

La Doble Otredad.
Perspectivas para el estudio de lo étnico en Arqueología

Elimar Joana Rojas Bencomo¹

Resumen

Las conceptualizaciones en torno a lo étnico han constituido un aspecto relevante y ampliamente debatido como parte del aparato analítico de la antropología, abordado de maneras distintas en concordancia con el desarrollo de sus perspectivas teóricas y con importantes implicaciones en el quehacer arqueológico, sobre todo en lo que a la relación entre pueblos indígenas y arqueología se refiere. Presentamos de manera sucinta una serie de reflexiones derivadas de una revisión bibliográfica acerca de este tópico con énfasis en los alcances de lo étnico en el estudio de las sociedades pretéritas, visto a lo largo del desarrollo de las posturas teóricas en arqueología.

Palabras Clave: Etnicidad, Arqueología, Antropología, identidad étnica.

Abstract

Conceptualizations around ethnicity have been a relevant and widely debated aspect as part of the analytical apparatus of anthropology, approached in different ways in accordance with the development of its theoretical perspectives and with important implications in the archaeological work, especially in relation to the relationship between indigenous peoples and archaeology. We present briefly a series of reflections derived from a bibliographic review of this topic with emphasis on the scope of ethnicity in the study of past societies, seen throughout the development of theoretical postures in archaeology.

Keywords: Ethnicity, Archaeology, Anthropology, Ethnic identity.

¹ Antropóloga (Universidad Central de Venezuela). Maestrante del Programa de Arqueología del Centro de Estudios Arqueológicos de El Colegio de Michoacán. Ha participado en proyectos de investigación arqueológica en el centro y oriente de Venezuela, con énfasis en análisis de la producción cerámica del período prehispánico. Posee experiencia profesional en el área de derechos humanos de los pueblos indígenas. Ha participado en la organización de encuentros académicos latinoamericanos sobre antropología y arqueología. Actualmente se encuentra desarrollando una investigación sobre la organización sociopolítica en las sociedades del Bajío oriental durante el período Epiclásico. elimarbencomo@gmail.com

Introducción

Los términos étnico, grupo étnico, etnia y etnicidad, generalmente usados como equivalentes, provienen de la raíz griega *ethnikós*, que significa “de las naciones”. Se trata de denominaciones utilizadas para referir a las sociedades “tradicionales” que comparten una misma cultura e idioma, transmitidos de forma oral, preferible y aparentemente inalterada, de generación en generación (Barfield, 2002). De igual manera, en un diccionario general podemos encontrar la definición de etnia como un “grupo de personas que pertenecen a una misma raza y comparten lengua y cultura” (Pequeño Larousse Ilustrado, 2012). Lo que no se expresa claramente en estas definiciones es que las poblaciones a las cuales aluden, llámense tradicionales, etnias, grupos étnicos o pueblos indígenas, comparten historias como sujetos del control colonial, según los diversos contextos, al menos desde el siglo XVI. Desde este punto de vista, parece que el fenómeno de lo étnico es asumido como una condición exclusiva de estas sociedades.

No obstante, la definición y uso de este término como parte del aparato analítico de la antropología no puede ser acrítico ni ingenuo, y la arqueología no escapa de ello. En ese sentido, presentamos a continuación una serie de reflexiones resultado de una revisión bibliográfica sobre el tema, donde problematizamos acerca del por qué lo étnico ha sido utilizado exclusivamente para referir a estas sociedades “tradicionales”, de qué manera incidió esta concepción en el desarrollo del pensamiento arqueológico y cómo se asume actualmente en el estudio de sociedades pretéritas.

El desarrollo de lo étnico en el pensamiento antropológico

Como primer acercamiento podemos trasladarnos a la delimitación propia del contexto decimonónico que dio origen a las ciencias sociales, por medio de la cual se estableció que el estudio de las “sociedades civilizadas” correspondería a la historia y a la sociología, mientras que el estudio de los “grupos primitivos” –étnicos– sería el objeto de la antropología, respondiendo a la segmentación de la realidad social en compartimientos que caracterizó al proyecto ilustrado de conocimiento científico de la realidad (Amodio, 2010).

Si bien es reconocida la influencia del racionalismo francés en este proceso de constitución disciplinar, así como, el sustrato evolucionista de los primeros modelos teóricos de la antropología, para Héctor Díaz-Polanco (2016) existe en este interés de la antropología por lo étnico, lo exótico, lo único y particular –en definitiva, la otredad– cierta influencia de la tradición del historicismo

alemán de la segunda mitad del siglo XIX, corriente del pensamiento decimonónico según la cual, los fenómenos humanos sólo pueden ser entendidos como producto de su particular desarrollo histórico, caracterizado por una suerte de impronta espiritual propia, el *Volkgeist* o “espíritu del pueblo/nación”, impregnando con esto una “marca romántica” en el desarrollo de la nascente ciencia antropológica.

Desde este punto de vista, lo que se engloba en el marco de nuestra particularidad disciplinar “como propio de la etnicidad, como propio de lo étnico, es concebido como un atributo del otro, lo que manifiesta un cierto residuo colonialista en el enfoque antropológico: los otros tienen etnicidad, nosotros no (Díaz-Polanco, 2016: 80).” No obstante, a nuestro modo de ver, el alcance del colonialismo en el desarrollo de la antropología comprende mucho más que un simple “residuo”. De hecho, al constituir el escenario geo histórico para la consolidación de la modernidad occidental europea, el colonialismo marcó el contexto de surgimiento de las ciencias sociales. Por lo tanto, consideramos que el colonialismo envuelve esta *herencia romántica* en la antropología, expresada en su particular objeto de conocimiento, las sociedades sujetas al control colonialista europeo categorizadas como etnias o grupos étnicos.

Ahora bien, el tratamiento sobre este otro étnico no ha sido uniforme ni mucho menos inalterable a lo largo del desarrollo de la teoría antropológica, sino que ha sufrido transformaciones substanciales desde que Lewis Morgan planteara en el año 1877 su secuencia de períodos étnicos para explicar la evolución sociocultural de la humanidad, hasta alcanzar en la actualidad una diversificación de conceptualizaciones influenciadas por la teoría crítica, el post-estructuralismo francés o el giro decolonial, entre otros. En este sentido, podríamos identificar dos grandes etapas en el desarrollo del pensamiento antropológico: la primera, focalizada en describir a los grupos étnicos (¿cómo es el otro?), y la segunda dirigida a explicar su conformación (¿por qué el otro es así?).

Durante el período más temprano de nuestra disciplina, comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, los grupos étnicos fueron definidos en función del conjunto de atributos objetivos únicos que, aparentemente, componen su cultura de forma

particular: vestimenta, lengua, rituales, producción artefactual, etcétera. En otras palabras, para cada etnia equivaldría una determinada cultura, y viceversa. Esta visión, ampliamente refrendada por los trabajos fundacionales de Franz Boas de lo que se llamaría posteriormente particularismo histórico o culturalismo, condujo, por una parte, al surgimiento de la figura del etnógrafo como recopilador de datos sobre aquellas sociedades categorizadas como étnicas, y por otra, a la consolidación del relativismo, del presupuesto de que cada cultura tiene un carácter único, válido en sí mismo. Esta postura, que expresa más claramente la marca romántica heredada del historicismo alemán, retoma fuerza en las décadas más recientes bajo el contexto del multiculturalismo (Díaz-Polanco, 2016).

Durante la década de los veinte del siglo XX, los antropólogos funcionalistas fueron en búsqueda de explicaciones sobre el funcionamiento de estas sociedades por medio de la comparación entre formas sociales del presente etnográfico, es decir, del aquí y el ahora del primitivo contemporáneo, “dejando en un segundo plano la posibilidad de contrastarlas históricamente” (Amodio, 2010: 379). No obstante, se destaca como uno de los principales aportes de esta tradición antropológica la consagración del método etnográfico, específicamente a partir de los trabajos de Bronislaw Malinowski. Si bien en la práctica ya se venía ejerciendo el trabajo de campo o etnográfico como la forma de conocer al otro étnico –por ejemplo, Boas desde 1886 con el pueblo *kwakiutl* y Radcliffe-Brown entre los años 1906-1908 en las Islas Andamán–, es con la obra Malinowski que la etnografía se consolida como el método antropológico por excelencia y se convierte en una fase necesaria en la formación de cada antropólogo (Amodio, 2010).

Hasta la década de los años cincuenta del siglo XX, la visión sobre los grupos étnicos que siguió reproduciéndose, con mayor o menor intensidad, fue la de grupos humanos circunscritos en determinados espacios geográficos o territorios, que comparten una misma cultura y un mismo lenguaje, transmitidos mediante la tradición oral por generaciones, postura que tuvo su respectiva expresión en el desarrollo de la teoría arqueológica, como veremos más adelante. Sin embargo, comenzaron a manifestarse inconformidades al respecto de esta naturalización o visión esencialista acerca de lo étnico, e incluso, sobre la conceptualización misma de la cultura (Barfield, 2001), inquietudes que Fredrik Barth logra cristalizar en la icónica compilación de trabajos realizados por antropólogos sociales escandinavos titulada *Los grupos étnicos y sus fronteras*, publicada por primera vez en el año 1969.

Barth (1976) presenta argumentos dirigidos a la desnaturalización de lo étnico como un inventario permanente de rasgos culturales, noción que venía dominando el quehacer antropológico desde finales del siglo XIX. Uno de los planteamientos substanciales expuestos por este autor es que los grupos étnicos constituyen formas de organización social y no conjuntos de manifestaciones culturales compartidas. Si bien admite que los grupos étnicos son, en efecto, portadores de cultura, estas formas culturales son productos derivados de las dinámicas de organización social, y no constituyen su elemento definitorio primordial:

Si se insiste en considerar al aspecto de portadores de cultura de los grupos étnicos como característica primaria, nos tendremos que enfrentar a consecuencias de muy amplio alcance. Se propendería a identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores (...) Las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica (Barth, 1976: 12-13).

De esta manera, nos devela la errónea suposición de que existe una equivalencia directa entre unidades étnicas y unidades culturales, con la consecuente afirmación de que las similitudes/diferencias culturales definen los límites entre los grupos étnicos (Barth, 1976). Como veremos más adelante, este tipo de razonamiento esencialista también tuvo notable eco en el desarrollo del pensamiento arqueológico, particularmente en las relaciones establecidas entre cultura material, identidad étnica y territorio. Por ello rescatamos la importancia del rol que cumplen las manifestaciones fenoménicas de la cultura en la reproducción de la vida social y material de los grupos humanos, sean éstos tradicionales o modernos, pretéritos o contemporáneos, toda vez que se asume como cierto el hecho de que los sujetos –en sentido individual y en sentido colectivo– deciden qué elementos o atributos tomar, usar, reproducir y/o transformar como señales manifiestas de su singularidad.

Esta manifestación consciente de la singularidad étnica guarda relación con los procesos de auto adscripción que Barth identifica como componente fundamental de los grupos étnicos, y es en este sentido que va dirigido otro de sus planteamientos principales: un grupo étnico es una

organización social local caracterizada a partir de normas de auto adscripción y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores determinado, y que a su vez delimitan las fronteras étnicas (Barth, 1976). Con ello se refiere a que la interacción entre los sujetos conlleva dinámicas de organización social intragrupal e intergrupales mediante las cuales se establecen límites étnicos, constituidas fundamentalmente por procesos de auto-reconocimiento o de pertenencia consciente, así como del reconocimiento de otros como miembros del mismo grupo. Siendo este el caso, podemos afirmar que existe una relación intrínseca entre la identidad étnica –como proceso de categorización y/o clasificación social consciente– y el establecimiento de las fronteras étnicas. “En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (Barth, 1976: 15)”.

Otro de los argumentos fundamentales expuestos por Barth es el referido al carácter definitorio de las fronteras para los grupos étnicos, señalando que “el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra (Barth, 1976: 17)”. En este orden de ideas, indica que las fronteras étnicas regulan la vida social del grupo sobre plataformas de interacción donde prevalecen criterios de valoración para la autoadscripción y reconocimiento de otros que configuran las relaciones sociales y comportamientos. Con ello, afirma que la identidad de un grupo surge sólo en situaciones de interacción con otros, y no como una característica intrínseca, primordial o esencial en ellos.

Aun cuando los debates teóricos en antropología y en las ciencias sociales en general por naturaleza no son concluyentes, se ha alcanzado cierto consenso a partir de las aproximaciones de Barth y los autores de esta compilación, de manera tal que destacamos tres aspectos sobre lo étnico señalados en esta obra que han sido tomados como punto de partida en la mayoría de los estudios posteriores, a saber: a) las diferencias en el inventario de rasgos culturales no equivalen inequívocamente a diferencias étnicas, b) los grupos étnicos son formas de organización social configuradas por procesos de identificación –autoadscripción y adscripción de otros– y c) los límites étnicos definen al grupo, no el contenido cultural que éste encierra, convirtiéndose las fronteras étnicas en el foco de atención para la investigación antropológica.

Estos planteamientos dieron pie al desarrollo de una diversidad de aproximaciones teóricas al fenómeno de lo étnico que intentan desechar los esencialismos con la finalidad de comprender las dinámicas interétnicas en el marco de la compleja relación entre los grupos étnicos y las

sociedades nacionales contemporáneas, entre los que se destacan etnicidad, identidad étnica, fricción interétnica, entre otros (Cardoso de Oliveira, 2007; Díaz-Polanco, 2016). Se trata pues de comprender las dinámicas étnicas entre las poblaciones históricamente catalogadas como étnicas y/o indígenas –los *otros etnitizados*– y las sociedades hegemónicas en los contextos de los Estados-naciones modernos. Sin embargo, el panorama toma otros matices cuando se trata de los aspectos étnicos de las sociedades pretéritas estudiadas desde la arqueología, cuya existencia queda evidenciada por medio de los restos de su producción artefactual, de sus huellas de ocupación del espacio y, cuando es posible, de datos provenientes de fuentes documentales. En otras palabras, se trata de una *doble otredad* en el sentido de que implica la construcción de un otro lejano tanto en términos de la diferencia cultural, como del tiempo en que transcurrió su existencia.

La Doble Otredad. Lo étnico en el estudio de las sociedades pretéritas

Para la arqueología resulta prácticamente ineludible privilegiar las manifestaciones fenoménicas de la cultura –es decir, los artefactos y las huellas de ocupación de los espacios– para la reproducción de la vida social y material de los grupos humanos, sean estos tradicionales o modernos, pretéritos o contemporáneos, toda vez que se asume como cierto el hecho de que los sujetos deciden qué elementos o atributos tomar, usar, reproducir y/o transformar como señales manifiestas de su singularidad. En este sentido, las interpretaciones étnicas en arqueología son entendidas, a grandes rasgos, como la adscripción de restos materiales a determinados pueblos. Haciendo hincapié en lo mencionado.

Sin embargo, cuando los contextos lo permiten, también se utilizan recursos documentales para la determinación de estas adscripciones étnicas. En el caso europeo, autores como Manuel Fernández Götz y Gonzalo Ruiz Zapatero (2011) plantean serias críticas sobre las adscripciones étnicas de los pueblos de la Edad de Hierro en la Península Ibérica para las cuales se usan referentes provenientes de textos clásicos grecolatinos, preguntándose qué tan fidedignos son para la reconstrucción/interpretación de la historia. En el caso latinoamericano, encontramos el debate en torno al uso de los textos de indias para las reconstrucciones históricas, del cual surge la inquietud

de si los datos provenientes de los documentos vendrían a “legitimar” el conocimiento arqueológico sobre determinados procesos históricos. A pesar de ello, destacamos que como campo del saber histórico y antropológico, la arqueología cuenta con un objeto de estudio determinado, las sociedades pretéritas, y un objeto de conocimiento específico, los artefactos o cultura material, que demarcan su especificidad en la producción de este tipo de conocimientos étnicos.

Aunado a ello, encontramos el problema de la *continuidad histórica* que deviene del distanciamiento temporal. En otras palabras, ni los otros caracterizados en los textos de indias corresponden necesariamente a quienes produjeron la cultura material que analizamos desde la arqueología, ni éstos constituyen antepasados directos de los pueblos indígenas actuales. Y el *carácter narrativo* de los textos coloniales, toda vez que fueron elaborados a partir de la experiencia propia de los distintos agentes coloniales o sobre la base de otras narrativas, pero cada una de ellas determinada por los marcos de referencia ideológicos, políticos, sociales y culturales de sus autores. Por consiguiente, la utilización de fuentes documentales en las reconstrucciones históricas y adscripciones étnicas en las investigaciones arqueológicas es de carácter complementario.

Por consiguiente, el tratamiento de los aspectos étnicos en el marco de las investigaciones arqueológicas ha respondido al desarrollo de sus posiciones teóricas, en transformación desde la época pre-científica de la disciplina –la de los anticuarios y coleccionistas– hasta la actualidad. De esta manera, veremos a continuación cómo se ha asumido lo étnico en correspondencia a sus tres grandes perspectivas teóricas: la historia cultural, el procesualismo y el postprocesualismo.

Culturas arqueológicas y etnias: El enfoque histórico cultural

Las primeras aproximaciones a lo étnico en arqueología corresponden a los trabajos pioneros realizados bajo el enfoque histórico-cultural, el cual predominó durante la primera mitad del siglo XX (Johnson, 2000). Su principal característica fue la definición de cultura como un conjunto de costumbres, normas e ideas compartidas por los miembros de un grupo social dado, que determinan su comportamiento y, por lo tanto, su producción material. De este modo, los pueblos están integrados por personas que realizan actividades afines. Dichas actividades son similares porque el comportamiento de las personas de un pueblo está normado por las mismas costumbres o pautas culturales y, en consecuencia, se asume que los pueblos se distinguen por las pautas culturales reflejadas en los artefactos (Rouse, 1976). En otras palabras, los límites étnicos están determinados por los límites en la distribución espacial-temporal de artefactos de una misma tipología.

Desde esta perspectiva, un concepto que tuvo gran alcance en el desarrollo de la arqueología suramericana y del Caribe fue el de *estilo*, definido como “el conjunto de rasgos tecnológicos, morfológicos, funcionales y decorativos, compartidos y recurrentes en determinados yacimientos” (Rojas, 2016: 69). Si consideramos la cultura como el conjunto de normas, valores y costumbres compartidas, reflejada en los artefactos de un grupo social dado, entonces para los arqueólogos normativistas el estilo y la cultura refieren al mismo campo de la realidad social, la **unidad étnica**. Con esto queremos evidenciar que desde el enfoque histórico-cultural se tiende a diferenciar grupos sociales a partir de las diferencias estilísticas, y el grado de interacción entre los grupos generalmente se demuestra por medio de las variaciones dentro de un mismo estilo. Por lo tanto, “el límite de las normas reflejadas en los artefactos encontrados por el arqueólogo normativo es el límite étnico en sí mismo, que diferencia a una sociedad de otra (Frías, 1989: 69)”.

A partir de la adopción de este enfoque, el estilo va a estar íntimamente asociado a lo étnico en la producción de conocimiento arqueológico, lo que a la larga se convirtió en uno de los focos de las críticas hacia el normativismo: la creación arbitraria de los estilos para “aprehender” las culturas a través de esquemas clasificatorios y tipologías de orden formal sustentadas en las similitudes/diferencias de rasgos, privilegiando siempre lo morfológico. Esto condujo a la práctica de una arqueología descriptiva, formalista y esencialista (Hodder, 1988; Johnson, 2000) dejando a un lado aspectos substantivos para la reconstrucción/interpretación histórica de las sociedades pretéritas, es decir, de la *doble otredad*. Como podemos observar, el progreso de este enfoque tradicional en arqueología guarda relación con el desarrollo de las perspectivas culturalistas en antropología y su visión primordialista sobre el fenómeno étnico (Bari, 2002).

Lo étnico en la variabilidad artefactual: El enfoque procesual

Posteriormente, durante la década de los sesenta del siglo XX surgió una tendencia autodenominada Nueva Arqueología, cimentada en la obra de Lewis Binford (1962), que vendría a confrontar la práctica de la arqueología histórico-cultural mediante la introducción de postulados del neoevolucionismo, el positivismo lógico y la teoría de sistemas en el pensamiento arqueológico.

Al tomar cuerpo y sustento teórico-metodológico, se consolidó como paradigma del conocimiento arqueológico, el procesualismo o paradigma sistémico-funcional (Rojas, 2016). A diferencia de sus predecesores, que concibieron los artefactos como reflejo de la norma y, en consecuencia, se establecieron equivalencias étnicas con las culturas arqueológicas; los exponentes del procesualismo concentraron sus esfuerzos en la aplicación de métodos rigurosos para explicar la variabilidad formal en la cultura material, con base en la concepción de que los artefactos acompañan al concepto de cultura más no la determinan (Rojas, 2016).

Los procesualistas adoptaron la visión sistémica de la cultura propuesta por el antropólogo Leslie White (1982), según la cual, la cultura es un sistema compuesto por mecanismos extrasomáticos de adaptación al medio, cuya función es la de mantener el equilibrio entre los individuos, la sociedad y el ambiente. De este modo, el sistema cultural está compuesto por tres subsistemas: a) *tecnoeconómico*, que garantiza entrada de la materia, la información y la energía e incluye las herramientas para la subsistencia; b) *sociotécnico*, que comprende la estructura social y todos aquellos mecanismos organizativos que permiten la explotación del medio y las relaciones humanas, y c) *ideotécnico*, constituido por el conjunto de ideas y valores que permiten sustentar e interpretar a los otros subsistemas (White, 1982).

Este esquema supone para la arqueología dos afirmaciones importantes: que lo étnico forma parte de la esfera sociotécnica de los sistemas culturales, como parte de la estructura social desarrollada con fines adaptativos; y la existencia de una clase específica de artefactos para cada subsistema cultural que, por consiguiente, fueron denominados tecnoeconómicos, sociotécnicos e ideotécnicos. A su vez, estas tres clases de artefactos forman conglomerados que al ser comparados muestran una variabilidad formal, derivada de la función que los artefactos cumplan como mediadores en la relación entre el hombre y su ambiente físico y cultural (Binford, 1962, 1972).

Respecto a esta funcionalidad artefactual para explicar su variabilidad en el registro arqueológico, Binford hace uso nuevamente de lo estilístico como propiedad inherente a la misma, asociada no sólo a las funciones adaptativas, sino a ciertos aspectos identitarios o de autoreconocimiento grupal que sirven para medir el grado de interacción entre los sistemas culturales (Binford, 1972). Por tanto, aun cuando enfatiza el carácter adaptativo-funcional de la cultura, podemos percibir cierto esencialismo normativista en su propuesta, pues se asume nuevamente que las características estilísticas de los conjuntos arqueológicos refieren a los procesos de identificación/diferenciación intra e interétnica.

Un ejemplo de cómo el esencialismo, respecto a la determinación de límites étnicos entre los grupos humanos, no desapareció del todo con la emergencia del enfoque sistémico-funcional, lo constituye la denominada *sociología cerámica*, tendencia dentro del procesualismo que tuvo su apogeo durante la década de los setenta, sustentada en la idea de que los grados de similitud o patronización en la cultura material serían un reflejo de los grados de interacción social (Rojas, 2016). Esta propuesta partió del análisis de datos etnográficos sobre pueblos indígenas del suroeste norteamericano, donde el patrón de residencia es uxori-local y la producción de alfarería está a cargo de las mujeres, por lo cual las tradiciones tecnológicas, funcionales y ornamentales de la cerámica pasaban de madre a hija. De este modo, intentaron demostrar que la concentración espacial de microtradiciones estilísticas indicaba la existencia de clanes o agrupamientos residenciales al interior de los asentamientos. Sin embargo, trabajos etnoarqueológicos como el desarrollado por el arqueólogo británico Ian Hodder con los grupos étnicos de Baringo en 1979, apuntaron en otra dirección:

Se decía anteriormente que la semejanza estilística entre objetos aumentaba con el incremento de la interacción interpoblacional. De hecho, en las fronteras entre grupos étnicos de Baringo, se vio que, a mayor interacción étnica, correspondía una menor semejanza estilística (...) por lo tanto, cuanto mayor sea la competitividad entre grupos, tanto más marcados serán los límites de la cultura material entre ellos (Hodder, 1988: 14).

En este sentido, la sociología cerámica continuó asumiendo que el comportamiento humano se encuentra reflejado directamente en los artefactos y, en consecuencia, consideró nuevamente la cultura como un “ente homogéneo, constante y limitado” (Conkey, 1990: 87), pero que ofrece la posibilidad de producir leyes generales a partir de las regularidades empíricas medibles y observables, lo que constituye el objetivo principal de la arqueología procesualista en sus pretensiones positivistas. A pesar de las numerosas críticas recibidas, consideramos que estos trabajos representan unos de los primeros esfuerzos por relacionar la variabilidad artefactual o estilística con las dinámicas sociales al interior y exterior de grupos étnicos contemporáneos para extrapolarlo a las reconstrucciones históricas sobre las sociedades ya desaparecidas.

Por otra parte, a inicios de los años ochenta surgieron una serie de propuestas que, si bien continuaron enmarcadas en el enfoque sistémico de la cultura, se focalizaron en la explicación de los fenómenos sociales subyacentes a la variabilidad artefactual, en la información contenida y transmitida a través de la cultura material. A nuestra manera de ver, estos trabajos conforman una transición entre la perspectiva procesualista y las post-procesualistas, toda vez que tienden a considerar la importancia de la acción individual en la producción artefactual, su participación en las dinámicas identitarias al interior y exterior de los grupos sociales y la configuración históricamente determinada de dichos procesos.

Entre ellos se destaca la propuesta de la arqueóloga alemana Polly Wiessner (1983), que a partir de fundamentos de la psicología social señala que, si bien la identificación mediante comparación social es un proceso cognitivo básico humano, “el contenido de dicha identificación y las dimensiones escogidas para la comparación están cultural e históricamente determinadas (Wiessner, 1983: 257)”. Esta autora enfatiza en la **comparación social** como el proceso mediante el cual la identidad se construye, desarrolla y modifica, proceso que permite a los sujetos ser identificados/diferenciados tanto intragrupal como intergrupalmente, pues “los individuos se autoevalúan en contraste con otros para lograr una imagen positiva de sí mismos, con la clara intención de proyectar dicha imagen y obtener autoreconocimiento (Wiessner, 1983: 257)”. Visto a la luz del desarrollo teórico sobre lo étnico en la antropología, podemos considerar que esta perspectiva guarda relación con el carácter relacional de la configuración de las identidades sociales y la permanencia/transformación de fronteras interétnicas.

Asimismo, señala que los mecanismos por medio de los cuales los sujetos –individuales y colectivos– negocian su identidad personal y social frente a los otros son muy diversos, siendo el estilo una forma no verbal de transmitir eficazmente este tipo de información identitaria (Wiessner, 1983), toda vez que actúa entre el individuo que produce y utiliza el artefacto y el grupo étnico al cual pertenece, es decir, el contexto en el cual fue enculturado. Por tanto, una manera de aprehender estas dinámicas identitarias intragrupales e intergrupales es la variabilidad estilística observable en los restos artefactuales.

Enfoques interpretativos en torno a lo étnico

Para finalizar este recorrido por el desarrollo teórico de la arqueología y su relación con lo étnico, nos referiremos a la emergencia, en el marco de un contexto común a todas las ciencias sociales

entre finales de los años setenta y principios de los ochenta, de las perspectivas post-procesuales o arqueologías interpretativas, el cual constituye la expresión arqueológica de la crisis del positivismo en las ciencias sociales, con una marcada influencia de las premisas de la hermenéutica, el marxismo crítico, el post-estructuralismo y la fenomenología, entre otras posturas de la teoría social.

Las falencias del procesualismo fueron puestas en evidencia a partir de la publicación de los trabajos de Hodder (1982), en los cuales refiere a la aplicación mecanicista del modelo sistémico de la cultura que conllevó la limitación de aspectos sociales, simbólicos e ideológicos – entre los cuales se encuentra, indiscutiblemente, lo étnico– a su función adaptativa en el mantenimiento del sistema cultural total (Rojas, 2016). De igual forma, señala que la adopción del modelo hipotético-deductivo en el enfoque sistémico-funcional resultó inadecuada e inconsistente para comprender los fenómenos sociales, generando un retraso en el desarrollo de la teoría arqueológica con respecto a los cambios que venían presentándose en el ámbito antropológico y de las ciencias sociales en general, las cuales ya habían comenzado a rechazar los enfoques deterministas y/o reduccionistas sobre los fenómenos sociales.

No obstante, las propuestas interpretativas influenciadas por estas ideas no forman un cuerpo teórico unificado, como sí lo constituyó el procesualismo, sino que comprenden un conjunto múltiple de tendencias dirigidas a desmontar las pretensiones universalistas y científicas del paradigma sistémico funcional. Consideramos que estos enfoques comparten al menos tres premisas fundamentales: la arqueología es una práctica interpretativa; la cultura material está constituida de manera significativa en el marco de sus contextos socio-históricos específicos de producción; y el individuo cumple un papel activo en las dinámicas culturales, por lo cual debe formar parte de las teorías sobre la cultura material y cambio social (Hodder, 1988; Johnson, 2000).

En cuanto a las conceptualizaciones acerca de lo étnico, los primeros y más importantes aportes desde las perspectivas interpretativas en esta dirección surgieron en el marco del debate en torno al estilo suscitado entre finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, a través de los cuales se intenta reconciliar la brecha entre las aproximaciones antropológicas y

arqueológicas alrededor de este fenómeno, dejadas a un lado durante el auge del procesualismo (Fernández y Ruiz, 2011). De esta manera, podemos observar una vez más como las elaboraciones teóricas en arqueología respecto al fenómeno de lo étnico están íntimamente relacionadas con lo estilístico.

Como ya ha sido mencionado con anterioridad, los trabajos etnoarqueológicos de Hodder (1982) y Wiessner (1983) destacaron el papel activo del estilo en la expresión de la identidad y en la negociación de las relaciones sociales. Entre ellos cobra especial importancia la investigación desarrollada por Hodder sobre los límites étnicos en el distrito de Baringo, Kenia, pues sus resultados permiten reconocer que, si bien el uso de la cultura material como estrategia de identificación/diferenciación interétnica autoconsciente podía dar lugar a discontinuidades observables en la distribución de los elementos materiales que componen el registro arqueológico, también es posible que algunos grupos elijan estrategias de asimilación y otros opten por mantener una identidad étnica sin reflejo en la cultura material, dando como resultado unos límites étnicos imperceptibles para los arqueólogos (Hodder, 1988; Fernández y Ruíz, 2011).

Igualmente, se deriva de estos resultados que el estilo involucra estrategias relacionadas con el poder, pues “incluye la creación de reglas sociales, normas de comportamiento y prácticas económicas (Hodder, 1990: 46)”, pero no con la connotación histórica-cultural sobre las normas, sino en el sentido de que el estilo es un mecanismo activo y producido en contextos particulares, susceptible de ser controlado y que dicho control sobre las maneras de actuar lleva implícitas relaciones de poder. En este sentido, el estilo se encuentra sumido en la estructura sociopolítica de los grupos y sus relaciones de poder como estrategia social para la creación, mantenimiento, apropiación o imposición ideológica, de acuerdo a los significados culturales históricamente estructurados (Rojas, 2016).

Por otra parte, al igual que ocurrió en el contexto de la producción antropológica, la arqueología recibió las influencias de la sociología francesa de finales de la década de los ochenta, especialmente a través del concepto de *habitus* planteado por Bourdieu (1991), lo cual incidió sobre un conjunto de aproximaciones interpretativas a la identidad étnica en arqueología que trataron de superar el reduccionismo dicotómico del objetivismo y subjetivismo sobre lo étnico mediante la aplicación de este significativo concepto (Fernández y Ruíz, 2011). Bajo esta perspectiva se destaca, en el contexto anglosajón, el libro de Jones *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, publicado en 1997, considerado por Fernández y Ruíz (2011) y

otros como el punto de inflexión para la entrada de estos planteamientos en el desarrollo de la arqueología.

En nuestro contexto latinoamericano, ya desde inicios de los años ochenta se venían elaborando conceptualizaciones en torno a lo étnico que apuntaban en esta dirección, enmarcadas en el desarrollo de la Arqueología Social Latinoamericana, claramente de corte materialista histórico. Entre ellas destacaremos con brevedad la propuesta tri-categorial de Rodrigo Navarrete (1989), para quien la definición de etnicidad, cultura e identidad está sujeta a la diferenciación de dos niveles de la consciencia social, habitual y reflexiva, previamente planteados por el arqueólogo social Luis Felipe Bate:

La primera [la consciencia habitual] se refiere al conocimiento producido a partir de la consecución de las actividades sociales cotidianas, de la praxis del grupo, por lo que presenta una forma empírica y espontánea, responde a un origen distinto al de la consciencia crítica del mundo. Se basa en el “sentido común” y en la aprehensión de la inmediatez sensible, por lo que su sustrato está en la comprensión de la concreción fenoménica y aparential de la realidad (Navarrete, 2007:136).

Los contenidos que operan en este nivel de la consciencia social reflejan las conductas y comportamientos normados, los valores y códigos socialmente establecidos, enmascarados en la manifestación sensible, lo cual, a nuestro modo de ver, guarda relación con los esquemas generativos estructurados y estructurantes a los que refiere Bourdieu en su definición de *habitus*. Por otro lado, en la consciencia reflexiva actúa otro rango de acciones, entre las que se encuentran la ciencia y la ideología:

La consciencia reflexiva irrumpe como análisis crítico de la realidad y de los contenidos existentes en los fenómenos, para acceder a niveles de conocimiento más profundos y sistemáticos (...), usualmente, no es un conocimiento compartido por todos sino por un grupo, y su extensión al conocimiento socialmente compartido lo convierte en consciencia habitual (Navarrete, 2007: 137).

En este orden de ideas, Navarrete señala que la *etnicidad*, entendida como “expresión social de la reproducción diferencial de condiciones de existencia”, la *identidad*, definida como “entidad psicológico-social de asociación en torno a su condición socio-histórica”, y la *cultura*, que

comprende la “manifestación fenoménica singular total”; operan en niveles distintos de la conciencia social (Navarrete, 2007: 143). Así, la etnicidad se ubica en el plano de lo habitual o irreflexivo, mientras que la identidad corresponde al campo de la reflexión sobre la realidad social en la cual están inmersos los sujetos.

Aun cuando sigue debatiéndose si su contenido se encuentra diluido entre otros conceptos como identidad o cultura, es decir, si su campo de realidad ya estaría captado por estos conceptos, la etnicidad reviste de importancia más allá de lo teórico, sino como estrategia política de los pueblos históricamente excluidos por las estructuras estatales modernas, y que también fueron convertidos en la *otredad etnitizada* por las ciencias sociales (Boccaro, 2012; Cardoso de Oliveira, 2007).

Consideraciones finales

Consideramos importante señalar las reflexiones que sobre los usos políticos de la herencia cultural y discursos sobre el pasado comienzan a ser visibilizados a partir de la crisis del positivismo en arqueología y la subsecuente emergencia de los enfoques interpretativos, fundamentalmente porque están asociados a la consolidación de etnicidades y/o identidades étnicas en el marco de los escenarios multiculturalistas actuales. En ese orden de ideas, compartimos la opinión de que “las interpretaciones cambiantes del pasado dependen de los cambiantes contextos sociales y culturales del presente. Los individuos en el seno de la sociedad actual utilizan el pasado en sus estrategias sociales (Hodder 1988: 30-31),” pues guarda relación estrecha con los procesos reivindicativos étnicos contemporáneos, para los cuales, las reconstrucciones/interpretaciones elaboradas desde la arqueología juegan un papel importante en la creación y legitimación de una economía política de las narrativas históricas (Gnecco y Ayala, 2010). Por ello, destacamos

El hecho de que las comunidades indígenas se interesen por la arqueología (como productora de discursos sobre el pasado) o, más frecuentemente, por el “patrimonio arqueológico” (como repositorio de sentidos básicos en el tejido social) no quiere decir que la sientan como su único camino al sentido histórico; quiere decir que creen que la arqueología puede ayudar a leer sus propósitos y expectativas (Gnecco y Ayala, 2010: 36).

Al inicio de este escrito planteamos la pregunta de si lo étnico es una condición exclusiva de los pueblos indígenas. A la luz de los textos revisados y de las reflexiones esbozadas en este manuscrito, la respuesta parece ser afirmativa: lo étnico parece referir inevitablemente al otro,

objetivizado y etnitizado por la antropología, independientemente de que se trate de otro muy lejano en el tiempo (la doble otredad arqueológica), o del “salvaje metropolitano” que forma parte de las sociedades criollas hegemónicas en las cuales también somos participantes.

Reiteramos que parte de las falencias en el tratamiento de estos tópicos radica en asumir acríticamente tales conceptos, sin conciencia de sus implicaciones no sólo a nivel teórico-metodológico, sino en el ámbito de las luchas sociales de los pueblos históricamente excluidos dada su condición étnica. Estas afirmaciones cobran mayor sentido en el desarrollo de las investigaciones arqueológicas que abordan la historia de las sociedades/grupos étnicos/pueblos originarios previa a la irrupción europea, toda vez que, durante las décadas más recientes, los pueblos y comunidades indígenas actuales han recurrido a la arqueología como camino para la expresión política y sociocultural.

Referencias bibliográficas

Amodio, E.

(2010). El silencio de los antropólogos. *Historia y antropología: una ambigua relación. Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 743, mayo-junio, pp. 377-392.

Barfield, T. (ed.)

(2001). *Diccionario de Antropología*. Ediciones Bellaterra, Madrid.

Bari, M.

(2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, 16, pp. 149-163.

Barth, F. (comp.). (1976). Introducción. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-49.

Binford, L.

(1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28 (2), pp. 217–225.

(1972). A Consideration of Archaeological Research Design. In Binford, L. (comp.). *An Archaeological Perspective*. Academic Press, Nueva York.

Boccaro, G.

(2012). ¿Qué es lo "etno" en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha. *Memoria Americana*, 20 (1). Universidad de Buenos Aires, pp. 37-52.

Bourdieu, P.

(1991). *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.

Cardoso de Oliveira, R.

(2007). *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 236.

Conkey, M.

(1990). Experimenting with Style in Archaeology: Some Historical and Theoretical Issues. In Conkey, M. and Hastorf, C. (eds.). *The Uses of Style in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 5-17.

Díaz-Polanco, H.

(2016). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.

Fernández Götz, M. y G. Ruiz Zapatero

(2011). Hacia una arqueología de la etnicidad. *Trabajos de Prehistoria*, 68, nº 2, julio-diciembre, pp. 219-236.

Frías, I.

(1989). *El ajuar cerámico de los Piapoco: un caso de estilo como transmisor de información*. Tesis de Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Gnecco, C. y P. Ayala(comps.)

(2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá, pp. 21-47.

Hodder, I.

(1988). *Interpretación en arqueología*. Crítica, Barcelona.

(1990). Style as Historical Quality. In Conkey, M. and C. Hastorf (eds.). *The Uses of Style in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 44-51.

Johnson, M.

(2000). *Teoría arqueológica. Una introducción*. Ariel Historia, Barcelona.

Navarrete, R.

(2007). *Nosotros y los otros. Aproximación teórico-metodológica al estudio de la expresión de la etnicidad en la cerámica de las sociedades barrancoide y ronquinoide en el bajo y medio Orinoco (600 a.C.-300 d.C.)*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.

Rojas, E.

(2016). *Análisis estilístico regional de la cerámica prehispánica tardía del bajo Unare, llanos orientales venezolanos*. Tesis de Antropología. Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Rouse, I.

(1973). *Introducción a la prehistoria. Un enfoque sistemático*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.

White, L.

(1982). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós, Barcelona.

Wiessner, P.

(1983). Style and Social Information in Kalahari San projectile points. *American Antiquity*, 48 (2), pp. 253-273.