

Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía

Departament d'Arqueologia i Antropologia
Institució Milà i Fontanals
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(eds.)

Departament d'Arqueologia i Antropologia



1997-2000



Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía. Treballs d'Etnoarqueologia, 6.

ÍNDICE

Ivan Briz y Assumpció Vila Etnoarqueología de la Prehistoria. ¿Más allá de la analogía? Presentación.....	7
I. Conceptos y definiciones de etnoarqueología.	11
Manuel Gándara La inferencia por analogía: más allá de la analogía etnográfica.....	13
Almudena Hernando Etnoarqueología y globalización. Propuesta para una etnoarqueología estructuralista.....	25
Philip J. Arnold III La etnoarqueología como medición	33
Alfredo González Ruibal El giro poscolonial: hacia una etnoarqueología crítica.....	41
Assumpció Vila Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica.....	61
José María López Mazz Posibilidades y límites para una etnoarqueología de la cerámica matis.....	77
Jesús (Kechu) Torres y Teresa Sagardoy La Etnoarqueología en el norte de la Península Ibérica y el estudio de las sociedades protohistóricas	95
Amelia del Carmen Rodríguez y María del Cristo González «Etno» historias y arqueologías de la periferia. El caso de la reconstrucción del pasado preeuropeo del Archipiélago Canario.....	109
II. Etnoarqueología aplicada	121
Pierre Pétrequin y Anne-Marie Pétrequin Ethnoarchéologie appliquée: le point de vue de deux chercheurs pressés.	123
Karen Hardy Lítico tallado y cultura material de los Wola, Papua-Nueva Guinea	141
Marie-Christine Delaigue, Jorge Onrubia Pintado, Abdesselam Amarir y Youssef Bokbot Etnoarqueología de los graneros fortificados magrebíes: el agadir de Id Aysa (Amtudi, Marruecos)	161

Oleg Kuznetsov Ethnoarchaeology in Siberia: an implication to late Palaeolithic settlements analysis.....	173
Juan Antonio Barceló, Ivan Briz, Ignacio Clemente, Jordi Estévez, Laura Mameli, Alfredo Maximiano, Federica Moreno, Jordi Pijoan, Raquel Piqué, Xavier Terradas, Andrea Toselli, Ester Verdún, Assumpció Vila y Débora Zurro Análisis etnoarqueológico del valor social del producto en sociedades cazadoras-recolectoras.....	189
Amelia del Carmen Rodríguez, Antonio Manuel Jiménez Medina, Juan Manuel Zamora Maldonado y José Mangas Viñuela El empleo de cantos rodados en la elaboración de la loza tradicional de la isla de Gran Canaria, implicaciones etnoarqueológicas	209
Ficre-Yves Demars Le Paléolithique supérieur ou l'Âge du Renne dans le Nord de l'Aquitaine (France). Les modèles ethnographiques - les faits archéologiques.	227
Jordi Estévez y Assumpció Vila i Mitjà Colecciones de museos etnográficos en arqueología	241
III. Arqueología etnohistórica	255
Iain Davidson Arqueología etnohistórica	257
Paula Campo y Aixa Vidal La imagen como colección etnográfica en la realidad iberoamericana.....	273
Jesús (Kechu) Torres Martínez La Etnohistoria aplicada al estudio de las sociedades de la Edad del Hierro Final del norte de la Península Ibérica.....	285
Jaume García Rosselló La producción cerámica en los valles centrales de Chile: estrategias productivas	297
María Estela Mansur Los unos y los otros. El uso de fuentes etnográficas y etnohistóricas en la interpretación arqueológica	315
Assumpció Vila, Andrea Toselli, Ivan Briz y Débora Zurro Trasvase acrítico de categorías etnográficas a la práctica arqueológica	337
David Lagunas Arias y Natalia Moragas Segura Explorando el Inframundo: reflexiones entorno al culto a las piedras en la Cuenca Norte de México	349
Facundo Gómez Raederas entre los fusiles: evidencias de material lítico en los fortines pampeanos del siglo XIX.	361

Jesús Carlos Lazcano Arce, Mari Carmen Serra Puche y Mercedes Adán Liras
Proyecto Etnoarqueológico: la Ruta del Mezcal 371

IV. Los debates 383 **Joana Boix i**

Calbet y Ivan Briz i Godino

Etnoarqueología de la etnoarqueología: una reunión 385 **Participantes en**

este volumen 393 **Índice**

..... 401

El giro poscolonial: hacia una etnoarqueología crítica

ALFREDO GONZÁLEZ RUIBAL
Universidad Complutense.

ABSTRACT. With some remarkable exceptions, ethnoarchaeologists have been seldom concerned with the ethical problems raised by their work with the living communities of the Third World. This lack of interest leads, in a generally unconscious way, to the construction of neo-colonial narratives on the subject/object of study, who is considered as essentially «primitive» —changeless, without history, without culture—, at the disposal of western archaeologists. Overcoming the neo-colonial shortcomings of ethnoarchaeological research is probably impossible, since we are embedded in a capitalist, globalized world, but it is at least necessary to reflect on them and be aware of their implications. Thus, we have *a*) to make explicit the neocolonial links between archaeological praxis and politics; *b*) to deconstruct colonial (meta)narratives in our discipline; and *c*) to introduce the post-colonial agenda in our ethnoarchaeological research. A case study from Western Ethiopia, where different kinds of colonial subjects have been constructed and contested, is addressed in this article.

RÉSUMÉ. Avec des exceptions remarquables, les questions éthiques que pose le travail avec des communautés vivantes du Tiers Monde ont rarement préoccupé aux éthnoarchéologues. Cette manque d'intérêt conduit, d'une façon la plupart des fois inconsciente, à l'élaboration de récits hégémoniques et neocoloniaux sur le sujet/objet d'étude, qui est considéré essentiellement «primitive» —immuable, sans histoire, sans culture—, et toujours à disposition des archéologues occidentaux. Surmonter complètement les problèmes neocoloniaux est probablement une tâche impossible, parce que nous sommes immergés dans un monde capitaliste et globalisé, mais c'est quand même nécessaire de réfléchir sur ces problèmes et d'être conscients de ses implications. On doit donc: *a*) révéler des liens neocoloniaux entre la pratique archéologique et la politique *b*) déconstruire des (meta)discours coloniaux dans la discipline; et *c*) introduire les questions de la théorie post-coloniale dans notre recherche. Dans cet article, on étudie un exemple de l'Éthiopie occidentale, où des différents types de sujets coloniaux ont été produits par les États voisins et rejetés ou assimilés de différentes manières par les populations indigènes.

Teoría poscolonial y arqueología

Durante las últimas dos décadas los arqueólogos han ido cobrando consciencia de las implicaciones éticas que posee su trabajo, especialmente en aquellos lugares del mundo donde los restos arqueológicos poseen todavía un significado relevante para las sociedades actuales (Layton, 1989). Esto ha llevado, entre otras cosas, a abogar por una «arqueología de las comunidades» (Marshall, 2002), que otorgue a éstas —no necesariamente de países tercermundistas— un papel más relevante en la gestión e interpretación de los restos materiales del pasado (véase: The Ludlow Collective, 2001). En buena medida, fenómenos como el reenterramiento de vestigios arqueológicos, especialmente humanos (Gosden, 2001: 249-257), la multivo- calidad (Gnecco, 1999) y la crítica de las narrativas imperialistas en arqueología (Hingley, 2000; Gosden, 2004; Given, 2004) es reflejo de la generalización de perspectivas que podríamos denominar poscoloniales. La influencia del pensamiento poscolonial en las últimas dos décadas se ha dejado sentir en la crítica literaria, la historiografía, la antropología y recientemente en la arqueología (Gosden, 2001), hasta el punto de que podríamos hablar con propiedad de un giro poscolonial en las ciencias humanas y sociales. Curiosamente, pese a que los etnoarqueólogos trabajan con gente viva, en muy escasas ocasiones se ha producido una reflexión crítica equivalente no ya a la de la antropología, sino simplemente a la de la arqueología —notables excepciones son las de David y Kramer (2001: 63-90) y Fewster (2001)—. El objetivo de este artículo es llamar la atención sobre la necesidad de que los etnoarqueólogos reflexionen sobre las implicaciones éticas y políticas de su práctica y de su discurso. Para ello, la teoría poscolonial nos ofrece elementos de crítica sumamente útiles.

Los orígenes de esta tendencia se encuentran en los estudios literarios y, en general, en lo que en el mundo anglosajón se denominan *cultural studies*. El padre oficial de la teoría y uno de los autores más influyentes es Edward Said, autor de *Orientalism* (1978). En esta obra, con una clara influencia de Foucault, se revelaba el papel que los intelectuales, en particular los escritores, tuvieron en la construcción de un discurso colonial sobre las comunidades extraeuropeas. Said exploró, en concreto, la existencia de una visión estereotipada del Oriente, desde el mundo árabe a Japón y del Medioevo a nuestros días, a partir de la cual Occidente autoproclamaba su superioridad moral y cultural y justificaba la dominación del Otro. Frente a los documentos con una intención más panfletaria y política, Said bucea en los productos aparentemente más inocentes y puros del pensamiento occidental, la novela, la poesía o la literatura de viajes. Puede así, como propone Foucault, «coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales» (Foucault, 1978: 142). Pese a las críticas de las que ha sido objeto, la obra de Said inauguró una línea de trabajo cuyo objetivo básico ha sido desmontar la parte de colonialismo que hay en cualquier producto intelectual metropolitano.

Esta empresa la han continuado otros pensadores poscoloniales, como Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak. Una de las mayores preocupaciones de estos autores ha sido analizar como se han producido los sujetos coloniales, a través de qué mecanismos los propios colonizados han asimilado su imagen negativa y hasta qué punto la han resistido o han encontrado espacio para resistirla. Así, Bhabha (1994: 70), afirma que «el objetivo del discurso colonial es construir al colonizado

como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, con el fin de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción». Al contrario que Said, sin embargo, tanto Bhabha como Spivak subrayan la imposibilidad de que el discurso colonial se realice de forma plena, lo que se revela en la repetición constante de los estereotipos coloniales. Por otro lado, mientras que en Said y en Bhabha el sujeto colonizado posee cierta capacidad de acción y de expresión, para Spivak (1993) los colonizados, los subalternos, no pueden hablar, su discurso es irrecuperable, una ficción, lo cual resulta especialmente verdad en el caso de las mujeres. Lo que deben hacer los historiadores y antropólogos, por consiguiente, no es tanto recuperar las voces reprimidas de los sujetos coloniales, como denunciar la propia imposibilidad de existencia de un discurso subalterno. En todos los casos, los autores coinciden en afirmar que el proceso de creación de una identidad subalterna se produce mediante una inscripción del discurso sobre el sujeto colonizado. Ese proceso de inscripción se produce, como decía, tanto de forma abiertamente opresiva —administración, educación— como por medios más sutiles —literatura, arte—. Esta doble vía es la que asegura el éxito y el carácter perdurable de la implantación de la imagen colonial, al menos dentro de los márgenes que permiten las vías de resistencia.

En buena medida paralelamente, los antropólogos vienen realizando una profunda crítica del sesgo imperial que afectaba a su labor científica (Davies, 1999: 11, 45), lo que explica el rechazo, o al menos suspicacia, que las jóvenes naciones descolonizadas han mostrado hacia esta disciplina. Grandes maestros como Radcliffe-Brown o Marcel Griaule realizaron una práctica abiertamente colonial, bien por haberse puesto al servicio de las autoridades coloniales, bien porque sus métodos se han asemejado, en muchas ocasiones, al mero saqueo (intelectual o incluso material) de las tradiciones locales. En cualquier caso, los antropólogos no tienen más remedio que admitir su parte en la construcción de un discurso opresor sobre los pueblos conquistados. La revisión de la práctica antropológica colonial ha llevado, entre otras cosas, a que el modelo tradicional de investigación, donde Nosotros (hombres, blancos, de países industriales) estudiamos a Otros, haya sido puesto en tela de juicio (Gosden, 1999: 180). Esto afecta también a la imagen de las culturas como islas: los antropólogos estudiaban grupos que se juzgaban discretos, bien definidos —los *nuer*, los *yanomamo*— y sobre todo estáticos, sin historia, situación que se expresaba mediante el recurso al presente etnográfico (Davies, 1999: 157-58). Durante los últimos años se ha impuesto la tendencia a contemplar las culturas como entidades híbridas y en continua formación (Jones, 1997). Como señalaba al principio de este artículo, los arqueólogos también han iniciado una labor de auto-crítica respecto al apoyo que han prestado a las administraciones coloniales, su entusiasmo saqueador del patrimonio arqueológico de otros pueblos y la producción de relatos racistas —un interesante ejemplo es el estudiado recientemente por Keenan (2002)—.

Los etnoarqueólogos no podemos considerar que nuestro trabajo se encuentra más allá de las redes (neo)coloniales y de la construcción de discursos hegemónicos occidentales. Por mucho que la nómina de investigadores sea reducida y su obra científica tenga un papel cuantitativa y cualitativamente mínimo, en comparación con otras disciplinas (antropología, historia, arqueología), es ilícito pensar que nuestra tarea carezca de dependencias extradiscursivas (*sensu* Foucault, 1978) e incluso que nuestro discurso se encuentre desligado de una construcción metateó-

rica que trasciende a la propia disciplina. Así pues, una etnoarqueología poscolonial debe abordar las siguientes tareas:

1. Hacer explícitos sus vínculos neocoloniales: considerando el lugar en el que se lleva a cabo el trabajo de campo, su historia política y sus dependencias presentes y pasadas.
2. Releer la etnoarqueología a la luz del poscolonialismo: observando cómo los etnoarqueólogos reproducen, consciente o inconscientemente discursos neocoloniales, es decir, observando como colaboran a construir un sujeto (neo)colonial.
3. Introducir las cuestiones poscolonial en nuestro trabajo, las cuales afectan directamente a las comunidades con que trabajamos, y valorar el conocimiento local. Tener esto en cuenta supone involucrarse de forma más activa en las comunidades locales y abandonar cualquier veleidad por parte del etnoarqueólogo de estar en posesión de un conocimiento superior.

1. Hacer explícitos los vínculos neocoloniales

Debemos plantearnos, en primer lugar, en qué lugares practicamos la etnoarqueología. En la mayor parte de los casos esos lugares presentan, al menos, dos problemas: han sufrido un proceso colonial por parte de Occidente (posiblemente nuestro propio estado) y se ubican en un país pobre, sea del Tercer Mundo o se encuentre «en vías de desarrollo». Por lo que se refiere al fenómeno colonial, es obvio que en la inmensa mayoría de los casos se aprovechan unas relaciones de dominación previas —sea por lazos económicos, políticos o académicos de tipo neocolonial—, que hacen que a los investigadores les resulte más sencillo llevar a cabo trabajo de campo en sus antiguas posesiones. Así, incluso en una disciplina con poca vocación exterior (por motivos económicos entre otras cosas) como es la arqueología y la etnoarqueología en España, se pueden advertir también relaciones de tipo neocolonial: países como Marruecos, Guinea Ecuatorial y las naciones latinoamericanas han recibido tradicionalmente a investigadores de la Península. En realidad, si parece que la ciencia española no tuvo (o tiene) apenas efecto en la creación de un discurso colonial es porque, con contadas excepciones (por ejemplo, Calvo, 1997; Fernández Martínez, 2001) no se ha analizado el trabajo de los investigadores españoles en las colonias. La obra de Almagro Basch (1947), por lo que respecta a la arqueología, y las de Unzueta (1944) y Guinea (1947), entre otros, en cuanto a la antropología, sirven para demostrar el papel activo que estas disciplinas tuvieron en su momento en crear un sujeto colonial.

Es cierto que tampoco en otros países, protagonistas de la colonización de la era industrial, se ha llevado a cabo una reflexión sobre la responsabilidad de los etnoarqueólogos, fundamentalmente por el carácter joven de esta disciplina. Aunque apenas con intención crítica, el artículo de McEachern (1996) sobre etnoarqueología en África, deja en evidencia clara que los investigadores han heredado directamente las líneas geográficas de la ocupación colonial: los equipos francófonos han copado el oeste de África mientras que los anglófonos se han encargado del este y sur del continente. Ian Hodder (1982, 1982a), por ejemplo, ha seguido un itinerario claramente colonial: Kenya, Sudán y Zambia. Curiosamente, pese a sus preocupaciones

éticas y sus llamadas a la reflexividad en el trabajo arqueológico (Hodder, 1994), no ha hecho nunca explícitas las implicaciones neocoloniales de su trabajo.

No es tampoco casual que los Estados Unidos, potencia inverosímilmente autoproclamada anticolonial, haya centrado sus estudios etnoarqueológicos en su área de influencia política más clara: Latinoamérica, «casualmente» la zona donde han tenido una intervención política más directa. El único país abiertamente colonizado por Estados Unidos, Filipinas, ha sido y es una de las regiones clásicas de la etnoarqueología, gracias al trabajo de Longacre y su equipo (Longacre y Skibo (eds.), 1994). No puede olvidarse que este investigador comenzó su trabajo durante la dictadura de Ferdinand Edralin Marcos. ¿Y qué decir de los numerosos investigadores que se concentraron en Irán en época del Sha? Algunos de los trabajos fundamentales de la etnoarqueología se realizaron en esta zona antes del año 1979 (Watson, 1979; Kramer, 1982; Horne, 1994). ¿No es una forma de sancionar simbólicamente un régimen despótico aprovecharse del amparo que le presta nuestro propio país para llevar a cabo una investigación etnoarqueológica?

Como decía, deberíamos tener en cuenta asimismo el hecho de que los países con los que trabajamos sean por lo general pobres, o más pobres que el nuestro, mientras que los etnoarqueólogos solemos proceder de países ricos y pertenecer a clases medias sin problemas económicos. Incluso cuando se trabaja en el país propio, normalmente existe una asimetría socioeconómica significativa entre el investigador y los individuos objeto de estudio, lo cual es especialmente claro en el caso de Latinoamérica —aunque también puede suceder en Europa—. Said (1996: 107) ha señalado la dificultad que plantea esta relación desigual entre los antropólogos, que da lugar a una «casi insuperable contradicción entre una realidad política basada en la fuerza, y el deseo científico y humano de entender al Otro a través de la simpatía y de la hermenéutica...». En el caso de los etnoarqueólogos suele ser más grave porque, así como nuestros colegas alcanzan al menos un grado notable de integración en la comunidad en la que trabajan y llegan a implicarse activamente en sus vidas y problemas (por ejemplo: James, 2002, en la misma zona en que yo he trabajado), los etnoarqueólogos raramente tenemos un contacto más que superficial con los individuos que estudiamos. Por supuesto existen ejemplos en contra, como lo demuestran los estudios de larga duración de Nicholas David en Camerún (cf. bibliografía en: David y Kramer, 2001), por ejemplo. Una convivencia más larga e intensa con las comunidades, como ya propuso —aunque no practicó— Hodder (1994: 132) en su día puede ser una forma sino de superar sí de amortiguar el carácter hondamente asimétrico de nuestra relación con las comunidades.

2. Releer la etnoarqueología a la luz del poscolonialismo

Simplemente por el hecho de que la etnoarqueología se realice por parte del opulento mundo occidental en comunidades pobres y tercermundistas ya debería obligarnos a realizar una reflexión crítica sobre nuestra posición como investigadores (Shepherd, 2002). Sin embargo, la cuestión es más grave, puesto que, al contribuir a afianzar esta relación asimétrica por la propia esencia de nuestra disciplina, estamos contribuyendo a crear un sujeto neocolonial, del mismo modo que los literatos, antropólogos e historiadores colaboraron, de forma más o menos inconsciente, en crear un sujeto colonial. Si en ese caso se trataba de construir una imagen

del otro claramente negativa y subalterna, mediante la exageración de rasgos como el salvajismo, el escaso desarrollo tecnológico, la suciedad o la promiscuidad, el sujeto neocolonial se dibuja, como toda la política neocolonial, de forma mucho más sutil y se conjuga en forma pasiva: se trata de un sujeto-objeto, sin personalidad cultural, neutro, al servicio de Occidente. Mientras Europa tiene una historia y una cultura particulares, el sujeto neocolonial de la etnoarqueología vive en un presente ahistórico y acontextual que permite su extrapolación allá donde consideremos necesario —por lo general, a comprender mejor los problemas arqueológicos que nos planteamos los arqueólogos blancos (como ha criticado Agbaje-Williams, cit. en: Folorunso, 1993)—. De hecho, la etnoarqueología recuerda a la cartografía colonial en la forma que tiene de tratar al objeto de estudio: un espacio neutro, «tierra no inscrita» en palabras de Spivak (1999: 212), que el colonizador se encarga de inscribir —en nuestro caso con culturas ajenas a aquellas que han sido simbólicamente desposeídas por nuestra labor—. De lo que debemos ser conscientes los etnoarqueólogos, como los historiadores o los antropólogos, es que tenemos el poder de narrar sobre el Otro y «el poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos» (Said, 1996: 13). Según Kapucinski (2004: 25) «cuando uno opta por describir la realidad, su escritura influye sobre esa realidad». Por tanto, lo que escribamos sobre la gente que estudiamos contribuirá a su opresión —real o simbólica— o a todo lo contrario.

Por otro lado, también deberíamos preguntarnos hasta qué punto colaboramos con la consolidación de la imagen (neo)colonial mediante la repetición de estereotipos, como señalaba Bhabha (1994), en nuestro caso heredados de la antropología colonial: los etnoarqueólogos, más que ningún otro tipo de investigador, favorecen la fijación de modelos proyectados por Occidente hacia otras culturas. Buscamos tecnología de cazadores-recolectores, economía de agricultores incipientes o arquitectura de grupos pastoriles, sin planteamos el carácter impuesto o artificial de nuestros compartimentos estancos y el carácter híbrido de la mayor parte de las comunidades que analizamos (Gosden, 2001: 248). En resumen, la etnoarqueología, como otras ciencias sociales, produce conocimiento sobre el Otro y al hacerlo contribuye a construir una imagen, consciente o inconscientemente. Lo que debemos procurar es que dicha imagen se vea libre en toda la medida posible, de valores coloniales. Al fin y al cabo, acabar con el colonialismo no sólo consiste en velar por la independencia y autonomía de los países del Tercer Mundo, sino dar la vuelta a los modos dominantes de ver el mundo. Proyectando estereotipos que fijan al Otro como categóricamente primitivo y a disposición de Occidente, no contribuimos en absoluto a minar los prejuicios del sujeto colonial. Probablemente quienes realizan una práctica más colonial de todo el gremio etnoarqueológico (casi siempre inconscientemente), por su desprecio de la historia local, la cultura y el contexto sociopolítico, son los partidarios de la sociobiología, una tendencia en alza en los Estados Unidos. Sus análisis reducen la cultura a la mera biología, fácilmente describible con una serie de fórmulas matemáticas en las que todo se explica por cuestiones adaptativas y funcionales (un buen ejemplo: Bird y Bird, 2000). Los sociobiólogos se defienden diciendo que no sólo los bosquimanos o los aborígenes son víctimas del determinismo ecológico, también lo somos los occidentales. Sin embargo, como perspicazmente señalan David y Kramer (2001: 107), cabe preguntarse porqué acuden a grupos del Tercer Mundo si pueden estudiarse a ellos mis-

mos. Con su actitud los sociobiólogos contribuyen activamente a identificar el objeto de estudio como más salvaje, más cercano al estado natural, menos tocado por la historia.

Lo que parece el punto flaco de la etnoarqueología —la sustracción de conocimiento de otras comunidades—, puede, no obstante, convertirse en su mayor ventaja: los etnoarqueólogos somos el único colectivo investigador que basa su propia esencia en la necesidad de adquirir conocimientos inalcanzables en Occidente, es decir, dependemos por completo de la experiencia del Otro y consideramos su conocimiento válido y útil (González-Ruibal, 2003b). Con ello, nos aproximamos a lo que pensadores poscoloniales como Spivak (1999) propugnan: no debemos pensar en qué podemos ayudar a las comunidades del Tercer Mundo, situándonos así en un plano de superioridad, sino en qué pueden ayudarnos éstas a nosotros. Hay que dejar que ellos nos enseñen, como ha señalado Hodder (1994: 122).

3. Introducir las cuestiones poscoloniales en la etnoarqueología

Una vez que se ha deconstruido la etnoarqueología tradicional, una nueva práctica pasaría por contar con las cuestiones poscoloniales que indudablemente afectan a nuestro trabajo, pese a que raramente se toman en consideración: la tensión entre globalización y cultura local, las identidades de la diáspora, el mestizaje, la creación de sujetos subalternos, la resistencia, el nacionalismo, el género, la raza y muchas otras cosas. Estos temas aparecen recogidos en la mayor parte de las introducciones al poscolonialismo y en *readers* sobre la materia —(por ejemplo: McClod, 2000)—. No podemos utilizar a las comunidades tradicionales como seres sin historia y sin problemas, es decir, exentas de su contexto (pos)colonial. Prescindir de este contexto quizá no tenga ningún efecto si lo que pretendemos es, única y exclusivamente, comprender los procesos de alteración del registro arqueológico en un yacimiento magdalenense. Sin embargo, si somos conscientes de que tenemos un compromiso con las comunidades en que desarrollamos nuestra labor, no podemos dejar de tomar en consideración todas las cuestiones que ha planteado la crítica poscolonial y que afectan a las relaciones —políticas, económicas, académicas— entre los países privilegiados (o dominadores) y los países pobres (o dominados), así como a los individuos que habitan estos últimos.

La visión esencialista de los etnoarqueólogos, más que la de cualquier otro científico social, tiende a simplificar la realidad cultural y los problemas de las gentes que estudiamos, repitiendo estereotipos esencialistas, como ya he señalado. No obstante, como se encargan de subrayar los críticos poscoloniales, «nadie es hoy puramente una sola cosa» (Said, 1996: 515; también uno de los temas centrales de Bhabha, 1994) y esta situación no caracteriza únicamente al mundo moderno. Incluso los grupos aparentemente menos afectados por el contacto llevan con toda seguridad varios cientos o miles de años relacionándose con otras culturas: el ejemplo de las cerámicas romanas aparecidas en Vietnam (Groslier, 1986) es bien elocuente. La propia globalización actual no deja de producir nuevas culturas locales, aunque es necesario reconocer que, por su dependencia de culturas materiales tradicionales y modos de racionalidad premodernos, a la etnoarqueología de la Prehistoria se le presenta un panorama más sombrío que a la antropología. De todos modos, la experiencia local del uso de tecnologías modernas sigue resultando útil

como elemento de reflexión para los arqueólogos (González-Ruibal, 2003b: 159). Del mismo modo que las culturas están en contacto desde siempre, las personas llevan desplazándose desde tiempo inmemorial: el fenómeno de la diáspora, que se ha incrementado exponencialmente a partir de fines del siglo XIX por motivos políticos, económicos y tecnológicos, tiene un efecto fundamental en la cultura de múltiples comunidades y, desde luego, afecta al registro material: he podido comprobarlo personalmente con las comunidades con que trabajo en Europa y África (Fernández Martínez y González-Ruibal, 2001; González-Ruibal, 2003). La modernidad y el contacto con Occidente ha traído igualmente cambios en la construcción del género, en el papel social y el status de las mujeres, en la autoridad de los varones (cf. Moore, 1986). Algunos de los trabajos, como el mencionado, aunque básicamente antropológicos, han servido también para ofrecer elementos de reflexión a la arqueología (Morris, 2000: 283-84).

Muchos de los problemas que tienen que ver con la diáspora, la raza, el género o la modernización se encuentran estrechamente vinculados a un sustrato colonial y a las presentes relaciones neocoloniales, todo lo cual afecta a las sociedades del Tercer Mundo de hoy y a su cultura material. Como demuestran actuaciones recientes —la de Francia en Costa de Marfil (2004), por ejemplo— no podemos pensar que ya no se producen sujetos subalternos por parte de Occidente. De hecho, más importante que introducir las preocupaciones de los críticos poscoloniales en el trabajo etnoarqueológico es hacer de nuestra labor una actividad negociada con las comunidades locales (Shepherd, 2002: 80), que permita construir discursos que vayan más allá de la analogía arqueológica y atacar la visión del Otro como subalterno. Si la arqueología ha sido vista como una usurpación del pasado de los pueblos colonizados por parte de Occidente (Gosden, 2001: 249), la etnoarqueología corre el riesgo, si no lo remediamos, de ser considerada una usurpación del presente.

El sujeto colonial revelado: una aproximación etnoarqueológica a tres formas de construcción de la identidad

Trataré a continuación un caso de estudio procedente del oeste de Etiopía, en concreto de la región autónoma de *Benishangul-Gumuz* (fig. 1).

Aquí se han llevado a cabo trabajos arqueológicos y etnoarqueológicos por parte del Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense durante tres años, bajo la dirección de V. M. Fernández (Fernández Martínez y González-Ruibal, 2001; González-Ruibal y Fernández Martínez, 2003; Fernández Martínez, 2004; González-Ruibal, E. P.). El principal objetivo, por lo que a la etnoarqueología se refiere, era realizar una recopilación lo más exhaustiva posible de la cultura material de los pueblos de la zona, pertenecientes a un subgrupo nilótico que, por sus caracteres aparentemente más arcaicos, fue definido como «prenilótico» (Grotta-nelli, 1948). La mayor parte de la investigación se centró en los *berta*, un grupo segmentario de agricultores de roza y quema. Otras etnias de la región son los *mao*, los *kwama* y los *gumuz*. Junto a estas comunidades nativas se encuentran los grupos de las Tierras Altas (*amhara* y *oromo*), que han llegado como invasores o colonos a lo largo del último siglo y medio fundamentalmente.

Desde un punto de vista etnoarqueológico, los pueblos de la frontera etio-sudanesa presentan un gran interés, dado que permiten comprobar la coincidencia o

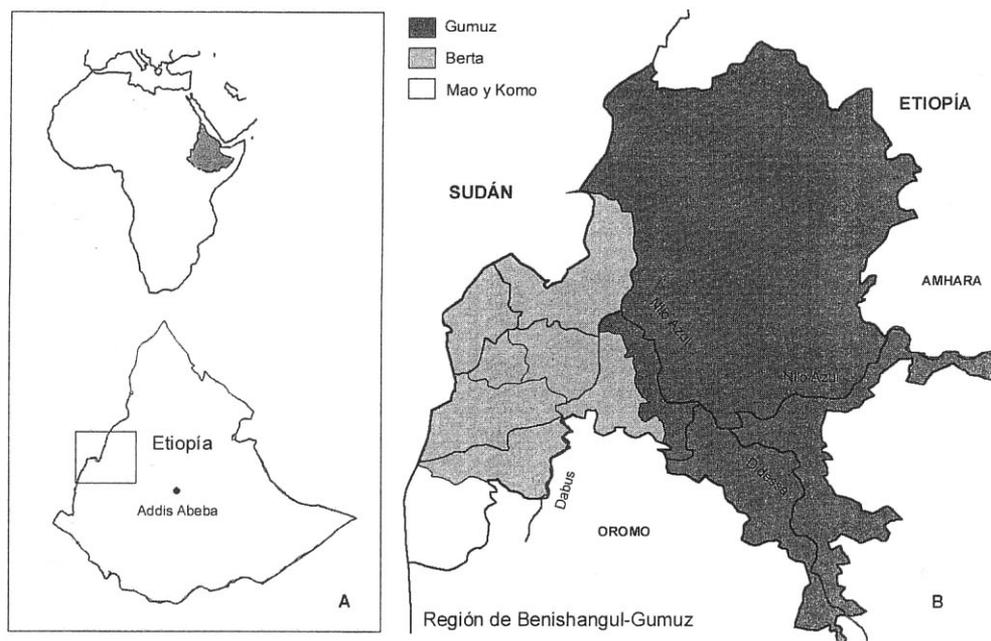


Figura 1. Ubicación del área de estudio y distribución aproximada de las principales etnias mencionadas en el texto.

no entre fronteras materiales y étnicas y el contexto social que favorece o inhibe la señalización activa de esas fronteras. En general, se advierte una coincidencia muy clara entre los límites de los grupos y su cultura material, especialmente por lo que se refiere a la cerámica: al contrario que en otras zonas de África (por ejemplo Dietler y Herbich, 1989; Gallay *et alii*, 1996), en *Benishangul* cada grupo étnico tiende a consumir preferentemente la cultura material característica de su etnia.

En general y de forma muy simplificada, podemos observar tres actitudes de producción de la identidad diferentes entre los grupos nilóticos de *Benishangul*. Dicha identidad se construye tanto a través de elementos materiales (cerámica, vivienda, indumentaria) como no materiales (religión, lengua).

1) Una actitud de resistencia generalizada que caracteriza sobre todo a los *gumuz* y en menor medida a los *kwama*. Ambos mantienen la desnudez (fig. 2), el uso de escarificaciones, una arquitectura y una cerámica propia y el uso de instrumentos de caza tradicionales (arcos, flechas, lanzas) (fig. 3); las religiones tradicionales tienen todavía un gran peso (sobre todo entre los *gumuz*) y hablan de forma preferente su propia lengua —*gumuz* o *kwama*—, aunque conozcan otras.

El intercambio de hermanas se ha utilizado entre estos grupos frente a la compra de la novia, como forma de cohesión intragrupal (James, 1980; 1986). Dada la experiencia que *gumuz* y *kwama* tienen de la esclavitud —pues han sido objetivo tradicional de *razzias* esclavistas—, consideran que la compra de la novia es, en cierto modo, un acto semejante al de los traficantes de esclavos y que aliena a la novia comprada del grupo del que procede. El mantenimiento de la cultura propia y la actitud de resistencia ante la colonización sudanesa o abisinia ha llevado a que *gumuz* y *kwama* hayan buscado refugio en las zonas más inhóspitas y apartadas del

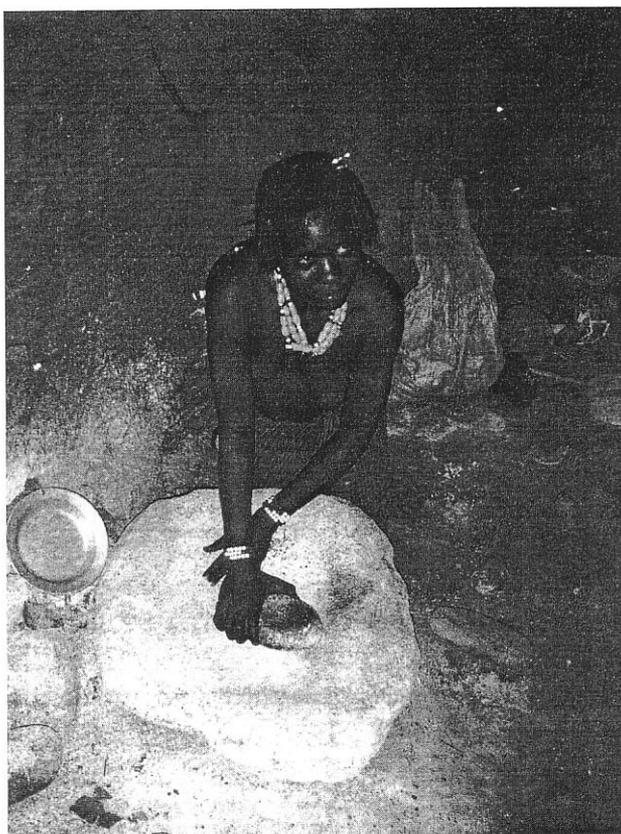


Figura 2. Mujer *kwama* moliendo en el interior de su vivienda (Zebsher). El atuendo es típicamente *kwama*: collares y pulseras de cuentas y una falda como único vestido.

occidente de Etiopía. Los *gumuz* son los que más han sufrido invasiones y expediciones esclavistas desde la Edad Media (Pankhurst, 1977).

Esta larga experiencia histórica de maltrato, desprecio y depredación por parte de otros grupos puede explicar que sean los *gumuz* quienes mantienen con más fuerza y tesón su identidad cultural.

2) Una actitud de resistencia a los pueblos de las Tierras Altas etíopes y de identificación con el mundo islámico sudanés, que es propia de los *berta*. La influencia islámica les ha llevado a abandonar la desnudez, que han cambiado por chilabas y velos (fig. 4), las escarificaciones (tres líneas verticales en cada mejilla) se han reinterpretado como la inicial de Alá (el *alif*); mantienen una cerámica y una arquitectura propias, aunque han adoptado elementos sudaneses, como la vajilla metálica esmaltada con símbolos islámicos, los remates en forma de media luna en algunas casas, la planta cuadrada, especialmente en los ámbitos «urbanos», y la vajilla del café (fig. 5); la religión tradicional ha desaparecido casi por completo (más del 99 por 100 de los *berta* se declaran musulmanes) y suelen ocultar o rechazar las prácticas rituales tradicionales (como la consulta a brujos y el consumo de la cerveza). Aunque la lengua *berta* (*rut'ana*, palabra árabe sudanesa) es la más hablada en *Benishangul*, posee numerosas interferencias con el árabe, idioma que hablan de forma corriente muchos individuos. El matrimonio es por compra de la novia y las bodas entre primos son habituales, como sucede en el vecino Sudán. La

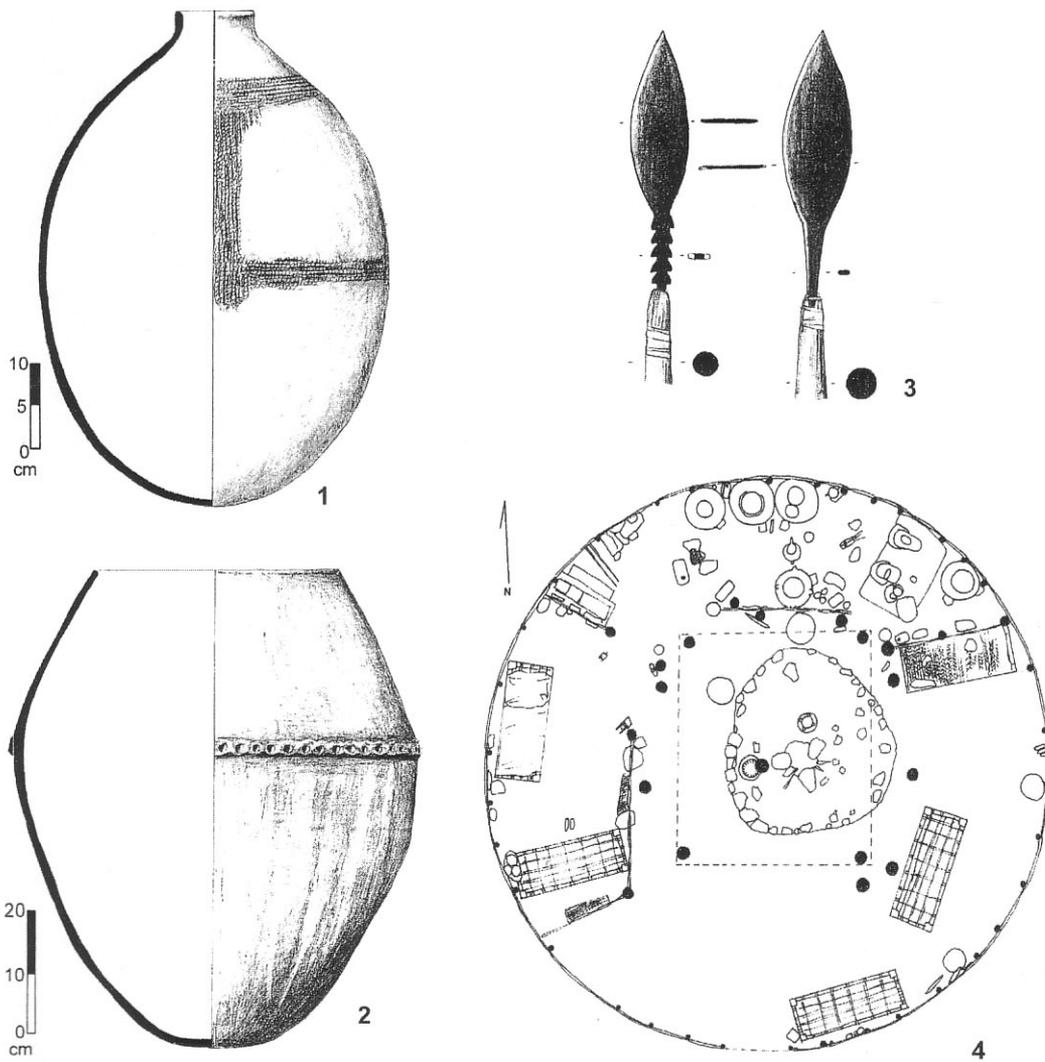
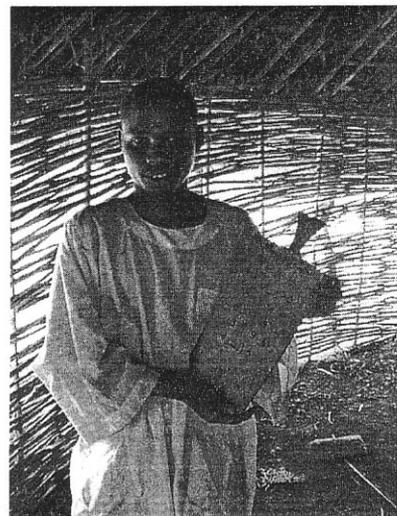


Figura 3. Cultura material *gumuz* y *kwama*: 1. Recipiente *kwama* para cerveza (*kongo*) (Zebsher); 2. Recipiente para la cerveza (*koga*) (Berkasa); 3. Puntas de flecha *gumuz* (Sirba Abbay); 4. Vivienda tradicional *gumuz* (Berkasa).

Figura 4. Joven *berta* con las tablas coránicas utilizadas en las madrasas para aprender a escribir (Famatsere).



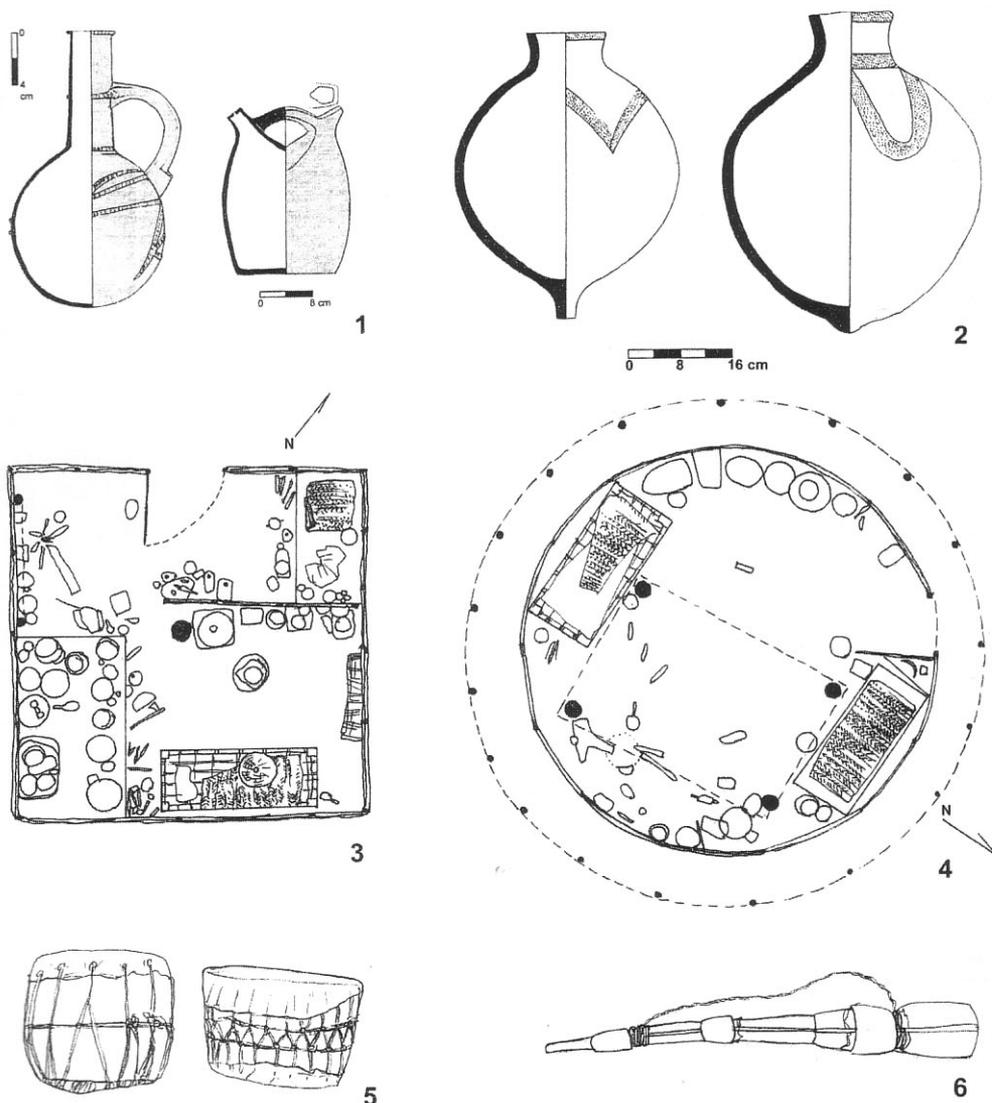


Figura 5. Cultura material *berta*: 1. Cerámicas de origen sudanés; 2. Vasijas tradicionales para la cerveza (*awar*); 3. Vivienda rectangular de influencia sudanesa (Gundul); 4. Vivienda *berta* tradicional (Fulederu); 5. Tambores de tipo sudanés; 6. Trompeta de calabazas tradicional (*was:a*).

compra de la novia, además, es la única posible en situaciones asimétricas, como las que se daban entre *berta* y comerciantes sudaneses. Se mantienen pese a todo restos matrilineales (el marido vive el primer año en el poblado de sus suegros y trabaja para ellos).

Por supuesto, existe una clara diferencia regional entre los *berta* de las zonas más cercanas a Sudán o que habitan grandes poblaciones bien comunicadas, y quienes se asientan en los territorios rurales más inaccesibles. La identidad islámica, en el primer caso, es más ostensible, si bien lo islámico y sudanés posee, en general, un gran prestigio entre los *berta*. El hecho de que los *berta*, al contrario que los *gumuz*, hayan ido asimilando una cultura ajena a lo largo de los años se puede deber, entre otros motivos, al diferente trato que recibieron de los sudaneses, en comparación con los *gumuz* y los *amhara*. Aunque los sudaneses también saquearon las tierras *berta* y los esclavizaron, se dio entre ambos pueblos un considerable grado

de mestizaje: los jefes *berta* casaron a sus hijas con mercaderes sudaneses —un caso semejante al que sucede con los *swahili* de la costa africana oriental— y dieron lugar a un grupo mestizo, de considerable ascendencia social, denominado *watawit*. Actualmente, existen numerosos *berta* con piel clara y rasgos caucasoides, semejantes a los de los *baggara* y otros grupos sudaneses. Estos *berta* «sudanizados» no tuvieron inconveniente, a fines del siglo XIX, en esclavizar a sus vecinos *berta* no musulmanes (Triulzi, 1981). Esta situación no se encuentra entre *gumuz* y *amhara*. James (1980) señala la ausencia total de matrimonios mixtos entre ambos grupos. Nosotros mismos hemos podido comprobar al norte del Nilo Azul como las familias *amhara* y *gumuz*, incluso cuando conviven en el mismo territorio, nunca se mezclan en el mismo poblado. Tampoco se observan matrimonios interétnicos.

3) Una actitud de asimilación de la identidad de la Tierras Altas, *oromo* en particular, que caracteriza a los *mao*, especialmente en la zona de Tongo y al sur de esta localidad (señalada ya por: Grottannelli, 1966). Buena parte de los *mao* hablan *oromo*, se visten como ellos (fig. 6) y usan cerámica indistintamente de cualquier grupo vecino (fig. 7, n.º 1).

Casi las únicas diferencias que se advierten entre *mao* y *oromo* en la zona de Tongo son el uso de collares de cuentas y los rasgos físicos. Según se nos informó, la propia palabra «*mao*» se utiliza entre los miembros de esta etnia de forma des-

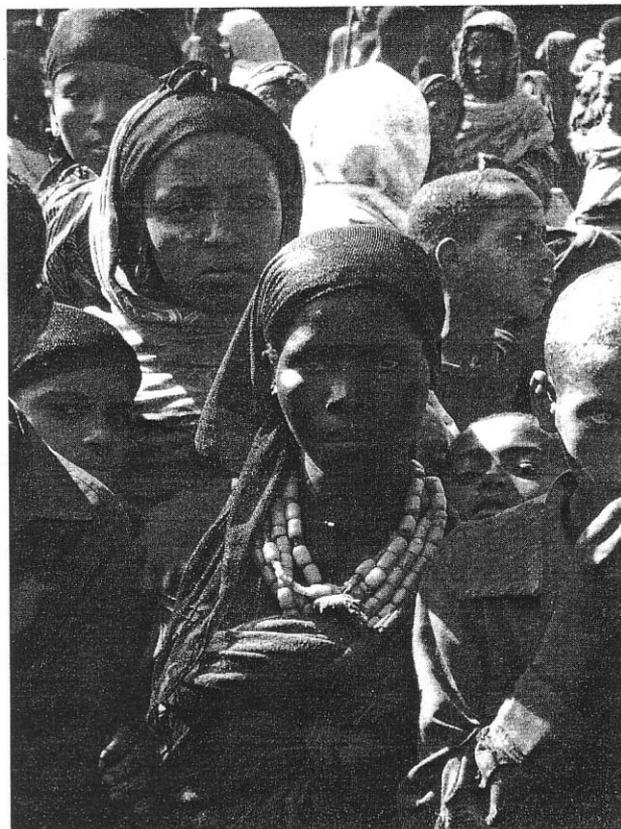


Figura 6. Joven *mao* ataviada con el vestido *oromo*, pero adornada con los collares de cuentas característicos de los nilóticos (Tongo).

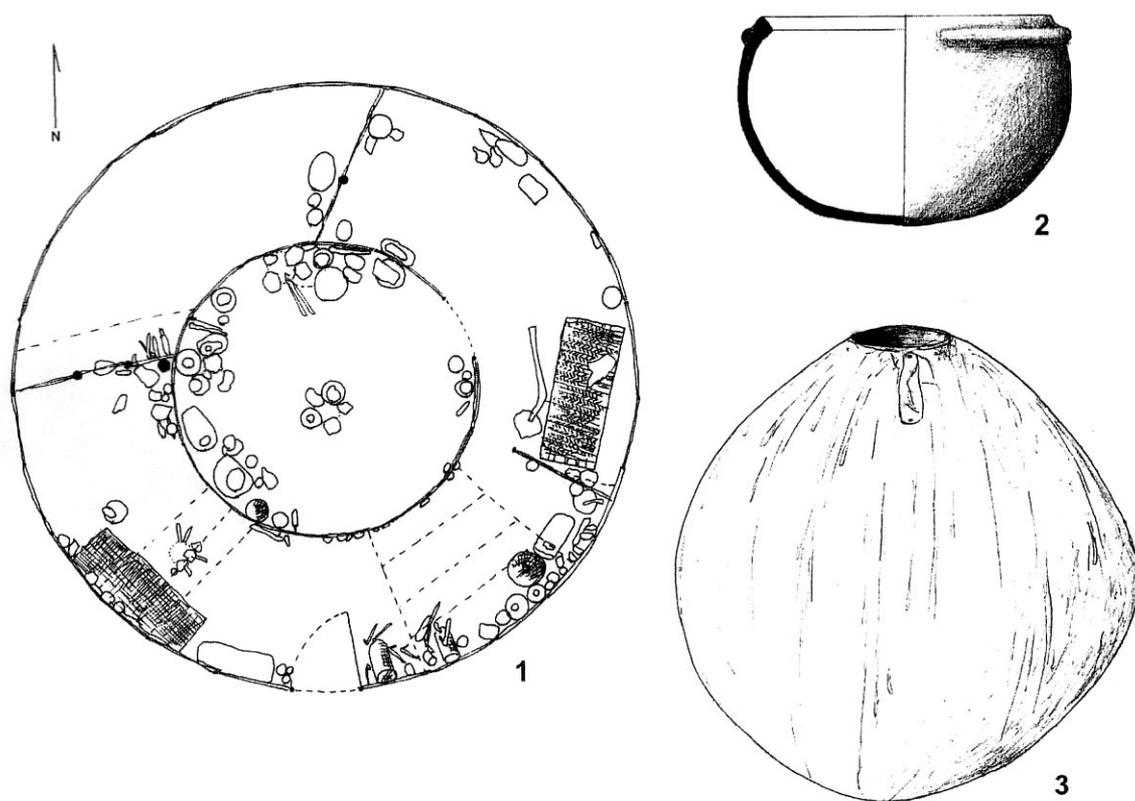


Figura 7. Cultura material *mao*: 1. Vivienda tradicional *mao* (Mus'a); el modelo es idéntico al de las casas tradicionales *berta*, por lo que puede que se trate de un tipo importado. Posiblemente los *mao* fabricaban casas de tipo colmeniforme (cf. Grottanelli, 1940). 2. Cerámica de cocina fabricada por alfareros de las Tierras Altas —*dëst*—. 3. Calabaza tradicional *mao* para cerveza.

calificativa: a los niños que se portan mal se les dice «pareces un *mao*». Existe un diferente grado de mestizaje *mao-oromo*, según las zonas. En el sur, la asimilación de la cultura *oromo* por los *mao* ha llevado a que prácticamente sean indistinguibles de los invasores (Grottanelli, 1940 y 1966). A esta «oromización» ha contribuido decisivamente la existencia de unos jefes *mao* coaligados desde antiguo a los *oromo*, con distintas relaciones de vasallaje o asociación. En el área más septentrional, los *mao* no se mezclan en absoluto con los *oromo*, pese a vivir en los mismos poblados que ellos y compartir buena parte de su cultura material (como el arado o la cerámica). Las viviendas *mao* del norte mantienen, en cambio, el plano tradicional nilótico, frente a la arquitectura *oromo* que les rodea (fig. 7, n.º 1).

La coherencia entre el uso de la cultura material y las distintas formas de construir la identidad resulta muy interesante desde un punto de vista etnoarqueológico, debido precisamente a su visibilidad arqueológica. A cada actitud le corresponde, aproximadamente, un tipo de cultura material y, en la mayor parte de los casos, unas fronteras étnicas relativamente bien definidas. Un arqueólogo podría describir los límites étnicos de cada cultura a partir de los restos materiales —cerámica, restos de vestido (cuentas, brazaletes de bronce), viviendas—, especialmente en el caso de los *gumuz*, *kwama* y *berta*. Sería más complicado, en cambio, distinguir la especificidad cultural de los *mao*. A partir de los restos materiales podrían confundirse con *berta* u *oromo*, probablemente. La etnoarqueología, además y esto es lo más

interesante, nos permite adentrarnos en los motivos que producen esta diferenciación étnica desde un punto de vista histórico, social y político y, en consecuencia, ampliar el abanico de interpretaciones con que cuentan los arqueólogos para explicar el estilo y su papel en la construcción de la identidad de grupo.

En este sentido el análisis puede resultar igualmente útil desde un punto de vista poscolonial. Para ello debemos ir más allá de la superficie, del resultado de las relaciones, y analizar su contexto de producción y sus efectos políticos en el presente. Las identidades «prenilóticas», como se ha señalado, son en buena parte el resultado de la presión ejercida por formaciones políticas complejas: Sudán, el Imperio Abisinio y la nación *oromo*. Estos tres estados —en el caso *oromo* cabría mejor hablar de jefaturas— crearon una imagen de la frontera como lugar vacío: sintomáticamente, la única obra histórica sobre Benishangul (Triulzi, 1981), se subtitula, «preludio a la historia de una tierra de nadie». Obviamente, ese «nadie» es una serie de grupos organizados en pequeñas comunidades igualitarias, dedicados a una agricultura de roza y que practicaban religiones tradicionales. Sudaneses, *amharas* y, en menor medida, *oromos*, inscribieron con su narrativa hegemónica sobre un territorio que consideraron susceptible de ser dominado y crearon un sujeto colonial a partir de sus habitantes, a los que esclavizaron y desposeyeron de sus tierras. Algunos (los *gumuz* y los *kwama*) huyeron a regiones marginales, insalubres e inaccesibles: el valle del Nilo y el Didessa o las montañas de la frontera entre Sudán y Etiopía. Otros, (los *mao*) fueron casi por completo asimilados por los conquistadores. Finalmente, otros (los *berta*) se mezclaron con los invasores y adoptaron parte de sus costumbres, rechazando la identidad tradicional.

Al final, las tres formas de identidad resultan de una reacción ante el intento, por parte de los estados vecinos, de construir un sujeto colonial, inferior y sometido. Sólo los *gumuz*, y en menor medida los *kwama*, han conseguido defenderse con éxito de la narración hegemónica, al rechazarla categóricamente. Significativamente, entre los *berta* la asimilación del sujeto colonial ha traído consigo unas actitudes memorizadas semejantes a las que he tenido ocasión de estudiar en Galicia, al analizar el impacto de la modernidad en el mundo rural (González-Ruibal, 2003 y 2003a): el rechazo a la identidad previa se manifiesta en la destrucción o abandono de la cultura material ligada al pasado más negativo (en el caso *berta*, pagano) y hasta cierto punto de la lengua. Conviene señalar que dos de los temas preferentes de la teoría poscolonial —la raza y el género— constituyen puntos clave de la historia reciente de *Benishangul*. En buena medida, la inferioridad y «conquistabilidad» de los pueblos de la frontera se ha justificado a partir de sus rasgos marcadamente negroides y piel oscura, que contrastan con los rasgos caucasoides y piel clara de los habitantes de las Tierras Altas y el Sudán islámico. La inferioridad física se traduce en una inferioridad moral, que hace de todos los grupos sometidos un solo conjunto de seres: los *shanquilla*, «esclavos». Al englobar los antropólogos coloniales (Grottanelli, 1948) a estos *shanquilla* bajo la etiqueta de «prenilóticos», en el fondo no dejan de seguir construyendo una imagen simplificada y subalterna sobre una compleja realidad histórica y cultural. Por lo que respecta al género, se ha argumentado que el fortalecimiento de los elementos matrilineales y rituales femeninos en las sociedades fronterizas ha servido para reconstruir, una y otra vez, la castigada identidad de estos grupos (James, 1986).

Ante este escenario, la situación del etnoarqueólogo comprometido no es en absoluto sencilla. No se puede, simplemente, criticar el sujeto colonial creado por

Sudán, cuando ha sido asimilado tan profundamente por buena parte de los *berta*. Es decir, la crítica sería posible si quien la realizara fuese un *berta* o un individuo de cultura islámica, pero desde una perspectiva occidental debemos recordar que Europa ha creado una poderosa y negativa imagen colonial del mundo árabe e islámico, como demostró Said (1978). De hecho, el recuperar las culturas minoritarias se ha utilizado en ocasiones como coartada para atacar a sociedades oprimidas por Occidente, pero que a su vez son opresoras. Los escritos de van der Post (1962) sobre los bosquimanos y su exterminio a parte de bantúes africanos y colonos blancos ha servido para justificar, en cierta medida, la opresión de la población indígena sudafricana por parte de los europeos —al fin y al cabo, los bantúes también invadieron un territorio que no era suyo y aniquilaron a su población—. Algo semejante ocurre con los *gumuz*: revelar el carácter agresivo del estado abisinio respecto a sus fronteras puede ser un arma de doble filo. Al fin y al cabo, Etiopía ha sido uno de los bastiones de la Negritud, primer estado africano y reducto que siempre resistió a la colonización europea. Es decir, al proponer narraciones emancipatorias de los africanos oprimidos por los africanos (como hicieron los propios colonizadores italianos), corremos el riesgo de reafirmar la narrativa hegemónica occidental. Por otro lado, el desprecio, aún existente entre los individuos de las Tierras Altas etíopes (*amhara* y *oromo*) respecto a los de los márgenes forma parte también de la asimilación por parte de aquéllos del sujeto colonial proyectado por Europa, según el cual los grupos más simples, desde una perspectiva evolucionista, son inferiores. Los habitantes de las Tierras Altas se avergüenzan de sus compatriotas, que perciben como escollo para el progreso y unidad de Etiopía.

En todo caso, el objetivo de este trabajo no es ofrecer recetas con las que tratar a nuestro sujeto/objeto de estudio, sino despertar la consciencia poscolonial: con los ejemplos mencionados se quiere poner de manifiesto el carácter sumamente problemático que posee la investigación con comunidades desposeídas y del Tercer Mundo y la necesidad acuciante de tener en cuenta el contexto poscolonial en que se desarrolla nuestra labor.

Conclusión

La antropología, dice Gosden (1999: 190), «no puede ya consistir en que una pequeña sección del mundo hable del resto, con completa confianza en que sus visiones son superiores y se encuentran mejor basadas en la realidad. Más bien, el conocimiento antropológico es una forma de conocimiento entre muchos, un conjunto de comprensiones negociadas entre profesionales y gente local...». Si la etnoarqueología quiere ganarse el respeto de la antropología, ha de repensar sus bases epistemológicas, y en concreto su relación con el sujeto/objeto de estudio, en las líneas que propone esta disciplina. Resulta imprescindible que también los etnoarqueólogos hagamos de nuestra investigación una práctica negociada entre las comunidades y los investigadores (González-Ruibal, 2003b: 14-15). Ello implica reconsiderar nuestra actitud respecto a quienes estudiamos y tomar en consideración cuestiones significativas en un mundo globalizado, como la tensión entre lo local y lo global, las disimetrías económicas y las culturas híbridas, así como la mayor parte de los temas que preocupan a la teoría poscolonial.

Ha de reconocerse que, frente a otras disciplinas, la etnoarqueología posee la ventaja de basar sus fundamentos metateóricos en la necesidad de adquirir un conocimiento inaccesible en Occidente. Desde este punto de vista, no se sitúa en un plano de superioridad frente a su objeto de estudio y, por tanto, se encuentra en posición privilegiada para desarrollar una auténtica actitud poscolonial. Por otro lado, al investigar el lado material de la cultura humana, los etnoarqueólogos pueden llegar a descubrir cuestiones relevantes que pasan desapercibidas a los antropólogos y con ello pueden contribuir, al menos en teoría, a paliar los daños que la mal llamada ayuda para el desarrollo suele tener en las comunidades tradicionales —al evaluar el impacto de las tecnologías occidentales en los grupos premodernos—. Tanto desde un punto de vista práctico, como el señalado, como desde uno más teórico, revelando la existencia de discursos hegemónicos, los etnoarqueólogos pueden desarrollar una praxis poscolonial y comprometida.

Agradecimientos

Agradezco a Víctor M. Fernández la lectura atenta de este trabajo y sus comentarios.

Bibliografía

- Almagro Basch, M. (1947): *Prehistoria del norte de África y del Sáhara Español*, CSIC-Instituto de Estudios Africanos, Madrid.
- Bhabha, H. (1994): *The location of culture*, Londres: Routledge.
- Bird, D. W. y Bird, R. B. (2000): «The ethnoarchaeology of juvenile foragers: shellfishing strategies among Meriam children», *Journal of Anthropological Archaeology*, 19: 461-476.
- Calvo Calvo, L. (1997): «África y la antropología española: la aportación del Instituto de Estudios Africanos», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 52(2): 169-185.
- David, N. y Kramer, C. (2001): *Ethnoarchaeology in action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, CH. A. (1999): *Reflexive ethnography. A guide to resolving selves and others*, Londres: Routledge.
- Dietler, M. y Herbich, I. (1989): «Tich matek: the technology of Luo pottery production and the definition of ceramic style», *World Archaeology*, 21: 148-164.
- Fernández Martínez, V. M. (2001): «La idea de África en el origen de la Prehistoria española: una perspectiva post-colonial», *Complutum*, 12: 167-184.
- Fernández Martínez, V. M. (2004): «Prehistoria y etnoarqueología en el Nilo Azul (Sudán y Etiopía)», *Bienes culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 2: 119-127.
- Fernández Martínez, V. M. y González-Ruibal, A. (2001): «Historia, arqueología e identidad de un pueblo fronterizo: los Berta de Benishángul (etiopía)», en: *I Seminario de Arqueología de la Identidad: Presente y Pasado en la Construcción Identitaria*, Unión Cultural Arqueológica, Madrid: Facultad de Geografía e Historia de la UCM. *Arqueoweb* 3(3) <http://www.ucm.es/info/arqueoweb>.
- Fewster, K. (2001): «The responsibilities of ethnoarchaeologists», en: Pluciennik, M. (ed.), *The responsibilities of archaeologists. Archaeology and Ethics*, pp. 65-73, Oxford: British Archaeological Reports. International Series, 981.

- Folorunso, C. A. (1993): «Ethnoarchaeology, its methods and practice: the Tiv example», *West African Journal of Archaeology*, 23: 90-103.
- Foucault, M. (1978): *Microfísica del poder*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- Galley, A., Huysecom, E., Mayor, A. y Ceuninck, G. (1996): *Hier et aujourd'hui: des poteries et des femmes. Ceramiques traditionnelles du Mali*, Ginebra: Documents du departement d'Anthropologie et d'Écologie de l'Université de Genève, 22.
- Gnecco, C. (1999): *Multivocalidad histórica, hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*, Bogotá: Depto. De Antropología, Universidad de los Andes.
- González-Ruibal, A. (2003): *Etnoarqueología de la inmigración. El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)*, Pontevedra: Deputación de Pontevedra, Servicio de Publicacións.
- González-Ruibal, A. (2003a): «Desecho e identidade: Etnoarqueología de la basura en Galicia», *Gallaecia*, 22: 413-440.
- González-Ruibal, A. (2003b): *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*, Madrid: Akal.
- González-Ruibal, A. (e. p.): «Etnoarqueología de la cerámica en Etiopía», *Trabajos de Prehistoria*, 57.
- González-Ruibal, A. y Fernández Martínez, V. M. (2003): «House ethnoarchaeology in Ethiopia. Elements for the study of domestic space in Benshangul (West Ethiopia)», en: Ayán, X., Mañana, P. y Blanco R. (eds.), *Archaeostructure. Archaeology of Architecture*, British Archaeological Reports. International Series, 1175, pp. 83-97.
- Gosden, CH. (1999): *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Gosden, CH. (2001): «Postcolonial archaeology. Issues of culture, identity and knowledge», en: Hodder, I. (ed.), *Archaeological theory today*, pp. 241-261, Cambridge: Polity.
- Gosden, CH. (2004): *Archaeology and colonialism. Cultural contact from 5000 BC to the present*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Groslier, B. P. (1986): «Arqueología de las relaciones comerciales», en: *Gran Atlas de Arqueología*, pp. 254-255, Barcelona: Ebrisa.
- Grottanelli, V. (1940): *Missione Etnografica nel Uollega Occidentale. Volume Pimo. I Mao*, Reale Accademia d'Italia. Centro Studi per l'Africa Orientale Italiana, Roma.
- Grottanelli, V. (1948): «I Preniloti: un'arcaica provincia culturale in Africa», *Annali Larianensi*, 12: 280-326.
- Grottanelli, V. (1966): «The vanishing Pre-Nilotes revisited», *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, 8: 23-33.
- Guinea, E. (1947): *En el país de los pamúes. Relato ilustrado de mi primer viaje a la Guinea española*, Instituto de Estudios Africanos. Madrid: CSIC.
- Hingley, R. (2000): *Roman officers and English gentlemen. The imperial origins of Roman archaeology*, Londres: Routledge.
- Hodder, I. (1982): *The Present Past. An Introduction to Anthropology for Archaeologists*, Londres: Batsford.
- Hodder, I. (1982a): *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (1994 [1986]): *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*, Barcelona: Crítica.
- Horne, L. (1994): *Villages spaces. Settlement and society in Northeastern Iran*, Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- James, W. (1980): «From aboriginal to frontier society in western Ethiopia», en: Donham, D. L. y James W. (eds.), *Working papers on society and history in Imperial Ethiopia: The southern periphery from 1880 to 1974*, African Studies Center. Cambridge: Cambridge University Press.

- James, W. (1986): «Lifelines: exchange marriage among the Gumuz», en: Donham, D. L. y James, W. (eds.), *The southern marches of Imperial Ethiopia. Essays in history and social anthropology*, pp. 119-147. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. (2002): «No place to hide: flag-waving on the western frontier», en: James, W., Donham, D. L., Kurimoto, E. y Triulzi, A. (eds.), *Remapping Ethiopia. Socialism & after*, James Currey, Ohio University Press. Addis Ababa University Press, pp. 259-275. Oxford. Atenas: Addis Ababa.
- Jones, S. (2004): *The archaeology of Ethnicity*, Londres: Routledge.
- Kapuscinski, R. (2002): *El mundo de hoy*. Barcelona: Anagrama.
- Keenan, J. (2002): «The Lesser Gods of the Sahara», *Public Archaeology*, 2(3): 131-150.
- Kramer, C. (1982): *Village ethnoarchaeology: Rural Iran in archaeological perspective*. Nueva York: Academic Press.
- Layton, R. (ed.) (1989): *Conflict in the archaeology of living traditions*, Londres: Unwin Hyman.
- Longacre, W. y Skibo, J. M. (eds.) (1994): *Kalinga ethnoarchaeology: expanding archaeological method and theory*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- Marshall, Y. (2002): «What is community archaeology?», *World Archaeology*, 34(2): 211-219.
- McEachern, S. (1996): «Foreign countries: The development of ethnoarchaeology in Sub-Saharan Africa», *Journal of World Prehistory*, 10(3): 243-304.
- McLeod, J. (2000): *Beginning post-colonialism*, Manchester y New York: Manchester University Press.
- Miller, D. (1997): *Capitalism: An ethnographic approach*, New York: Berg.
- Moore, H. (1986): *Space, text and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, I. (2000): *Archaeology as cultural history*, Blackwell, Malden (MA) & Oxford.
- Pankhurst, R. (1977): «The history of Bareya, Sanquella and other Ethiopian slaves from the borderlands of the Sudan», *Sudan Notes and Records*, 58: 1-43.
- Said, E. (1996 [1993]): *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama.
- Shepherd, N. (2002): «Heading south, looking north. Why we need a post-colonial archaeology», *Archaeological Dialogues*, 9(2): 74-82.
- Spivak, G. CH. (1993): «Can the subaltern speak?», en: Williams y Christman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory*, Harvester Wheatsheaf, pp. 66-111.
- Spivak, G. CH. (1999): *A critique of post-colonial reason. Towards a history of the vanishing present*, Harvard: Harvard University Press.
- The Ludlow Collective (2001): «Archaeology of Colorado Field War 1913-1914», en Buchli, V. y Lucas, G. (eds.), *Archaeologies of contemporary past*, pp. 94-107, pp. 94-107. Londres: Routledge.
- Triulzi, A. (1981): *Salt, gold and legitimacy. Prelude to the history of no-man's land. Bela Shangul, Wallaga, Ethiopia (ca. 1800-1898)*, Nápoles: Istituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Africani.
- Unzueta y Yuste, A. (1944): *Guinea Continental Española*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Van der Post, L. (1962): *The lost world of the Kalahari*, Londres: Penguin.
- Watson, P. J. (1979): *Archaeological ethnography in western Iran*, Viking Fund. Publications in Anthropology, 57, Tucson: University of Arizona Press.