

# DE LA ETNOARQUEOLOGÍA A LA ARQUEOLOGÍA DEL PRESENTE

ALFREDO GONZÁLEZ RUIBAL

## Los problemas de la etnoarqueología

Desde sus inicios hace cerca de medio siglo, la etnoarqueología se ha entendido generalmente como una subdisciplina al servicio de la arqueología, encargada de estudiar sociedades premodernas actuales para comprender mejor el registro arqueológico, especialmente de las sociedades prehistóricas (David y Kramer, 2001; González Ruibal, 2003). La mina de la que se extraen las analogías son sociedades no modernas, frecuentemente comunidades de pequeña escala—bandas o tribus, en el lenguaje antropológico neoevolucionista (fig. 1).

En realidad, desde la consolidación de la arqueología como disciplina científica durante la segunda mitad del siglo XIX los investigadores han recurrido a las sociedades preindustriales vivas para interpretar el registro arqueológico: muchos de los primeros manuales de Prehistoria, de hecho, combinaban datos del pasado remoto y de comunidades “primitivas” (p.ej. Lubbock 1875 [1865]). Sin embargo, no será hasta finales de los años 50 y principios de los 60 del siglo XX cuando estas comparaciones empiecen a realizarse de forma más sistemática: a partir de entonces los arqueólogos comenzarán a trabajar regularmente con sociedades preindustriales para abordar cuestiones que los antropólogos culturales solían dejar al margen (abandonos, tecnología, estilo, subsistencia, etc.). A este tipo de investigación se le dio el nombre de etnoarqueología. La etnoarqueología nació con la Nueva Arqueología o arqueología procesual: uno de los objetivos fundamentales de este paradigma era hacer de la arqueología una disciplina más científica (equiparable a las ciencias naturales), más cuantitativa (con resultados medibles y expresables de forma estadística) y nomotética (capaz de formular leyes generales

sobre el comportamiento humano). La misión de la etnoarqueología en este contexto era ofrecer “teorías de alcance medio”, o lo que es lo mismo, marcos de referencia básicos que permitieran dar solidez a teorías arqueológicas más amplias.

Por ejemplo, una gran cantidad de trabajo etnoarqueológico en la actualidad se centra en la forma en que los cazadores-recolectores actuales descartizan y procesan sus



Fig. 1.- Haciendo etnoarqueología entre los gumuz de Etiopía, un grupo igualitario de agricultores de roza y quema: Álvaro Falquina y Dawit Tibebe realizan entrevistas sobre el parentesco para poder correlacionar los datos con la organización espacial de los conjuntos domésticos.

presas (Domínguez-Rodrigo, 2002). Los arqueólogos estudian las marcas de descarnado, la acción de los animales carroñeros y las partes de hueso que pasan al registro arqueológico. La intención es encontrar marcos de referencia objetivos y contrastables que permitan entender mejor, de forma analógica, el papel de la acción humana en los conjuntos faunísticos plio-pleistocénicos. El estudio de un conjunto específico de huesos en el presente nos puede permitir comprender mejor la evolución de la humanidad. Por la tarea que le fue inicialmente encomendada, la etnoarqueología ha tenido un carácter funcionalista, universalista y ahistórico, es decir, ha tratado de encontrar explicaciones al registro arqueológico que no se hallan con-

dicionadas por un determinado contexto histórico o cultural y se ha preocupado sobre todo por cuestiones de tipo económico y ecológico.

Pese a la crítica a la que se vio sometida esta forma de practicar la etnoarqueología a partir de inicios de los años 80 (Hodder, 1982a y b; en España: Hernando, 1995), muchos investigadores actuales continúan defendiendo este tipo de investigación (p.ej. Roux, 2007). El problema es que se trata de un enfoque que ha fracasado irremisiblemente: por un lado, las investigaciones etnoarqueológicas han descendido dramáticamente desde mediados de los 80 y, por otro, prácticamente ningún arqueólogo utiliza el trabajo de los etnoarqueólogos para comprender el registro arqueológico ¿A qué se debe esto? Por un lado, los herederos de la Nueva Arqueología han encontrado en la arqueometría muchas soluciones específicas a sus problemas sobre la fabricación y uso de objetos prehistóricos. Para saber cómo se ha cocido una cerámica ya no es necesario observar la labor de una alfarera tradicional, existen procedimientos físico-químicos que nos permiten resolver la cuestión satisfactoriamente. Algunos investigadores, de hecho, consideran que el refinamiento de la arqueología permitirá acabar con la etnoarqueología definitivamente (Vila, 2006).

Por otro lado, cuando se trata de proponer teorías más ambiciosas de tipo sociopolítico, los arqueólogos procesuales prefieren recurrir a comparaciones antropológicas, históricas y etnohistóricas (cf. Parkinson, 2002). Donde se advierte más claramente quizá

el fracaso de la etnoarqueología procesual es en el área maya. Sobre los mayas actuales se ha realizado una gran cantidad de trabajos etnoarqueológicos, que cubren aspectos tales como la organización del espacio doméstico (Wilk, 1983), la producción cerámica (Deal, 1998), la fabricación de metates (Nelson, 1987), la industria lítica (Clark, 1991) o la gestión del desecho (Hayden y Cannon, 1983). Sin embargo, toda esta bibliografía apenas figura en las obras sobre los antiguos mayas. Los arqueólogos, en su inmensa mayoría pertenecientes a la línea procesual, acuden habitualmente a las etnografías tradicionales de la zona o a los escritos de los conquistadores españoles para interpretar las sociedades mayas del pasado.

Por lo que se refiere a la arqueología postestructuralista o posprocesual, los investigadores que se adhieren a esta tendencia se encuentran más interesados por cuestiones sociológicas y simbólicas, culturalmente específicas, y en consecuencia no encuentran atractiva ni útil la mayor

parte de la bibliografía etnoarqueológica, orientada a cuestiones económicas y tecnológicas en el sentido más estrecho de ambos términos. Los posprocesuales buscan inspiración para interpretar el pasado en la etnografía y los trabajos antropológicos generales: la interpretación del Neolítico y la Edad del Bronce en las Islas Británicas, por ejemplo, se basa en buena medida en paralelos etnográficos, especialmente procedentes de Melanesia (véase por ejemplo Tilley, 1994; Edmonds, 1999; Thomas, 2000). Esta inspiración antropológica ha servido para cambiar radicalmente la imagen que se tenía de las primeras sociedades agricultoras europeas. La fascinación por la antropología es tan poderosa que muchos investigadores posprocesuales, insatisfechos con las posibilidades de su propia disciplina, han querido escribir etnografías del pasado (p.ej. Tilley, 1996; Forbes, 2007). Naturalmente, en los trabajos etnográficos que tanto atraen a estos arqueólogos apenas hay mención alguna a la cultura material, pero al fin y al cabo uno de los problemas de la arqueología postestructuralista ha sido que el énfasis en lo social ha llevado a olvidar los aspectos más puramente materiales de la existencia (Olsen, 2007). Es significativo que uno de los antropólogos que más ha influido en la arqueología posprocesual, Clifford Geertz (1973, 22), dijera que los etnógrafos “no estudian aldeas, sino que estudian *en* aldeas”. Sin embargo, resulta que los arqueólogos, y los etnoarqueólogos, *sí* estudian aldeas—como colectivos formados por personas, animales, edificios y artefactos, pero los investigadores posprocesuales parecen haberse olvidado de ello.



Fig. 2.- Un grupo de Awá de la aldea de Jurití (Brasil), armados para hacer frente a la invasión de sus tierras.

La etnoarqueología se enfrenta a otro problema, en este caso de carácter ético ¿Es lícito estudiar a sociedades tradicionales en la actualidad con el único objeto de comprender mejor a comunidades del pasado y, con frecuencia, de otro lugar? En mi opinión, no lo es en absoluto (González Ruibal, 2006b). Este tipo de práctica recuerda bastante al de los antropólogos y arqueólogos coloniales, que robaban (literal o figuradamente) a las sociedades que estudiaban sus riquezas culturales. Muchos trabajos etnoarqueológicos se llevan a cabo sin tener en cuenta la experiencia histórica local, ni siquiera la historia reciente, que es con frecuencia traumática y clave para entender el presente. En otros casos se utilizan datos etnohistóricos, pero se pasa por alto o apenas se menciona el papel que tuvo el colonialismo en el devenir de la cultura: un caso especialmente dramático es el de los yámana de la Patagonia, una sociedad de cazadores-recolectores que fueron exterminados en el siglo XIX. Al estudiar a los yámana simplemente para comprender las sociedades paleolíticas europeas (Vila, 2004) estamos privando a ese pueblo, aunque sea simbólicamente, de lo último que les



Fig. 3.- Ramadán Talow, un brujo berta, durante una entrevista.

queda: su historia cultural específica y única. Al igual que hacen los antropólogos, deberíamos estudiar a los grupos con que trabajamos como un fin en sí mismo, más que como una mera fuente de analogías.

Ante los problemas de tipo epistemológico y ético a los que se enfrenta la etnoarqueología, tal y como se lleva a cabo en la actualidad, mi propuesta para hacer de nuevo relevante esta práctica científica es transformarla en una arqueología del presente (González Ruibal, 2006a). Se trata, en cierta manera, de darle la vuelta a la dependencia antropológica de la arqueología: en vez de escribir imposibles etnografías del pasado (la etnografía implica el tiempo presente), debemos producir arqueologías del mundo contemporáneo, que nos permitan comprender mejor a las sociedades vivas. Este tipo de arqueología, además, puede proporcionar elementos de comparación para arqueólogos que exploran períodos y culturas diversos (como sucede con otras investigaciones históricas y antropológicas), pero, desde un punto de vista ético, evita convertir a los pueblos con que trabaja en meros suministradores neutros de analogías arqueológicas.

### Una arqueología del presente

La arqueología del presente, como su nombre indica, estudia a sociedades actuales mediante la metodología y teoría arqueológicas. En esto, en principio, no es muy diferente de la etnoarqueología. Sin embargo, existen tres diferencias notables: como ya he



señalado, su objetivo último no es analógico, aunque sus resultados puedan ser utilizados de forma comparativa para otros periodos. En segundo lugar, la arqueología del presente estudia potencialmente todo el mundo actual: tanto sociedades no modernas como capitalistas. No establece una distinción tajante entre nosotros y los otros. La arqueología de la basura en Estados Unidos, por ejemplo (Rathje y Murphy, 1992), es una forma de arqueología del presente. En tercer lugar, este tipo de arqueología no contempla una distinción drástica entre pasado y presente: en vez de considerar el uno al servicio del otro, como hace la etnoarqueología, cree que ambos, pasado y presente, están inextricablemente unidos.

La arqueología del presente, como tal arqueología, es una disciplina histórica. Un concepto clave a este respecto es el de genealogía, que viene a reemplazar el más común de biografía utilizado por los etnoarqueólogos y antropólogos (Kopytoff, 1986). La biografía se refiere a la vida específica de un determinado objeto, por ejemplo, una cerámica—desde el momento que se acude a la mina de arcilla para buscar la materia prima hasta que se abandona la cerámica usada y rota. Uno de los objetivos principales de la arqueología del presente es trascender la biografía del artefacto y analizar las intrincadas relaciones históricas entre personas y cosas. Para ello, es necesario entender a las comunidades en perspectiva y en un contexto más amplio. Las culturas que estudiamos no han permanecido aisladas e inalteradas durante milenios, por muy arcaicos que nos parezcan los atuendos, las cerámicas o las viviendas. La arqueología del presente trata de entender el cambio, el contacto cultural y la hibridación.

La arqueología del presente es también una etnografía: una descripción de sociedades vivas, pero no es una etnografía convencional, sino una etnografía de la materialidad. Tiene en cuenta todo aquello que la antropología suele dejar de lado, pero que interesa mucho a la arqueología: las cosas en sí mismas. Casas, tumbas, cerámicas, hachas, graneros, caminos y azadas son mucho más que meros índices sociales: son una parte fundamental e inseparable de la vida de la gente. Los primeros antropólogos lo entendieron muy bien y se encargaron de documentar los detalles más nimios de las culturas que estudiaban (desde la forma de anudar una hamaca hasta la decoración monumental de las casas rituales), pero a partir de los años 20 esta tendencia fue quedando progresivamente marginada (Lemonnier, 1992, 11). La arqueología del presente pretende recuperar y ampliar esa sensibilidad por lo material de las primeras etnografías. En la mayor parte de las etnografías del último medio siglo da la impresión de que podríamos situar a los sujetos estudiados en cualquier escenario, en cualquier aldea del mundo y utilizando cualquier tipo de objetos. La función de la arqueología del presente es, por tanto, devolver la experiencia real y directa del mundo a la etnografía: demostrar que las aldeas son mucho más que un escenario en el que se desarrolla el drama social.



Fig. 4.- Bogo Bambush, una mujer komo, fumando su pipa de calabaza.

Finalmente, la arqueología del presente es una arqueología política. Los etnoarqueólogos raramente dejan traslucir en sus escritos conciencia alguna respecto a la situación de los pueblos que estudian, pese a que esa situación es, con frecuencia, grave, en términos de desestructuración social, marginalidad e impotencia frente a los embates del estado nacional y la globalización. Los antropólogos, por su parte, tienen mayoritariamente

a una actitud francamente positiva ante la globalización (Rosaldo e Inda, 2002). Caracterizados al mismo tiempo por la amnesia histórica y la ceguera política, los antropólogos, especialmente anglosajones, celebran la diversidad y el mestizaje cultural que favorece la globalización y se olvidan de las brutales injusticias que extiende por todo el mundo. Al centrar todo su interés en la cultura, se olvidan de la política y de la economía. El cambio que viven muchas sociedades tradicionales no tiene nada de natural e inevitable y poco de positivo, al contrario de lo que pretenden muchos antropólogos. Es un cambio traumático, impuesto por las sociedades dominantes y el capitalismo.

En Brasil, donde colaboro en un proyecto etnoarqueológico sobre un grupo de cazadores-recolectores, los awá (Hernando *et al.*, 2006), esta realidad se advierte especialmente bien. La forma

de contacto de los awá con el resto del mundo entre los años 70 y 80 del siglo pasado fue en forma de ocupación de sus tierras, motivada por intereses económicos nacionales y globales. Hasta 1973 habían permanecido completamente aislados en la selva amazónica. A partir de entonces, el pueblo awá fue diezmado y recluido en reservas, donde hoy vive todavía, en un grave proceso de desestructuración social y sometido a invasiones de campesinos empobrecidos y madereros (fig. 2). La arqueología y la etnoarqueología han contribuido tradicionalmente a describir a los grupos preindustriales como reliquias del pasado y en cierta manera han justificado, de forma más o menos inconsciente, el tratamiento que se les ha dado por parte de las sociedades modernas (Hernando, 2006). La arqueología del presente toma una postura crítica ante esta situación e incorpora como parte de sus objetivos abordar cuestiones relacionadas con la globalización, la violencia política, los programas de desarrollo o las injerencias estatales en la vida de las comunidades que estudia.

### Arqueología del presente en la frontera de Sudán y Etiopía

Desde el año 2001 trabajo en el occidente de Etiopía con diversas comunidades tradicionales. Progresivamente mi investigación ha ido dejando de ser etnoarqueológica, en el sentido clásico del término, y se ha ido convirtiendo en una arqueología del presente (González Ruibal, 2005, 2006c). La complejidad cultural e histórica de la zona, los problemas sociales y políticos que he ido descubriendo y mis propias convicciones personales me han obligado a cambiar los objetivos de la investigación. De todos modos, estudiar comunidades vivas es siempre problemático, porque implica una cosificación del sujeto

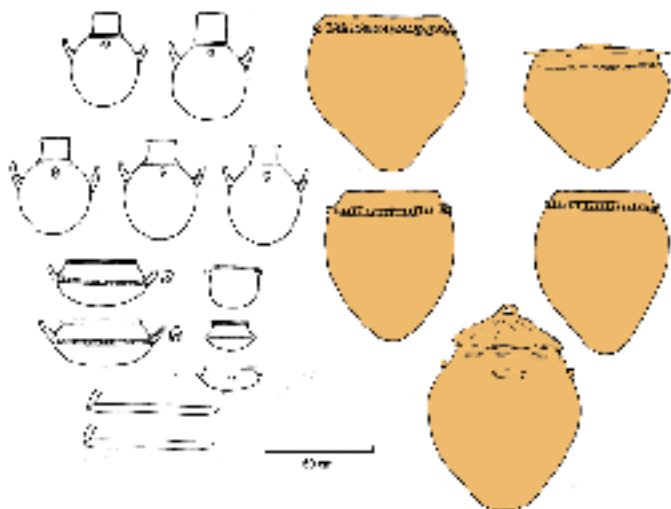


Fig. 5.- Inventario de cerámica en una casa agaw (Manjari): los grandes recipientes (derecha, color naranja) se compran a las alfareras gumuz.

estudiado. Trabajar con grupos del Tercer Mundo es doblemente problemático, por la inmensa e insalvable asimetría que marca toda la relación entre el investigador y el sujeto investigado. No existe, por lo tanto, una forma cómoda y políticamente correcta de realizar trabajo de campo. Las dificultades son tan grandes que muchos antropólogos han decidido abandonar la investigación con comunidades no modernas y prefieren investigar sólo sociedades industriales (Augé, 1995). Sin embargo, uno de los atractivos originales de la antropología era el conocer otras formas de ver y vivir el mundo: la diversidad de la experiencia humana.

Diversidad es precisamente lo que caracteriza la amplia franja de frontera que separa (o más bien une) Sudán y Etiopía. Como tantas áreas fronterizas, posee una larga historia de invasiones, intercambios, resistencias y mestizaje. Mi investigación actualmente se centra precisamente en comprender, desde una perspectiva arqueológica y dando prioridad a la cultura material, la complejidad de interacciones culturales entre una diversidad de etnias y formaciones políticas, en el presente y en el pasado.

No es un trabajo fácil. Oficialmente se reconocen en la región donde trabajamos (Benishangul-Gumuz) cinco etnias indígenas: berta, gumuz, shinasha, mao y komo (figs. 3 y 4). A ellas hay que añadir tres grandes grupos étnicos que han llegado en momentos más recientes a la región: amhara, oromo y agaw. En sí, una zona con ocho grupos étnicos es una zona culturalmente compleja. Pero a ello hay que añadirle dos hechos: primero, que los grupos pertenecen a tradiciones culturales sumamente distintas (algunos son semitas, otros nilo-saharianos, otros omóticos) y, segundo, que bajo las etiquetas étnicas que reconoce el Estado se oculta una mayor variedad de culturas. En este contexto, el mundo material puede ser un elemento fundamental para construir identidad, facilitar las relaciones étnicas o crear barreras.

Un buen ejemplo de cultura material como articuladora de relaciones interétnicas es el de las bebidas alcohólicas. En todo el Cuerno de África se fabrican cervezas y licores caseros de distintos tipos. En la zona de la frontera, los gumuz de Metekel, fabrican grandes contenedores cerámicos (*tich'a*) adecuados para la fermentación de las bebidas. Sus vecinos agaw, procedentes del altiplano etiope, compran estos contenedores cerámicos a los gumuz (fig. 5) y fabrican bebidas alcohólicas en ellos. Posteriormente venden el alcohol a los gumuz, quienes a su vez invitan a sus vecinos agaw a beber. Lo que es interesante es que los agaw saben fabricar contenedores para cerveza: al fin y al cabo los hacían en su lugar de origen. Los gumuz también saben preparar alcohol. El adquirir algo que ya se tiene o que se sabe hacer a otra comunidad puede ser una forma de establecer vínculos



Fig. 6.- Casas agaw en una aldea multiétnica de mayoría gumuz (Manjari).

sociales. La cultura material – el alcohol y la cerámica para fabricarlo – se convierte de este modo en un medio privilegiado de relación entre etnias, una relación que no es en absoluto sencilla, como demuestran las masacres ocurridas hace pocos años (Wolde-Selassie Abbute, 2004). No obstante, la cultura material puede ser una forma de crear diferencia también. En una aldea interétnica de la región de Metekel (Manjari), los agaw

recién llegados han erigido un barrio en una zona marginal y con una forma de organización que claramente refuerza los vínculos intraétnicos y los separa de los gumuz. Frente al plano disperso que caracteriza a los poblados agaw en su tierra de origen, en Manjari los muros perimetrales, la densa ocupación del barrio y la orientación de las casas contribuyen a crear un sentimiento de seguridad e identidad compartida en una zona extraña (fig. 6). No se trata simplemente de que a través de la organización del espacio transmitan un mensaje de identidad étnica a los gumuz. Lo interesante está en que la construcción de la aldea *construye a su vez* a los agaw, al condicionar



Fig. 7.- Una alfarera mao-kwama vende sus cerámicas. En Mus'a Mado distintos grupos étnicos (oromo, bertha y mao) compran los productos de las alfareras de Boshuma, aunque los mao son quienes más vasijas de esta procedencia adquieren. Fotografía del Servicio de Cultura del Estado Regional de Benishangul-Gumuz.

sus vidas, su experiencia social y sus relaciones con los demás.

Otro ejemplo interesante es el de los mao que viven en aldeas al sur y al este de la ciudad de Bambasi. En realidad, aunque se utiliza una denominación única para referirse a ellos, los mao pertenecen a grupos culturalmente muy diferentes: los que viven en la aldea de Mus'a Mado, por ejemplo, hablan una lengua omótica y llegaron a esta zona en algún momento de la Edad Media procedentes del sur de Etiopía. Los de Boshuma, en cambio, son nilo-saharianos: su presencia en la región se retrotrae a momentos remotos de la Prehistoria. Por su lengua y cultura los mao de Boshuma se relacionan con el grupo kwama/gwama que vive más al sur. A pesar de poseer una lengua y una cultura distintas, los mao de Bambasi insisten, para perplejidad del antropólogo, en que constituyen un solo grupo. Esta identificación no es del todo incomprensible: al ser comunidades muy minoritarias y tradicionalmente desposeídas por etnias dominantes, la presentación de una identidad unificada puede ser una forma de hacerse fuertes y visibles. La cultura material, nuevamente, constituye un elemento relevante para reforzar vínculos: los mao de Mus'a Mado compran la cerámica mayoritariamente a los mao de Boshuma (fig. 7) en el mercado de Bambasi, más que a otras etnias con las que conviven. El atuendo de las mao de ambas aldeas es también semejante: aunque muy influido por el de las mujeres oromo, de la etnia dominante, tiene rasgos peculiares: un elemento de identidad importante entre las mujeres son los pendientes, grandes aros de níquel decorados con



motivos geométricos incisos. Este tipo de pendientes es característico de todos los grupos nilo-saharianos de la zona y los mao omóticos de Mus'a Mado los han adoptado como propios (fig. 8). La profusión de collares de gruesas cuentas, antes de ámbar y pasta vítrea, hoy de plástico amarillo, y los brazaletes metálicos también une a las mao de Boshuma y a las de Mus'a Mado. Es significativo que algunos objetos que definen la identidad de un grupo en realidad sean fabricados por otro: es el caso de las cerámicas de Boshuma que se consumen en Mus'a o los brazaletes y pendientes que con frecuencia los fabrican metalúrgicos oromo. Un aspecto sobre el que conviene llamar la atención es el de las técnicas del cuerpo, como las llamaba Marcel Mauss, o la hexis corporal, en palabras de Pierre Bourdieu. El cuerpo es cultura material también y, en consecuencia, el modo de usarlo cambia de unas sociedades a otras. La forma de llevar a los niños o de transportar agua varía enormemente: desde este punto de vista, los mao de Mus'a Mado y los de Boshuma son más semejantes entre ellos que respecto a los oromo con quienes conviven, pese a la gran influencia de los oromo desde hace siglos en la cultura de sus vecinos (fig. 9).

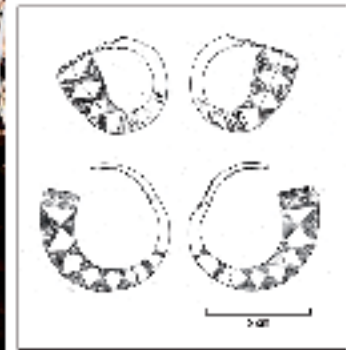


Fig. 8.- Mujer mao de Mus'a Mado con pendientes de níquel gumuz. Fotografía de Víctor M. Fernández Martínez y dibujo de Álvaro Falquina Aparicio.

Desde los años 80 ha habido bastante tendencia entre los arqueólogos a considerar que la cultura material se utiliza activamente para marcar la identidad, sea étnica o de otro tipo (Hodder, 1982a, b). Actualmente somos más conscientes de que la relación con los objetos es menos unidireccional (Lemonnier, 1992; Olsen, 2007): nosotros creamos cultura material y la cultura material nos crea a nosotros simultáneamente, nos hace ser quien somos y condiciona nuestra forma de experimentar el mundo. Con frecuencia la gente no utiliza los objetos para manifestar una determinada identidad o una ideología. Sería difícil afirmar que los mao recurren conscientemente a determinados elementos para diferenciarse de los oromo, por ejemplo, aunque es posible que así suceda en determinados contextos. Por lo general, este tipo de comportamientos resultan difíciles o imposibles de verbalizar.

Por ese mismo motivo, estudiar la cultura material puede resultar interesante para acceder a cuestiones que escapan lo consciente, aquellas cosas de las que se es capaz de



Fig. 9.- Mujeres mao de Boshuma durante una reunión. A pesar de la incorporación de elementos materiales oromo y panislámicos (como el velo), la forma de vestir, de sentarse y de llevar a los niños constituyen técnicas del cuerpo que singularizan a las mao.

hablar – o de las que es socialmente lícito hablar: conflictos, problemas, inseguridades, miedos. Ian Hodder (1991) ya señaló esta realidad al analizar las calabazas ilchamus de Kenya, las cuales, según el arqueólogo, expresan el conflicto de género inherente a la sociedad. Lo que pasa es que esta capacidad de la cultura material para articular lo que no puede verbalizarse es bastante más inconsciente de lo que los arqueólogos posprocesuales están dispuestos a admitir.



Fig. 10.- Granero gumuz con decoración, Manjari (Metekel).

La organización del espacio doméstico entre los gumuz de Metekel, por ejemplo, con sus planos laberínticos y sus múltiples cercados, todavía materializa el terror ante las razzias esclavistas, lo que no quiere decir que los gumuz tengan ninguna intención en expresar un mensaje sobre este hecho histórico: la organización del espacio y la arquitectura de las casas (con una puerta trasera) se explican como mecanismos para retrasar la llegada de los esclavistas y facilitar la evacuación de la aldea. En su vida diaria, los gumuz conviven, material pero inconscientemente, con el fantasma de la esclavitud, el cual constituye parte de su ser actual y de su forma de ver el mundo.

Otro ejemplo interesante es el de los graneros. Los hombres gumuz construyen los graneros con bambú entrelazado, pero los decoran las mujeres con barro. Los adornos suelen representar el cuerpo femenino (especialmente el pecho y las escarificaciones) y están claramente relacionados con la fertilidad. Es significativo que donde hay una mayor profusión y variedad de decoraciones sea en las zonas más multiétnicas y conflictivas (fig. 10), donde a veces se introducen elementos ajenos a la tradición, como órganos sexuales masculinos. Este es el caso de la aldea de Manjari (Metekel), donde la desestructuración social ha sido marcada desde finales de los años 80—debido al reasentamiento de gentes venidas de otros lugares y a programas de desarrollo de gran impacto. Esta desestructuración se manifiesta en la violencia intraétnica (es decir, luchas entre los propios clanes gumuz) y en la agresión contra las mujeres (hay una alta tasa de suicido femenino). Posiblemente, las mujeres se relacionan con el conflicto a través de los graneros, aunque ellas, naturalmente, nunca lo expresarían así. El hacer cosas nos hace como personas (Dobres, 2000), si nuestro ser social está en crisis, nuestra forma de hacer las cosas ha de alterarse necesariamente.

Lo que hemos visto hasta ahora son simplemente algunos de los muchos temas que la arqueología del presente nos permite tratar en la frontera etíope-sudanesa.

## Conclusión

La arqueología del presente es una forma menos colonial y más comprometida de llevar a cabo trabajo etnoarqueológico. Es una práctica que se preocupa por comprender las culturas locales, su contexto histórico y sus problemas políticos en el presente. Por supuesto, la arqueología aquí propuesta puede ser una fuente de reflexión importante para otros arqueólogos. En el caso concreto que se ha expuesto, se abordan cuestiones que tienen que ver con procesos de contacto cultural, hibridación, identidad étnica, tecnología y sociedad y organización del espacio doméstico, que son temas todos ellos que interesan a los arqueólogos en la actualidad. Al fin y al cabo, conocer otras culturas, otras experiencias sociales, otras formas de hacer las cosas es absolutamente fundamental para poder entender a los pueblos del pasado, cuya existencia no se rigió por nuestras categorías modernas de pensamiento. Como arqueólogos podemos encontrar inspiración en la antropología y en la historia. La ventaja de una arqueología del presente es que su punto de partida, como en el resto de la arqueología, es la cultura material.

Desgraciadamente, la arqueología del presente, como la etnoarqueología, es una tarea de urgencia: de todos los elementos de la cultura, el mundo material es el que se transforma más rápidamente y de forma más drástica bajo la presión de la modernidad, aunque parezca paradójico. Los mitos y las leyendas se pueden transmitir durante generaciones, incluso cuando una sociedad se ha transformado radicalmente. Cómo hacer una cerámica o fabricar un arco, son conocimientos frágiles que se pierden para siempre cuando los objetos fabricados industrialmente hacen desaparecer las artesanías tradicionales.

## Bibliografía:

- AUGÉ, M. (1995): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.
- CLARK, J.E. (1991): "Flintknapping and debitage disposal among the Lacandon Maya of Chiapas, Mexico". En E. Staski y L.D. Sutro, (eds.), *The ethnoarchaeology of refuse disposal*. Arizona State University, Tucson, 63-81.
- DAVID, N. y KRAMER, C. (2001): *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DEAL, M. (1998): *Pottery ethnoarchaeology in the Central Maya Highlands*. The University of Utah Press, Salt Lake City.
- DOBRES, M. A. (2000): *Technology and social agency*. Blackwell, Londres.
- DOMÍNGUEZ-RODRIGO, M. (2002): "Hunting and scavenging by early humans". *Journal of World Prehistory*, t. 16, nº 1, 1-54
- EDMONDS, M. (1999): *Ancestral geographies of the Neolithic: Landscapes, monuments and memory*. Routledge, Londres.
- FORBES, H. (2007): *Meaning and identity in a Greek landscape: an archaeological ethnography*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GEERTZ, C. (1973): *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003): *La experiencia del Otro. Una introducción a la etnoarqueología*, Akal, Madrid.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2005): "Etnoarqueología de la cerámica en Etiopía". *Trabajos de Prehistoria*, t. 63, nº 2, 41-66.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006a): "The past is tomorrow. Towards an archaeology of the vanishing present". *Norwegian Archaeological Review*, t. 39, nº 2, 110-125.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006b): "El giro poscolonial: hacia una etnoarqueología crítica". En Departament d'Arqueologia i Antropologia. Institució Milà i Fontanals - CSIC (eds.),



- Etnoarqueología de la Prehistoria: Más allá de la analogía*. Treballs d'Etnoarqueologia, 6, CSIC, Madrid, 41-59.
- HAYDEN, B. y CANNON, A. (1983): "Where the garbage goes: refuse disposal in the Maya Highlands". *Journal of Anthropological Archaeology*, t. 2, nº 2, 117-163.
- HERNANDO GONZALO, A. (1995): "La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado". *Trabajos de Prehistoria*, t. 52, nº 2, 15-30.
- HERNANDO GONZALO, A. (2006): "Arqueología y globalización: el problema de la definición del "otro" en la postmodernidad". *Complutum* nº 17, 221-234.
- HERNANDO GONZALO, A., COELHO, E.B., POLITIS, G., O'DWYER, E.C. y GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006): "Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhão, Brasil)". *Anales del Museo de Antropología*, nº 12, 9-23.
- HODDER, I. (1982a): *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HODDER, I. (1982b): *The present past. An introduction to anthropology for archaeologists*. Batsford, Londres.
- HODDER, I. (1991): "The decoration of containers: an ethnographic and historical study". En W.A. Longacre (ed.), *Ceramic ethnoarchaeology*. University of Arizona Press, Tucson, 71-94.
- KOPYTOFF, I. (1986): "The cultural biography of things: Commoditization as process". In Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 64-91.
- LEMONNIER, P. (1992): *Elements for an anthropology of technology. Museum of Anthropology*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- NELSON, M.C. (1987): "Site content and structure: metate quarries and workshops in the Maya Highlands". En B. Hayden (ed.), *Lithic studies among contemporary Highland Maya*, University of Arizona Press, Tucson, 120-147.
- LUBBOCK, J. (1875) [1865]: *Prehistoric times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*. D. Apleton and Co, Nueva York.
- OLSEN, B. (2007): "Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas". En A. González Ruibal (ed.): *Arqueología simétrica: un cambio teórico sin revolución paradigmática*. *Complutum* nº 18, 287-291.
- PARKINSON, W.A. (2002): *The archaeology of tribal societies, International Monographs in Prehistory*. Ann Arbor (Michigan).
- RATHJE, W. y MURPHY, C. (1992): *Rubbish! The archaeology of garbage*. Arizona University Press, Tucson.
- ROSALDO, R. y INDA, J. X. (eds.) (2002): *The anthropology of globalization. A reader*. Blackwell, Oxford, Malden (Massachusetts).
- ROUX, V. (2007): "Ethnoarchaeology: a non historical science of reference necessary for interpreting the past". *Journal of Archaeological Method and Theory*, t. 14, nº 2, 153-178.
- THOMAS, J. (2000): "Death, identity and the body in Neolithic Britain". *Journal of the Royal Anthropological Institute* t. 6, nº 4, 603-17.
- TILLEY, C. (1994): *A phenomenology of landscape*. Berg, Oxford.
- TILLEY, C. (1996): *An ethnography of the Neolithic: early prehistoric societies in Southern Scandinavia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- VILA i MITJÁ, A. (2004): "Proyectos etnoarqueológicos en Tierra del Fuego (Argentina)". *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, nº 3, 193-200.
- VILA i MITJÁ, A. (2006): "Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica". En Departament d'Arqueologia i Antropologia. Institució Milà i Fontanals - CSIC (eds.): *Etnoarqueología de la Prehistoria: Más allá de la analogía*, Treballs d'Etnoarqueologia, 6, CSIC, Madrid, 61-76.
- WILK, R. R. (1983): "Little house in the jungle: the causes of variation of house size among modern Kekchi Maya". *Journal of Anthropological Archaeology*, t. 2, nº 2, 99-116.
- WOLDE-SELASSIE A. (2004): *Gumuz and highland resettlers: Differing strategies of livelihood and ethnic relations in Metekel, Northwestern Ethiopia*. Lit, Münster.