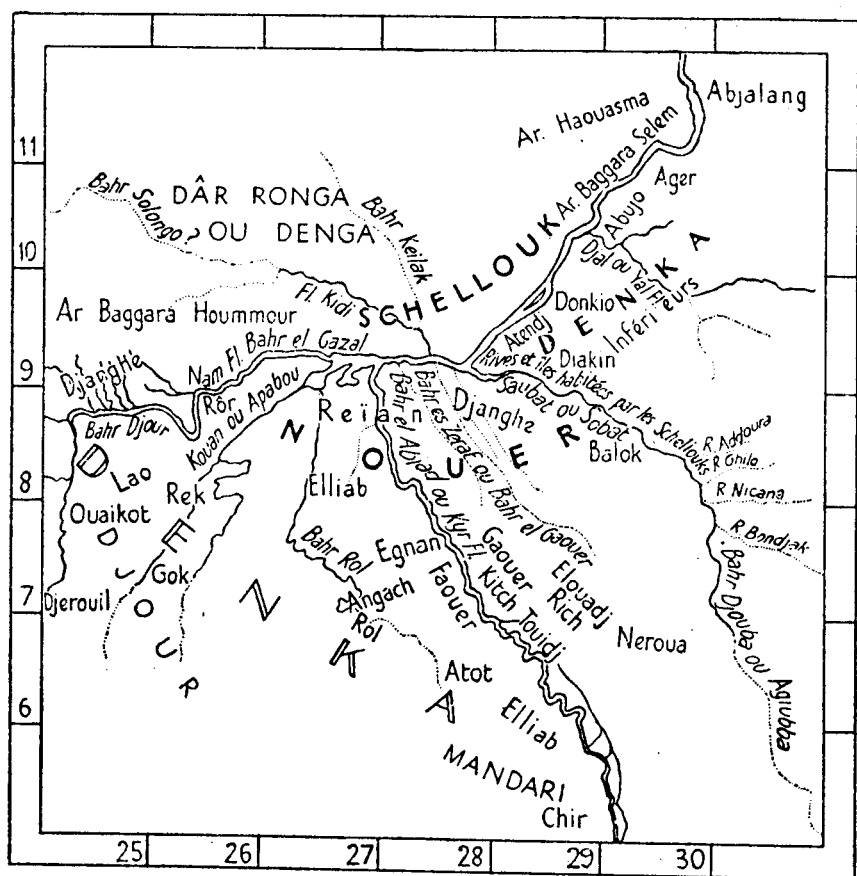
La estructura política de los nuer sólo puede entenderse en relación con sus vecinos, con los que forman un único sistema político. Las tribus contiguas dinka y nuer son segmentos dentro de una estructura común en la misma medida que segmentos de la misma tribu nuer. Su relación social es una relación de hostilidad y su expresión es la de la guerra.

El pueblo dinka es el enemigo inmemorial de los nuer. Sus ecologías, culturas y sistemas sociales son semejantes, por lo que los individuos pertenecientes a uno de los dos pueblos se asimilan fácilmente al otro; y, cuando la oposición equilibrada entre un segmento político nuer y un segmento político dinka se convierte en una relación en que el segmento nuer pasa a ser enteramente dominante, el resultado de ello es la fusión y no una estructura de clases.

Desde los comienzos de la historia y de la tradición, ha existido enemistad entre ambos pueblos, enemistad confirmada también por el mito, cuyo alcance es todavía mayor. Los agresores han sido casi siempre los nuer, quienes consideran las incursiones guerreras contra los dinka como un estado de cosas normal y un deber, pues tienen un mito, como el de Esaú y Jacob, que lo explica y justifica. Los nuer y los dinka aparecen representados en dicho mito como los dos hijos de Dios, quien prometió su vieja vaca a los dinka y la joven cría de ésta a los nuer. Los dinka se presentaron por la noche en el establo de Dios e, imitando la voz de los nuer, consiguieron la cría. Cuando Dios descubrió que lo habían engañado, se encolerizó y ordenó a los nuer que vengaran la ofensa mediante incursiones contra los dinka para apoderarse de su ganado hasta el fin de los tiempos. Ese relato, que todos los nuer conocen, es no sólo un reflejo de las relaciones políticas entre los dos pueblos, sino también un comentario sobre sus caracteres. Los nuer hacen incursiones y se apoderan del ganado abiertamente y por la fuerza de las armas. Los dinka lo roban o lo consiguen mediante engaños. Todos los nuer consideran a los dinka —y con razón— ladrones, y hasta éstos parecen admitir el reproche, en caso de que atribuyamos significado correcto a la declaración hecha a K. C. P. Struvé en 1907 por el custodio dinka del templo de Deng dit, en Luang Deng. Después de narrar el mito de la vaca y la cría, añadió: «Y hasta hoy los dinka han vivido siempre del robo y los nuer de la guerra».⁴

La lucha, como la cría del ganado, es una de las actividades principales y uno de los intereses predominantes de todos los

4. *Sudan Intelligence Report*, n.º 152, 1907.



Distribución tribal alrededor del año 1860 [según V. A. Malte-Brun, *Nouvelles Annales des voyages*, 1863]

hombres nuer, y las incursiones contra los dinka para apoderarse de su ganado constituyen uno de sus pasatiempos principales. De hecho, a veces *jaang*, «dinka», se usa para referirse a cualquier tribu contra la que los nuer hagan incursiones habitualmente y de la que tomen prisioneros. Los niños esperan impacientes el día en que podrán acompañar a sus mayores en dichas incursiones contra los dinka, y, tan pronto como los jóvenes han sido iniciados en el estado adulto, empiezan a planear un ataque para enriquecerse y establecer su fama como guerreros. Cada tribu nuer hacía incursiones contra los dinka por lo menos cada dos o tres años, y algunas partes de Dinkalandia debieron de verse atacadas anualmente. Los nuer sienten desprecio —y con razón— hacia los dinka y se burlan de sus cualidades guerreras,

pues dicen que dan prueba de tan poca habilidad como valor. *Kur jaang*, «la lucha contra los dinka», se considera una prueba de valor tan insignificante, que no se considera necesario llevar escudos ni dar importancia a la propia desventaja, y contrasta con los peligros de *hur Nath*, «la lucha entre los propios nuer». Esas jactancias están justificadas tanto por la intrepidez de los nuer como por su éxito militar.

Los primeros viajeros atestiguan que los nuer eran dueños de las dos orillas del Nilo, pero es probable que en un tiempo los dinka ocuparan toda la isla de Zeraf y es seguro que toda la región desde el Zeraf hasta el Pibor y, al norte del Sobat, desde los límites de las fronteras de Shilluklandia hasta la escarpa etiope, con la excepción de los poblados ribereños de los anuak, estuvo en sus manos en época tan cercana como mediados del siglo pasado, cuando los nuer se apoderaron de ella en dos líneas de expansión, al norte y al sur del Sobat. Sabemos esto tanto por las declaraciones de los nuer como por las de los dinka, por la documentación que proporcionan las genealogías y los grupos de edad y los testimonios de los viajeros, que con frecuencia aluden a la lucha entre los dos pueblos, a la posición dominante de los nuer entre sus vecinos, al terror que inspiran a éstos y a su bravura y caballería.⁵ La conquista, cuyo resultado parece haber sido la absorción y el entrecruzamiento y no la exterminación, fue tan rápida y victoriosa, que hoy los nuer ocupan la totalidad de esa vasta zona, excepto algunos focos de dinka en los ríos Sobat, Filus y Atar. Aparte de esas unidades independientes, en Nuerlandia oriental existen muchas comunidades locales de nuer que reconocen ser de ascendencia dinka, y en todas las aldeas y campamentos se encuentran pequeños linajes de origen dinka. Algunas tribus dinka se refugiaron con sus compatriotas al sur, donde los gaawar y los lou siguieron haciendo incursiones contra ellos. Igualmente, los nuer occidentales siguieron haciendo incursiones contra todas las tribus dinka fronterizas, especialmente las situadas al

5. Werne, *op. cit.*, p. 163; Abd-el-Hamid, *op. cit.*, pp. 82-3; Philippe Terranuova D'Antonio, "Relations d'un voyage au Fleuve Blanc", *Nouvelles annales des voyages*, París, 1859, *op. cit.*, p. 232; Poncet, *op. cit.*, pp. 18, 26, 39, 41-2 y 44; Petherik, *op. cit.*, vol. ii, p. 6; Heuglin, *Reise in das Gebiet des Weissen Nil und seiner westlichen Zuflüsse in den Jahren 1862-1864*, 1869, p. 104. Georg Schweinfurth, *The Heart of Afrika* (traducción inglesa), 1873, vol. i, pp. 118-19; Gaetano Casati, *Ten Years in Equatoria and the Return with Emin Pasha* (traducción inglesa), 1891, vol. i, p. 39; Romolo Gessi Pasha, *Seven Years in the Soudan* (traducción inglesa), 1892, p. 57. Los mapas hechos por los viajeros con la intención de mostrar las posiciones de los pueblos de esta zona son bastante imprecisos y no coinciden totalmente. El lector puede consultar los que figuran en Marno *op. cit.*, Heuglin, *op. cit.*, el mapa compilado por Lejean a partir de informaciones proporcionadas por los hermanos Poncet en *Bulletin de la Société de Géographie* (París), 1860; los mapas preparados por V. A. Malte-Brun en *Nouvelles annales des voyages*, 1855 y 1863, y otros de ese período.

sur y al oeste, consiguieron mayor dominio sobre ellos y los obligaron a ir retirándose cada vez más de sus fronteras. Al oeste del Nilo, igual que al este, los cautivos dinka quedaron asimilados, y existen muchos pequeños linajes de ascendencia dinka en cada tribu y en muchos casos son preponderantes en las comunidades locales. Los únicos dinka que no se vieron atacados fueron los ngok, al sur del Sobat, probablemente a causa de su pobreza en ganado y pastos, aunque su inmunidad tiene una sanción mitológica. Parece ser también que a los atwot no los consideraban presa tan legítima como a los dinka a causa de su origen nuer, y es probable que raras veces los molestaran, pues están muy alejados.

La estación favorita para las incursiones contra los dinka era el final de la estación de las lluvias, aunque también los invadían al comienzo. Miembros de la tribu leek me dijeron que, cuando hacían incursiones contra los dinka hacia el sudoeste, solían dormir la primera noche cerca de las aldeas de la tribu wot y la segunda noche entre la maleza. No llevaban comida y sólo comían el pescado que podían alancear apresuradamente por el camino, pues viajaban a toda velocidad durante todo el día y parte de la noche. El tercer día atacaban las aldeas o campamentos dinka al amanecer. Los dinka raras veces ofrecían resistencia, pero soltaban su ganado e intentaban llevarse. Nadie se apoderaba del ganado hasta que no se hubiera dispersado al enemigo. Entonces, cada cual cogía el botín que podía, muchas veces sin preocuparse de atar sus capturas, sino simplemente acuchillando sus ancas en señal de propiedad. Después, encerraban las reses en el corral del enemigo, y destinaban principalmente a los bueyes al sacrificio para comerlos. Si los dinka reunían refuerzos y regresaban para luchar, les hacían frente en formación de orden de batalla. Los nuer luchan en tres divisiones separadas por doscientas o trescientas yardas entre sí, y si una división ha entrado en batalla, las otras avanzan o se retiran paralelamente a ella, según los avatares de la lucha. Un grupo de exploradores se adelantan de la división central y cargan contra el enemigo, arrojan las lanzas contra él y retroceden al grueso de la formación.

Los invasores pasaban varias semanas en Dinkalandia y a veces se quedaban durante toda la estación seca, viviendo de la leche y de la carne del ganado capturado, de grano producto del saqueo y de pescado. Usando un corral capturado como base, extendían sus incursiones contra campamentos alejados. Parece ser que las migraciones nuer se han producido de esa forma: los invasores se establecían permanentemente en territorio dinka y mediante incursiones sistemáticas obligaban a los habitantes a retirarse y alejarse cada vez más de los puntos ocupados. En la estación siguiente, se iniciaba una nueva serie de incursiones y el proceso se repetía hasta que los dinka se veían obligados a buscar refugio entre sus parientes de otra tribu y a abandonar su país a sus invasores. Sin embargo, si

no tenían intención de establecerse, los autores de la incursión regresaban a su país cuando consideraban que habían conseguido botín suficiente.

Antes de que se levantara el campamento, se celebraba un acto que constituye un claro exponente del sentido de igualdad y de justicia de los nuer. Se reconocía que la fuerza que había intervenido era responsable en conjunto del éxito de la incursión y, en consecuencia, se procedía a la redistribución del botín. El profeta cuyas revelaciones ratificaban la incursión, daba una vuelta al campo el primero y seleccionaba una vaca de cada familia para el espíritu divino del que era portavoz. En ese momento una familia poseía unas cincuenta cabezas, de modo que no era duro tener que dar una al espíritu. Después se producía una pelea general y todo el mundo se precipitaba hacia el ganado para hacer marcas en las orejas de las reses y quedarse con ellas. El hombre que podía coger primero un animal, atarlo y cortar su oreja, tenía derecho absoluto sobre él. El hombre que había capturado originalmente una vaca tenía la ventaja de que estaba atada cerca de sus cabañas, pero si él y los miembros de su familia se habían hecho con una parte exagerada del botín, no podían hacer marcas en las orejas de todas las reses antes de que otros se apoderaran de ellas. Como es de suponer, con frecuencia resultaban víctimas de aquellas luchas, pues, si dos hombres cogían la misma vaca, luchaban con porras por su posesión. En esas ocasiones no se puede usar la lanza. Los hombres de los campamentos vecinos participaban mutuamente en las redistribuciones y debía de producirse gran confusión. A los cautivos, mujeres en edad de casarse, niños y niñas, no se los redistribuía, sino que pertenecían a su aprehensor original. A las mujeres más viejas y a los niños de pecho los aporreaban y, cuando la incursión era contra una aldea, arrojaban sus cuerpos a los establos y cabañas incendiados. A los cautivos los colocaban en el centro del campamento, y a veces ataban por la noche a las mujeres para garantizarles mayor seguridad. En una incursión la relación sexual es tabú. Tampoco pueden los nuer comer con un cautivo. Ni siquiera puede un muchacho cautivo sacar agua para que beban. Hasta que no se ha sacrificado un buey en honor de los espíritus, después de haber regresado al hogar, y no han recibido la información de que han entrado en sus casas extranjeros, no pueden los nuer tener relaciones sexuales con los cautivos o comer con ellos.

En la sección siguiente, describimos otros contactos exteriores, pero, hasta la conquista europea, las únicas relaciones que podemos decir se expresaban en la guerra constante eran las mantenidas con las diferentes tribus dinka que lindan con Nuerlandia. No las hemos enumerado, porque sus nombres carecen de importancia. Las luchas entre ambos pueblos han sido incesantes

desde época inmemorial y parece ser que llegaron a un equilibrio antes de que la conquista europea lo destruyera. (La comparación del mapa de Malte-Brun con mapas modernos sugiere que las posiciones tribales no se alteraron profundamente desde 1860.) En la primera parte del período histórico, desde 1840 aproximadamente hasta finales de siglo, parece ser que los nuer estuvieron extendiéndose en busca de nuevos pastos, pero siguieron haciendo incursiones para capturar ganado, acción agresiva que nosotros atribuimos a las relaciones estructurales entre los dos pueblos, pero que indudablemente se vio intensificada por la ictericia hematórica.

Aunque las relaciones de los dinka con los nuer son extraordinariamente hostiles y podemos considerar que la guerra entre ellos es una institución establecida, a pesar de ello en ocasiones se han unido para hacer la guerra contra el gobierno egipcio y a veces han celebrado reuniones sociales conjuntas. En épocas de escasez, muchas veces los dinka han ido a vivir en Nuerlandia y se han incorporado a las tribus nuer, que los han aceptado de buen grado. También en época de paz los dinka visitaban a sus parientes que habían resultado capturados o que se habían establecido en Nuerlandia, y, como ya hemos dicho más arriba, en algunas partes parece haber habido algo de comercio entre ambos pueblos. Así, pues, los hilos de las relaciones sociales de tipo general, que suelen ser numerosos a través de los límites de las tribus nuer adyacentes y que se extienden a lo largo de Nuerlandia, se prolongan débilmente más allá de las fronteras de Nuerlandia en contactos ocasionales y peligrosos con los extranjeros.

Todos los dinka entran dentro de la categoría de *jaang*, y los nuer sienten esa categoría más cercana a ellos que otras categorías de extranjeros. Esos pueblos extranjeros, con todos los cuales los nuer han llegado a un estado de hostilidad equilibrada, un equilibrio de oposición, expresada ocasionalmente en la lucha, con excepción de los beir, quedan clasificados generalmente como *bar*, pueblos sin ganado o que poseen muy poco ganado. Otra categoría es los *jur*, pueblos sin ganado que los nuer consideran que quedan en la periferia de su mundo, como el grupo de pueblos bongo-mittu, los azande, los árabes y nosotros. Sin embargo, tienen nombres distintos para la mayoría de dichos pueblos.

Hemos observado que los nuer sienten a los dinka más cercanos a ellos que otros extranjeros, y en relación con esto llamamos la atención sobre el hecho de que los nuer dan muestras de mayor hostilidad hacia los dinka y los atacan de forma más persistente, a pesar de que son más parecidos a ellos desde cualquier punto de vista que a cualquier otro pueblo extranjero. Indudablemente, eso se debe, en alguna medida, a la facilidad con que

pueden saquear las enormes manadas dinka. También puede atribuirse en parte al hecho de que, de todas las zonas vecinas, Dinkalandia es la única que no presenta desventajas serias para un pueblo pastoral. Pero también podemos sugerir que el tipo de guerra que existe entre los nuer y los dinka, teniendo en cuenta también la asimilación de los cautivos y las relaciones sociales intermitentes entre los dos pueblos en los intervalos entre incursiones guerreras, parece requerir un reconocimiento de la afinidad cultural y de valores semejantes. La guerra entre los dinka y los nuer no es simplemente un choque de intereses, sino que es también una relación estructural entre los dos pueblos, y semejante relación requiere determinado reconocimiento por ambas partes de que cada una de ellas comparte hasta cierto punto los sentimientos y los hábitos de la otra. Esta reflexión nos ayuda a observar que las relaciones políticas están profundamente influidas por el grado de diferenciación cultural que existe entre los nuer y sus vecinos. Cuanto más próximo está un pueblo a los nuer por la forma de vida, por la lengua, y por las costumbres, mayor es la intimidad con que lo consideran los nuer, mayor es la facilidad con que entran en relaciones de hostilidad con él y mayor la facilidad con que se fusionan con él. La diferenciación cultural está profundamente influida por las diferencias ecológicas, especialmente por el grado de intensidad con que los pueblos vecinos se entreguen a la vida pastoral, que depende de sus terrenos, de sus suministros de agua, de los insectos, etc. Pero también es independiente en gran medida de las circunstancias ecológicas, pues es autónoma e histórica. Podemos considerar que la semejanza cultural de los dinka y los nuer determina en gran parte sus relaciones estructurales; como también las relaciones entre los nuer y otros pueblos están determinadas en gran parte por su desemejanza cultural cada vez mayor. La separación cultural es menor entre los nuer y los dinka; es mayor entre los nuer y los pueblos de habla shilluk; y es la mayor de todas entre los nuer y pueblos como los koma, burun y bongo-mittu.

Los nuer prefieren hacer la guerra contra un pueblo que tenga una cultura semejante a la suya que entre ellos o contra pueblos de culturas muy diferentes de la suya. Las relaciones entre estructura social y cultura no están claras, puede ser perfectamente que, si los nuer no hubieran podido extenderse a expensas de los dinka ni hacer incursiones contra ellos, habrían sido más hostiles a las gentes de su propia raza y los cambios estructurales que hubieran resultado habrían provocado una mayor heterogeneidad cultural en Nuerlandia que la que existe actualmente. Esto puede ser una especulación sin fundamento, pero por lo menos podemos suponer que la proximidad de un pueblo parecido

a ellos poseedor de ricas manadas que se pueden saquear ha producido el efecto de desviar los impulsos agresivos de los nuer, que no van dirigidos contra sus compatriotas. Las tendencias predatorias, que los nuer comparten con los nómadas, encuentran una salida fácil contra los dinka, y eso puede no sólo explicar la poca frecuencia de las guerras entre los nuer, sino, además, ser una de las explicaciones del tamaño considerable de muchas tribus nuer, pues no podrían mantener la unidad que tienen, si las secciones hicieran incursiones unas contra otras con la persistencia con que atacan a los dinka.

IX

Los nuer tuvieron poco contacto con los shilluk, pueblo valla de los dinka a los que dividen en la mayoría de los lugares, y, en las zonas en que tienen frontera común, la guerra parece haberse limitado a incidentes que afectaban sólo a los campamentos fronterizos. Contra el poderoso reino shilluk, bien organizado y con una población de más de cien mil almas, no podrían haber hecho incursiones con la misma impunidad que contra las tribus dinkas, pero la razón característica que los nuer aducen es diferente: «No tienen ganado. Los nuer sólo hacen incursiones contra pueblos que poseen ganado. Si tuvieran ganado, los atacaríamos y nos apoderaríamos de su ganado, pues no saben luchar como nosotros». Entre ambos pueblos no existe enemistad real o mitológica.

Los anuak, que también pertenecen al grupo shilluk-luo, limitan con los nuer al sudeste. Aunque actualmente son casi enteramente agrícolas, en el pasado poseyeron manadas y, en opinión de los nuer, su país tiene mejores pastos que Shilluklandia. Los nuer la invadieron hace más de medio siglo hasta las estribaciones de la escarpa etiope, pero pronto la abandonaron, probablemente a causa de la mosca tse-tsé, pues los anuak ofrecieron poca resistencia. Los nuer siguieron haciendo incursiones contra ellos hasta hace treinta años, cuando consiguieron rifles de Abisinia y pudieron resistir mejor e incluso tomar la ofensiva. A pesar de dos reveses, finalmente consiguieron penetrar en el territorio lou, donde infligieron muchas bajas y capturaron muchos niños y ganado, hazaña que provocó la bajada de las fuerzas gubernamentales hasta el Pibor, con lo que se acabaron las hostilidades. Muchos testimonios muestran que en un tiempo los anuak se extendieron muy al oeste de su distribución actual y los nuer los desalojaron de aquellos emplazamientos o los asimilaron.

Los otros pueblos con quienes los nuer entran en contacto pueden citarse muy brevemente, pues sus relaciones mutuas tie-

nen poca importancia política. Otro vecino suroriental es el pueblo beir (murle). Por lo que sé, los nuer no hicieron incursiones frecuentes contra ellos y los pocos que saben algo sobre ellos los respetan como pastores fervientes. Al nordeste de Nuerlandia, los gaajak han tenido relaciones durante varias décadas con los galla de Etiopía. Parece ser que éstos eran pacíficos y hubo algo de comercio entre los dos pueblos. La ausencia de fricciones puede atribuirse en gran medida al pasillo de la muerte que los separa, pues cuando los galla bajan de su meseta sucumben rápidamente a la malaria, mientras que cualquier intento por parte de los nuer de trasladarse hacia el este se ve frustrado por el cinturón de mosca tse-tse que corre paralelo a las estribaciones montañosas. Los gaajak hacían incursiones contra los burun y koma (a veces denominados de forma imprecisa «burun») en busca de cautivos, y éstos eran demasiado poco numerosos y estaban demasiado poco organizados como para oponer resistencia o ejercer represalias. Al noroeste, las tribus jikany, leek y bul hacían incursiones ocasionales contra los árabes y las comunidades de las montañas Nuba; y, a juzgar por una afirmación de Jules Poncet, los problemas existentes hoy entre los nuer y los árabes durante la estación seca a propósito del agua y de los pastos han existido desde hace mucho.⁶

Los comerciantes árabes de esclavos y de marfil, que causaron tanta miseria y destrucción entre los pueblos del sur de Sudán, después de la conquista del norte de Sudán por Muhammad Ali en 1821, molestaron muy poco a los nuer. A veces saquearon las aldeas a orillas de los ríos, pero no conozco testimonio alguno de que penetraran profundamente en el interior, y las secciones más accesibles de las tribus del río Zeraf parecen haber sido las únicas en haber sufrido algo de sus pillajes. No creo que los nuer se vieran afectados en parte alguna por el contacto árabe.⁷ El gobierno egipcio y, posteriormente, el gobierno mahdista, que en principio controlaron Sudán desde 1821 hasta finales del siglo, no administraron en modo alguno a los nuer ni ejercieron control sobre ellos desde los puestos ribereños que establecieron en los márgenes de su región. A veces los nuer hicieron incursiones contra dichos puestos y a veces sufrieron incursiones procedentes de ellos,⁸ pero en conjunto podemos decir que continuaron su vida habitual sin ocuparse de ellos.

La desocupación continuó después de la reconquista de Sudán por las fuerzas angloegipcias y del establecimiento de la nueva administración. Los nuer fueron el último pueblo impor-

6. Poncet, *op. cit.*, p. 25.

7. No puedo aceptar la afirmación de Casati (*op. cit.*, vol. i, p. 38), pero considero que debe darse más crédito a la opinión de otras autoridades. Véase la carta de Romolo Gessi al editor de *Esploratore* en 1880 (*op. cit.*, p. XX) y el informe de Lejean desde Jartum en 1860 (*op. cit.*, p. 215).

8. Véase, por ejemplo, Casati, *op. cit.*, p. 221.

tante en caer bajo su control y no se puede decir que la administración de su región fuera muy efectiva hasta 1928, año antes del cual el gobierno consistía en patrullas ocasionales que lo único que consiguieron fue volverlos todavía más hostiles. La naturaleza de la región hacía difíciles las comunicaciones e impedía el establecimiento de puestos en la propia Nuerlandia, y los nuer dieron muestras de no desear el contacto con quienes ocupaban la periferia. Se ejerció poco control y resultó imposible imponer el cumplimiento de las decisiones.⁹ Otra dificultad era la inexistencia de nuer que hubieran viajado por el extranjero y hablaran árabe, pues su lugar solían ocuparlo, como intérpretes y en otras funciones, miembros de los pueblos dinka y anuak, de quienes los nuer desconfían, y con razón, pues comunicaban toda clase de quejas contra ellos.

La belicosidad y retraimiento demostrados por los nuer concuerdan con su cultura, su organización social y su carácter. La autarquía y sencillez de su cultura y la fijación de su interés en sus manadas explican por qué no deseaban ni estaban dispuestos a aceptar innovaciones europeas y por qué rechazaron una paz en la que tenían todas las de perder. La forma y persistencia de su estructura política dependía de antagonismos equilibrados que sólo podían expresarse en la guerra contra sus vecinos, si deseaban mantener la estructura. El reconocimiento de la lucha como un valor fundamental, el orgullo con respecto a los éxitos del pasado y un sentido profundo de su igualdad y de su superioridad con respecto a otros pueblos impedían que aceptaran de buena gana la dominación, que hasta entonces no habían conocido. Si se hubiera sabido más sobre ellos, se podría haber establecido antes una estrategia diferente y con menos perjuicios.¹⁰

En 1920 se llevaron a cabo operaciones militares en gran escala, incluidos bombardeos y ametrallamientos de sus campamentos, contra los jikany orientales, que causaron muchas pérdidas de vidas humanas y destrucción de propiedades. De vez en cuando se enviaron otras patrullas, pero los nuer siguieron sin someterse. En 1927 la tribu nuong mató al comisario de su distrito, al tiempo que los lou desafiaron abiertamente al gobierno y los gaawar atacaron el puesto de policía de Duk Faiyuil. De 1928 a 1930 se realizaron operaciones prolongadas contra

9. Véase una descripción de las condiciones de aquella época en *Sudan Intelligent Reports*, especialmente los de Kaimakam F. J. Maxse (n.º 61, 1899), capitán H. H. Wilson (n.º 128, 1905) y O'Sullivan Bey (n.º 187, 1910).

10. Véanse referencias insultantes a los nuer en sir Samuel Baker, *The Albert N'Yanza*, 1913 (publicado por primera vez en 1866), pp. 39-42; capitán H. H. Austin, *Among Swamps and Giants in Equatorial Africa*, 1902, p. 15; conde Gleichen, *op. cit.*, 1905, vol. i, p. 133; C. W. L. Bulpett, *A Picnic Party in Wildest Africa*, 1907, pp. 22-3 y 35; Bimbashi Coningham, *Sudan Intelligence Report*, n.º 192, 1910; H. Lincoln Tangye, *In the Torrid Sudan*, 1910; p. 222; E. S. Stevens, *My Sudan Year*, 1912, pp. 215 y 256-7; H. C. Jackson, *op. cit.*, p. 60; *The Story of Fergie Bey. Told by himself and some of his Friends*, 1930, p. 113; y J. G. Mills, *Far away up the Nile*, 1924, pp. 174-5.

el conjunto de la zona agitada, que señalaron el fin de la grave lucha entre los nuer y el gobierno. La conquista fue un duro golpe para los nuer, que durante tanto tiempo habían hecho incursiones guerreras contra sus vecinos impunemente y cuyo país había permanecido intacto en general.

X

En nuestra descripción del cómputo temporal de los nuer, hemos observado que, en un aspecto del tiempo, su sistema de cómputo, es, en sentido amplio, una formulación conceptual, en función de actividades o de cambios físicos que proporcionan puntos de referencia para actividades, de las fases del ritmo ecológico que tienen un significado peculiar para ellos. También hemos observado que, en otro aspecto del tiempo, es una formulación conceptual de relaciones estructurales, pues las unidades temporales están coordinadas con unidades de espacio estructural. Hemos dado una descripción breve de dichas unidades de espacio estructural en su dimensión política o territorial y hemos llamado la atención sobre la influencia de la ecología en la distribución y, por tanto, en los valores atribuidos a la distribución, cuyas relaciones mutuas constituyen el sistema político. Sin embargo, dicho sistema no es tan sencillo como lo hemos presentado, pues los valores no son simples, y ahora vamos a intentar hacer frente a algunas de las dificultades que hasta ahora hemos dejado de lado. Vamos a empezar preguntándonos qué es lo que quieren decir los nuer cuando hablan de *cieng*.

Los valores se expresan en palabras mediante las cuales influyen en el comportamiento. Cuando un nuer habla de su *cieng*, su *dhor*, su *gol*, etc., está formulando conceptualmente sus sensaciones de la distancia estructural, identificándose con una comunidad local y, al hacerlo, está separándose de otras comunidades del mismo tipo. Un examen de la palabra *cieng* nos revelará una de las características fundamentales de los grupos locales nuer y, de hecho, de todos los grupos sociales: su relatividad estructural.

¿Qué quiere decir un nuer, cuando dice: «Soy de tal *cieng*»? *Cieng* significa «hogar» (*home*), pero su significado preciso varía según la situación en que se pronuncie. Si nos encontramos con un inglés en Alemania y le preguntamos dónde está su hogar, puede responder que en Inglaterra. Si encontramos al mismo hombre en Londres y le hacemos la misma pregunta, nos dirá que su hogar está en Oxfordshire, mientras que si lo encon-

tramos en esa región nos dirá el nombre de la ciudad o pueblo en que viva. Si le hacemos la pregunta en su ciudad o pueblo, citará su calle particular, y, si se la hacemos en su calle, indicará su casa. Lo mismo ocurre en el caso de los nuer. Un nuer encontrado fuera de Nuerlandia, dice que su hogar es *cieng Nath*, Nuerlandia. También puede referirse a su región tribal con la expresión *cieng*, aunque la expresión más usual para eso es la de *rol*. Si le preguntamos en su tribu cuál es su *cieng*, nombrará su aldea o su sección tribal, según el contexto. Generalmente, nombrará bien su sección tribal terciaria bien su aldea, pero puede aludir a su sección primaria o secundaria. Si le hacemos la pregunta en su aldea, citará el nombre de su caserío o indicará su vivienda o la parte de la aldea en que esté situada su vivienda. Por eso, si un nuer dice: «*Wa ciengda*», «Me voy a casa», fuera de su aldea, quiere decir que regresa a ésta; si está en su aldea, quiere decir que va a su caserío; si está en su caserío, quiere decir que va a su vivienda. Así, pues, *cieng* significa vivienda, caserío, aldea, y secciones tribales de diferentes dimensiones.

Las variaciones en el significado de la palabra *cieng* no se deben a las incoherencias del lenguaje, sino a la relatividad de los valores del grupo a que se refiere. Insisto en esta característica de la distancia estructural a estas alturas, porque es necesario entenderla para seguir la descripción de los grupos sociales que estamos a punto de describir. Una vez entendida, se verá que las aparentes contradicciones de nuestra descripción son contradicciones de la propia estructura, pues, de hecho, son una característica de ella. Introducimos aquí ese argumento en su aplicación a las comunidades locales, que vamos a estudiar más detalladamente en el capítulo próximo, y aplazamos su aplicación a los linajes y a los grupos de edad para los capítulos V y VI.

Un hombre es miembro de un grupo político de la clase que sea en virtud de su no pertenencia a otros grupos de la misma clase. Los ve como grupos y sus miembros lo ven a él como un miembro de un grupo, y sus relaciones con ellos están regidas por la distancia estructural entre los grupos en cuestión. Pero un hombre no se ve a sí mismo como un miembro de ese mismo grupo en la medida en que es un miembro de un segmento de él que es independiente y se opone a otros segmentos de él. Por eso un hombre puede ser miembro de un grupo y a la vez no ser miembro de él. Este es un principio fundamental de la estructura política nuer. Así, un hombre es miembro de su tribu en sus relaciones con otras tribus, pero no es miembro de su tribu en la relación de su segmento dentro de ella con otros segmentos del mismo tipo. Igualmente, un hombre es miembro de su segmento tribal en sus relaciones con otros segmentos, pero no es

miembro de él en la relación de su aldea con otras aldeas del mismo segmento. Esa es la razón por la que una característica de cualquier grupo político es su tendencia invariable a la fisión y la oposición de sus segmentos y otra característica es su tendencia a la fusión con otros grupos de su propio orden por oposición a segmentos políticos mayores que él. Así, pues, los valores políticos están siempre —hablando estructuralmente— en conflicto. Un valor vincula a un hombre a su grupo y otro a un segmento de él por oposición a otros segmentos de él, y el valor que rige su acción está en función de la situación social en que se encuentra. Pues un hombre se ve a sí mismo como miembro de un grupo sólo por oposición a otros grupos y ve a un miembro de otro grupo como miembro de una unidad social, por muy dividida que pueda estar en segmentos opuestos.

Por consiguiente, el diagrama presentado en la p. 131 ilustra la estructura política en forma rudimentaria y formal. No es muy fácil representarla gráficamente, pues las relaciones políticas son relativas y dinámicas. La mejor forma de definir las es como tendencias a ajustarse a determinados valores en determinadas situaciones, y el valor va determinado por la relación estructural de las personas que componen la situación. Así, el hecho de que un hombre luche en una disputa y el bando en que se coloque dependen de la relación estructural de las personas que participen en ella y de su propia relación con cada uno de los bandos.

Necesitamos referirnos a otro importante principio de la estructura política nuer: cuanto más pequeño es el grupo local, mayor es el sentimiento que une a sus miembros. El sentimiento tribal es menos intenso que el sentimiento de uno de sus segmentos y el sentimiento de un segmento es menos intenso que el sentimiento de una aldea que es parte de él. Lógicamente, es de suponer que así sea, pues si la unidad dentro de un grupo está en función de su oposición a grupos del mismo tipo, podríamos suponer que el sentimiento de unidad dentro de un grupo ha de ser más intenso que el sentimiento de unidad dentro de un grupo mayor que lo contenga. Pero también es evidente que cuanto menor es el grupo, más contactos hay entre sus miembros, más variados y más cooperativos son dichos contactos. En un grupo grande como la tribu, los contactos entre sus miembros son infrecuentes y la acción colectiva se limita a excursiones militares ocasionales. En un grupo pequeño como la aldea, no sólo hay contactos residenciales diarios, muchas veces de carácter cooperativo, sino que, además, los miembros están unidos por vínculos agnaticios, cognaticios y de afinidad estrechos, que se pueden expresar en términos de acción recíproca. Estos pasan a ser cada vez menos numerosos y más distantes cuanto mayor sea el grupo,

y es indudable que la cohesión de un grupo político depende del número e intensidad de los vínculos de tipo no político.

También hemos de decir que las realidades políticas son confusas y conflictivas. Son confusas porque no siempre, ni siquiera en un contexto político, coinciden con los valores políticos, aunque tienden a ajustarse a ellos, y porque los vínculos sociales de tipo diferente operan en el mismo terreno, unas veces intensificándolos y otras veces oponiéndose a ellos. Son conflictivas porque los propios valores que las determinan están en conflicto, a causa de la relatividad de la estructura política. La coherencia de las realidades políticas sólo puede verse, cuando se entienden el dinamismo y la relatividad de la estructura política y se tiene en cuenta la relación de la estructura política con otros sistemas sociales.

CAPITULO IV

EL SISTEMA POLITICO

I

Las tribus nuer están divididas en segmentos. A los segmentos mayores los llamamos secciones tribales primarias y éstas están segmentadas, a su vez, en secciones tribales secundarias que están también segmentadas, a su vez, en secciones tribales terciarias. La experiencia muestra que los términos de primaria, secundaria y terciaria son términos de definición suficientes, y en las tribus más pequeñas probablemente se necesiten menos términos. Una sección tribal terciaria comprende una serie de comunidades de aldea que se componen de grupos de parentesco y domésticos.

Así, la tribu lou, tal como muestra el diagrama de más abajo, está segmentada en las secciones primarias gun y mor. La sección primaria gun está segmentada en las secciones secundarias rumjok y gaatbal. La sección secundaria gaatbal está segmentada, a su vez, en las secciones terciarias leng y nyarkwac. Sólo unos cuantos segmentos aparecen en el diagrama: gealieik está divi-

TRIBU LOU

Sección primaria mor Sección primaria gun

sección sec. gealieik	sección sec. rumjok	sección sec. gaatbal
sección sec. jimac		
sección sec. jaajoah	sección terc. leng	
	sección terc. nyarkwac	

dido en nyaak y buth; Rumjok, en falker, nyajikany, kwacgien, y así sucesivamente.

El diagrama de la p. 159 muestra las secciones primarias de la tribu gaagwang oriental y las secciones primarias y secundarias de las tribus gaajak y gaajok orientales. Las he presentado con la exactitud que permitía mis conocimientos, pero cualquiera que esté familiarizado con las dificultades que presenta el descifre del complejo sistema de las divisiones tribales nuer no habrá de sorprenderse, si descubre secciones que conozca con otros nombres u otras que, en su opinión, deberían haberse omitido. No estoy seguro con respecto a las secciones secundarias de la tribu gaagwang, que no he visitado.

Entre los jikany orientales, los gaagwang aparecen clasificados como parte de la tribu gaajok, cuya región se extiende a ambos lados del Bahr-el-Ghazal, mientras que la tribu gaajak vive al sur de dicho río. Las secciones primarias de esas dos tribus, gaagwang, reng, thiang, laang, wangkac e yol, son las mismas que al este, pero no encontramos algunas secciones secundarias que son importantes al norte del Sobat, excepto como concentraciones muy pequeñas en el Bhar-el-Ghazal, y viceversa. La razón de ello es que algunos linajes emigraron hacia el este, mientras que otros permanecieron en su tierra natal.

Después de haberme cerciorado de que la segmentación de otras tribus nuer sigue la misma pauta que la de las tribus lou y jikany, no hice listas detalladas de sus divisiones, pues me interesaban otras investigaciones nuevas y diferentes. No obstante, incluyo algunas representaciones gráficas de la segmentación tribal en las regiones gaawar, lak y thiang, que debo a B. A. Lewis, que en un tiempo fue comisario del distrito del río Zeraf.

Las secciones tribales mayores eran casi grupos autónomos y actuaban como tales en sus enemistades y alianzas. En un momento podían estar luchando entre sí y en otro podían combinarse contra un tercer bando. Dichas combinaciones no siempre eran tan regulares y simples como a mí me las explicaron y como las he expuesto. Voy a dar algunos ejemplos de luchas entre secciones tribales. Una de las peores guerras de la historia nuer ocurrió en la última generación entre las mitades gun y mor de la tribu lou. Se la llamó *kur luny yak*, «la guerra de la hiena suelta», porque murieron tantos hombres, que se abandonó a los muertos para que las hienas los comieran. Se dice que en aquella guerra los hombres dieron pruebas de ferocidad inhabitual, pues llegaban hasta el extremo de cortar los brazos para apoderarse rápidamente de los brazaletes de marfil. Hubo una vendetta (*feud*) larga, y más reciente, entre las secciones

TRIBUS JIKANY ORIENTALES

tribu gaajok	tribu gaagwang	tribu gaajak	
secc. prim. laang		secc. sec. nyanyan ¹	secc. prim. gaagwong
		secc. sec. dwong	secc. sec. cany
		secc. sec. kwith	secc. sec. wau
		secc. sec. minyaal	secc. sec. kong ²
		secc. sec. wang	secc. sec. col ³
secc. prim. wangkac		secc. sec. nyathol	secc. sec. dhilleak ⁴
		secc. sec. pwot	secc. sec. tar
		secc. sec. kwal	
		secc. sec. yiic	secc. sec. kan ^σ
		secc. sec. cam	
secc. prim. yol		secc. sec. kwul	secc. sec. lony
			secc. prim. thiang

1. A la que pertenece Nyajaani.
2. También llamada tiek y yaar.

3. También llamada nyaruny.
4. También llamada gying.

terciarias leng y nyarkwac de la tribu lou, que ha continuado hasta la actualidad. Surgió a partir de una lucha anterior entre los thiang y los yol, que en un tiempo constituían subsecciones de los nyarkwac. Los antepasados de los linajes dominantes en las divisiones leng y yol eran hermanos, mientras que el antepasado del linaje dominante de la división thiang guardaba con dichos hermanos la relación de hijo de la hermana. Durante mucho tiempo los yol y los thiang vivieron juntos y en paz, pero hace unos treinta años estalló una disputa entre ellos y los thiang, derrotados, huyeron a buscar protección entre la sección leng. Los yol enviaron mensajes a los leng para decirles que no debían dar acogida ni asilo a sus enemigos. Los leng contestaron que el antepasado del linaje LENG era el tío materno del antepasado del linaje THIANG y que no podían negar asilo a los hijos de sus hermanas. Aquella actitud involucró a los yol (nyarkwac) en otra guerra, aquella vez contra una combinación de leng y thiang. Otras vendettas (*feuds*) lou recientes fueron las que hubo entre las divisiones falkir y nyajikany de la sección secundaria rumjok y las que hubo entre varias comunidades locales de la sección primaria mor, especialmente entre las divisiones de la sección secundaria jimac.

En la región gaajok oriental, la sección primaria yol se unió a la tribu gaagwang —que parece haberse identificado tanto con la tribu gaajok, que casi podemos considerarlas, como ocurre al oeste del Nilo, como una sola tribu separada de los gaajak por los extensos pantanos Macar— contra varias, si no todas, las secciones de la tribu gaajak. Los yol lucharon contra los nyayan, mientras que los gaagwang lucharon contra los reng y los kang. Hace medio siglo aproximadamente, las secciones primarias laang y wangkac de la tribu gaajok se vieron implicadas en una larga vendetta (*feud*) y también hubo guerra entre las secciones yol y wangkac, en la que los yol, ayudados por sus aliados de la tribu gaagwang, resultaron victoriosos; la derrota de los wangkac fue tan tremenda, que se trasladaron hacia el sur, a las orillas del río Pibor. Según dicen, allí se vieron atacados por los *turuk* (un tipo de árabes) y volvieron a trasladarse hacia el norte, al emplazamiento de sus antiguos hogares. Estaban demasiado agotados para reanudar su vendetta (*feud*) con la sección yol. A pesar de esas vendettas (*feuds*) internas, si una sección cualquiera de la tribu gaajok está en guerra con la tribu lou, todas las secciones acudirán a ayudar a la sección amenazada, en caso de que no sea lo suficientemente fuerte para resistir a cualquier sección lou que se oponga a ella. También ha habido vendettas (*feuds*) entre las secciones gaajak orientales, es decir, entre los thiang y los reng. Cuando dos tribus luchan, las demás tribus permanecen neutrales, y, si dos secciones de una tribu están en guerra, las demás secciones pueden dejar que luchen, en caso de que estén igualadas y no pidan ayuda. Algunos de los informadores de la señorita Soule señalaron que, cuando hubo problemas hace unos años entre la sec-

TRIBU GAAWAR

secc. prim. kerfail

secc. prim. bar

secc. sec. kerfail	secc. terc. bang	secc. sec. lidh
secc. sec. nyadakwon	secc. terc. jamogh	
secc. sec. per	secc. terc. caam	secc. sec. gatkwa
secc. sec. nyaigua	secc. terc. gatkwa	
secc. sec. jitheib		

TRIBU LAK

secc. prim. jenyang

secc. prim. kwacbur

secc. sec. kudwop	secc. terc. nyawar	secc. sec. tobut
	secc. terc. dongrial	
secc. sec. nyapir	secc. terc. thiang	secc. sec. lak
	secc. terc. kar	
	secc. terc. cuak	

TRIBU THIANG

secc. prim. riah

secc. prim. bang

secc. sec. juak	secc. terc. gul	secc. sec. nyangur
	secc. terc. bedid	
secc. sec. manyal	secc. terc. dwong	
	secc. sec. kwoth	
secc. sec. giin	secc. sec. cuol	

Olvidar
Olvidar
Olvidar

ción yol de la tribu gaajok y la sección lony de la tribu gaajak, ambas eran lo suficientemente fuertes como para luchar por sí solas, pero, si los lony no hubieran sido bastante fuertes para luchar por sí solos, en ese caso las secciones kaang y tar, y posiblemente otras, de los gaajak habrían acudido en su ayuda, en cuyo caso las secciones gaajok se habrían unido a los yol. También señalaron que en la actualidad existen problemas entre la sección luluaa y la sección wang. También existen entre varias secciones de los wangkac. Si los luluaa y los wang empiezan a luchar, en ese caso las secciones wangkac olvidarán sus diferencias y se unirán a los luluaa.

De acuerdo con la tendencia general al oeste del Nilo, las tribus gaajok y gaajak occidentales no sólo son más pequeñas, sino que además están menos unidas que las gaajok y gaajak orientales. Ambas tuvieron frecuentes y enconadas vendettas (*feuds*) internas. Hubo una batalla feroz entre la división gai de la sección primaria gaagwong y otras dos divisiones de la misma sección, los kwoth y los bor, cuyos linajes dominantes parten de una madre. Las divisiones kwoth y bor resultaron derrotadas y emigraron hacia el sur para establecerse en Kwac en la región rengyan. La misma división gai tuvo también una vendetta (*feud*) con la división primaria reng, después de la cual se trasladó a la región karlual. En la tribu gaajak hubo otras muchas vendettas (*feuds*). En un tiempo, la tribu gaajok vivió en la orilla izquierda del Bahr-el-Ghazal y su extensión actual a la orilla derecha es consecuencia de la emigración resultante de las vendettas (*feuds*).

En un tiempo, la tribu leek entera vivió en la orilla derecha del Bahr-el-Ghazal. Allí dos de sus secciones primarias, cuaagh y deng, que vivían al oeste del río Gany, lucharon contra la tercera sección primaria, los keunyang (karlual), que vivían al este de dicho río y, al resultar derrotadas, cruzaron el Bahr-el-Ghazal y se establecieron en su orilla izquierda. La historia cuenta que algunos aristócratas de la sección nyapir y algunos aristócratas de la sección nyawah usaron expresiones ofensivas en canciones unos en relación con los otros. Aquellas canciones provocaron luchas entre los jóvenes, uno de los cuales de cada bando resultó muerto. A consecuencia de ello, hubo nuevas luchas y, finalmente, los deng y los cuaagh cruzaron el río. El año siguiente, volvieron a cruzar el Bahr-el-Ghazal para acampar en la orilla derecha durante la estación seca y, al regreso a sus aldeas, se llevaron manadas pertenecientes a los keunyang. Seis de sus muchachas regresaron a recoger sus vasijas para leche, que habían dejado en una cabaña del campamento, y fueron asaltadas y asesinadas por algunos hombres keunyang. Aquel acto se consideró como una grave infracción de las reglas de la guerra, pues los nuer no matan a las mujeres de su raza. A causa de ello, los deng pronunciaron una maldición, según la cual está prohibido a un aristócrata keunyang, que cruce el Bahr-el-Ghazal y se establezca entre los deng o los cuaagh,

y también a un aristócrata de los deng o cuaagh que se traslade al sur y se establezca entre los keunyang, construir un establo de ganado en la forma habitual. La maldición hace también que un aristócrata que cambie así de residencia engendre sólo niños entre sus primeros hijos, a causa de las muchachas asesinadas. Cuando el gobierno hizo incursiones contra la región karlual (keunyang), muchos aristócratas keunyang cruzaron el río para vivir en las regiones deng y cuaagh. En la actualidad, muchos deng y cuaagh pasan la estación seca en la región keunyang, porque su región no es rica en pastos buenos, sino que se compone principalmente de hierbas de pantano que no son tan nutritivas.

Dentro de cada una de esas secciones primarias había vendettas (*feuds*) constantes. Así, en la región karlual, las secciones riaagh, gom, jiom, nyaagh, jikul y ngwol han estado enfrentadas mutuamente con frecuencia. Resultaría aburrido detallar las ocasiones y resultados de esas vendettas (*feuds*) triviales. Lo único que quiero dejar claro es que las aldeas ocupadas por esas secciones menores, tutgar (ngwol), nyang (riaagh), nyueny (juak), kol (jikul), etc., se encuentran sólo a unas pocas millas de sus vecinos más próximos, pues todas ellas ocupan una zona de un radio de cinco millas. Entre aldeas y secciones terciarias es entre quienes se producen con mayor frecuencia las luchas y se desarrollan las vendettas (*feuds*).

Como habrá observado el lector, no he intentado enumerar todas las secciones de cada tribu, sino que simplemente he intentado indicar el modo de segmentación, de modo que pueda entenderse mejor la relación entre divisiones tribales y linajes en el próximo capítulo.

II

Los segmentos de una tribu tienen muchas de las características de la propia tribu. Cada uno de ellos tiene su nombre distintivo, su sentimiento común y su territorio único. Generalmente, una suele estar separada claramente de otra por una extensión amplia de maleza o por un río. Los segmentos de una tribu tienden también a seguir direcciones diferentes al encaminarse a sus pastos de la estación seca, como muestran los mapas esquemáticos de las pp. 74, 76 y 77, de modo que las divisiones espaciales de la estación de las lluvias se mantienen, y pueden acentuarse en la estación seca, si bien, como ya hemos señalado, en las tribus mayores al este del Nilo la severidad de las condiciones naturales puede producir también relaciones mutuas más estrechas que en las tribus más pequeñas del oeste.

Cuanto más pequeño es el segmento tribal, más compacto es su territorio, más cercanos están sus miembros, más variados y más íntimos son sus vínculos sociales generales y más intenso es su sentimiento de unidad. Como veremos, un segmento tribal está cristalizado en torno a un linaje del clan dominante de la tribu y cuanto menor sea el segmento más estrechas serán las relaciones genealógicas entre los miembros de ese fragmento del clan. También, cuanto menor sea el segmento, más determinará el comportamiento el sistema de grupos de edad y producirá acción colectiva dentro de él. Así, pues, no sólo varía la cohesión política con las variaciones de la distancia política, sino que además aquélla es una función de la distancia estructural de otros tipos.

↓ Cada segmento está segmentado, a su vez, y existe oposición entre sus partes. Los miembros de cada segmento se unen para la guerra contra los segmentos adyacentes del mismo orden y se unen con dichos segmentos adyacentes contra secciones mayores. Los propios nuer exponen claramente ese principio estructural en la expresión de sus valores políticos. Así, dicen que, si la sección terciaria leng de la tribu lou lucha contra la sección terciaria nyarkwac —y, de hecho, ha existido una larga vendetta (*feud*) entre ellas—, las aldeas que componen cada sección se unirán para luchar; pero, si se produce una disputa entre la sección terciaria nyarkwac y la sección secundaria rumjok, como ha ocurrido recientemente a propósito de derechos con respecto al agua en el Fading, los leng y los nyarkwac se unirán contra su enemigo común rumjok, que, a su vez, forma una coalición de los diferentes segmentos en que está dividida. Si se produce una lucha entre las secciones primarias mor y gun, los rumjok y los gaatbal se unirán contra las secciones mor combinadas: gaaliek, jimac, y jaajoah. Si hay una lucha contra los gaajok o los gaawar, las secciones primarias, gun y mor, se combinarán —por lo menos en teoría— y una tribu lou unida entrará en campaña, dado que ambas secciones pertenecen al mismo grupo político y que sus linajes dominantes pertenecen al mismo clan. Desde luego, acostumbraban a unirse en las incursiones contra los dinka.

Entre los gaajok orientales, las secciones minyal, wang y nyathol se alían contra los yol. También las secciones thiur, dwong y kwith se unen para la guerra. Esas luchas entre secciones tribales y las vendettas (*feuds*) que resultan de ellas, a pesar de estar basadas en un principio territorial, se representan muchas veces en función de los linajes, dado que existe una relación estrecha entre los segmentos territoriales y los segmentos de linaje, y los nuer acostumbran a expresar las obligaciones sociales en función del parentesco. Así, al decirme que los wan-

gkac y los yol se unirían para la guerra contra cualquier otra sección, los nuer enunciaban la proposición diciendo que los linajes WANGKAC y YOL, que son los linajes dominantes en esas secciones, se unirían, porque sus antepasados eran hijos de la misma madre. En el capítulo V vamos a ver que los nuer suelen hablar en esos términos.

Ese principio de segmentación y la oposición entre los segmentos se dan en todas las secciones de una tribu y se extienden —más allá de la tribu— a las relaciones entre las tribus, especialmente entre las tribus nuer más pequeñas, que se unen para hacer incursiones contra los dinka y se atacan con mayor facilidad y frecuencia que las tribus mayores al este del Nilo. Así, un hombre de la sección fadang de la tribu bor lo ejemplificó, cuando me dijo: «Luchamos contra los rengyan, pero cuando uno de nosotros está luchando con un tercer bando, nos unimos a ellos». Los propios nuer pueden enunciarlo en términos hipotéticos y esa es la mejor forma de representarlo. En el diagrama inferior cuando Z^1 lucha contra Z^2 , ninguna otra sección participa. Cuando Z^1 lucha contra Y^1 , Z^1 y Z^2 se unen para formar Y^2 . Cuando Y^1 lucha contra X^1 , Y^1 y Y^2 se unen, cosa que hacen también X^1 y X^2 . Cuando X^1 lucha contra A, X^1 , X^2 , Y^1 y Y^2 se unen para formar B. Cuando A hace una incursión contra los dinka, A y B pueden unirse.

A	B	
	X	Y
	X^1	Y^1
	X^2	z^1 z^2

Podría ofrecer muchos más ejemplos de vendettas (*feuds*), pero no tendría sentido, pues las que he citado ilustran ampliamente la falta de control político en las tribus nuer. Podemos sacar la conclusión de que la tribu de un hombre sólo pide su lealtad en luchas intertribales y en guerras contra los dinka. En épocas normales, un hombre nuer piensa y actúa como miembro de grupos locales mucho más pequeños con cuyos miembros tiene contactos múltiples.

Podemos usar el diagrama de la p. 165 para recaltar el principio de contradicción en la estructura política. Un miembro de la sección terciaria Z^2 de la tribu B se ve a sí mismo como miembro de Z^2 en relación con Z^1 , y todos los demás miembros de Z^2 se ven a sí mismos como miembros de ese grupo en relación con Z^1 y así los consideran los miembros de Z^1 . Pero se considera a sí mismo como miembro de Y^2 y no de Z^2 en relación con Y^1 y así lo consideran los miembros de Y^1 . Igualmente, se considera a sí mismo como miembro de Y y no de Y^2 en relación con X y, como miembro de la tribu B, y no de su sección primaria Y , en relación con la tribu A. Cualquiera de los segmentos se ve a sí mismo como una unidad independiente en relación con otro segmento de la misma sección, pero ve a ambos segmentos como una unidad en relación con otra sección; y a una sección que desde el punto de vista de sus miembros comprenda segmentos opuestos los miembros de otra sección la ven como una unidad no segmentada. Así, pues, como hemos señalado anteriormente, siempre existe contradicción en la definición de un grupo político, pues es un grupo sólo en relación con otros grupos. Un segmento tribal es un grupo político en relación con otros segmentos del mismo tipo y juntos forman una tribu sólo en relación con otras tribus nuer y tribus extranjeras adyacentes que forman parte del mismo sistema político, y sin esas relaciones poco significado podemos atribuir a los conceptos de segmento tribal y tribu. En este caso estamos haciendo la misma afirmación que al examinar la palabra *cieng*: que los valores políticos son relativos y que el sistema político es un equilibrio entre tendencias opuestas hacia la escisión y la fusión, entre la tendencia de todos los grupos a segmentarse y su tendencia a combinarse con segmentos del mismo orden. La tendencia a la fusión es inherente al carácter segmentario de la estructura política nuer, pues, aunque todos los grupos tienden a dividirse en partes opuestas, dichas partes han de tender a fundirse en relación con otros grupos, dado que forman parte de un sistema segmentario. Esa es la razón por la que la fisión y la fusión en los grupos políticos son dos aspectos del mismo principio segmentario, y las tribus nuer y sus divisiones han de entenderse como un equilibrio entre esas dos tendencias contradictorias y, sin embargo, complementarias. El ambiente físico, la forma de vida, las comunicaciones pobres, una tecnología simple y escasas provisiones de víveres —de hecho, todos los elementos de lo que llamamos ecología— explican hasta cierto punto las características demográficas de la segmentación política nuer, pero la tendencia hacia la segmentación ha de con-

siderarse como un principio fundamental de su estructura social.

Por consiguiente, siempre ha de haber algo arbitrario en nuestra definición formal de una tribu mediante las características que hemos enumerado más arriba. El sistema político es una serie en expansión de segmentos opuestos desde las relaciones dentro de la sección tribal más pequeña hasta las relaciones intertribales y exteriores, pues la oposición entre los segmentos de la sección más pequeña nos parece ser del mismo carácter estructural que la oposición entre una tribu y sus vecinos dinka, aunque la forma de su expresión difiera. Muchas veces no resulta nada fácil decidir si hay que considerar a un grupo como una tribu o como el segmento de una tribu, pues la estructura política tienen carácter dinámico. Usando el pago de una compensación por homicidio como criterio principal, clasificamos a los gaajok y gaajak orientales como tribus distintas, porque no hay compensación por homicidio entre ellos, pero se consideran como una única comunidad en relación con los lou. En toda la región lou se reconoce todavía el valor tribal, pero, de hecho, las secciones gun y mor son en gran medida autónomas y podemos dudar de que entre ellas se llegara a pagar efectivamente la compensación por homicidio, a pesar de que dicen que se debe pagar. Al parecer, tantas personas murieron en vendettas (*jeuds*) entre las secciones primarias yol y wangkac de la tribu gaajak, que todos los pagos por homicidio se suspendieron. Por otro lado, me dijeron que, en la época en que la influencia de los profetas lou Ngundeng y Gwek estaba en su punto álgido, durante un tiempo se pagó compensación por homicidio entre los yol y los gaajok. En las tribus mayores, los segmentos reconocen una unidad formal, pero puede haber poca cohesión real efectiva. Sigue afirmándose el valor tribal, pero las relaciones reales pueden estar en conflicto con él, dado que se basan en lealtades locales dentro de la tribu, y, en nuestra opinión, ese conflicto entre valores rivales dentro de un sistema territorial es la esencia de la estructura política.

Las tribus nuer son una evaluación de la distribución territorial, y las relaciones tribales, intertribales y exteriores son modos uniformizados de comportamiento mediante los cuales se expresan los valores. Así, pues, el valor tribal es relativo y, todo momento está vinculado con una extensión de una serie en expansión de relaciones estructurales sin estar fijado inevitablemente a dicha extensión. Por otro lado, no es sólo relativo porque lo que hoy consideramos una tribu mañana puede ser dos tribus, sino que, además, sólo podemos decir que determina el comportamiento, cuando funciona una serie de relaciones estructurales, principalmente actos hostiles entre segmentos tribales y entre una

tribu y otros grupos del mismo orden estructural o actos que pueden provocar la agresión. Una tribu raras veces emprende actividades colectivas y, además, el valor tribal determina el comportamiento en un dominio determinado y limitado de las relaciones sociales y es exclusivamente uno más dentro de una serie de valores políticos, algunos de los cuales están en conflicto con él. Lo mismo podemos decir de sus segmentos. Por consiguiente, lo que sugerimos es que se definan los grupos políticos en función de los valores, mediante las relaciones entre sus segmentos y sus relaciones mutuas como segmentos de un sistema mayor dentro de una organización de la sociedad y en determinadas situaciones sociales y no como partes de una especie de marco fijo dentro del cual viven los hombres.

No dudamos de que existe una interdependencia entre las diferentes relaciones mutuas de las secciones y el sistema político en conjunto del que forman parte, pero no es fácil de demostrar. Se ha observado que cuanto más pequeño es el grupo local, más cohesión existe dentro de él y más contactos mutuos de diferentes tipos tienen sus miembros. La solidaridad disminuye a medida que ampliamos el círculo de una aldea a las tribus adyacentes. En consecuencia, hemos de suponer que siempre hay mayor oposición entre dos grupos que entre los segmentos de cualquiera de ellos y que los segmentos se mantienen unidos, por decirlo así, gracias a esa presión exterior, pero no podemos conceder que esa opinión concuerde con los hechos, porque resulta que entre aldeas, grupos de aldeas y secciones tribales terciarias existe mayor hostilidad que entre secciones mayores y entre tribus. Probablemente las incursiones guerreras realizadas por una tribu y en federación tribal contra los dinka tuvieran un efecto integrador, pero los dinka no eran agresivos para con los nuer y parece ser que el mantenimiento de la estructura tribal ha de atribuirse a la oposición entre sus segmentos menores más que a una presión exterior. En caso de que así sea, y un examen de la institución de la vendetta (*feud*) sugiere que lo es, llegamos a la conclusión de que cuanto más variados y frecuentes son los contactos entre miembros de un segmento, más intensa es la oposición entre sus partes. Por paradójica que parezca dicha conclusión a primera vista, la observación de la constitución de un sistema segmentario y la reflexión sobre ella nos obliga a aceptarla.

IV

En la sección anterior hemos usado la expresión de «vendetta»

(*feud*) en el sentido de hostilidad mutua entre comunidades locales dentro de una tribu. Este empleo amplio y bastante vago parece justificado por la convención y también, como vamos a ver, porque, aunque la responsabilidad por el homicidio y el deber de exigir venganza recaen directamente en los parientes agnaticios próximos del asesino y del asesinado, respectivamente, las comunidades a que pertenecen ambas partes se ven implicadas, de una u otra forma, en la hostilidad resultante y, con bastante frecuencia, en cualquier lucha que pueda resultar de la disputa. Sin embargo, en sentido estricto, podemos considerar que el uso más apropiado de la palabra es el de describir las relaciones entre los parientes de ambos bandos en una situación de homicidio, pues en ese caso se refiere a una institución específica. Por eso, a veces hablamos de la vendetta de sangre (*blood-feud*) para recalcar ese significado restringido y más concreto.

Las vendettas de sangre (*blood-feuds*) son una institución tribal, pues sólo pueden producirse en los casos en que se reconozca una transgresión de la ley, dado que por medio de ellas se consigue la compensación. De hecho, el temor a incurrir en una vendetta de sangre (*blood-feud*) es la sanción legal más importante dentro de una tribu y la garantía principal de la vida y la propiedad de un individuo. Si la comunidad de una tribu intenta vengar un homicidio contra la comunidad de otra tribu, el resultado es un estado de guerra intertribal y no un estado de vendetta (*feud*), y no hay modo de resolver la disputa mediante arbitraje.

Como los nuer son muy propensos a luchar, con frecuencia se producen asesinatos. De hecho, es raro ver a un hombre mayor sin marcas de porra o de lanza. Un nuer me expuso las siguientes causas de peleas: disputa por una vaca; una vaca o una cabra come el mijo de un hombre y éste la pega; un hombre pega al hijo pequeño de otro; adulterio; los derechos de riego en la estación seca; los derechos de apacentamiento; un hombre toma prestado un objeto, especialmente un ornamento para la danza, sin pedir permiso a su dueño. Un nuer luchará al instante, si considera que lo han insultado; son muy susceptibles y se ofenden en seguida. Cuando un hombre siente que ha sufrido un perjuicio, no hay autoridad ante la que pueda quejarse y de la cual pueda obtener desagravio, de modo que desafía al instate al hombre que lo haya agraviado y éste debe aceptar el desafío. No existe otra forma de resolver una disputa y el valor de un hombre es su única protección inmediata contra la agresión. Sólo cuando la condición de parentesco o dentro del grupo de edad impide recurrir a las armas, vacila un nuer a la hora de pronunciar un desafío, pues no se le ocurre pedir consejo primero y nadie seguiría un consejo que no hubiera pedido. Las personas mayores

animan a los niños, desde muy pequeños, a resolver las disputas luchando, por lo que éstos se acostumbran a considerar la destreza para la lucha como el logro más necesario y el valor como la virtud más excelsa.

Los niños luchan con brazaletes cubiertos de púas. Los hombres de una misma aldea o de un mismo campamento luchan con porras, pues existe la convención de que entre vecinos cercanos no se deben usar lanzas, para que no resulte muerto uno de los contendientes y la comunidad quede dividida por una vendetta de sangre (*blood-feud*). También existe el acuerdo de que ningún tercero puede participar en la lucha, aunque sea pariente próximo de uno de los combatientes. Una vez empezada una pelea, ninguno de los contendientes puede ceder y tienen que continuar hasta que uno u otro esté malherido, a no ser que, como suele ocurrir, otras personas los separen, protestando a gritos, y se interpongan entre ellos.

Cuando se inicia una lucha entre personas de aldeas diferentes, se usan las lanzas; todos los hombres adultos de ambas comunidades participan en ella; y no puede acabar antes de que haya habido muchos muertos a consecuencia de ella. Los nuer lo saben y, a no ser que estén muy enfurecidos, sienten renuencia a iniciar una lucha con una aldea vecina y con frecuencia están deseosos de que un jefe piel de leopardo o los ancianos intervengan. En una ocasión vi cómo la mediación de los ancianos de ambos bandos impidió que se produjera una lucha de ese tipo, pero resultaba evidente que su mediación habría servido de poco, si los jóvenes hubieran estado deseosos de llegar a las manos. Hoy ese tipo de luchas son menos corrientes, pues el temor a la intervención del gobierno actúa como factor disuasivo, pero vi campamentos y secciones tribales concentrados para la guerra y a punto de luchar, y en otro tiempo las luchas debieron de ser muy frecuentes.

A veces, las tribus hacían incursiones unas contra otras para apoderarse de ganado, pero las luchas entre ellas eran raras. Las luchas entre comunidades y las vendettas (*feuds*) que resultan de ellas forman parte de las relaciones políticas que existen entre segmentos de una organización tribal común. Así, un hombre leek me dijo: «Nosotros luchamos entre nosotros y los gaajok luchan entre sí. No luchamos con los gaajok. Luchamos sólo entre nosotros. Ellos tienen sus propias luchas». En dichas luchas se producen muertos a consecuencia de lo cual se inician vendettas de sangre (*blood-feuds*). Dentro de una tribu existe un método por el que se les puede poner fin mediante arbitraje.

Vamos a dar una descripción concisa del procedimiento para resolver una vendetta de sangre (*blood-feud*) sin describir detalladamente el ritual. Tan pronto como un hombre mata a otro, se apresura a presentarse en la casa de un jefe piel de leopardo para purificarse de la sangre que ha derramado y buscar refugio contra la venganza a que se ha hecho acreedor. Puede ser que no coma ni beba hasta que no haya salido de su cuerpo la sangre del muerto —pues se cree que pasa a él de algún modo, para lo cual el jefe hace una o dos incisiones verticales en su brazo mediante un corte desde el hombro hacia abajo con una lanza de pescar. El asesino lleva al jefe un novillo, un carnero o un macho cabrío, que el jefe sacrifica. El rito y la marca de Caín en el brazo se conocen con el nombre de *bir*. Tan pronto como los parientes del muerto se enteran de que lo han asesinado, buscan la forma de vengar su muerte en el asesino, pues la venganza es la obligación más imperiosa del parentesco paterno y un compendio de todas sus obligaciones. Constituiría una gran deshónra para los parientes que no se esforzaran por vengar el homicidio. Viviendo con el jefe como su huésped desde el momento en que le ha hecho el corte hasta el arreglo final, el asesino está protegido, pues el jefe es sagrado y en su casa no se debe derramar sangre. Es posible que los hombres sólo se refugien con un jefe, cuando el peligro de venganza sea muy grande, pero parece ser la práctica general.

Mientras el asesino está en la casa del jefe, los vengadores lo vigilan de vez en cuando para ver si abandona el refugio y les da la oportunidad de alancearlo. Aprovechan la oportunidad que se presente de matarlo, pero no insisten demasiado en buscar una oportunidad. Ese estado de cosas puede prolongarse durante varias semanas antes de que el jefe abra las negociaciones para el arreglo con los parientes del muerto, pues no es probable que sus ofertas encuentren respuesta favorable hasta que no se haya celebrado la ceremonia funeraria y la cólera se haya disipado un poco. Las negociaciones se celebran pausadamente. El jefe averigua en primer lugar cuánto ganado poseen los parientes del asesino (*jithunga*) y si están dispuestos a pagar la compensación. No creo que pueda ocurrir con frecuencia que se nieguen a pagar la compensación por homicidio, a no ser que vivan muy lejos de los vengadores o que existan una serie de vendettas (*feuds*) sin conciliar entre las secciones en cuestión, aunque podría ser que no tuvieran intención de pagarla en su totalidad. Después, visita a los parientes del muerto (*jiran*) y les pide que acepten ganado a cambio de la vida de su pariente. Suelen negar-

se, porque el honor exige que se abstinen, pero su negativa no significa que no estén dispuestos a aceptar la compensación. El jefe lo sabe e insiste en que acepten, amenazándolos incluso con maldecirlos si no ceden, y sus exhortaciones se ven apoyadas por el consejo de parientes paternos lejanos y cognaticios que no van a recibir parte alguna del ganado y, por esa razón, no necesitan dar muestras semejantes de orgullo y obstinación, pero tienen derecho a emitir su opinión en virtud de su relación con el muerto. La opinión en favor del compromiso se ve apoyada por la tendencia de la tradición. No obstante, los parientes próximos han de negarse a escucharla hasta que el jefe haya agotado todos sus argumentos, y cuando ceden, declaran que aceptan el ganado sólo para honrarle y no porque estén dispuestos a aceptar ganado por la vida de su pariente muerto.

En teoría, se pagan de cuarenta a cincuenta cabezas de ganado, pero lo menos probable es que se paguen de una vez y la deuda puede seguir existiendo durante años. Las ceremonias de compensación se celebran cuando se han entregado veinte, y entonces los parientes del asesino pueden moverse sin miedo a verse asaltados, al menos de momento, pues no están libres de la venganza hasta que no se haya pagado el ganado, y puede que ni siquiera entonces. El jefe conduce el ganado hasta la casa del muerto. Los parientes del asesino no se aventurarían a acompañarlo. Una parte del ganado se distribuye entre los parientes del muerto y otra parte se usa para casar a una esposa con su nombre para que le dé herederos. Aun cuando haya habido un muerto en cada bando, ambas partes han de pagar con ganado, aunque quizás sólo veinte cabezas cada una, pues hay que aplacar a los espíritus y defender el honor de los vivos. También hay que celebrar sacrificios para liberar las aldeas de la muerte, que está rondando por ellas, y enviarla a la selva, y hay que purificar la mácula de ambos bandos. Por su participación en los trámites el jefe recibe, aparte de la carne de los sacrificios, dos reses, pero tiene que dar una de ellas a un pariente agnaticio que le ayuda. Muchas veces no gana nada, pues se espera de él que dé al asesino una vaca para ayudarle a pagar la compensación y, además, tiene que hacerse cargo de los gastos creados por la larga hospitalidad que concede a aquél.

Un homicidio no sólo incumbe al hombre que lo ha cometido, sino también a sus parientes agnaticios cercanos. Entre los parientes de ambos bandos existe una hostilidad mutua y no pueden —bajo pena de muerte, que sobrevendrá inevitablemente a quienes transgredan el mandato— comer ni beber juntos ni de los mismos platos o vasijas en que los otros hayan comido o bebido, aun cuando estén en casa de un hombre que no sea pa-

riente de ninguno de los dos bandos. Esa prohibición queda anulada después de que se haya pagado el ganado y se hayan hecho los sacrificios, pero los parientes próximos de ambos bandos no comerán juntos durante años, incluso durante una o dos generaciones, por razones sentimentales. «Un hueso (el muerto) se interpone entre ellos». De hecho, todos los nuer reconocen que, a pesar de los pagos y de los sacrificios, una rencilla es eterna, pues los parientes del muerto nunca dejan de «albergar la guerra en sus corazones». Durante años, después de que se haya pagado el ganado, los agnados próximos del asesino evitan a los agnados próximos del muerto, especialmente en los bailes, pues, con la excitación que éstos provocan, el simple hecho de chocar con un hombre cuyo pariente haya sido asesinado puede provocar el estallido de una pelea, porque la ofensa no se perdona nunca y el agravio ha de pagarse en última instancia con una vida. Cuando casan al muerto con una mujer, los parientes de su esposo [muerto] restriegan a la novia con cenizas e invocan a Dios para que dé a luz a un hijo que venga a su padre. Dicho hijo es un *gat ter*, un hijo de vendetta (*feud*). En los sacrificios, dicen al espíritu que sus parientes han aceptado ganado y con él van a pagar a la esposa con la cual van a casarlo a él y a ellos en su nombre, pero le aseguran que un día lo vengarán adecuadamente con la lanza. «Un nuer es orgulloso y desea el cuerpo de un hombre como venganza y no su ganado. Cuando ha matado a un hombre, ha pagado la deuda y su corazón está contento.» Es ~~la~~ la razón por la que, aunque el jefe advierte a los parientes del muerto en las ceremonias de conciliación que la vendetta (*feud*) ha terminado y no debe volver a iniciarse, los nuer saben que «una vendetta (*feud*) no tiene fin». Puede haber paz durante un tiempo por las razones que convencieron a los parientes a aceptar la compensación y por el ganado que han recibido, pero la enemistad continúa y los miembros de ambos bandos siguen siendo *jiter*, personas que participan en una vendetta (*feud*), aun cuando no haya hostilidad manifiesta. No hay luchas frecuentes ni hostilidad continua y sin mitigar, pero el dolor sigue inflamado, aunque formalmente haya desaparecido, y, aunque se haya acabado formalmente, la vendetta (*feud*) puede volver a estallar en cualquier momento.

VI

Hemos dicho que las vendettas (*feuds*) crean un estado de hostilidad entre los linajes y, por esa razón, como explicaremos más

adelante, entre secciones tribales enteras, y que no hay gran diferencia entre los esfuerzos ocasionales para ejercer venganza, cuando todavía no se ha llegado a un arreglo de las vendettas (*feuds*), y la hostilidad latente que persiste cuando se ha llegado a la conciliación. No obstante, esto sólo es cierto en los casos en que los homicidios se han producido entre secciones tribales primarias, secundarias o terciarias. En grupos más pequeños no es así, pues, a pesar de la intensidad de los sentimientos despertados y su persistencia después de que se haya pagado la compensación, en dichos grupos las vendettas (*feuds*) tienen que resolverse con mayor rapidez y no hay tantas probabilidades de que vuelvan a estallar después de la conciliación.

Lo que ocurre cuando un hombre mata a otro depende de la relación entre las personas afectadas y de sus posiciones estructurales. Los pagos referentes a un nuer auténtico, a un dinka que viva en Nuerlandia y, entre los jikany orientales, a un miembro del clan aristocrático (véase p. 176) son diferentes. La capacidad para llevar adelante una vendetta (*feud*) y, por tanto, para conseguir obtener compensación con una vida o con un pago en ganado depende hasta cierto punto de la fuerza del linaje de un hombre y de sus relaciones de parentesco. Pero la intensidad de una vendetta (*feud*) y la dificultad para resolverla dependen principalmente del tamaño del grupo afectado. Si un hombre mata a otro que sea pariente suyo próximo —su primo paterno, por ejemplo—, también se paga ganado, aunque en menor cantidad, probablemente unas veinte cabezas. Una de las fuentes contribuyentes, los hermanos del padre o los hijos de aquéllos, serían los receptores de la compensación, razón por la cual no pueden pagar. Aun así, hay que pagar algo de ganado, pues es necesario para compensar a la familia del muerto, para proporcionar una esposa al espíritu y para celebrar los sacrificios debidos. Me dijeron que en esos casos la cuestión se resuelve rápidamente. Probablemente pueda resolverse con mayor facilidad una vendetta de sangre (*blood-feud*) si se ha producido dentro de un clan, pues los nuer no consideran adecuado que los miembros de un clan participen en una vendetta (*feud*). Después de que se haya satisfecho el pago, dicen: «Hemos puesto fin a la vendetta; hemos vuelto a ser parientes». También se dice que, si ha habido muchos matrimonios comunes entre dos grupos, no es probable que surja una vendetta (*feud*).

Cuando un hombre mata a un miembro de su aldea o a uno de una aldea cercana con la que la suya mantenga relaciones sociales estrechas, una vendetta (*feud*) se resuelve pronto, porque los miembros de ambos bandos tienen que asociarse y porque han de producirse con seguridad muchos vínculos de

parentesco y afinidad entre ellos. Indican al espíritu que se ha pagado el ganado y que resulta imposible vengarlo cobrándose la vida de alguien porque, si continuara la vendetta (*feud*) entre parientes y vecinos, no quedaría nadie con vida. La vida en común es incompatible con un estado de vendetta (*feud*). Cuando un hombre alancea a otro de una aldea cercana, es habitual que los habitantes de la aldea del atacante envíen la lanza que causó la herida a la del hombre herido, para que puedan tratarla mágicamente con el fin de impedir que la herida resulte fatal. También envían una oveja para el sacrificio. Con ello notifican su esperanza de que la herida cure pronto y el hecho de que, en cualquier caso, no desean iniciar una vendetta (*feud*) a causa de una riña personal. Después de esa cortesía, aun cuando el hombre muera, lo más probable es que sus parientes acepten la compensación sin hacerse de rogar demasiado. Si un hombre muere muchos años después de haber recibido una herida, se atribuye la muerte a dicha herida, pero lo más probable es que se acepte la compensación sin reparos, y en pequeña escala. Cuando un hombre ha matado la vaca de un vecino, se paga inmediatamente una vaca como fianza para que la comunidad siga viviendo en paz. No obstante, no hay que suponer que la facilidad con que se resuelvan las vendettas (*feuds*) indique ausencia de indignación profunda o que la dificultad con que se resuelvan indique mayor indignación.

Las vendettas (*feuds*) se resuelven con relativa facilidad en un medio social limitado, en el que la distancia estructural entre los participantes es pequeña, pero son más difíciles de resolver a medida que aumenta el tamaño del medio, hasta llegar a las relaciones intertribales, en las que no se ofrece ni está prevista una compensación. El grado de control social de las vendettas (*feuds*) varía según el tamaño del segmento tribal, y los propios nuer me explicaron eso con frecuencia. Las vendettas (*feuds*) largas e intensas pueden producirse entre secciones tribales terciarias, pero en general se hace un esfuerzo para ponerles fin, pues un segmento de ese tamaño tiene un intenso sentimiento de comunidad, estrechos vínculos de linaje y cierta interdependencia económica. Sin embargo, resulta mucho menos fácil poner fin a una vendetta (*feud*) entre personas de secciones terciarias diferentes que poner a fin a una vendetta (*feud*) en una aldea o entre aldeas vecinas, donde existen garantías para llegar a una solución rápida y permanente, y las vendettas (*feuds*) sin conciliación entre secciones de ese tamaño tienden a acumularse. Así ocurre especialmente en los casos en los que no ha habido un solo muerto a consecuencia de una riña personal, sino varios muertos en una lucha entre las dos secciones. Cuando se ha producido una,

lucha entre secciones tribales secundarias, existen pocas posibilidades de exigir venganza salvo mediante una lucha general, y sus miembros no sienten tanta necesidad de someterse a la mediación, dado que tienen pocos contactos sociales y éstos son momentáneos, pues la facilidad relativa con que se resuelven las rencillas indica la cohesión de la comunidad. Cuanto mayor es el segmento afectado, mayor es la anarquía predominante. Sus miembros dicen que existe un pago en ganado como compensación por un homicidio, pero no sienten profundamente la necesidad de satisfacerlo. La tribu es la última etapa en esa anarquía en aumento. Todavía tiene unidad política nominal, y se considera que las vendettas (*feuds*) entre sus miembros más distantes pueden resolverse mediante una compensación, pero muchas veces no se resuelven, y si muchos hombres resultan muertos en una gran lucha entre secciones grandes, no se hace nada para vengarlos o pagar compensación por sus muertes. Sus parientes esperan hasta que la próxima lucha les brinde una oportunidad. En consecuencia, el integumento político puede estirarse hasta romperse y la tribu puede dividirse en dos. La escisión entre las secciones se extiende hasta que llega un momento en que tienen poco que ver entre sí, salvo las uniones ocasionales para hacer incursiones guerreras; y las vendettas (*feuds*) entre sus miembros se resuelven, si acaso, con mayor dificultad y casualidad.

4-10

VII

Así, pues, las probabilidades de que un homicidio se convierta en vendetta de sangre (*blood-feud*) y sus posibilidades de arreglo dependen de las relaciones mutuas estructurales de las personas afectadas. Además, podemos ver la vendetta de sangre (*blood-feud*) como un movimiento estructural entre segmentos políticos mediante el que se mantiene la forma del sistema político nuer, tal como lo conocemos. Es cierto que los únicos afectados de forma inmediata y directa son los parientes agnaticios próximos, pero las vendettas (*feuds*) entre personas pertenecientes a secciones tribales diferentes tarde o temprano influyen en las relaciones mutuas de las comunidades en conjunto a las que pertenecen.

Los parientes de un hombre asesinado intentan matar al *gwan thunga*, el asesino, pero tienen derecho a matar a cualquiera de sus agnados próximos (*gaat gwanlen*). No deben matar a hijos del hermano de la madre, de la hermana del padre o de la her-

mana de la madre, porque esas personas no pertenecen al linaje del asesino. Asimismo, la vendetta (*feud*) sólo incumbe directamente a los linajes mínimos de ambos bandos. No obstante, podemos considerar que la importancia de la vendetta (*feud*) estriba menos en la facilidad de arreglo entre grupos más pequeños que en las dificultades de arreglo entre los grupos mayores, que participan indirectamente en el conflicto. Hemos observado que las personas implicadas en una vendetta (*feud*) no pueden comer en las mismas casas y, como un hombre come en todas las casas de su aldea, los habitantes de la aldea se ven afectados por la prohibición y entran en un estado de oposición ritual mutua. Generalmente, todos los habitantes de una aldea están relacionados mutuamente de algún modo y tienen también un profundo sentimiento de comunidad, de modo que, si se produce una lucha entre su aldea y otra a causa de una vendetta (*feud*) que afecte a alguno de sus miembros, es probable que la aldea entera se vea implicada en ella. Así, en los bailes los hombres de cada aldea que asisten a ellos llegan en formación de combate y mantienen una línea ininterrumpida a lo largo del baile, de modo que, si uno de ellos se ve atacado, los otros están a su lado y están obligados a ayudarlo. Así, pues, las personas no afectadas directamente por la vendetta (*feud*) pueden verse obligadas a ayudar a los protagonistas.

Además, hemos observado que la intensidad de una vendetta (*feud*) y la forma de llevarla adelante dependen de la relación estructural de las personas abarcadas por el sistema político. Dentro de una aldea no se puede tolerar una vendetta (*feud*) y resulta imposible mantener durante mucho tiempo una vendetta (*feud*) entre aldeas cercanas. En consecuencia, aunque la mayor frecuencia de luchas se da en el interior de una aldea o entre aldeas y campamentos vecinos, una vendetta (*feud*), en el sentido de una relación entre bandos entre los cuales existe una deuda no satisfecha por homicidio que se puede satisfacer mediante la venganza o mediante el pago de una compensación —estado provisional de hostilidad que no requiere una solución inmediata, pero debe acabar tarde o temprano—, sólo puede persistir entre secciones tribales que estén lo suficientemente próximas como para que se puedan mantener las relaciones de hostilidad activa y lo suficientemente alejadas como para que dichas relaciones no impidan contactos sociales esenciales de carácter más pacífico. Una vendetta (*feud*) tiene poca importancia, a no ser que existan relaciones sociales de algún tipo que se puedan romper y reanudar y, al mismo tiempo, dichas relaciones exigen un arreglo final para que no se produzca una ruptura total. Así, pues, la función de la vendetta (*feud*), vista desde este ángulo, es la de

mantener el equilibrio estructural entre segmentos tribales opuestos y, sin embargo, unidos políticamente en relación con unidades mayores.

La vendetta (*feud*) coloca a secciones enteras en un estado de hostilidad mutua, sin que ésta provoque enfrentamientos frecuentes, pues el alcance de la venganza directa se limita a pequeños grupos de parentesco y sus esfuerzos para exigirla no son incesantes. Se da una lucha entre dos secciones y algunas personas de cada bando resultan muertas. Sólo los linajes que hayan perdido a un miembro están en un estado de vendetta (*feud*) directa con los linajes que se hayan visto privados de algún miembro, pero por la residencia común, el patriotismo local y una red de lazos de parentesco, las secciones enteras participan en la enemistad resultante y la prosecución de las vendettas (*feuds*) puede provocar nuevas luchas entre las comunidades afectadas y una multiplicación de las vendettas (*feuds*) entre ellas. Así, cuando la sección nyarkwac de la tribu lou luchó contra la sección leng, el linaje LAM y las personas que viven con sus miembros se alinearon contra los linajes MAR, KWOTH y MALUAL y las personas que viven con los miembros de éstos; el linaje MANTHIEPNI se alineó contra el linaje DUMIEN, y así sucesivamente. Sólo esos linajes mínimos se vieron implicados mutuamente en las vendettas (*feuds*) que resultaron, y no linajes colaterales, aunque participaran en otros sectores de la lucha, pero la hostilidad entre las secciones era común a todos sus miembros. Un buen ejemplo de los sentimientos de los nuer con respecto a esas cuestiones lo proporcionan sus reacciones en el campamento de ganado de Muot Dit, cuando el gobierno cogió rehenes para obligarlos a entregar a sus profetas. La principal queja que me expusieron fue la de que los rehenes no pertenecían a los mismos linajes que los profetas y, en consecuencia, el litigio no les afectaba directamente. El gobierno enfocaba el asunto desde el punto de vista territorial, y ellos desde el punto de vista de la analogía con las convenciones de una vendetta (*feud*).

Aparte de las observancias rituales, de las obligaciones de parentesco, del sentimiento de comunidad, etc., existe otra razón por la que las vendettas de sangre (*blood-feud*) entre linajes pequeños, especialmente cuando hay muchos, se convierten en estados de vendetta' (*feud*) y tienden a mantener la animosidad entre las comunidades. Tal como hemos explicado en el capítulo V, cada comunidad va asociada a un linaje de tal modo, que todas las personas de la comunidad que no sean miembros del linaje quedan asimiladas a él en las relaciones políticas, que, por esa razón, se expresan con frecuencia con los valores de los linajes. Por eso, una vendeta de sangre (*blood-feud*) entre gru-

pos agnaticios se transforma en una rencilla, en el sentido más general, entre los linajes con que dichos grupos van asociados mediante las relaciones conflictivas en función de su estructura, y las comunidades asociadas con los linajes se ven implicadas en la hostilidad mutua.

La hostilidad entre los segmentos más pequeños de una tribu puede implicar a los segmentos mayores de que aquéllos forman parte. Así, como ya hemos observado, una disputa entre dos aldeas puede provocar una lucha entre secciones tribales secundarias e incluso primarias. Las relaciones mutuas entre secciones mayores funcionan, por decirlo así, mediante las relaciones mutuas entre secciones más pequeñas. Cuando una sección en la que existan vendettas (*feuds*) sin resolver lucha contra otra sección, se olvidan de momento toda clase de riñas y la sección en conjunto se combina para la acción.

La vendetta (*feud*) es una institución política, pues es un modo de comportamiento aprobado y regulado entre comunidades dentro de una tribu. La oposición equilibrada entre segmentos tribales y sus tendencias complementarias hacia la fisión y la fusión, que, como hemos visto, constituye un principio estructural, es evidente en la institución de la vendetta (*feud*), que, por un lado, expresa la hostilidad mediante acciones ocasionales y violentas que sirven para mantener separadas a las secciones y, por otro lado, gracias a los medios previstos para el arreglo, impide que la oposición llegue hasta la fisión completa. La constitución tribal requiere los dos elementos de una vendetta (*feud*): la necesidad de venganza y los medios para llegar a un arreglo. El medio para llegar a un arreglo es el jefe piel de leopardo, cuya función examinaremos más adelante. Por tanto, consideramos la vendetta (*feud*) como esencial para el sistema político, tal como existe actualmente. Entre tribus sólo puede existir guerra, y mediante la guerra, el recuerdo de la guerra y la virtualidad de la guerra, se definen y expresan las relaciones entre las tribus. Dentro de una tribu la lucha siempre produce vendettas (*feuds*) y la relación de vendettas (*feuds*) es característica de los segmentos tribales y da a la estructura tribal un movimiento de expansión y contracción.

Naturalmente, no existe distinción clara entre la lucha contra otra tribu y la lucha contra un segmento de la propia tribu. No obstante, los nuer insisten en que la posibilidad de arbitraje y pago de compensación por las muertes resultantes de una lucha dentro de una tribu la convierten en *ter*, en una vendetta (*feud*) y en que es diferente de una lucha entre tribus, *kur*, en la que no se aceptarían las reclamaciones de compensación. Ambas difieren de las incursiones contra los dinka, *pec*, y del duelo indi-

vidual, *dwac*, aunque toda clase de luchas son *kur* en sentido general. Pero es evidente que una lucha en una aldea, que conduce inmediatamente al pago de una compensación por las muertes, y una lucha entre tribus, en la que no hay compensación por las muertes, son dos polos, y que cuanto más nos alejamos de la comunidad de una aldea, más se van pareciendo las luchas entre secciones tribales a las luchas entre tribus, en el sentido de que la compensación por homicidio va resultando cada vez más difícil de cobrar y menos frecuente, de modo que entre secciones primarias el valor tribal, el sentimiento de que la compensación por homicidio puede, e incluso debe, pagarse, es lo único que distingue sus luchas de las luchas entre tribus. Una vez más, hemos de recalcar aquí la conclusión de que el valor tribal es relativo y está en función de la situación estructural.

Además, hemos de insistir en que las vendettas de sangre (*blood-feuds*) sólo afectan directamente a unas pocas personas y que, aunque a veces provocan violencia entre enteras comunidades locales —una vendetta (*feud*) en sentido amplio—, los contactos sociales ordinarios continúan a pesar de ellas. Los lazos de parentesco y de afinidad, de pertenencia a los grupos de edad, y de los intereses militares e incluso económicos siguen intactos; y dichos lazos actúan como un elástico entre las secciones, pues las relaciones políticas conflictivas pueden ampliarlos enormemente, pero siempre mantienen unidas a las comunidades y hacen que sigan siendo un grupo compacto en relación con otros grupos del mismo tipo. Como ya hemos explicado, cuanto mayor sea la comunidad menos numerosos e intensos son dichos lazos, pero se extienden más allá incluso de las fronteras tribales. El aumento de la anarquía, de la dificultad a la hora de resolver las vendettas (*feuds*), va unido a la disminución de la frecuencia de los contactos sociales de todas clases. La cohesión social aumenta a medida que disminuye el tamaño de la comunidad.

VIII

Naturalmente, existen entre los *nuer* otras disputas, además de las relativas a homicidios, pero podemos examinarlas brevemente y en relación directa con el homicidio y con la vendetta (*feud*). En sentido estricto, los *nuer* carecen de derecho. Existen compensaciones convencionales por perjuicio, adulterio, pérdida de un miembro, etcétera, pero no existe una autoridad con poder para fallar con respecto a esas cuestiones o imponer el cum-

plimiento de un veredicto. Las funciones legislativa, judicial y ejecutiva no se confieren a personas ni a asambles. Entre miembros de tribus diferentes, no hay ni que hablar de desagravio; e incluso dentro de una tribu, a lo que sé por experiencia, los agravios no se denuncian en forma legal, como diríamos nosotros, aunque a veces se pague una compensación (*ruok*) por daños. Un hombre que considera se ha visto perjudicado por obra de otro no puede entablar juicio contra él, porque no existe tribunal ante el que citarlo, aun cuando deseara presentarse. Viví en intimidad con los nuer durante un año y nunca supe de causa alguna que se presentara ante un individuo o un tribunal del tipo que fuera; más aún: llegué a la conclusión de que es muy raro que un hombre obtenga compensación excepto por fuerza o amenaza de fuerza. La reciente introducción de tribunales del gobierno, ante los cuales se resuelven a veces las disputas, no altera para nada esta impresión, pues es de sobra sabido que entre otros pueblos africanos se presentan causas ante los tribunales bajo la supervisión del gobierno que anteriormente no se habrían resuelto ante un tribunal o no se habrían resuelto en absoluto, y que, mucho tiempo después de la institución de esos tribunales gubernamentales, siguen funcionando al mismo tiempo que los métodos antiguos de administración de justicia.

Antes de examinar las características principales del procedimiento legal nuer, hago constar que, según informaciones verbales, pues nunca he observado esa clase de procedimiento, un modo de resolver las disputas es el de usar a un jefe piel de leopardo como mediador. Así, me dijeron que un hombre a quien le han robado una vaca puede pedir al jefe que vaya con él a pedir la devolución de la vaca. Primero va el jefe, con varios de los ancianos de su aldea, a la casa del demandante, donde le ofrecen cerveza. Después van, junto con una delegación de la aldea del demandante, a la aldea del demandado, y también allí pueden ofrecer al jefe cerveza o una cabra. Al jefe se lo considera neutral y su persona tiene cierto halo de santidad, por lo que no es probable que la delegación se vea atacada. Los ancianos visitantes se sientan con los ancianos de la aldea del demandado y el jefe en uno de los establos y discuten la cuestión en litigio. El dueño del animal da su versión y el hombre que lo ha robado intenta justificar su acción. Después el jefe, y cualquier otra persona que desee hacerlo, emite una opinión sobre el asunto. Cuando todo el mundo ha dicho lo que tenía que decir, el jefe y los ancianos se retiran a discutir la cuestión entre ellos y a acordar una decisión. Los litigantes aceptan el veredicto del jefe y de los ancianos y, después, el dueño del animal da al jefe un novillo o un carnero, a no ser que sea pobre, en cuyo caso no le da nada.

Si un hombre tiene una disputa con otro de la misma localidad, ambos pueden ir a la casa de un jefe local y dejar las lanzas en el suelo en su establo. Un hombre no puede colocar la lanza en posición vertical en el establo de un jefe; y me dijeron que, en caso de que lo hiciera, cualquier persona que estuviera cerca podría apropiársela, pues con esa acción habría faltado al respecto al jefe. Cuando los dos hombres han expresado sus opiniones, el jefe y los ancianos discuten el asunto fuera del establo y vuelven a entrar en él para dar a conocer a los litigantes su decisión. La persona a quien favorezca la decisión entrega su lanza al jefe, quien se la da a un amigo o escupe en ella y se la devuelve a su dueño. Por la forma como mis informadores describían el procedimiento en conjunto, resultaba claro que el jefe emitía su decisión final como una opinión expresada en lenguaje persuasivo y no como un juicio emitido con autoridad. Además, si bien el carácter sagrado del jefe y la influencia de los ancianos tienen peso, el veredicto se acepta exclusivamente porque ambas partes están de acuerdo con él. No puede haber discusión, a no ser que ambas partes deseen resolver la disputa y estén dispuestas a aceptar un compromiso y someterse al arbitraje, pues la función del jefe es la de mediador entre personas que desean que otras personas las liberen de la dificultad que podría provocar violencia. El hombre contra quien se pronuncia la decisión puede ceder para honrar a los ancianos y al jefe en algo en lo que no habría cedido directamente y sin su intervención, pues la aceptación de su veredicto no menoscaba su prestigio. En caso de que haya alguna duda sobre los hechos, pueden emplearse ciertos juramentos, que son algo parecido a las ordalías, en nombre del jefe piel de leopardo.

Para que una disputa se resuelva de este modo, no sólo es necesario que ambas partes deseen arreglar el asunto amistosamente, sino que además es necesario también que ellas mismas lleguen a un acuerdo durante la discusión. Nadie puede obligar a ninguna de las partes a aceptar una decisión y, de hecho, no se puede emitir una decisión a no ser que haya unanimidad, dado que hay ancianos de ambas partes. Así, pues, siguen discutiendo hasta que todo el mundo haya expresado su opinión y se obtenga un consenso.

Los cinco elementos importantes en un arreglo de ese tipo mediante negociación directa a través de un jefe parecen ser: (1) el deseo de los litigantes de resolver el asunto, (2) la santidad de la persona del jefe y su función tradicional de mediador, (3) discusión completa y libre que conduzca a un acuerdo más completo entre todos los presentes, (4) el convencimiento de que un hombre puede ceder ante el jefe y los ancianos sin perder su dignidad en algo en lo que no hubiera cedido ante su oponen-

te y (5) el reconocimiento por parte del perdedor de la justicia de la causa de su oponente.

Repito que no vi usar ese método y añadido que, en mi opinión, se usa muy raras veces y sólo cuando los oponentes son vecinos bastante próximos y pertenecen a comunidades estrechamente vinculadas por muchos lazos sociales. En teoría, cualquier miembro de una tribu puede obtener compensación de cualquier otro, pero no disponemos de pruebas que nos permitan suponer que se obtuviera con frecuencia. Antes de resumir nuestro juicio sobre la naturaleza y el objetivo de las relaciones legales en Nuerlandia, vamos a ofrecer unos cuantos ejemplos de actos típicos que pueden provocar violencia, si no se da una compensación.

Cuando un nuer habla de que una persona ha robado (*kwal*) una res, quiere decir que la ha cogido sin permiso y furtivamente, pero no quiere decir en absoluto que no debería haberla cogido. Dentro de una tribu un raptor de ganado considera siempre que coge lo que se le debe. De esa forma lo que cancela es una deuda (*ngwal*), pues el hombre que le debe ganado no lo ha devuelto espontáneamente. Por consiguiente, lo que se debate es si su alegación de deuda es justa y si debería haber cogido precisamente las reses que ha cogido. Esa práctica de que cada cual se encargue por sí mismo de recuperar lo que se le debe es una costumbre tan establecida, que podemos decir que es la forma habitual de cancelar las deudas. Así, con frecuencia, los acreedores cogen en los pastizales las reses del pago de una compensación final por homicidio, y muchas veces ocurre que, cuando un desposado y sus parientes no entregan todo el ganado que habían prometido, los hermanos de la esposa intentan apoderarse de las reses que todavía les deben. En otras circunstancias, un hombre robará una vaca que se le deba, a veces empleando los servicios de un mago para hechizar al dueño, de modo que no pueda custodiar su manada el día en que esté previsto el robo; por ejemplo, un hombre que dejó a otro un buey para el sacrificio por una enfermedad, para la boda de su hija, en época de escasez, etc. y no ha recibido una vaquilla a cambio, a pesar de que el deudor posee una. Después de haberse apoderado de una vaca de la manada del deudor, está dispuesto a devolverla, si a cambio recibe la vaquilla que le deben. Entonces, el deudor intentará robar su vaca, a su vez, o abrirá una discusión cuyo resultado será el pago por su parte de una vaquilla y la recuperación de su vaca.

Las únicas riñas dentro de una aldea o de un campamento a propósito de propiedad de ganado que presencié, se referían a obligaciones de parentesco o afinidad y al final quedaron solucionadas al ceder una de las partes a causa de su relación con la otra. Si un hombre se apodera de ganado de un pariente o de un vecino, entra en su corral y lo coge. Si el dueño tiene

argumentos convincentes, puede oponer resistencia: en caso contrario, deja que se lleve el ganado, pues sabe que el otro hombre recibirá el apoyo de la opinión pública de la comunidad. Si un hombre se apodera de ganado de un habitante de otra aldea, adopta una táctica diferente. Junto con uno o dos amigos, espía el ganado en su pastizal hasta que se presenta una oportunidad. Nunca oí hablar de que un nuer robara una vaca a otro miembro de su tribu simplemente porque la deseaba. Por otro lado, un nuer no vacila a la hora de robar vacas a personas pertenecientes a tribus vecinas e incluso irá con amigos a otra tribu para robar con ellos. Ese robo (*kwal*) no se considera delito en absoluto.

Si un hombre comete adulterio, paga una indemnización de cinco vacas y un buey, a no ser que el marido sea impotente, en cuyo caso el adúltero puede reclamar una vaca al casar a una hija de su adulterio. Aun en el caso de que el marido no sea impotente, si el adúltero puede demostrar que su adulterio ha dado fruto, puede reclamar la devolución del ganado que haya pagado como indemnización, excepto una vaca llamada *yang kule*, la vaca de la piel con la que se hace una estera para dormir, que tiene significado ritual. Pero probablemente sea raro el adulterio en una comunidad local pequeña, porque todos los habitantes guardan relaciones mutuas, y, por esa razón, se considera que no sólo sería censurable cometer adulterio con sus esposas, sino que, además, sería, en mayor o menor grado, incestuoso. Si los dos hombres son parientes próximos, el adúltero entrega un buey para sacrificio, pero no es probable que pague una indemnización. Si no son parientes próximos, el marido puede intentar apoderarse del ganado del adúltero, pero sólo adopta esa medida, en caso de que sorprenda al ofensor en el momento de cometer adulterio. Para evitar una pelea, el adúltero escapa corriendo, y, si teme que le cojan su ganado, lo coloca en los corrales de amigos y parientes. Eso hace que al marido le resulte difícil apoderarse de él, pues aunque sepa dónde está, no quiere verse implicado en riñas con algunos de sus vecinos por haber saqueado sus corrales. Los nuer no consideran inmoral cometer adulterio con las esposas de los habitantes de otras aldeas. Si el marido descubre la ofensa, puede intentar apoderarse del ganado del ofensor, pero al hacerlo corre el riesgo de que se resista y alguien puede resultar muerto, a consecuencia de lo cual puede surgir una vendetta (*feud*). Una manada es propiedad conjunta de hermanos, aunque esté dividida entre ellos, y éstos no aceptan de buen grado la pérdida de ganado por causa de adulterio. Según mi experiencia, es muy poco frecuente verdaderamente que un hombre obtenga compensación por adulterio. El adulterio con la esposa de un hombre de otra tribu es una cuestión sin importancia. De cualquier modo, ¿qué puede hacer aquí?

Igualmente, la fornicación con una muchacha soltera se compensa con el pago de una vaquilla y de un novillo. Pero es de

todo punto improbable que se satisfaga el pago. Si los parientes de la muchacha saben que está teniendo relaciones con un hombre que posee ganado y que es probable que se case con ella, hacen la vista gorda. Si carece de ganado, o si la muchacha está ya prometida, y uno de sus hermanos lo sorprende en ayuntamiento carnal con ella, lucha con él, a no ser que, como suele ocurrir, el otro escape corriendo, pues no se considera cobardía huir en esas circunstancias. Entonces, los parientes de la muchacha pueden acudir a su establo y coger una cría macho y otra hembra, en caso de que sean suyos, y, si son lo suficientemente fuertes, puede ser que no encuentren resistencia. Eso es lo que los nuer dicen, pero no supe nunca de nadie que pagara una cría macho y otra hembra, a pesar de que después de todos los bailes que vi los muchachos y muchachas formaban parejas y había muchas relaciones promiscuas y pocos intentos de ocultarlo. Con frecuencia ocurre que un hombre deje embarazada a una muchacha soltera y, en ese caso, se espera que se case con ella. Los parientes de la muchacha pueden saquear su corral, pero él intentará impedirlo escondiendo sus reses en los corrales de sus parientes y vecinos. Si, posteriormente, se casa con la muchacha, el ganado que los parientes de ella hayan cogido cuenta como parte del pago que se hace por la novia, y, si se niega a casarse con ella, cuenta como pago por la posesión del hijo, de modo que, en cualquiera de los dos casos, lo que paga no es una indemnización, sino un estipendio para afirmar sus derechos. En realidad, también en ese caso, a los hermanos de la muchacha les resulta muy difícil apoderarse de su ganado, a no ser que esté dispuesto a permitirse, y siempre existe el riesgo de una pelea que puede generalizarse. Los nuer no fornican con las muchachas de su propia aldea, pues suelen ser parientes suyas, de modo que cuando se plantea un litigio de ese tipo, suele ser entre personas de aldeas diferentes del mismo distrito. Si el joven consigue evitar que le peguen un porrazo en la cabeza en el momento del incidente y se mantiene alejado de la aldea de la muchacha durante unos meses, no es probable que pague una indemnización ni que sufra consecuencias de otro tipo. En caso de que haya dejado embarazada a la muchacha, en circunstancias normales enviará a un pariente para que diga que tiene intención de casarse con ella. Entonces, se considera a la muchacha prometida y el joven pasa a ser yerno para los padres de ella y a un yerno no se lo lastima. Aun cuando se niegue a casarse con su hermana, los hermanos vacilan a la hora de atacar al padre del hijo de aquella.

Es posible conseguir de los nuer una lista de las compensaciones por las heridas causadas a una persona: por ejemplo, diez reses por la rotura de una pierna o por la abertura de la cabeza, diez reses por la pérdida de un ojo, dos reses por la rotura del diente de una muchacha, etc. Por una herida ligera, en la carne, por grave que sea, no se paga compensación, a no

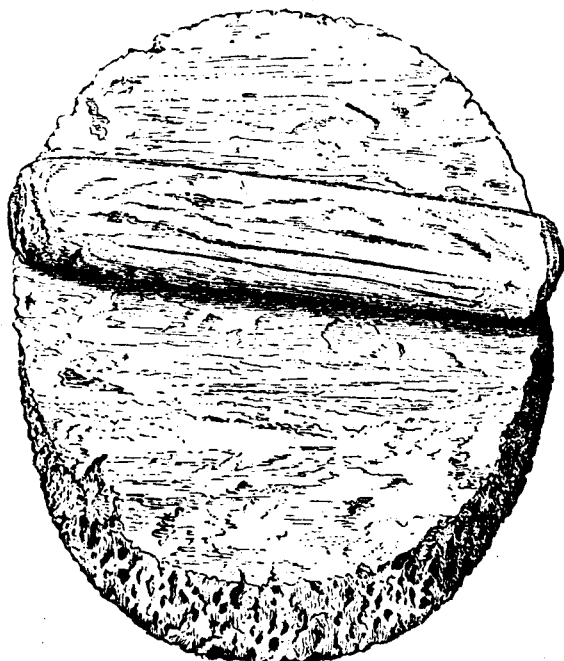


Fig. 12

Mollejón de barro cocido con muela de madera

ser que el herido muera. En diferentes partes de Nuerlandia el número de reses que hay que pagar varía. No pude documentar caso alguno en que un hombre recibiera semejante compensación, excepto por decisión de un tribunal del gobierno, pero los nuer dicen que la recibiría, si sus parientes fueran lo suficientemente fuertes para vengarse.

Se dice que, en los viejos tiempos, si un hombre moría a consecuencia de una intervención mágica, sus parientes intentaban matar al mago (*gwan wal*), aunque no pude documentar caso alguno de asesinato de un mago. Los nuer señalan que un mago no usa su magia contra personas de su propia comunidad, sino sólo contra personas de otras aldeas, de modo que no resulta fácil vengarse contra él, dado que recibirá el apoyo de los habitantes de su propia aldea, que consideran el poder mágico como un valor para su comunidad. También se dice que en la antigüedad a veces un brujo (*peth*) resultaba asesinado, aunque no puedo decir con qué frecuencia ocurría, en caso de que así fuese.

Muchas disputas surgen con relación a la compensación matrimonial: los parientes del esposo no pagan lo que habían prometido o el matrimonio se divorcia y los parientes de la esposa no devuelven todo el ganado que se había pagado. En

esas circunstancias, el deudor no niega la deuda, pero presenta una exigencia que hace de contrapeso: o dice que no tiene ganado para satisfacerla. Muchas veces dice eso, a pesar de tener ganado. El acreedor sólo puede estar seguro de conseguir lo que le deben, si se apodera de ello por la fuerza del corral de su deudor o de la manada en el pastizal. Si es fuerte y está respaldado por un linaje poderoso, no encontrará resistencia, pues tiene la razón de su lado. Esas cuestiones se resuelven fácilmente dentro de un aldea y entre personas que comparten un campamento común en la estación seca, pues todo el mundo comprende que hay que llegar a un acuerdo mediante la discusión y que debe ser justo. Pero, cuando las partes pertenecen a aldeas diferentes, y quizás hostiles, el arreglo no es fácil. Puede ser que se utilice al jefe piel de leopardo del modo que hemos descrito, para aceptar que las partes accedan a discutir y entonces se puede llegar a un acuerdo, pero muchas deudas de ese tipo nunca llegan a pagarse. Se recuerdan durante años. Quizás algún día, puede que en la próxima generación, se presente una oportunidad de robar el ganado.

Si una esposa muere en su primer embarazo o parto, se considera responsable al marido. No surge una vendetta (*feud*) ni mucho menos, pero el marido pierde el ganado que pagó por la mujer, pues éste se convierte en el ganado que debe pagar por la pérdida de la mujer, como si se tratara de una compensación por homicidio. El marido es responsable sólo en el caso de que la muerte se produzca durante el parto antes de la expulsión de la placenta. Si se produce alguna disputa sobre el tipo de muerte o la cantidad de ganado que todavía se debe, se zanja con un mediador llamado *kuaa yiika* o *kuaa yiini*, «el jefe de las esteras», cargo que corresponde a determinados linajes. Ese hombre no ocupa ningún otro cargo y no es una persona importante en virtud de su función de árbitro en esa clase de disputas. Es fácil obtener compensación, pues el suegro tiene en su poder el pago hecho por la esposa. Además, existe un vínculo de afinidad y no es probable que alguno de los dos bandos recurra a la violencia.

Usando estas breves notas como ejemplos de las tendencias del derecho nuer, ahora podemos decir cuáles son dichas tendencias. En este caso hablamos de «derecho» en el sentido que parece más apropiado al hablar de los nuer: una obligación moral de zanjar las disputas mediante métodos convencionales, y no en el sentido de procedimiento legal o de instituciones legales. Hablamos sólo de derecho civil, pues no parece haber acción alguna considerada ofensiva para la comunidad en conjunto y castigada por ésta. Los informadores que dijeron que a veces se mataba a los brujos y magos afirmaron que siempre eran

individuos o grupos de parientes quienes los atacaban y asesinaban para vengarse.

La primera observación que hay que hacer sobre el derecho nuer es que no tiene en todas las partes de una tribu la misma fuerza, sino que es relativo y está en función de la posición de las personas en la estructura social, de la distancia entre ellas en los sistemas de parentesco, de linaje, de grupos de edad, y, sobre todo, en el político. En teoría, se puede obtener compensación de cualquier miembro de la propia tribu, pero, de hecho, existen pocas posibilidades de que así sea, cuando no es un miembro del propio distrito y pariente. Cuanto mayor es la zona que abarca a los bandos de una disputa, menor es la sensación de que sea obligatorio zanjarla y más difícil resulta la tarea de imponer el cumplimiento de un acuerdo y, por consiguiente, menores las probabilidades de que se zanje. Dentro de una aldea, los ancianos de ésta discuten las diferencias entre personas y en general se llega fácilmente a un acuerdo y la compensación se paga, o se promete, pues todos están relacionados por parentesco o intereses comunes. Las disputas entre miembros de aldeas vecinas, entre las cuales existen muchos vínculos y contactos sociales, puede zanjarse también mediante un acuerdo, pero con menos facilidad y con mayor probabilidad de que se recurra a la fuerza. Cuanto más nos acercamos a la tribu menores son las posibilidades de arreglo. El derecho funciona débilmente fuera de un radio muy limitado y en ningún lugar con demasiada eficacia. Así, pues, la debilidad de la ley demuestra la falta de control social a que hemos aludido con frecuencia, y las relaciones mutuas estructurales de los segmentos tribales se ven en la relatividad del derecho, pues el derecho nuer es relativo como la propia estructura.

Una razón convincente por la que existen pocas posibilidades de compensación entre los miembros de secciones tribales primarias y secundarias diferentes es la de que la base del derecho es la fuerza. No debemos dejar que una enumeración de los pagos tradicionales por daños nos hagan suponer erróneamente que es fácil exigirlos, a no ser que se esté dispuesto a usar la fuerza. La porra y la lanza son las sanciones de los derechos. Lo que principalmente hace que la gente pague una compensación es el temor a que el agraviado y sus parientes recurran a la violencia. La consecuencia de ello es que un miembro de un linaje fuerte está en posición diferente a la de un miembro de un linaje débil. También, las posibilidades de que un hombre obtenga compensación por un agravio son menores, cuanto más alejado esté del hombre que lo haya agraviado, dado que las oportunidades para usar la violencia y la efectividad del respaldo

proporcionado por el linaje disminuyen a medida que aumenta la distancia entre los protagonistas. Como la acción personal, con cierto respaldo de la opinión pública, es la sanción principal, sólo es eficaz cuando las personas están a una distancia que permita pelearse. Esa es una de las razones principales por las que es difícil resolver las vendettas (*feuds*), cuando las partes pertenecen a secciones tribales primarias o secundarias diferentes.

La mayoría de las disputas se producen en las aldeas o en los campamentos y entre personas de aldeas cercanas, dado que las personas que viven en estrecho contacto tienen más oportunidades para reñir que las que viven lejos unas de otras. Dichas riñas suelen complicarse con nociones de parentesco, afinidad, edad, etc., y con frecuencia son resultado de infracciones de normas específicas de comportamiento más que de simples infracciones de las regulaciones sociales generales. Por esa razón, suelen resolverse en consonancia con dichas normas tradicionales. Pero, si no se resuelven con la mediación de los parientes, lo más probable es que provoquen violencia, porque, como ya hemos observado, los nuer están dispuestos a luchar inmediatamente, si se ven ofendidos o insultados, a no ser que el parentesco o una gran diferencia de edad los refrene. Así, pues, si un hombre se niega a pagar compensación por un agravio, corre un riesgo enorme de que le abran la cabeza con una porra o incluso de que lo alanceen, si la excitación aumenta. Y eso es lo que ocurre con frecuencia.

Por esa razón, hemos dicho que el derecho nuer, en la medida en que es pertinente para un estudio de las relaciones políticas, debe examinarse en conexión con la vendetta de sangre (*blood-feud*). Las disputas pueden zanjarse muchas veces gracias al parentesco próximo y a otros lazos sociales, pero entre miembros de una tribu como tales se zanan bien mediante el uso de la fuerza por parte del agraviado, y el resultado de esto puede ser un homicidio y una vendetta de sangre (*blood-feud*), bien porque el deudor ceda, al saber que puede llegar a usarse la fuerza y que el resultado puede ser una vendetta (*feud*) por homicidio. El hecho de saber que un nuer es bravo y se defenderá contra la agresión y hará valer sus derechos con la ayuda de la porra y de la lanza es lo que garantiza el respeto a la persona y a la propiedad.

El nuer tiene un sentido profundo de la dignidad personal y de los derechos. La idea de derecho, *cuong*, está muy arraigada. Está reconocido que un hombre ha de obtener compensación por ciertos agravios. Esto no está en contradicción con la afirmación de que la amenaza de la violencia es la sanción principal para

el pago de una compensación, sino que concuerda con ella, pues los parientes de un hombre sólo lo apoyarán en caso de que tenga razón. Indudablemente, es cierto que, si un hombre es débil, no es probable que el hecho de que tenga razón le permita obtener satisfacción, pero, si tiene razón, contará con el apoyo de sus parientes y su oponente no, y para recurrir a la violencia o para hacerle frente son necesarios el apoyo de los parientes y la aprobación de la comunidad. Podemos decir que, si un hombre tiene la razón de su parte y, en virtud de ello, cuenta con el apoyo de sus parientes y éstos están dispuestos a usar la fuerza, tiene muchas posibilidades de obtener lo que le deben, siempre que las partes de la disputa vivan cerca una de otra.

Cuando hablamos de que un hombre tenga razón no sugerimos que la mayoría de las disputas sean litigios claros entre la razón y la injusticia. De hecho, sería correcto decir que, habitualmente, ambas partes tienen razón hasta cierto punto y que la única cuestión que se plantea es: ¿Quién tiene mayor razón? Para expresarlo de forma diferente: una disputa nuer suele ser un equilibrio de agravios, pues, salvo en el terreno sexual, un nuer no comete un acto de agresión sin motivo. No roba la vaca de otro, lo aporrea o niega el pago en ganado por la esposa en caso de divorcio, a no ser que tenga que defenderse de algún agravio. En consecuencia, es muy raro que un nuer niegue el daño que ha causado. Intenta justificarlo, con lo que un arreglo es un ajuste entre reclamaciones opuestas. Un funcionario que había tratado a los africanos durante mucho tiempo me dijo que los nuer son admirables porque raras veces mienten en causas presentadas ante los tribunales del gobierno. No necesitan hacerlo, dado que están deseosos de justificar el daño que han causado demostrando que es una represalia por el daño que el demandante les había causado anteriormente.

IX

Documento de la zona 1970-1971
Las vendettas (*feuds*) se resuelven con la mediación del jefe piel de leopardo, quien desempeña un papel menor en el arreglo de disputas cuya causa no sea el homicidio. Podría suponerse que ese funcionario ocupa una posición de gran autoridad, pero no es así. De hecho, por las mismas razones por las que hemos dicho que los nuer carecen de derecho podríamos decir que carecen de gobierno. Vamos a dedicar unas líneas a exponer las atribuciones rituales del jefe piel de leopardo y, después, el papel que desempeña en las vendettas (*feuds*) y en las riñas.

Las pocas referencias que encontramos en los escritos de los primeros viajeros sobre los dirigentes nuer no sugieren que fuesen personas de gran autoridad.⁵ Los primeros funcionarios británicos que entraron en Nuerlandia expusieron en términos muy directos la ausencia de personas con suficiente autoridad o, exceptuando a unos cuantos profetas, suficiente influencia como para construir con ellas un sistema administrativo. Los «jeques» que aquellos primeros informes consideraban carentes de autoridad debían de ser las personas que posteriormente los europeos conocieron como jefes piel de leopardo. Un jefe piel de leopardo, kuaar muon, está en asociación sagrada con la tierra (mun), que le confiere determinados poderes rituales en relación con ella, incluido el poder para bendecir o maldecir. No obstante, para que no se suponga que el poder para pronunciar maldiciones permite al jefe esgrimir gran autoridad, me apresuro a indicar que nunca vi a un jefe ejercer dicho poder. Existen historias que cuentan los terribles efectos de una maldición, pero creo que por regla general, un jefe sólo se aventura a amenazar con pronunciar una maldición, cuando está actuando ritualmente en el arreglo de vendettas (*feuds*) ocasiones en las que se espera de él que lo haga, pues la amenaza forma parte de los trámites. Desde luego, en la actualidad los jefes no tienen autoridad en virtud de su poder para maldecir. También se lo conoce por *kuaar twac*, porque es la única persona que se cubre los hombros con una piel de leopardo (*twac*). En la fotografía de Corfield que aparece en la Ilustración XXIV puede verse a un jefe cubierto con dicha piel. La palabra *kuaar* tiene connotaciones rituales en todas las lenguas nilóticas, pero, sin examinar detalladamente la cuestión de cuál podría ser la palabra que mejor definiera su finalidad en la lengua nuer, en esta descripción vamos a calificar a la persona, como ya hemos hecho hasta aquí, de jefe, con la advertencia de que con ello no pretendemos dar a entender que tenga autoridad secular alguna, pues consideramos que sus actos públicos son principalmente rituales.

No obstante, su función es política, pues las relaciones entre los grupos políticos quedan reguladas gracias a su mediación, aunque no sea una autoridad política que los controle. Sus actividades se refieren sobre todo al arreglo de vendettas de sangre (*blood-feuds*), pues una vendetta (*feud*) no puede conciliarse sin su intervención, y su importancia política estriba en ese hecho. A veces los jefes impiden las luchas entre comunidades corrien-

5. Werne, *op. cit.*, p. 207; Poncet, *op. cit.*, p. 40; Brun-Rollet, *op. cit.*, p. 222. La descripción de Brun-Rollet es inaceptable.

6. Kaimakam G. Hawkes, S. I. R., n.º 98, 1902; Bimbashi H. Gordon, S. I. R., n.º 107, 1903.

do entre las dos líneas de combatientes y azadonando la tierra aquí y allá. Entonces, los ancianos intentan contener a los jóvenes y conseguir un arreglo de la disputa mediante la discusión. No obstante, creemos que una lucha sólo puede impedirse de ese modo, cuando los oponentes son vecinos próximos y no desean matarse mutuamente.

Además del papel que desempeñan en las vendettas (*feuds*), los jefes ejecutan el ritual para purificar a los participantes en un ayuntamiento incestuoso, y poseen ligeros poderes para provocar la lluvia, aunque los nuer no atribuyen demasiada importancia a ese arte. En conjunto, podemos decir que los jefes nuer son personas sagradas, pero que su carácter sagrado no les confiere autoridad general fuera de las situaciones sociales específicas. Nunca vi a los nuer tratar a los jefes con mayor respeto que a las demás personas o hablar de ellos como de personas de mucha importancia. Los consideran como agentes con cuya mediación pueden zanjarse las disputas de determinado tipo y puede borrarse la contaminación de determinada clase, y con frecuencia escuché observaciones como ésta: «Los cogimos, les dimos pieles de leopardo y los nombramos nuestros jefes para que se encargaran de hablar en los sacrificios por homicidio». Su esfera ritual raras veces se extiende más allá de la sección tribal.

Sólo en determinados linajes hay jefes y sólo algunos miembros de dichos linajes ejercen el cargo. Quizás sea significativo que en muchas partes de Nuerlandia, incluida la mayor parte de la zona que conozco, los jefes no pertenezcan a los clanes dominantes de las tribus en que ejercen, aunque de algunos de ellos se dice que son aristócratas en partes de las zonas gaajak oriental, gaawar y leek. Muchos de aquellos cuyos clanes conozco pertenecen a los clanes GAATLEAK y JIMEM, que en ninguna parte tienen posición aristocrática. Como las riñas entre las secciones tribales se expresan en función de los linajes del clan dominante asociado con las secciones, como explicaremos en el próximo capítulo, el jefe, al no ocupar una posición en el sistema de los linajes predominantes, es el más adecuado para hacer de mediador entre ellos. No es un miembro del grupo de los propietarios hereditarios de la tierra tribal, sino que es un extranjero que vive en ella. Un jefe puede actuar como tal en cualquier tribu en que resida. Si un jefe resulta asesinado, un aristócrata de la tribu es quien ejecuta las ceremonias relacionadas con el pago de la compensación. Probablemente eso se deba a que, aun cuando los jefes de una zona no sean todos miembros de un clan, se cree que tienen un tipo especial de parentesco gracias a su distintivo común de la piel de leopardo y no se pueden casar dentro de sus familias mutuas. Nosotros vemos a

~~los jefes como miembros de una categoría de expertos en ritual y no consideramos que constituyan en modo alguno una clase o rango. Creemos que su función social es un mecanismo mediante el cual se mantiene el equilibrio del sistema político gracias a la institución de la vendetta (feut).~~ La escasa autoridad de los jefes y, en muchas partes, su posición fuera del clan dominante, coinciden con esta opinión.

Al adoptar la opinión de que considerar al jefe piel leopardo como un agente político o una autoridad judicial es entender mal la constitución de la sociedad nuer y no ver sus principios fundamentales, hemos de explicar el papel que desempeña en el arreglo de las vendettas (*feuds*). Hemos dicho que no tiene autoridad judicial o ejecutiva. No es deber suyo decidir los méritos de una causa por homicidio. A un nuer no se le ocurriría nunca que fuera necesario un juicio de tipo alguno. Tampoco dispone de medios para obligar a pagar o a aceptar el pago de ganado como compensación por un homicidio. No tiene parientes poderosos ni el respaldo de una comunidad populosa para apoyarlo. Es simplemente un mediador en una situación social específica y su mediación surte efecto exclusivamente porque ambas partes reconocen los vínculos de la comunidad y porque desean evitar mayores hostilidades, al menos de momento. Sólo en el caso de que ambas partes deseen zanjar la cuestión puede intervenir el jefe con éxito. El es el mecanismo que permite a los grupos crear un estado de cosas, cuando desean obtener ese objetivo.

Es cierto que en esas circunstancias los jefes piel de leopardo tienen siempre que convencer, mediante exhortaciones y amenazas, a los parientes del muerto para que acepten la compensación, pero no hay que considerar esa presión como un mandato. Muchas afirmaciones de los nuer sobre esa cuestión revelan con toda claridad que se permite que las amenazas del jefe lleguen a su punto máximo para que los parientes del muerto, al ceder ante su persuasión, no queden deshonrados por no haber exigido una vida por la vida de su pariente.

Las amenazas de un jefe pueden limitarse a decir que, si los parientes no le escuchan, tampoco él les escuchará, cuando se encuentren en una dificultad semejante. Pero me dijeron que, si se negaran a aceptar la mediación con obstinación inhabitual, el jefe podría amenazarlos con abandonar su casa y maldecirlos. Cogería un buey, frotaría su lomo con cenizas y empezaría a dirigirse a él, diciendo que, si el bando agraviado insistiera en la venganza, muchos de ellos morirían en el intento y en vano arrojarían lanzas contra sus enemigos. Me dijeron que después alzaría su lanza para matar al animal, pero los parientes del muerto no le dejarían seguir adelante. Después de haber

afirmado su orgullo de parientes, uno de los miembros de la familia del muerto cogería su brazo alzado para impedir que atravesara a su buey, diciendo: «¡No! No mates a nuestro buey. Se acabó. Aceptaremos la compensación». Mi informador, cuyas afirmaciones apoyaron otros, añadió además que, si insistieran en rechazar la mediación de un jefe piel de leopardo, éste cogería a un buey de cuernos cortos y, después de invocar a Dios, lo mataría y restregaría los pelos de su cabeza, para que los miembros del linaje que rechazó la mediación perecieran al continuar la vendetta (*feud*).

Por consiguiente, hemos de sacar la conclusión de que ~~la maldición de un jefe por sí misma no es la sanción real para el arreglo, sino que es una operación convencional, ritual, en el arreglo de las vendettas (*feuds*)~~ que todo el mundo conoce de antemano y está prevista en sus cálculos. Aquellos sobre quienes recaería la amenaza, en caso de que se pronunciara, son quienes la provocan. Esos asuntos son como un juego en que todo el mundo conoce las reglas y las etapas de su desarrollo: cuándo se espera que uno ceda, cuándo debe mostrarse firme, cuándo ceder en el último momento, etcétera. Esta conclusión se basa en muchas afirmaciones (sólo estuve una vez presente en discusiones entre un jefe y los parientes de un hombre asesinado, y entonces las circunstancias eran excepcionales). No obstante, podemos decir con certeza que la presión de un jefe piel de leopardo, por grande que sea, en caso de que llegue a ejercerse, no puede zanjar las rencillas de forma expeditiva, en caso de que las zanje, entre las secciones tribales mayores. En otras disputas raras veces interviene el jefe, y sólo cuando ambos bandos desean intensamente el arreglo. No tiene jurisdicción para ver causas en una localidad. También con respecto a esto me dijeron que, si una de las partes se negara a aceptar su decisión, como árbitro, podría pasar a ese hombre su piel de leopardo, acción equivalente a una maldición. Entonces el hombre debe hacer un regalo al jefe, antes de que consienta volver a aceptar la piel. Sin embargo, probablemente sólo ocurra eso cuando un hombre se niega a aceptar una decisión con la que todos, incluyendo sus ancianos, se hayan mostrado de acuerdo. También me dijeron que, al discutir las palabras de un jefe, un hombre debe hacerlo respetuosamente, escupiendo primero en las manos del jefe en señal de buena voluntad. Indudablemente, un jefe recibe muestras de respeto en esas ocasiones, pero los jefes que conocí en la vida cotidiana recibían el mismo trato que los demás hombres y no hay forma de saber que un hombre es un jefe observando el comportamiento de los demás para con él. Podemos considerar su función en las

disputas como un medio gracias al cual pueden negociar los vecinos que deseen zanjar una dificultad sin recurrir a la fuerza y que reconozcan que la otra parte tiene buenos argumentos.

X

~~Hemos considerado la posición del jefe piel de leopardo con cierta extensión porque es importante estructuralmente.~~ No representa ni simboliza en absoluto la unidad y exclusividad de los grupos políticos, sino que es un mecanismo mediante el cual, gracias a la institución de la vendetta (*feud*), dichos grupos se influyen mutuamente y mantienen su distancia estructural. Existen otras personas en Nuerlandia con poderes rituales, de un tipo u otro, que a veces hacen que un hombre llegue a ser muy conocido y, ocasionalmente, muy influyente, pero ninguna de ellas es políticamente importante, excepto los profetas, cuyas actividades examinaremos más adelante. Ni gobiernan ni juzgan y sus funciones sagradas, a diferencia de las de los jefes piel de leopardo, no están relacionadas específicamente con la influencia mutua de los grupos locales. No obstante, no vamos a dejarlas de lado enteramente, porque con frecuencia confieren prestigio a un hombre, gracias al cual puede conseguir eminencia local como anciano importante, si se combinan con riqueza, habilidad y amplias conexiones de parentesco.

Después de los profetas y de los jefes piel de leopardo, la posición ritual que confiere mayor prestigio es la de *wut ghok*, el Hombre del Ganado. Algunos linajes tienen poderes rituales hereditarios en relación con el ganado y se les pide que curen a las reses enfermas y que vuelvan fecundas a las vacas estériles, si bien sólo algunos miembros de dichos linajes usan sus poderes. Como los jefes piel de leopardo, los Hombres del Ganado son con frecuencia miembros de linajes extranjeros y no del clan aristocrático de su tribu. Me dijeron que su maldición es temible, pues puede ir dirigida contra el ganado, y que los nuer procuran no ofenderlos, pero, aparte de en la tradición, no pude documentar ocasión alguna en que la pronunciaran. Aparte de unos pocos Hombres del Ganado que intervienen en la regulación de los grupos de edad (véase cap. VI) y aquellos a quienes se consulta a veces con relación al traslado a nuevos pastos, no desempeñan funciones públicas. Un *wut ghok* de los *gaajok* orientales llegó a ser muy rico y poderoso hace una generación, pero su prestigio se debió en gran medida a sus dotes mágicas.

Además del *kuaa muon*, que guarda una relación ritual con la tierra, y el *wut ghok*, que guarda una relación ritual con el ganado, hay una serie de especialistas totémicos, cuya conexión ritual con leones, cocodrilos, tejedores, etc., les permite influir en el comportamiento de esos animales. Un especialista totémico es quien está poseído (*gwan*) por el espíritu (*kwoth*) de su tótem. Los especialistas totémicos no tienen importancia política ni influencia social en virtud de sus poderes exclusivamente. Existe un especialista de la guerra cuyo deber consiste en agitar una lanza frente al enemigo y pronunciar una invocación contra él. Se lo llama *gwan nuot*, poseedor de la lanza, o *ngul*, y con frecuencia, quizás siempre, es un miembro de un linaje antiguo del clan dominante de la tribu, pues invoca a la lanza con el nombre-de-lanza del clan. También hay magos de diferentes tipos: curanderos, adivinos, propietarios de medicinas y propietarios de fetiches. De esas especialidades, sólo los propietarios de fetiches llegan a ser miembros prominentes de sus comunidades a causa de sus poderes rituales. Los *nuer* temen mucho a los espíritus fétiche y creen tanto en su poder, que llegan incluso a comprarlos con ganado. Un propietario de fetiches puede llegar a ser el hombre más influyente de la aldea, y el respeto y el miedo con que sus vecinos lo tratan a veces me sorprendió. No obstante, no tiene una autoridad definida a la hora de controlar las relaciones mutuas de los habitantes de la aldea ni representa a ésta en sus relaciones con comunidades vecinas.

XI

La posición ritual confiere a un hombre influencia en su localidad; en cambio, autoridad sólo en situaciones rituales específicas. El sexo y la edad son dos atributos más generales que condicionan la influencia local. Las mujeres y los niños siempre ocupan una posición inferior a la de los hombres. En ocasiones, las mujeres ganan fama como profetas y magas, pero, por regla general, no desempeñan un papel sobresaliente en los asuntos públicos. Entre los *nuer*, las relaciones entre los sexos y entre el hombre y la mujer, son más equitativas y conceden a las mujeres más privilegios que en ninguna otra tribu de las que he visitado en el sur de Sudán. No obstante, están sometidas a los hombres: las hijas a sus padres y las esposas a sus maridos. Los niños están a las órdenes de sus padres y hermanos mayores y no llegan a ser enteramente miembros de la tribu, con los privilegios y responsabilidades correspondientes, hasta la iniciación. Las relaciones entre los sexos y entre los niños y los adultos co-

responden más a una descripción de las relaciones domésticas que a un estudio de las instituciones políticas.

Cuando un muchacho ha pasado por la iniciación se convierte en «un hombre», y, cuando se ha casado y engendrado varios hijos, pasa a ser «un auténtico hombre», lo que aquí hemos llamado anciano. De vez en cuando hemos hablado del papel desempeñado por los ancianos en los homicidios y otras dispuestas. Cuando una comunidad local actúa colectivamente y se requiere dirección y consejo, esas funciones recaen sobre los ancianos. Deciden cuándo se han de hacer los traslados estacionales y dónde han de instalarse los campamentos, negocian los matrimonios, dan consejos en cuestiones de exogamia, realizan sacrificios, etcétera. Los jóvenes, que intervienen poco en las discusiones a no ser que la cuestión los afecte directamente, aceptan de buen grado sus opiniones. Cuando los ancianos no están de acuerdo, se produce un gran griterío y muchas discusiones, pues quien desea hablar lo hace cuando le guste y gritando como le parezca. Las palabras de ciertos ancianos cuentan más que las de otros y es fácil observar que normalmente suelen aceptarse sus opiniones.

Dichos ancianos son miembros de los grupos de edad centrales, actualmente los *Maker* y *Dangunga*, pues los miembros de los grupos de más edad, *Thut* y *Boiloc*, participan poco en la vida pública. En el capítulo VI examinaremos las relaciones entre los grupos de edad. Aquí vamos a observar sólo que no existe una autoridad constituida dentro de cada grupo, pues todos los miembros son de la misma condición, y que, mientras que los miembros de los grupos jóvenes respetan a los de los grupos mayores, la autoridad de los hombres más viejos es personal, muy indefinida, y está basada en una analogía con las relaciones domésticas dentro de la familia. El comportamiento mutuo de los individuos está influido por la distancia que los separa en el sistema de los grupos de edad, pero los grupos de edad no son una institución política en el sentido de que el sistema tenga una organización administrativa, militar o judicial.

La edad por sí sola no confiere posición social a un hombre. Ha de tener también otras dotes. Los adultos con mayor influencia son los *gaat twot*, los hijos de los toros. A ese hombre se le llama *tut*, «toro», y en su acepción estricta esa palabra equivale a *dil*, «aristócrata tribal». Como explicaremos detalladamente en el capítulo V, un *dil* es un miembro del clan dominante de cada tribu y, en virtud de su pertenencia a él, ocupa dentro de dicha tribu una posición social ligeramente superior. Dicho clan no es una clase dominante y el realzado prestigio de sus miembros es muy indefinido. El sistema de clanes no tiene una jefatura

An
cia
nos

hereditaria; un linaje más viejo no ocupa una posición más alta que los otros; no hay un «padre del clan» ni un «consejo de ancianos del clan». *Tut* se usa también en un sentido más amplio, para referirse a los hombres de posición social que no pertenecen al clan dominante, sino a otros linajes que desde hace mucho se hayan establecido en la tribu. Un *tut*, en este sentido bastante amplio de «hombre de buena posición» o «dirigente social», suele ser descendiente de un linaje importante, el cabeza de su propia familia, y dueño de su casa y de su manada. Generalmente, es el hijo superviviente y de más edad de la familia de su padre y, por esa razón, cabeza de la familia extensa compacta, el dueño del caserío. Para conseguir una reputación social, ha de poseer suficientes vacas para poder agasajar a los huéspedes y atraer a jóvenes para que residan en su establo. En torno a la vivienda de dicho hombre se agrupan las viviendas de los maridos de sus hermanas y de sus hijas. Para ser un dirigente social, cuya opinión se acepte de buen grado, ha de ser también un hombre de carácter y capaz.

La autoridad de un *gat twot* o *tut wec*, «toro del campamento», como suele llamárselo, nunca está formalizada. No ocupa una posición definida, ni tiene poderes o esfera de dirección definidos. El linaje, la edad, la antigüedad dentro de la familia, muchos hijos, alianzas matrimoniales, riqueza en ganado, valor en la guerra, la destreza oratoria, el carácter y, en muchos casos, poderes rituales de algún tipo son factores que se combinan, todos ellos, para producir una personalidad social destacada, que está considerada como cabeza de una familia extensa compacta y de un conjunto de parientes y afines cognaticios, como dirigente en la aldea y en el campamento y como persona de importancia en la esfera bastante imprecisa que llamamos distrito. Resulta fácil ver en una aldea o en un campamento quiénes son sus dirigentes sociales, y esas personas son las que han proporcionado a la administración la mayoría de los jefes gubernamentales, pues la influencia del jefe piel de leopardo se limita principalmente al circuito de sus funciones rituales y sólo en el caso de que sea también un *gat twot* ejerce influencia más allá de esos límites.

Sin embargo, cuando preguntamos de qué modo actúa un *tut*, en su calidad de dirigente, en su comunidad, resulta difícil dar una respuesta. Como jefe de su familia simple y de su familia extensa compacta desempeña el papel más prominente en la resolución de los asuntos de esos grupos, pero no por ello podemos decir que tenga autoridad política, pues esos grupos domésticos actúan independientemente de los demás en la aldea, si bien sus necesidades comunes les imponen cierta coordinación entre

sí. Una familia extensa compacta decide, a partir de la opinión de su *tut*, trasladar el campamento y está previsto que el *tut* clave la primera estaca para atar reses en el nuevo campamento, en caso de que esté presente, pero otras familias extensas compactas del mismo campamento pueden decidir no trasladarse hasta otro día. La jefatura en una comunidad local consiste en que un hombre influyente decida hacer algo y los miembros de otros caseríos sigan su ejemplo cuando les convenga. Cuando los habitantes de una aldea trabajan colectivamente, no hay un dirigente designado que organice su actividad. Si unos miembros de una aldea se ven atacados, los otros corren en su ayuda, encabezados por el más veloz y valiente, pero nadie los convoca para que lo hagan ni organiza su resistencia. ~~Una aldea es una unidad política en sentido estructural pero carece de organización política.~~ No hay ningún caudillo o dirigente designado y a quien se haya otorgado autoridad que simbolice su unidad ni tampoco un consejo de la aldea. Además de sobre sus grupos domésticos, ~~un *tut* tiene autoridad en su aldea sólo en el sentido de que desempeña un papel destacado en las cuestiones de procedimiento y en otras discusiones.~~ Fuera de su aldea es una persona conocida a quien generalmente respetan en su distrito, pero no ocupa una posición política.

En grupos mayores que una aldea o un campamento, existe mucha menos coordinación de las actividades y menos oportunidad para los dirigentes. Sólo en la guerra se da una amplia cooperación directa. Los hombres conocidos por su valor y capacidad estimulan el entusiasmo de los jóvenes con vistas a una incursión contra los dinka o una lucha contra otra sección tribal y dirigen las tácticas simples que se empleen, pero esos hombres no ocupan una posición política ni son dirigentes permanentes. Los guerreros se movilizan en divisiones locales espontáneamente, pues no existen regimientos ni compañías mandadas por oficiales, y en la lucha siguen a los más atrevidos y valientes. Algunos de esos guerreros adquieren renombre y su fama atrae rápidamente a reclutas para las incursiones. Dos de los dirigentes de guerra más famosos eran Latjor y Bidiit, quienes dirigieron a las tribus jikany y lou, respectivamente, hacia el este. Ninguno de ellos tenía atribuciones rituales, pero ambos eran hombres que destacaban por su capacidad y eran miembros de los clanes dominantes de sus tribus. Los nuer me dijeron que ninguno de los dos estableció un control político ni tuvo siquiera gran autoridad en su tribu. Más adelante examinaremos el papel que desempeñan los profetas en la guerra. Entre los segmentos tribales no existen otras actividades conjuntas que requieran organización y dirección.

Son de destacar la falta de órganos de gobierno entre los nuer, la ausencia de instituciones legales, de jefatura desarrollada y, en general, de vida política organizada. Su estado es un estado de parentesco y acéfalo y sólo mediante un estudio del sistema de parentesco puede entenderse perfectamente cómo se mantiene el orden y se establecen y mantienen las relaciones sociales en zonas extensas. La anarquía ordenada en que viven concuerda perfectamente con su carácter, pues resulta imposible vivir entre los nuer y concebir la idea de unos gobernantes gobernándolos.

El nuer es un producto de una educación dura e igualitaria, es profundamente democrático y se excita con facilidad hasta el punto de recurrir a la violencia. A su espíritu turbulento le molesta cualquier clase de restricción y ningún hombre nuer reconoce a un superior. La riqueza no crea diferencias. Se envidia a un hombre que posea mucho ganado, pero no se le da un trato diferente al que se da a un hombre que tenga poco ganado. El origen no crea diferencias. Un hombre puede no ser miembro del clan dominante de su tribu, puede incluso ser un descendiente de los dinkas, pero, si otro aludiera a ese hecho, correría gran riesgo de verse aporreado.

Basta ver el más mínimo movimiento de cualquier nuer para comprender que se considera tan importante como su vecino. Andan pavoneándose como señores de la tierra, pues, en realidad, como tales se consideran. En su sociedad no hay amos ni criados, sólo iguales que se consideran a sí mismos como la creación más noble de Dios. Su respeto mutuo contrasta con el desprecio que sienten hacia los otros pueblos. Entre ellos, la simple sospecha de una orden los enfurece y o bien no la obedecen o lo hacen con indiferencia y lentitud, lo que resulta más insultante que una negativa. Cuando un nuer quiere que sus compañeros hagan algo, lo pide como un favor a un pariente, diciendo: «Hijo de mi madre, haz tal cosa», o se incluye a sí mismo en la orden y dice: «Vayámonos», «regresemos a casa», etc. En sus relaciones diarias con sus compañeros, un nuer muestra respeto a sus mayores, a sus «padres», y a determinadas personas de posición ritual, dentro de su círculo de relaciones, mientras no atenten contra su independencia, pero no se someterá a autoridad alguna que choque con sus intereses y no se considera obligado a obedecer a nadie. Estaba una vez hablando de los shilluk con un nuer que había visitado su región, y aquél observó: «Tienen un gran jefe, pero nosotros no. Ese jefe puede mandar llamar a un hombre y pedirle una vaca o cortarle el cuello. ¿Quién ha visto nunca a un nuer

hacer algo así? ¿Cuándo ha acudido nunca un nuer, si alguien le ha llamado? ¿Cuándo ha pagado una vaca a nadie?»

El orgullo nuer constituyó una causa constante de asombro para mí. Es tan extraordinario como sus constantes indiferencia y reticencia. Ya he descrito cómo interrumpían los nuer mis investigaciones. Cito aquí tres incidentes representativos del modo arrogante como me trataban. En una ocasión, pregunté el camino para determinado lugar y me engañaron deliberadamente. Regresé apesadumbrado al campamento y les pregunté por qué me habían indicado un camino que no era. Uno de ellos respondió: «Eres un extranjero, ¿por qué habíamos de indicarte el camino correcto? Aun cuando un nuer, que fuera forastero, nos preguntara el camino, le diríamos: "Sigue recto por ese sendero", pero no le diríamos que el camino se bifurcaba. ¿Por qué habíamos de decírselo? Pero tú eres ahora un miembro de nuestro campamento y eres bueno con nuestros niños, así que en el futuro te indicaremos el camino correcto».

En aquel mismo campamento, al final de mi estancia, cuando estaba enfermo y un vapor iba a evacuar me, les pedí que llevaran mi tienda y pertenencias hasta la orilla del río. Se negaron, y mi criado, un joven nuer, y yo tuvimos que hacerlo solos. Cuando le pregunté por qué se portaban tan groseramente, respondió: «Les has dicho que lleven tus pertenencias hasta el río. Esa es la razón por la que se han negado. Si se lo hubieras pedido de esta manera: "Hijos de mi madre, ayudadme", no se habrían negado».

En cierta ocasión, unos hombres me dieron información sobre sus linajes. El día siguiente, los mismos hombres vinieron a visitarme y uno de ellos me preguntó: «¿Te creíste lo que te dijimos ayer?» Cuando les respondí que lo había creído, se echaron a reír estrepitosamente y llamaron a otros para que vinieran y compartieran la diversión. Después, uno de ellos dijo: «Mira, lo que te dijimos ayer no tenía sentido. Ahora vamos a explicártelo correctamente». Podría contar muchos casos semejantes.

Con frecuencia se ha considerado con razón hoscos a los nuer, y muchas veces se muestran desagradables y rudos unos con otros y especialmente con los extranjeros. Pero si se acerca uno a ellos sin insinuar superioridad, no rechazan la amistad, y en las situaciones de desgracias y de enfermedades se muestran amables y bondadosos. En esos momentos se dignan mostrar compasión, que su orgullo ahoga en otras ocasiones, pues, aun cuando los nuer le aprueben a uno, no quieren que lo advierta y se muestran todavía más agresivos para ocultar su amistad. Nunca se muestran serviles o aduladores. Cuando un nuer quiere un regalo, lo pide abiertamente, y, si uno se lo niega, sigue de buen humor. Su única prueba del carácter es la de si uno puede defenderse solo. La estima de los nuer hacia uno aumenta cuando comparte su modo de vida y acepta sus valores.

Si desea uno vivir entre los nuer, debe hacerlo al modo de ellos, lo que quiere decir que ha de tratarlos como una especie de parientes y entonces lo tratarán a uno como a una especie de pariente. Los derechos, los privilegios y las obligaciones van determinados por el parentesco. Un hombre es bien un pariente, real o figurado, bien una persona con la que no se tienen obligaciones recíprocas y a quien se trata como un enemigo potencial. Todos los habitantes de la aldea y del distrito de un nuer cuentan de uno u otro modo como parientes, aunque sólo sea por asimilación lingüística, de modo que, excepto en el caso de un vagabundo ocasional carente de hogar y despreciado, un nuer sólo se asocia con personas cuyo comportamiento para con él se basa en una norma de parentesco.

Los parientes deben ayudarse mutuamente, y, si uno de ellos tiene excedente de algo, debe compartirlo con sus vecinos. En consecuencia, ningún nuer tiene nunca excedentes. Pero el europeo tiene excedentes y, si sus posesiones son de alguna utilidad a los nuer, en opinión de éstos debería compartirlas con las personas entre las cuales está viviendo. Los viajeros han observado con frecuencia que los nuer los fastidiaron a fuerza de peticiones. Entre ellos se piden con igual persistencia. De nadie se espera que se desprenda de su ganado o de sus propiedades domésticas y, salvo en circunstancias especiales, a nadie se le ocurriría pedirlos. Pero, si un hombre posee varias lanzas o azadones u otros objetos semejantes, inevitablemente los perderá. Deng, un jefe gubernamental y hombre de posición, me dijo, cuando abandonaba su aldea junto al río Pibor, que me agradecía las lanzas para pescar que había distribuido entre sus parientes, pero añadió que no podrían conservarlas en su poder, cuando sus parientes de Fedoi vinieran a pasar la próxima estación seca junto al Pibor.

La única forma de conservar el tabaco entre los nuer es negar que se tiene y conservarlo bien escondido. Cuando di a Deng un buen puñado de tabaco anuak, consiguió colocar una pequeña cantidad en su pipa, pero tuvo que distribuir inmediatamente el resto. Cuando solía dar tabaco a los jóvenes de Yakwac, generalmente cogían una pequeña cantidad para el uso inmediato de aspirar y me pedían que escondiera el resto, de modo que pudieran venir y coger un poco, cuando lo desearan, sin que nadie supiera que lo tenían. Tenía escondites por toda mi tienda. Ningún nuer puede resistirse a las peticiones de tabaco por parte de sus parientes. Los miembros de un mismo grupo de edad ni siquiera piden el tabaco, sino que, en caso de que lo encuentren en el establo de alguien, lo cogen pura y simplemente. Mi sistema consistía en ceder a la primera oportunidad cualquier cosa que poseyera que los nuer pudieran desear y descansar en paz en la pobreza. Las peticiones de regalos por parte de los nuer casi sacan de quicio a los mercaderes árabes, pero generalmente hablan bien la lengua nuer y conocen bastante bien las costumbres nuer, con lo que pueden

mantenerse firmes. No obstante, he observado que hacen regalos en casos en que no tienen esperanza de recibir nada a cambio.

Los nuer guardan sus posesiones y derechos con la mayor tenacidad. Cogen fácilmente, pero dan con dificultad. Ese egoísmo es producto de su educación y de la naturaleza de sus obligaciones de parentesco. Un niño aprende en seguida que, para mantener su igualdad con sus padres, debe defenderse por sí solo contra cualquier atentado contra su persona o su propiedad. Eso significa que ha de estar siempre listo para la lucha, y su disposición y habilidad para ella son la única protección de su integridad como persona libre e independiente contra la avaricia e intimidación de sus parientes. Estos lo protegen contra los extranjeros, pero debe resistir sus peticiones. Las peticiones hechas a un hombre en nombre del parentesco son incesantes e imperiosas y él las resiste a más no poder.

XIII

En la sección anterior he comunicado algunos recuerdos personales e impresiones generales para que se entiendan los sentimientos de los nuer hacia la autoridad. Por eso, resulta tanto más admirable que se sometan con tanta facilidad a las personas que aseguran poseer determinados poderes sobrenaturales. Los fetiches son una introducción reciente en Nuerlandia e inspiran mucha aprehensión entre sus habitantes, así que, en años recientes, sus propietarios se han ganado con frecuencia prestigio en sus aldeas y se han hecho temer en sus distritos y, ocasionalmente, incluso en secciones tribales mayores. Sin embargo, esos propietarios de fetiches no son en sentido tribal alguno dirigentes ni pueden compararse en importancia social con los profetas.

Debido a que los profetas nuer han sido los focos de oposición al gobierno, durante mis visitas a Nuerlandia estaban en desgracia y los más influyentes de ellos encerrados o escondidos, así que no pude hacer observaciones detalladas sobre su comportamiento.⁷ Sin entrar en el examen detallado de las categorías religiosas nuer, podemos decir que un profeta es un hombre que está poseído por uno de los espíritus del cielo, o por los dioses, a quienes los nuer consideran hijos del dios del Cielo. Los nuer sienten gran respeto hacia esos espíritus y temen, y siguen de buen grado, a aquellos a quienes poseen. En consecuencia, los

7. El gobierno siempre ha considerado con desconfianza a los profetas y se ha opuesto a su influencia. Véanse algunas referencias peyorativas a ellos en Jackson, *op cit.*, pp. 90-1; Fergusson, Apéndice a Jackson, p. 107; C. A. Willis, "The Cult of Deng", S. N. & R., vol. xi, 1928, p. 200.

profetas consiguieron mayor santidad e influencia que ninguna otra persona en la sociedad nuer. Un profeta recibe el nombre de *guk* y a veces el de *cok kwoth*, poseedor de un espíritu.

El primer profeta que ganó gran influencia resulta haber sido Ngundeng, quien murió en 1906. Era un miembro de la tribu lou del clan gaatleak y había emigrado de la tribu jikany oriental. Había practicado como jefe piel de leopardo, antes de adquirir fama de profeta gracias a ayunos prolongados y otras muestras de comportamiento excéntrico, por su habilidad para curar la esterilidad y las enfermedades y por sus profecías. Mujeres procedentes de toda la región lou, de las tribus jikany orientales e incluso de las del oeste del Zeraf y del Nilo iban a verlo para que las volviera fecundas. Muchas llevaban bueyes que Ngundeng sacrificaba a Deng, el dios del Cielo que lo poseía. Después las ungía con su saliva. Cuando la viruela amenazó a los lou, salió a su encuentro para detener su avance mediante el sacrificio de bueyes. Predijo las epidemias del ganado y otros acontecimientos y dirigió expediciones contra los dinka.

Cuando Ngundeng murió, el espíritu de Deng entró después en su hijo Gwek, quien empezó a hacer profecías y a curar la esterilidad y las enfermedades, como había hecho su padre. No obstante, nunca demostró las características patológicas de su padre, quien resultó ser un auténtico psicótico. El espíritu de Deng no entró en sus hermanos mayores o vivió poco tiempo dentro de ellos. Los nuer dicen que un espíritu tarde o temprano regresa al linaje del hombre a quien primero poseyó, aunque sea una o dos generaciones después, y el recipiente escogido suele enterarse de su entrada al experimentar una grave enfermedad acompañada de delirio. Los nuer ordinarios, sobre todo si son jóvenes, no quieren verse poseídos, y parece ser que suele ser una persona anormal la poseída en primer lugar, mientras que el manto recae en el más ambicioso de sus hijos, pues al parecer aceptará gustoso la posesión, aunque no ayune para conseguirlo. En 1928 las fuerzas gubernamentales mataron a Gwek. Otro profeta famoso, Diu o Dengleaka, de la tribu gaawar, era un cautivo dinka que se entregó a la soledad y el ayuno para conseguir un espíritu. Posteriormente, llegó a ser famoso y poderoso gracias a sus campañas victoriosas contra los dinka, cuya región ocuparon sus seguidores, y contra los mercaderes de esclavos árabes. Igual que Ngundeng, tenía fama de realizar milagros. Dengleaka murió en 1908 y entonces su hijo Dwal se vio poseído por el espíritu del dios del Cielo, Diu. Actualmente es un prisionero político. El único profeta que conocí, Buom, de la región dok, estaba poseído por el espíritu de un dios del Cielo, Teeny. Sus vecinos lo consideraban egoísta y avaro, pues había tenido la astucia de conseguir que lo aceptasen como jefe gubernamental. No obstante, dio pruebas de demasiada ambi-

ción y ahora está exiliado. Otros profetas conocidos en otras partes de Nuerlandia eran Mur de los gaajak orientales, Kulang en Nuerlandia oriental y otros.

Hemos de hacer una breve referencia a la extraordinaria pirámide erigida por Ngundeng y aumentada por Gwek en la sección rumjok de la tribu lou. Era de cincuenta a sesenta pies de alta y tenía grandes colmillos de elefante colocados alrededor de la base y en la cima. La fotografía del doctor Crispin de la Ilustración XXV, tomada en 1901, muestra la empalizada de colmillos de marfil, el tipo de material con que se construyó y la acción corrosiva de las lluvias alrededor de la base. En 1928 las fuerzas del gobierno la volaron. El material usado para la construcción consistía en cenizas, tierra y escombros excavados en emplazamientos de campamentos de ganado. Gentes procedentes de todas las regiones de las tribus lou y jikany oriental acudían con bueyes para hacer sacrificios y ayudar en la construcción. Los nuer dicen que se construyó en honor del dios del Cielo, Deng, y para mayor gloria de su profeta Ngundeng. No hay duda de que el culto a Deng era de origen dinka y probablemente la idea de elevar un montículo procediera del mismo origen. Además de la famosa pirámide lou, se dice que existe una más pequeña en Thoc en la región jikany oriental, construida por un profeta llamado Deng, hijo de Dul.

Los nuer se muestran unánimes al decir que esos profetas son un fenómeno reciente. Dicen que Deng descendió del cielo en época reciente —en realidad, la generación que lo recuerda no ha desaparecido todavía— y que fue el primero, o casi el primero, de los dioses del Cielo que vino a la tierra. Dicen que en la antigüedad no había profetas; sólo los funcionarios del ritual antes citados. Los testimonios de los viajeros europeos no son lo suficientemente explícitos para confirmar o rechazar esa afirmación. Poncet dice que en su época había entre los nuer personas ricas e importantes, a quienes rendían honores después de la muerte, que llama *devins ou sorciers y jongleurs*,⁸ y Brun-Rollet dice que los nuer tenían una especie de papa por el que sentían una veneración cercana a la adoración, pero su descripción es demasiado fantástica para ser digna de crédito.⁹ Aunque resulta difícil creer que no hubiera casos de posesión hace sesenta años, a falta de pruebas opuestas hemos de aceptar la declaración tan unánime de los nuer de que no había posesión por parte de los dioses del Cielo, y parece bastante seguro que, en caso de que hubiera algún profeta en aquella época, su influencia se limitaba a pequeñas localidades y no tenía la importancia tribal de época más reciente. Existen algunas pruebas de que la apari-

8. Poncet, *op. cit.*, p. 40.

9. Brun-Rollet, *op. cit.*, p. 222.

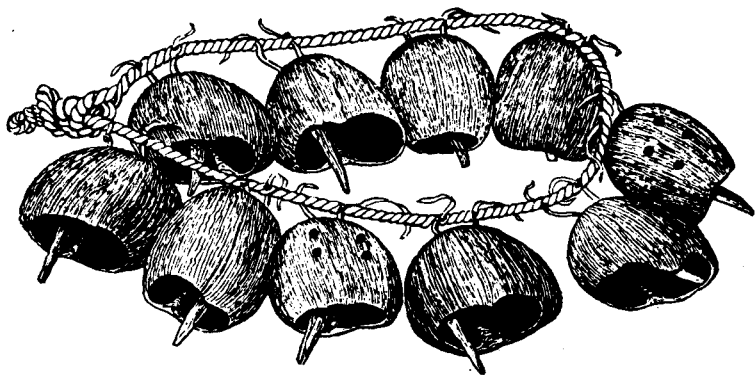


Fig. 13
Collar de ternera compuesto por esquilas hechas con cocos

ción de los profetas nuer estuvo en relación con la difusión del mahdismo a partir del norte de Sudán. Fuera como fuese, no hay duda de que, en la época de la penetración árabe en Nuerlandia, surgieron profetas poderosos, y de que, después de la reconquista de Sudán, ~~se los respetaba más y ejercían mayor influencia que ninguna otra categoría de personas en Nuerlandia.~~

Aun así, nos parece que el poder de dichos profetas, incluso el de los que tuvieron más éxito, se ha exagerado y que su posición tribal no se han entendido bien. Los primeros funcionarios gubernamentales que entraron en la región lou han indicado que Ngungeng era muy temido y respetado y expresaron la opinión de que, para administrar a los lou, había que conciliárselo o trasladarlo. Sin embargo, su hijo, Gwek, no recibió apoyo de algunas secciones en su oposición al gobierno. Struvé, entonces gobernador de la provincia del Alto Nilo, informó de que Dwal, hijo de Diu, ejercía una «autoridad bastante dudosa» sobre los gaawar. ~~En 1932 tuve la impresión de que Buom tenía mucho más poder en la región dok como jefe gubernamental que el que había tenido nunca en la época anterior al gobierno en su calidad de profeta.~~ La maldición de un profeta es temida, pero la intervención armada de las fuerzas gubernamentales es una sanción de mayor peso. Buom estaba intentando ejercer funciones judiciales sin precedentes y su destierro no provocó hostilidad popular y poca pesadumbre. No existen pruebas fidedignas de que los profetas fueran algo más que personajes religiosos, cuyos poderes rituales se usaban especialmente en la guerra, aunque parece ser que algunos de los posteriores empezaron a zanjar disputas, por lo menos en sus aldeas y distritos. De todos ellos, quien quizás estuvo más cerca de imponer su autoridad fuera de su distrito fue Gwek, pero la hostilidad entre las tribus y entre

los segmentos tribales imposibilitó un control personal efectivo.

Las únicas actividades de los profetas que podemos llamar propiamente tribales eran su iniciación de las incursiones contra los dinkas y su reanimación de la oposición contra la agresión árabe y europea, y en esas acciones es en las que vemos su importancia estructural y las que explican su aparición y el desarrollo de su influencia. Todos los profetas importantes sobre los ~~que tenemos información ganaron su prestigio dirigiendo incursiones victoriosas contra los dinka, pues dichas incursiones se llevaban a cabo en nombre de los espíritus que prometían rico botín por mediación suya.~~ Ninguna incursión extensa se emprendió sin el permiso y la dirección de los profetas, quienes recibían instrucciones de los dioses del Cielo, en sueños y trances, sobre el momento y el objetivo del ataque y muchas veces participaban personalmente en ellas y realizaban sacrificios antes de la batalla. Se quedaban con parte del botín y hasta cierto punto supervisaban el reparto del resto. Los guerreros cantaban himnos de guerra a los dioses del Cielo antes de iniciar las incursiones y estaban convencidos de que los sacrificios que los profetas les ofrecían garantizaban el botín y la seguridad.

Por primera vez una sola persona simbolizaba, aunque sólo fuera en pequeña medida y de forma principalmente espiritual y no institucionalizada, la unidad de una tribu, pues los profetas son figuras tribales. Pero tienen otro significado, pues su influencia superaba las fronteras tribales. Gwek ejerció gran influencia sobre los gaajok, y se dice que, gracias a ella, durante un tiempo los lou y los gaajok se pagaron mutuamente compensación por homicidio. Su influencia llegó hasta los gaagwang y gaajak orientales. Dengleaka ejerció influencia semejante en el valle del Zeraf, especialmente entre los thiang. Algunos de los profetas nuer orientales tuvieron fama entre una serie de tribus vecinas que se unían para realizar incursiones bajo la dirección de sus espíritus. ~~No eran un mecanismo de la estructura tribal como los jefes piel de leopardo, pero eran puntales de la federación entre tribus adyacentes y personificaban el principio estructural de la oposición en su expresión más amplia, la unidad y homogeneidad de los nuer contra los extranjeros.~~ Probablemente la coalición de las tribus y la organización de incursiones colectivas fuera obra suya en gran medida —aunque no podemos estar seguros de ello, dada la falta de documentos históricos— y los convirtió en figuras importantes y poderosas de Nuerlandia. Esta interpretación explica cómo es posible que los profetas aparecieran hace medio siglo, o, en cualquier caso, tuvieran éxito entonces. Ciertos cambios estructurales estaban produciéndose como reacción ante el cambio de las condiciones: el desarrollo de funcio-

nes que eran de carácter más puramente político que cualquiera de las ejercidas antes por los individuos y un mayor grado de unidad entre las tribus vecinas que la que había existido hasta entonces. Puesto que, a la muerte de los profetas, los dioses del Cielo pasaban a sus hijos, tenemos más razones para sugerir un aumento de la jefatura política hereditaria que, junto con la poderosa tendencia a que las tribus adyacentes se federaran, atribuimos a la nueva amenaza árabe y europea. La oposición entre los nuer y sus vecinos había sido siempre seccional. Ahora se enfrentaban con un enemigo común y más imponente. Cuando el gobierno aplastó a los profetas, esa tendencia resultó puesta a prueba. Tal como nosotros entendemos la situación, era inevitable que los profetas se opusieran al gobierno, porque esa oposición entre el pueblo fue lo que causó su aparición y ellos la encarnaban.

XIV

Hemos intentado mostrar que la distribución depende de la ecología y que las líneas de la división política tienen tendencia a seguir la distribución en relación con las formas de vida. Pero la consideración de la ecología sólo nos ayuda a entender ciertos rasgos demográficos de las tribus y segmentos tribales nuer y no la naturaleza de sus relaciones estructurales. Estas sólo pueden entenderse en función de ciertos principios estructurales y hemos intentado aislar esos principios, aunque —lo reconocemos— no en un nivel muy profundo del análisis. Vamos a resumir aquí los principales aspectos que hemos expuesto.

(1) Los nuer atribuyen valores a su distribución geográfica y esas evaluaciones nos proporcionan unidades socioespaciales y relacionan dichas unidades en un sistema. (2) En todas esas unidades es evidente una tendencia a dividirse en segmentos opuestos y también la tendencia por parte de dichos segmentos a fusionarse en relación con otras unidades. (3) Cuanto menor es el segmento, mayor es su cohesión, y ésa es la razón por la que existe un sistema segmentario. (4) El sistema político de los nuer sólo puede entenderse en relación con toda una estructura de la que otros pueblos forman parte e, igualmente, el carácter de todas las comunidades nuer debe definirse por sus relaciones con otras comunidades del mismo orden dentro del sistema político total. (5) El sistema social es más amplio que las esferas de relaciones políticas efectivas y las atraviesa. (6) Los valores políticos dependen de algo más que de las relaciones residencia-

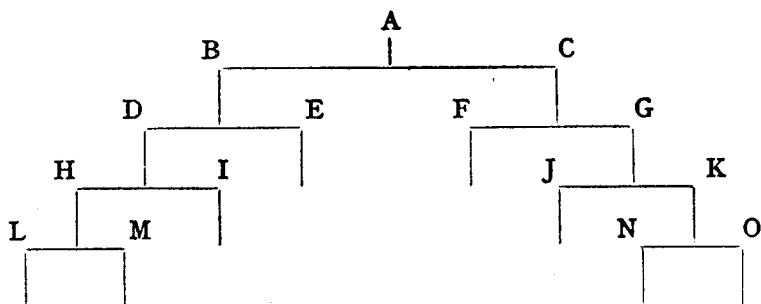
les. Las relaciones políticas pueden aislarse y estudiarse independientemente de otros sistemas sociales, pero constituyen una función específica del conjunto total de las relaciones sociales. Estas son principalmente de parentesco y la organización de las relaciones de parentesco en relaciones políticas en determinadas situaciones es uno de nuestros problemas más importantes. (7) Las relaciones estructurales entre las tribus nuer y otros pueblos y entre tribu y tribu se mantienen mediante la institución de la guerra y las relaciones estructurales entre los segmentos de la tribu se mantienen mediante la institución de la vendetta (*feud*). (8) No existe administración central, pues el jefe piel de leopardo es un agente ritual cuyas funciones deben interpretarse en función del mecanismo estructural de la vendetta (*feud*). (9) El derecho es relativa y está en función de la distancia estructural entre las personas y no tiene la misma fuerza en diferentes conjuntos de relaciones. (10) Las nuevas condiciones de la penetración árabe y europea probablemente hayan sido la causa de la aparición de los profetas, con funciones jurídicas embrionarias, y del aumento de la solidaridad intertribal.

CAPITULO V

EL SISTEMA DE LINAJES

I

Muchas de las características de los linajes y clanes nuer corresponden al estudio del parentesco, que esperamos hacer en un volumen próximo. Aquí sólo examinamos las características que son estrictamente pertinentes para el sistema territorial. No obstante, vamos a empezar con una definición formal de clan, linaje y parentela. Un clan nuer es el mayor grupo de agnados que trazan su filiación a un antepasado común y entre los cuales el matrimonio está prohibido y las relaciones sexuales se consideran incestuosas. No es puramente un grupo indiferenciado de personas que reconocen su parentesco agnaticio común, como ciertos clanes africanos, sino que es una estructura genealógica muy segmentada. Llamamos linajes a esos segmentos genealógicos de un clan. La relación de cualquier miembro de un linaje con cualquier otro miembro puede enunciarse exactamente en términos genealógicos, y, por esa razón, también puede averiguarse su relación con los miembros de otros linajes del mismo clan, dado que se conoce la relación de un linaje con otro. Un clan es un sistema de linajes y un linaje es un segmento genealógico de un clan. Podríamos considerar el clan entero como un linaje, pero preferimos considerar los linajes como segmentos de aquél y definirlos como tales. Podemos hablar, alternativamente, de un linaje como grupo agnaticio cuyos miembros están unidos por lazos genealógicos y de un clan como sistema de dichos grupos, que entre los nuer es un sistema genealógico. En el diagrama de la p. 212 el clan A está segmentado en los linajes máximos B y C y éstos se dividen en los linajes mayores D, E, F y G. Los linajes menores H, I, J y K son segmentos de los linajes mayores D y G, y L, M, N y O son linajes mínimos, que, a su vez, son segmentos de H y K. Se ha descubierto que las palabras que se refieren a las cuatro etapas de la segmentación de



los linajes son suficientes incluso al tratar de los clanes mayores. La palabra nuer más corriente para referirse a linaje es *thok dwiel* y la unidad genealógica más pequeña a la que se refieren con la expresión *thok dwiel* tiene una profundidad temporal que va de tres a cinco generaciones de personas vivas. Así, pues, un clan completo es una estructura genealógica, y las letras del diagrama representan a las personas de las que el clan y sus segmentos trazan su filiación y cuyos nombres adoptan con frecuencia. En Nuerlandia debe de haber por lo menos veinte de esos clanes, sin tener en cuenta numerosos linajes pequeños de origen dinka.

Un linaje en el sentido en que generalmente empleamos esa palabra es un grupo de agnados vivos, descendientes del fundador de esa línea particular. Lógicamente, también incluye personas muertas descendientes del fundador —y a veces usamos la palabra para incluirlas también a ellas—, pero esas personas muertas tienen importancia sólo en el sentido de que su posición genealógica explica las relaciones entre los vivos. El contexto indica claramente la mayor o menor amplitud de sentido que se atribuye a la palabra.

Los clanes y linajes tienen nombres, poseen diferentes símbolos rituales, y observan determinadas relaciones ceremoniales recíprocas. Tienen nombres-de-lanza que se gritan en las ceremonias, títulos honoríficos con los que se llama a veces a las personas, afiliaciones totémicas y místicas de otras clases y posiciones ceremoniales unos en relaciones con los otros.

El parentesco agnaticio entre linajes se llama *buth*. *Buth* es siempre una relación agnaticia entre grupos de personas, y sólo entre personas en virtud de su pertenencia a los grupos. Hay que distinguir la agnación *buth* del parentesco en el sentido de relación entre personas: por ejemplo, entre un hombre y el hermano de su padre y el hermano de su madre. Los nuer llaman a la cognación de esa clase *mar*. Cualquier persona con la que un

hombre tenga algún lazo genealógico, ya sea a través de mujeres o de hombres, es *mar* para él. Por consiguiente, los *mar* de un hombre son todos los parientes de su padre y todos los parientes de su madre, y decimos que esa categoría cognaticia es su parentela. En el uso normal, la palabra se refiere sólo a los parientes próximos. Por eso, como la palabra *mar* incluye a los agnados lejanos, aquellos que están separados del hablante por la diferencia de linajes. Existe relación *buth* entre los linajes del mismo clan y también entre clanes emparentados que tengan el mismo antepasado, pero no compongan una unidad exógama. Un dinka puede recibir una relación *buth* con un linaje nuer al quedar adoptado en un linaje colateral. Así, pues, formalmente distinguimos el sistema de linajes, que es un sistema de grupos agnaticios, del sistema de parentesco, que es un sistema de categoría de relación con cualquier individuo; y decimos que esas relaciones constituyen los familiares del padre y los familiares de la madre de un hombre y que ambos grupos forman su parentela.

Los grupos políticos y de linaje no son idénticos, pero en cierto modo existe correspondencia entre ellos y con frecuencia muchas veces llevan el mismo nombre, pues a veces una zona tribal y sus divisiones reciben los nombres de los clanes y de los linajes que se supone fueron los primeros en ocuparlas. Eso hace que su relación mutua sea un problema muy difícil de investigar, que ha provocado alguna confusión en los escritos sobre los nuer. Así, gaawar es el nombre de una región tribal, de los miembros de la tribu que habitan en ella y de los miembros del clan que tienen en ella una posición social dominante. Asimismo, gaajok y gaajak son nombres de territorios, de tribus y de linajes. Así, pues, para clarificar la descripción, escribimos los nombres del clan y del linaje con mayúsculas. Así, cuando decimos que un hombre es un gaawar queremos decir que es un miembro de la tribu gaawar, un hombre que reside en la región gaawar, mientras que, cuando decimos que es un GAAWAR, queremos decir que es un miembro del clan GAAWAR, un descendiente por línea masculina de War, el fundador del clan dominante en la región gaawar.

II

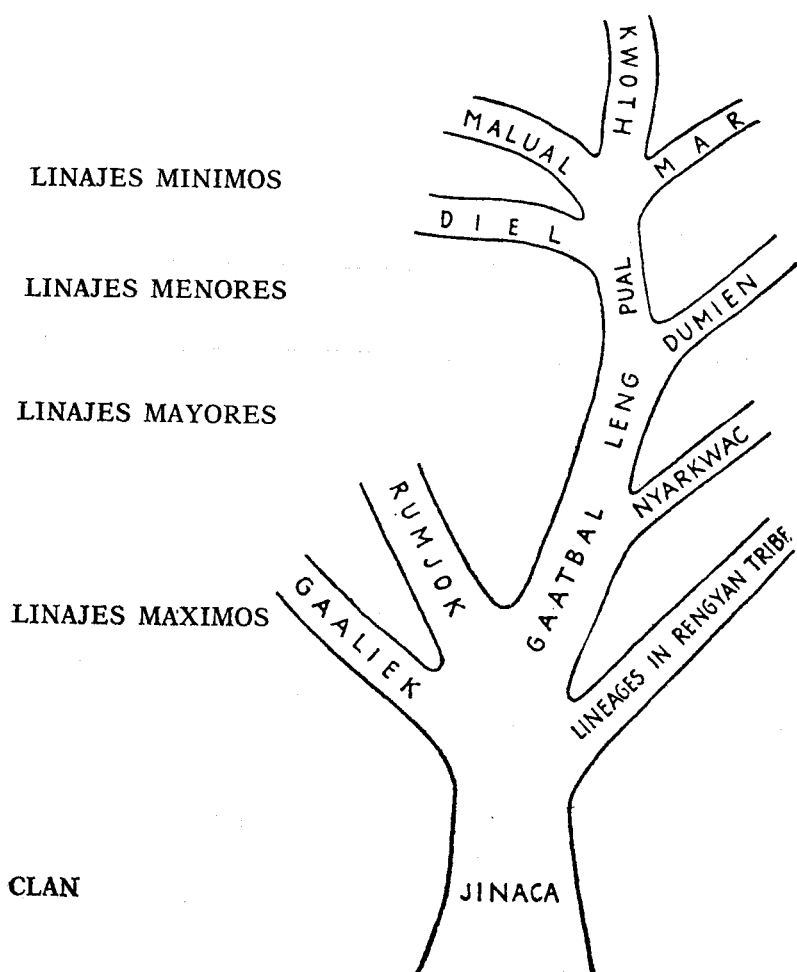
En la sección siguiente presentamos tres árboles de filiación clánica en una forma convencional nuestra, que no disgustaría

a los nuer, pues a veces llaman a un linaje *kar*, «rama», como ejemplos de la forma como se dividen los linajes, pues cada uno de ellos es una rama de otro mayor. Los JINAKA son el clan dominante en las tribus lou y rengyan, los GATGANKIR son el clan dominante en las tribus jikany, y los (GAA)THIANG son el clan dominante en la tribu thiang. Sólo una línea de filiación aparece representada desde las raíces hasta la copa, desde el antepasado del clan hasta los linajes mínimos, pero va indicado dónde se separan del tronco las otras ramas y cepos principales, los otros linajes máximos, mayores y menores.

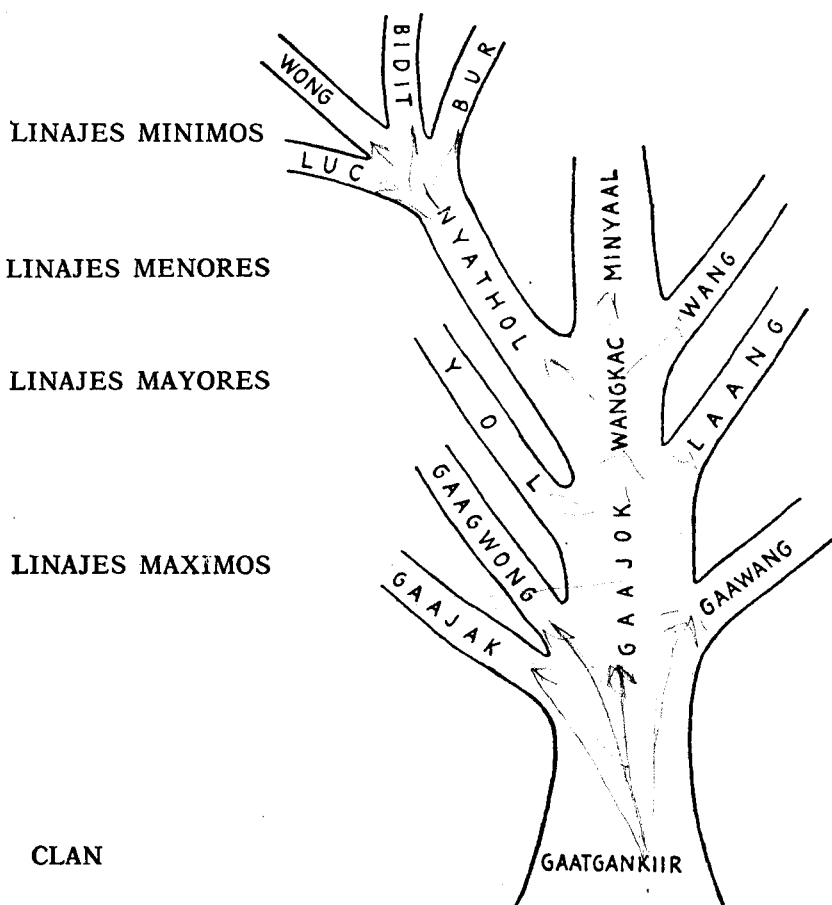
III

Hemos definido el linaje y el clan y hemos ofrecido algunos ejemplos de ellos en diagramas. En esta sección vamos a señalar algunas características de ambos que son pertinentes para nuestra investigación. Podemos decir inmediatamente que no resulta fácil descubrir el clan de un nuer, pues para los nuer el clan no es una abstracción y no existe una palabra en su lengua que pueda traducirse por «clan» en la nuestra. Podemos obtener el nombre del clan de un hombre preguntándole quién fue su «antepasado de la antigüedad» o su «primer antepasado» (*gwandong*) o cuál es su «progenie» (*kwai*), pero sólo cuando conocemos, igual que el nuer, los clanes y sus linajes y sus diferentes símbolos rituales, podemos colocar fácilmente el clan de un hombre a través de su linaje o mediante su nombre-de-lanza y su saludo honorario, pues los nuer hablan con fluidez el lenguaje de los clanes. Un linaje es *thok mac*, «el hogar», o *thok dwiel*, «la entrada a la cabaña», o podemos hablar de *kar*, «una rama». *Thok dwiel* es la expresión más corriente para referirse a una línea de filiación agnaticia en las situaciones en que se precisa exactitud y precisión genealógicas, pero en el uso cotidiano normal los nuer emplean la palabra *cieng*, como explicaremos más adelante. El propio clan tiene una posición análoga a la de un linaje en el sistema de linajes, y tiene importancia para los nuer no tanto como grupo único cuanto como segmento en un sistema de grupos, pues adquiere su individualidad sólo como parte de un sistema.

Un linaje es un término relativo, dado que el alcance de su referencia depende de la persona particular elegida como punto de partida al trazar la filiación. Así, si empezáramos con un padre, el *thok dwiel* incluiría sólo los hijos y las hijas, pero si tomáramos como punto de partida un abuelo, incluiría todos los hijos

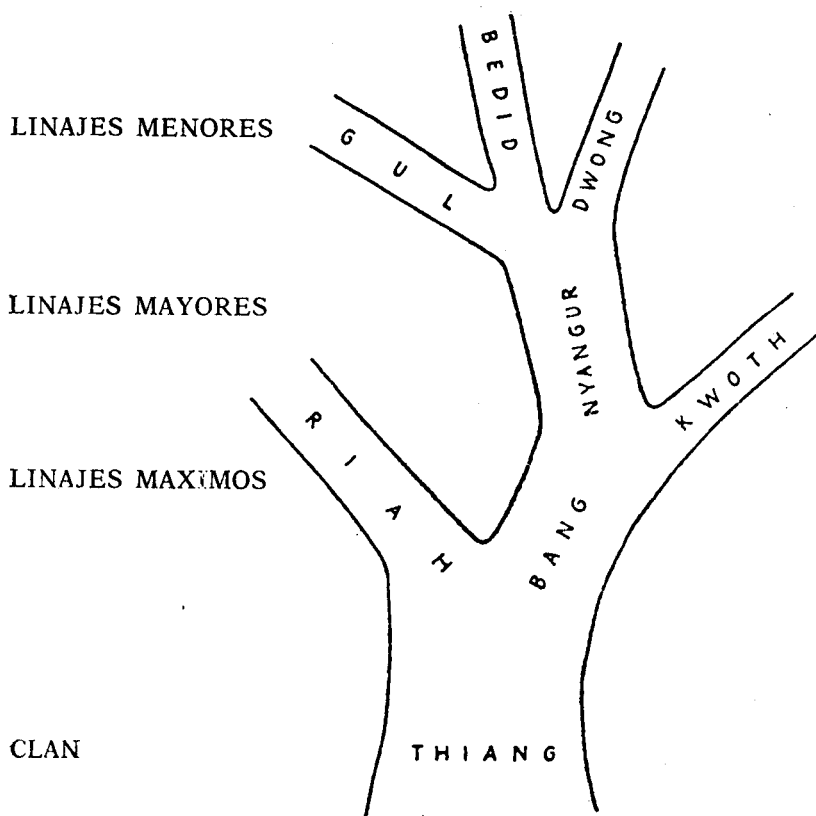


e hijas y los hijos de éstos. Cuanto más arriba en la línea de ascendencia fijáramos el punto de partida para contar los descendientes, mayor sería el número de agnados incluidos. Podríamos afirmar que el linaje más pequeño posible lo constituyen los hijos e hijas de un hombre, pero los nuer no se refieren a ellos con la expresión *thok dwiel*. Constituyen, junto con su padre y su madre, una familia y una casa. No se puede decir exactamente hasta dónde subirá una línea de ascendencia nuer a la hora de elegir el vértice de un linaje mínimo. Puede retroceder sólo dos etapas, hasta el abuelo, formando un total de tres generaciones de agnados, pero es más usual un linaje mínimo de cuatro o cinco generaciones. Independientemente del uso nuer,



consideramos importante definir los linajes como grupos con una profundidad de por lo menos tres generaciones, pues en ese caso son segmentos estructurales distintos en un sistema de esa clase de segmentos y no se confunden fácilmente con los grupos domésticos.

El clan nuer, por estar tan segmentado, presenta muchas de las características que hemos encontrado en la estructura tribal. Sus linajes son grupos distintos sólo en su relación mutua. Así, en el diagrama de la p. 212, M es un grupo sólo por oposición a L, H es un grupo sólo por oposición a I, D es un grupo sólo por oposición a E, y así sucesivamente. Siempre se da una fusión de linajes colaterales de la misma rama en relación con una rama colateral: por ejemplo, en el diagrama, L y M, son un linaje menor particular, H, por oposición a I, y no linajes distintos; y D y E son un linaje máximo particular, B, por oposi-



ción a C y no linajes distintos. Esa es la razón por la que dos linajes que sean iguales y opuestos se funden en uno solo en relación con un tercero, de modo que un hombre es miembro de un linaje en relación con un grupo determinado y no es miembro de él en relación con un grupo diferente. Así, pues, los valores de linaje son esencialmente relativos como los valores tribales, y más adelante indicaremos que los procesos de la segmentación de linajes y de la segmentación política están coordinados hasta cierto punto.

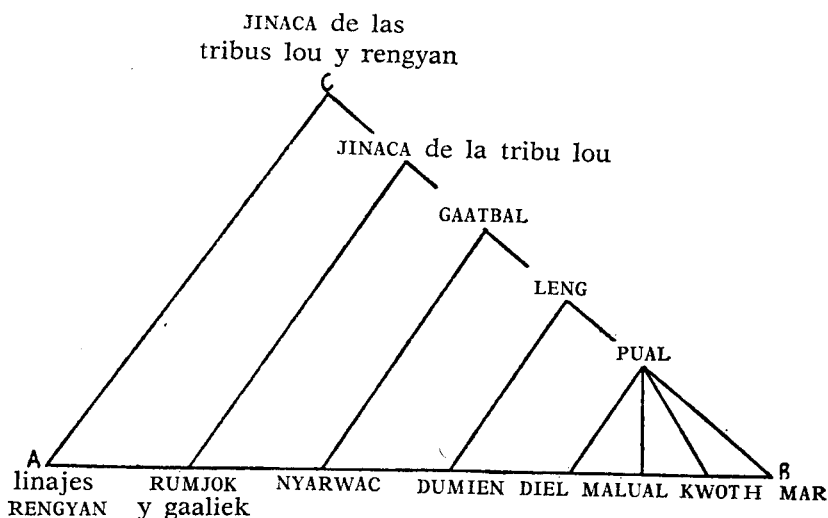
Como los humanos se propagan, podríamos suponer que los clanes van alejándose cada vez más de su fundador y que los representantes vivos de un clan se van separando cada vez con mayor amplitud en la estructura de linajes. Sin embargo, no creemos que así sea. En teoría, todos los hombres son fundadores potenciales de un linaje, pero, en realidad, los linajes nacen a partir de muy pocos nombres. Los otros, por una u otra razón, desaparecen, así que sólo se recuerdan algunas líneas de filiación. También, en las líneas que persisten algunos nombres desapare-

cen de las etapas de ascensión hasta el fundador del clan, de modo que la distancia en generaciones desde el fundador de un clan hasta la actualidad sigue siendo bastante constante. Al examinar el cómputo temporal nuer, hemos indicado que siempre existe esa diferencia entre una genealogía auténtica y una genealogía que los nuer consideren auténtica. La demostración de esa afirmación depende en parte de un estudio comparativo de las genealogías del Africa oriental y, en parte, de un estudio de las genealogías nuer. Vamos a citar algunas de las razones, procedentes de reflexiones sobre las genealogías nuer, que nos han obligado a sacar esta conclusión, dado que la validez de algunos argumentos desarrollados más adelante en este mismo capítulo dependen de su aceptación.

(1) Todos los clanes principales tienen de diez a doce generaciones desde la actualidad hasta los antepasados que los fundaron. No hay razón para suponer que los nuer nacieron hace de diez a doce generaciones. (2) Cuando se pregunta a un nuer por su linaje, cita un antepasado, el fundador de su linaje mínimo, que está alejado de tres a seis, generalmente cuatro o cinco, etapas en ascendencia de la actualidad. Esas etapas son auténticas y todo el mundo coincide con respecto a eso. Es algo comprensible, dado que cinco etapas representan a un hombre, a su padre, a su abuelo y al padre y al abuelo de su abuelo, y que un hombre enseña a sus hijos los nombres de sus antepasados inmediatos. Es evidente que, al cabo de cinco o seis generaciones, se olvidan los nombres de los antepasados. En muchos casos los jóvenes no los conocen y existe frecuente confusión y desacuerdo entre las personas más ancianas. Al fundador del linaje menor hay que colocarlo en algún punto entre el fundador del linaje mínimo y el fundador del linaje mayor; al fundador del linaje mayor hay que colocarlo en algún punto entre el fundador del linaje menor y el fundador del linaje máximo; y al fundador del linaje máximo hay que colocarlo en algún punto entre el fundador del linaje mayor y el fundador del clan. Los nombres de dichos fundadores de linajes-ramas deben ir colocados en algún punto de la línea de ascendencia, y en orden definido, porque son puntos de referencia importantes. El hecho de que otros nombres figuren o no carece de importancia, y también su orden. Por consiguiente, unos informadores los citan y otros no, unos los citan en un orden y otros en orden diferente. Además, es evidente que, puesto que el linaje mínimo se compone de cuatro o cinco etapas en el ascenso, se ha condensado la línea agnaticia que va desde el fundador del linaje mínimo subiendo por la línea de ascendencia hasta el fundador del clan, pues el fundador del linaje mínimo era, a su vez, el extremo de otro linaje mínimo, que, por el aumento de generaciones, se ha convertido en linaje menor, y así sucesivamente.

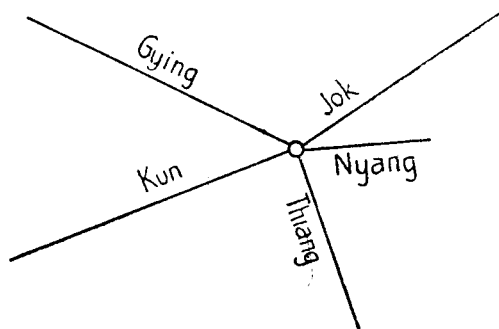
Por consiguiente, aun cuando el supuesto fundador del clan fuera su fundador auténtico, tendría que haber por lo menos dieciséis etapas desde él hasta la actualidad, suponiendo que los linajes mínimos hayan sido siempre del mismo tipo que en la actualidad. La longitud de cada horquilla del árbol de filiación debería ser, lógicamente, de igual longitud, mientras que la ramita, por decirlo así, es más larga que la rama o tronco de que nace. (3) Existe otra razón por la que sólo los antepasados importantes, es decir, los antepasados que forman el vértice de un triángulo de descendencia, figuran en los árboles genealógicos, y los antepasados no importantes, es decir, los antepasados que no dan su nombre a un grupo de descendientes, quedan oscurecidos y finalmente olvidados. No sólo algunos lazos desaparecen de la línea directa de filiación sino que, además, ciertas líneas colaterales se fusionan. De un estudio de las genealogías nuer resulta claro que los descendientes de uno o dos hermanos llegan a ser numerosos y predominantes, que los descendientes de otros se extinguen y que los descendientes de otros más son relativamente pocos y débiles y se vinculan, como explicamos en secciones posteriores, mediante la participación en la vida local y colectiva, a una línea colateral más fuerte y dominante. Acaban por quedar asimilados a dicha línea en la referencia ordinaria al linaje y tarde o temprano quedan injertados en ella por una colocación errónea del fundador. La fusión de líneas colaterales en la parte superior del linaje parece ser común, y más frecuente y necesaria cuanto más se avance hacia arriba. Es necesaria porque, como veremos más adelante, el sistema de linajes constituye uno de los principios de la organización política.

La forma estructural de los clanes permanece constante, mientras que los linajes efectivos en cualquier momento del tiempo son muy dinámicos, crean nuevas bifurcaciones y fusionan las antiguas. Por esa razón podemos presentarlos como árboles. Pero una presentación más útil para el análisis sociológico es la hecha en función de la distancia estructural, pues los linajes son grupos de agnados vivos, y la distancia entre ellos varía según sus posiciones relativas en la estructura de clanes. Así, en el diagrama siguiente, la línea A-B representa el clan JINACA. La distancia agnaticia entre el linaje mínimo MAR y otros linajes del mismo clan aparece representada tanto en la línea A-B como en su profundidad temporal mediante el punto de convergencia en la ascendencia sobre la línea B-C. Cuanto más amplia sea la gama de agnación especificada, más lejano estará el punto de convergencia, de modo que la profundidad de un linaje (la línea de ascendencia vertical) está siempre en relación proporcional con su amplitud (la línea de la base que representa grupos de linajes vivos en el sistema de clanes).



Por consiguiente, un clan nuer es un sistema de linajes, y la relación de cada linaje con cada uno de los demás va señalada en su estructura por un punto de referencia en la ascendencia. La distancia con respecto a dicho punto es lo que llamamos profundidad del linaje. En teoría, la relación genealógica entre dos hombres cualesquiera de un clan puede trazarse a través de dicho punto, y los nuer pueden trazarla realmente, si se toman la molestia. No obstante, no consideran necesario conocer la relación genealógica exacta entre personas entre las cuales se sabe que existe una relación lejana por su pertenencia a sus respectivos linajes. Así, a un hombre del linaje GAATBAL le basta saber que otro hombre es del linaje GAALIEK sin necesidad de saber la filiación exacta de dicho hombre, pues esas dos líneas guardan entre sí una relación estructural determinada y, por tanto, ésta es la distancia que separa a los dos hombres. Los nuer están familiarizados hasta cierto punto —generalmente, hasta los fundadores de sus linajes mínimo y menor— con la gama completa de sus relaciones genealógicas. Más allá de ese punto, juzgan el parentesco en función de los linajes. A un nuer le basta con saber que un hombre es un miembro de su mismo clan, pero también a qué linaje pertenece, para resolver cuestiones de exogamia y ceremonial. La relación entre un linaje y otros del mismo clan no es una relación igual, pues los linajes son unidades estructuralmente diferenciadas que se encuentran unos con respecto a otros a distancias estructurales diferentes y exactas.

Es interesante exponer la forma como los propios nuer representan un sistema de linajes. Cuando dibujan en el suelo una



serie de linajes emparentados, no los presentan como hacemos nosotros en este capítulo como una serie de bifurcaciones de descendencia, como un árbol de descendencia o como una serie de triángulos de ascendencia, sino como una serie de líneas que parten de un punto común formando ángulos. Así, en Nuerlandia occidental un hombre ejemplificó algunos de los linajes GAATGANGKIIR, usando los nombres de sus fundadores, dibujando en el suelo la figura de más arriba. Esa representación y los comentarios nuer sobre ella muestran varios hechos importantes sobre la forma como los nuer ven el sistema. Lo ven primordialmente como relaciones efectivas entre los grupos de parentesco dentro de las comunidades locales más que como un árbol de filiación, pues las personas que dan nombre a los linajes no proceden todas ellas de un único individuo. Jok, Thiang y Kun son tres hijos de Kir y fundadores de los linajes máximos GAA-JOK, GAAJAK y GAAGWONG del clan GAATGANGKIIR. Thiang y Kun aparecen uno junto a otro porque juntos forman el entramado de linajes de la tribu gaajak. El linaje de Gying no corresponde al GAATGANGKIIR, sino que figura junto a Kun a causa de la proximidad de la sección reng, de la que forma parte, a la sección gaagwing. Nyang figura representado por una línea corta junto a Jok, porque, aunque el linaje que parte de él pertenece al grupo de linajes fundado por Thiang, viven en la tribu gaagwang junto con un linaje descendiente de jok, y la tribu gaagwang está estrechamente asociada con la tribu gaajok. Los nuer, fuera de ciertas situaciones rituales, juzgan los clanes y linajes en función de sus relaciones locales. En eso reside la importancia de esos grupos para este estudio.

Los linajes nuer no son comunidades corporativas, localizadas, aunque con frecuencia están asociadas con unidades territoriales, y los miembros de un linaje que viven en una región asociada con él se ven a sí mismos como un grupo residencial, y, así, el valor o concepto del linaje funciona a través del sistema político. Cada aldea nuer está asociada con un linaje y, aunque muchas veces sus miembros constituyen una pequeña proporción de la población de la aldea, la comunidad de la aldea se identifica con ellos de tal modo, que podemos considerarla como una agrupación de personas apiñadas en torno a un núcleo agnático. La agrupación se identifica lingüísticamente con el núcleo mediante la designación común de la comunidad de la aldea con el nombre del linaje. Sólo en relación con las reglas de la exogamia, con determinadas actividades rituales y, en pequeña medida, con la responsabilidad por homicidio necesitamos considerar los linajes como grupos completamente autónomos. En la vida social funcionan generalmente dentro de las comunidades locales de todos los tamaños, desde la aldea hasta la tribu, y como parte de ellas.

Un nuer raras veces habla de su linaje como algo distinto de su comunidad, y en contraste con otros linajes que forman parte de ella, fuera de un contexto ceremonial. Observé a un nuer, que sabía precisamente lo que yo deseaba, intentando descubrir para mí el nombre del linaje de un forastero. Con frecuencia encontró gran dificultad inicial a la hora de hacer comprender al hombre la información que se le pedía, pues los nuer utilizan generalmente las divisiones locales y las relaciones existentes entre ellas, y el intento de descubrir las afiliaciones de linaje independientemente de las relaciones de su comunidad, y fuera del contexto ceremonial, solía provocar malentendidos en las primeras etapas de la investigación.

He de volver a referirme aquí al término *cieng*, que ha sido una causa de confusión en los estudios sobre los nuer. Normalmente, un nuer no dice que es un miembro de tal *thok dwiel* (linaje), cuando se refiere a su posición social, sino que dice ser miembro de determinada comunidad local, *cieng*. Así, dice que es miembro de *cieng* mar, *cieng* pual, *cieng* leng, *cieng* gaatbal, etc. (véase el diagrama de la p. 215). Lo que nos está diciendo es que es miembro de un grupo de personas que viven juntas en una aldea o distrito o sección tribal. En situaciones ordinarias de la vida social carece de importancia el hecho de que sea o no miembro de los linajes que dan nombre a esas comunidades locales. Además, como en el habla ordinaria un

nombre de linaje tiene una connotación local más que de parentesco estrictamente, quienes comparten la vida de la comunidad con los miembros del linaje hablan de sí mismos como si fueran miembros de él, porque políticamente están identificados con él. Así, la palabra *cieng* se usa con frecuencia en sentido ambiguo que no precisa la afiliación de linaje, dado que carece de importancia, y, por esa razón, puede resultar difícil, sin muchas encuestas, descubrir a qué linaje pertenece un hombre.

Un *cieng*, en el sentido de «vivienda», recibe el nombre de su propietario: por ejemplo, la vivienda de Rainen recibe el nombre de «*cieng Rainen*». Cuando Rainen ha muerto y sus hijos y hermanos menores y sus sobrinos viven en su hogar, pueden dar al caserío su nombre, y se dirá que todos ellos son miembros del *cieng* Rainen. Si Rainen era un hombre importante, y resulta haber sido el iniciador de una línea de descendencia numerosa, toda la aldea en que viven sus herederos agnáticos, y los forasteros que se hayan casado con ellos o hayan acabado vinculados con ellos de otros modos, pueden llegar a conocerse como «*cieng Rainen*». Con el paso del tiempo, sus descendientes se multiplican y constituyen el núcleo de una sección tribal que recibe el nombre de «*cieng Rainen*». Así, ha llegado a suceder que muchas secciones tribales reciben el nombre de personas: por ejemplo, *cieng* Minyaal, *cieng* Dumien, *cieng* Wangkac, etc. De modo, que un linaje se identifica en el habla con el territorio que ocupa; así, por ejemplo, el distrito ocupado por el linaje mayor de WANGKAC se conoce como *cieng* wangkac. Por consiguiente, un nuer habla de la comunidad local y del linaje que constituye su núcleo político como términos intercambiables. Incluso habla de *cieng* WANGKAC, cuando se refiere al linaje WANGKAC. Ese hábito confunde a un europeo, dado que el linaje WANGKAC y las personas que viven en la sección wangkac no son la misma cosa en absoluto.

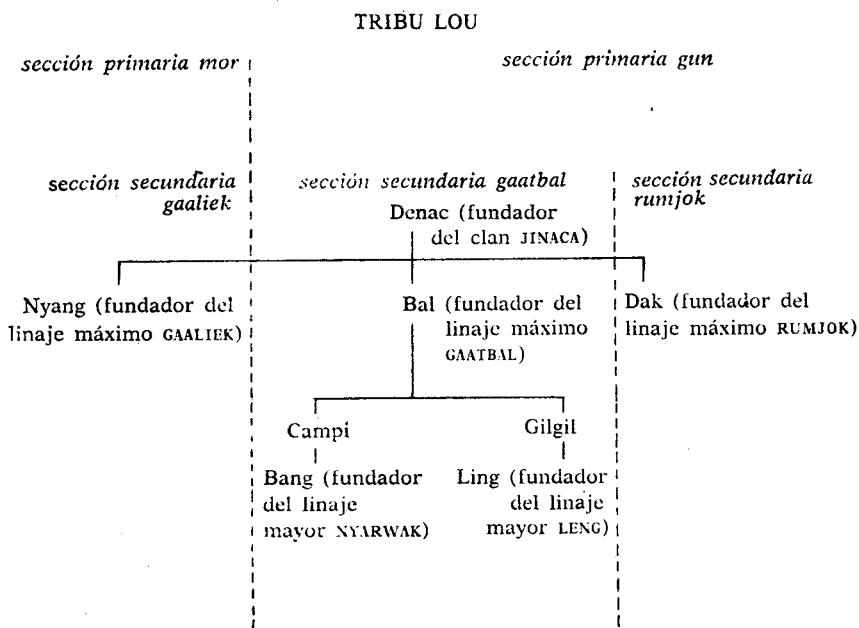
Si preguntamos a un hombre lou cuál es su *cieng*, estamos preguntándole dónde vive, cuál es su aldea o distrito. Supongamos que responde que su *cieng* es *cieng* pual. Entonces podemos preguntarle de qué forma parte su *cieng*, y nos dirá que forma parte de *cieng* lang, con lo que da el nombre de una sección tribal terciaria. Si seguimos preguntándole, nos informará de que *cieng* leng forma parte de *cieng* gaatbal, una sección tribal secundaria, y que *cieng* gaatbal es una división de la sección primaria gun de la tribu lou. Pero no nos habrá dicho nada sobre su afiliación de clan. Puede ser o no miembro del linaje PUAL, que forma parte del linaje LENG, que forma parte del linaje GAATBAL, que es parte del clan de JINACA o GAATGANNACA, los familiares de Nac o los hijos de los hijos de Nac. De igual modo, si un hombre jikany nos dice que pertenece a *cieng* kwith de los gaajok, no quiere eso decir que descienda de Kwe (Kwith), quien descende de Jok, el fundador del linaje GAAJOK del clan GAATGANGKIIR, los hijos de

los hijos de Kir. Puede querer decir simplemente que vive en una sección tribal ocupada por el linaje KWITH de su clan. Pero esos hombres no nos dirán que no son miembros de los linajes dominantes de esas secciones, y nos permitirán suponer que lo son, pues en las relaciones de comunidad existe cierta asimilación lingüística de los residentes que no sean miembros del linaje dominante a dicho linaje, y los nuer no desean que se recalque públicamente el hecho de que sean forasteros en la región tribal, especialmente si son de origen dinka.

La asimilación de los vínculos de comunidad a la estructura de los linajes, la expresión de la afiliación territorial en el lenguaje del linaje y la expresión de la afiliación de linaje en función de los vínculos territoriales es lo que hace que el sistema de linajes sea tan importante para el estudio de la organización política.

V

Al subrayar las relaciones entre los linajes y las comunidades locales, hablamos principalmente de los linajes que son segmentos de los clanes dominantes en las diferentes tribus. Esos son



los que tienen la mayor importancia. En secciones posteriores hablaremos de ellos más por extenso. Aquí vamos a dar una descripción preliminar de la forma como se asocian con los segmentos tribales y de cómo actúan en dichos segmentos como un armazón de la estructura política.

Los dos diagramas que siguen muestran los linajes principales de los clanes dominantes entre las tribus lou y jikany orientales y las secciones tribales mayores que son dominantes. Las líneas de filiación aparecen trazadas sólo hasta donde es necesario para ilustrar el argumento que sigue. Pueden compararse con los árboles de descendencia de los dos clanes y con los mapas de las pp. 74 y 76, que muestran la distribución de las secciones de las dos tribus.

Como se ve, en la tribu lou los descendientes de Nyang, hijo de Denac, forman el núcleo de la sección secundaria gaaliek; los descendientes de Bal, otro de sus hijos, forman el núcleo de la sección secundaria gaatbal y los descendientes de Dak, su tercer hijo, forman el núcleo de la sección secundaria rumjok. Las secciones que figuran en el mapa y que el árbol genealógico no explica, son las secciones jimac y jaajoah, que tienen núcleos de clan de origen forastero. Ha de quedar claro que, cuando una sección tribal recibe el nombre de un linaje, eso no significa que todos los miembros del linaje vivan en ella, aunque sí la mayoría de ellos probablemente, y desde luego no significa que sólo ellos vivan en ella, pues las investigaciones demuestran que forman sólo una minoría pequeña dentro de la población total de la sección. Grandes linajes forasteros van incluidos en la zona designada con un nombre tomado de cualquiera de los hijos de Denac: por ejemplo, el linaje THIANG en la sección primaria gaatbal. También existen innumerables linajes pequeños de nuer forasteros y de dinka agrupados en torno a los linajes de filiación GAATNACA. Así, si visitamos las aldeas y campamentos de ganado que reciben los nombres de los linajes que parten del linaje máximo GAALIEK, por ejemplo, los linajes JIAANYEN y KUOK, los vemos ocupados por un número relativamente pequeño de personas de dichos linajes, mientras que resultará que la mayoría de los residentes proceden de otros clanes nuer o de clanes dinka. Así, en el campamento de ganado de Muot Dit en 1930 había no sólo varios linajes mínimos de la rama RUE del linaje máximo RUMJOK del clan GAATNACA, los «propietarios» del emplazamiento, sino también un linaje KAANG procedente de la región lang, todos los segmentos de clanes dominantes al oeste del Nilo y muchos linajes dinka. De igual modo, en la aldea de Parkur en la región leek en 1930 algunos caseríos estaban ocupados por un linaje NYAPIR del clan dominante GAATBOL, un linaje CUOR de origen dinka, que está íntimamente asociado con el clan JIKUL,

un linaje GENG de la región beegh, un linaje RUAL de la región bul, un linaje KWACUKUNA del clan JIMEM y otros linajes.

Los descendientes de Jok¹-Kir forman el núcleo aristocrático de la tribu gaajok; los descendientes de Thiang²-Kir y Kun-Kir forman el núcleo aristocrático de la tribu gaajak; y los descendientes de Gwang-Jok y Nyang-Thiang forman juntos el núcleo aristocrático de la tribu gaagwang. En el mapa de la p. 76 los nombres de esos linajes figuran como secciones tribales, pues han dado sus nombres a las zonas en que son dominantes. Así, los nombres de tres linajes mayores descendientes de JOK, LAANG, YOL y WANGKAC figuran en el mapa como laang, yol y wangkac. Ninguno de los linajes forasteros tiene tamaño suficiente para dar su nombre a una gran división tribal, aunque dan sus nombres a secciones y aldeas pequeñas.³ Tampoco en este caso hay que suponer que los descendientes de Jok forman algo más que un fragmento de la tribu gaajok. De igual modo, la tribu gaagwang comprende muchos elementos forasteros que probablemente superen con mucho a los descendientes de Nyang-Thiang y Gwang-Jok. Lo mismo podemos decir de la tribu gaajak. El linaje GAAGWONG está tan estrechamente asociado con el linaje GAAJAK en la vida tribal, que juntos forman un núcleo doble de la tribu gaajak. Las secciones secundarias de lony, kang y tar, que aparecen en el mapa, reciben todas ellas los nombres de linajes que parten de Thiang-Kir. De forma semejante, las secciones secundarias de nyayan, cany y wau reciben todas ellas los nombres de linajes que parten de Kun-Kir. Esa es la razón por la que la única sección del mapa no explicada en el diagrama es la sección primaria de reng, cuyas divisiones kong y dhilleak tienen núcleos de clan de origen diferente del de otras secciones.

En todas esas tribus y secciones tribales existen muchas mezclas de linajes en las comunidades. La misma situación encontramos en el valle del Zeraf y también, y quizás en mayor medida, en Nuerlandia occidental. Los nuer dicen que las vendettas (*feuds*) y riñas entre los linajes fueron la causa principal de su dispersión, y pueden citar muchos ejemplos. Así, los descendientes de Nyang-Thiang abandonaron a los otros hijos de Thiang

1. También llamado Majok.

2. También llamado Mathiang.

3. Los nombres de aldea son generalmente nombres de lugares y no de linajes, pero se pueden usar los nombres de los linajes principales para referirse a las comunidades. Con frecuencia ocurre que esos linajes sean de origen forastero o dinka y, aunque se puede nombrar a las comunidades por sus nombres, se reconoce que los emplazamientos pertenecen a los linajes del clan dominante de la tribu. Esa es la razón por la que una aldea puede estar asociada con dos linajes. Así, los JUAK, NGWOL, etc. de la tribu leek son linajes forasteros o dinka que dan sus nombres a las comunidades de las aldeas, pero los emplazamientos son territorio del linaje KEUNYANG, y éstos son los únicos diel en ellos.

y se unieron a las personas con las que forman la tribu gaagwang, y el linaje NYARUNY abandonó a sus parientes de la sección primaria thiang y se unió a la sección primaria reng de la tribu gaajak. Después de luchas, una comunidad entera, guiada por su linaje dominante, puede trasladarse de ese modo a una sección o tribu diferente y establecerse permanentemente con ella. La emigración contribuyó también a la dispersión, pues algunos linajes permanecieron en la región natal, al oeste del Nilo, y otros cruzaron el Nilo y el Zeraf y se establecieron al este de dichos ríos. Los nuer dicen que en las primerísimas etapas de la emigración los guerreros solían hacer incursiones contra los dinka y regresar al hogar de sus parientes después de cada incursión. Después, se establecieron al este, pero siguieron en contacto estrecho con la gente de su linaje al oeste. Pero, cuando se trasladaron más lejos, el contacto disminuyó y finalmente cesó completamente en la mayoría de los casos. Cuando los linajes emigraron, debieron de haber sido ya previamente núcleos de aumentos heterogéneos y no grupos exclusivos de agnados: pero indudablemente los traslados aceleraron la mezcla y la hicieron más completa.

Probablemente dos factores, además de la emigración, las riñas, los matrimonios mixtos, etc. hayan contribuido a la dispersión de los linajes. Los nuer son sobre todo un pueblo pastoral, con intereses predominantemente pastorales y no se sienten atados por la necesidad económica ni por vínculos rituales a lugar alguno particular. Donde esté su ganado, allí ésta el hogar de un nuer; con las deyecciones de su ganado hace su fuego y su altar es una varita (*riek*), que coloca en el lugar donde se encuentre. Los espíritus que le dan protección y los espíritus ancestrales que velan por su bienestar están tan poco apegados a la tierra como él y están presentes dondequiera que estén sus manadas. Sus templos errantes son las reses dedicadas a los espíritus. Además, los nuer no tienen un culto organizado a los espíritus ancestrales. Entierran a los muertos rápida y rudamente en tumbas que no vuelven a visitar ni a recordar; sólo en casos rarísimos les ofrecen sacrificios; y no existen lugares sagrados asociados con ellos.

Así, que los nuer se han sentido siempre libres para errar por donde les gustara, y, si un hombre se siente desdichado, su familia está enferma, sus manadas no prosperan, su huerto está agotado, sus relaciones con alguno de sus vecinos son malas, o simplemente si se siente inquieto, se traslada a otro lugar de la región y reside con sus parientes. Raras veces se va un hombre solo, pues los hermanos constituyen un grupo conjunto y, especialmente si son hijos de la misma madre, siguen juntos.

De modo, que, muchas veces como consecuencia de riñas, un grupo de hermanos abandonará una aldea y se establecerá en otro lugar. Los nuer dicen que generalmente suelen dirigirse al lugar de una hermana casada, donde están seguros de recibir buena acogida. En él se los respeta como *jiciengthu*, «parientes políticos», y a sus hijos se los acepta como *gaat nār*, «hijos del hermano de la madre», mientras que las personas a quienes se unen son para ellos *cieng conyimar*, «la familia del marido de mi hermana», *gaat nyal*, «hijos de un agnado hembra» y *gaat waca*, «hijos de la hermana del padre». Así, pues, el hombre que cambia de residencia pasa a ser miembro de una comunidad diferente y entra en relaciones estrechas con el linaje dominante de esa comunidad. Cuando un hombre GAATIEK me dijo: «Aho-
ra que he venido a establecerme en *Cieng kwoth*, soy un hombre de *Cieng kwoth*», quería decir que, fuera de las situaciones ceremoniales, se identificaba con el linaje KWOTH más que con el suyo.

Incluso un hombre es un linaje potencial y más aún varios hermanos. Nace un linaje mínimo, y después uno menor, que sólo tiene posición ritual con respecto a los demás linajes de su clan, mientras que con las personas en cuya aldea o distrito han crecido sus miembros tiene intereses mutuos y una experiencia común. Así, el grupo va convirtiéndose en un linaje distinto. Se producen matrimonios mixtos entre ellos y los habitantes de su aldea y con mucha frecuencia se producen matrimonios mixtos entre ellos y los miembros del linaje dominante, tan frecuentes, que no se pueden realizar más uniones matrimoniales entre ellos sin infringir las regulaciones sobre el incesto. De esa forma los linajes se emparejan entre sí y una estructura de relaciones cognaticias une a todos los miembros de la comunidad. Sólo unos pocos de esos linajes se establecen y sobreviven como linajes. Muchos otros van extinguiéndose o pierden gran parte de su individualidad y acaban vinculados con linajes mayores y más numerosos mediante los procesos que explicaremos más adelante.

No obstante, un linaje nuer nunca se fusiona enteramente dentro de otro clan. Siempre hay ciertas observancias rituales que no pueden compartirse. Si bien los matrimonios mixtos crean vínculos de comunidad entre dos linajes, también los mantienen diferenciados, dado que un hombre sólo puede casarse con quienes no sean de su grupo agnaticio, y, aun cuando se produzcan matrimonios mixtos entre dos linajes hasta el punto de que la relación cognaticia sea un obstáculo para nuevos matrimonios entre ellos, en ese caso cada cual puede casarse con los miembros del otro clan y con los hijos de sus hijas. Si una vinculación mito-

lógica forja una unión más estrecha entre ellos, constituye también un testimonio de sus líneas diferentes de filiación, que explican verdaderamente cómo es posible que personas de filiación diferente vivan juntas amistosamente. Así, pues, un linaje, por alejado que esté de su tierra natal y por separado que esté de sus parientes, nunca acaba absorbido enteramente ni pierde su herencia ritual. Un linaje sólo puede fusionarse con un linaje colateral del mismo clan.

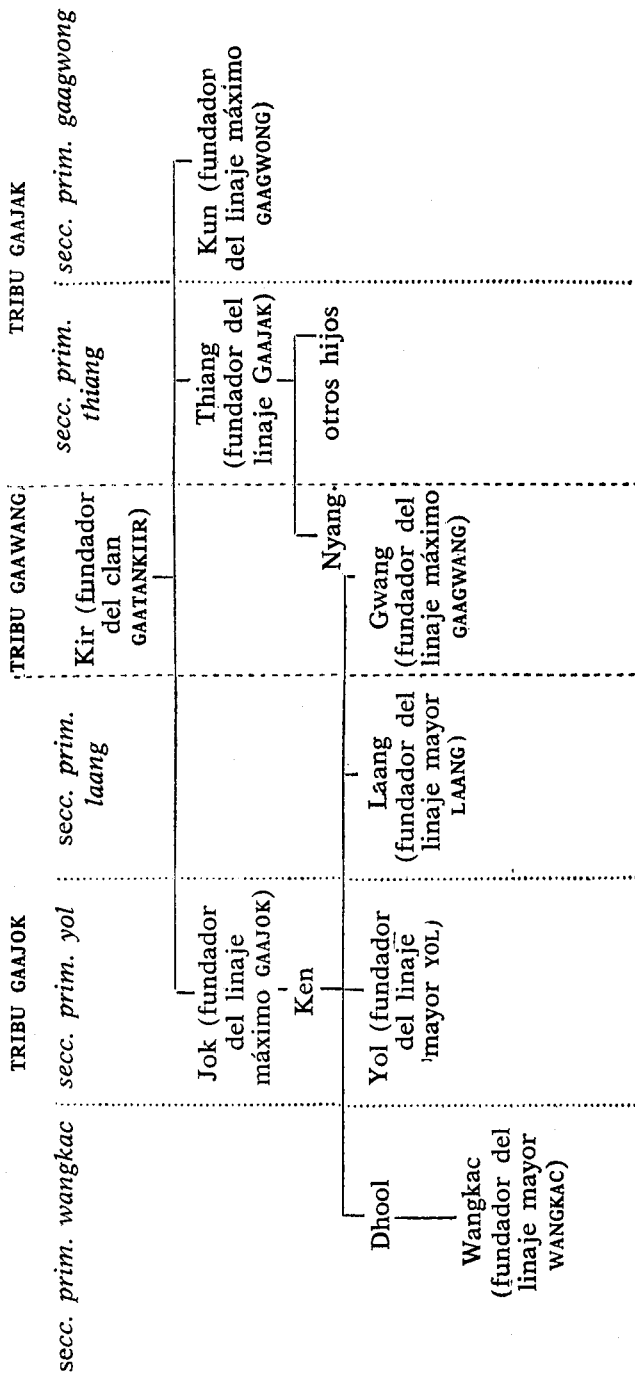
[Pero, aunque los linajes conservan su autonomía, el valor del linaje sólo funciona en el dominio limitado del ceremonial y, por esa razón, sólo ocasionalmente es un factor determinante del comportamiento. Los valores de la comunidad son los que dirigen el comportamiento constantemente, y éstos funcionan en una serie de situaciones sociales diferente de la de los valores del linaje. Mientras que los valores del linaje regulan las relaciones ceremoniales entre grupos de agnados, los valores de la comunidad rigen las relaciones políticas entre los grupos de personas que viven en aldeas, secciones tribales y tribus diferentes. Los dos tipos de valores rigen planos distintos de la vida social.

Como explicamos en las secciones siguientes, sólo la asociación entre una tribu y su clan dominante —y los linajes están relacionados de una forma o de otra con dicho clan dominante— hace que el principio agnaticio en la estructura de los linajes tenga importancia política, pues dichos linajes funcionan como valores en el sistema político que les confiere naturaleza colectiva social.

VI

A pesar de esa gran dispersión y mezcla de clanes, en cada tribu existe una relación definida entre su estructura política y el sistema de clanes, pues un clan, o un linaje máximo de un clan, va asociado con el grupo político en que ocupa una posición dominante de entre los demás grupos agnaticios que viven en ella. Además, cada uno de sus segmentos tienden a estar asociados con un segmento de la tribu de tal manera, que existe correspondencia, y muchas veces identificación lingüística, entre las partes de un clan y las partes de una tribu. Así, si comparamos el diagrama de la p. 165 con el de la p. 212 y suponemos que el clan A es el dominante en la tribu B, los linajes máximos B y C corresponden a las secciones primarias X e Y, los linajes mayores F y G corresponden a las secciones secundarias Y¹ e Y², y los linajes menores J y K corresponden a las secciones terciarias

TRIBUS JIKANY



Z¹ y Z². Los linajes mínimos van asociados con las aldeas que componen las secciones terciarias. Esa es la razón por la que podemos hablar del clan dominante como de un almacén sobre el que se levanta el sistema político de la tribu a través de una serie compleja de lazos de parentesco. El sistema de los linajes del clan dominante es un esqueleto conceptual sobre el que se levanta la organización en partes relacionadas de las comunidades locales, o, como preferiríamos enunciarlo, el sistema de valores que unen a los segmentos tribales y proporcionan el lenguaje en que pueden expresarse y asignarse sus relaciones.

Los JINACA de la región lou vivían originariamente con sus parientes, los JINACA de la región rengyan, al oeste del Nilo, pero se separaron de ellos y, después de haber cruzado el Nilo, conquistaron la actual región lou. Fueron los primeros ocupantes de ella o por lo menos el elemento más numeroso de entre sus primeros ocupantes. Es probable que los hombres JINACA cruzaran con frecuencia el Nilo para unirse a sus parientes del este y fusionarse con ellos. Esas personas pasaban a ser inmediatamente miembros del clan dominante y se las denominaba *diel*, miembros del grupo aristocrático de los linajes. Pero a los miembros de otros clanes que se establecían en la región lou durante la ocupación o después de ella se los clasificaba como forasteros (*rul*). De forma semejante, los linajes del clan GAATGANGKIIR que cruzaron el Nilo y se establecieron al norte del Sobat ocuparon allí una posición privilegiada entre los demás nuer que se unieron a ellos.

De ese modo, cada tribu nuer tiene su *diel*, su clan superior, si bien en el caso de algunas tribus no estamos seguros de la designación correcta de dichos clanes. Entre los gaawar, son los GAAWAR; entre los thiang, los (GAA)THIANG; entre los leek, los GAATBOL; entre los wot, y probablemente también entre los ror, los JIDIET; y entre los beg, los JIKOI, etc. En los casos en que desconozcamos el nombre correcto del clan, podemos denominar a esos elementos con el término de aristócratas (*diel*) o «toros» (*tut*) de determinada tribu, como suelen hacer los nuer con frecuencia: por ejemplo, *dil* o *tut* bura, un aristócrata de la tribu bor; *dil* o *tut* wotni, un aristócrata de la tribu wot; *dil* o *tut* beeka, un aristócrata de la tribu beegh; *dil* o *tut* laka, un aristócrata de la tribu lak, etc. Siempre se puede citar un clan o linaje aristocrático por su propio nombre o haciendo referencia a la tribu en que ocupe una posición privilegiada: por ejemplo, GAATNACA, hijos de Nac, o *diel* looka, aristócratas de la tribu lou; GAATBOL, hijos de Bul, o *diel* leegni, aristócratas de la tribu leek.

Cuatro aspectos esenciales en relación con esos clanes aristocráticos deben recordarse. (1) No todos los clanes ocupan una

posición superior en una tribu. Algunos clanes, por ejemplo, los JIMEM y los JAKAR, carecen de *wec*, de comunidad local, como dicen los nuer. Otros tienen emplazamientos de aldeas, en las que han vivido durante mucho tiempo y que reciben su nombre, pero no son *díel* en la tribu en que se encuentran dichos emplazamientos. Muchos son como rampollos que han perdido toda clase de contactos con el tronco principal, pero a éstos podemos considerarlos sin vacilar como linajes dinka que han surgido de inmigrantes, cuyos descendientes en algunos casos saben de qué región dinka proceden pero no conocen su posición en su sistema de linajes. Por consiguiente, no pueden trazar su ascendencia durante tantas generaciones como los nuer auténticos, y sus linajes son de menor extensión y más limitados territorialmente. Los encontramos en pequeños grupos aislados en una sola tribu, mientras que los clanes nuer están distribuidos por muchas tribus.

(2) No todos los miembros de un clan nuer viven en la tribu en que ocupan una posición superior, pues la mayoría de los clanes se encuentran en todas las partes de Nuerlandia. La mayoría de los JINACA viven en las regiones tribales lou y regnyan, en las que son *díel*, pero también los encontramos en la mayoría, quizás en todas, las tribus nuer. Las tribus son grupos territoriales con una extensión social ininterrumpida, mientras que los clanes son grupos de parentesco muy dispersos. En consecuencia, una tribu es una comunidad y puede tener funciones colectivas, pero un clan nunca es una comunidad y nunca puede actuar colectivamente. La tribu lou se une para la guerra. Los JINACA nunca se unen. También, un hombre puede cambiar de tribu al cambiar de lugar de residencia, pero nunca puede cambiar de clan. Un hombre lou que vaya a vivir a la región gaawar se convierte en un hombre gaawar. Un hombre JINACA sigue siendo un NAC, viva donde viva.

(3) Como ya hemos subrayado más arriba, un clan no es preponderante numéricamente en la tribu en que sea dominante: por ejemplo, los JINACA son una pequeña minoría en la tribu lou y los miembros del linaje GAAJOK constituyen una pequeña minoría en la tribu gaajok.

(4) Un hombre es un *díl*, aristócrata, sólo en la tribu en que su clan ocupe una posición superior. Así, un *díl leegni*, un aristócrata de la tribu leek, es un aristócrata en ella y no en otra. Si va a vivir a la región bul o a una de las regiones jikany dejará de ser un *díl* y pasará a ser un *rul*, forastero. De igual modo, un miembro de los JINACA es un *díl* en la región lou, pero si, como hacen muchos de su clan, traslada su residencia a la región gaajok, en ella ya no es un *díl*, sino un forastero, *rul*. Los JINACA son

diel looka, pero los GAAJOK son *diel* gaajok. La posición de *diel* depende de que se resida en la tierra perteneciente a su clan. La única excepción a esta afirmación la encontramos en los casos en que un clan es dominante en dos o más tribus: por ejemplo, los JINACA en las regiones lou y rengyan y los GAATGANGKIIR en las regiones jikany al oeste y al este del Bahr el Jebel. Si un hombre de los JINACA se traslada de la región rengyan a la región lou, sigue siendo un *dil*, porque ambas regiones pertenecen a su clan. De forma semejante, un hombre del linaje GAAJOK de los GAATGANGKIIR puede trasladarse de la región gaajok a la región gaagwang o gaajak, a ambos lados del Nilo, y seguir siendo un *dil*, pues varios linajes de su clan son dominantes en todas esas tribus.

Como muchas palabras que denotan posición sociológica, los nuer usan *dil* en contextos diferentes y con significados diferentes. En este libro la usamos con el significado preciso que le acabamos de atribuir. No obstante, se la puede usar para referirse a un miembro auténtico de cualquier linaje, ya sea dominante en la tribu o no. Por ejemplo, el linaje JUAK de la tribu leek es de origen dinka y sus miembros no son *diel* leegni, pero un hombre que viva entre ellos puede ser un *dil* juaka, un miembro auténtico del linaje JUAKA, o una persona que se ha vinculado a ellos por una u otra razón. De igual modo, podemos hablar de un *dil* JIMEM, aunque no exista una tribu en la que los JIMEM ocupen una posición de *diel*, pues un hombre puede ser un miembro auténtico del clan o un dinka que se haya incorporado a él. También, un miembro de los JINACA que abandone la religión lou y se establezca en la región gaajok sigue siendo un *gat dila looka*, un hijo de la aristocracia lou, y así se llamará a sí mismo, con lo que querrá decir que, cuando está en la región lou, es un aristócrata.

Las palabras «*tut*» o «*gat twot*», «hijo de un toro», se usan igual que «*dil*» y «*gat dila*». También en este caso, un hombre puede ser un *tut* de su linaje, por oposición a los forasteros y dinka que vivan en el distrito asociado con él, sin ser un *tut* de la tribu de que dicho distrito forme parte: por ejemplo, un hombre puede ser un *tut* de la sección secundaria jaaJoah de la tribu lou sin ser un *tut* looka, porque el clan aristocrático de la región lou en conjunto es el JINACA, y los JAAJOAH no son miembros de dicho clan. En otras palabras, un hombre puede llamarse a sí mismo *tut* de los jaaJoah para recalcar que es un JAAJOAH y no un simple jaaJoah, pero con eso no quiere decir que es un *tut* looka. En un sentido todavía más general, *tut* puede significar simplemente, como ya hemos observado, un paterfamilias o incluso una persona de sexo masculino. Hay que juzgar por el contexto cómo debe traducirse esa expresión. En este libro usamos las palabras *tut* o *gat twot* en el sentido, de-

finido en las pp. 197-198, de un adulto mayor, anciano y usamos la palabra *dil* para referirnos a un aristócrata tribal.

Resulta difícil encontrar en nuestra lengua una palabra que describa la posición social de *diel* en una tribu. Los hemos llamado aristócratas, pero no pretendemos dar a entender que los nuer los consideren de rango superior, pues, como hemos declarado insistentemente, la idea de que un hombre trate despóticamente a otros les repugna. En general —más adelante precisaremos esta afirmación—, los *diel* tienen prestigio más que rango e influencia más que poder. Si uno es un *dil* de la tribu en que vive es algo más que un simple miembro de ella. Es uno de los propietarios de la región, de los emplazamientos de sus aldeas, de sus pastos, de sus estanques de pesca y de sus pozos. Otras personas viven en ella en virtud de haberse casado dentro del clan de uno, de la adopción dentro del linaje de uno o de algún otro vínculo social. Es un dirigente de la tribu y cuando ésta va a la guerra se invoca el nombre de lanza de la tribu de uno. Dondequiera que se encuentre un *dil* de una aldea, la aldea se agrupa a su alrededor como una manada de vacas se apiña en torno a su toro.

He descrito la posición de los *diel* como consideraba que era en la tribu lou. Tuve la impresión de que, al oeste del Nilo, su posición era menos marcada, mientras que entre las tribus jikany orientales, en la periferia de la expansión nuer, estaba más acentuada. En la zona karlual de la tribu leek, la única parte de la Nuerlandia occidental que conozco más que superficialmente, se reconoce el prestigio aristocrático de un *dil*, pero existen clanes de extranjeros arraigados tan bien y durante tanto tiempo en los distritos y aldeas en que se encuentran hoy, que un *dil* carece de privilegio legal. De una observación superficial, deduje que las condiciones eran las mismas en el resto de Nuerlandia occidental, excepto, quizás, entre los jikany, donde la posición de los *diel* puede ser más elevada. Entre los jikany orientales encontramos la mayor insistencia en la diferenciación social y en el privilegio legal. La categoría de *diel* tiende a estar más acentuada en las tribus mayores que en las menores, y, cuando hayamos examinado su función estructural, se entenderá la razón.

En una aldea o en un campamento nuer raras veces hay más de unas pocas familias de *diel*. La mayoría de los habitantes son *rul*, nuer de otros clanes, o *jaang*, personas de filiación dinka no adoptadas dentro de linajes nuer. Un *rul* es un nuer que en determinada tribu no es un *dil*, aunque puede ser *dil* en otra tribu. Ya he descrito la forma como los linajes se separan de sus grupos de parentesco localizados, erran, se unen a personas

de otros clanes y pasan a ser miembros de una nueva comunidad. Un hombre de la tribu dok me describió perfectamente ese proceso. Los miembros de un linaje engendran hijos, se vuelven numerosos y se dispersan por el campo, errando por aquí, por allá y por todas partes. Entonces su estrecha relación acaba y se van a vivir en otros clanes que estén emparentados lejanamente con ellos. En ellos viven como amigos y poco a poco van formando nuevas relaciones mediante matrimonios mixtos. Esa es la razón por la que los linajes están muy mezclados en todas las comunidades.

Los nuer dicen también que ningún *dil* vive en un medio social compuesto enteramente por aristócratas como él, pues los linajes de *diel* se dividen y los segmentos buscan la autonomía convirtiéndose en los núcleos de nuevas agrupaciones sociales dentro de las cuales constituyen el núcleo aristocrático. Así, que los linajes de *diel* se dividen no sólo a causa de su disensión interna, sino también porque un hombre con personalidad prefiere encontrar un lugar donde establecerse con independencia, en el que será una persona importante, a seguir siendo un hermano menor dentro de un grupo de parientes influyentes y más mayores. Me dijeron que ese proceso por el que un hombre, especialmente un *dil*, podía convertirse en un dirigente local, se considera muy arraigado en su sistema social y es una razón por la que ponen objeciones a la creación por parte del gobierno de unos cuantos «jefes» locales cuya posición tiende a volverse formalizada, permanente y hereditaria. Para ellos, eso constituye una interpretación rígida de la posición, basada en requisitos territoriales más que personales, que fija la superioridad de un hombre o un linaje particulares. Todos los hombres de posición sienten que deberían ser «jefes». Eso no quiere decir que un hombre tenga que ser un aristócrata para adquirir influencia entre los paisanos de su aldea. Puede ser un *tut* de un linaje diferente del dominante en su tribu, que, por su carácter descolante, haya conseguido establecer a sí mismo y a sus parientes como dirigentes sociales en su localidad.

Así, pues, en cada tribu existe alguna diferenciación de posición, pero las personas así diferenciadas no constituyen clases, y a los «forasteros» y los «dinka» hay que considerarlos propiamente como categorías más que como grupos. En secciones posteriores nos ocuparemos de su relación con los aristócratas en el sistema tribal y de las formas como los diferentes elementos se integran en las comunidades.

Sólo en el caso de la evaluación del ganado que hay que pagar como compensación por un homicidio tiene gran importancia la diferenciación entre aristócratas y nuer forasteros, principalmente entre los jikany orientales. Entre los jikany orientales, los parientes de un *dil*, aristócrata, asesinado tenían que recibir como compensación un pago de mayor cantidad de ganado que los parientes de un *rul*, forastero, o *jaang*, dinka, asesinados. No es fácil saber hasta qué punto podía imponerse el cumplimiento de ese privilegio ni, siquiera, descubrir las evaluaciones relativas del pago en ganado como compensación por homicidio. Varios informadores afirmaron que en la época anterior al gobierno, un nuer auténtico, llamado en las tribus jikany *gat geeka*, valía lo mismo que un *dil* jikany de cara a la evaluación de la compensación en ganado por asesinato, y me dieron las siguientes evaluaciones de compensaciones en ganado por homicidio: un aristócrata jikany, 40; un nuer forastero, 40; un dinka adoptado por un aristócrata jikany, 20; un dinka adoptado por un nuer forastero, 20; y un dinka no adoptado, 6. En operaciones más recientes, parecen haberse considerado corrientes los siguientes pagos: un aristócrata jikany, 20; un forastero nuer, 17; un dinka que se hubiera establecido permanentemente en la región, 16; un dinka que hiciera poco que estaba establecido, 10.

No estuve suficientemente tiempo entre los jikany orientales para investigar esa cuestión detalladamente, pero tuve la impresión de que la segunda lista estaba influida en la variación de sus evaluaciones, como lo estaba sin lugar a dudas en las cantidades evaluadas, por recientes decisiones gubernamentales, aunque los informantes que me la proporcionaron insistieron en que las proporciones eran semejantes a las de las evaluaciones antiguas. Los aristócratas me aseguraron que en el pasado siempre se pagaba más ganado por el homicidio de un aristócrata que por el de un nuer forastero. Miembros de clanes nuer, diferentes del de los GAATGANGKIIR, que se habían establecido en tribus jikany me aseguraron igualmente que los pagos eran idénticos en los dos casos. Indudablemente, ambos esperaban influir con sus afirmaciones en la práctica gubernamental. En conjunto, considero probable que entre los jikany orientales hubiera una diferencia entre los pagos por homicidio de un aristócrata y de un forastero, pero que hubiera mucha flexibilidad en las evaluaciones, que generalmente dependían de las circunstancias especiales de cada caso: el mayor o menor tiempo de residencia del muerto en la región, las alianzas matrimoniales entre su familia y los linajes aristocráticos, la fuerza numérica de su linaje y de la comunidad local, el hecho de que quien lo hubiera matado fuera un miembro de su linaje o un habitante de otra aldea, etcétera. Probablemente

ocurriera lo mismo en las tribus jikany, donde me dijeron que la compensación habitual por un aristócrata era de 40 a 50 cabezas de ganado; por un forastero o un dinka que se hubiera establecido en la región, 30; y por un dinka que viviera en ella, pero no hubiera construido todavía su vivienda, 20. La práctica de los jikany no es típica de Nuerlandia en conjunto.

No obstante, en toda Nuerlandia los nuer y los dinka estaban diferenciados por su valor a la hora de pagar la compensación en ganado por homicidio, si bien la definición de un dinka en ese sentido variaba en las diferentes tribus. Entre los lou, la práctica consistía en considerar el valor tanto de los aristócratas como de los forasteros en 40 cabezas de ganado. Se decía que un dinka que hubiera nacido en la región lou había pasado a ser un nuer (*caa nath*) y un miembro de la comunidad en que vivía (*caa ran wec*), de modo que su vida se valoraba también en 40 cabezas de ganado. Por otro lado, un dinka al que hubieran capturado en la guerra y hubieran conducido a la región lou se valoraba en 16 cabezas de ganado, mientras que un dinka que estuviera visitando a parientes o afines en la región lou se valoraba en 6 cabezas de ganado. Me dijeron que un dinka adoptado ocupaba una posición inferior en ese sentido a la ocupada por sus hijos, que contaban como nuer auténticos. En las tribus jagei parece ser que los forasteros nuer y los dinka que fueran miembros permanentes de una comunidad estaban valorados en 40 cabezas de ganado, como un aristócrata, mientras que un forastero o un dinka que no hubiera construido un establo estaba valorado en sólo 10.

Se daba importancia a la construcción de un establo, porque quien construyera una vivienda en una aldea tenía clara intención de quedarse en ella y la comunidad se beneficiaba con el aumento de su manada. Parece ser que a ese hombre se lo valoraba igual que a un aristócrata en todas las partes de Nuerlandia, excepto entre los jikany, entre quienes, según me dijeron, un dinka no podía perder nunca su posición inferior, que se transmitía a sus descendientes. La aceptación de un miembro permanente de una comunidad como igual a un aristócrata concuerda con la tendencia general, entre los nuer, a que la filiación esté subordinada a la comunidad, tendencia que vamos a recalcar constantemente.

Volvemos a subrayar el aspecto que enfocamos en la sección relativa al derecho: el de que el grado de responsabilidad reconocida por una injusticia, las posibilidades de compensación que se ofrecen y la cantidad de la compensación pagada dependen de las relaciones de las personas afectadas en la estructura social. Así, si un hombre mata a un dinka no adoptado que viva con su

propia familia que no haya nacido en Nuerlandia, no habrá compensación, pero cada familia protegerá a sus dinka contra los extraños y vengará su muerte a manos de éstos. Dol, que es de origen dinka, me dijo: «Si maldices a un dinka que viva con tu familia, pues lo maldices, y eso es todo. Si se enfada, le dices que lo vas a matar y que nada va a pasar. Simplemente vas a limpiar tu lanza en el suelo y a colgarla. Pero si otro hombre maldice a un dinka que viva con tu familia, luchas contra él, pues el dinka es tu hermano. Preguntas al hombre si el dinka es tuyo o suyo».

Así, pues, la posición de un dinka en su propio círculo doméstico es diferente de su posición en relación con los miembros de un grupo mayor. Para la familia extensa compacta que lo considera «suyo» es simplemente un *jaang*. Para personas de fuera de esa familia no pertenecientes a dicha familia, es un miembro de ese *gol*, familia extensa compacta, y no les corresponde a ellos diferenciar su posición dentro de ella. Me dijeron que, si un extraño llamara a ese dinka «*jaang*», los hijos del hombre que lo capturó lo interpretarían como un insulto dirigido a ellos y podrían iniciar una lucha para obligarle a retirarlo, pues para ellos es «*demar*», «mi hermano», en relación con los extraños. Preguntan: «¿Quién es un *jaang*? ¿Quién lo capturó: tu padre o el nuestro?» La aceptación de los dinkas nacidos en Nuerlandia como miembros con todos los derechos en las casas, caseríos y aldeas nuer es todavía más marcada.

Por consiguiente, la posición de un dinka es relativa, y puede considerarse que un hombre pertenece a esa categoría en una situación y no en otra. Así es, evidentemente, en la vida social en general, porque normalmente nadie diferencia a un hombre de origen dinka de un hombre de origen nuer, pero estamos convencidos de que lo mismo ocurriría en las cuestiones de homicidio, dado que la situación social se componía de las relaciones estructurales del asesino y sus parientes con el muerto y con las otras personas afectadas por la disputa. En nuestra opinión, la indeterminación y contradicción que muchas veces se revelaba en las afirmaciones de los nuer sobre las evaluaciones de la compensación en ganado por homicidio debe explicarse por la relatividad de la posición, pues ésta siempre está en función de la distancia estructural entre las personas y, por esa razón, no se puede definir rigidamente.

Igualmente, el de *rul* es un concepto muy relativo. Si un hombre leek va a la región gaajak a robar ganado y resulta muerto, no se pagará compensación por el homicidio. Un hombre leek que viajara por la región gaajak sin intención de causar perjuicios a sus propietarios no sería asesinado sin motivo. Si el hom-

bre estuviera visitando a parientes o afines y resultara muerto en una pelea, sus huéspedes se considerarían en la obligación de vengarlo, aunque quizás no de forma muy apremiante. Pero un hombre leek que haya construido su casa en la región gaajak y se haya casado dentro de la aldea donde resida es un miembro de esa comunidad. Si otro miembro de su aldea lo mata, puede ser que se considere que es un *rul* y, por esa razón, puede ser que se pague menos ganado por su muerte que por la de un aristócrata. Pero, si un miembro de otra aldea lo mata, no es probable que su comunidad acepte esa definición de su posición, porque no se hacen diferencias entre los miembros de la propia comunidad en función del origen en su relación con otros segmentos políticos. En las relaciones políticas, los vínculos de comunidad son siempre predominantes y determinan el comportamiento.

VIII

Hemos observado que dentro de una tribu existen tres categorías de personas: *diel*, *rul* y *jaang*. Los *diel* son un clan aristocrático, superado numéricamente por los forasteros y por los *dinka*, pero que constituye una estructura de linaje sobre la que se asienta la organización tribal. El problema radica en el hecho de que los forasteros y los *dinka* están vinculados al clan dominante de tal modo que éste se convierte en el armazón del sistema político gracias a las relaciones existentes entre los demás miembros de la tribu y él. Como los *nuer* expresan los vínculos sociales en el lenguaje del parentesco, es evidente que sólo el reconocimiento de los lazos mutuos de parentesco podrá producir ese resultado. Dicho reconocimiento se concede de varias formas. Vamos a empezar examinando la adopción. Un *nuer* no puede quedar adoptado dentro de un linaje diferente de aquel en que haya nacido, por lo que esta costumbre sólo afecta a los *dinka*.

Ya hemos descrito cómo desprecian los *nuer* a los *dinka* y hacen incursiones guerreras contra ellos, pero no tratan a los *dinka* que son miembros permanentes de su comunidad de forma diferente que a sus miembros *nuer*, y hemos visto que las personas de origen *dinka* probablemente constituyen por lo menos la mitad de la población de la mayoría de las tribus. Esos *dinka* son hijos de cautivos e inmigrantes a los que han educado igual que a los *nuer* o bien son cautivos e inmigrantes que residen permanentemente entre los *nuer*. Son «*jaang-nath*», «*dinka-nuer*» y,

según se dice, «*caa nath*», «se han vuelto nuer». Como ya hemos explicado, una vez reconocida su pertenencia a una comunidad, en la mayoría de las partes de Nuerlandia su posición legal es la misma que la de un nuer nacido libre, y sólo en relación con los rituales y las reglas de la exogamia se tiene en cuenta su origen. En las relaciones estructurales de tipo político, son miembros indiferenciados de un segmento. Aunque en sus relaciones domésticas y de parentesco un dinka no tiene una posición tan sólida como un nuer, porque no tiene la misma extensión de lazos de parentesco, nunca observé que sufrieran impedimento grave alguno, y mucho menos degradación. Como respuesta a mi pregunta de si un dinka haría trabajos más duros en el corral que un hijo de la familia, me dijeron que era un hijo y gozaría de los mismos privilegios que los demás hijos: recibiría un buey del padre a la iniciación y, posteriormente, ganado para pagar el precio de su esposa. Los únicos extranjeros que sufren grave desigualdad social son ciertos grupos de dinka y anuak conquistados, pero no absorbidos en la sociedad y la cultura nuer. Dichos grupos, como los balak dinka y los anuak del río Sobat, no disfrutaban ni de los privilegios de la ciudadanía nuer ni de la libertad de los extranjeros. Dichos grupos no forman parte verdaderamente de una tribu nuer.

Casi invariablemente, los niños dinka capturados quedan incorporados al linaje de sus captores nuer mediante el rito de la adopción y, a partir de entonces, ocupan la posición de hijos en la estructura del linaje, así como en las relaciones familiares, y cuando las hijas de dicho linaje se casan, reciben el pago que se hace por las esposas. A un niño dinka lo educan como hijo de la familia de su aprehensor. Queda incorporado a la familia simple y a la familia poliginia por su aceptación como miembro de dichos grupos por parte de los demás miembros y de los extraños. Dicen: «*caa dil e cieng*» o «*caa ran wec*», «ha pasado a ser un miembro de la comunidad», y del hombre que lo capturó dicen que «ha pasado a ser su padre» y de sus hijos que «han pasado a ser sus hermanos». Ha pasado a ser un miembro del *gol*, de la casa y de la familia poliginia. La adopción le confiere una posición en la estructura del linaje y, gracias a ella, una posición ceremonial, pues por la adopción se convierte en un miembro del *thok dwiel*, linaje, de su aprehensor.

Me dijeron que raras veces es el propio aprehensor quien entrega al muchacho *buth*, la afiliación agnaticia a su linaje, y que suele realizar el rito un pariente a petición de sus hijos y con el consentimiento de su linaje mínimo. Un representante del linaje invita al dinka, ya adulto e iniciado, a asistir al sacri-

ficio de un buey o de una oveja en su corral. El cabeza de la familia extendida compacta suministra el animal para el sacrificio y el representante del linaje clava la estaca de atar el ganado en la tierra a la entrada del establo y se pasea de arriba para abajo por el corral invocando el nombre de lanza del clan e invocando a los espíritus y a los espíritus ancestrales del linaje para que se enteren de que el dinka es ahora un miembro de él y está bajo su protección. Después clava la lanza en el animal y untan al dinka con el contenido sin digerir del estómago de éste, mientras piden a los espíritus que lo acepten. Lo untan especialmente en las plantas de los pies, pues eso es lo que lo liga a su nuevo hogar. Si lo abandona, morirá. Entonces descuartizan el animal, y un hijo de la casa, o el representante del linaje, y su nuevo hermano dividen la piel y el escroto, que el dinka corta. El dinka toma también el pescuezo, su porción. En ocasiones futuras, cuando los miembros del linaje sacrifiquen animales, el dinka recibirá su parte de la carne, pues ahora es un miembro del linaje. El corte del escroto es el acto simbólico que hace que un hombre sea miembro del linaje, porque sólo un pariente agnático puede cortar el escroto de un animal sacrificado. «Un hombre que ha cortado el escroto de tu animal, si tiene relaciones sexuales con tu hermana, morirá».

A una niña cautiva no se la adopta dentro del linaje, pero dicen: «*caa lath cungni*», «se le ha concedido derecho a recibir el pago que se hace por las esposas». «Sus hijos han pasado a ser personas que se reparten el pago en ganado que se hace por las esposas». Eso significa que, cuando se case, o cuando se casen sus hijas, los hijos de la familia en que se ha criado recibirán el ganado correspondiente a los hermanos y a los tíos maternos, y que a cambio, cuando las hijas de los hijos e hijas de esa familia se casen, ella, o sus hijos, pueden reclamar la vaca debida a la tía paterna y la vaca debida a la tía materna. Ha pasado a ser una hija de su aprehensor y una hermana de sus hijos, pero no es un miembro de su linaje.

Mediante la adopción los hombres dinka quedan vinculados al linaje de sus aprehensores. Trazan su ascendencia linaje arriba hasta su antepasado y se convierten en un nuevo punto de su crecimiento. La fusión es completa y final. Los espíritus del linaje pasan a ser sus espíritus y su nombre de lanza y su nombre honorífico se convierten en sus símbolos. En realidad, sin una prolongada estancia en una aldea o campamento nuer resulta casi imposible descubrir quiénes son de origen nuer puro y quiénes no. Durante meses consideré a algunos hombres nuer auténticos, y resultó que descendían de cautivos dinka, pues un hombre cuyo abuelo dinka quedó adoptado dentro de un linaje nuer se considera a sí mismo tan miembro del linaje como el hombre

cuyo abuelo adoptó al antepasado de aquél, y así lo consideran los miembros del linaje y las personas que no son miembros de él. Así, cuando un hombre da su filiación a partir de E a través de D y C, y otro da su filiación a partir de E a través de J y K, uno suponía naturalmente que D y J eran hijos de E. No había forma de saber que, en realidad, J era un dinka capturado que había quedado adoptado en el linaje, a no ser que alguien ofreciera la información voluntariamente, cosa nada probable en Nuerlandia. Además, es descortés preguntar a los forasteros si sus abuelos eran dinka cautivos y, aun en el caso de que fueran de origen dinka, no lo dirían fácilmente. Naturalmente, se puede preguntar a otras personas, pero sólo quienes sean miembros del mismo linaje conocerán perfectamente a los antepasados de la persona y es de todo punto improbable que nos digan si es de origen dinka, pues es su pariente agnaticio en relación con los extraños.

En todas las tribus, una gran cantidad de dinka han quedado incorporados mediante adopción a los linajes nuer. Puesto que, como decimos más adelante, los dinka adoptados y sus descendientes pueden casarse dentro de los linajes colaterales, no sería exacto decir que quedan adoptados dentro de los clanes. Probablemente la mayoría de los dinka capturados quedaron adoptados dentro de los linajes nuer, pero existen también muchos linajes dinka descendientes de hombres que fueron a establecerse en Nuerlandia por su propia voluntad, ya fuera para huir de la escasez, en gran parte causada por las incursiones nuer, en su propio país, para visitar a sus hermanas cautivas o para volver a ocupar emplazamientos de los que los habían expulsado las incursiones nuer. Los nuer no molestaban a aquellos inmigrantes y les permitían establecerse o regresar a Dinkalandia, si lo deseaban. Un dinka que decidiera establecerse pasaba a ser el *jaang*, dinka, de un nuer y su *rande*, «sirviente», y los nuer le daban un buey y quizás una vaca o dos, cuando hubiera dado pruebas de fidelidad y apego a su nueva patria. Me dijeron que incluso le darían una hija de su casa en matrimonio sin necesidad de que satisficiera el pago que se hace por las esposas, en caso de que fuera ciega o inválida y ningún nuer tuviera intención de pedirla por esposa. Con frecuencia una viuda vive en concubinato con un dinka de esa clase, que de esa forma obtiene una «esposa» en el sentido de cocinera, ama de casa y compañera; y, aunque los hijos que pueda darle no cuenten como descendientes suyos, puede ganarse su afecto. Si un dinka se establece en el hogar del marido de su hermana, aquél puede darle una vaca o dos como reconocimiento de afinidad.

También tiene que haber habido grupos aislados de los dinka

ocupantes originarios de una región invadida por los nuer que se sometieran y abandonaran su lengua y sus costumbres en favor de las de los nuer. En cualquier caso, en la actualidad existen en muchas tribus pequeños linajes dinka y muchas aldeas reciben su nombre. Dichos linajes son numéricamente preponderantes en las comunidades en que pasé la mayor parte del tiempo, el campamento Yakwac y la aldea Nyueny. En las dos secciones siguientes vamos a examinar la forma en que dichos linajes están entrelazados dentro de la estructura de linajes del clan dominante de la tribu.

Aquí vamos a resumir los detalles que ya han aparecido en nuestra descripción de la posición de los dinka en relación con los nuer. (1) *Jaang*, dinka, tiene muchos significados: cualquier pueblo extranjero contra quien los nuer hagan incursiones guerreras habitualmente; los dinka que viven en Dinkalandia y contra quienes los nuer hacen incursiones guerreras; los dinka que forman grupos no absorbidos en Dinkalandia o en sus confines; los inmigrantes dinka recientes; algunos clanes de los que se dice que son de origen dinka: por ejemplo, los GAATGANGKIIR; los miembros de pequeños linajes dinka que son nuer desde cualquier punto de vista, salvo el del origen; los descendientes de dinka adoptados; los dinka adoptados. Sólo por el contexto y el tono en que pronuncian esa palabra podemos juzgar el significado que los nuer le atribuyen. (2) Sólo los dinka considerados como miembros de una tribu nuer nos interesan en el presente estudio. Su posición es relativa y está en función de la situación social en que se plantee la cuestión de la posición y no se puede definir rígidamente. (3) La conquista nuer no ha provocado un sistema de clases o simbiótico, sino que, mediante la costumbre y la adopción, ha absorbido a los dinka conquistados dentro de su sistema de parentesco y, a través de éste, los ha admitido dentro de su estructura política en un plano de igualdad.

IX

Gran cantidad de dinka que no fueron capturados de niños no han quedado adoptados dentro de los linajes nuer, y los nuer forasteros no pueden quedar adoptados dentro de los linajes del clan dominante ni de ningún otro linaje nuer. Sin embargo, los miembros de todas las comunidades locales, a pesar de verse a sí mismos como segmentos distintos en relación con otros segmentos locales, expresan sus relaciones mutuas en el lenguaje del parentesco. Eso es resultado de los matrimonios mixtos.

Vamos a citar las reglas de la exogamia lo más brevemente posible y sólo en la medida en que tengan una relación directa con el sistema político. Generalmente, los nuer se casan dentro de su tribu, aunque a veces se casan con mujeres de otras tribus, especialmente si viven cerca de la frontera. A veces también, un nuer se casa con una persona de una tribu y, después, va a vivir a otra tribu y se lleva a su esposa y su familia con él. En época reciente, ha habido algunos matrimonios con los ngok y posiblemente con otras tribus nuer. No existen reglas de exogamia basadas en la localidad. Están determinadas por los valores de linaje y de parentesco. Un nuer no puede casarse con una persona perteneciente a su clan ni, *a fortiori*, a su linaje. En la mayoría de los clanes, un hombre puede casarse con una persona del clan de su madre, pero no con una de su linaje máximo, aunque esta regla es menos rigurosa. Un hombre no puede casarse con mujer alguna con la que tenga parentesco próximo. Un dinka adoptado en un linaje no puede casarse con miembros de dicho linaje, pero puede casarse con personas de linajes colaterales.

Hemos descrito brevemente las reglas de la exogamia. Sin embargo, las consideramos importantes, pues los valores que principalmente regulan el comportamiento entre una persona y otra en la sociedad nuer son valores de parentesco. Las reglas nuer de la exogamia destruyen el exclusivismo de los grupos agnaticios al obligar a sus miembros a casarse con personas exteriores a ellos y, con ello, a crear nuevos lazos de parentesco. Como las reglas prohíben también el matrimonio entre cognados próximos, una comunidad pequeña como una aldea se convierte rápidamente en una red de lazos de parentesco y sus miembros se ven obligados a buscar sus cónyuges fuera de ella. Cualquier extranjero que se incorpore a la aldea, en caso de que no esté ya relacionado con sus miembros, entra rápidamente en relaciones de afinidad con ellos y sus hijos pasan a ser parientes de aquéllos. En consecuencia, la población de una aldea o de un campamento de ganado nuer puede colocarse en un solo mapa genealógico que muestre las líneas de filiación y afinidad y, como la afinidad es fundamentalmente una relación a través del parentesco, podemos decir que todos los miembros de una aldea o de un campamento están unidos por lazos de parentesco y, por esa razón, generalmente no pueden casarse entre sí. En consecuencia, se ven obligados a buscar sus cónyuges en aldeas vecinas de su distrito. Normalmente, un hombre se casa con una muchacha que viva a poca distancia de su aldea, de modo que pueda visitarla. Eso hace que una red de lazos de parentesco se extienda por un distrito y vincule de varias formas a los miembros de grupos políticos distintos.

Visto desde el ángulo de una sola aldea, el círculo de relaciones de parentesco próximo se limita a un radio pequeño, y tienden a volverse cada vez menos numerosas y más lejanas a medida que nos acercamos a su periferia. Pero la circunferencia de dicho círculo está cortada trasversalmente por otros círculos, de modo que no hay límite a la extensión de una serie continua de lazos de parentesco. Por eso, las reglas de la exogamia impiden la formación de grupos agnaticios autónomos y crean lazos de parentesco extensos dentro de la estructura tribal y más allá de ella. Así, que el sistema de parentesco llena los vacíos de la estructura política mediante un encadenamiento de lazos que unen a miembros de segmentos opuestos. Son como cintas elásticas que permiten a los segmentos políticos separarse y estar en oposición y al mismo tiempo mantenerse unidos. Esa relación entre parentesco y estructura política plantea una serie de problemas complejos. Aquí sólo deseamos demostrar un aspecto: la forma como los linajes dominantes sirven de armazón político gracias a la aparición de otros linajes, que se unen a ellos, dentro de las comunidades locales.

Hemos visto que cada comunidad local está asociada con un linaje y que los miembros de dicho linaje que viven en la comunidad están relacionados de una forma o de otra mediante el parentesco. También hemos visto que todos los miembros de la comunidad están relacionados por parentesco de una forma o de otra. Lo que confiere una norma a ese complicado entrecruzamiento de hilos cognaticios es su relación con el linaje dominante de la comunidad.

Los *nuer* tienen una categoría de *gaat nyet*, hijos de muchachas, que incluye a todas las personas que están en la relación de hijo de la hermana e hijo de la hija con respecto a un linaje. Como se puede decir que todo un linaje está en *gaat nyet* con respecto a otro, en caso de que exista semejante lazo femenino entre ellos en cualquier punto de su descendencia y como por fuerza tiene que existir dicho lazo, si viven en la misma comunidad, a causa de las reglas de la exogamia, la consecuencia es que las personas que viven juntas son todas *gaat nyet* unas con respecto a las otras. No obstante, ese concepto se emplea principalmente sobre todo en relación con el linaje dominante, relación en la que es importante políticamente. Cuando las personas no son miembros de dicho linaje, se recalca el hecho de que sean *gaat nyet* con respecto a él. Los *nuer* de otros clanes nunca pueden identificarse más estrechamente con el linaje dominante, ya que, por razones rituales, han de seguir siendo unidades autónomas, pero políticamente contribuyen a su crecimiento mediante esa categoría de parentesco. Además, fuera de las situaciones

rituales, el hecho de ser *gaat nyet* con respecto a un linaje dominante confiere a las personas igualdad completa con respecto a él, y su contribución a él se expresa con frecuencia en función de la estructura de linajes, de modo que en muchos casos un hombre dará su ascendencia a la mujer del linaje dominante que dio a luz a uno de sus antepasados, con lo que se vinculará, a través de ella, con el árbol de descendencia de dicho linaje; aunque eso es más frecuente entre los dinka que entre los nuer. Sin embargo, es corriente que los hijos de extranjeros que se hayan criado en el país de sus parientes maternos aristócratas se consideren a sí mismos como miembros del linaje de su madre, excepto en las situaciones ceremoniales, y que consideren a sus miembros, y no a los del linaje de su padre, como sus parientes auténticos.

Los dinka que no han quedado adoptados suelen trazar su ascendencia hasta una antepasada nuer y, a través de ella, se vinculan con un linaje nuer y se ven aceptados como miembros de él en las relaciones sociales ordinarias. Así, con frecuencia un dinka da ascendencia al linaje dominante de su comunidad a través de una mujer y a veces a través de dos o tres lazos femeninos y, aunque eso suele quedar patente por los prefijos femeninos, no siempre puede saberse. Esos individuos dinka se incorporan a la estructura de un linaje nuer a través de sus madres, dado que no tienen estructura de linaje propia. Eso es diferente del hecho de recalcar un lazo femenino (*gaat nyet*), que une a un grupo de nuer forasteros o de dinkas al linaje dominante de su sección tribal y también de los modos matrilineales de considerar la descendencia debido a las condiciones matrilocal de residencia, que pueden ser temporales.

Así, pues, a causa de las reglas de la exogamia, los linajes están vinculados mediante innumerables lazos cognaticios, de modo que, por muchos linajes que haya en una comunidad local, sus miembros están relacionados todos mutuamente mediante algún tipo de cognación o de afinidad. Un linaje se mantiene como grupo agnático exclusivo sólo en las situaciones rituales. En otras situaciones se fusiona con la comunidad, y la cognación (*mar*) ocupa el lugar de la agnación de linaje (*buth*) como valor mediante el cual las personas que viven juntas expresan sus relaciones mutuas. En las relaciones sociales ordinarias no se recalca la estructura agnaticia del linaje dominante, sólo en un plano político en el que las relaciones entre segmentos territoriales se vean afectadas, pues la asimilación de los segmentos territoriales a los segmentos del linaje dominante significa que las relaciones mutuas de unos se expresan en función de los otros.

En cada tribu pequeña existe un linaje del clan dominante de

la tribu asociada con ella, y los miembros del segmento se incorporan a dicho linaje mediante la adopción, el parentesco cognaticio o parentescos imaginarios, de tal modo que podemos decir que constituyen una superposición en torno a un linaje núcleo. Como esos diferentes núcleos son linajes del mismo clan o, como veremos en la próxima sección, están asimilados a él, la estructura del clan dominante es al sistema político lo que la estructura anatómica es al sistema de un organismo.

X

Hemos visto que los dinka y los forasteros quedan vinculados al almacén del clan dominante mediante la adopción y la cognación y que esos lazos forman un sistema de parentesco totalizador que constituye la estructura no política del sistema político. Los valores de parentesco son los sentimientos y normas más fuertes en la sociedad nuer y todas las relaciones sociales recíprocas tienden a expresarse en el lenguaje del parentesco. La adopción y la asimilación de los lazos cognaticios a los agnaticios son dos formas de traducir las relaciones de la comunidad a las relaciones de parentesco: dos de las formas como el hecho de vivir juntos obliga a que las relaciones de residencia se ajusten al modelo del parentesco. Una tercera forma es la creación mitológica de parentescos imaginarios, que es apropiada para las relaciones entre linajes dominantes y grupos de forasteros y de dinka que vivan con ellos en los mismos segmentos tribales, que sean demasiado extensos y ocupen un territorio demasiado distinto como para permitir la incorporación mediante uno cualquiera de los otros dos métodos. Esa es la forma como grupos numerosos de forasteros y de dinka se incorporan al esquema conceptual de una tribu.

Con frecuencia se ha insistido en que las relaciones políticas se expresan muchas veces en el habla como relaciones de linaje, en el sentido de que se habla de una comunidad local como si se tratara de un linaje, con lo que se asimila a un linaje dominante a quienes comparten la vida de la misma comunidad con él, y que las relaciones de linaje se expresan muchas veces como relaciones políticas, en el sentido de que se habla de un linaje como si fuera idéntico a la comunidad local en la que constituye exclusivamente un núcleo, con lo que se priva al linaje de su posición agnaticia única y se le confiere un valor residencial general. De acuerdo con esa forma de describir las relaciones mutuas en la comunidad, se personifica a éstas en mitos y se las

hace derivar de las relaciones personales del tipo de las de parentesco.

No nos proponemos ofrecer una colección de los mitos nuer. Hasta ahora sólo hemos citado un mito que explique las relaciones mutuas dentro del grupo: el que cuenta por qué los nuer hacen incursiones guerreras contra los dinka. Existen muy pocos mitos de ese tipo general. La mayoría se refieren a los clanes y a los linajes en su forma territorializada y colectiva y explican su asociación mutua como tribus y segmentos tribales, especialmente las relaciones entre los linajes dominantes y grandes linajes forasteros que viven con ellos. No siempre podemos explicar las relaciones mitológicas mediante el sistema político actual, pero muchas veces podemos hacerlo, y en los casos en que no podemos hacerlo atribuimos nuestra incapacidad a la ignorancia, especialmente a la ignorancia con respecto a la historia tribal.

Las dos grandes secciones tribales lou, los jimac y los jaaJoah que figuran en el mapa de la p. 74, pero no en el árbol del clan de los JINACA, el clan dominante de la tribu, en la p. 215 son divisiones que reciben su nombre de los linajes JIMAC y JAAJOAH, y existe un mito que explica ese lazo materno. Según la leyenda lou, se dice que Denac tuvo cuatro hijos, llamados Yin, Dak, Bal y Bany, de una esposa, y Nyang y dos hermanos sin nombre de otra esposa. A veces se dice que dichas esposas se llamaron Nyangun y Nyamor y que las dos secciones primarias de la tribu, gun y mor, recibieron sus nombres de ellas. A los dos hermanos de Nyang se los comió un ogro. Posteriormente, cuando los hijos de Denac iban a pescar, los cuatro hijos de una madre iban por un lado y Nyang, solo, por otro, pues no quería acompañar a sus cuatro hermanastros, sino que lloraba por los hijos de su madre. Cuando capturaba un pez, alguien se acercaba y se lo robaba, pues estaba solo y era un niño. Cuando volvía a casa, no se sentaba con los otros niños frente a su padre, sino que se sentaba aparte dándole la espalda, y, cuando su padre le preguntó por qué estaba afligido, contestó que pensaba en sus hermanos a los que un ogro había comido. Su padre le dijo: «No vuelvas a preocuparte, coge a tus dos hermanas y que ellas sean tus hermanas». Así, que, cuando Nyang iba a pescar, lo acompañaban sus hermanas Nyabil y Fadwai, Nyang es el fundador del linaje GAALJEK, Nyabil del linaje JIMAC y Fadwai del linaje JAAJOAH. Dichos linajes forman juntos el armazón de parentesco de la sección primaria mor de la tribu lou y el mito explica su asociación. Ese lazo materno no ha impedido los matrimonios mixtos entre los GAALJEK y los JIMAC. Aparte de las cuestiones de ritual y de exogamia, a los descendientes de Nyabil y de Fadwai se les da el mismo trato que les correspondería en caso de que esas hijas hubieran sido hijos y poseen un privilegio mitológico.

gico que les confiere una posición en la tribu igual a la de los *diel*. Al trazar su ascendencia agnaticia, los miembros de esos linajes no se remontan más allá de su antecesora. Desde ella continúan hasta su padre, Denac.

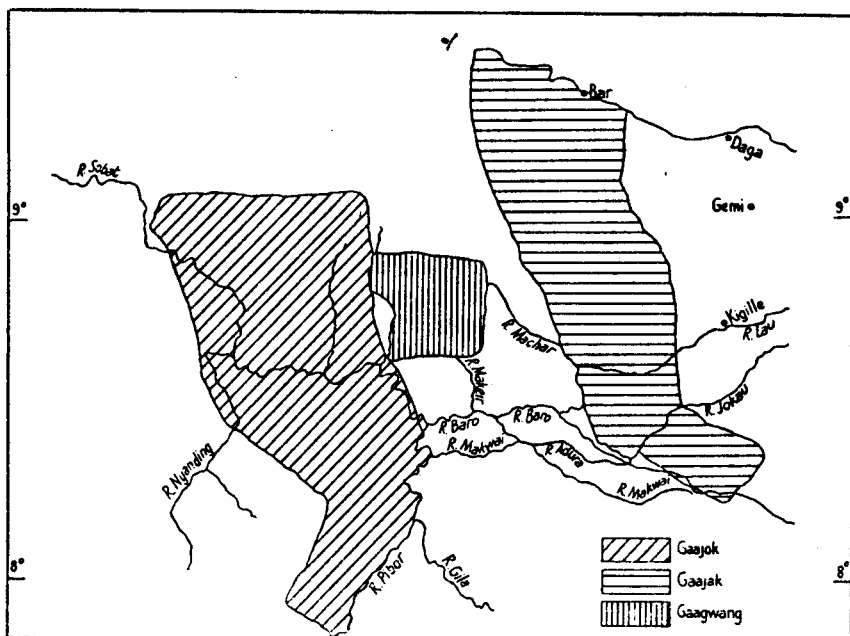
En la tribu gaawar hay un importante linaje JAKAR que está vinculado mitológicamente con los GAAWAR, los aristócratas de la tribu, del siguiente modo. Un hombre llamado Kar, o Jakar, descendió del cielo por una cuerda que enlazaba el cielo con un tamarindo, probablemente el árbol de la tribu lang bajo el cual dicen que se creó a la humanidad. Después le siguió War, el fundador del clan GAAWAR, a quien la hermana de Kar, que estaba recogiendo leña acompañada de su perro, encontró sentado. Esta regresó para decir a su hermano que había encontrado a un hombre cuya cabeza estaba cubierta de sangre. Kar intentó convencerlo para que acudiera a la aldea, pero se negó a hacerlo. Entonces, sacrificaron a un buey y asaron su carne y el olor atrajo tanto a War, que era muy glotón, que bajó del árbol y se acercó a la aldea. Cuando hubo comido, quiso regresar al cielo, pero Kar cortó la cuerda. B. A. Lewis ha tenido la amabilidad de proporcionarme otra versión, menos común según él, que encontró en la tribu gaawar. War cayó del cielo durante una tormenta de lluvia y lo descubrió un perro que pertenecía a Logh, pero que estaba con la esposa de Kwec, la cual estaba buscando leña en el bosque y encontró a War. La esposa de Kwec lo llevó a la aldea y se produjo una disputa entre Kwec y Logh sobre la propiedad del niño abandonado. Logh exigía a War basándose en que su perro había sido el que lo había descubierto y Kwec lo reclamaba porque su esposa lo había encontrado. Entonces Kar entró en la discusión para decir que War era su hermano.

Este mito coloca a War, Kar y Logh en algún tipo de relación mutua y hay que explicarlo por el hecho de que los dos principales clanes gemelos de la tribu gaawar, junto al clan aristocrático de los GAAWAR, son los JAKAR y los JALOGH. Es de suponer que los JALOGH sean el mismo clan que el que vive al sur de la región dok, en la que un pequeño territorio lleva su nombre. Indudablemente, Kwec fue el fundador del linaje KWEC cuyo nombre lleva un pequeño territorio contiguo a la región jalogh. Podemos suponer que, como ambos linajes se encuentran en la región gaawar actualmente y en su actual emplazamiento al este del Nilo, también tuvieron relaciones estrechas con los GAAWAR, cuando los tres clanes vivían en su tierra natal, al oeste del Nilo.

La mitología de clan más rica es la de los GAATGANGKIIR, que ilustra claramente la integración mitológica de los linajes de orígenes diferentes al sistema del linaje dominante en una estructura política y demuestra que las relaciones territoriales, reciben un valor de parentesco.

Existen varias versiones de muchos de los incidentes que se refieren a Kir, el fundador del clan GAATGANGKIIR, y vamos a ofrecer un resumen de ellas. Un dinka de la tribu ngok, llamado Yul, vio el tallo de una calabaza a la orilla de un río y, después de haberlo seguido durante un largo trecho, encontró una calabaza enorme. Cortó y abrió dicha calabaza y de ella salió Kir con varios objetos rituales. La esposa de Yul amamantó al niño al mismo tiempo que a su hijo, Gying. Cuando Kir creció, resultó ser un brujo y mago y los hijos de Yul intentaron matarlo, porque sus poderes malignos estaban acabando con el ganado. El único que siguió siendo amigo de Kir fue Gying, y, cuando aquél escapó de la casa de Yul, éste le dijo que un día lo seguiría y se uniría a él.

En su huida, Kir llegó al Nilo, donde vio a un hombre, llamado Tik, y le pidió ayuda. Tik tocó las aguas del Nilo y las abrió en dos y Kir cruzó a la orilla occidental. Kir dijo a Tik que, cuando hubiera encontrado un lugar en el que establecerse, Tik debía acudir a él. Tik acompañó a Kir hasta que encontraron a un hombre de la tribu wot quien los llevó a su aldea, donde los JIDIET, el clan dominante de los wot, sacrificaron a un buey negro, de modo que el poder mortífero de la brujería desapareciera de los ojos de Kir y pudiera mirar a la gente y al ganado sin matarlos. Después Kir cavó un hoyo para sí en un montículo de termitas cerca de un campamento de ganado



Mapa esquemático de las tribus jikany orientales
[según C. L. Armstrong]

de los GAAWAR, en el que realizó actos extraños. Posteriormente los GAAWAR ofrecieron sacrificios y lo convencieron para que abandonara el montículo y se lo llevaron a su campamento.

Entonces dieron una esposa, Nyakwini, a Kir, la cual le dio un hijo, Thiang, antes de que la matara con su brujería. Después se casó con Nyabor, quien le dio un hijo, Kun. También a ésta la mató. Entonces le ofrecieron una mujer inválida. Duany, que le dio un hijo, Jok. En las versiones lou y jikany oriental, las tres esposas eran hijas de Gee, el fundador de la familia GAATGANGEEKA, y en las versiones de tribus del este del Nilo las dos primeras eran GAAWAR y Duany era una NYAPIR de la tribu bul, pero todas las narraciones dan un parentesco más próximo entre sí a Nyakwini y a Nyabor que el existente entre ellas y Duany. Después de que Duany hubo dado a luz a Jok, mató a Kir con brujería, pues también ella era una bruja. Posteriormente, el primer hijo de su marido muerto cohabitó con ella y engendró a Nyang.

En todas las variantes del mito de Kir, se recalcan los papeles desempeñados por Gying y Tik. Gying fue amamantado al mismo tiempo que él y, posteriormente, se unió a él y vivió con él como un hermano. Cuando Kir murió, sus primeros hijos, Thiang y Kun, poseían ganado, pero el más joven, Jok, y Gying carecían de él. Existe otra historia que cuenta cómo Gying y Tik se vieron amenazados por un ogro y llegaron a ser como hermanos, de modo que los linajes descendientes de esos dos hombres no se casan entre sí.

Sin necesidad de reproducir más detalles, podemos observar que las relaciones políticas efectivas están representadas mitológicamente en los personajes de esos relatos. Los dos grandes segmentos de la tribu gaajak, que reciben sus nombres de núcleos de forasteros, son la sección kong, cuyo núcleo forastero es un linaje descendiente de Tik, y la sección dhilleak, cuyo núcleo forastero es un linaje descendiente de Gying, y esas dos secciones viven juntas como partes de la sección primaria reng (véase el diagrama de la p. 159 y el mapa de la p. 76). El mito cuenta también que Jok y Nyang son hijos de la misma madre, Duany, pues el padre de Jok fue Kir y el padre de Nyang fue Thiang. Eso es una representación mitológica de la estructura de la tribu gaagwang, que tiene núcleos de linaje dominantes descendientes de Nyang y de Jok, y también de las relaciones políticas entre la tribu gaagwang y la tribu gaajak, pues dichas relaciones, sobre todo al oeste del Nilo, son de alianza estrecha en comparación con las relaciones más lejanas entre la tribu gaagwang y las secciones primarias de la tribu gaajak, que también son limítrofes con ella, los thiang y los reng. Thiang y Kun fueron hijos de Kir y a sus madres se las representa generalmente como hermanas, y las secciones en que sus descendientes ocupan una posición dominante son las secciones primarias thiang y gaagwong de la tribu gaajak, cuya

tercera sección primaria, los reng, tiene núcleos descendientes de Thiang, Gying y Tik, cuyas relaciones en el mito ya hemos observado.

En todas las tribus nuer existen historias semejantes que explican las relaciones entre el clan aristocrático y grandes linajes forasteros que viven con él. Otros mitos explican las relaciones entre dichos linajes forasteros. Así, los linajes que viven en Nyueny y en aldeas vecinas en la región leek, JUAK, NGWOL, JIKUL, etc., están todos emparentados mitológicamente unos con otros y con el clan dominante de la tribu leek. Esos mitos explican también los símbolos y observancias rituales de los linajes citados en ellos.

Así, pues, las relaciones mutuas de tipo político se explican y justifican por las relaciones mutuas mitológicas, y, que yo sepa, en todos los casos en que grandes linajes de clanes diferentes están asociados políticamente, existe un mito que atribuye a sus antepasados alguna relación social. Eso es lo que ocurre sobre todo entre los linajes dominantes y los linajes forasteros o dinka, y el vínculo mitológico les confiere igualdad y fraternidad en la vida de la comunidad, al tiempo que permite el exclusivismo ritual y los matrimonios mixtos entre ellos. La asimilación completa es imposible, pues siempre ha de haber distinción, ya que, de lo contrario, los sistemas de clanes y de linajes se desintegrarían. A los forasteros hay que incorporarlos a la comunidad del linaje dominante y excluirlos de su estructura agnaticia.

XI

Mediante la adopción, el reconocimiento de la equivalencia de los vínculos cognaticios y agnaticios en la vida de la comunidad, y mediante las relaciones mitológicas, todas las personas de un segmento tribal tienen relaciones de parentesco de algún tipo entre sí dentro del sistema político. Aunque las categorías de *diel*, *rul* y *jaang* crean una diferenciación social, ésta sólo se da en los planos ritual y doméstico, y no en el político, y sólo está indicada en ciertas situaciones de la vida social.

Eso es evidente en el uso nuer de las tres palabras que denotan las tres posiciones. Constituye una práctica común entre los nuer, a la hora de dirigir a las personas y de hablar en público de ellas, la de usar palabras que denoten una relación más estrecha entre ellas y el hablante que su relación efectiva. Así se hace comúnmente con los términos de parentesco y también

al definir la posición de una persona en su tribu. Los nuer no recalcan el hecho de que un hombre sea un forastero o un dinka aludiendo a él como tal en la vida social ordinaria, pues sólo en raras situaciones es importante el hecho de que no sea un aristócrata: hasta cierto punto en los pagos de ganado como compensación por homicidio, en las cuestiones de la exogamia y en los sacrificios y fiestas. Un forastero que haya instalado su hogar entre aristócratas recibe el trato de un igual y se considera a sí mismo como tal. No le llaman *rul*, pues es un miembro de la comunidad. Pueden incluso referirse a él con el término *dil* por cortesía. De igual modo, no se refieren a un dinka adoptado con el término «*jaang*», pues por adopción es un hermano de aristócratas o de nuer de otros linajes. En el uso ordinario, no se habla de los residentes dinka como de «*jaang*», sino de «*rul*». Así como se tiende a asimilar lingüísticamente a los forasteros con los aristócratas, así también se tiende a asimilar a los dinka con los forasteros, y sólo al referirse a los dinka no conquistados de Dinkalandia se usa la expresión peyorativa «*jaang*». Los nuer no hacen distinciones de posición entre las personas que viven con ellos, participan en sus luchas, reciben su hospitalidad, y son miembros de su comunidad por oposición a otras comunidades. La vida en común contrarresta la diferenciación de filiación.

Volvemos a subrayar que las designaciones de «aristócrata», «forastero» y «dinka» en una tribu nuer son términos relativos, pues se definen por las relaciones de las personas en la estructura social en situaciones específicas de la vida social. Un hombre es un forastero o un dinka por referencia a unas pocas situaciones, principalmente rituales, pero en las demás ocasiones no se lo define de ese modo; y un hombre es un forastero o un dinka en relación con los miembros de un grupo social, pero éstos no consideran que tenga una posición diferenciada en relación con otro grupo. Un extranjero forastero es un forastero para uno, el forastero de uno, pero es uno más del grupo de uno *vis-à-vis* otras personas. Un dinka es un dinka para uno, el dinka de uno, pero es el hermano de uno *vis-à-vis* otras personas. En la estructura política todos los miembros de un segmento están esencialmente indiferenciados en su relación con otros segmentos.

¿Cómo puede explicarse que en un pueblo de sentimientos tan democráticos y tan dispuesto a expresarlos con la violencia un clan reciba una posición superior en cada tribu? Creemos que los hechos que hemos presentado proporcionan una respuesta en función de la estructura tribal. Muchas tribus nuer son grandes por su superficie y su población —algunas de ellas muy grandes— y son algo más que expresiones territoriales, pues he-

mos mostrado que tienen una estructura segmentaria compleja, que los propios nuer ven como un sistema. Como no existen jefes ni consejos tribales, ni cualquier otra forma de gobierno tribal, otro tiene que ser el principio organizativo dentro de la estructura que le confiera su coherencia conceptual y cierto grado de cohesión efectiva: precisamente la posición aristocrática. A falta de instituciones políticas que proporcionen una administración central en la tribu y coordinen sus segmentos, el sistema de linajes de su clan dominante es el que le confiere su carácter estructural distintivo y su unidad mediante la asociación de los valores del linaje, dentro de una estructura agnaticia común, con los segmentos de un sistema territorial. A falta de un jefe o rey, que podría simbolizar a una tribu, su unidad se expresa en el lenguaje del linaje y de la afiliación de clan.

XII

En el mito Kir no sólo quedan vinculados en una relación los antepasados de los linajes importantes y, a través de ellos, los linajes y los segmentos territoriales en que están incorporados, sino que, además, los clanes y las tribus en que dichos clanes son dominantes quedan vinculados unos con otros. Así, Kir, en las diferentes versiones del mito, fue adoptado por Gee, el fundador de la familia de clanes GAATGANGEEKA; se encontró con Wot, que personifica a la tribu wot; tuvo relaciones con los GAAWAR, y así sucesivamente. Así, pues, el mito refleja también las relaciones intertribales y reúne a toda Nuerlandia en una sola estructura de parentesco, que llamamos sistema de clanes para distinguirla del sistema de linajes de un clan.

El clan es el límite más lejano hasta el cual se traza el parentesco agnaticio, cuando se considera el matrimonio de dos personas, pero, a pesar de ello, algunos clanes tienen una relación agnaticia con otros clanes, a pesar de que los nuer no la consideran del mismo modo que la relación entre los linajes de un clan. Cuando hablan del antepasado de un clan, dan la impresión de considerarlo como una figura histórica, perfilada claramente sobre un fondo de tradición, mientras que, cuando hablan del antepasado de una familia de clanes, parecen considerarlo como una figura más desdibujada en la obscuridad del mito.

Volvemos a observar aquí que los linajes dominantes en más de una tribu forman parte a veces de la misma estructura de clan. Así, los linajes dominantes en las tribus gaajak, gaajak

y gaagwang, al este y al oeste del Nilo, son todos ellos segmentos del clan GAATGANGKIIR. También, los linajes dominantes de la tribu rengyan, al oeste del Nilo, y la tribu lou, al este del Zeraf, forman parte del clan JINACA. Esa distribución es fácil de explicar, porque sabemos que hasta época reciente los linajes GAATGANGKIIR oriental y JINACA oriental vivían con los demás linajes de esos clanes en las zonas jikany y rengyan al oeste del Nilo.

También existen relaciones más generales y mitológicas entre los clanes. Al detallar dichas relaciones los nuer personifican las tribus y les dan un valor de parentesco al assimilarlas a los clanes dominantes. Así, hablan de los bor, lang, lou, thiang, lak, etc., como si se tratara de personas que pudieran tener relaciones de parentesco entre sí semejantes a las que existen entre las personas y como si todos los miembros de dichas tribus fueran de la misma descendencia. Con eso recalcan las relaciones de la comunidad y obscurecen la diferenciación en clanes en un contexto político. Esa costumbre hace que a veces sus afirmaciones parezcan confusas, e incluso contradictorias, pero concuerda con una fuerte tendencia de la vida social, como hemos visto al examinar los diferentes significados de la palabra «cieng», a identificar el sistema de linajes y el sistema político en una serie específica de relaciones.

Muchos nuer consideran a sus antepasados Gee y Ghaak como los progenitores de todos los nuer auténticos, si bien en diferentes partes de Nuerlandia nos dan clasificaciones distintas. Los lou dicen que todas las tribus descienden de Gee, excepto las tribus jikany y gaawar. Estas dos últimas son las únicas diferenciadas, porque su proximidad hace que se distingan para los lou de las demás, mientras que a éstas, que no tienen relaciones directas con los lou, las clasifican vagamente como descendientes de Gee. Los jikany orientales tienen tendencia a clasificar a todos los nuer auténticos como «gee» por oposición a los «kir», los propios jikany. En el valle del Zeraf y en Nuerlandia oriental, donde las tribus tienen muchos más contactos intertribales, existe mayor diferenciación. Allí las tribus nuer entran dentro de tres clases: el grupo gee, que se compone de los bor, lang, rengyan, bul, wot, ror, triang y lou, se extiende en una línea ininterrumpida, desde el noroeste hasta el sudeste, por el centro de Nuerlandia; el grupo ghaak, que se compone de los nuong, dok, jalogh, beegh, gaankwac y rol, ocupa la parte suroccidental de Nuerlandia; y el grupo ril, que se compone de los leek y los lak, ocupa los tramos rectos más bajos del Zeraf y el Ghazal cerca de sus confluencias con el Nilo. A veces he oído incluir a los bul en el grupo ril. Sin embargo, en la región dok y en zonas tribales

contiguas sus habitantes distinguen a las tribus clasificadas en los demás sitios como descendientes de Ghaak y las dividen en un grupo ghaak, que comprende a los beegh y los jaalogh, y un grupo gwea, que comprende a los dok, nuong, gaankwac y rol.

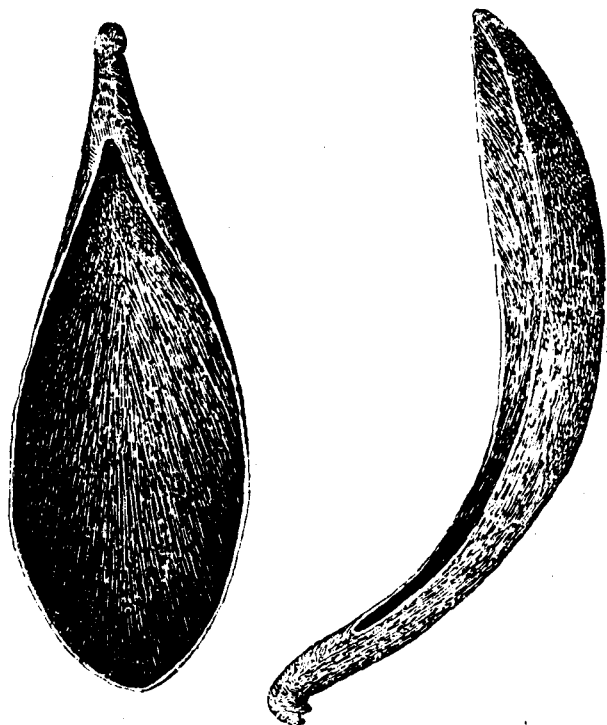


Fig. 14
Cucharas hechas con cuernos de búfalo

En esas clasificaciones observamos otra ejemplificación de algo que hemos observado en otros lugares con respecto a las clasificaciones nuer: su tendencia y relatividad segmentarias. Por ejemplo: mientras que otros nuer consideran a los dok y a los beegh como ghaak, se consideran a sí mismos como un grupo ghaak único y no dividido por oposición al grupo gee y, si no, se consideran a sí mismos como partes de segmentos opuestos: gwea y ghaak. Nótese que esos grupos de tribus, muchas veces representados como familias de clanes, ocupan secciones distintas de Nuerlandia. Antes del período de la emigración hacia el este, se extendían de norte a sur, en tres o cuatro grupos, hacia el oeste del Nilo. La contigüidad territorial y una estructura de clanes común, como las que encontramos entre las tribus jikany,

o una relación estrecha dentro de un sistema de clanes, como la que encontramos entre el grupo de tribus ghaak, van a la par, y podemos suponer que los valores de los dos sistemas se influyen mutuamente. Así, pues, la segmentación de los linajes dentro de una tribu en relación con su segmentación política se repite en todo el sistema de clanes de los nuer, cuyos segmentos están coordinados con la segmentación política de Nuerlandia. Las tribus que están próximas una de otra se oponen en común a los demás grupos de tribus y esa relación se refleja en su tendencia a aparecer representadas, a través de sus linajes y clanes dominantes, con relaciones estrechas en los planos mitológico y ritual.

Gee, Ghaak y Gwea aparecen representados como hermanos, hijos de un antepasado mitológico, unas veces llamado Ghau, «el Mundo», y otras veces Ran, «el Hombre», cuyo padre es Kwoth, «Dios». Con frecuencia Ril figura como uno de sus hermanos también, aunque a veces se lo representa como hijo de una hija de Gee, llamado Kar.

Todos los hijos de Gee tienen parentesco agnaticio (*buth*), que les permite participar en los sacrificios mutuos. En esas situaciones rituales, sólo los hijos auténticos de Gee, los JINACA, los GAATHIANG y los JIDIET y otros clanes descendientes de Gee, tienen relaciones *buth* mutuas, pero en otras situaciones las tribus en que dichos clanes ocupan una posición dominante aparecen representadas como hermanos o primos hermanos. Así, se dice que Thiang fue el hijo mayor de Gee; Nac (rengyang y lou), el segundo; Ror y otras tribus, hijos menores; y se dice que Rengyan (Nac) y Wot (Dit) fueron gemelos, como también Bor y Lang, hijos de Meat.

Algunas tribus quedan fuera de esa gran familia. Las tribus jikany tienen linajes dominantes de origen dinka, descendientes de Kir, que fue encontrado en una calabaza por un hombre de los ngok dinka, pero, como ya hemos explicado más arriba, están relacionados mitológicamente con el grupo gee, porque a Gee se lo representa de diferentes formas: como el protector o el suegro de Kir. Los GAATGANGKIIR tienen una relación *buth* con algún sistema de linajes de los ngok dinka y, por esta razón, en un sentido político impreciso, las tribus jikany y ngok dinka tienen, por analogía, una relación fraternal. Podemos suponer sin miedo a equivocarnos que en una época tenían relaciones mutuas muy estrechas. El clan GAAWAR tiene también origen independiente, pues su antepasado descendió del cielo. Sin embargo, una serie de lazos mitológicos lo une a los fundadores de varios clanes que son dominantes en tribus del grupo ghaak (véanse las pp. 248-249), razón por la cual la tribu gaawar pertenece a

ese grupo. A pesar de que ahora el Nilo la separa de los demás miembros del grupo, en una época constituía su extensión más al norte por la orilla occidental. A causa de la relación *buth* entre los GAAWAR y otros clanes de la familia de clanes descendientes de Kwook, colocan a los gaawar junto con los miembros de la sección fadang de la tribu bor y con los atwot, quienes, según se dice, vivieron en una época entre las actuales zonas tribales rengyan y dok.

Mediante el reconocimiento de la relación agnaticia entre los clanes exógamos y de los vínculos cognaticios y mitológicos entre clanes no considerados como agnados, todas las tribus nuer entran dentro de un único sistema social gracias a la asimilación de los valores políticos a los de parentesco. Una serie de clanes no están asociados con tribus, pero sus linajes están incluidos en dicho sistema mediante la afiliación de los clanes a una u otra de las grandes familias de clanes. Así, los JIMEM, JIKUL, GAATLEAK y JITHER descienden de Gee y pertenecen al grupo gee; los JIKUL están vinculados mitológicamente con el grupo ril y los JAKAR con el grupo ghaar; y así sucesivamente. Todos los nuer en conjunto quedan englobados en un único sistema de parentesco o de pseudoparentesco y todos los segmentos territoriales de Nuerlandia están conectados mutuamente mediante dicho sistema.

XIII

En nuestra opinión, el grado inhabitual de segmentación genealógica del sistema de linajes nuer ha de entenderse en función de la estructura tribal, que, como hemos visto, se caracteriza por su tendencia a la segmentación. La asociación del sistema de linajes con el sistema tribal significa que, a medida que la tribu vaya dividiéndose en segmentos, el clan irá dividiéndose en segmentos también, y que las líneas de división tenderán a coincidir, pues los linajes no son grupos corporativos, sino que van englobados en las comunidades locales a través de las cuales funcionan estructuralmente. Así como un hombre es miembro de un segmento tribal opuesto a otros segmentos del mismo orden y, aun así, es miembro de la tribu que engloba a todos esos segmentos, así también es miembro de un linaje opuesto a otros linajes del mismo orden, y aun así, es miembro también del clan que engloba a todos esos linajes, y existe una correspondencia definida entre las dos series de afiliaciones, dado que el linaje queda englobado dentro del segmento y el clan dentro de la

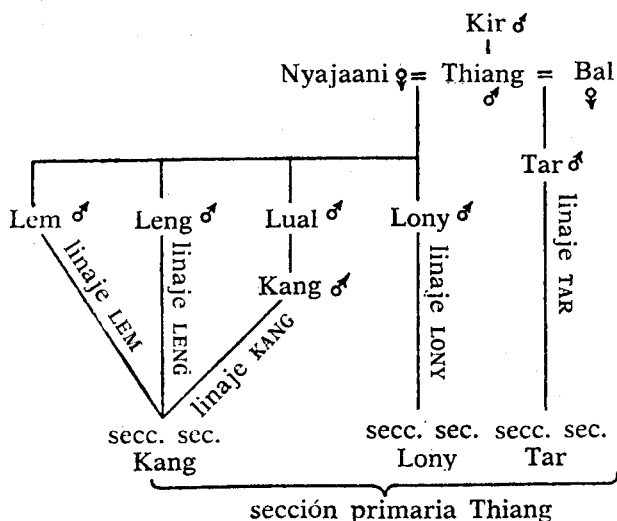
tribu. Por eso, la distancia en la estructura del clan entre dos linajes de un clan dominante tiende a corresponder a la distancia estructural entre los segmentos tribales con los que van asociados. Esa es la razón por la que el sistema tribal estira y segmenta los clanes dominantes y les confiere su característica de linajes. Podríamos citar documentación procedente de cada una de las tribus nuer para apoyar este argumento; vamos a examinar sólo unos cuantos ejemplos típicos.

Hemos observado que en la tribu lou, las secciones secundarias gaatbal y rumjok forman la sección primaria gun por oposición a la sección primaria mor y que los linajes dominantes de las secciones gaatbal y rumjok descienden de una esposa de Denac y el linaje dominante de la sección mor desciende de una esposa diferente, de modo que los gaatbal y los rumjok están en una relación análoga a la de los hermanastros. Asimismo, hemos observado que los linajes dominantes de los gaajak descienden de dos esposas de Kir, que tenían parentesco próximo, mientras que los linajes dominantes de los gaajak y gaagwang, que tienen una alianza muy estrecha, descienden de una tercera esposa.

Los linajes GAATGANGKIIR, en su relación con la estructura segmentaria de las tribus jikany proporcionan una prueba excelente de la hipótesis de que la estructura de los linajes adquiere la forma de la estructura política, pues en regiones extremas de Nuerlandia en las que las condiciones políticas no son idénticas encontramos los mismos linajes. Si hubiera pasado más tiempo en las regiones jikany o si hubiera formulado el problema con mayor claridad en el poco tiempo que pasé en ellas, habría podido formular mis conclusiones de forma más categórica. Vamos a analizar brevemente el sistema de linajes de los GAATGANGKIIR en su relación con dos de las secciones primarias gaajak.

Thiang fue el hijo mayor de Kir. Tuvo dos esposas: Nyagaani y Baal. De esas dos esposas parten los tres linajes principales del *cieng* Thiang, la sección tribal primaria: TAR, LONY (o GEK) y KANG. En el diagrama de la p. 260 aparece representado lo que dicen que ocurrió. Tar, por ser el único hijo de su madre, fundó un linaje y una sección tribal independiente, la que vive en el extremo sur de la región gaajak oriental. Los otros cuatro linajes parten de Nyagaani y se los conoce colectivamente como *cieng* Nyagaani. Al principio, sus cuatro hijos se mantuvieron unidos, pero después la familia de Lony aumentó y se volvió más poderosa que las de sus hermanos e intentó imponerse sobre ellas, especialmente sobre la de Lem, el mayor. Kang, hijo de Lual, tomó el mando contra Lony, y lo obligó a emigrar. A causa del papel prominente desempeñado por Kang, los linajes descendientes de Lem, Leng y Lual se conocen colectivamente como *cieng* KANG, por oposición

al *cieng* LONY. Esos dos linajes viven en el extremo norte de la región gaajak oriental.⁴ Cuando se habla de que los hermanos se pelean, emigran, etc. debe entenderse que se está personificando y dramatizando a los linajes y a las comunidades locales.

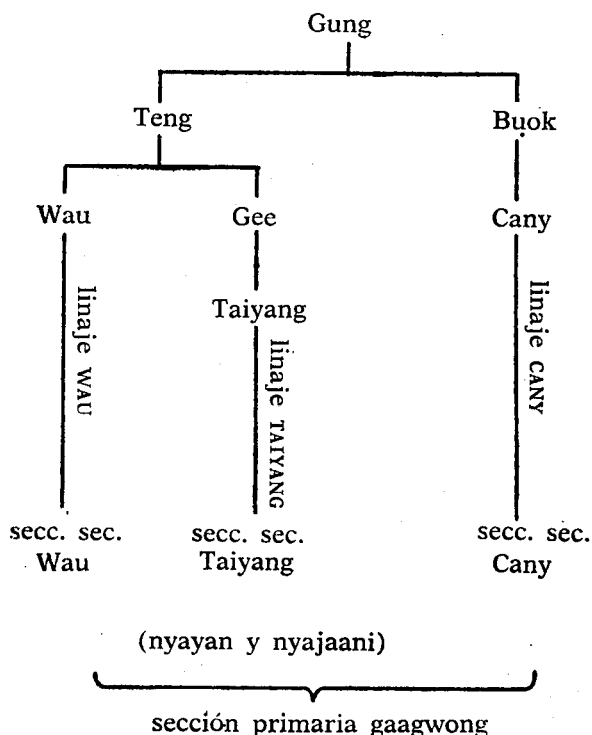


En este diagrama vemos que la división y fusión de linajes, determinadas por la lógica de la estructura de linajes, siguen las líneas de la fisión y fusión de las tribus. Así, que los descendientes de Lem, Leng y Lual, que viven juntos, se fusionan por oposición a los LONY, y los LONY, que viven contiguos a ellos, se fusionan con ellos por oposición a los TAR. El diagrama no nos muestra las líneas de filiación que se han fusionado completamente con las que aparecen en él, porque dichas líneas, al carecer de localidades específicamente asociadas con ellas y, por tanto, también de valor de comunidad, no están diferenciadas. El hecho de que, por término medio, haya cinco generaciones desde la actualidad hasta Lem y Leng, seis hasta Lual y siete hasta Lony, que era el más joven de los cuatro hermanos, sugiere también que el diagrama no reproduce exactamente el crecimiento histórico del linaje, sino que es una deformación de él.

El linaje GAAGWONG, que es el núcleo de la sección gaagwong, debe su nombre a Gung, hijo de Kun, hijo de Kir. El linaje máximo GAAGWONG se divide en varios linajes mayores. Para facilitar la ilustración, sólo figuran en el diagrama los más

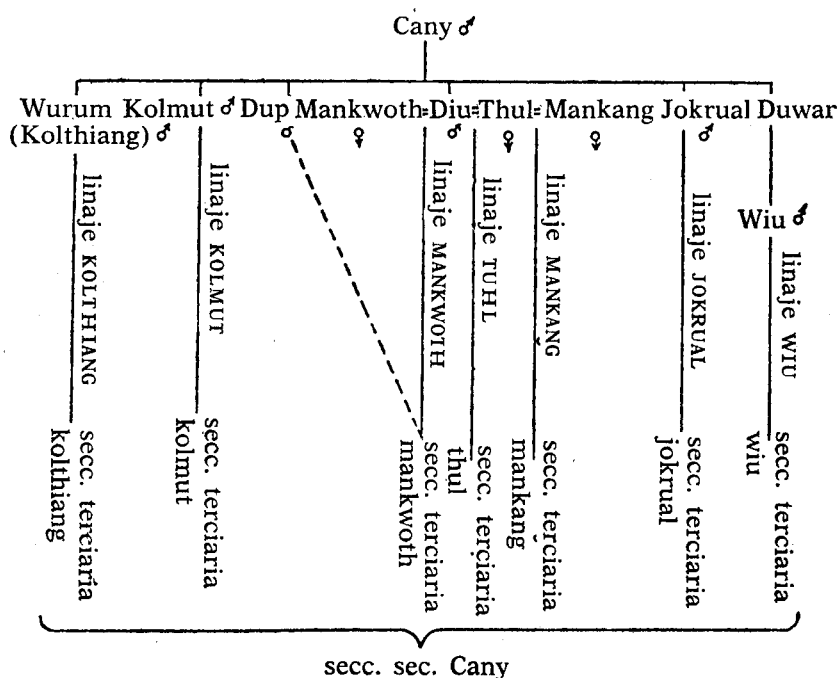
4. La distribución de las tres divisiones de la sección primaria de la tribu gaagak contrasta con el territorio ininterrumpido de los segmentos de todas las demás secciones primarias de Nuerlandia. No he visitado esa zona, y no puedo explicar esa distribución inhabitual por acontecimientos históricos ni formular sus consecuencias estructurales.

importantes de los jikany orientales: CANY, WAU y TAIYANG (NYAYAN y NYAJAANI), los descendientes de Buok, Wau y Gee.



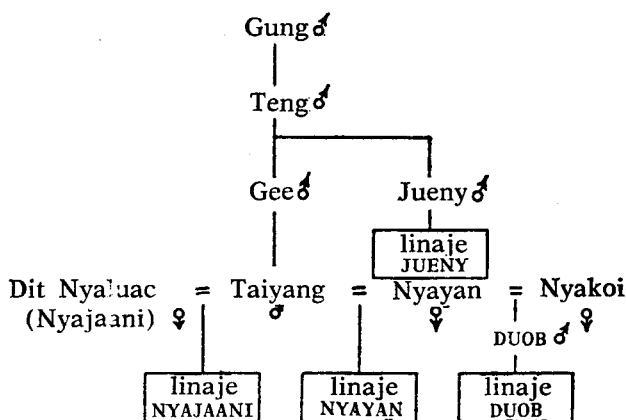
El linaje mayor CANY se divide, como muestra el diagrama de la p. 262, en una serie de linajes más pequeños de tres a cuatro generaciones de profundidad. En dicho diagrama la representación tradicional de la división entre hijos del mismo padre, pero de distintas madres, se ve en las líneas que parten de Diu a través de sus tres esposas: Mankwoth, Thul, y Mankang. Normalmente, para referirse a los descendientes de Dup, se dice *cieng* MANKWOTH, porque viven con ellos. La residencia común ha influido en la estructura de linajes, de modo que el linaje DUP ha acabado fusionándose en gran parte con el linaje MANKWOTH. Debo este diagrama a los archivos gubernamentales del distrito de Nasser. No dispongo de documentación sobre las divisiones del linaje WAU.

En Nuerlandia occidental los linajes WAU y CANY carecen de importancia política y están fusionados con el *cieng* taiyang, que se opone al *cieng* jueny, que debe su nombre a Jueny, hijo de Teng, hijo de Gung, quien fundó un linaje carente de importancia entre los jikany orientales. El linaje TAIYANG tiene dos ramas que reciben los nombres de sus esposas Nyayan y Nya-



jaani. En Nuerlandia occidental existe un tercer linaje que parte de una tercera esposa, Nyakoi.

Resulta interesante observar que Jueny, cuya línea carece de importancia política entre los jikany orientales, aparece como hijo de Gee y fusionado con la línea TAIYANG, mientras que Duob aparece como hijo de Nyajaani y fusionado con su linaje. En este caso vemos una vez más que la estructura de linajes se ve influida por las relaciones políticas.



Para probar la tesis que hemos expuesto, de la cual hemos dado unos cuantos ejemplos de los muchos que podríamos ofrecer, se requiere un análisis más amplio y más profundo. No obstante, pruebas de otro tipo la apoyan. Descubrimos que siempre era más fácil obtener una documentación completa, y una línea más larga, de la filiación de los miembros de los linajes dominantes en las tribus más grandes que en las más pequeñas, lo que demostraba que en las tribus mayores se presta mayor atención al sistema de linajes y que la estructura de clanes se ensancha y profundiza para desempeñar su función estructural. También descubrimos que era fácil obtener de cualquier miembro de un linaje aristocrático una descripción de los demás linajes máximos y mayores de su clan y una lista larga de sus antepasados, nueve a diez por lo menos, lo que constituía una longitud coherente a partir del fundador del clan; mientras que no podíamos obtener la misma información de los miembros de clanes que no tuvieran asociaciones tribales. Con frecuencia podían trazar su filiación hacia atrás durante sólo de cuatro a seis generaciones, la profundidad temporal que ofrecían raras veces era coherente y, en general, no nos podían dar una descripción coherente de los demás linajes de su clan. Atribuimos ese hecho a la ausencia de sistematización mediante la asociación con las estructuras tribales. Un linaje no está en oposición con los demás linajes de su clan, sino que tiene con ellos exclusivamente una relación ceremonial, y puede ser que dicha relación no llegue a expresarse nunca en la acción colectiva. Por consiguiente, suele haber una ausencia completa de sistema de linajes elaborado alguno, semejante a los de los clanes dominantes. Existen muchos miembros del clan JIMEM e indudablemente, recopilando sus genealogías, podríamos formar una especie de árbol de descendencia desde MEM, en el que podríamos indicar la relación agnaticia entre varios linajes; pero sería muy diferente de las declaraciones espontáneas que delinean al instante el sistema de linajes de grandes clanes como los JINACA, asociados con territorios tribales.

También es de destacar que el conocimiento nuer del sistema de linajes de un clan dominante tiende a limitarse a las partes del sistema que corresponden a segmentos de su tribu. Así, los miembros de la tribu lou conocen perfectamente los linajes JINACA que están asociados con segmentos de su tribu, pero no conocen, o muy mal, los linajes JINACA de la tribu rengyan.

De nuestra descripción se desprende que, como hemos indicado más arriba, sólo hasta cierto punto puede considerarse el sistema de linajes de un clan como un testimonio de su filiación. No sólo su profundidad temporal resulta ser limitada y estar



Fig. 15
Mayal de cuero

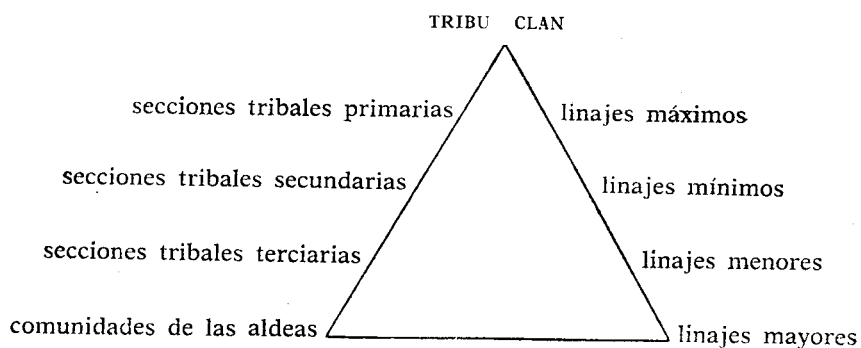
fijada, sino que, además, la distancia entre linajes colaterales resulta estar determinada por la distancia política entre las secciones con las que dichos linajes van asociados, y podemos suponer que un linaje sólo persiste como línea distinta de filiación, cuando tiene importancia política. Los antepasados situados por encima del fundador de un linaje mínimo interesan sólo como puntos de partida para indicar las líneas de filiación, cuando la función política del sistema de linajes confiere importancia a dichas líneas. Hemos sugerido que la profundidad de los linajes está en función de la extensión con que se cuenta la agnación en un plano existencial, y ahora sugerimos además que la extensión con que se cuenta la agnación está determinada en gran medida por su función organizativa en la estructura política.

Los nuer consideran que la división de los linajes se debe a una división fundamental entre los *gaatgwan*, hijos del padre, y los *gaatman*, hijos de la madre. En los casos en que haya dos esposas y cada una de ellas tenga hijos, el linaje se bifurca a partir de ese punto. Una bifurcación de linaje es una familia polígama en mayor escala. *Thok dwiel*, linaje, significa eso; es «la entrada a la cabaña», la cabaña de la madre. Las ramitas que vemos en el *gol*, familia, crecen hasta convertirse en las grandes ramas de los linajes. Esa es la razón por la que con tanta frecuencia los linajes reciben nombres de mujeres, las madres de cuyas entrañas parten las diferentes líneas de descendencia. Tal como nosotros entendemos el proceso, lo que ocurre es que determinados grupos de linajes adquieren importancia y exclusivismo políticos, al convertirse en núcleos de secciones tribales, y que gracias a ello exclusivamente se estabiliza su posición estructural y los puntos de su bifurcación se fijan y se convierten en puntos de convergencia en la estructura del linaje. Eso explica que sólo en unas pocas de un gran número de familias polígamas tenga importancia estructural la filiación materna y también explica la razón por la que la bifurcación se produce en el linaje en los casos en que se produzca en la tribu.

Esa tendencia a la coordinación de la segmentación territorial y de la segmentación de los linajes puede verse en las diferentes etapas de la expansión territorial entre la familia y la tribu. Cuando los hermanos de una familia influyente viven en partes

diferentes de una aldea y reúnen a su alrededor un conjunto de relaciones y de personas dependientes de ellos, esos grupos de caseríos reciben su nombre y se convierten en el punto en que es probable que se bifurque el linaje. Así, si los hermanos se llaman Bul y Nyang, se hablará del *gol* de Bul y del *gol* de Nyang y si, posteriormente, los nietos de uno de ellos se trasladan a un emplazamiento de aldea diferente, el linaje se dividirá en dos ramas. Linajes mínimos como los representados en los diagramas de las pp. 215-216 ocupan aldeas contiguas, o divisiones muy separadas de una misma aldea grande y dispersa, e instalan campamentos diferentes a lo largo del mismo trecho de un río o campamentos contiguos en torno a un lago pequeño. Así, pues, los puntos de divergencia de los linajes a partir de los árboles de clanes están en relación con el tamaño y la distribución de los emplazamientos habitados en una zona tribal.

Así, que podemos suponer que la asociación del sistema tribal con un clan influye en la forma de la estructura de los linajes. Podemos recalcar todavía más la coherencia morfológica entre las dos estructuras. Siempre hay más aldeas que segmentos terciarios en una tribu y más segmentos terciarios que segmentos secundarios, y así sucesivamente, de modo que, como cada unidad territorial está asociada con un linaje, la disminución de dichas unidades desde la multitud de las aldeas hasta la unidad de la tribu debe reflejarse en la estructura conceptual del sistema de linajes, pues existe una multitud de linajes mínimos, menos linajes menores, y así sucesivamente, hasta llegar a la unidad del clan. En caso de que se acepte esta sugerencia, es evidente que el número y la posición estructural de los linajes están limitados y controlados estructuralmente por el sistema de la segmentación territorial. Así, pues, podemos representar gráficamente los dos sistemas mediante la misma figura, a pesar de que la correspondencia no sea exacta.



Wanda Gibson

CAPITULO VI.

EL SISTEMA DE GRUPOS DE EDAD

I

A todos los muchachos nuer se los inicia a la vida adulta mediante una operación muy dolorosa (*gar*). Con un cuchillo pequeño les hacen seis largos cortes en la frente que van de oreja a oreja. Las cicatrices permanecen durante toda su vida, y se dice que se pueden detectar esas marcas en los cráneos de hombres muertos. Se ven con mucha claridad en las ilustraciones XXVI (b), XXVII y XXVIII. El ceremonial de la iniciación es más complicado, y el sistema de grupos de edad tiene mayor importancia social entre los nuer que entre los otros pueblos nilóticos de Sudán.

En otro lugar hemos descrito el ritual de la iniciación, y también lo han hecho otros autores. Aunque desde entonces hemos recogido más información sobre los detalles de los ritos, no la transcribimos aquí, porque queda fuera del plan de este libro. Relatamos los hechos de la forma más sucinta. Ahora suelen iniciar a los muchachos entre las edades de 14 y 16 años; en la antigüedad, lo hacían cuando eran algo más mayores, entre 16 y 18 años quizás. Que a un muchacho se lo inicie en un año o en otro puede depender de las provisiones en leche y mijo. Un muchacho ha de obtener el consentimiento del padre para la operación, pero éste no se lo puede negar, pues en ese caso el muchacho se escaparía a la casa de un pariente y el padre quedaría humillado. Después va a ver a un miembro del grupo de edad de su padre, el cual celebra un rito para concederle la bendición de dicho grupo. Asimismo, un miembro del clan le da la bendición, y su padre y su madre lo bendicen. Los propios muchachos se ponen de acuerdo con el operador y cada uno le regala una lanza para pescar. El operador es cualquier hombre que haya aprendido ese arte.

Inician a varios muchachos al mismo tiempo, pues creen que si iniciaran a un muchacho solo, sufriría de soledad y podría

morir. Además, es más fácil disponer todo lo necesario para los muchachos y prestarles los cuidados y atenciones que necesitan durante la convalecencia, si se los inicia en grupos. Generalmente, de cuatro a doce muchachos pasan por los ritos juntos. La iniciación puede celebrarse en cualquier estación, pero casi invariablemente se celebra al final de la estación de las lluvias, cuando hay abundancia de comida y sopla el viento del norte, que cicatriza las heridas. Cada aldea dispone independientemente la iniciación de sus muchachos. Después de las operaciones, los muchachos viven en aislamiento parcial y están sujetos a varios tabúes. Esa es una época de cierta licencia y salen de ella mediante un rito especial. El día de los cortes y el del fin del aislamiento se hacen sacrificios y se celebran fiestas, que incluyen juegos licenciosos y canciones lascivas. Sólo asisten a las fiestas los miembros del grupo de edad del padre del iniciado en cuya casa se celebra: los otros se mantienen alejados para no ver la desnudez de sus suegras y de otras mujeres parientes suyas.

II

Todos los muchachos iniciados durante una serie de años sucesivos pertenecen a un mismo grupo de edad (*ric*). Hasta época reciente, ha habido un intervalo de cuatro años entre el final de uno de esos grupos y el comienzo del siguiente. Esos cuatro años se llaman la época «en que el cuchillo está colgado» y, al final de ese período, se dice que «se saca el cuchillo» y entonces puede volver a iniciarse a otros muchachos. Determinado *wut ghok*, «Hombre del Ganado», es el encargado de abrir y cerrar los períodos de iniciación y, por tanto, de dividir los grupos de edad. Realiza el rito adecuado en su distrito y, cuando la noticia se extiende, otros distritos empiezan o cesan la iniciación. Sus funciones le confieren prestigio, pero son rituales y no le confieren autoridad. En Nuerlandia occidental, a veces las desempeña un profeta, pero es posible que en esos casos el profeta sea también un Hombre del Ganado. Los grupos de edad están organizados independientemente en cada tribu, por lo menos en las tribus mayores, pero con frecuencia ocurre que, cuando se inicia un nuevo grupo en una tribu, una tribu contigua sigue su ejemplo, de modo que muchas veces los nombres y períodos de los grupos de edad son los mismos en tribus contiguas. También, aunque en diferentes partes de Nuerlandia los nombres de los grupos son diferentes y no coinciden los períodos en que se inicia a los muchachos y aquellos en que no, a un hombre que se

traslade de una región a otra le resulta fácil descubrir el grupo de edad en que se habría iniciado, si se hubiera criado en esa parte del país.

Hoy se inicia a los muchachos cada año. Cada varios años el Hombre del Ganado anuncia que va separar los grupos y celebra una ceremonia en virtud de la cual todos los muchachos iniciados hasta ese año entran dentro de un grupo y todos los iniciados a partir de ese año entran dentro de un grupo más joven. El número de años que transcurren hasta que se cierra un grupo es variable, y probablemente siempre haya sido así. A partir de la documentación de que disponemos, hemos de sacar la conclusión de que, por término medio, el período transcurrido entre el comienzo de un grupo y el comienzo del siguiente es de diez años. Descubrimos que, por lo general, entre el grupo de un hombre y el de su hijo mayor mediaban dos grupos, pero a veces uno. En el caso de hijos menores, mediaban dos o tres grupos. Podemos aceptar que, por término medio, las generaciones de abuelo-padre-hijo abarcan seis grupos.

En la época en que realicé mi investigación sobre el sistema de grupos de edad, había miembros vivos de seis grupos, pero sólo había unos pocos supervivientes del grupo más mayor y los miembros del grupo siguiente estaban muy débiles. En las listas que ofrecemos más abajo no figuran los grupos que carecen de miembros vivos. Sus nombres carecen de importancia para la comprensión del sistema y su orden se recuerda tan mal, que raras veces coinciden enteramente las afirmaciones de dos informadores sobre esa cuestión. Sin embargo, hemos de observar que, por lo que se refiere a los conocidos, no hay nombres uniformes para toda Nuerlandia y que no se repiten. No existe un ciclo de nombres como los que encontramos en muchas partes de Africa oriental. Los lou y los jikany orientales suelen tener nombres comunes; también las tribus de Nuerlandia occidental, mientras que las tribus del Zeraf tienen algunos nombres en común con las tribus del río Sobat y algunos con las tribus del oeste del Nilo.

tribu lou	jikany oriental	tribu lak	tribus leek y jikany orientales
<i>Thut</i>	<i>Thut</i>	<i>Thut</i>	<i>Lilnyang</i>
<i>Boiloc</i>	<i>Boiloc</i>	<i>Boiloc</i>	<i>Roub</i>
<i>Maker</i>	<i>Maker</i>	<i>Roub</i>	<i>Wangdel</i>
<i>Dangunga</i>	<i>Dangunga</i>	<i>Wangdel</i>	<i>Tangkwer</i>
<i>Luac</i>	<i>Carboc</i>	<i>Wooni</i>	<i>Rol</i>
<i>Lithgac</i>	<i>Lithgac</i>	<i>Kec</i>	<i>Juong</i>
<i>Rialmac</i>	<i>Rialmac</i>	<i>Pilual</i>	<i>Bildeang</i>

Cada grupo de edad tiene dos o tres subdivisiones. Cada año del período de iniciación puede recibir un nombre diferente y constituir una división, aunque probablemente dos años reciban con frecuencia el mismo nombre y las divisiones suelen ser en períodos de dos años. Pero, aunque un grupo esté estratificado así internamente y las divisiones reciban nombres diferentes, a todos los miembros del grupo se los conoce por el nombre de la primera división, y ese nombre común persiste, mientras que los otros tarde o temprano caen en desuso. Así, hoy raras veces se oye hablar de *Maker indit* y *Nyamnyam*, sólo de *Maker*, título que abarca a ambas divisiones. De igual modo, se oyen pocas referencias a *Gwong indit*, *Carboc* y *Nyamnyam*, y lo normal es referirse a *Dangunga* (*Gwong*), término que abarca las tres divisiones. La división de más edad se llama *indit*, el mayor, pero cuando se omiten las divisiones segmentarias, se omite también *indit*, pues su objetivo es distinguir la división primaria de las posteriores. Así, tenemos *Thut indit*, *Maker indit*, y *Boiloc indit*: los *Thut*, *Maker* y *Boiloc* de más edad, pero la terminación *indit* de esos nombres se omite con el tiempo y los grupos de edad completos pasar a conocerse por los nombres de *Thut*, *Maker* y *Boiloc*.

En años recientes, la cuestión se ha complicado algo por la ausencia de períodos bien definidos en que se realiza la iniciación y períodos en que no. Así, en mis primeras visitas a los lou y a los gaajok orientales oí hablar de *Lieth indit*, *Lieth incar* (*Lieth intot*), *Caiyat* (*Pilual*) y *Rialmac* (*Rialdang*) como de cuatro divisiones del grupo de edad *Lithgat*, pero se debía a que el Hombre del Ganado no había hecho la declaración que las separase en cuatro grupos de edad diferentes. En una expedición posterior descubrí que a los *Lieth indit*, *Lieth incar* y *Caiyat* se los había declarado incluidos en un solo grupo de edad y que *Rialmac* iniciaba un nuevo grupo de edad, del que una segunda división, los *Kwekoryoammi*, se había iniciado desde entonces. De forma semejante, los jikany orientales y los leek han declarado recientemente que el *Bildeang* y el *Juong* eran grupos de edad distintos. En un tiempo, en la tribu gaajok oriental los *Lithgac* estaban diferenciados de los *Rialmac*, mientras que en la región contigua de los gaajak orientales no ha sido así y por el momento siguen formando un solo grupo. Así, pues, puede ocurrir que, en la época moderna, por un tiempo se considere a una subdivisión como segmento más joven de un grupo y que posteriormente se convierta en el segmento de más edad del grupo siguiente. Más abajo presentamos las subdivisiones de los grupos de edad en las tribus lou y jikany oriental:

Lou		Jikany oriental	
Thut	{	Lilnyang	{
	<i>Thut indit</i>		<i>Lilnyang</i>
	<i>Muothjaang</i>		<i>Lilcoa</i>
	<i>Lilcoa</i>		<i>Lilcuath</i>

<i>Boiloc</i>	{ <i>Boiloc indit</i> <i>Golyangkakeat</i> <i>Laibwau</i>	<i>Roub</i>	{ <i>Roub</i> <i>Nomalith</i>
<i>Maker</i>	{ <i>Maker indit</i> <i>Ngwak</i>	<i>Wangdel</i>	{ <i>Wangdel</i> <i>Wathcar</i>
<i>Gwong</i>	{ <i>Gwong indit</i> <i>Carboc</i> <i>Nyamnyam</i>	<i>Tangkwer</i>	{ <i>Tangkwer</i> <i>Karam</i>
<i>Luac</i>	{ <i>Luac indit</i> <i>Karam</i> <i>Camthoari</i>	<i>Rol</i>	{ <i>Rol</i> <i>Pilual</i>
<i>Lithgac</i>	{ <i>Lieth indit (inbor)</i> <i>Lieth intot (incar)</i> <i>Caiyat (pilual)</i>	<i>Juong</i>	{ <i>Juong</i> <i>Majaani</i>
<i>Rialmac</i>	{ <i>Rialmac (Rialdang) indit</i> <i>Kwekoryoam</i>	<i>Bildeang</i>	{ <i>Bildeang</i>

III

Al intentar entender cómo determina la pertenencia a un grupo de edad el comportamiento de un hombre, hemos de tener en cuenta en primer lugar que el procedimiento de iniciación no tiene una finalidad educativa ni de formación moral. También están ausentes de él muchos de los rasgos característicos del sistema de grupos de edad de Kenia, donde está más desarrollado. No existen tres categorías de edad diferentes de muchachos, guerreros y ancianos a través de los cuales pasen los grupos, pues un muchacho iniciado a la vida adulta permanece en esa categoría durante el resto de su vida. A los guerreros no les está prohibido casarse y no gozan de privilegios ni sufren restricciones diferentes de los de otros hombres adultos. Los grupos no desempeñan funciones administrativas, jurídicas ni políticas de cualquier otra clase específica. No desempeñan funciones militares definidas. En realidad, en nuestra opinión el sistema de grupos de edad nuer no debe considerarse como una organización militar, a pesar de que algunos autores le atribuyen ese carácter. Los jóvenes recién iniciados están deseosos de realizar su primera incursión guerrera y consideran su deber ganar fama de valor para su grupo, y es probable que fueran sobre todo los hombres del grupo de edad más joven quienes dirigieran las incursiones. Sin embargo, no existe una categoría de guerreros a través de la cual pase el grupo de edad ni una categoría de ancianidad en la que entre. Si los muchachos y los viejos parti-

cuparan en la guerra contra otros nuer, es probable que murieran, y es comprensible que las incursiones guerreras sean la ocupación de los más fuertes y veloces, si bien muchos hombres de edad media acompañan a la expedición y siempre participan en las luchas intertribales y en las disputas locales.

El sistema de grupos de edad de una tribu no es en modo alguno su organización militar. Los hombres luchan agrupados por aldeas y por secciones tribales y no por grupos de edad. Las compañías de guerra son unidades locales y no unidades formadas por grupos de edad, y dentro de una compañía hombres de grupos de edad diferentes luchan codo con codo, si bien, sobre todo en las incursiones, la mayoría de los guerreros suelen ser miembros de los dos grupos más jóvenes. Los lazos de parentesco y locales determinan el lugar de un hombre en las filas. Por eso, los grupos de edad no son regimientos, si bien con frecuencia se habla de guerras e incursiones como acciones de determinado grupo, porque se produjeron durante el período de iniciación de dicho grupo y sus miembros desempeñaron el papel más destacado en ellas, ya que la destreza con las armas, el amor a la aventura y el deseo de botín son los privilegios de la juventud.

En relaciones sociales más generales, principalmente de orden doméstico y de parentesco, y no en las relaciones políticas, es en las que el comportamiento está determinado específicamente por las posiciones de las personas en la estructura de los grupos de edad. Cuando un muchacho pasa a la categoría de adulto, sus deberes y privilegios domésticos quedan alterados radicalmente. Su cambio de posición se resume en el tabú con respecto al ordeño, que entra en vigor el día de su iniciación y se mantiene durante el resto de su vida, pero se expresa también en otras tareas domésticas, en los hábitos de las comidas, etc. En la iniciación, un joven recibe de su padre o de su tío una lanza y pasa a ser un guerrero. También recibe un buey, del que adopta su nombre-de-buey, y pasa a ser pastor. En adelante, hasta que llegue a ser marido y padre, sus intereses principales son bailar y hacer el amor. Entonces llega a ser un «un auténtico hombre»: «ha luchado en la guerra y no ha desertado; se ha batido en duelo con sus compañeros; ha cultivado sus huertos; se ha casado con una mujer».

Al pasar de la niñez a la vida adulta, se produce un gran cambio repentino en la posición, pero las formas de comportamiento que diferencian esas dos categorías no distinguen un grupo de edad de otro, pues los miembros de todos los grupos disfrutan por igual de los privilegios de la vida adulta. No obstante, los grupos de edad están estratificados según la veteranía y existen relaciones bien definidas entre ellos. Antes de resumir esas pau-

tas del comportamiento que tienen unos grupos para con otros, vamos a citar algunas características generales del sistema en conjunto.

El sistema de grupos de edad es otra ejemplificación del principio segmentario que, como hemos visto, es una característica tan evidente de la estructura social. Las tribus se segmentan en secciones y sus secciones se segmentan, a su vez, de modo que todos los grupos locales son relaciones equilibradas entre segmentos opuestos. Los clanes se segmentan en linajes y sus linajes se segmentan, a su vez, de modo que todos los grupos de linaje son relaciones equilibradas entre segmentos opuestos. De forma semejante, la institución basada en la edad es muy segmentaria, pues está estratificada en grupos opuestos y dichos grupos están estratificados, a su vez, en secciones sucesivas. Así, pues, podemos hablar de distancia estructural en esa nueva dimensión. Así como la distancia entre los segmentos políticos varía según sus posiciones en la estructura de linajes, así también la distancia entre los segmentos de los grupos de edad varía según sus posiciones en la estructura del grupo de edad. La distancia estructural entre dos grupos de edad cualesquiera es la relación social entre dichos grupos, que determina el comportamiento mutuo entre sus miembros.

La relatividad de los valores que hemos observado al estudiar los sistemas político y de linajes puede advertirse también en el sistema de los grupos de edad. Hemos dicho que un grupo de edad, que los miembros de los otros grupos ven como un todo no segmentado, está segmentado internamente y que los miembros de cada uno de sus segmentos se ven a sí mismos como unidades exclusivas en relación con los demás, aunque dichas divisiones disminuyen a medida que el grupo va haciéndose más viejo y va adquiriendo una nueva posición en relación con los grupos, creados en ese tiempo, que le siguen. También, los miembros de dos grupos sucesivos, segmentos contiguos de la estructura, tienen tendencia a fusionarse en relación con un tercero en cuanto a sentimientos y a acciones ceremoniales. Un joven *rialmac* dijo: «Nosotros y los *lithgac* somos aproximadamente de la misma edad y podemos hablar con libertad al dirigirnos a ellos, pero hemos de mostrar respeto a un hombre más mayor, aunque no sea del grupo de edad de nuestros padres». Aunque existen seis grupos con miembros vivos, existen muy pocos supervivientes de los dos grupos más viejos, y, desde el punto de vista de un hombre joven, están fusionados con el que los sigue. Sólo cuatro grupos cuentan y, tal como los ven los individuos, se fusionan en grupos de dos generaciones, de iguales y hermanos, viejos y padre o jóvenes e hijos. Para un hijo *lithgac*

de un padre *maker*, todos los miembros del grupo de edad *maker* son sus padres, y los *lithgac* y los *luac* tienen tendencia a considerarse como un solo grupo en relación con los *maker*, pues tienen una actitud semejante de respeto hacia ellos. Pero, en relación con los *dangunga* y los *lithgac*, los *luac* se identifican a sí mismos con unos o con otros según su enfoque, determinado por la situación social. Los miembros de un grupo tienen tendencia a considerar a los miembros del grupo más mayor que ellos como iguales en relación con los grupos más jóvenes y a los del grupo más joven que ellos como iguales en relación con los grupos más viejos. Posiblemente esa contradicción sea la que cree la segmentación en cualquier grupo. Así, en las fiestas en que se hacen sacrificios, los hombres comen de acuerdo con su posición en la estructura de los grupos de edad, pero cuáles serán los grupos que coman y se sienten juntos depende del grupo del propietario de la fiesta y del número de grupos presentes en ella. Si un *dangunga* mata un buey y hay miembros del grupo *maker* presentes, pero no del *boiloc*, en ese caso los *dangunga* comen con los *maker* y los *luac* con los *lithgac* y los *rialmac* comen solos; pero, si hay miembros del grupo *boiloc* presentes, en ese caso los *maker* comen con ellos y los *dangunga* con los *luac* y los *lithgac* con los *rialmac*. Los *dangunga* no comerían con los *boiloc*, porque éstos constituyen el grupo de los padres o suegros de aquéllos; y, por la misma razón, los *luac* han de comer con los *lithgac*, si los *dangunga* comen con los *maker*.

El sistema de grupos de edad difiere de los sistemas territorial y de linajes en un aspecto importante. Mientras que los miembros de un segmento territorial, o la mayoría de ellos, se mantienen en la misma relación estructural con otros segmentos territoriales durante todas sus vidas, y mientras que los miembros de un linaje mantienen una relación inmutable con los de los otros linajes, la posición de los miembros de un grupo de edad cambia en relación con el sistema en conjunto, pues va pasando por etapas de juventud y vejez relativas. Esa movilidad de los grupos de edad es peculiar a su sistema y constituye una característica necesaria de él, pues es una institución basada en la sucesión de generaciones. Probablemente, por razones ecológicas, la configuración política efectiva sigue siendo prácticamente la misma de generación en generación. Las personas pasan por el sistema político sin que su posición estructural cambie en medida alguna durante su paso. Lo mismo ocurre con el sistema de linajes. Sin embargo, no deberíamos permitir que la movilidad de los grupos a través de la estructura de los grupos de edad y sus cambios de posición dentro de ella obscureciese la constancia de su forma estructural. Probablemente siempre haya

habido el mismo número de grupos en existencia en cualquier época y dichos grupos siempre hayan ocupado las mismas posiciones relativas mutuas en el sistema, independientemente de cuáles fueran los grupos reales de hombres que los compusieran.

Es significativo que, entre los nuer, como entre otros pueblos del Africa oriental, el sistema de los grupos de edad sea la primera institución que sufre una gran y rápida modificación bajo la influencia del gobierno europeo y que los demás sistemas sociales no parezcan resultar afectados por los cambios en su constitución. Eso tiende a confirmar la opinión que hemos expresado más arriba, de que, aunque el sistema de grupos de edad se combina con los sistemas territorial y de linajes en el mismo marco social y guarda una relación coherente con ellos, la coherencia no es interdependencia.

IV

Dentro del sistema de grupos de edad, la posición de cada hombre nuer se define estructuralmente en relación con cada uno de los demás hombres nuer y su posición con respecto a ellos es la de mayor, igual y menor edad. Resulta difícil describir esas posiciones desde el punto de vista del comportamiento, porque las actitudes que imponen son con frecuencia de naturaleza muy general. No obstante, podemos apuntar los siguientes aspectos. (1) Existen ciertas observancias y evitaciones rituales, principalmente entre los miembros del mismo grupo, pero también entre unos grupos y otros. Las más importantes de ellas son la segregación de los grupos en las fiestas en que se celebran sacrificios, que ya hemos citado, y la prohibición estricta de que los miembros de un grupo entierren a un compañero o compartan la carne de las reses sacrificadas en su ceremonia mortuoria; pero existen otros preceptos rituales. (2) Un hombre no puede casarse, o tener relaciones sexuales, con la hija de un compañero de su grupo de edad, pues es su «hija» y él es su «padre». Además, mientras que un hombre puede tener siempre relaciones sexuales con la hija de uno de los compañeros del grupo de edad de su padre, no debe casarse con ella, a no ser que su padre, o el padre de ella, haya muerto, y aun en ese caso sólo después de que las partes del matrimonio hayan intercambiado reses como compensación para el grupo de edad de los padres. (3) Los miembros de un mismo grupo de edad están en un plano de absoluta igualdad. Un hombre no guarda las distancias con sus compañeros del grupo de edad, sino que hace bromas, juega y

come con ellos con naturalidad. Los miembros de un mismo grupo de edad se asocian en el trabajo, en la guerra, en toda clase de actividades en los ratos libres. Se espera de ellos que se ofrezcan hospitalidad mutuamente y que compartan sus posesiones. La lucha está considerada como un modo de comportamiento inapropiado entre compañeros de un mismo grupo de edad, pero un hombre no debe luchar con un hombre de un grupo de mayor edad. La camaradería entre los compañeros de un grupo de edad se debe al reconocimiento de una unión mística entre ellos, que une sus fortunas y deriva de una vinculación casi física, análoga a la del parentesco auténtico, pues han derramado su sangre juntos. (4) Se espera de los miembros de un grupo que muestren respeto a los miembros de grupos de mayor edad, y la deferencia hacia ellos puede verse en las discusiones, en las ceremonias, en el reparto de la comida, etcétera. Siempre que se discute la corrección de una expresión hablada o de una acción, se juzga en función de las posiciones relativas en el sistema de grupos de edad de las personas afectadas, en caso de que no intervengan también las posiciones dentro del sistema de parentesco. Como cada hombre tiene en Nuerlandia una relación de edad conocida con respecto a todos los demás hombres de Nuerlandia, con los que puede entrar en contacto, la actitud social de éstos hacia él, y la actitud social de él hacia ellos, está determinada de antemano por las distancias entre ellos en la estructura de los grupos de edad, a no ser que tenga prioridad el parentesco. Aunque un hombre puede vengarse de la transgresión de esas normas de comportamiento con una maldición, en caso de que la transgresión sea muy grave, las sanciones ordinarias de la conducta son la conciencia de cada cual y su deseo de aprobación.

Habrà notado el lector que las relaciones entre los grupos de edad se definen en el lenguaje de las relaciones familiares. Los miembros del grupo de edad del padre de un hombre son sus «padres» y los miembros de los grupos de edad de los hermanos de su padre son, en un sentido menos preciso, sus «padres». Los hijos de los miembros del grupo de edad de un hombre son sus «hijos», y puede corresponder a varios grupos de edad. Las esposas de los miembros del grupo del padre de un hombre son sus «madres» y las esposas de los miembros de los grupos de sus hijos son sus «hijas». De igual forma, todos los hombres del grupo de un hombre son «hermanos», si bien en este caso la analogía raras veces se expresa, porque la camaradería entre los miembros de un grupo de edad está muy marcada en el lenguaje del sistema, pues todos son *ric*, compañeros del grupo, unos con respecto a los otros. Como, en cualquier caso, un hombre

se dirige comúnmente a todas las personas mucho más mayores que él llamándolas «padre» y «madre», a todas las personas mucho menores que él llamándolas «hijo» e «hija» y a todas las personas de aproximadamente su edad llamándolas «hermano» y «hermana», la terminología usada al dirigirse los miembros de un grupo a los de otro no es especial y no podemos decir hasta qué punto está determinada por relaciones específicas de los grupos de edad. A veces, cuando se refiere a grupos de edad mayores que el suyo, pero no al de su padre o al inmediatamente mayor que éste, un nuer habla de ellos colectivamente como si todos ellos fueran sus suegros y sus esposas sus suegras, pues está cortejando a sus hijas y es probable que se case con una de ellas y, por esa razón, se muestra discreto al tratar con los padres de éstas. Así, un hijo *lithgac* de un padre *maker* considera a los miembros del grupo *dangunga* y a sus esposas como suegros y suegras potenciales.

De modo, que el sistema de grupos de edad influye a las personas mediante un lenguaje de parentesco y siguiendo el modelo del parentesco. Los grupos de edad nunca actúan colectivamente, pero funcionan localmente entre los individuos y, en las situaciones ceremoniales, entre pequeñas agrupaciones de personas que viven cerca unas de otras, pues un hombre sólo tiene contactos frecuentes con los miembros de su grupo y de otros grupos que viven en su distrito. Indudablemente, las posiciones relativas en la estructura de los grupos de edad determinan hasta cierto punto el comportamiento entre los vecinos, y a veces puede observarse que lo determinan, pero es difícil decir en qué medida, pues los hombres que viven cerca unos de otros son no sólo miembros del mismo grupo de edad o de diferentes grupos, sino también parientes o afines. Salvo en ritos específicos, las normas de comportamiento de los grupos de edad son de una naturaleza tan general, que no pueden especificarse en una comunidad en la que todas las personas están relacionadas en una serie de formas diferentes. Hemos observado que las personas que viven juntas pueden expresar siempre sus relaciones mutuas en el lenguaje del parentesco y que, cuando no son parientes reales, se los reconoce como equivalentes o parientes mediante la adopción o mediante una conexión tradicional o mitológica. La estratificación de los grupos de edad de todos los hombres, y por analogía de todas las mujeres, en grupos cuyas relaciones mutuas siguen la pauta de las relaciones familiares es una de las formas mediante las cuales las relaciones de comunidad se expresan de acuerdo con el modelo del parentesco y es comparable al sistema clasificatorio de la nomenclatura del parentesco en su asimilación de las relaciones sociales

a unos cuantos tipos elementales. Las relaciones de edad son parte de los vínculos sociales generales del tipo de los del parentesco, que unen a todas las personas que viven en una comunidad. Los miembros de un grupo local tienen relaciones de grupo sólo con otros grupos del mismo tipo y a esas relaciones es a las que llamamos políticas. También tienen contactos variados entre sí —económicos, ceremoniales, con relación a la comida, al juego, etc.— y podemos considerar las relaciones políticas como una organización específica de la estructura de los vínculos sociales, que rigen dichos contactos, en determinadas situaciones. Esa acción del sistema de grupos de edad, al establecer vínculos entre miembros de comunidades locales y al conferirles valor de parentesco, es la que subrayamos principalmente en un contexto político más que su indicación de dirección, pues, fuera de los grupos de parentesco y domésticos pequeños, la autoridad correspondiente a la veteranía de edad es insignificante, y los grupos de edad no desempeñan funciones administrativas ni judiciales ni de dirección.

Hemos examinado brevemente el sistema de grupos de edad a causa de dicha acción y también porque, por lo menos en las tribus grandes, es una institución tribal. Segmenta a la población masculina de una tribu en grupos estratificados entre los cuales existe una relación mutua definida y atraviesa las divisiones territoriales, pues confiere igualdad de posición en casos en que existe desigualdad política y diferencia las posiciones en casos en que existe identidad política. Sin embargo, el sistema político y el sistema de grupos de edad no parecen ser interdependientes. Ambos son coherentes por sí mismos y hasta cierto punto se superponen e influyen mutuamente, pero es fácil concebir el sistema político existente sin una organización de grupos de edad. En Africa Occidental, existen pruebas de que el desarrollo político produce la atrofia de la organización de los grupos de edad. En conclusión, deseamos recalcar una vez más que las tribus contiguas coordinan sus grupos de edad y que los grupos de una tribu son fáciles de traducir a los de otra. Los ritos de iniciación, más que ninguna otra cosa, excepto el lenguaje, distinguen a la cultura nuer y confieren a los nuer ese sentido de superioridad que es un rasgo tan destacado de su carácter. Sólo en el sentido de que los grupos de edad están organizados tribalmente y son comunes a todas las tribus podemos decir que existe una correspondencia entre el sistema de los grupos de edad y el sistema político. No existe correspondencia estructural positiva del tipo que hemos observado entre el sistema de linajes de los clanes dominantes y la segmentación tribal. Por consiguiente, podemos decir que, mientras que el sistema político y el sistema

de linajes de los clanes dominantes son interdependientes en la sociedad nuer, el sistema político y el sistema de los grupos de edad son sólo una combinación. Podemos añadir que no existe prueba alguna que ratifique la suposición común de que un sistema de grupos de edad mediante estratificación integra a los miembros de una tribu.

V

Por la forma como hemos escrito este libro, nos hemos alejado en alguna medida de la tradición de las largas monografías sobre los pueblos primitivos. Esos mamotretos recogen generalmente observaciones de forma demasiado casual como para ser de lectura agradable o provechosa. Esa deficiencia se debe a la ausencia de un corpus de teoría científica en la antropología social, pues los hechos sólo pueden seleccionarse y ordenarse a la luz de la teoría. Se ve agravada por el error de confundir la documentación con la ilustración. También hemos intentado describir la organización social nuer en un plano de análisis más abstracto de lo habitual, pues generalmente los términos abstractos suelen confundirse con las abstracciones. Al lector corresponde juzgar si lo hemos logrado, pero, en caso de que se nos diga que lo único que hemos hecho ha sido describir los hechos en relación con una teoría de ellos y como ejemplificaciones de ella y que hemos subordinado la descripción al análisis, respondemos que esa era nuestra intención.

Resulta difícil saber hasta qué punto está justificado apurar una abstracción. Una vez que disponemos de un punto de vista teórico, resulta bastante sencillo decidir qué hechos son importantes, dado que lo son o no con relación a la teoría, pero podemos dudar de que sea correcto, al examinar las instituciones políticas de un pueblo primitivo, hacer la referencia más escueta a su vida doméstica y de parentesco. ¿Se puede hacer eso con éxito? Esa es precisamente la pregunta que nos hemos hecho, y hemos sacado la conclusión de que sólo se le puede dar respuesta intentándolo.

1. En primer lugar, hemos descrito la forma como su ganado absorbe la atención de los nuer y hemos mostrado que ese valor de su sistema de relaciones ecológicas impone un tipo determinado de distribución y de trashumancia. A continuación hemos descrito los conceptos de tiempo y espacio que en gran medida son resultado de las formas de obtener lo necesario para la sub-

sistencia y de la disposición de los poblados. Después hemos examinado las secciones territoriales que, mediante los valores conferidos a ellas, forman un sistema político. Además, hemos indicado que la distancia estructural en los sistemas de linajes de los clanes dominantes está en función de la distancia estructural en los sistemas tribales y que no existe una interdependencia comparable a esta última entre la estructura de los grupos de edad y la estructura política.

2. Por estructura social entendemos las relaciones entre grupos que son enormemente coherentes y constantes. Los grupos se mantienen invariables independientemente de la cantidad de individuos que los compongan en un momento determinado, de modo que una generación tras otra de personas pasan a través de ellos. Los hombres nacen en ellos, o entran en ellos más adelante, y los abandonan al morir; la estructura perdura. En esta definición de estructura, no consideramos a la familia como un grupo estructural, pues las familias no tienen relaciones mutuas uniformes y constantes como grupos y desaparecen a la muerte de sus miembros. Surgen nuevas familias, pero las antiguas desaparecen para siempre. No pretendemos dar a entender que, por esa razón, la familia tenga menos importancia que los grupos estructurales; es esencial para la preservación de la estructura, pues es el medio gracias al cual nacen nuevas personas en sus segmentos y el sistema se mantiene. Tampoco pretendemos dar a entender que las relaciones que consideramos estructurales se den entre grupos que no varíen en absoluto. Los sistemas territoriales, de linajes y de grupos de edad cambian, pero más despacio, y siempre existe el mismo tipo de relaciones mutuas entre sus segmentos. Sin embargo, no insistimos en esa definición restrictiva de la estructura, y, además, nuestros análisis y descripción no depende de ella.

3. Las relaciones estructurales son relaciones entre grupos que forman un sistema. Así, pues, por estructura entendemos, además, una combinación organizada de grupos. La distribución territorial de una tribu nuer no es un conjunto casual de unidades residenciales, sino que cada grupo local está segmentado y los segmentos están fusionados en relación con otros grupos, de modo que la única forma de definir a cada una de las unidades es en relación con otros grupos en función del sistema en conjunto. De forma semejante, un linaje o un grupo de edad sólo se pueden definir en función de los sistemas de que forman parte. En nuestra descripción hemos intentado mostrar eso.

4. Por estructura entendemos las relaciones entre grupos de personas dentro de un sistema de grupos. Recalcamos que es una relación entre grupos, pues las relaciones entre individuos pueden disponerse en un plan regular: por ejemplo, podemos hablar de las relaciones de parentesco como de un sistema de parentesco. Por «grupo» entendemos personas que se consideran a sí mismas como una unidad distinta en relación con otras unidades, y así las consideran los miembros de esas otras unidades, y que tienen, todas, obligaciones recíprocas en virtud de su pertenencia a él. En este sentido, un segmento tribal, un linaje y grupo de edad son grupos, pero la parentela de un hombre no forma un grupo. Una relación de parentesco es una categoría y el sistema de parentesco una coordinación de categorías en relación con un individuo. En nuestra concepción, a los forasteros y a los dinka hay que considerarlos como personas de determinadas categorías y no como miembros de grupos sociales y, hablando con propiedad, no hay que considerar las relaciones entre ellos y los aristócratas como relaciones estructurales.

5. La estructura social de un pueblo es un sistema de estructuras diferentes, pero relacionadas entre sí. Este libro trata principalmente de la estructura política. Ante la dificultad inicial de definir lo que es lo político, decidimos considerar las relaciones entre grupos territoriales como tales, tomando la aldea como nuestra unidad más pequeña, pues, aunque una aldea es una red de lazos de parentesco, no es un grupo de parentesco, sino un grupo que sólo se puede definir por la residencia común y los sentimientos comunes. Descubrimos que las tendencias complementarias hacia la fisión y la fusión, que hemos denominado principio segmentario, constituyen una característica evidente de la estructura política nuer. Las líneas de división política están determinadas sobre todo por la ecología y la cultura. La dureza del entorno, junto con el predominio de intereses pastoriles, es la causa de una baja densidad y de grandes lagunas en la distribución de las comunidades locales. Las diferencias culturales entre los nuer y sus vecinos producen también grados diferentes de distancia política. Las relaciones ecológicas y culturales se combinan con frecuencia para producir la escisión. En Nuerlandia propiamente dicha la cultura es homogénea, y son las relaciones ecológicas las que determinan sobre todo el tamaño y la distribución de los segmentos.

6. Esas tendencias, o principios, de la estructura política rigen el comportamiento entre las personas mediante los valores. Dichos valores resultan ser contradictorios. Sólo resultan ser

uniformes, cuando consideramos la estructura como grupos de relaciones definidas por referencia a situaciones sociales específicas. Por valores políticos entendemos el sentimiento y reconocimiento comunes por parte de los miembros de las comunidades locales de que constituyen un grupo exclusivo y distinto de las demás comunidades del mismo orden y opuesto a ellas y de que deben actuar juntos en determinadas circunstancias y observar determinadas convenciones entre ellos. De ello no se desprende que el comportamiento concuerde siempre con los valores y muchas veces podemos descubrir que entra en conflicto con ellos, pero siempre tiende a concordar con ellos.

7. No sólo podemos considerar las relaciones entre los grupos territoriales como un sistema político, las relaciones entre los linajes como un sistema de linajes, las relaciones entre los grupos de edad como un sistema de grupos de edad, etc., sino que, además, en una sociedad siempre existe alguna relación entre dichos sistemas dentro de la estructura social de conjunto, aunque no es fácil determinar cuál es dicha relación. Hemos mostrado que existe un tipo determinado de interdependencia entre el sistema de linajes de los nuer y su sistema político. Eso no significa una relación funcional entre los grupos de clanes y los grupos territoriales, aunque exista alguna asociación entre ellos, pues ni los clanes ni, siquiera, sus linajes tienen una vida colectiva. Tampoco significa que, cuando un hombre actúa de determinado modo con respecto a un miembro de su clan y de modo diferente con respecto a un miembro de su tribu, exista una relación funcional entre esos dos modos de comportamiento. Tampoco significa que exista una relación funcional entre los miembros de un clan dominante que vivan en una tribu y la tribu de que formen parte. Significa que existe coherencia estructural entre los dos sistemas: una coherencia entre abstracciones. No podemos mostrar una interdependencia semejante entre el sistema de grupos de edad y el sistema político.

8. ¿Podemos hablar de comportamiento político como de un tipo distinto de comportamiento social? Hemos supuesto que ciertas actividades, como la guerra y las vendettas (*feuds*), pueden llamarse políticas, pero no creemos que se gane mucho con designarlas de ese modo. Sólo en el plano más abstracto de las relaciones estructurales puede deslindarse una esfera específica de relaciones políticas. El comportamiento de las personas unas en relación con otras está determinado por una serie de vínculos, con respecto a la familia nuclear, a la familia extensa compacta, al linaje, al clan, al grupo de edad, etc. y por las relaciones de

parentesco, los lazos rituales, y así sucesivamente. Esos hilos de relaciones confieren a cada hombre su esfera de contactos sociales. Su campo de contactos efectivos es limitado; su campo de contactos potenciales es ilimitado. Distinguimos la esfera social de un hombre, entendida en ese sentido, del espacio estructural, la distancia entre los segmentos sociales, que son grupos de personas que componen unidades en un sistema. Por consiguiente, no decimos que un hombre esté actuando políticamente o de otro modo, sino que entre los grupos locales existen relaciones de orden estructural que pueden llamarse políticas.

9. No describimos los diferentes vínculos sociales que existen entre personas que vivan en el mismo distrito, pero podemos decir que, en nuestra opinión, las relaciones entre esa red de relaciones individuales, que en conjunto forman una comunidad, y la estructura política, las relaciones existentes entre los segmentos territoriales, presentan un problema de considerable importancia, y vamos a hacer algunos comentarios sobre él. (a) Las relaciones sociales están regidas por la estructura política, de modo que la esfera social de un hombre, y la esfera colectiva de una serie de personas que vivan en la misma aldea, tiende siempre a quedar limitada por la extensión de sus grupos políticos. (b) Las comunidades locales, cuyas relaciones mutuas constituyen la estructura política, son grupos exclusivamente gracias a esas numerosas y variadas relaciones entre los individuos que las componen. Pero lo que a nosotros nos interesa en nuestro presente estudio es la organización de dichas relaciones en grupos que guardan determinadas relaciones mutuas y sólo las estudiamos en esa forma organizada; igual que, podemos estudiar, para determinados fines, la relación entre los órganos del cuerpo sin estudiar las relaciones mutuas entre las células que componen los órganos. (c) En nuestra concepción, el sistema territorial de los nuer es siempre la variable dominante en su relación con otros sistemas sociales. Entre los nuer, las relaciones se expresan generalmente en términos de parentesco, y dichos términos tienen un gran contenido emocional, pero el hecho de vivir en común cuenta más que el parentesco y, como hemos visto, los vínculos de comunidad quedan siempre convertidos de una forma o de otra en vínculos de parentesco o asimilados a ellos, y el sistema de linajes adquiere la forma del sistema territorial dentro del cual funciona.

10. Hemos definido la estructura por la presencia de la segmentación de los grupos y hemos examinado algunos sistemas nuer desde este punto de vista. Volvemos a recalcar que no insis-

timos en nuestra definición y que reconocemos que la estructura puede definirse de otro modo. Pero, después de haberla definido así, nos hemos visto obligados a aludir con frecuencia a un principio de contradicción en ella. Sin embargo, para evitar malentendidos, nos apresuramos a observar que la contradicción a que hemos aludido se da en el plano abstracto de las relaciones estructurales y procede de una sistematización de los valores mediante el análisis sociológico. No debe suponerse que queremos decir que el comportamiento es contradictorio o que los grupos están en contradicción unos con otros. Son las relaciones de los grupos dentro de un sistema las que constituyen y ejemplifican el principio. A veces puede haber conflicto de valores en la conciencia de un individuo, pero nosotros nos referimos a la tensión estructural. De igual modo, cuando nos referimos a la relatividad de la estructura, no queremos decir que un grupo sea algo diferente de un conjunto de personas que se pueden ver, contar y trazar en el espacio y en el tiempo. Queremos decir que, en el plano de las relaciones estructurales, su posición en un sistema está en función del funcionamiento del sistema en las situaciones de cambio.

11. Además de hacer una contribución a la etnología de los pueblos nilóticos, en este libro hemos intentado una corta digresión por la teoría sociológica, pero sólo podemos hacer un análisis sociológico hasta cierto punto, más allá del cual percibimos vagamente hasta dónde podría continuarse. Nuestra experiencia al investigar y al escribir este ensayo ha insinuado las líneas de un estudio más extenso. En la actualidad, la antropología social estudia con conceptos rudimentarios la tribu, el clan, el grupo de edad, etc., que representan conjuntos sociales y una supuesta relación entre dichos conjuntos. Nuestra ciencia progresará poco a ese bajo nivel de abstracción, en caso de que se la considere como tal, por poco que sea, y para que siga avanzando se necesita usar los conceptos para denotar relaciones, definidas en función de las situaciones sociales, y relaciones entre dichas relaciones. La tarea de explorar terreno nuevo es especialmente difícil en la disciplina de la política, en la que tan poco trabajo se ha hecho y tan poca cosa se conoce. Nos sentimos como un explorador en el desierto al que se le hayan acabado las provisiones. Ve vastas extensiones de tierra ante él y percibe cómo intentaría atravesarlas; pero ha de regresar y consolarse con la esperanza de que lo poco que ha conseguido conocer permitirá a otro hacer un viaje con más éxito.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por José R. Llobera

- 1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972
- 2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Pannoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.
- 3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.
- 4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social
- 5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes, Leach, Goody, Needham y Dumont.
- 6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
Textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling, Leclair, Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y Godelier, compilados y prologados por Maurice Godelier.
- 7 É. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande
- 8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania
- 9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer
- 10 Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social
- 11 M. Kay Martin y Barbara Voorhis
La mujer: un enfoque antropológico
- 12 J. R. Llobera (ed.)
Antropología política
- 13 Kate Young y Olivia Harris (eds.)
Antropología y feminismo

- 14 J. R. Llobera
Hacia una historia de las ciencias sociales
- 15 Michael Kenny y Jesús M. de Miguel (eds.)
La antropología médica en España
- 16 J. R. Llobera (ed.)
Antropología económica. Estudios etnográficos
- 17 A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio
- 18 John Davis
Antropología de las sociedades mediterráneas

Biblioteca Anagrama de Antropologia
Dirigida por José B. Llebera