

DE L'ETNOARQUEOLOGIA A L'ARQUEOLOGIA DEL PRESENT

ALFREDO GONZÁLEZ RUIBAL

Els problemes de l'etnoarqueologia

Des dels seus inicis, fa prop de mig segle, s'ha entès l'etnoarqueologia generalment com una subdisciplina al servici de l'arqueologia, encarregada d'estudiar societats premodernes actuals per a comprendre millor el registre arqueològic, especialment de les societats prehistòriques (David i Kramer, 2001; González Ruibal, 2003). La mina d'on s'extrauen les analogies són societats no modernes, sovint comunitats d'escala reduïda — bandes o tribus, en el llenguatge antropològic neoevolucionista (fig. 1).

En realitat, des de la consolidació de l'arqueologia com a disciplina científica durant la segona meitat del segle XIX, els investigadors han recorregut a les societats preindustrials vives per a interpretar el registre arqueològic; de fet, molts dels primers manuals de prehistòria combinaven dades del passat remot i de comunitats *primitives* (per exemple Lubbock, 1875 [1865]). No obstant això, no serà fins al final dels anys cinquanta i principi dels seixanta del segle XX quan aquestes comparacions comencen a fer-se de manera més sistemàtica; a partir de llavors, els arqueòlegs començaran a treballar regularment amb societats preindustrials per a abordar qüestions que els antropòlegs culturals solien deixar al marge (abandonos, tecnologia, estil, subsistència, etc.). A aquest tipus d'investigació se li va donar el nom d'*etnoarqueologia*. L'etnoarqueologia nasqué amb la nova arqueologia o arqueologia processual; un dels objectius fonamentals d'aquest paradigma era fer de l'arqueologia una disciplina més científica (equiparable amb les ciències naturals), més quantitativa (amb resultats mesurables i expressables de forma estadística) i nomotètica (capaç de formular lleis generals sobre el comportament humà). La missió de l'etnoarqueologia en aquest context era oferir «teories d'abast

mitjà» o, el que és el mateix, marcs de referència bàsics que permeteren donar solidesa a teories arqueològiques més àmplies.

Per exemple, actualment una gran quantitat de treball etnoarqueològic se centra en la forma en què els caçadors recol·lectors actuals esquarteren i processen les seues preses (Domínguez-Rodrigo, 2002). Els arqueòlegs estudien les marques de descarnat,

l'acció dels animals carronyers i les parts d'os que passen al registre arqueològic. La intenció d'això és trobar marcs de referència objectius i contrastables que permeten entendre millor, de forma analògica, el paper de l'acció humana en els conjunts faunístics plio-pleistocènics. L'estudi d'un conjunt específic d'ossos en el present ens pot permetre comprendre millor l'evolució de la humanitat. Per la tasca que li va ser inicialment encomanada, l'etnoarqueologia ha tingut un caràcter funcionalista, universalista i ahistòric, és a dir, ha tractat de trobar explicacions al registre arqueològic que no es troben condicionades per un determinat context històric o cultural i s'ha preocupat sobretot per qüestions de tipus econòmic i ecològic.



Fig. 1.- Fent etnoarqueologia entre els gumuz d'Etiòpia, un grup igualitari d'agricultors d'artiga i crema: Álvaro Falquina i Dawit Tibebu realitzen entrevistes sobre el parentiu per a poder correlacionar les dades amb l'organització espacial dels conjunts domèstics.

A pesar de la crítica a què es va veure sotmesa aquesta forma de practicar l'etnoarqueologia a partir del començament dels anys vuitanta (Hodder, 1982*a* i 1982*b*; a Espanya: Hernando, 1995), molts investigadors actuals continuen defenent aquest tipus d'investigació (per exemple Roux, 2007). El problema és que es tracta d'un enfocament que ha fracassat irremissiblement: d'una banda, les investigacions etnoarqueològiques han descendit dramàticament des de mitjan dels anys vuitanta, i, d'un altra, pràcticament cap arqueòleg utilitza el treball dels etnoarqueòlegs per a comprendre el registre arqueològic. ¿A què es deu açò? D'una banda, els hereus de la nova arqueologia han trobat en l'arqueometria moltes solucions específiques als seus problemes sobre la fabricació i l'ús d'objectes prehistòrics. Per a saber com s'ha cuit una ceràmica ja no cal observar la labor d'una terrissera tradicional; hi ha procediments fisicoquímics que ens permeten resoldre la qüestió satisfactòriament. Alguns investigadors, de fet, consideren que el refinament de l'arqueologia permetrà posar fi, definitivament, a l'etnoarqueologia (Vila, 2006).

D'altra banda, quan es tracta de proposar teories més ambiciosos de tipus sociopolític, els arqueòlegs processuals prefereixen recórrer a comparacions antropològiques, històriques i etnohistòriques (cf. Parkinson, 2002). On potser s'adverteix més clarament el fracàs de l'etnoarqueologia processual és en l'àrea maia. Sobre els maies actuals s'han dut a terme una gran quantitat de treballs etnoarqueològics, que cobreixen aspectes com

ara l'organització de l'espai domèstic (Wilk, 1983), la producció ceràmica (Doneal, 1998), la fabricació de *metates* (Nelson, 1987), la indústria lítica (Clark, 1991) o la gestió del rebuig (Hayden i Cannon, 1983). No obstant això, tota aquesta bibliografia a penes figura en les obres sobre els antics maies. Els arqueòlegs, que la gran majoria d'ells pertanyen a la línia processual, acudeixen habitualment a les etnografies tradicionals de la zona o als escrits dels conquistadors espanyols per a interpretar les societats maies del passat.

Pel que fa a l'arqueologia postestructuralista o postprocessual, els investigadors que s'adhereixen a aquesta tendència es troben més interessats per qüestions sociològiques i simbòliques, culturalment específiques, i, en conseqüència, no troben atractiva ni útil la major part de la bibliografia etnoarqueològica, orientada a qüestions econòmiques i tecnològiques en el sentit més estret d'ambdós termes. Els postprocessuals busquen inspiració per a interpretar el passat en l'etnografia i en els treballs antropològics generals; la interpretació del Neolític i de l'Edat del Bronze a les illes Britàniques, per exemple, es basa en gran manera en paral·lels etnogràfics, especialment procedents de Melanèsia (vegeu, per exemple, Tilley, 1994; Edmonds, 1999; Thomas, 2000). Aquesta inspiració antropològica ha servit per a canviar radicalment la imatge que es tenia de les primeres societats agricultores europees. La fascinació per l'antropologia és tan poderosa que molts investigadors postprocessuals, insatisfets amb les possibilitats de la seua pròpia disciplina, han volgut escriure etnografies del passat (per exemple Tilley, 1996; Forbes, 2007). Naturalment, en els treballs etnogràfics que tant atrauen aquests arqueòlegs a penes hi ha cap menció de la cultura material, però, al cap i a la fi, un dels problemes de l'arqueologia postestructuralista ha sigut que l'èmfasi en l'aspecte social ha portat a oblidar els aspectes més purament materials de l'existència (Olsen, 2007). És significatiu que un dels antropòlegs que més ha influït en l'arqueologia postprocessual, Clifford Geertz (1973: 22), diguera que els etnògrafs «no estudien poblats, sinó que estudien *en* poblats». No obstant això, resulta que els arqueòlegs, i els etnoarqueòlegs, sí que estudien poblats —com a col·lectius formats per persones, animals, edificis i artefactes—, però els investigadors postprocessuals pareixen haver-se'n oblidat.

L'etnoarqueologia s'enfronta a un altre problema, en aquest cas de caràcter ètic. ¿És lícit estudiar societats tradicionals en l'actualitat amb l'únic objecte per compren-



Fig. 2.- Un grup d'awà del poblat de Juriti (Brasil), armats per a fer front a la invasió de les seues terres.

dre millor comunitats del passat i, ben sovint, d'un altre lloc? Al meu entendre, no ho és en absolut (González Ruibal, 2006*b*). Aquest tipus de pràctica recorda prou la dels antropòlegs i arqueòlegs colonials, que robaven (literalment o figurada) a les societats que estudiaven les seues riqueses culturals. Molts treballs etnoarqueològics es duen a terme sense tindre en compte l'experiència històrica local, ni tan sols la història recent,



Fig. 3.- Ramadà Talow, un bruixot berta, durant una entrevista.

que és ben sovint traumàtica i clau per a entendre el present. En altres casos s'utilitzen dades etnohistòriques, però es passa per alt, o a penes es menciona, el paper que tingué el colonialisme en l'esdevindre de la cultura; un cas especialment dramàtic és el dels iàmana de la Patagònia, una societat de caçadors recol·lectors que van ser exterminats en el segle XIX. En estudiar els iàmana simplement per comprendre les societats paleolítiques europees (Vila, 2004) estem privant aqueix poble, encara que siga simbòlicament, de l'últim que els queda: la seua història cultural específica i única. Hauríem d'estudiar els grups amb què treballem igual que fan els antropòlegs, com un fi en si mateix, més que no com una mera font d'analogies.

Davant dels problemes de tipus epistemològic i ètic a què s'enfronta l'etnoarqueologia, tal com es duu a terme actualment, la meua proposta per a fer rellevant, de nou, aquesta pràctica científica és transformar-la en una arqueologia del present (González Ruibal, 2006*a*). Es tracta, d'alguna manera, de pegar-li la volta a la dependència antropològica de l'arqueologia: en compte d'escriure impossibles etnografies del passat (l'etnografia implica el temps present), hem de produir arqueologies del món contemporani, que ens permeten comprendre millor les societats vives. Aquest tipus d'arqueologia, a més, pot proporcionar elements de comparació per als arqueòlegs que exploren períodes i cultures diversos (com succeeix amb altres investigacions històriques i antropològiques), però, des d'un punt de vista ètic, evita convertir els pobles amb què treballa en mers subministradors neutres d'analogies arqueològiques.

Una arqueologia del present

L'arqueologia del present, com el seu nom indica, estudia societats actuals mitjançant la metodologia i la teoria arqueològiques. En açò, en principi, no és molt diferent de l'etnoarqueologia. No obstant això, hi ha tres diferències notables: com ja he assenyalat, el seu objectiu últim no és analògic, encara que els seus resultats puguen ser utilitzats de forma comparativa per a altres períodes. En segon lloc, l'arqueologia del present estudia potencialment tot el món actual: tant societats no modernes com socie-

tats capitalistes. No estableix una distinció contundent entre nosaltres i els altres. L'arqueologia del fem als Estats Units, per exemple (Rathje i Murphy, 1992), és una forma d'arqueologia del present. En tercer lloc, aquest tipus d'arqueologia no fa una distinció dràstica entre passat i present: en compte de considerar l'un al servici de l'altre, com fa l'etnoarqueologia, creu que ambdós, passat i present, estan inextricablement units.

L'arqueologia del present, com a tal arqueologia, és una disciplina històrica. Un concepte clau referent a això és el de *genealogia*, que reemplaça el més comú de *biografia* utilitzat pels etnoarqueòlegs i els antropòlegs (Kopytoff, 1986). La biografia es refereix a la vida específica d'un determinat objecte, per exemple, una ceràmica —des del moment que s'acudeix a la mina d'argila per a buscar la matèria primera fins que s'abandona la ceràmica gastada i trencada—. Un dels objectius principals de l'arqueologia del present és transcendir la biografia de l'artefacte i analitzar les intricades relacions històriques entre persones i coses. Per a això, cal entendre les comunitats en perspectiva i en un context més ampli. Les cultures que estudiem no s'han mantingut aïllades i inalterades durant mil·lennis, per molt arcaics que ens pareguen els seus vestits, les seues ceràmiques o els seus habitatges. L'arqueologia del present tracta d'entendre el canvi, el contacte cultural i la hibridació.

L'arqueologia del present és també una etnografia: una descripció de societats vives, però no és una etnografia convencional, sinó una etnografia de la materialitat. Té en compte tot allò que l'antropologia sol deixar de banda, però que interessa molt a l'arqueologia: les coses en si mateixes. Cases, tombes, ceràmiques, destrals, graners, camins i aixades, són molt més que mers índexs socials: són una part fonamental i inseparable de la vida de la gent. Els primers antropòlegs ho van entendre molt bé i s'encarregaren de documentar els detalls més nimis de les cultures que estudiaven (des de la forma de nugar una hamaca fins a la decoració monumental de les cases rituals), però a partir dels anys vint aquesta tendència anà quedant progressivament marginada (Lemonnier, 1992: 11). L'arqueologia del present pretén recuperar i ampliar aqueixa sensibilitat pel material de les primeres etnografies. En la major part de les etnografies de l'últim mig segle fa la impressió que podríem situar els subjectes estudiats en qualsevol escenari, en qualsevol poblat del món i utilitzant qualsevol tipus d'objectes. La funció de l'arqueologia del present és, per tant, tornar l'experiència real i directa del món a l'etnografia: demostrar que els poblats són molt més que un escenari on té lloc el drama social.

Finalment, l'arqueologia del present és una arqueologia política. Els etnoarqueòlegs rarament deixen que es traslluesca en els seus escrits cap consciència respecte a la situació dels pobles que estudien, a pesar que aqueixa situació és, ben sovint, greu,



Fig. 4.- Bogo Bambush, una dona komo, fumant la seua pipa de carabassa.

en termes de desestructuració social, marginalitat i impotència enfront dels embats de l'estat nacional i de la globalització. Els antropòlegs, per la seua banda, tenen majoritàriament una actitud francament positiva davant de la globalització (Rosaldo i Inda, 2002). Caracteritzats al mateix temps per l'amnèsia històrica i la ceguera política, els antropòlegs, especialment els anglosaxons, celebren la diversitat i el mestissatge cultural

que la globalització afavoreix i s'obliden de les brutals injustícies que aquesta estén per tot el món. En centrar tot el seu interès en la cultura, s'obliden de la política i de l'economia. El canvi que viuen moltes societats tradicionals no té res de natural i inevitable i poc de positiu, al contrari del que pretenen molts antropòlegs. És un canvi traumàtic, imposat per les societats dominants i el capitalisme.

A Brasil, on col·labore en un projecte etnoarqueològic sobre un grup de caçadors recol·lectors, els awà (Hernando *et al.*, 2006), aquesta realitat s'adverteix especialment bé. La forma de contacte dels awà amb la resta del món entre els anys setanta i vuitanta del segle passat va ser en forma d'ocupació de les seues terres, motivada per interessos econòmics nacionals i globals.

Fins a 1973 havien restat completament aïllats en la selva amazònica. A partir de llavors, el poble awà va ser delmat i reclòs en reserves, on hui viu encara, en un greu procés de desestructuració social i sotmés a invasions de llauradors empobrits i de fustaires (fig. 2). L'arqueologia i l'etnoarqueologia han contribuït tradicionalment a descriure els grups preindustrials com a relíquies del passat i, en certa manera, han justificat, de forma més o menys inconscient, el tractament que se'ls ha donat per part de les societats modernes (Hernando, 2006). L'arqueologia del present pren una posició crítica davant d'aquesta situació i incorpora, com a part dels seus objectius, abordar qüestions relacionades amb la globalització, la violència política, els programes de desenvolupament o les ingerències estatals en la vida de les comunitats que estudia.

Arqueologia del present en la frontera de Sudan i Etiòpia

Des de l'any 2001 treballo a l'occident d'Etiòpia amb diverses comunitats tradicionals. Progressivament, la meua investigació ha anat deixant de ser etnoarqueològica, en el sentit clàssic del terme, i s'ha anat convertint en una arqueologia del present (González Ruibal, 2005 i 2006c). La complexitat cultural i històrica de la zona, els problemes socials i polítics que he anat descobrint i les meues pròpies conviccions personals m'han obligat a canviar els objectius de la investigació. De totes maneres, estudiar comunitats vives és sempre problemàtic, perquè implica una cosificació del subjecte estudiat. Treballar amb grups del Tercer Món és doblement problemàtic, per la immensa i insalvable asimetria que marca tota la relació entre l'investigador i el sub-

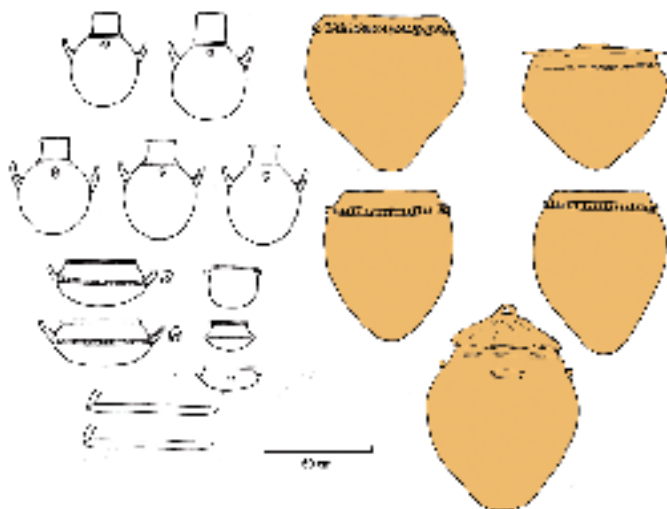


Fig. 5.- Inventari de ceràmica en una casa agaw (Manjari): els grans recipients (a dreta, color taronja) es compren a les olleres gumuz.

jecte investigat. No existeix, per tant, una forma còmoda i políticament correcta de dur a terme treball de camp. Les dificultats són tan grans que molts antropòlegs han decidit abandonar la investigació en comunitats no modernes i prefereixen investigar només societats industrials (Auge, 1995). No obstant això, un dels atractius originals de l'antropologia era el de conèixer altres formes de veure i de viure el món: la diversitat de l'experiència humana.

Diversitat és precisament el que caracteritza l'àmplia franja de frontera que separa (o més aïna uneix) Sudan i Etiòpia. Com tantes àrees frontereres, posseeix una llarga història d'invasions, intercanvis, resistències i mestissatge. La meua investigació actualment se centra precisament a comprendre, des d'una perspectiva arqueològica i donant prioritat a la cultura material, la complexitat d'interaccions culturals entre una diversitat d'ètnies i formacions polítiques, en el present i en el passat.

No és un treball fàcil. Oficialment es reconeixen en la regió on treballem (Benishangul-Gumuz) cinc ètnies indígenes: berta, gumuz, shi-nasha, mao i komo (fig. 3 i 4). A aquestes cal afegir tres grans grups ètnics que han arribat a la regió en moments més recents: amhara, oromo i agaw. En si, una zona amb huit grups ètnics és una zona culturalment complexa. Però a això cal afegir-li dos fets: primer, que els grups formen part de tradicions culturals summament distintes (alguns són semites, altres nilòtico-saharians, altres omòtics), i, segon, que davall de les etiquetes ètniques que reconeix l'Estat s'oculta una varietat més gran de cultures. En aquest context, el món material pot ser un element fonamental per a construir identitat, facilitar les relacions ètniques o crear barreres.

Un bon exemple de cultura material com a articuladora de relacions interètniques és el de les begudes alcohòliques. En tot el corn d'Àfrica s'elaboren cerveses i licors casolans de distints tipus. A la zona de la frontera, els gumuz de Metekel, fabriquen grans contenidors ceràmics (*tich'a*) adequats per a la fermentació de les begudes. Els seus veïns agaw, procedents de l'altiplà etiòp, compren aquests contenidors ceràmics als gumuz (fig. 5) i hi fabriquen begudes alcohòliques. Posteriorment venen l'alcohol als gumuz, els quals, al seu torn, inviten els seus veïns agaw a beure. El que és interessant és que els agaw saben fabricar contenidors per a cervesa: al cap i a la fi els feien en el seu lloc d'origen. Els gumuz també saben preparar alcohol. El fet d'adquirir alguna cosa que ja es té, o que se sap fer, a una altra comunitat pot ser una forma d'establir vincles socials. La cultura material —l'alcohol i la ceràmica per a fabricar-



Fig. 6.- Cases agaw en un poblat multiètnic de majoria gumuz (Manjeri).

lo— esdevé, així, un mitjà privilegiat de relació entre ètnies, una relació que no és en absolut senzilla, com demostren les massacres ocorregudes fa pocs anys (Wolde-Selassie Abbute, 2004). No obstant això, la cultura material pot ser una forma de crear diferència també. En una aldea interètnica de la regió de Metekel (Manjari), els agaw nouvinguts han erigit un barri en una zona marginal i amb una forma d'organització que clarament reforça els vincles intraètnics i els separa dels gumuz. Enfront del plànol dispers que caracteritza els poblats agaw a la seua terra d'origen, a Manjari els murs perimetrals, la densa ocupació del barri i l'orientació de les cases, contribueix a crear un sentiment de seguretat i d'identitat compartida en una zona estranya (fig. 6). No es tracta simplement de transmetre, mitjançant l'organització de l'espai, un missatge d'identitat ètnica als gumuz; el fet interessant és que la construcció del poblat *construeix al seu torn* als agaw, pel fet de condicionar les seues vides, la seua experiència social i les seues relacions amb els altres.



Fig. 7.- Una terrissera mao-kwama ven les seues ceràmiques. A Mus'a Mado distints grups ètnics (oromo, berta i mao) compren els productes de les terrisseres de Boshuma, encara que els mao són els que més atifells d'aquesta procedència adquireixen. Fotografia del Servei de Cultura de l'Estat Regional de Benishangul-Gumuz.

Un altre exemple interessant és el dels mao que viuen en poblats al sud i a l'est de la ciutat de Bambasi. En realitat, encara que s'utilitza una denominació única per a referir-s'hi, els mao pertanyen a grups culturalment molt diferents: els que viuen en el poblat de Mus'a Mado, per exemple, parlen una llengua omòtica i van arribar en aquesta zona en algun moment de l'Edat Mitjana procedents del sud d'Etiòpia. Els de Boshuma, en canvi, són nilòtico-saharians: la seua presència a la regió es retrotrau a moments remots de la Prehistòria. Per la seua llengua i cultura els mao de Boshuma es relacionen amb el grup kwama (o gwama) que viu més al sud. A pesar de posseir una llengua i una cultura distintes, els mao de Bambasi insisteixen, per a perplexitat de l'antropòleg, que constitueixen un sol grup. Aquesta identificació no és del tot incompreensible: pel fet de tractar-se de comunitats molt minoritàries i tradicionalment desposseïdes per ètnies dominants, la presentació d'una identitat unificada pot ser una forma de fer-se forts i visibles. La cultura material, novament, constitueix un element rellevant per a reforçar vincles: els mao de Mus'a Mado compren la ceràmica majoritàriament als mao de Boshuma (fig. 7) en el mercat de Bambasi, més que a altres ètnies amb les quals conviuen. El vestit de les dones mao d'ambdós poblats és també semblant: encara que molt influït pel de les dones oromo, de l'ètnia dominant, té trets peculiars: un element d'identitat important entre les dones són les arracades, constituïdes per orellals de níquel grans decorats amb motius geomètrics incisos. Aquest tipus d'arracada és carac-

terístic de tots els grups nilòtico-saharians de la zona, i els mao omòtics de Mus'a Mado l'han adoptat com a propi (fig. 8). La profusió de collars de grans grossos — abans d'ambre i pasta vítria, hui de plàstic groc— i els braçalets metàl·lics són elements que també uneixen les dones mao de Boshuma i les de Mus'a Mado. És significatiu que alguns objectes que defineixen la identitat d'un grup siguin, en realitat, fabricats per un altre: és el cas de les ceràmiques de Boshuma que es consumeixen a Mus'a, o els braçalets i les arracades, que ben sovint els fabriquen metal·lúrgics oromo. Un aspecte sobre el qual convé cridar l'atenció és el de les «tècniques del cos», com les anomenava Marcel Mauss, o l'«hexis corporal», en paraules de Pierre Bourdieu. El cos és cultura material també i, en conseqüència, la forma d'usar-lo canvia d'unes societats a altres. La forma de portar els infants o de transportar l'aigua varia enormement: des d'aquest punt de vista, els mao de Mus'a Mado i els de Boshuma són més semblants entre ells que respecte als oromo, amb els quals conviuen, a pesar de la gran influència dels oromo des de fa segles en la cultura dels seus veïns (fig. 9).

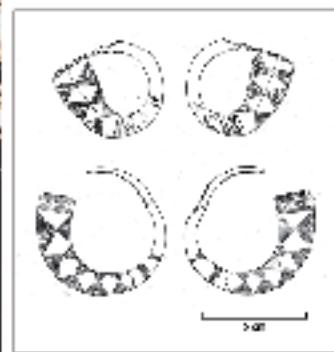


Fig. 8.- Dona mao de Mus'a Mado amb arracades de níquel gumuz. Fotografia de Víctor M. Fernández Martínez i dibuix d'Álvaro Falquina Aparicio.

Des dels anys vuitanta hi ha hagut prou tendència, entre els arqueòlegs, a considerar que la cultura material s'utilitza activament per a marcar la identitat, siga ètnica o d'un altre tipus (Hodder, 1982*a, b*). Actualment som més conscients que la relació amb els objectes és menys unidireccional (Lemonnier 1992; Olsen, 2007): nosaltres creem cultura material i la cultura material ens crea a nosaltres simultàniament, ens fa ser qui som i condiona la nostra forma d'experimentar el món. Ben sovint, la gent no utilitza els objectes per a manifestar una determinada identitat o una ideologia. Seria difícil afirmar, per exemple, que els mao recorren conscientment a determinats elements per a diferenciar-se dels oromo, encara que és possible que, en determinats contextos, siga així. Generalment, aquest tipus de comportaments resulten difícils o impossibles de verbalitzar.



Fig. 9.- Dones mao de Boshuma durant una reunió. A pesar de la incorporació d'elements materials oromo i panislàmics (com ara el vel), la forma de vestir, de seure i de portar els infants constitueixen tècniques del cos que singularitzen les mao.

Per aqueix mateix motiu, estudiar la cultura material pot resultar interessant per a accedir a qüestions que escapen de ser-ne conscients o sobre les quals no s'és capaç de

parlar —o no és socialment lícit fer-ho—: conflictes, problemes, inseguretats, pors. Ian Hodder (1991) ja va assenyalar aquesta realitat quan analitzava les carabasses ilxamus de Kenya, les quals, segons l'arqueòleg, expressen el conflicte de gènere inherent a la societat. El que passa és que aquesta capacitat de la cultura material per a articular el que no pot verbalitzar-se és prou més inconscient del que els arqueòlegs postprocessuals estan

disposats a admetre. L'organització de l'espai domèstic entre els gumuz de Metekel, per exemple, amb el seu urbanisme laberíntic i les seues múltiples tanques, encara materialitza el terror davant de les ràtzies esclavistes, la qual cosa no vol dir que els gumuz tinguen cap intenció d'expressar un missatge sobre aquest fet històric: l'organització de l'espai i l'arquitectura de les cases (amb una porta posterior) s'expliquen com a mecanismes per a retardar l'arribada dels esclavistes i facilitar l'evacuació del poblat. En la seua vida diària, els gumuz conviuen, materialment però inconscientment, amb el fantasma de l'esclavitud, el qual constitueix part del seu ser actual i de la seua forma de veure el món.



Fig. 10.- Graner gumuz amb decoració, a Manjari (Metekel).

Un altre exemple interessant és el dels graners. Els hòmens gumuz construeixen els graners amb bambú entrelaçat, però les dones els decoren amb fang. Els adorns solen representar el cos femení (especialment el pit i les escarificacions) i estan clarament relacionats amb la fertilitat. És significatiu que on hi ha una major profusió i varietat de decoracions siga en les zones més multiètniques i conflictives (fig. 10), on a vegades s'introdueixen elements aliens a la tradició, com ara òrgans sexuals masculins. Aquest és el cas del poblat de Manjari (Metekel), on la desestructuració social ha sigut marcada des de final dels anys vuitanta —a causa del reassentament de gent vinguda d'altres llocs i per programes de desenrotllament de gran impacte—. Aquesta desestructuració es manifesta en la violència intraètnica (és a dir, lluites entre els mateixos clans gumuz) i en l'agressió contra les dones (hi ha una alta taxa de suïcidi femení). Possiblement, les dones es relacionen amb el conflicte a través dels graners, encara que elles, naturalment, mai ho expressarien així. Fer coses ens fa com a persones (Dobres, 2000); si el nostre ser social està en crisi, la nostra forma de fer les coses necessàriament s'alterarà.

El que hem vist fins ara són simplement alguns dels molts temes que l'arqueologia del present ens permet tractar en la zona de frontera etiop-sudanesa.

Conclusió

L'arqueologia del present és una forma menys colonial i més compromesa de dur a terme treball etnoarqueològic. És una pràctica que es preocupa per comprendre les cultures locals, el seu context històric i els seus problemes polítics en el present. Per descomptat, l'arqueologia ací proposada pot ser una font de reflexió important per a altres arqueòlegs. En el cas concret que s'ha exposat, s'aborden qüestions que tenen a veure amb processos de contacte cultural, hibridació, identitat ètnica, tecnologia i societat i organització de l'espai domèstic, que són temes tots ells que actualment interessen els arqueòlegs. Al capdavant, conèixer altres cultures, altres experiències socials, altres formes de fer les coses, és absolutament fonamental per a poder entendre els pobles del passat, l'existència dels quals no es regia per les nostres categories modernes de pensament. Com a arqueòlegs, podem trobar inspiració en l'antropologia i en la història. L'avantatge d'una arqueologia del present és que el seu punt de partida, com en la resta de l'arqueologia, és la cultura material.

Desgraciadament, l'arqueologia del present, com l'etnoarqueologia, és una tasca d'urgència: de tots els elements de la cultura, el món material és el que es transforma més ràpidament i de forma més dràstica davant la pressió de la modernitat, encara que parega paradoxal. Els mites i les llegendes es poden transmetre durant generacions, fins i tot quan una societat s'ha transformat radicalment. Com es fa una ceràmica o com es fabrica un arc, són coneixements fràgils que es perden per sempre quan els objectes fabricats industrialment fan desaparèixer les artesanies tradicionals.

Bibliografia

- 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 Edward STASKI i Livingston D. SUTRO (eds.): *The ethnoarchaeology of refuse disposal*. Tucson: Arizona State University, 63-81.
- DAVID, N. i KRAMER, C. (2001): *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DEAL, M. (1998): *Pottery ethnoarchaeology in the Central Maya Highlands*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- DOBRES, M. A. (2000): *Technology and social agency*. Blackwell, Oxford (UK).
- DOMÍNGUEZ-RODRIGO, M. (2002): «Hunting and scavenging by early humans». *Journal of World Prehistory*, vol. 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, Nova 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*, vol. 62, nº 2, 41-66.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006a): «The past is tomorrow. Towards an archaeology of the vanishing present», *Norwegian Archaeological Review*, vol. 39, nº 2, 110-125.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006b): «El giro poscolonial: hacia una etnoarqueología crítica», en Departament d'Arqueologia i Antropologia de la Institució Milà i Fontanals - CSIC (eds.):

- Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), (col.: Treballs d'Etnoarqueologia, 6), Madrid, 41-59.
- HAYDEN, B. i CANNON, A. (1983): «Where the garbage goes: refuse disposal in the Maya Highlands», *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 2, nº 2, 117-163.
- HERNANDO GONZALO, A. (1995): «La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado», *Trabajos de Prehistoria*, vol. 52, nº 2, 15-30.
- HERNANDO GONZALO, A. (2006): «Arqueología y globalización: el problema de la definición del "otro" en la postmodernidad», *Complutum*, 17, 221-234.
- HERNANDO GONZALO, A.; COELHO, E. B.; POLITIS, G.; O'DWYER, E. C.; GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006): «Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhão, Brasil)», *Anales del Museo de Antropología*, 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», en 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*. University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan).
- NELSON, M.C. (1987): «Site content and structure: metate quarries and workshops in the Maya Highlands», en Brian HAYDEN (ed.): *Lithic studies among contemporary Highland Maya*. Tucson: University of Arizona Press, 120-147.
- LUBBOCK, J. (1875) [1865]: *Prehistoric times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*. D. Apleton, Nova 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*, 18, 287-291.
- PARKINSON, W. A. (2002): *The archaeology of tribal societies*. Ann Arbor (Michigan): International Monographs in Prehistory. (Archaeological Series, 15)
- RATHJE, W.; MURPHY, C. (1992): *Rubbish! The archaeology of garbage*. Arizona University Press, Tucson.
- ROSALDO, R. e 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*, vol. 14, nº 2, p. 153-178.
- THOMAS, J. (2000): «Death, identity and the body in Neolithic Britain», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, nº 4, 603-617.
- TILLEY, Ch. (1994): *A phenomenology of landscape*. Berg, Oxford.
- TILLEY, Ch. (1996): *An ethnography of the Neolithic: early prehistoric societies in Southern Scandinavia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- VILA MITJÀ, A. (2004): «Proyectos etnoarqueológicos en Tierra del Fuego (Argentina)», *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 3, 193-200.
- VILA MITJÀ, A. (2006): «Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica», en Departament d'Arqueologia i Antropologia de la Institució Milà i Fontanals - CSIC (eds.): *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), (Treballs d'Etnoarqueologia, 6), 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*, vol. 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.