

EL ESTADO Y LAS AUTORIDADES TRADICIONALES ENTRE LOS LÚO Y LOS KIPSIGI DE KENIA OCCIDENTAL

ALBERT FARRÉ

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE LISBOA (ISCTE-IUL), CEA-IUL

Resumen: El gran impacto que supuso el colonialismo para la mayoría de las sociedades africanas no se dio en el vacío, sino sobre la experiencia histórica previa de las sociedades colonizadas. La primera parte de este artículo presenta las limitaciones y los equívocos del adjetivo *tradicional* en la historia de las sociedades africanas. Al mismo tiempo plantea la necesidad de encontrar formas de nombrar y analizar la complejidad de la historia de las sociedades africanas (sus instituciones, sus valores, sus conflictos, sus narrativas, etc.) tanto antes del colonialismo, como también durante y después del colonialismo. La segunda parte presenta algunos ejemplos que muestran la diversidad de reacciones que hubo en dos etnias vecinas de lo que hoy es el oeste de Kenia: los lúo y los kipsigi. Esta diversidad de reacciones nos indica, al contrario de la visión del pasado africano ofrecida por la intelectualidad colonial, una experiencia histórica muy plural y flexible. Esta diversidad puede darnos pistas para analizar el presente de las sociedades actuales del oeste de Kenia.

Palabras clave: kipsigi, lúo, historia, Estado colonial, tradición.

*En reconocimiento a Bethwell A. Ogot**

PONER EN CUESTIÓN LOS CONCEPTOS COLONIALES

La historia africana escrita por la ciencia colonial tiene muchos déficits, pero no pretendemos enfocar este artículo como una reflexión epistemológica sobre los condicionantes culturales de cualquier tipo de conocimiento. Por el contrario, pretendemos basar nuestros argumentos en diferentes ejemplos históricos que pueden

* Gran parte de la información utilizada sobre los lúo procede de la obra de este historiador keniano y lúo. El conjunto de su obra se caracteriza por un empeño constante: que la universidad sirva para forjar una Kenia donde todos sus habitantes puedan sentirse en casa. Muchos de sus artículos publicados en Kenia son poco conocidos en las universidades europeas, lo que es a la vez triste e injusto. Hemos referenciado sus artículos utilizando la edición de las obras completas de 1999, pero añadimos también el año de la primera publicación de cada artículo.

ser útiles para entender las opciones políticas de una parte importante de las sociedades africanas actuales. Creemos que exponiendo ejemplos concretos, significativos de procesos sociales más amplios, se consigue mejor una distancia que nos separe del solipsismo abstracto que muchas veces afecta a la mirada de Occidente sobre otras realidades sociales, otras experiencias históricas, otras formas de sentirse humanos.

Antes de exponer los ejemplos, sin embargo, es inevitable llamar la atención sobre al menos tres hábitos de pensar las sociedades africanas que, cincuenta años después del fin de la colonización, todavía perduran camuflados bajo algunos cambios en el lenguaje, y deben ser puestos en cuestión. Son los siguientes: la tribu colonial como unidad de análisis; el pasado de cada tribu africana concebido como algo lineal, único y cerrado, que se concreta en la ecuación: una tribu = un jefe = una historia oral; y la destribalización como riesgo del contacto entre las sociedades llamadas tribales y el proyecto modernizador que el Estado colonial representaba.

La tribu colonial: un concepto muy deficiente

Gran parte de la investigación llevada a cabo por la antropología social británica – pues estamos hablando de una zona colonizada por los británicos – centró sus esfuerzos en describir detalladamente cada sociedad particular, cada tribu. Y lo hicieron como si las sociedades tuvieran un inicio y un fin evidentes para el observador, y como si las tribus fueran como los relojes, y fuera posible abrirlas para conocer exactamente el mecanismo interno que las hace funcionar. Es un acercamiento erróneo, pues las identidades, es decir los grupos que comparten un proyecto común y se reconocen como miembros de una misma sociedad, son cambiantes, y se han creado y se han escindido en la interacción con otros grupos. La historia no es más que la conciencia y la memoria que cada grupo, en su diversidad, guarda de este proceso.

Por consiguiente, no hay empresa más complicada que saber dónde empieza y dónde acaba una sociedad, pues todas ellas tienen ramificaciones que las unen y las separan con las identidades vecinas, y es en este proceso simultáneo de compartir y de diferenciarse como cualquier sociedad mantiene el dinamismo necesario para continuar existiendo como tal.

Edward Evans-Pritchard (1978) lo explicó bien cuando, al final de su extraordinaria monografía *Los Nuer*, da a entender que para comprender qué es la sociedad nuer es necesario conocer también a los dinka, pues entre unos y otros se da una serie de semejanzas y de rivalidades en simultáneo que explican que pueda haber transferencias de una a otra identidad, sin que por ello se ponga en duda la certeza de que ambas existen como realidades separadas. De hecho, actualmente, a pesar de la transformaciones transcurridas desde que Evans-Pritchard hizo su trabajo de campo, la

política del sur del Sudán continúa dominada, en parte, por la rivalidad entre nuer y dinka (Johnson, 1998).

Por consiguiente, tan falso es decir que las etnias¹ africanas son un producto o invención colonial, pues se da a entender que el colonialismo borró completamente la historia anterior, como lo es pensar que cada etnia se basta a sí misma para explicarse su propia historia; o que cada etnia tiene un sólo relato de sí misma: el que coincide con el de la clase dirigente del momento en que se recopila la historia. Toda identidad social, y no sólo en África, cobra todo su sentido en un marco de referencia más amplio en el contexto del cual se relaciona con otras identidades y se define en relación a ellas de forma dinámica en el tiempo. Igor Kopytoff (1987) ha ofrecido un marco teórico que permite analizar este componente dinámico y relacional de las sociedades africanas.

En este artículo hemos intentado comparar ejemplos de dos etnias diferentes, los lúo y los kipsigi, así como los acuerdos y las diferencias internas de cada una de ellas en relación al Estado colonial. Hay que señalar que, en coherencia con lo que acabamos de decir, para tener una historia más completa de estas dos identidades, haría falta introducir muchas otras etnias que también tuvieron y tienen su papel en la historia del territorio que hoy es Kenia occidental.² Por razones de espacio y de acceso a ejemplos empíricos nos hemos limitados a estas dos, esperando que en el futuro podamos añadir más complejidad a lo que aquí se expone.

El pasado y el presente africano: un patrimonio plural y en conflicto consigo mismo

Además de pensar que cada tribu se entendía aisladamente de las que le circundaban, el pensamiento colonial postuló que cada tribu era gobernada por un jefe único y autoritario. Reconocer y aliarse con el jefe de cada tribu – o vencerlo y deportarlo en el caso de los que se mostraran reacios a subordinarse al gobierno colonial – parecía ser un programa de acción viable y eficaz. En el caso de los reinos centralizados que se hallaban en la vecina Uganda, con una administración y un ejército, el esquema parecía válido.³ Sin embargo, en el caso de sociedades menos centralizadas era mucho menos evidente. La dificultad de saber quién era el jefe en estos casos no se consideró como un defecto de la hipótesis europea, sino que se achacó al atraso o falta de madurez de las sociedades no

¹ El concepto de tribu, propio de un contexto colonial, se ha tendido a substituir por el de etnia, que intenta recoger mejor el dinamismo y la complejidad de las identidades africanas.

² Las sociedades que habitan en el este de Uganda, el sudeste de Sudán y el suroeste de Etiopía forman, junto con las del oeste de Kenya una zona de migraciones y de intercambio muy antiguo, que queda atestiguado en las semejanzas lingüísticas y de pensamiento de todas ellas. Las fronteras internacionales entre estos cuatro países han condicionado en parte su historia reciente, pero no lo suficiente para diluir lo mucho que tienen en común.

³ En otros artículos he tratado de la evolución del reino de Buganda desde la llegada de los primeros misioneros hasta la actualidad (Farré, 2007 y 2009a).

centralizadas, pues se daba por supuesto que se encontraban en un estadio evolutivo inferior al de los reinos, y el jefe no había conseguido todavía la parafernalia propia de un rey.⁴

La realidad era y es muy diferente. Por un lado los reinos africanos no necesitan centralizarse para estar completos y actuar efectivamente (ritualmente) como reinos (Mafeje, 1992; Chrétien, 2000). Por otro lado, los reinos de la región que se centralizaron – caso de Buganda, Bunyoro y Ruanda – son una minoría, es decir, son la excepción en vez de la norma a la que debían llegar todas las tribus (Ogot, 1999f).

En muchos casos estas concepciones de la historia africana como un corpus monolítico y unidireccional fue avalada por la recopilación de narraciones orales cortesanas, a menudo acompañadas de genealogías ininterrumpidas, que supuestamente daban cuenta de la historia tribal desde los orígenes hasta el presente. En estas narraciones son reiterativas la mención de grandes migraciones procedentes de oriente y del norte, que dieron pie a que los europeos formaran a su propio mito: el mito hamita.⁵ Lo que en ningún caso se intuyó era que la historia africana estaba formada por la rivalidad constante entre un conjunto de instituciones diferentes (ancianos jefes de clan, grupos de edad, profetas, jefes militares, sacerdotes de altares diferentes, etc.) que competían por la hegemonía social, y que tomaban más o menos protagonismo según las circunstancias del momento histórico.

Así, como los ejemplos que seguirán nos ayudaran a comprender, lejos de haber un jefe único y omnipotente, habían multitud de posibles instituciones que competían entre sí, y que representaban diversas tendencias sociales posibles. Muy lejos de un modelo de pasado que se traza como una línea desde la banda de cazadores y recolectores hasta la centralización del Estado, cada grupo pudo escoger entre un abanico de opciones que resultaban en horizontes sociales diferentes. La innovación social resultante de unas situaciones cambiantes e inestables fue algo que a los pensadores coloniales difícilmente se les pasó por la cabeza, como lo muestra, por ejemplo, la interpretación mayoritaria del movimiento mau-mau (1952-1956) como reacción atávica y patológica, sólo propia de salvajes (Ogot, 1999d; Lonsdale, 2000).

La destribilización, o el cuento del cazador cazado

Uno de los lugares comunes entre los análisis coloniales bienintencionados con las sociedades africanas fueron las muestras de pesar por los efectos degradantes que la sociedad moderna – esto es, la vida urbana y las relaciones de mercado capitalista –

⁴ Para ver cómo entre determinados sectores africanos cundió la metáfora organicista de la madurez, propio del evolucionismo social europeo, para pensar el cambio social ver el artículo de Karlström (2004).

⁵ Sobre el mito hamita ver Amadi (1989) y Rigby (1996).

infligían en las sociedades africanas, que eran imaginadas como poco acostumbradas al contacto con el exterior, y por eso frágiles como una pieza de museo.

El paternalismo, junto con el desconocimiento de la propia ignorancia sobre el pasado africano, fueron la tónica dominante en estos textos, pues la realidad es que las sociedades africanas que encontraron los europeos a finales del siglo XIX estaban acostumbradas a lidiar con el cambio social, con el comercio a larga distancia dentro y fuera del continente, y con las guerras y conquistas que fueron una constante durante los siglos XVIII y XIX en casi toda África, y de las que el comercio de esclavos fue un factor determinante.

No queremos quitar dramatismo a las profundas transformaciones que han sufrido las sociedades africanas durante el colonialismo, simplemente queremos subrayar que conviene no confundir nuestro desconocimiento de la historia africana con la experiencia real vivida por las sociedades africanas. Que la arrogancia europea las imaginara como sociedades frágiles e ingenuas no quiere decir que lo fueran o, al menos, que lo fueran más que las propias sociedades europeas.

La ingenuidad con la que los europeos afrontaron la complejidad de las sociedades africanas queda reflejada en su confianza de transformarlas mediante la implantación de un modelo de Estado exportado de Europa. No debería de extrañar el hecho que, décadas después de la independencia, se haya hablado más de Estados fallidos, de Estados colapsados o de Estados neopatrimoniales y de tribalismo político (Lonsdale, 2000), que no de etnias en proceso de desaparición, aunque también las haya.

Es decir, aparentemente, las etnias y algunas instituciones africanas han conseguido ser más resilientes⁶ que el propio Estado implantado por los europeos, y el Estado africano poscolonial ha sufrido la degradación de sus funciones y la desnaturalización de sus principios originales más de lo que nunca hubieran llegado a imaginar los bienintencionados que clamaban contra el riesgo de la destrribalización, es decir, del peligro de perder por el camino de la modernidad gran parte del patrimonio cultural africano. Tal vez al proyecto de Estado impulsado por el colonialismo le ha pasado lo mismo que al protagonista de tantos cuentos africanos: pensándose ser un gran cazador, acabó siendo la presa de otro cazador más avezado.

⁶ El concepto de *resiliencia* procede de las ciencias físicas, y pretende describir la capacidad de un cuerpo para soportar una fuerza exterior deformándose, tendiendo a recuperar la forma original a medida que la fuerza exterior disminuye o desaparece completamente (los ejemplos más cotidianos podrían ser las gomas elásticas y los cojines). Este concepto ha sido ya adoptado por parte de las ciencias sociales. En el ámbito de la psicología se entiende que resiliencia "es la capacidad de una persona o grupo para seguir proyectándose en el futuro a pesar de acontecimientos desestabilizadores, de condiciones de vida difíciles y de traumas a veces graves" (www.psicologia-positiva.com, consultada el 12/06/2006). Marina Temudo y Ulrich Schiefer (2003) se encuentran entre los pioneros en aplicar este concepto a la sociología rural africana.

Por otro lado, las transformaciones radicales que han sufrido las sociedades africanas, a menudo con grandes dosis de violencia, no permiten ningún tipo de idealización. No es nuestro objetivo sobrevalorar el equilibrio y la armonía del periodo pre-colonial, tendencia de un cierto sector que pretende reflejar en África su nostalgia por un mundo perdido, supuestamente mejor que el actual. Simplemente queremos constatar que la condescendencia con que fueron tratadas las sociedades africanas – ya fuera por parte de analistas de buen corazón, ya por administradores proclives a la ingeniería social, o por cualquiera que se pensara estar en la vanguardia del progreso de la humanidad – no sirve para comprender el rumbo que toman las sociedades africanas en general: si hay un hecho evidente es que las profundas transformaciones sociales africanas no han redundado en el aumento de una ciudadanía semejante a la de los países occidentales, sino en procesos sociales complejos que sólo se pueden tratar de entender si previamente conocemos los procesos sociales complejos que ya estaban en marcha antes de la conquista colonial (Ogot, 1999e).

EL ESTADO Y LA PSEUDOTRADICIÓN AFRICANA

Varios autores se han interesado por el legado colonial y sus continuidades tras las independencias. En lo que se refiere a las relaciones de poder en las que se basó la administración colonial destacan las aportaciones de Mahmood Mamdani en su obra *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (1996). A través del análisis del proceso de formación e instalación de los Estados coloniales en África, Mamdani expone cómo, independientemente de las diferencias que había entre los imperios coloniales, el derecho y la necesidad de explotar económicamente los territorios africanos fueron siempre las dos ideas fuerza que colisionaron hasta sintetizarse en un artefacto político-administrativo con características específicamente coloniales. Mientras el derecho instilaba una serie de valores civilizacionales sobre los que aparentemente se basaba la empresa colonial, la necesidad de conseguir beneficios económicos superiores a los gastos que suponía la conquista y colonización del territorio imponía una forma de actuar que era, como mínimo, poco acorde con los valores del derecho europeo que se proclamaba universal.

Las contradicciones inherentes a los imperativos del derecho y al de la economía fueran dando forma a lo que Mamdani ha llamado un Estado bifurcado, en donde la comunidad de súbditos y la de ciudadanos contaban con estatutos jurídicos diferentes, con lo que se subordinaba los intereses de los primeros a los de los segundos. Mientras los ciudadanos, principalmente colonos europeos, residían mayoritariamente en núcleos urbanos, la gran vastedad de territorio rural tuvo que ser dividido en múltiples estructuras administrativas cuya responsabilidad de gobierno local acabó siendo cedida, tras más o

menos sutilidades jurídicas según cada imperio, a africanos leales al poder colonial. Estos jefes africanos obtuvieron privilegios y regalías del Estado en la medida que conseguían aumentar la obediencia y la producción de la población africana bajo su jurisdicción. El modo por el que el Estado colonial se hizo presente en la mayor parte del territorio africano ha sido descrito por Mamdani como un despotismo descentralizado.

Además, Mamdani ha subrayado también que el Estado colonial encontró en la forma como imaginaba la tradición africana – el jefe único y autoritario al que ya hemos aludido – un argumento para justificar esta forma de gobernar. Es decir, aunque los africanos escogidos para ocupar los puestos de poder que el gobierno colonial les reservaba eran aquellos más dispuestos a defender los intereses coloniales, esto no impidió que el Estado se justificara afirmando que, tanto *de iure* como *de facto*, estaba reconociendo a los propios jefes africanos, así como su forma tradicional de gobernar.

Por tanto, una de las principales aportaciones de Mamdani ha sido la de exponer cómo el Estado colonial se construyó a partir de la doblez. De parte de los ciudadanos la doblez consistía en decir que el Estado se sometía a los principios del derecho cuando, en realidad, se guiaba por los intereses económicos de las metrópolis y, en segunda instancia, de los colonos; de parte de los súbditos, el Estado afirmaba que reconocía el derecho y la legitimidad africanas cuando, de hecho, estaba contribuyendo a extender, con ayuda de determinadas familias y grupos africanos, un sistema opresivo que cortaba los resortes de control del poder que existían en las sociedades africanas.

En la obra referida, Mamdani consigue describir con detalle los debates y los intereses a partir de los que fue tomando forma el Estado colonial, y cómo determinados sectores africanos que prosperaron y consolidaron su influencia social gracias a su subordinación al poder colonial, acabaron convencidos de su condición de legítimos depositarios de las esencias del poder africano. Así, el discurso orgullosamente africanizante de muchos dictadores africanos – de los que Mobutu sea quizá el ejemplo más mordaz (Farré, 2010) – bebe más de las distorsiones coloniales sobre el poder tradicional africano, que de la fuerte competencia entre instituciones diversas – y los equilibrios de poder resultantes de ella – que se desprende del estudio de la historia de las sociedades africanas.

Ahora bien, a pesar de que la perspectiva de Mamdani muestra a la perfección tanto ella doblez colonial como las connivencias de determinados africanos con las formas de pensar coloniales, en contrapartida, no consigue ilustrar cómo las sociedades africanas en su complejidad no quedaron reducidas a su relación con el Estado colonial. En realidad, el Estado colonial tuvo una capacidad de convencer al grueso de los africanos muy inferior del que parece que se desprende tras la lectura de su obra. Los ejemplos kipsigi y lúo que vamos a exponer a continuación pretenden visibilizar también las

opciones y las alternativas de aquellos amplios sectores de población africana que, simplemente, no se creyeron que los representantes escogidos y nombrados por el Estado colonial fueran los legítimos detentores del poder. Entre otras cosas, porque nunca – tampoco antes del colonialismo – había sido ni fácil ni concluyente decidir quién era el legítimo detentor del poder.

EL OESTE DE KENIA: LOS KIPSIGI Y LOS LÚO COMO INTERLOCUTORES DEL ESTADO

Clasificaciones coloniales en el oeste de Kenia: lenguas y razas

Una de las tareas más complicadas a las que los europeos se enfrentaron fue la de reconocer los diferentes actores que existían en el territorio que querían ocupar. Los criterios de clasificación que utilizaron fueron dos, ambos de gran calado en los debates europeos del momento: la lengua y la raza. Recordemos que la Europa del siglo XIX se encaminaba hacia la construcción de Estados-nación cuyo ideal era la uniformidad legal, administrativa y lingüística de la población. Por otro lado, en aquel entonces, el concepto de raza estaba avalado por la ciencia, y las diferencias de raza tuvieron una proyección política cada vez mayor. Los europeos aplicaron estas clasificaciones también a las poblaciones africanas (Rigby, 1996).

Los kipsigi fueron considerados durante el colonialismo una tribu perteneciente a un grupo llamado *Nandi-speaking people*, un conjunto de tribus que tenían en común unas lenguas emparentadas y una estructura social basada en los grupos de edad. Los lúo, por su parte, fueron llamados kavirondo por la clasificación colonial. El hecho de no hablar una lengua bantu, los distinguía de sus vecinos, que fueron llamados bantu kavirondo (Roscoe, 1966). Sin embargo, la lengua de los lúo tampoco se parecía a la de las tribus vecinas del *Nandi-speaking people*, ni a la del grupo lingüístico al que pertenecían los maasai, llamado *Maa-speaking people*. Los kavirondo de Kenia sólo estaban lingüísticamente emparentados con etnias del este y del norte de Uganda, como los jopadhola y los acholi, y del sur del Sudán. De hecho, durante y después del colonialismo, los lúo kenianos han consolidado una identidad supranacional a partir de sus vínculos lingüísticos con pueblos lejanos (Ogot, 1999g). Por otro lado, la opción de cuidar la comunidad lingüística transfronteriza no les ha impedido mostrarse muy activos dentro de la comunidad política definida por el Estado keniano, como lo demuestra el hecho que el actual primer ministro de Kenia, Raila Odinga, sea de origen lúo (Ogot, 1999h).

El oeste de Kenia, pues, puede ser considerado como un lugar de encuentro de migraciones procedentes de direcciones diferentes, y portadoras de patrimonios lingüísticos y culturales diversos. Sin embargo, aunque las lenguas son una forma útil de clasificar a las poblaciones según su origen, no hay que tomarse esta clasificación como

algo excesivamente rígido. A lo largo de la historia se han producido alianzas y transferencias culturales entre pueblos muy alejados entre sí desde el punto de vista lingüístico. Del mismo modo, pueblos con una proximidad lingüística evidente pueden convertirse en adversarios encarnizados. Veamos algunos ejemplos.

Las dinastías de algunos reinos pre-coloniales de los Grandes Lagos (Bunyoro, Ruanda, etc.) son de origen nilótico, pero adoptaron la lengua bantu de la mayoría de la población (Onyango-ku-Odongo and Webster, 1976; Ogot, 1999f; Mafeje, 1992; Chrétien, 2000). A finales del siglo XIX, los jopadhola, pueblo de lengua lúo, ante la necesidad de defenderse ante una serie de enemigos que les acosaban, adoptaron un altar originario de algunos pueblos bantu vecinos. Según ha explicado Ogot (1999c), en aquel contexto el altar Bura fue un revulsivo capaz de generar una cohesión suficiente para que los jopadhola organizaran una defensa militar efectiva, y evitaran la derrota y posterior subordinación a las etnias que los hostigaban, como los bunyole y los iteso. Por otro lado los tiriki, de lengua bantu, en el mismo contexto de inseguridad de finales del siglo XIX, adoptaron, probablemente también por razones defensivas, la institución de los grupos de edad, que es característica de algunos pueblos de lengua nilótica (De Wolf, 1980). Finalmente, los iteso y los karimojong del este de Uganda, a pesar de que ambos hablan lenguas tan próximas que son inteligibles, son dos grupos que optaron en su momento por modelos de sociedad diferentes – los primeros agropastorales y los segundos pastores trashumantes – y que en las últimas décadas se han convertido en adversarios temibles (Farré, 2002 y 2009b).

Es bastante evidente que en un contexto de profunda movilidad y dinamismo de grupos que constantemente se alían y se enfrentan entre sí, como es el caso de las etnias del oeste de Kenia, la clasificación lingüística – que nos remite siempre a una distancia temporal de milenios – es un método poco operativo para comprender la política a corto plazo. Pues bien, no contentos con clasificar a los africanos según su lengua, los europeos dieron también a los grandes grupos de lenguas africanas una dimensión racial. Así, los hablantes de lenguas llamadas nilóticas (nandi, maa y lúo) se diferenciarían racialmente de los hablantes de lenguas bantu: se definieron características fenotípicas y de compleción corporal para cada uno de ellos (Roscoe, 1966), como si durante las centenas de años que han convivido en un mismo territorio no hubiera habido descendencia común entre los hablantes de estos dos grandes grupos de lenguas .

Por delirantes que puedan parecernos hoy los criterios que justificaban la existencia de las clasificaciones coloniales – que dieron lugar a las tribus definidas por el colonialismo –, en algunos casos la distancia y el odio que crearon estas categorías coloniales tuvieron – y siguen teniendo – un impacto importante en las relaciones postcoloniales. El ejemplo más triste – pero no el único – de esta herencia colonial es el

que divide a los hutu y a los tutsi (De Heusch, 1995; Chrétien, 2000). Intentemos ahora distanciarnos de la red clasificatoria colonial.

LOS KIPSIGI: LOS PROFETAS ANTE EL ESTADO COLONIAL EN ARMAS

Entre 1896 y 1901 se construyó la línea férrea que conectaba el puerto índico de Mombasa con el de Kisumu, en la riba nordeste del Lago Victoria. Además de las dificultades técnicas que suponía un ascenso de cerca de mil metros sobre el nivel del mar a través de una orografía muy accidentada, estaba la inseguridad producida por las poblaciones cuyas tierras eran atravesadas por el ferrocarril. Entre las que se mostraron más hostiles estaban los nandi, que ocupaban parte del Gran Valle del Rift, en el último tramo del trayecto. Entre 1890 y 1905 los nandi, liderados por el *orkoiyot* (profeta) Koitalel, opusieron resistencia armada contra los británicos y sus aliados. Los maasai y los lúo, por su parte, fueron dos de los principales grupos que se aliaron con los británicos para derrotar a los nandi.

Inicialmente todo el oeste de Kenia, desde el punto más meridional del lago Turkana hasta pocos kilómetros al oeste del actual Nairobi, estaba incluido en el protectorado de Uganda. En 1902 el Gran Valle del Rift meridional fue transferido a Kenia, decisión que iba unida con la voluntad de convertir Kenia, a diferencia de Uganda, en una colonia de población. El mismo año de 1902 se estableció la *Village Headman Ordinance* mediante la que los británicos pretendían distinguir a personas dispuestas a colaborar en el esfuerzo de recaudar impuestos, mantener el orden y aportar brazos para construir infraestructuras (Maxon, 1986; Ogot, 1999a).

Es importante tener en cuenta que, a estas alturas, ni los británicos tenían idea de quién era la persona más adecuada para ser nombrado *Village Headman*, ni los africanos tenían consciencia de las funciones de las que iban a ser responsables los *Village Headman*, pues ni la recaudación de impuestos ni la construcción de infraestructuras eran funciones conocidas en la vida social de los kipsigi ni de los lúo antes de la llegada de los británicos. Sobre este equívoco inicial se fundará y se desarrollará toda la administración colonial.

David Anderson (1995) ha expuesto la progresiva evolución de la administración colonial británica desde que, justo después de la victoria militar en 1905, comenzaron a nombrar a profetas como *Village Headman*,⁷ hasta que se dieron cuenta que estas personas, si bien habían sido buenos aliados en tiempos de guerra, no eran las más adecuadas para gobernar en tiempos de paz.⁸

⁷ Más tarde el cargo pasó a denominarse *chief*, y se creó un cargo jerárquicamente superior al *chief*, llamado *paramount chief*.

⁸ Tanto Anderson (1995) como Hansen (1995) han puesto en evidencia como hubo una serie de

Las sociedades organizadas en grupos de edad, como los nandi y los kipsigi, se asientan en un conflicto generacional que se mantiene más o menos latente según la capacidad de los ancianos para mantener bajo control el potencial guerrero de los grupos de edad más jóvenes. El tipo de líder capaz de desactivar la amenaza potencial que suponen los grupos de edad más jóvenes recibe el nombre de *kirwongindet* y, según el antropólogo japonés Toru Komma (1998:192), se puede traducir en inglés por *peacemaker*. Por el contrario, los profetas representan un tipo de autoridad que busca siempre una alianza con grupos de edad jóvenes e insatisfechos. En otras palabras, los profetas se ofrecen a los jóvenes para desobedecer a los ancianos y, mediante sus capacidades adivinatorias, les indican el camino donde los jóvenes pueden dirigir su fuerza para saquear ganado sin riesgo de morir.

Komma (1998) ha descrito también las diferencias entre la evolución de los nandi y de los kipsigi. A pesar de hablar una lengua muy similar, estas dos etnias tomaron caminos diversos desde antes del contacto colonial. Mientras en el caso de los nandi cada *pororiet* (unidad militar, territorial y administrativa) se mantuvo autónoma, entre los kipsigi apareció un líder, llamado Arap Kisiara, que fue capaz de superar la tensión social siempre latente entre los grupos de edad más jóvenes y los más mayores. El resultado fue la fusión de cuatro *pororosiek* (plural de *pororiet*) en una nueva unidad territorial, militar y administrativa más grande, que pasó a llamarse *poriet*.

La complejidad que se vislumbra tras este inestable equilibrio de poderes puede concretarse en el diferente impacto que un linaje de profetas de origen maasai tuvo entre los nandi y entre los kipsigi. La condición de profeta no se aprende, se hereda entre los miembros de un mismo clan. El clan al que pertenecía Koitalel, quien lideró la resistencia nandi, era de origen maasai, y se había asentado entre los nandi a mediados del siglo XIX, tras ser derrotado en su territorio de origen.⁹ Por el contrario el liderazgo de Arap Kisiara mantuvo a los jóvenes kipsigi alejados de la influencia de Koitalel. Entre las virtudes de Arap Kisiara que más se recuerdan está la de ser un gran orador. Además de las virtudes que le eran reconocidas como persona, en general, el *peacemaker* debía responder a otra condición: ser alguien con una posición marginal en la estructura social. Es decir, no debía pertenecer ni al cuerpo de sacerdotes encargados de la iniciación de los nuevos grupos de edad, ni al clan dominante del lugar. Esta posición marginal le

administradores británicos que, gracias a su vocación etnográfica, identificaron la complejidad social que existía tras las revueltas africanas. Escribieron informes y propusieron formas de intentar evitarlas pero, en la medida que sus opiniones suponían superar la visión simplista basada en tribus salvajes gobernadas por jefes únicos, sus propuestas fueron desestimadas por sus superiores.

⁹ Según Maxon (1986), los maasai se aliaron con los británicos porque entendieron que luchar con las tropas británicas les permitiría expandir su capacidad predatoria entre diferentes tribus. Para profundizar en los maasai y en las tendencias a la expansión militar predatoria de las sociedades organizadas en grupos de edad, ver los artículos de Lamphear (1998) y Spencer (1998).

otorgaba la distancia necesaria para ser un mediador aceptable para las dos partes en conflicto.

They regulated specific interests in and between neighbourhoods, and were always invited in from outside. They had no particular area attached to their office. Although they were in charge of the redistribution of cattle raided by warriors, as retired elders they were never part of military units. They were internalized foreigners, marginal men standing between Kipsigis society and its enemies. Their authority derived from their outsideness and marginality. (Komma, 1998: 194)

Se da el caso de que Arap Kisiara era considerado un extranjero entre los kipsigi porque gran parte de su juventud la había pasado con los maasai, y es de suponer que su conocimiento de los maasai lo ayudó a ganar su condición de *peacemaker*. Así, vemos como tanto los nandi como los kipsigi fueron influidos por la sociedad maasai, aunque cada uno de estos grupos se dejó permear por tendencias maasai opuestas: los nandi por el ardor guerrero y la ambición de acumular botín de guerra que representaban los profetas (llamados *laibon* en lengua maasai); y los kipsigi por la fuerza de la conciliación de un buen orador que, dada su posición marginal, es capaz de ejercer una función redistribuidora en la sociedad que lo acoge y, de ese modo, ampliar la escala política y territorial¹⁰ de ésta.

El ejemplo de los kipsigi, y su identidad dinámica definida en relación con los nandi y con los maasai – entre otros –, nos plantea un modelo de actuación política altamente competitivo e inestable, a años luz del jefe tribal único, anclado en territorios fijos y tradiciones inmutables que imaginó el colonialismo. Las figuras del *chief* y del *paramount chief*, creadas por los británicos para ocupar los rangos inferiores de la administración colonial, no se adecuaban a las expectativas que los kipsigi esperaban de sus jefes. Anderson (1995) ha descrito las experiencias fracasadas de los primeros profetas escogidos para ser *paramount chiefs* de los kipsigi y los nandi. El primero, Kipchomber Arap Koileke, no se sintió en ningún momento implicado con las funciones de *paramount chief* kipsigi, y siguió haciendo su función de profeta, con la ayuda añadida del salario británico:

After a visit to Kipsigis as Provincial Commissioner in 1907, John Ainsworth had recommended Kipchomber's employment in government service, extolling his virtues and claiming that he wielded 'supreme influence over the people'. By 1911,

¹⁰ Arap Kisiara perdió su posición influyente entre los kipsigi en 1890, tras una derrota sufrida contra los gusii, que no fue capaz de prever ni de evitar.

Kipchomber's reputation was tarnished by the suggestion that he was directly involved in many cases of cattle theft committed by Kipsigis. Evidence of this accumulated over the following months, and in August 1913 it was further revealed that Kipchomber was receiving regular 'tribute' from sections of the Kipsigis and Nandi, in the form of foodstuffs and livestock. It was also rumoured that the *orkoiyot* intended to 'make medicine and drive the Europeans out'. (Anderson, 1995: 178-179)

El segundo, Kipeles, fue nombrado por pertenecer al mismo linaje que Koitalel, cosa que hizo pensar a los británicos que su persona gozaría de legitimidad y autoridad entre los nandi, como si la sucesión de los profetas fuera, como en las monarquías europeas, de padres a hijos. La realidad fue que, tras la muerte de Koitalel, el profeta más influyente entre los nandi fue Arap Kinogat, del mismo clan Talai, pero de un linaje diferente al de Koitalel. Así, los primeros *paramount chiefs* nandi ejercieron el cargo con más pena que gloria:

Upon Kipeles' death in September 1911, the British continued to pursue the notion of a Paramount *orkoiyot*, appointing Lelimo as his successor. Lelimo was reckoned to be a son of Koitalel, and in so far as colonial officials were able to comprehend a genealogy for the Talai, this relationship appeared to offer substantial legitimacy. Other reasons for the selection of Lelimo are not clear, but it is possible that he was the only member of Koitalel's close lineage who was prepared to accept the post. In fact, the British soon came to realize that Lelimo enjoyed less respect among Nandi than had Kipeles. The new 'Paramount' was openly disobeyed. In January 1915, for example, government pressure upon Lelimo to cajole younger Nandi out to work on the Europeans' farms resulted in violent threats against the *orkoiyot*, who quickly retreated from the fray. Lelimo drew his government salary, but he had no influence or authority over his fellow clansmen, let alone over the Nandi more generally. (*ibidem*: 181)

Con el paso de las décadas, a medida que el colonialismo se iba consolidando, las figuras del *chief* y del *paramount chief* fueron en algunos casos equiparados, ya por su condición marginal, ya por su función mediadora entre el Estado y las sociedades africanas, con la figura del *peacemaker* (Komma, 1992: 198). El Estado colonial, pues, caracterizado por unas estructuras rígidas y simples, no consiguió entender ni adaptarse a la complejidad social africana. Pero muchas sociedades africanas tenían un registro de posibilidades tan amplio que conseguían dar sentido a la forma como el Estado se

presentaba ante ellos, y acomodar a su vida las innovaciones que había traído el colonialismo. En este sentido, el cristianismo, en sus diferentes denominaciones, tuvo un protagonismo especial.¹¹

LOS LÚO: EL CRISTIANISMO COMO CATALIZADOR DE LA TRADICIÓN

El Estado colonial y el proyecto modernizador que representaba no puede entenderse sin el proyecto paralelo de la expansión del proselitismo cristiano en África por parte de diferentes iglesias que, a pesar de sus diferencias doctrinarias, tenían en común la voluntad de recristianizar el mundo, de recuperar para el cristianismo una centralidad social que en las sociedades industriales y secularizadas de Europa ya se había perdido. También las iglesias misioneras han sufrido un proceso semejante al del Estado colonial: queriendo llevar a cabo la tarea humanitaria de cristianizar a los africanos se han encontrado con que, más de un siglo después de su llegada a África, el cristianismo se ha africanizado más de lo que nunca hubieran imaginado. Es decir, la flexibilidad institucional y el dinamismo de las sociedades africanas, así como su capacidad de integrar lo diferente y lo nuevo dándole un sentido acorde con su horizonte simbólico, también ha surtido efecto en el mensaje cristiano en sus diferentes variantes.

El encaje colonial de los lúo

A diferencia de los profetas de origen maasai, que condujeron a los nandi a la resistencia, los profetas lúo alertaron de la necesidad de no enfrentarse a aquellos extraños blancos que llegaban desde el mar, acompañados de un gran elefante de hierro que se movía escupiendo humo por arriba. Los lúo, instados por sus profetas, recibieron bien a los europeos y colaboraron con ellos. El líder lúo Odera Ualo contribuyó a que los británicos vencieran a los nandi, cosa que muy probablemente también habría querido hacer él sólo, si hubiera podido. En agradecimiento, los británicos diseñaron en el mapa un distrito sólo para los lúo, al que llamaron Central Nyanza, y lo dividieron en unidades más pequeñas creyendo seguir los segmentos en los que los lúo se dividían. De este modo los británicos pretendieron organizar una administración civil del territorio respetuosa con la cultura lúo, sin querer darse cuenta que esa era una empresa harto contradictoria:

A social and political set-up that had suited a migrating, semi-pastoral, community had now to be converted into an administrative machine for a settled, agricultural population. A centralized system had to be superimposed on a segmentary system with all the weakness inherent in the latter. Consequently problems as clan

¹¹ En el oeste de Kenia el islam no tuvo, a diferencia de la costa, un impacto importante (Maxon, 1986).

jealousies and rivalries, perpetual subdivision of lineages and therefore of land (all of which were soon intensified by a new struggle for political and economic power), which the lúo were accustomed to solving through secession or migration, had now to be tackled within fixed political and administrative entities. (Ogot, 1999a: 29)

Los lúo no estaban organizados en grupos de edad, sino en unidades territoriales llamadas *oganda*, cada una de las cuales estaba encabezada por un *Ruoth*, que ejercía de autoridad suprema. Este *Ruoth* tampoco era una autoridad única y absoluta, como imaginaba la intelectualidad colonial, pues estaba sometido y asesorado por un consejo (*Buch Piny*) compuesto por ancianos representantes de cada clan del *oganda* (*Jodong Dhoot*), un *peace-maker* (*Ogaye*) y un jefe militar (*Osumba Mirwayi*). En situaciones comprometidas, cada *Ruoth* también podía consultar a los profetas (*jobilo*), que no estaban adscritos a ningún *oganda* en particular, y que eran la única institución que tenía un ámbito de actuación por encima del gobierno de los diferentes *Ruoth*. Desde esta posición marginal, los diferentes profetas – muchas veces en competencia entre sí – ejercían una influencia importante, y eran considerados los referentes supra-políticos que acentuaban la unidad cultural de todos los lúo como grupo, independientemente de las rencillas existentes entre los diferentes *oganda*.

Otra diferencia importante de los lúo en relación con los kipsigi fue que, gracias a su alianza con el Estado colonial, el impacto de los primeros años tanto de la administración colonial como de las misiones generó, al menos inicialmente, una serie de dinámicas constructivas que dieron un rumbo diferente al cambio social.

Por un lado, el tren contribuyó mucho a que John Ainsworth, al que ya nos hemos encontrado en el caso de los kipsigi como *Provincial Commissioner* de Nyanza entre 1907 y 1910, facilitara la introducción de nuevos productos agrícolas en la región, como el algodón, el cacahuete, el sésamo y el maíz. Los lúo se acogieron con tal entusiasmo al cultivo de estos productos que, en 1913, Nyanza era la provincia de Kenia que más usaba el ferrocarril para exportar su producción. Muchos colonos británicos acusaron a Ainsworth de ser pro-africano, pues sus políticas no favorecían que el pequeño agricultor tuviera que emigrar para buscar trabajo en las grandes plantaciones explotadas por ellos.

Por otro lado, los lúo recibieron también el impacto de las misiones. En 1907 ya había en Central Nyanza cuatro denominaciones cristianas distintas: *The Mill Hill Mission*, *The Independent Nilotic Mission*, *The South African Compound Mission* y *The Industrial Mission*. Todas ellas acompañaban el trabajo evangelizador con un paquete de medidas educativas que abogaban por el productivismo como sinónimo de progreso, y por el trabajo como elemento de realización social y moral del hombre. Así, la competencia entre las diferentes misiones por extender su radio de acción fue un complemento

perfecto a las medidas tomadas por John Ainsworth desde la administración para impulsar la laboriosidad de los lúo.

Sin embargo, a pesar de la buena acogida por parte de los lúo del proyecto social que ofrecía el Estado colonial, el cambio social entre ellos no siguió un esquema clásico de aculturación. Es decir, ni el horizonte social ni el comportamiento de los lúo se fue pareciendo, en general, al de las sociedades europeas en un contexto capitalista. El itinerario vital del Reverendo Alfayo Odongo Mango nos servirá de guía para ilustrar cómo la combinación de cristianismo y capitalismo no desactivó la capacidad de innovación social dentro de un marco simbólico estrictamente africano.

El reverendo Alfayo Odongo Mango (1870-1934)¹²

Si el distrito de Central Nyanza había sido destinado para los lúo, las tierras que limitaban al norte habían sido asignadas, desde finales del siglo XIX, al reino de Wanga, la única entidad política con un cierto nivel de centralización que los británicos encontraron en el oeste de Kenia. En general, cuando un Estado colonial se aliaba con un Estado centralizado africano, el primero tendía a reconocerle al segundo un territorio mucho más amplio que el que realmente controlaba.¹³ Así pasó también en el caso del reino Wanga. Mumia, el rey de Wanga a fines del siglo XIX, vio el territorio bajo su jurisdicción ampliado y defendido de sus vecinos, entre ellos los lúo, por el ejército británico. Su reino pasó a coincidir con el distrito colonial de North Nyanza.

Alfayo Odongo Mango nació en Buholo, un territorio lúo que se vio incorporado por el Estado colonial a la jurisdicción de Mumia, y su infancia, como la de tantos lúo que vivían en Buholo, se vio accidentada por diferentes huidas, pues su padre murió en batalla, y la tierra de su familia fue ocupada por un clan wanga. Finalmente consiguieron asentarse de nuevo en Buholo. Sin embargo, cuando su madre murió, Mango decidió irse a trabajar en las plantaciones de los colonos blancos. Tras varios años aprendiendo las técnicas agrícolas usadas en las plantaciones, decidió aplicar la misma forma de trabajar en su residencia de Buholo, convirtiéndose en lo que los británicos llamaban *an African progressive farmer*, para diferenciarlo del estereotipo del africano vago y poco emprendedor. El hecho que consiguiera casarse con dos esposas, Oloyo y Aduol, indica que sus negocios no le iban del todo mal.

Por aquel entonces ocurrió el primer contacto de Mango con el cristianismo. Fue en una visita en casa de su tío, donde encontró a un grupo de personas rezando con la ayuda de un libro. Mango fue invitado a unirse a la oración, y aceptó de buen ánimo.

¹² Gran parte de la información de este apartado procede de Ogot (1999b).

¹³ Los Estados africanos pre-coloniales no basaban su poder en un control del territorio. Ver Herbst (2000), especialmente el capítulo 2 "Power and Space in Precolonial Africa".

Aquel día, en el camino de regreso a casa, Mango cayó enfermo de gravedad. Tenía convulsiones, y durante los ataques de fiebre se le aparecía el libro con el que había rezado en casa de su tío. Fueron llamados diferentes médicos tradicionales, pero ninguno de ellos supo tratar aquella enfermedad. Cuando se encontró un poco mejor, Mango decidió ir a visitar a dos líderes lúo de Buholo, Daniel Ongeche y Paul Opondo.¹⁴ Para su sorpresa, ellos también estaban rezando con el mismo libro que había visto por primera vez en casa de su tío. De nuevo fue invitado a rezar, y de nuevo lo hizo. Esta vez su regreso a casa fue mucho más placentero, y la paz interior que le proporcionó aquella sesión de oración le hizo volver a visitar a aquellos líderes en los cuatro días siguientes. Tras la cuarta visita regresó a casa con una copia de la Biblia y anunció solemnemente a sus dos esposas que se había convertido al cristianismo. La primera esposa se mostró escéptica y reticente ante aquella extravagancia de su marido, la segunda lo secundó y hasta aceptó a acompañarlo a las misas. Curiosamente, cuando la iglesia exigió a Mango tener solo una esposa, fue esta segunda esposa la que fue expulsada del hogar familiar.

A finales de 1912 Mango ya se había construido su propia iglesia en el jardín de su casa, y estaba empeñado en propagar el cristianismo entre sus vecinos, tanto lúo como wanga. Cuando el reverendo Walter Chadwick, responsable de la misión cercana de la Christian Missionary Society (CMS), supo de las actividades de Mango, quedó impresionado tanto por su constancia y vocación como por su profunda ignorancia sobre las bases del cristianismo. Enseguida Chadwick hizo lo necesario para que Mango y otros tres cristianos lúo pudieran ingresar en la escuela de la CMS que había en Maseno, en la provincia de Nyanza. Tras un año de formación escolar, durante la cual recibió el bautizo, Mango volvía en 1914 a estar de nuevo en su casa, donde reemprendió la tarea de evangelizar a sus vecinos, tanto lúo como wanga.

Por aquel entonces estalló la I Guerra Mundial, y muchos lúo fueron movilizados en el ejército británico, como soldados y cargadores, para luchar contra los alemanes de Tanganika. El propio reverendo Chadwick, que hasta entonces había sido una especie de tutor de Mango, decidió contribuir al esfuerzo de guerra proponiéndose él mismo como capellán del ejército en el frente. Nunca más regresó a Buholo, pues murió en Kilwa a finales de 1917.

Acabada la guerra, el sucesor de Chadwick en la misión de Mumia fue el Reverendo Walter Edwin Owen, quien desde el principio tuvo mucho más interés en tener buenas relaciones con el líder wanga Mulama – hermano de Mumia, que en 1909 había sido nombrado *paramount chief* de North Nyanza – que con las pequeñas parroquias multiétnicas como la que encabezaba Mango.

¹⁴ Aunque no estuvieran reconocidos por el gobierno colonial, los líderes continuaban siendo reconocidos por su gente.

Una de las primeras decisiones que Owen tomó fue que la lengua oficial en el radio de acción de la misión de Butere sería el luhanga, la lengua bantu hablada por los wanga, y próxima a las lenguas bantu que él ya conocía. Hasta entonces Mango había predicado en lengua lúo, y este hecho no había impedido que acudieran a su iglesia los vecinos interesados en escucharle, independientemente de que fueran lúo o wanga. No cuesta imaginar que esta decisión fue vista por la comunidad lúo como una provocación: además de que tenían que vivir gobernados por los wanga en su propia tierra, ahora les prohibían hablar en su propia lengua. Los líderes lúo apelaron a la administración colonial para que *parara los pies* a la misión, pero en North Nyanza los escalafones más bajos de la administración estaban tomados por los wanga, que consiguieron que el asunto no llegara a los superiores británicos. Las demandas de los lúo para que Buholo fuera transferido de North Nyanza a Central Nyanza, donde la mayoría era lúo, fueron silenciadas y reprimidas con dureza. En abril de 1918 el propio Mango fue arrestado y sentenciado a seis meses de cárcel por predicar en lengua lúo.

Afortunadamente, el reverendo Owen fue transferido en 1921 a la escuela provincial de Maseno, donde Mango había ido a estudiar. Su sucesor, el Canónigo A. J. Leech, retomó la senda de apaciguar la tensión existente entre los lúo y los wanga. Hombre sencillo y alejado de los intereses políticos, Leech apreció la tarea evangelizadora que Mango estaba llevando a cabo en su iglesia, y él mismo predicaba en lengua lúo cuando se encontraba entre una mayoría de esta lengua.

En 1929 Mango fue uno de los seleccionados para ir a la St. Emmanuel Divinity School, en Mombasa. Esta escuela de la CMS recibía alumnos de todo Kenia para mejorar su formación en teología¹⁵. Fue allí donde Mango conoció a estudiantes de etnia kikuyu, que le informaron sobre la lucha de Harry Thuku¹⁶ contra la ocupación de tierras kikuyu por los colonos británicos, y contra el maltrato que recibían los trabajadores africanos. En febrero de 1929 Mango también conoció a un joven Jomo Kenyatta, el que sería el primer presidente de Kenia independiente, que pasó por Mombasa en su camino hacia Londres, y que ya entonces se consideraba el emisario en la capital del imperio de la *Kikuyu Central Association* – la asociación que continuaba el legado nacionalista de Harry Thuku. Cuanta más información obtenía Mango sobre la lucha de los kikuyu, mayor parecido le encontraba con la situación de los lúo en North Nyanza.

Cuando regresó a su casa, empezó a movilizarse para reclamar al Estado colonial que una parte de North Nyanza, en tanto que tierra que pertenece a los lúo, debía ser

¹⁵ Sobre la acción de la CMS en el centro y en el este de Kenia y las protestas que generó ver Strayer (1973).

¹⁶ Funcionario colonial que se reveló contra los impuestos abusivos del gobierno colonial sobre la población africana. En 1921 creó la *Young Kikuyu Association* para organizar las protestas y fue despedido de su lugar de trabajo. En marzo de 1922, tras un altercado en Nairobi, fue deportado a Kismayu.

transferida a Central Nyanza. En 1932, juntamente con algunos lúo que habían regresado a su tierra natal tras un largo servicio colonial – la mayoría en el ejército o en la policía –, Mango participó en la creación de la *Ugena Kager Lwo Clan South Bank of the River Nzonja Association* (UKA).¹⁷ Como portavoz de la asociación fue escogido un profesor de la escuela de la CMS en Maseno, Joshua Elisha Obala. El reverendo Owen, responsable de la escuela y poco simpatizante de la causa lúo, le advirtió de que si seguía por ese camino podría tener problemas. A pesar de este aviso, Obala antepuso su militancia lúo a la seguridad de su puesto de trabajo en Maseno.

La vía legal

El mismo año de su fundación, la UKA, consciente de que la administración de su distrito estaba controlada por los wanga, decidió contratar a R. R. Evison, un abogado europeo residente en Kisumu, capital de Central Nyanza, para tratar de sus derechos sobre la tierra. Evison asumió el encargo, pero pronto fue informado por la administración colonial en Nairobi de que, como la tierra en cuestión estaba bajo la *Customary Law*,¹⁸ el Tribunal Supremo iba a declinar su competencia en el asunto. La UKA no cesó en su empeño y decidió enviar una carta reclamando ‘la tierra que les habían robado’ al Secretario de Estado para las Colonias, en Londres. Londres remitió la carta al gobierno de Kenia, que a su vez decidió crear una comisión *ad hoc* para estudiar el asunto. Aparentemente, parecía que los lúo kager de Buholo habían conseguido ser escuchados. El problema fue que la comisión acabó siendo de una sola persona, y la persona indicada para dictaminar una solución fue precisamente el Reverendo Owen, que por aquel entonces era ya la máxima autoridad del CMS en la diócesis de Nyanza, y que se tomó el encargo con la meticulosidad necesaria para cerrar el caso de una vez por todas.

Como era de esperar, el veredicto fue favorable a los wanga de forma cruel: como los lúo habían adquirido aquella tierra mediante la conquista, la conquista posterior de los wanga – con el apoyo británico – hizo que la propiedad de la tierra revirtiera en ellos. Por consiguiente, todos los lúo viviendo en Nord Nyanza pasaban a ser considerados arrendatarios y debían firmar un documento conforme renunciaban a reclamar sus derechos sobre la tierra. Quien no firmara el documento podría ser desalojado del lugar donde residía.

¹⁷ Como también hemos visto en el caso de los kipsigi y del clan Talal, cuando se trata de identificarse y de garantizar las solidaridades el clan es mucho más importante que la etnia. Por otra parte, los límites del clan varían según las tensiones internas y la capacidad de los líderes para aglutinar o para generar escisiones. Como indica el nombre de la asociación, los lúo de Buholo son en gran parte del clan Kager.

¹⁸ Ley consuetudinaria reconocida por la legislación colonial inglesa. La ambigüedad en la interacción entre los dos regímenes jurídicos fue siempre una baza del gobierno colonial. Actualmente Kenia es uno de los pocos países africanos donde la tierra está prácticamente en su totalidad bajo un régimen de propiedad privada (Herbst, 2000).

Mango fue uno de los cinco líderes de la UKA que se negó a firmar el documento de renuncia a los derechos sobre la tierra, y todos fueron desalojados. Owen, a pesar de tratarse de personas vinculadas a su iglesia, dio apoyo al gobierno en la aplicación del desalojo.¹⁹ A partir de ese momento, desengañado por la falsa promesa de justicia que ofrecían el Estado y la iglesia, Mango empezó a vivir su cristianismo de forma diferente. Él, que había sido considerado *progressive farmer* y que había sido enviado dos veces a la escuela por su voluntad de aprender cosas nuevas, ahora se daba cuenta que tanto la iglesia en la que había confiado como el Estado colonial y sus leyes participaban de la misma impureza.

La vía espiritual carismática: la iglesia Jo-Roho

Mango rompió por completo con la CMS en el mismo año 1932. Inmediatamente se asoció con otros dos lúo que, tras haber soñado una serie de visiones, habían abandonado la CMS años antes. Los tres decidieron fundar su propia iglesia: *Jo-Roho (the Holy Ghost Church)*. En sus misas el Espíritu Santo poseía a algunos de sus miembros, principalmente mujeres viudas y desarraigadas que pronto se unieron a la iglesia. Mango acogía en su casa a todo el que se uniera a su iglesia, y pronto el abastecimiento de comida para tanta gente comenzó a ser un problema. Cada vez más imbuido de un comportamiento monomaniaco, Mango comenzó a distanciarse de los lúo que decidieron mantenerse fieles a la CMS. Los Jo-Roho tomaron una actitud de aislamiento del mundo, cada vez más encerrados en sí mismos y cada vez más desconfiados de la sociedad que los circundaba, hasta el punto de llegar a organizarse defensivamente de forma paramilitar. El desenlace trágico no tardó en llegar: el domingo 21 de enero de 1934 diez personas murieron quemadas, entre ellas Alfayo Odongo Mango, y unas cuarenta resultaron heridas.

Según se desprende de los testimonios recogidos en la causa judicial que se siguió, hacia el mediodía una avalancha de personas hambrientas salió del recinto de la iglesia, e intentaron coger comida por la fuerza a una serie de familias wanga que vivía en los alrededores. Al anochecer de aquel mismo domingo, una multitud de soldados wanga había rodeado el recinto de la iglesia, armados con lanzas y escudos, y empezaron a disparar y a quemar las casas que había dentro del recinto.

El reverendo Owen y el canónigo Leech reconocieron el cadáver de Mango por la forma del cráneo y por restos de ropa religiosa que no llegaron a calcinarse. Parece ser que Mango permaneció sentado dentro de su casa leyendo la Biblia, mientras la mayoría

¹⁹ Lo curioso del caso es que el Reverendo Owen ha pasado a la historia como un gran defensor de los africanos ante los intereses de los colonos (Ogot, 1999a). Pero parece ser que, tras el paternalismo, se escondía una persona que no admitía que los africanos bajo su protección mostraran una opinión propia en desacuerdo con la suya. Con estos no tenía piedad.

de sus seguidores huía del fuego. Sus restos fueron enterrados en el cementerio del Hospital de Kakamega, en una parte del distrito de North Nyanza muy alejada de la tierra reclamada por los lúo. Sin embargo, los habitantes de Kakamega, mayoritariamente de etnia Abaluyia, tuvieron miedo de que en el futuro aquella tumba sirviera para que los lúo reclamaran tierra en aquella parte del distrito. Finalmente, el gobierno de North Nyanza aceptó transferir, de forma secreta, aquella tumba a la catedral de Namirembe, en Kampala, a más de 500 kilómetros hacia el oeste.

En la investigación llevada a cabo por las autoridades coloniales se concluyó que no se habían encontrado indicios de que los miembros de la iglesia Jo-Roho hubieran interferido en la vida cotidiana de los wanga vecinos. A pesar de que era evidente que una multitud de personas había ejercido la violencia sin consentimiento previo de las autoridades coloniales, no se pudo culpar a ningún individuo en particular por las muertes. Se impuso una multa colectiva de 400 *pounds* a los cuatro barrios más próximos a la iglesia, en concepto de indemnización a las víctimas. A pesar de que la multa se pagó, como convenido, al *Local Native Council*, ningún herido, ni ningún familiar de los asesinados, ni ningún lúo se personó a cobrar la indemnización, pues para ellos habían sido víctimas, una vez más, de la arbitrariedad de la justicia colonial: nadie había intentado robar comida a las familias wanga y todo había sido orquestado para acabar con la insistencia de los *Jo-Roho* en reclamar la tierra que les pertenecía.

En 1940, el responsable del distrito de North Nyanza, queriendo cerrar el asunto, mandó llamar a catorce líderes lúo del clan Kager y les conminó a recoger el dinero o bien a firmar el siguiente documento:

We, the undersigned Kager, relatives of the Kager who were killed in Musanda riot in January, 1934, hereby state that we do not wish to receive any money as compensation for the deaths of our relatives, and we renounce all claims to such compensation. We agree to the money being credited to Government. (*apud* Ogot, 1999b)²⁰

Los catorce firmaron el documento y, desde el punto de vista burocrático, se cerró el caso. El conflicto continuó abierto, pues los miembros de la UKA se mantuvieron firmes sobre no considerar el conflicto cerrado hasta que no se reconociera la raíz del problema: la propiedad de la tierra. En 1951 de nuevo hay un documento que atestigua que los lúo Kager de North Nyanza continuaban buscando justicia. El *Chief Native Commissioner* de Kenia pide consejo sobre el dossier lúo del distrito de North Nyanza a Mr. C. H. Williams,

²⁰ El autor cita la siguiente fuente: *North Nyanza District Annual Report*, 1940, Kenya National Archives.

Provincial Commissioner de la provincia de Nyanza, y que anteriormente había sido *District Commissioner* de North Nyanza. Éste le resumió de forma clara cómo se presentaba el conflicto desde la óptica del Estado colonial, y por eso vale la pena reproducir un fragmento de su respuesta al *Chief Native Commissioner*:

The matter has its roots deep in the past as before the advent of the effective British Administration; the area now comprising Ugenya, Buholo, Marama and southern fringes of the Wanga was a kind of no man's-land, which was fought over by the luo and Bantu. Evidence suggests that the luo gained a temporary dominance which, however, they lost to the bantu when Mr. Hobley came to their assistance. They were driven back to the area they mainly occupy now, but pockets of the Kager, as they are called, were left behind, which has been a constant source of irritation or even more on occasions such as the rioting at Musanda in 1934. The Kager are concentrated in south Ugenya which is in Central Nyanza, with pockets in Wanga, Marama and Buholo Locations, which are in North Nyanza and their avowed object is a united Kager tribe controlling these four locations either in whole or in part... I suggest your reply should state that it is impossible to entertain claims in respect of conditions which obtained before the advent of British Administration and that there is no intention of alternating the district boundary... (*apud* Ogot, 1999b)²¹

Aunque ahora expresado de forma más distante, vemos cómo el argumento central es básicamente el mismo que el que ofreció el Reverendo Owen unos veinte años antes: la administración británica se establece como punto de partida del derecho, sin posibilidad a retrotraerse a hechos pasados. Vemos también como Williams omite que las arbitrariedades provocadas por el Estado – tanto por las autoridades wanga, como por la ineficacia de la ley colonial y por la actitud de misioneros intolerantes como el reverendo Owen – para tratar los conflictos entre africanos fue la causa principal de la movilización de los lúo. La voluntad de los lúo Kager de unirse al distrito de Central Nyanza no nace de un primordialismo étnico, sino por la constatación de los perjuicios que les suponen vivir en minoría bajo las autoridades wanga en un contexto colonial.²²

El modelo administrativo basado en unidades geográficas cerradas afiló las tensiones entre grupos diferentes al tiempo que evitaba la resolución de conflictos propia de

²¹ El autor cita la siguiente fuente: AR/1292, ARC (MAA) 2/3/10 VI, Kenya National Archives.

²² Este tipo de demanda fue muy común en el colonialismo británico, cuyo modelo administrativo incentivó que la mayoría de cada distrito oprimiera a las minorías que habían quedado en el territorio que les concedía el mapa colonial. El problema no era tanto la frontera en sí, sino el tipo de relación opresiva que se establecía dentro de ella. En otro lugar (Farré, 2010) he tratado del caso del reino de Toro y las minoría konjo y amba, en el oeste de Uganda.

sociedades acostumbradas a migrar. La evolución vital de un hombre como Alfayo Odongo Mango sólo se entiende por el cúmulo de frustraciones y desengaños producido por las propias estructuras coloniales. Si las autoridades wanga reconocidas por el estado colonial representan el modelo administrativo descrito por Mamdani (1996) como despotismo descentralizado, personas como Mango representan la otra cara de las autoridades africanas: las que tuvieron que sobreponerse al despotismo descentralizado para mantener aquello que consideraban fundamental para su supervivencia como grupo – la tierra y la lengua en el caso de los lúo Kager –, y lo hicieron creando nuevos espacios de acción social. En primer lugar lo hicieron apelando a la ley colonial y, posteriormente, mediante una versión carismática del cristianismo. Tanto la UKA como la iglesia Jo-Roho fueron válvulas de escape a partir de las que los africanos pretendieron recomponer, a través del cambio y de la innovación, lo que consideraban fundamental de su pasado.

En 1962, un año antes de la independencia de Kenia, finalmente la *Kenya Boundaries and Delineation Commission* aceptó rediseñar los límites de distritos y transferir las tierras de mayoría lúo al distrito de Central Nyanza. Así, uno de los motivos por los que luchó y murió Alfayo Odongo Mango fue finalmente conseguido. Por otro lado, la iglesia que fundó no desapareció. El ataque que sufrieron y la forma de morir de su líder garantizaron cada vez más fieles a la iglesia de Jo-Roho. El considerado martirio de Alfayo Odongo Mango se convirtió en un símbolo de las injusticias, y su iglesia una forma de canalizar la protesta y el descontento de forma pacífica. En 1957 la iglesia Jo-Roho fue finalmente registrada como iglesia cristiana formalmente constituida. Un año antes se hizo un gran encuentro de delegados procedentes de todo el oeste de Kenia, y allí se acordaron unos estatutos propios, para la confección de los cuales contaron con el apoyo de Oginga Odinga, uno de los líderes lúo más destacados del periodo post-independencia y abuelo del actual primer ministro de Kenia, Raila Odinga.

EL ESTADO FRENTE AL PLURALISMO AFRICANO. A MANERA DE CONCLUSIÓN

A pesar de que tanto los lúo como los kipsigi se vieron condicionados por la camisa de fuerza colonial, no todos ellos lo fueron del mismo modo, ni todos ellos siguieron los mismos caminos para distanciarse de lo que no querían. Los ejemplos presentados nos enseñan que hay una pluralidad de realidades que han sido adjetivadas como tradicionales debido a su relación evidente con el pasado africano pre-colonial, aunque no desdeñen algunas novedades introducidas por el contacto con el Estado colonial.

Entre los ejemplos aquí presentados, el caso de Mumias y de los demás jefes wanga en North Nyanza, es quizá el ejemplo más próximo al modelo de despotismo

descentralizado tal como es descrito por Mamdani (1996). Del mismo modo, los casos de Kipchomber Arap Koileke entre los kipsigi, y de Kipeles y Lelimo entre los nandi, fueron casos fallidos de despotismo descentralizado, en la medida que no respondieron a lo que el Estado colonial esperaba de ellos. Mientras el profeta Arap Koileke siguió su propia agenda, muy diferente a la de un funcionario colonial, y fue depuesto del cargo y exiliado por ello; Kipeles y Lelimo carecieron del mínimo de credibilidad entre los miembros de su propio clan para ejercer ningún tipo de autoridad.

Se da la paradoja de que los protagonistas del despotismo descentralizado del tipo que Mumias y sus sucesores representan, aunque fueron quienes reprodujeron de forma más mimética los intereses del Estado colonial,²³ son considerados por muchos analistas los representantes de la tradición africana. Creemos que este error se debe, en parte, a que continúa la tendencia a imaginar la tradición africana como un corpus cerrado, similar a los códigos de derecho consuetudinario que recopilaron algunos etnógrafos coloniales con la pretensión de fijar la vida africana, y a la confección de largas genealogías con la pretensión de fijar la historia tribal. A lo que en este artículo nos referimos como tradición africana no tiene nada que ver con estos artefactos de concepción colonial, sino más bien con una característica más intangible de las sociedades africanas: su facilidad para el cambio social a la vez que continúan transmitiendo unos contenidos y un modelo de sociedad que es capaz de dar sentido a las más diversas posibilidades de cambio (Farré, 2008; Farré *et al.*, 2009). Esta flexibilidad y dinamismo, en las antípodas de la rigidez uniformizadora del modelo europeo de Estado-nación y sus epígonos coloniales diseminados por África, nos permite entender el trasfondo de la tragedia de Alfayo Odongo Mango, así como su rabiosa actualidad.

La actitud de Mango ante las novedades introducidas por el gobierno colonial (la innovación agrícola, el cristianismo, la ley colonial) nos lo muestran como alguien que confía en el potencial de cambio que prometían todas estas innovaciones, alguien en las antípodas de una actitud recelosa y cerrada en sí misma. Sin embargo, Mango se encontró con un problema de gran calado en las relaciones entre los Estados coloniales y el grueso de las poblaciones africanas: a pesar de lo que prometían los discursos oficiales, ni las innovaciones agrícolas, ni el cristianismo, ni el imperio de la ley estaban pensados para servir a los intereses africanos, ni para contribuir a modelar la sociedad en la que los africanos querían vivir.

Lo más grave del caso, y lo que lo proyecta hasta la actualidad, es que esta distancia entre lo que prometen los discursos oficiales y las vivencias de la mayoría de africanos perdura en la actualidad como una de las más tozudas herencias coloniales. Las

²³ Aunque sin perder nunca la opción de actuar, cuando les convino, al margen del Estado colonial, como en el ataque organizado por los wanga contra la iglesia Jo-Roho.

promesas inherentes a los discursos del desarrollo o de la democratización, difundidos ahora tanto desde los Estados africanos como desde las instituciones financieras internacionales que les apoyan, no encuentran plasmación en la vida de la mayoría de los africanos. También hoy muchos africanos anónimos están intentando innovar con los pies en la tradición africana y los ojos en las novedades que llegan de fuera. Es cierto que algunos de los múltiples resultados que esta combinación ofrece pueden ser aberrantes. Sin embargo, desde el punto de vista del analista social, conviene no olvidar que la mayoría de los africanos se encuentran rodeados por instituciones que fueron y continúan siendo pensadas para representar a los intereses de otros y, en este contexto, el suelo más firme que pisan continúa siendo el de la rica y dinámica tradición africana. La tradición que piensa por sí misma y consigue, a diferencia del Estado, ofrecer soluciones como las que en su día ofrecieron Arap Koileke y Arap Kisiara, Daniel Ongeche y Paul Opondo, Joshua Elisha Obala y Alfayo Odongo Mango, entre tantos otros.

ALBERT FARRÉ

Licenciado en Antropología y Doctor en Historia por la Universidad de Barcelona, con una tesis sobre la administración del estado a nivel distrital en Mozambique y su relación con las autoridades africanas preexistentes. Ha realizado también investigación en la región de los Grandes Lagos. Ha sido investigador postdoctoral del CEA-IUL entre 2006 y 2011 (Beca FCT SFRH/BPD/23659/2005). Actualmente es investigador del Human Economy Program de la Universidad de Pretoria.

Contacto: fantura2@hotmail.com

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, David (1995), "Visions of the Vanquished. Prophets and Colonialism in Kenya's Western Highlands", in David M. Anderson; Douglas H. Johnson (orgs.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. London: James Currey, 164-194.
- Amadi, I. R. (1989), "The Northern Factor in The History of Sub-Saharan Africa: The Hamitic hypothesis revisited", *Transafrican Journal of History*, 18, 80-89.
- Chrétien, Jean Pierre (2000), *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*. Paris: Aubier.
- De Heusch, Luc (1995), "Rwanda: les responsabilités d'un génocide", *Le Débat*, 84, 24-32.
- De Wolf, J. J. (1980), "The Diffusion of Age-Group Organization in East Africa: A reconsideration", *Africa*, 50(3), 305-310.
- Evans-Pritchard, Edward (1978), *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama [1.ª ed.: 1940].
- Farré, Albert (2002), "Los Karamojong: sobre cómo resistir el desastre", in Alicia Gili (org.), *Más allá del Estado. Pueblos al margen del poder*. Barcelona: Bellaterra, 61-84.

- Farré, Albert (2007), "Yoweri Museveni y las fracturas sociales heredadas. Reinos y ejércitos en la formación de la Uganda actual", *Studia Africana*, 18, 89-97.
- Farré, Albert (2008), "Estado y autoridad tradicional: la importancia y los límites del pluralismo", in Georg Klute; Birgit Embaló; Anne Kristin Borszik; Idrissa Embaló (orgs.), *Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Número Especial: Experiências locais de gestão de conflitos*, INEP-Bissau y Bayreuth University, 91-112. Versión electrónica en http://www.ias.unibayreuth.de/de/research/e_collaborative_projects/c_conflict_management_quinea-bissau/Soronda_Inhalt.pdf
- Farré, Albert (2009a), "Reinos y ejércitos en la formación de Uganda. El descontrol de la violencia (1877-1986)", *Cadernos de Estudos Africanos*, 16-17, 53-70.
- Farré, Albert (2009b), "Nuevas y viejas instituciones en Teso tras la insurgencia (1986-1992)", *Studia Africana*, 20, 63-91.
- Farré, Albert; Lourenço, Victor; Tomàs, Jordi (2009), "Introducción: diversidad de poderes en África y resolución de conflictos", in Albert Farré y Jordi Tomàs (coord.), *Procesos de reconciliación posbélica en el África Subsahariana*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 87,7-16. Versión electrónica en http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/revista_cidob_d_afers_internacionals/num_8_7_procesos_de_reconciliacion_posbelica_en_africa_subsaariana
- Farré, Albert (2010), "Ni acéfalos ni feudales: Rwenzururu Kingdom!", in Jordi Tomàs (org.), *Secesionismos en África*. Barcelona: Bellaterra, Colección Estudios Africanos, 18, 367-395.
- Hansen, Holger Bernt (1995), "The Colonial Control of Spirit Cults in Uganda", in David M. Anderson y Douglas H. Johnson (orgs.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. London: James Currey, 143-163.
- Herbst, Jeffrey (2000), *States and Power in Africa. Comparative Lessons in Authority and Control*. Princeton: PUP.
- Johnson, Douglas (1998), "The Sudan People's Liberation Army and the Problem of Factionalism", in Christopher Clapham (org.), *African Guerrillas*. Oxford: James Currey, 53-72.
- Karlström, Mikael (2004), "Modernity and its Aspirants. Moral Community and Developmental Eutopianism in Buganda", *Current Anthropology*, 45(5), 595-611.
- Komma, Toru (1998), "Peacemakers, Prophets, Chiefs & Warriors: Age-set antagonism as a factor of political change among the Kipsigis of Kenya", in Eisei Kurimoto; Simon Simonse (orgs.), *Conflict, Age & Power in North East Africa*. London: James Currey, 186-205.
- Kopytoff, Igor (org.) (1987), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lamphear, John (1998), "Brothers in Arms: Military aspects of East African age-class systems in historical perspectives", in Eisei Kurimoto; Simon Simonse (orgs.), *Conflict, Age & Power in North East Africa*. London: James Currey, 79-97.
- Lonsdale, John (2000), "Etnicidad moral y tribalismo político", *Nova Africa*, 8, 37-58.
- Mafeje, Archie (1992), *Kingdoms of the Great Lakes Region*. Kampala: Fountain Publishers.

- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Maxon, Robert (1986), *East Africa. An Introductory History*. Nairobi: East Africa Educational Publishers.
- Ogot, Bethwell (1999a), "British Administration in Central Nyanza District of Kenya 1900-1960", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 25-54 [1.^a ed.: 1963].
- Ogot, Bethwell (1999b), "Reverend Alfayo Odongo Mango 1870-1934", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 109-130 [1.^a ed.: 1971].
- Ogot, Bethwell (1999c), "On the Making of a Sanctuary", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 147-162 [1.^a ed.: 1972].
- Ogot, Bethwell (1999d), "Revolt of the Elders: An anatomy of the loyalist crowd in the Mau-Mau uprising 1952-1956", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 169-181 [1.^a ed.: 1972].
- Ogot, Bethwell (1999e), "A community of Their Own. The search for a New Order by the Maria Legio", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 209-224 [1.^a ed.: 1976].
- Ogot, Bethwell (1999f), "The Great Lakes Region", in Bethwell Ogot, *Building on the Indigenous. Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 71-98 [1.^a ed.: 1984].
- Ogot, Bethwell (1999g), "The Construction of Luo Identity and History", in Bethwell Ogot, *Building on the Indigenous. Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 179-204 [1.^a ed.: 1997].
- Ogot, Bethwell (1999h), "The Siege of Ramogi: From National Coalitions to Ethnic Coalitions, (1960-1998)", in Bethwell Ogot, *Building on the Indigenous. Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 277-288 [1.^a ed.: 1998].
- Onyango-Ku-Odongo, J. M.; Webster, J. B. (1976), *The Central Lwo During the Aconya*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- Spencer, Paul (1998), "Age-Systems and Modes of Predatory Expansion", in Eisei Kurimoto; Simon Simons (orgs.), *Conflict, Age & Power in North East Africa*. London: James Currey, 168-185.
- Strayer, Robert, (1973), "Missions and African Protest: a case study from Kenya 1875-1935", in Robert W. Strayer; Edward I. Steinhart; Robert M. Maxon; Robert G. Gregory, *Protest Movements in Colonial East Africa: Aspects of early african response to European rule*, New York: Eastern African Studies Program of Syracuse University.
- Rigby, Peter (1996), *African Images. Racism and the end of anthropology*. Oxford: Berg.
- Roscoe, John (1966), *The Northern Bantu. An account of some Central African Tribes of the Uganda Protectorate*. New York: Barnes & Noble, Inc. [1.^a ed.: 1915].

Temudo, Marina Padrão; Schiefer, Ulrich (2003), "Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa – The Importance of Social and Genetic Resources: A case study on the reception of urban war refugees in the south of Guinea Bissau", *Current Sociology*, 51(3-4), 393-416.