

El origen del Estado, entre el evolucionismo y el posmodernismo

Entrevista realizada al egiptólogo Marcelo Campagno¹

Por Pablo García

Fac. de Filosofía y Letras (UBA)

Resumen

El presente texto es una entrevista realizada al historiador Marcelo Campagno, egiptólogo especializado en el tema del origen del Estado. Su trabajo principal se centra en el Egipto antiguo, pero también ha trabajado y comparado el caso de Egipto con otros de Asia y América. En la entrevista, Campagno se explaya en el aspecto concreto de su trabajo como historiador que investiga el surgimiento del Estado en la antigüedad, así como también en la importancia del aspecto teórico. Nos habla de su relación con el marxismo y sus aportes para la investigación, y le dedica un tiempo a la reflexión y la crítica del libro *El amanecer de todo*, de reciente publicación por parte de David Graeber y David Wengrow, que ponen sobre la mesa la discusión acerca del Estado, la desigualdad y la dominación.

Entrevistador (E): ¿Cuál es tu valoración del marxismo para el estudio de la historia en general y tus reflexiones específicas acerca de la Antigüedad?

Marcelo Campagno (M. C.): Lo primero a decir sería que no me identifico como marxista, en el sentido de que no me siento encuadrado estrictamente en un sistema de conceptos específico. Me gusta la idea de poder abrirme camino en el plano teórico, tomando lo que me sirve de distintas miradas y sin tener que circunscribirme a una escuela única de pensamiento sino a una única exigencia de rigor interno respecto de lo que uno va pensando. Pero por eso mismo, también podría verme a mí mismo como un marxista heterodoxo, en el sentido de que de alguna manera la formación que uno tuvo, la mirada que uno tiene sobre la historia, la importancia que uno le da a los procesos sociales, a las dinámicas socioeconómicas, incluso a la relación entre la política y ese tipo de dinámicas, han dialogado ampliamente con el marxismo.

Mirá, mi carrera en la Facultad empezó en el año '86, recién empezaba el CBC. Era el momento del retorno de la democracia. Esos primeros años fueron años de mucha transformación en los programas de las carreras, sobre todo en las ciencias sociales, de ir dejando afuera un montón de profesores de la época de la dictadura, etc. Tal vez no tanto en Historia Antigua, probablemente porque no había recambio. Pero sí que la carrera cambió muchísimo y se incorporó un sesgo social y centrado en procesos que de alguna manera le debe mucho al marxismo, lo hayan sido o no los profesores que encarnaban esa renovación. Había profesores explícitamente marxistas, como Carlos Astarita, por ejemplo, al que no se la hicieron fácil pero unos años después ya estaba incorporado al plantel. Bueno, estaba Alberto Pla, Pablo Pozzi, luego se sumó Pablo Rieznik, y tantos otros. Pero incluso los que no eran marxistas también creo que contribuyeron en algún sentido. Las materias nuevas del nuevo programa de esa época, Sistemas Políticos, Sistemas Económicos, Historia Social General, todas esas materias, ahora ya nos parecen viejas y de hecho lo son, pero en aquel momento implicaban una renovación que iba hacia el lado de pensar los procesos, pensar el cambio, pensar las dinámicas sociales profundas. Y en eso, de una manera o de otra, el marxismo, aunque más no sea desde la vertiente más general del marxismo académico occidental, influyó considerablemente.

Eso se notaba en las bibliografías. Yo me acuerdo que empezábamos a leer, en las materias más asociadas a lo que luego sería mi objeto de estudio, a Godelier por ejemplo, que te abría un mundo porque trataba temas que uno no tenía ni siquiera imaginados, respecto de cómo pensar la Historia en términos de procesos, las relaciones entre economía y sociedad, la relación entre estructura y superestructura proyectada a las primeras sociedades, las sociedades antiguas. Ahí la lectura de Godelier, más allá de que uno después puede tener diferencias con algunos argumentos que ha ido planteando, nos abría un campo de pensamiento. Por lo menos para nosotros Godelier era como el signo del cambio de alguna manera. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, por ejemplo, para mí fue uno de los primeros libros que me abrió la cabeza. O sea que es un marxista el que me abrió la cabeza. Meillassoux también, ese tipo de autores me abrió mucho el terreno teórico. Así que de alguna manera la importancia que tiene el marxismo en este sentido no puede ser negada. Incluso también la discusión sobre los modos de producción, y sobre todo, en mi caso, la idea de *modo de producción tributario*. Yo, por ejemplo, en clase siempre hablo del modo de producción tributario, y siempre digo que es la mejor herramienta para comenzar a comprender las sociedades antiguas

en su estructura general. Después, podés discutir mucho, podés complejizar el modelo, podés agregarle cosas, podés distanciarte incluso de alguna cuestión o de alguna otra. Pero para una primera mirada de cómo se organizan esas sociedades, llamémosle *Estados iniciales*, la idea de modo de producción tributario a mí me parece fundamental. Por eso digo que no necesito definirme como marxista, pero uso asiduamente ese tipo de conceptos del marxismo.

E: ¿Cómo surgió en tu caso la inquietud sobre el origen del Estado?

M. C.: La verdad, para responder esto tengo que incluir una nota más bien autobiográfica. Cuando yo estudié Historia, elegí la carrera un poquito por descarte. No pensaba desde chiquito que quería ser historiador, mucho menos dedicarme a la egiptología. Tenía cierta sensibilidad, podríamos decir, por las ciencias sociales, pero bueno, elegí la carrera de Historia y la verdad es que venía “con lo puesto”. No había tenido tampoco esa experiencia que algunos refieren de algún profesor de Historia del secundario que los iluminó y los dejó encantados con la Historia. No, yo tuve profesores más o menos, del montón, o por lo menos a mí no me llegó ningún mensaje desde ahí. Así que entré en la carrera, hice el CBC con la “colimba”, así que lo hice como iba pudiendo, y cuando entré a la carrera al poco tiempo teníamos Historia Antigua. Y ahí aparecía esta cuestión de que las primeras sociedades que uno veía, primeras en un sentido cronológico, las primeras que la Historia reconocía como “sociedades históricas”, aparecía el Antiguo Oriente, Egipto en particular, sociedades hiper-verticales, con un dispositivo político que orbitaba en torno a la figura de un rey divino. O sea, más jerarquizado no se puede imaginar. Y siendo que esas sociedades tienen como precedentes a sociedades, simplificando mucho el argumento, medianamente igualitarias, entonces ¿cómo se pasaba de unas sociedades de tipo tribal, más o menos organizadas con cierto grado de horizontalidad, más allá de los matices, a esta jerarquía vertical tan violenta? La verdad, fue un tema que me convocó desde que contacté con él y después me fue acompañando. Me acuerdo que escribí alguna cosita que le presenté a mi ayudante de trabajos prácticos. No creo que haya valorado mucho el contenido, pero tal vez sí la intención. Y entonces después cuando ese equipo pasó a conducir el Instituto², me invitaron a participar y se empezó a abrir un camino.

Ese es el contexto más autobiográfico, pero creo que de pronto se me apareció esa pregunta y esa pregunta tenía un nombre que era el *Estado*. Porque ya lo veíamos de esta manera, entonces la pregunta por ese cambio tan radical era la pregunta por el origen del Estado para mí; o por lo menos se me planteó claramente de esa manera: el paso de una cierta igualdad a una verticalidad tan absoluta era también el paso hacia una sociedad estatal. En todo eso me orientó también quizá la experiencia del Estado que veníamos teniendo en Argentina, que te hacía poner el acento más en la cuestión de la violencia que en la cuestión de lo que otros autores de otras corrientes pueden destacar en primera instancia que es la administración, la solución de problemas, este tipo de cuestiones más ligadas al consenso.

E: Y en el recorrido que hiciste en todos estos años, ¿podés reconocer las diferentes preguntas que fuiste haciéndote?

M. C.: Sí, en parte sí. Hay una gran pregunta que en realidad para mí es la base de todas las otras, que tiene que ver con lo que estábamos diciendo recién, que es: ¿Qué

pasa para que en cierto momento la gente quiera o se vea obligada a obedecer a otra gente? Porque de alguna manera, a mi modo de ver, lo central, por lo menos así se me fue presentando y cada vez armando más el argumento, es que las sociedades donde el parentesco rige, las sociedades no estatales, no son el reino de la igualdad absoluta, pero en ellas no hay margen para que el líder o los líderes del grupo, los destacados por una cuestión o por otra, puedan imponer su voluntad a los demás sin negociación. Eventualmente si la palabra del líder es escuchada, lo es porque es una palabra prestigiosa, pero no hay mecanismos de *monopolio de la coerción*, no hay acción coercitiva directa de esos liderazgos sobre el resto de la gente. Y en cierto momento aparece este tipo de mecanismos, y la cosa se empieza a armar de otra manera. Porque son los mecanismos que implican, por ejemplo, la tributación. El hecho de obligar a los demás a trabajar para los que tienen los medios de coerción, ya sea tributo en trabajo directamente o mediante la extracción del excedente de producción.

Entonces hay ahí un cambio. Esa fue la gran pregunta, porque a partir de ahí se van desprendiendo preguntas más específicas: tratar de caracterizar mejor cómo es la organización social de las sociedades no estatales, cómo es la estructuración en las sociedades una vez que el Estado aparece. Porque hay cierta mirada un poquito simplificadora que por ahí piensa que tenés *parentesco* hasta cierto momento, luego aparece el Estado y a partir de ahí tenés sólo Estado. Pero el Estado, una vez que aparece, no elimina lo anterior. La fuerza del parentesco sigue siendo muy importante para la estructuración de la base social, incluso también el interior de las élites. También pueden aparecer otras dinámicas. Yo, en los últimos tiempos, he enfatizado la cuestión del *patronazgo*, las relaciones del tipo patrón-cliente. Aparece la esclavitud en ciertos contextos, aparecen otras lógicas sociales. Yo terminé decantándome por este concepto: la idea de *lógica social* en el sentido de que lo que me parece que aparece con el Estado es una nueva forma de existencia que implica una nueva lógica, una nueva forma de lazo dominante que distribuye lo social de otra manera. Y a partir de ahí se fueron recalificando las preguntas. Pensar, por ejemplo, qué pasa con el parentesco después que aparece el Estado te lleva a replantearte el problema mismo del Estado, qué coexiste con el Estado, en qué sentido el parentesco en tiempos de Estado es una remanencia, en qué sentido es una reformulación, qué otro tipo de prácticas aparecen, como lo que decía del *patronazgo*. Entonces se fueron planteando nuevas preguntas, pero en realidad yo creo que este es el eje general que me fue acompañando a lo largo del tiempo. Y eso influyó incluso, ya otra vez la nota es autobiográfica, cuando uno fue también entrando a otros temas un poco más lejanos respecto del asunto del surgimiento del Estado.

Por ejemplo, durante un tiempo estuve estudiando textos egipcios, cuentos, por decirlo de una manera sencilla. El cuento de Sinuhé, por ejemplo, cuyo protagonista es un funcionario del dispositivo estatal egipcio que de pronto se fuga a la región de Asia y hace una vida distinta allá, una vida que lo transforma en un pariente en una comunidad asiática. Es como ir del Estado al parentesco y al final volver al Estado, una vez que el rey egipcio lo convoca para que vuelva. Estuve estudiando también un relato mitológico de una de las versiones de la lucha entre Horus y Seth, que abarca una gran cantidad de cuestiones muy interesantes desde el punto de vista literario, pero también es la simbólica del Estado. Porque como el rey en Egipto es Horus, cómo se caracteriza a Horus es un poco cómo se caracteriza al rey.

Entonces, aquí y allá me metí con otros temas, pero siempre con un ancla conceptual

en la cuestión de las lógicas de organización social. Yo lo veo a Sinuhé y lo que veo es: funcionarios de Estado, lógica de parentesco, lógica de Estado. Veo a Horus y Seth y veo unas disputas que se presentan en clave judicial, porque comparecen los dos dioses reclamando la realeza frente a un jurado de dioses, pero allí sucede algo sorprendente: no hay forma de ponerse de acuerdo. Los dioses tendencialmente quieren apoyar a Horus pero Seth se opone y dice: “de ninguna manera, sigamos contendiendo”, y los dioses siguen, nadie le puede poner el cascabel al gato, hasta que al final del relato el presidente del tribunal, que hasta ese momento tampoco hacía nada, manda a detener a Seth. Lo traen prisionero, encadenado y le imponen el veredicto. Pero todo lo que pasa antes de ese momento es un tipo de dinámica de resolución de conflictos que no tiene nada que ver con la dinámica de resolución de conflictos propia de los Estados. Y sí es muy similar a la forma de resolución de conflictos de las sociedades no estatales, en las que hay que discutir, discutir y volver a discutir, porque no hay quien te pueda partir la cabeza para obligarte a aceptar un fallo. Entonces, la perspectiva de mi trabajo me orienta hacia esos problemas. Otros investigadores ven este mismo texto y ven otras cosas: la cuestión más literaria, la cuestión filológica, la cuestión religiosa. Pero yo encuentro ahí la fuerza del Estado, la fuerza del parentesco. Es decir, la clave de pensamiento ligada a la importancia que tiene el Estado en la estructuración de este tipo de sociedades es la que me fue conduciendo por los caminos de la historia.

Incluso cuando he puesto un pie, o un par de dedos por lo menos, en el mundo precolombino, también las preguntas que me hago son de esa índole. Me interesa ver cómo surgieron las sociedades estatales. Durante un tiempo estuve concentrado en lo que se suele llamar la civilización zapoteca de México, en el estado de Oaxaca. El sitio más importante es Monte Albán, y también lo que se ve ahí es la aparición de un núcleo urbano gigantesco, transformaciones que son compatibles con lo que uno ve y analiza cuando habla del origen del Estado. Eso también: la pregunta comparativa, me orientó bastante y te diría que me sigue acompañando, porque me parece muy útil la posibilidad de pensar comparativamente, no para pensar en una ley universal del cambio, pero sí para tratar de tener más herramientas para el pensamiento, tratando de ver qué pasa en procesos *grosso modo* comparables, *grosso modo* equivalentes. Ver las especificidades y tener más herramientas para pensar los vacíos cuando uno tiene que pensar otro tipo de sociedades donde de pronto no tenés algún tipo de evidencia, pero donde esa ausencia de evidencia no significa necesariamente evidencia de ausencia.

E: Bueno, recién dijiste que en los relatos que analizabas veías cuestiones como el *parentesco* o el *Estado*. Es decir que analizás la realidad a partir de conceptos que te son útiles. Entonces, ¿cuál es tu reflexión sobre la importancia de la teoría? En especial en el caso concreto de la investigación de la historia de Egipto.

M. C.: Yo creo que la teoría es fundamental en cualquier situación histórica que uno analice. Es decisiva, es una instancia que no es lo que viene al final del asunto, es el punto central de la reflexión histórica. Por supuesto, la historia se relaciona con datos también, con empíria. Es cierto que la empíria también implica un nivel de interpretación, porque para que un determinado objeto sea un testimonio del pasado, primero hay que investirlo como tal. Pero digamos que, concluida esa operación de investidura, el juego recién comienza. Ahora, cuando uno piensa en relación con un pasado tan distante como el de las sociedades antiguas que a mí me interesa ver, el signo es la ausencia. Es decir, lo fundamental no es lo que tenés, sino más bien pensar lo que no tenés, por-

que los testimonios son siempre escasos.

Imaginate procesos como la aparición del Estado en Egipto, IV milenio antes de Cristo, es decir más de cinco mil, seis mil años. Es difícil suponer que uno va a tener una configuración precisa de lo que pasó únicamente a partir de lo que arqueológicamente se puede encontrar. Y existe cierta tendencia, para mí muy errada pero muy arraigada a pesar de que probablemente nadie la enuncie explícitamente, que asume una ecuación no dicha que plantearía que lo que vos encontrás en el registro arqueológico es *lo que hubo*, y no *lo que quedó*. Y es una asunción muy complicada, porque lo que quedó es absolutamente aleatorio, depende de muchísimos factores y máxime cuando pasan tantos milenios. Lo que hubo es lo que hay que pensar, y no podés pensarlo solamente con lo que quedó, necesitás de la teoría para eso.

Yo siempre pienso, sobre todo cuando uno piensa en ese tipo de sociedades, que es como tener de las cien figuritas del álbum de figuritas, solamente siete. Y vos tenés que tratar de ver dónde van esas siete figuritas, pero tenés que saber proyectar el álbum también. No podés decir que "estas siete figuritas son el álbum", tenés que tratar de pensar con más amplitud. Digamos, yo siempre pienso al revés, la empíria es aquello que no podés ignorar en un argumento, es decir, si vos tenés cierta empíria acerca del Valle del Nilo de tal época, no podés ignorarla en tu argumento, decir: "ah, no me sirve, no la uso". Pero tampoco podés construir una interpretación sólo a partir de eso, tenés que necesariamente pensar en marcos mayores, y ahí es donde lo teórico y lo comparativo son fundamentales. Si uno supusiera que va directo a la evidencia, en primer lugar, se autoengaña, porque vos vas a ir con alguna idea preconcebida a interpretar y armar un esquema, de una manera o de otra. Cuanto más autoconsciente alguien sea de su reflexión teórica, más eficaz será el análisis, porque tendrá más capacidad de construir sabiendo que está haciendo teoría. Pasa con ciertos temarios como estos de los que estamos hablando, que suelen congregarse gente muy reacia a la teoría, o que piensa que la teoría es algo que tiene que venir, pero como una concesión que hay que hacer, como si fuera la decoración de la torta, donde la torta son los datos, y después vienen los teóricos y hay que decir que esto se llama así en términos teóricos. A veces hay una reacción de ciertos investigadores con la teoría que es sorprendente. En cambio, a mí me parece que en todo caso es al revés, la teoría es la que construye, la que da el andamiaje para poder pensar. Y después tendrás que ver cómo interactúa ese andamiaje con los datos que tenés. Claro, si los datos no entran en ese andamiaje, habrá que repensar el andamiaje, pero lo que no podés es suponer que los datos solos te van a dar una interpretación del pasado. Y realmente el estudio de este tipo de sociedades te lo muestra con claridad.

Ahora bien, yo creo que la teoría tiene que ser fundamental para pensar siempre, incluso el presente, o las circunstancias cercanas al presente, en donde quizá la ilusión de que los testimonios hablan por sí mismos tiene que ver con el hecho de que hay más en cantidad y de que nos resultan más familiares en la medida en que de pronto están escritos en la misma lengua, en soportes que nosotros mismos utilizamos en nuestra vida cotidiana, etc. Pero es un engaño suponer que el objeto habla por sí mismo, cualquier reflexión que uno haga, incluso sobre el presente, requiere de cierto procedimiento de generalización que no está en el objeto sino en su lectura. Por ejemplo, yo podría decirte: "Demostrame que el General Perón gobernó el 6 de mayo de 1947". Y vos por ahí me traés un papel firmado por Perón ese día. Y yo te digo: "No, pero esta firma es a

las 9 de la mañana, mostrame que gobernó a las 12 hs". Y vos me respondés que a las 12 hs no tenés nada porque se debe haber ido a comer. Y yo te respondo que para mí es especulativo pensar que el General Perón gobernó a las 12 hs porque no hay evidencia. O sea, siempre la evidencia es limitada y vos tenés que construir puentes. En este ejemplo, por decirlo de alguna manera, ese puente es tan chiquito y obvio para nosotros que no nos parece un puente, lo ignoramos. Si tengo un documento firmado por Perón el 6 de mayo y después tengo otro firmado el 7 de mayo, en el medio, ¿dejó de gobernar? Ya sabemos que no, pero es un puente que uno tiene que trazar, es una operación que hay que hacer.

En lugar de días u horas, yo tengo que hacerlo con siglos. Parece mucho más desmesurado, pero en realidad es lo mismo desde el punto de vista de la operación. Es proyección a partir de unas convicciones que uno tiene y que toman en cuenta los testimonios que uno tiene, pero se basan en la estructura teórica a la que se recurre, por eso es fundamental. Con teoría y poca empiria podés armar un relato sobre el pasado, con empiria sin teoría no podés armar nada más que una lista de cosas. O vas a terminar armando eventualmente un relato montado sobre el sentido común de tu propia sociedad, porque la interpretación "espontánea" normalmente viene nutrida de la experiencia de quien la plantea.

E: O se limita a la descripción.

M. C.: O bueno, eso: "Tenemos, esto, y esto, y esto", y listo. Claro, que en todo caso informa otro tipo de sensibilidades. Están aquellos a quienes no les interesa tratar de construir un relato sobre el pasado, sino simplemente listar las cosas que tienen. Como la vieja idea del museo, de la vitrina donde vos ponías todos los objetos que tenías, uno al lado del otro. Y con eso te conformás y decís: "Esto es de la cultura X", y tenés todo lo que hay para mostrar ahí expuesto. Otras ideas más modernas de museo, con el diez por ciento de esos objetos te hacen una exposición mucho más atractiva para poder comunicar porque elaboran un argumento. Porque entonces hacen que alguien que no conozca se pueda mover en esa sala y salir con una idea, no simplemente con imágenes en la cabeza que se le van a caer a los cinco minutos.

Y yo diría que es lo mismo respecto de esto que estamos viendo, vos podés efectivamente decir que hacer una lista de datos es hacer historia. La pregunta es a quién le sirve esa historia, para qué sirve, en el sentido más brutal de la palabra. ¿Qué hacemos con eso? ¿Qué dimensión intelectual habilita? Digo "intelectual", en el mejor sentido de la palabra, capacidad de pensar. ¿A qué ayuda esa lista? Por más que al que la haga le dé una sensación de que eso es más verdadero que la teoría, que la teoría es una especie de ensoñamiento, mientras que los objetos están ahí, se pueden tocar. ¿Qué verdad produce esa lista? ¿A qué proyecto sirve? Y al poco de andar te vas dando cuenta a qué ayuda una cosa y a qué ayuda otra cosa, que es lo que me parece más interesante y activo de la historia como disciplina. No el listado de datos sino la capacidad de pensar.

E: Hablabas de la importancia del marxismo, ya sea directa o indirectamente, para pensar estos problemas de la Historia Antigua y el origen del Estado. Pero más allá de los clásicos del marxismo que mencionaste, ¿qué otro autor o qué otra herramienta teórica te fue útil?

M. C.: Yo he sido bastante heterodoxo en mi formación. Por ejemplo, en mis clases cuando tengo que hablar de Estado lo primero que digo es *monopolio legítimo de la coerción*. Entonces la gente dice: "Ah, es weberiano". Y la verdad es que, así como no me reivindico marxista en el sentido de un encuadre teórico puro, mucho menos me considero weberiano. O sea, hay herramientas que Weber da, como los tres *tipos de dominación*, por ejemplo, que me parecen muy interesantes, útiles para pensar ciertas diferencias. La idea de *tipo ideal* me parece muy sensata, cómo piensa él la idea de concepto. Y con *monopolio legítimo de la coerción*, en referencia al Estado, me parece que es una mirada que encontró el rasgo cualitativamente distinto del Estado respecto de otras formas de organización social. Y no es que el marxismo no lo haya visto, cuando incluso más en términos de metáfora, dice: "El Estado es el arma de la clase dominante". ¿Por qué es el arma de la clase dominante? Porque tiene capacidad de coaccionar. O sea que está dicho, más metafóricamente digamos, mientras que en Weber me parece que es como la definición más precisa. Entonces yo te diría que uno toma eso de Weber y ¿es compatible o incompatible con el marxismo? Y, a mí la verdad me parece que para la construcción de mi idea es perfectamente compatible. Probablemente alguien diga que no, y que su concepto de Estado pasa por otro lado. Bueno, puede ser, a mí me parece útil para construir el mío.

Después hay otra serie de elementos que tendría que mencionar, nunca en términos de una adhesión incondicional. Por ejemplo, a mí me interesó mucho y esto tiene que ver con el tiempo de mi formación, frente a los últimos estertores de la idea de leyes universales para la historia que todavía en cierto marxismo quedaba como remanente, la idea de Foucault acerca de las rupturas en la historia, la idea de discontinuidades en la historia. A mí esta idea me parece interesante, o por lo menos el modo en que fui configurándome una idea ya no de Estado en particular sino de lo histórico en general, que no supone una continuidad como plantea el evolucionismo, que es como mi gran *alter ego* teórico. Yo en general discuto siempre con los autores evolucionistas, varios de los cuales han sido marxistas ciertamente, entre otras cosas por la época en la que el propio marxismo se constituyó y por lo que proyectó hacia el siglo XX, lo que no hace que necesariamente el marxismo tenga que ser esclavo del evolucionismo. Pero esta idea de un desarrollo creciente, de lo menor a lo mayor, de lo simple a lo complejo, de lo subdesarrollado a lo desarrollado y todas las variantes que ha tenido, es para mí el principal enemigo teórico. Hoy en día mucho más solapado, más debilitado incluso porque el posmodernismo ha discutido mucho este tipo de cuestiones. Pero en general la idea del evolucionismo implica ese desarrollo como un *continuum*, y a mí me parece que hay elementos que implican cortes, y eventualmente nuevas continuidades. Y para mí justamente el Estado es un corte. Cuando yo decía esto del Estado como ruptura, mucha gente me decía: "¿Pero cómo ruptura? Estás pensando entonces que el Estado viene de otra parte, que lo traen de otro lado". No: ruptura en términos analíticos, es decir, con el Estado, una vez que se constituye el monopolio legítimo de la coerción como núcleo de una lógica nueva, tenés un nuevo juego, digamos. Que en todo caso puede no destruir el juego anterior, lo subordina si querés, pero con el Estado hay un juego nuevo. Yo creo que hay momentos en que hay emergencias que introducen novedades cualitativas que van a generar cambios que producen una secuencia nueva.

Esto lo trabajábamos durante los años '90 con un gran compañero y amigo, más avanzado que yo en la carrera, Ignacio Lewkowicz. Él sí tenía una fuerte formación marxista de base, de hecho, daba cursos sobre *El capital*. Era bastante heterodoxo, pero a fines

de los años '80 su formación era más marxista y después fue pasando a cierto posmarxismo, vía Badiou. Yo estaba terminando la carrera de Historia para entonces, y tenía ya estas inquietudes sobre pensar el régimen de lo histórico en general, como cuáles son los elementos, las unidades mínimas con las que trabaja el historiador, dónde poner el foco. A lo mejor, el historiador promedio no se cuestiona esto, o asume que la unidad es el dato, o la fuente, el documento. Pero yo me refiero a la unidad en el plano teórico. A Nacho le interesaba mucho este tipo de temas y nos empezamos a juntar sistemáticamente a leer cosas así, y leíamos a Badiou, a Foucault. No tanto a Bourdieu, al que no orillamos mucho, a pesar de que su idea de *habitus* guarda cierto parecido con la idea de *lógica social*. Y así se nos fue armando algo que terminó en un pequeño libro que publicamos nosotros mismos, que se llama *La historia sin objeto*. Yo ya había hecho mi tesis de licenciatura, sobre lo ideológico en el origen del Estado egipcio, y Nacho, que después tendría un campo de intervención de mucho mayor espectro, en aquella época había escrito su Licenciatura sobre Esparta. Y veía la aparición del conjunto de espartiatas, los ciudadanos-militares espartanos, como el advenimiento de una novedad radical respecto del mundo preexistente. Una novedad cualitativa.

Entonces ahí también fuimos orientando una serie de recursos bastante heterogéneos. En esa época Badiou nos interesaba, y él tiene una serie de ideas respecto de estos cambios, sin necesariamente asociarse a Foucault. Pero nosotros armamos como una especie de "combo" bastante heterodoxo, pero internamente congruente, que trataba de salir de la camisa de fuerza del evolucionismo homogeneizante por el lado de las rupturas cualitativas; sin perder de vista que la aparición de una lógica nueva implica la construcción de un lazo social nuevo y a partir de ahí un tipo de configuración social que en definitiva puede ser tranquilamente compatible con otros modelos de marxismo. Por eso yo te mencionaba lo del *modo de producción tributario*, porque de alguna manera esa lógica estatal se define básicamente por su capacidad de subordinar y la primera forma de subordinar es poder extraer tributo. Entonces después hay una serie de compatibilidades y volvés a entrar en diálogo con distintos actores del campo teórico.

En este sentido, yo creo que hubo un freno al pensamiento teórico en los años '70, durante la dictadura, y después, con la renovación democrática, etc. volvieron a aparecer un montón de cosas que estaban prohibidas, que estaban censuradas. Ahí vuelve el marxismo, como una gran apertura. Pero también la posibilidad de dialogar con un marco mayor. Es también el momento en que empieza a difundirse Foucault. Entonces nosotros entramos en una discusión que era la de la crisis de los grandes relatos en aquel momento, pero todavía no estaba demasiado marcado el surco del posmodernismo, que fue marcando cierta dirección a nivel internacional desde esa época, años '80, pero diría que en la Argentina entró con retraso, y se hizo más notable desde los '90 hasta el día de hoy. Y el problema ahí es que temas como los del origen del Estado se fueron desdibujando, porque el posmodernismo empezó básicamente a migrar de temáticas. El posmodernismo, llamando así en términos generales al movimiento de ideas asociado a la crítica de la "modernidad", para mí tuvo un fallo grave en esto, que es el de asociar problemáticas enteras con la modernidad, en lugar de sostener las discusiones criticando los aspectos inaceptables. Por ejemplo, respecto de discusiones como la del origen del Estado, respecto de la consabida "escalera evolutiva" que conducía de bandas a tribus, jefaturas, estados, imperios, etc., en lugar de criticar la idea de una "escalera evolutiva" de tránsito ascendente obligatorio, se criticó cada uno de los conceptos. Y el asunto es que uno puede criticar la suposición de que esos conceptos constituyen etapas necesari-

rias de un desarrollo. Pero es teóricamente nocivo abandonar los conceptos en sí mismos, a menos que uno efectivamente demuestre que carecen de utilidad para pensar.

Entonces empezó a haber un movimiento que, uno a uno, fue impugnando todos esos conceptos. Se discutió mucho el concepto de *tribu*, en un momento se lo descartó por completo, aunque después terminó entrando por otra puerta. *Jefaturas*, muy discutido en los '90, y finalmente *Estado*, sobre todo en un texto del año 2003 de un autor que se llama notablemente Adam Smith, que niega la existencia misma de Estados para el mundo antiguo y descarta también el concepto. Y la verdad que el descarte del concepto de Estado es bastante decepcionante en la propuesta alternativa, porque termina hablando, en su lugar, de *early complex societies*. Y *early*, o sea temprano, implica necesariamente una etapa que presupone otras más "tardías". Y *complex*, complejo, implica que esas sociedades son las primeras "complejas", lo que presume que las anteriores serían más "simples". Es decir, es descartar un concepto por evolucionista y reemplazarlo por otro más evolucionista todavía. Yo pienso que el negar la importancia de la conceptualización en términos de Estado trae más problemas de los que pretende solucionar. Pero creo que efectivamente hay una intención posmoderna de descartar ciertos temas e instalar otras agendas, algunas de las cuales uno puede compartir en términos programáticos, en términos políticos. Pero cuando descartás un problema y dejás de tratarlo, el problema queda en el punto en que dejaste de tratarlo. Si efectivamente el *mainstream* de la teoría contemporánea decide descartar ese concepto, ese concepto quedará anclado en la coyuntura teórica anterior. Y si el concepto prosigue, se lo va a seguir empleando en términos de la vieja coyuntura. A lo mejor me equivoco y en veinte años nadie más habla de Estado, pero yo creo que el Estado sigue siendo un criterio fundamental de la estructuración del lazo social en nuestras sociedades, más allá de la importancia que tiene el mercado, más allá de que ya no es el Estado nacional que supo ser, la potencia articuladora, la semejanza analógica de sus instituciones, etc., todos lo sabemos. Pero sigue siendo fundamental y es difícil de pensar en que en un corto plazo haya otro amparo frente a la lógica del mercado. Por eso creo que se va a seguir hablando de Estado y que, en lugar de simplemente negarlo en términos de una estrategia que se pretende superadora, políticamente correcta, etc., de lo que se trata es de considerarlo con más profundidad, o en otro tipo de sentidos respecto de los que probablemente se hicieron en el pasado y que pueden generar críticas que son razonables. Criticar, por ejemplo, la idea de que el Estado es una etapa necesaria de todas las sociedades y que, por lo tanto, si una sociedad no lo tiene es porque le falta. Allí hay un exceso sostenido por el evolucionismo, y sabemos los efectos políticos que esos diagnósticos han tenido acerca de cómo las sociedades más "evolucionadas" han tratado para hacer que las otras superen su "atraso".

Ahí es donde están los problemas más críticos, pero de ahí a negar la existencia del Estado, hay una gran diferencia. Esto ha pasado mucho y sigue pasando, como sucede con David Graeber y David Wengrow, que escribieron recientemente. Ellos también están ensañados con el concepto de Estado, y a mi modo de ver el problema es que están arrojando el agua sucia con el bebé adentro.

E: De hecho *El amanecer de todo*, de Graeber y Wengrow, es un libro nuevo que propone una nueva historia de la humanidad y critica a muchos otros autores que escribieron obras similares, por ejemplo Jared Diamond o Yuval Noah Harari. Por ejemplo Diamond se pregunta por qué Europa conquistó América y no fue al revés. Y para responder a esa

pregunta apela a elementos geográficos o biológicos, tratando de dar una explicación “total”. Una de las críticas que hacen Graeber y Wengrow tiene que ver con que estos autores no son especialistas en el tema. Graeber era antropólogo y Wengrow es arqueólogo, pero en su libro que refiere a la antigüedad le restan importancia a la cuestión del origen del Estado.

M. C.: En su momento, en los años '90, cuando se impugnaba el concepto de jefatura, yo decía: “Lo próximo que se va a impugnar va a ser el concepto de Estado”. Y empezó, en el 2003 con el libro de Adam Smith que te comentaba, y este nuevo libro de Graeber y Wengrow es como el paso mayor, porque hay un capítulo de ese libro que se llama *Why the state has no origin*, por qué el Estado no tiene origen. En algún punto yo estoy contento de que haya aparecido un libro así, porque si hay algo que me molestaba del posmodernismo era que siempre era muy certero en la crítica de la modernidad, de los grandes relatos, pero de ahí a la propuesta, te perdías y terminabas en cosas muy poco contundentes. Quizás en parte porque la destitución de los grandes relatos no podía ser seguida de otro gran relato. Pero el libro de Graeber y Wengrow, de alguna manera me parece que es lo más parecido a un gran relato posmoderno. Es como una búsqueda de cambiar totalmente los ejes de la narrativa histórica, proponiendo una nueva.

Yo no te digo que uno no note en ellos un gesto político progresista. Pero a veces ese progresismo de lo políticamente correcto termina más jugando a favor del orden que criticándolo. De hecho, ha generado mucha adhesión el libro, hay un montón de videos en internet sobre él, y el público aplaude a rabiar, están como fascinados. Anteriormente con Graeber, ahora en las charlas de Wengrow, porque vienen a decir: “Bueno, todas estas narrativas son una mentira, están equivocadas”. Y de alguna manera el gesto que vienen a plantear es el de que la humanidad es otra cosa, es más flexible. Por ejemplo, que no hay por qué pensar que cuando aparecieron las ciudades apareció la dominación; entonces tratan de proponer ciertas ideas de las que se colige que se podrían pensar las ventajas de la civilización sin las desventajas, sin la coerción, sin la dominación, sin la violencia de los poderosos sobre los oprimidos, etc. Entonces uno podría decir que vienen a proponer algo que estimule a pensar de otro modo. Ese gesto no lo impugno, me cae simpática la idea de poder pensar en un mundo donde no haya dominación. Entonces, claro, si el objetivo del argumento quiere orientarse hacia ese lado, genera adhesión, espontáneamente uno dice: “¡Qué bien!”. Y si encima el primer gesto es decir: “Todo lo que les dijeron era mentira, nosotros les vamos a decir la verdad”, uno se pone a pensar: “Uh, la verdad, hasta ahora me mintieron, claro, yo estaba molesto con estas verdades anteriores, ahora lo veo”.

E: Los indignados.

M. C.: Claro, es eso, son los indignados. Pero después hay que ver qué pasa, hasta dónde va esa indignación, quién la sostiene, hasta dónde la van a sostener, qué les pasa a los que quedan pagando. Esas son las cosas que suelen pasar. Tampoco nos engañemos, David Wengrow es un académico educado en Oxford, no es un revolucionario, un *sans-culotte* en la revolución francesa. Pero bueno, supongamos que el gesto es progre, hasta ahí está bien. Ahora vamos a ver qué dice. Que critiquen a Jared Diamond, a Harari, a Fukuyama, está bien, quién no va a criticar a esos muchachos. Harari también hace una especie de secuencia que retoma la explicación tradicional, y esta idea que después Graeber y Wengrow critican, de que el precio de la civilización es la violencia, es

el Estado, es la división de la sociedad. Y eso es lo que ellos quieren impugnar.

Ahora bien, a mi modo de ver hay dos series de problemas con este libro, uno que corresponde al modo en que interpretan las evidencias que tienen, y el otro sobre la concepción teórica, sobre la historia que proponen. Respecto del primer asunto, el problema es que algunas interpretaciones de la empíria que proponen suponen unas piruetas que dan un poco de impresión. Por ejemplo, dicen que no hay nada parecido a un Estado en el comienzo de la primera gran ciudad mesopotámica, Uruk. Dicen que las estructuras arquitectónicas que se han documentado no sugieren que haya habido un rey sino más bien templos o asambleas comunales, para lo cual retoman una vieja idea basada en textos literarios posteriores acerca de una "democracia primitiva". Ahora bien, sobre la forma de una edificación y su asociación directa con un poder político, una administración económica o una forma religiosa, vos podés dibujar más o menos lo que quieras. Porque no se puede saber exactamente, a partir de la forma de un edificio, qué se hacía en él o si lo habitaba un rey o un sacerdote, o diez sacerdotes, si se reunía gente o no entraba nadie. Lo que se ve es una construcción en gran escala, que efectivamente implica un tipo de trabajo diferenciado, que requiere especialistas y mucha mano de obra, que más que probablemente debían ser forzados a trabajar para realizarlas. Graeber y Wengrow dicen entonces que no hay ninguna evidencia de violencia, ninguna evidencia de realeza, y la verdad es que pasan por alto o consideran a la ligera ciertas evidencias, como por ejemplo el *Vaso de Warka*, un vaso decorado en el que aparece un personaje que tiene un vestido largo, que normalmente se presenta como barbudo con una especie de turbante, en otras escenas aparece disparando un arco, y que está con dos personajes más pequeños que llevan como ofrendas frente a una especie de imagen femenina, que se supone que es la estatua de una divinidad. En general, se interpreta a este personaje como un líder o rey que está rindiendo culto a una divinidad, con filas de servidores llevando ofrendas. Graeber y Wengrow dicen que no está claro el asunto y siguen de largo. Y tienen razón, nada está claro, tampoco sus supuestas asambleas democráticas, pero eso sí les parece que está probado. Otras evidencias, como la glíptica de la época, que presenta edificios en asociación con gente que lleva bienes a él y con gente batallando, directamente las ignoran. La interpretación estándar de esas escenas de la glíptica apunta a que justamente ahí hay conflicto en torno a esos edificios, que hay personajes destacados y demás. Pero cuando no les conviene la evidencia, la ignoran o dicen: "Bueno, sí, hay un vaso de Warka, pero no es claro lo que significa" y a otra cosa.

Pasan a las grandes ciudades del valle del Indo, a Harappa, a Mohenjo-Daro, para afirmar que se trata de enormes ciudades sin Estado. Para el Valle del Indo hay una discusión, efectivamente, porque hay ciudades con enorme grado de planificación, una gran cantidad de elementos de organización administrativa, escritura, pero no hay evidencias de élites, tumbas o edificios que pudieran ser identificados como palacios. Entonces hay dos bandos interpretativos: los que dicen que hay Estado, que no hay grandes tumbas porque probablemente se incinerara a los muertos de las élites como ocurriría posteriormente, que hay evidencia de violencia, poca pero hay: armas, alguna escena que también presenta personajes armados. Y están los que parten de la idea de la singularidad de esta civilización, diciendo que es una civilización sin Estado. Graeber y Wengrow se ponen de un lado, ignoran el otro lado y dicen: "esto es así". No dicen que hay otras interpretaciones, van armando una narrativa donde puede haber ciudades sin Estado y les cierra uno de los puntos de vista. El otro, descartado sin aviso.

También traen a colación unas aglomeraciones que se conocen desde hace menos tiempo en Ucrania, aglomeraciones de varios miles de habitantes. Todo indica que es como si se acercaran grupos, pero sin armar una unidad político-administrativa, incluso dejando vacío el espacio central del asentamiento. A mí me interesa muchísimo ese tipo de dinámicas de ocupación porque es algo que yo planteo en términos teóricos respecto de la posibilidad de que los núcleos urbanos iniciales se constituyeran a partir de la migración de diversos grupos a un mismo lugar; y tratar de ver qué tipo de lazo se establece entre los que no son parientes entre sí. La de Ucrania es una experiencia que duró algo menos de un milenio, luego se discontinúa y es poco conocida, está entrando en la discusión ahora. Esto es el fuerte de los argumentos de Graeber y Wengrow para decir que las ciudades surgen sin coerción y que la coerción es algo que viene después y desde afuera. En Mesopotamia serían los señores de las montañas, que vienen desde los bordes y que introducen la dominación. Pero entonces parecería que en algún lugar dominación había, pero en el caso de los mesopotámicos, las ciudades eran pacíficas y de golpe les cayó la dominación. Pero respecto de cómo habría surgido ese poder violento en las periferias, la reflexión pasa de largo.

Ni te cuento las interpretaciones que hacen sobre Teotihuacan. Después de haber dicho que las ciudades se forman sin Estado, acá parece que primero había una élite violenta, que habría forzado a construir las grandes pirámides, pero después hubo una revolución y a partir de ahí hay una especie de administración pacífica; y todo porque hay un momento en donde hay un nivel de destrucción en el templo de la Serpiente Emplumada. Y aparentemente, después comenzaría la construcción masiva de un tipo de unidades bastante grandes, que forman barrios. Entonces, para ellos hubo una revolución porque hay indicios de destrucción, y luego una especie de sociedad que vive con un alto estándar de vida, cómodamente, en grandes casas, de lo que infieren el carácter llamémosle “democrático” de los revolucionarios que instalarían las bases de una sociedad más justa. Y uno se pregunta: “¿pero de dónde sacan todo esto?” Además, si hubiera habido esa revolución contra un poder despótico, entonces la ciudad sí habría surgido con un poder despótico, cuando ellos partían de la idea de que no hay que asociar el origen de las ciudades con el Estado. Bueno, la verdad es que el argumento se va haciendo cada vez más frágil incluso desde su propio punto de vista.

Pero más allá de los modos de interpretar la evidencia, está la cuestión propiamente teórica. Wengrow y Graeber evidentemente no quieren hablar de Estado, siguiendo a mi modo de ver el posicionamiento posmoderno del que hablábamos, en donde el concepto de Estado queda descartado por sospechoso de evolucionismo. Entonces, por un lado, un poco se burlan al principio del tema, sugiriendo que lo del monopolio legítimo de la coerción es algo que le queda “grande” a este tipo de sociedades, como suponiendo que son sociedades en donde nadie puede tener esa capacidad. Después rápidamente conceden que puede haber algo así: “lo que nosotros ahora entendemos por Estado”, dicen. Y sí, obviamente, se trata de lo que *ahora* entendemos por Estado. No es que había un cartel en Uruk que decía “Bienvenidos al Estado de Uruk”. El Estado, ya sabemos, es un término moderno, el tema es qué caracterizamos a partir de ese término. Pero esto vale para cualquier concepto, de otro modo tampoco podríamos hablar de economía o de religión, por ejemplo, si no existieran esas palabras en la lengua de la sociedad que uno analiza. Es obvio que son conceptos modernos y no hay ningún problema con eso.

De hecho, otro aliado de este posicionamiento proviene de la *historia conceptual*, que

cree que hay Estado desde que Maquiavelo se refirió a *lo stato*. Entonces de ahí para adelante se habla de Estado, para atrás, no, es otra cosa. Que digan lo que quieran, pero una cosa es analizar el recorrido histórico de un concepto, decir: "Con Maquiavelo *lo stato* era tal cosa, después tal otra", lo cual está muy bien, y otra cosa es suponer que no se puede utilizar un término extraído de una experiencia social como puede ser eventualmente la modernidad, y aplicarlo a otras experiencias en la medida en que se precise las características del concepto y que se argumente a favor de la importancia de entender esas características para comprender un funcionamiento social. A mí me parece francamente absurda la impugnación que se hace sobre la utilización del concepto de Estado respecto de un pasado distante.

Pero volviendo a Graeber y Wengrow, entonces, en parte parecen querer descartar el concepto de Estado, después aceptan que hay algo que es lo que nosotros llamaríamos Estado ahora. Pero entonces ahí hacen otro movimiento de impugnación, al decir que no se puede hablar de origen. Porque eso que nosotros llamaríamos Estado, según ellos estaría compuesto de tres cosas: la *soberanía*, en el sentido del poder de mando; la *burocracia*, como control de la información (tanto administrativa como religiosa); y lo que ellos llaman *competición política*, el hecho de que haya disputa "carismática" por el poder político. Entonces Graeber y Wengrow dicen que estas tres cosas juntas podrían ser entendidas como Estado, pero resulta ser que en las sociedades antiguas nunca están las tres juntas, ni siempre de la misma manera. Por ejemplo, para Egipto, dicen que hay soberanía, el faraón; burocracia también hay, pero dicen que recién en los períodos intermedios podría haber competición política, justamente cuando se debilita el principio de la soberanía faraónica. Ahora: este componente de la competición política que ellos introducen como uno de los criterios definidores del Estado, no tiene el mismo nivel de relevancia que el poder despótico y el poder de gestión administrativa que da la burocracia. Es un parámetro que, estrictamente hablando, no caracteriza a los Estados antiguos, y que Graeber y Wengrow usan además de una manera muy flexible y hasta engañosa. Porque dicen, por ejemplo, que en las ciudades-estado mesopotámicas podría haber competición política porque son múltiples núcleos rivales, y que sin duda había burocracia, pero no habría soberanía, que estaría reservada a los dioses. Pero el problema es que la competición política a la que apuntan los autores en Mesopotamia es *interestatal*, no es *intraestatal*. Distinto sería si la competición política apuntara a facciones dentro de una misma élite. Pero no es lo que destacan ellos, y si lo hicieran habría que decir que en Egipto hay indicios de luchas faccionales a lo largo de la historia, cosa que ellos rechazan porque colisionaría con su idea de soberanía faraónica. Pero entonces, la competición política a la que apuntan no caracteriza al Estado, sino a las relaciones entre Estados. Y, por otra parte, afirmar que en las ciudades-Estado mesopotámicas no había soberanía porque eso era privativo de los dioses es un recurso simple para que cierre el argumento, porque está claro y ellos no niegan que para entonces se trata de núcleos políticos independientes, cada uno regido por un monarca.

Después recurren también a sociedades de América del Norte, a las que apelan asiduamente para ofrecer ejemplos de formas alternativas de organización social. De hecho, enfatizan lo que llaman la "crítica indígena" de los parámetros sociales europeos de la modernidad, particularmente en la figura de un líder hurón, llamado Kondiaronk, que habría viajado a Francia para polemizar en los círculos intelectuales franceses acerca de las formas de organización de las sociedades a ambos lados del Atlántico. El problema aquí es que todo lo que se conoce sobre este personaje viene des-

cripto por los europeos. Es difícil de precisar qué habrá pensado Kondiaronk, y aceptar lo que dice según los europeos sería como aceptar a pie juntillas lo que Heródoto dice de los persas como lo que efectivamente pasó con los persas. Del mismo modo, dan por totalmente veraces las deliberaciones de los tlaxcaltecas cuando llega Cortés, que el propio Cortés narra. Y toman, con un poco de ingenuidad digamos, el relato de Cortés como una descripción fiel de lo que en realidad sucedió, cuando evidentemente los ojos de los españoles estaban ordenando el mundo en función de su mirada. Y por ese motivo es que no se puede hablar de una “democracia tlaxcalteca” porque había cuatro caciques discutiendo sobre un tema. Se ve que los autores tienen una tendencia bastante evidente a idealizar América como un mundo que una vez fue un reservorio de formas que impugnan el orden que terminó imponiendo Europa.

Y en particular, entre los ejemplos que utilizan de Norteamérica, usan uno que es el de los natchez, en donde su líder aparentemente ejercía poder coercitivo en la aldea en la que vivía tenía un entorno que hacía de policía, podía mandar a ejecutar gente, etc. Y había cierta aceptación, aparentemente, de que ese líder ahí mandaba. Pero más allá de su aldea, este jefe natchez no tenía posibilidades de imponerle nada a nadie. Los natchez lo reconocían como su rey, pero no necesariamente le obedecían. Es interesante, yo no soy especialista en el caso, pero me gustaría leerlo en profundidad porque está bueno para pensar la posibilidad de un poder político diferencial, que es Estado en cierto lugar y no lo es en otros. Es raro, porque en general se piensa al Estado como un atributo de la persona o de la institución y no a partir de las prácticas: se es Estado allí donde se ejerce el monopolio de la coerción. Donde no se ejerce, no se es Estado, aunque se trate de la misma persona. Habría que verlo en profundidad. Pero Graeber y Wengrow lo refieren para plantear que entre los natchez había soberanía, pero no control burocrático ni tampoco competencia, es decir, sólo una de las tres características que tendría el Estado.

Después plantean algo similar respecto de Chavín, en donde para ellos sólo hay control religioso-burocrático sin poder político, en base a la existencia de templos Chavín con esas estatuas que mezclan rasgos humanos y de animales como jaguares y serpientes, y dicen que eso implica una especie de control del conocimiento esotérico, sin rasgos de soberanía o competencia. Luego pasan a los olmecas, y dicen que las enormes cabezas de piedra reflejan un mundo de competencia política, sin administración ni soberanía. No creo que un solo especialista en estas sociedades saque esas conclusiones, pero a ellos les sirve para hablar de “regímenes de primer orden”, donde habría sólo una de las características que ellos mismos eligieron, luego están los de “segundo orden”, porque tienen dos, y los “verdaderos” Estados serían los que tienen las tres, y eso parece que ya no caracteriza a las sociedades antiguas. Para peor, en la propuesta de esos tres “órdenes”, yo francamente veo agazapada otra forma de escalerita evolutiva, que supongo que no es la intención de los autores.

En todo caso, más allá de estas interpretaciones un poco delirantes, lo que Graeber y Wengrow intentan demostrar es que en realidad no se puede hablar del origen del Estado porque los Estados se constituyen a partir de tres cosas que aparecen en distintos momentos y lugares. A mi modo de ver, habría que poner en un segundo plano el asunto de la competencia política porque realmente no creo que caracterice el lazo estatal en inmanencia, sino su exterioridad. No digo que no sea un elemento para tomar en cuenta, pero no para la caracterización central del lazo. Pero asumamos que los otros dos elementos sí fueran válidos, el control coercitivo directo y el poder capilar de la

burocracia. De hecho, Michael Mann, un sociólogo con ideas interesantes que podría estar en la misma bolsa de los que son criticados por Graeber y Wengrow, porque también hace una historia larga en el libro *Las fuentes del poder social*, que inicia en el Paleolítico y termina en la Revolución Industrial, habla de dos tipos de poder, *poder despótico* y *poder infraestructural*, bastante cercanos a estas dos características de lo estatal según Graeber y Wengrow. Pero supongamos que el descubrimiento de los autores es que esto puede venir de distintos lugares y momentos. Bueno, lo que nos importa es la articulación, lo que nos importa es el cruce de ambas características, porque ese cruce sería el origen del Estado. Es decir, aún si vinieran de dinámicas diferentes, es su articulación la que produce poder despótico con capacidad de imposición a través de cuadros burocráticos. Entonces, es absurdo negar que el Estado tenga un origen.

La impresión que a mí me queda de esta nueva narrativa que plantean Graeber y Wengrow es que tienen una buena intención, la de generar una propuesta en la que haya esperanza para pensar un mundo complejo pero sin dominación, que demuestre que no necesariamente la dominación era el precio a pagar por la civilización. De hecho, el paroxismo del delirio interpretativo llega cuando refieren al mundo de Creta. Describen unos cuantos frescos en los que predominan figuras femeninas, y entonces dicen que esto demuestra que en Creta había un gobierno femenino, que era un gobierno mucho más pacífico porque no hay murallas, más sensible y erótico como su arte, "en perpetua danza" y vibrante "con las energías sexuales y las epifanías espirituales". Uno se pregunta, ¿de dónde sacan todo esto? ¿Cómo es posible que parezca que no hay suficiente evidencia para hablar de Estado en las sociedades antiguas, pero luego se pueda llegar a este tipo de interpretaciones alocadas? La verdad, a mí me parece que, más allá del esfuerzo por ganarse el apoyo de todos los progresismos, lo que describen es un escenario a medio camino entre una fiesta de aristócratas y una comunidad hippie. El libro de Graeber y Wengrow trata de afirmar que lo fundamental es la libertad, incluso más que la igualdad, pero a mí me parece que la de ellos es la libertad según el *bourgeois*. Pero bueno, yo creo que ellos quieren decir que podría haber civilizaciones sin Estado y sin dominación. Y el mejor modo que encuentran para transmitir esa idea es el de construir escenarios del pasado que ilustren ese punto.

A mi modo de ver es buena la intención y bastante menos el aporte. Porque en el fondo, la idea de base de este libro plantea que, desde las épocas más remotas, la humanidad siempre se organizó de manera muy fluida, que se podía experimentar con los modos de subsistencia, con las jerarquías, y pasar de una cosa a la otra "fluidamente". Esto de por sí es bastante relativo y depende de lo que se esté analizando. Yo, por ejemplo, te diría que si lo que se analiza es el modo de producción, vería mucha más estabilidad que fluidez: todo lo que sabemos de miles y miles de años del Paleolítico apunta a una forma dominante, centrada en la caza y la recolección. Que pueda haber excepciones no altera el cuadro general. Ellos encuentran una tumba en Calabria y otra en Siberia, o algo así, con un ajuar funerario de alguna importancia (y la mayor parte de las veces es de un niño, o de un enano, o de alguna persona con determinada marca), y dicen: "Acá, decenas de miles de años antes de Cristo había ya una persona destacada". De donde infieren que esas sociedades podían destacar a alguien, y dejar de destacarlo; podían construir megalitos y después dejar de construirlos, iban y venían. Que experimentaban con la agricultura, pero volvían a la caza y la recolección. Y entonces dicen que en los últimos tiempos la humanidad *got stuck*, se estancó, quedamos atascados. Igual no se entiende si estamos estancados a causa del Estado o a causa del capitalismo.

Pero estamos estancados y tenemos que encontrar cómo dejar de estarlo. Y la verdad, ¿realmente el problema del capitalismo es que estamos estancados?

Entonces la impresión que te da es que hay en este libro una suerte de neo narrativa de la historia, que ya no es la de la evolución inevitable sino la de que “éramos fluidos y ahora nos quedamos atascados”, que también es una narrativa, y que también es un mito. Porque ellos se quejan de que todo lo que propusieron Hobbes, Rousseau, son todos mitos, que el mito del “buen salvaje” es casi una estafa. Pero después aparece este otro mito que dice que estábamos bien, pero nos estancamos: una caída en desgracia, el paraíso perdido.

E: Un romanticismo paleolítico sería.

M. C.: Exactamente, porque ellos dicen que no, pero después terminan construyendo una especie de humanidad flexible y fluida, que ahora “se endureció”. Y con ese endurecimiento vinieron todas las plagas, porque vino el Estado, la dominación, la violencia, etc. De la misma manera, terminan diciendo que casi no se puede hablar de desigualdad porque, ¿qué es la desigualdad? O sea, yo entiendo que la desigualdad puede significar distintas cosas, entre un gordo y un flaco hay una desigualdad; entre un alto y un bajo también. Pero no estamos hablando de eso. Estamos hablando de la desigualdad social, socioeconómica, del acceso a los medios de producción. Estamos hablando de un montón de cosas que las defino en dos minutos y hablemos de eso. No me digas que no se puede definir la desigualdad y que entonces mejor hablemos de la flexibilidad que teníamos.

Pasa que esta gente tiene mucha prensa, tiene mucho acceso a los medios y tiene un gesto que enamora al principio, por eso todos los aplauden. Y después, lo que ofrecen es flojo en términos de interpretación histórica, incluso manipulador, porque te esconden evidencia, interpretan como quieren lo que les juega a favor, y después terminan diciendo que no se puede hablar de Estado. Yo creo que aquellas cosas que uno tendría que poner en foco, incluso para poder impugnar luego la coerción como mecanismo excluyente de organización social, hay que tratar de entenderlas, no de negarlas.

Nadie duda que la capacidad de penetración, y por lo tanto de imponerse, que tuvieron los Estados antiguos, es distinta que la que pudo haber tenido la Unión Soviética. Pero de ahí no se deriva que el monopolio de la coerción como un sistema no esté presente, o que los modos de gestionar sean similares a las formas en que un líder aldeano podía administrar la cosa dentro de una aldea. Hay algo para pensar ahí, y es mejor pensarlo, ponerlo en foco, que ignorarlo. Vos ves Mohenjo-Daro, por ejemplo, y el nivel de planificación es enorme. ¿Pudo tratarse de una sociedad basada únicamente en el consenso y la democracia? ¿Cómo hicieron decenas de miles de personas para eso? ¿Cómo sería el mecanismo en su grano fino si no hay funcionarios que digan “vamos a hacer esto y además lo vamos a hacer porque lo decimos nosotros, que somos funcionarios”? “¿Y cómo te das cuenta de que somos funcionarios? Porque si no hacés lo que nosotros queremos, te rompemos la cabeza”.

Yo no veo ni siquiera en una sociedad como la nuestra, tan reflexiva y democrática, que la gente se pueda juntar y armar una ciudad entera si no hay algún tipo de regulación, si no hay alguna forma de autoridad que administre y decida. Es muy difícil. No

digo que no pueda pasar que la gente tome un terreno y arme una villa. Se da alguna forma de organización y sobrevive, no cabe duda.

E: Pero la Policía aparece.

M. C.: Tal cual. Y además aparecen después todos los problemas que hay adentro. Porque uno no puede tampoco edulcorar el asunto y ver solamente el lado noble. Sabemos que después hay unos cuantos problemas en una villa, que pueden estar adentro o venir de afuera. Vos tenés el narco, tenés un montón de cosas complicadas sin una autoridad que tome decisiones. Pero, además, pensemos en las huellas que esto deja en términos de una planificación estricta, de trazado de calles, de pesos y medidas. ¿Quién regula el peso y la medida si no hay una autoridad en algún lado que los defina?

Uno puede construir todo tipo de ideas alocadas, no sé, por ejemplo, plantear que quizás en el antiguo Egipto era todo igual que ahora, que había individuos "libres" que vendían su fuerza de trabajo en el mercado laboral. Pero cuando lo pensás un poco, se te cae a pedazos. Yo podría decirte que las pirámides las hacían así, que una persona iba y decía: "estoy buscando un trabajito", y le respondían: "Sí, sí, acá estamos reclutando gente para hacer la pirámide, venga, pase por acá". Si querés, podés armar una interpretación de esa manera. Lo mismo si querés pensar en grandes urbes horizontales y democráticas. Te va a complicar bastante para comprender la evidencia que tenés que pensar. Pero aplicar el modelo de la sociedad del presente capitalista a un tipo de sociedad de un pasado remoto donde no hay ni una sola huella de dinámicas capitalistas...

E: Es como ver a *Los Picapiedras*.

M. C.: Claro, tal cual, claro, *Los Picapiedras*, es un buen ejemplo.

Bibliografía

- Badiou, Alain (1999), *El ser y el acontecimiento*, Bs. As., Manantial.
- Bourdieu, Pierre (2008), *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI.
- Campagno, Marcelo (2010), *El origen de los primeros Estados. La revolución urbana en América precolombina*, Bs. As., Eudeba.
- (2018), *Lógicas sociales en el Antiguo Egipto. Diez estudios*, Bs. As., EFFyL.
- Diamond, Jared (2012), *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Barcelona, Debate.
- Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- Godelier, Maurice (1974), *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI.
- Graeber, David; Wengrow, David (2022), *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*, Barcelona, Ariel.
- Harari, Yuval Noah (2015), *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate.
- Lewkowicz, Ignacio; Campagno, Marcelo (2007), *La historia sin objeto y derivas posteriores*, Bs. As., Tinta Limón.
- Mann, Michael (1991), *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza.
- Meillassoux, Claude (1999), *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI.
- Smith, Adam (2003), *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Polities*, Berkeley, University of California Press.
- Weber, Max (2014), *Economía y sociedad*, México, FCE.

Notas

¹ Marcelo Campagno es Profesor Titular de la cátedra Historia Antigua I (Oriente) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

² Se refiere al Instituto de Historia Antigua Oriental de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.