

Arqueología, marxismo y origen del Estado en el mundo andino

Entrevista realizada al arqueólogo Henry Tantaleán¹

Por Pablo García

Fac. de Filosofía y Letras (UBA)

Resumen

En esta entrevista dialogamos con el arqueólogo peruano Henry Tantaleán, quien nos cuenta acerca de su recorrido académico y profesional. Reflexiona también acerca de la teoría marxista, de la disciplina arqueológica y su importancia en relación a la discusión sobre el origen del Estado en el mundo andino. Por último, se pronuncia sobre las implicancias políticas actuales de este tema en particular y la necesidad del conocimiento científico para comprender el presente.

Entrevistador (E): Bueno, para comenzar, ¿Podrías contarnos acerca de tu formación, tus intereses respecto de la arqueología y de la cuestión del origen del Estado?

Henry Tantaleán (H.T.): Mi interés inicial viene un poco porque yo estudié en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que es la principal universidad del Perú, y digamos, fue el hogar de los arqueólogos más representativos del siglo XX. Y creo que todavía sigue siendo el lugar donde se forman muchos arqueólogos importantes, y en esa universidad, en la década de los '90 cuando yo ingresé a estudiar, pues había todavía algo de la herencia teórica que había sembrado en la década previa Luis Guillermo Lumbreras, un arqueólogo marxista, o sobre todo más se le conoce como de la Arqueología Social Latinoamericana, que es un movimiento teórico-político que arranca en la década de los '70 con trabajos seminales como *La arqueología como ciencia social*, del mismo Lumbreras, pero que tenía ecos en otros países como por ejemplo Venezuela con Mario Sanoja, Iraida Vargas, con Luis Felipe Bate, ya exiliado en México². Había también arqueólogos como Jorge Marcos en Ecuador. Digamos que eran una serie de arqueólogos en Latinoamérica, que estaban conectados alrededor del estudio de las sociedades desde el punto de vista marxista.

Entonces en la década del '90 (yo entro a estudiar en San Marcos en 1992), todavía se respira algo de esa herencia marxista vía Lumbreras. Definitivamente la década del '90 no era la más auspiciosa para estudiar marxismo en general, porque estamos en la década de la dictadura de Alberto Fujimori, son gobiernos más de centro-derecha, pero que en esencia lo que hacen es perseguir cualquier pensamiento crítico. Y San Marcos era cuna del pensamiento crítico, por tanto muchas de las asignaturas relacionadas con el marxismo o economía política por ejemplo, fueron poco a poco desinstaladas. Entonces, digamos que fue una época con un poquito de herencia de esa efervescencia de la década de los '70 y '80 de los estudios marxistas en arqueología, pero que se iba difuminando. Entonces fue una transición en la que se pasó de estudios muy enfocados en marxismo, tanto en sociología, antropología, historia y arqueología, a una época en la cual se comenzó a erradicar el pensamiento crítico hacia una visión neoliberal y neopositivista de las ciencias sociales. Fue una década un poco complicada, pero todavía había esa posibilidad de algunos compañeros y compañeras con los cuales tener alguna lectura marxista. En esencia en mis asignaturas tuve algunos ingresos al marxismo, todavía teníamos introducciones al marxismo, la filosofía hablaba un poco del marxismo y algunos profesores evidentemente habían tenido una formación con muchos principios marxistas. Había algunos textos que todavía sobrevivían en la década del '90, pero cada vez menos. Pero yo creo que en realidad mi punto de partida fuerte fue fuera de la misma universidad, con colegas del Instituto Andino de Estudios Arqueológicos (que era el instituto que fundó Lumbreras con una serie de colegas y alumnos suyos), con los cuales se trataba de hacer arqueología social. Entonces íbamos a excavar a sitios arqueológicos con una teoría y metodología marxistas, y te estoy hablando del año 1994, 1995. Digamos, mi marxismo fue mucho más práctico y mucho más informal en términos académicos, porque yo lo aprendí en la práctica y fuera de la universidad.

Entonces, en este primer encuentro con la arqueología marxista, yo tenía una serie de preguntas y cuestiones que me interesaban investigar como arqueólogo. Pero yo creo que mi pregunta más importante era cómo definir a las sociedades andinas. Porque había un gran debate, y todavía lo hay, acerca de cuál es la categoría socioeconómica, sociopolítica que uno debería utilizar para explicar por ejemplo a las sociedades preincaicas, o a la incaica misma. Ese era el problema teórico, ni siquiera era metodológico.

Todavía era teórico, porque en la década del '90 así como el marxismo se fue diluyendo de las aulas, comenzó a entrar con mucha fuerza la arqueología procesualista, que es una arqueología que en nuestro país, básicamente es hecha por arqueólogos estadounidenses. Para este momento de máxima expresión neoliberal, un espacio académico mucho menos crítico, con menos marxismo, encontró un espacio bastante fértil para poder reproducirse, incluso con los arqueólogos de ese momento, y los estudiantes especialmente porque al no haber proyectos liderados por arqueólogos marxistas, o al menos no tener la capacidad que puede tener un proyecto subvencionado con buenos fondos desde el extranjero, pues claro, la arqueología marxista no se puede desarrollar sin capital, algo que resulta un poco paradójico. Entonces digamos que mis preguntas tenían que ver con que, claro, si uno quiere explicar una sociedad como por ejemplo, digamos la sociedad Chimú, o la sociedad Paracas, necesariamente tiene que darle algún tipo de nombre o etiqueta, y en nuestro caso comprendiendo que había un gran impacto de la arqueología procesualista y de las categorías que ellos utilizaban como *jefatura*, o *jefatura compleja*, lo que ellos llaman *chiefdom* o *complex chiefdom*, utilizando toda la antropología política de Marshall Sahlins, Elman Service o Morton Fried, que son esos tres clásicos de la arqueología antropológica norteamericana. Estas categorías me resultaban incómodas, me hacían sentir como que no captaban la esencia de los procesos históricos, económicos, y políticos andinos. Y esa desconexión que yo encontraba entre la teoría y lo que uno veía en el campo, era lo que a mí me tenía un poco frustrado. Me tenía preocupado porque yo encontraba que esas categorías antropológicas, además todas importadas desde la Polinesia, o de estudios de las sociedades de Norteamérica o de la Columbia Británica, o de Hawai, porque ahí también estaba Timothy Earle, un gran antropólogo de esa misma época que también de una forma u otra utilizaba esas categorías. Entonces yo, como un arqueólogo formado con una visión inspirada en el marxismo, veía primero que era un colonialismo intelectual-académico. Segundo, que a nivel epistemológico no me parecía que realmente capturara la esencia de las formaciones prehispánicas andinas. Y tercero, todo era teórico, y todo se aplicaba a los objetos arqueológicos y a los sitios arqueológicos sin ninguna metodología que las vinculase en un proceso lógico de conocimiento. Es decir, tú tenías el concepto de *jefatura*, o *Estado* (pero en esa versión liberal del estado), y tenías una serie de objetos, artefactos y sitios arqueológicos que realmente no se condecían con esas categorías. Porque obviamente había una dislocación entre el modelo etnográfico y la realidad arqueológica concreta. Esa desconexión era lo que a mí me hacía ruido, y decía: "*acá esto no está funcionando.*"

Entonces llegó el momento en el cual yo me fui a Madrid vía una beca que conseguí de la Fundación ENDESA-Duques de Soria, una beca para formación en patrimonio cultural y estuve unos 10 meses en Madrid. Allí conocí a Gonzalo Ruiz Zapatero que era un catedrático, recientemente jubilado, de la Universidad Complutense de Madrid, que enseñaba teoría arqueológica en el Departamento de Prehistoria. Y yo recuerdo que fui a sus clases de alumno libre, y ahí conocí la literatura de una serie de investigadores, españoles principalmente, pero también de Inglaterra por ejemplo. Y en una de esas clases recuerdo claramente que Gonzalo nos mandó a leer un texto de Vicente Lull y Rafael Micó, que era un texto que formaba parte de una serie publicada en la *Revista d'Arqueologia de Ponent*, que era sobre teoría arqueológica. Y habla primero del historicismo cultural, luego del procesualismo y finalmente del posprocesualismo. Entonces ahí entendí que estos investigadores estaban trabajando algo que a mí me resultaba interesante. Primero, que analizaban la teoría arqueológica de una manera crítica. Es decir que todo lo que a mí me hacía ruido en mi conocimiento, digamos, preliminar de la teoría arqueológica andina, peruana; ellos de una manera u otra lo criticaban a la luz de las

propias falencias que tenían las teorías, principalmente anglosajonas. Además, ellos eran explícitamente marxistas, con lo cual esa suerte de orfandad intelectual que yo tenía en Perú, creo que la comencé a llenar con esta visión de Vicente Lull y Rafael Micó. Pero en este punto, que es el inicio del año 1999, todavía yo no conocía a Vicente Lull ni a Rafael Micó en persona. Entonces lo que hice fue lo que hace cualquier persona que tiene necesidad de conocer a alguien que le parece interesante intelectualmente, que era escribir una carta. Y como yo en ese momento tenía el interés de hacer un doctorado en algún momento de mi vida, le planteé a Vicente la idea de hacer un doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Entonces Vicente me recibió muy bien, se comprometió a ser mi asesor de tesis y durante ocho años estuvimos trabajando en mi tesis, primero de maestría, y luego en mi tesis doctoral.

Entonces creo que eso es la parte inicial, de la ignorancia pasando al interrogante y finalmente al encuentro de una visión marxista de la historia social en general, con la parte que yo ya pongo más de mi trabajo, que es cómo aterrizar toda esa parte teórica-arqueológica marxista a un caso concreto en el mundo andino.

E: ¿Y en qué momento se te ocurre como pregunta de investigación la cuestión del origen del Estado? ¿Cómo llegaste a ese tema en particular?

H. T.: Yo creo que la pregunta del Estado tenía que ver con que básicamente el Estado es el momento más crítico, más conflictivo en términos sociales, en términos arqueológicos más monumental, en términos de economía política mucho más complejo. Y esto había sucedido en los Andes. Por esa serie de razones que son principalmente arqueológicas, intelectuales, académicas, venía un poco la cuestión. Pero también venía por el lado político, es decir, yo quería estudiar una sociedad andina desde un punto de vista marxista. Creo que el momento en el cual las sociedades se convierten en sociedades estatales es un cambio radical en la historia de cualquier sociedad del mundo. Por tanto, ese momento crucial era el que yo creía que se debía estudiar porque los momentos previos son como momentos en los cuales las comunidades trabajan de una manera cooperativa, colectiva y en muchos casos no generan monumentalidad. Y si la generan, es una monumentalidad que rápidamente uno la puede relacionar con colectividades, con sociedades con relaciones parentales. Pero la aparición de las clases sociales, o de los grupos sociales, o los estratos sociales, como se le quiera llamar a eso, en esencia, el momento en el que aparece un grupo de personas que controla y explota a otras personas, me parecía a nivel político, ya no solamente académico, un momento importante de explicar en la sociedad andina. Porque además hay que recordar que durante todo el siglo XX la mayoría de las visiones que se tienen del Estado, principalmente en el mundo andino y específicamente en el caso de los incas, era una visión idealizada, romántica del Estado, de una suerte de estado paternalista, socialista (como incluso en un momento lo vio el mismo José Carlos Mariátegui, de una manera bastante idealizada). Entonces buscar eso era importante, pero no solamente buscarlo en sociedades como los incas, que de una manera u otra eran relativamente accesibles y que uno podría definir con muy poco trabajo arqueológico de campo. Yo creía que teníamos que ir mucho más hacia atrás, mucho más profundamente en la historia. Y como yo tenía una experiencia previa de haber trabajado en la cuenca norte del Lago Titicaca, muy cerca de la frontera con Bolivia, en el departamento de Puno, en una zona bastante pobre en el presente pero, por otro lado, con una inmensa riqueza arqueológica ubica-

da en promedio a unos 4000 metros sobre el nivel del mar, donde además yo hipotetizaba que podían haber aparecido estas primeras contradicciones sociales, dije “*bueno, utilicemos ese caso de estudio*”, en un lugar que no es tan trabajado, pero que es muy antiguo. Pukara es una sociedad que podríamos decir que está en el umbral del Estado alrededor del año 200 a.C., hace más de 2200 años. Me parecía que era un buen candidato para poder contrastar esta idea de que había estados, había grupos sociales en contradicción muy tempranamente.

E: Y en esto de ir de la teoría a la práctica...

H.T.: Disculpa que te corte. Eso era también una cosa que me molestaba. Porque había mucha teoría, había mucha discusión teórica, mucho debate alrededor de que si esto era Estado, no era Estado, esto es jefatura, no es jefatura. Pero faltaba la parte material, justamente siendo materialista histórico, a mí me hacía mucho conflicto mental, cognitivo, el hecho de que los debates fueran tan teóricos y que al final se convierten en una cosa filosófica. Entonces, siendo consecuente con el materialismo histórico, uno tendría que poner la materialidad por delante, antes que la idea y la filosofía. Entonces eso me lo apuntalé y lo hice muy claramente a través de mis estudios doctorales con Vicente Lull. Si queríamos ser coherentes con la idea de que la materia precede a la idea, deberíamos primero reconocer la materia que nos define, lo que luego nos puede ayudar a definir algo, ¿No? Entonces los constructos mentales y los debates intelectuales pueden ser muy ricos, pero en el campo de la arqueología terminan siendo, en mi punto de vista, estériles. Eso fue entonces una causa, una cuestión por la cual estudiar el Estado. Salir de ese debate que para mí era improductivo y que no conducía a nada, quizá sí para apuntalar algunas carreras académicas de ciertas personas, pero no para construir conocimiento y ciertamente no para construir argumentos sólidos sobre lo que queríamos describir y explicar desde la arqueología. O sea, confiaba en que los arqueólogos y arqueólogas peruanos podíamos tener la capacidad de explicar un fenómeno social no desde la teoría, sino desde la evidencia arqueológica.

E: De hecho desde el propio marxismo a lo largo del siglo XX hubo numerosos debates sobre distintos cambios sociales en distintos momentos, pero en muchos casos también estuvieron teñidos de una especie de dogmatismo que no tenía en cuenta la realidad sino simplemente cómo encajar esa realidad en un modelo, ¿No?

H.T.: El mecanicismo del evolucionismo económico-político, de las *formaciones precapitalistas* de Marx, o un debate muy importante que hubo en los '70 en el Perú sobre cuál era el modo de producción de los incas. Bueno, está bien, puedes decir que era el modo de producción asiático, incaico decían algunas personas, el modo de producción tributario decía Thomas Patterson, pero claro, eso fue un debate teórico-filosófico. Y lamentablemente en el Perú, que es una cosa importante reconocer, devino en dogmatismo. Yo creo que también es otro gran problema del marxismo del Perú, y es el gran problema del marxismo en muchos lugares del mundo, el dogmatismo, entender que lo que decía Marx era una suerte de mantra, una suerte de religión, de epifanía, y que hay que seguir a rajatabla lo que decían los escritos de Marx, cuando Marx siquiera sugirió eso. Al contrario, él tenía que superar ese conocimiento inicial dialécticamente a través del contras-

te entre lo que él pensaba y lo que existía en la realidad que le precedía. Entonces, siendo consecuente con eso, y gracias a la influencia de Vicente Lull que tiene un marxismo que es muy dialéctico, muy dinámico, que trata de articular la teoría con la evidencia arqueológica a través de metodologías, que además son muy científicas por cierto, yo encontré allí un espacio en el cual dices: *"ok, la arqueología realmente sí puede explicar estas cosas, no desde una discusión teórica, sino desde la propia metodología arqueológica."*

E: Ahora, siguiendo con la cuestión del marxismo como herramienta teórica, ¿Qué dificultades o qué desafíos te encontraste al ir a la excavación? Porque la excavación está ahí, pero no nos dice nada, uno tiene que interrogarla y bueno, ¿Cómo uno utiliza ese marxismo en el trabajo concreto?

H.T.: Lo primero es que las categorías teóricas te resultan insuficientes, las existentes en ese momento. Por ejemplo, *Estado*. El Estado no solo es un concepto genérico universal, es algo concreto, es algo real. El asunto es que cada realidad tiene su propio contexto histórico de producción. Y por tanto, el estado en Mesopotamia, aunque comparta algunos elementos universales con el estado en Egipto, no son en esencia lo mismo. O sea, son fenómenos similares pero tienen una concretización particular, que es producto de su propia historia, de la propia agencia de las personas, de las propias condiciones materiales de existencia. Y en algunos casos también de algunos accidentes o cuestiones azarosas de la propia historia. En ese sentido está un poco más relacionado a lo que propondría Walter Benjamin. Por ejemplo, el marxismo peruano se quedó estancado en la década de los '50, y ya no quiso tomar en consideración cuestiones que se desarrollaron o redescubrieron en la década de los '60, como las obras de Walter Benjamin mismo o de Antonio Gramsci; o por ejemplo todos los desarrollos de la Escuela de Frankfurt, la gente de mi generación no había leído profundamente a Horkheimer, a Adorno, mucho menos los habían aplicado a la arqueología. Ni siquiera querían, por esta situación de sospecha de que estaba contaminado el marxismo, leer a intelectuales como Louis Althusser o Maurice Godelier, con lo cual se estaba perdiendo medio siglo de antropología marxista-estructuralista. Esas investigaciones de profunda raíz etnográfica eran importantes de rescatar.

Entonces el primer desafío para hacer una arqueología enfocada no solamente en el Estado, sino en sociedades pre-estatales, es contar con algún tipo de categoría que estuviese más cercana a la realidad andina. Y para conseguir esas categorías tienes que ahondar un poco más en la antropología andina, en la historia andina o peruana, en la propia etnografía local de las propias comunidades y finalmente hacer trabajo de campo sustantivo y sostenido durante largos años. Lo cual era otro gran problema, es decir, era imposible contrastar o construir categorías *ad-hoc* para la propia arqueología andina si los propios arqueólogos (no estando ni siquiera orientados con algún tipo de enfoque teórico), no se ponían a trabajar de una manera constante. Ese era el problema, no había programas de investigación enfocados en la arqueología. Si bien Luis Guillermo Lumbreras y algunos alumnos suyos tuvieron algunos proyectos, muchos de ellos combinaban el marxismo con arqueología procesualista; o simplemente era una suerte de arqueología marxista mecanicista. No había un despliegue, una evolución del pensamiento, ni siquiera del mismo Luis Guillermo Lumbreras, que bajo mi punto de vista teóricamente se estancó en los '80. A partir de ahí ya no se desarrolló mucho más.

Entonces, mi caja de herramientas teóricas para poder explicar el mundo andino era

pobre o inexistente. Por lo cual una tarea importante era, además de ir al campo, tener alguna serie de hipótesis de cómo se vería, o cómo se daría un fenómeno, ni siquiera estatal sino de generación de sociedades con grupos sociales en conflicto o contradicción. Hoy en día en pleno siglo XXI se comienza a escuchar a un montón de colegas hablar de investigadores como James Scott o David Graeber, por ejemplo. Estos investigadores, que venían de una formación anarquista tenían una visión mucho más dinámica y mucho más antropológica y etnográfica que las arqueologías de finales del siglo XX. Y en el caso andino, por un lado por el colonialismo intelectual y académico procesualista, y por la falencia de la propia arqueología marxista, no contamos con esta caja de herramientas teórica. Entonces lo primero era construir hipótesis de cómo se vería un Estado andino, y en esa búsqueda de hipótesis o escenarios heurísticos de cómo plantearse cómo este se vería, se me ocurrió justamente esta idea de que había *Estados teocráticos andinos*. Es decir, darle un adjetivo a ese concepto tan importante y universal que era el Estado, pero que necesitaba esa carga particular histórica, local, para el mundo andino. Y que claro, tenía cosas universales pero también tenía cosas que lo hacían diferente. Por tanto, a nivel conceptual teníamos que establecer en primer lugar la hipótesis de cómo ver un Estado andino en el mundo prehispánico, por ejemplo. Y mi tesis de maestría, que luego se publicó como *Arqueología de la formación del Estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca*, es una búsqueda a través de la filosofía, de la teoría antropológica y arqueológica por hacer un estado de la cuestión y ver cuáles de esas cosas nos servían, pero también decir: “Ok, el marxismo puede también generar algunos escenarios teóricos hipotéticos para poder explicar este fenómeno, llámese el Estado.” Entonces, creo que la parte teórico-metodológica era el primer desafío.

Y el segundo gran desafío creo que tiene que ver con la generación y la constancia en tratar de investigar un tema durante años. Y yo, durante por lo menos unos diez años, me dediqué solamente a buscar ese momento clave de la historia del altiplano prehispánico del Lago Titicaca y con relación a sociedades como Qaluyu y Pukara. Qaluyu es una sociedad pre-estatal del segundo y primer milenio antes de Cristo, pero que a lo largo de su desarrollo desemboca finalmente en algo diferente que es lo Pukara que se dio entre los 200 a.C. y los 200 d.C., y que yo, en ese momento, hipotetizaba justamente como un *Estado teocrático andino*. Quiero decir que, a diferencia de la visión clásica que principalmente es “engelsiana” y que plantea que el Estado es la contradicción de grupos sociales, en el cual existe una coerción a través de la institución de especialistas como es el ejército para mantener las desigualdades sociales; yo hipotetizaba que en algunos contextos (que además coincidían con lo que podía haber planteado en su momento también Service, que hay que recordar que tenía una carga marxista importante) otro mecanismo de control social bien podría haber sido la religión. Por tanto, podrían existir Estados sin la necesidad de especialistas en la coerción, que era la visión clásica de Engels principalmente. Entonces al tener esta nueva herramienta teórico-metodológica, había que buscar a la religión como un elemento coercitivo para explotar a otros grupos sociales. Evidentemente no es un Estado clásico como uno podría encontrar en el mundo occidental, europeo o asiático, aunque también tendría mis dudas, yo creo que podríamos encontrar Estados teocráticos con ese mismo nivel de capacidad de explotación, de generación de plusvalía en otros contextos geográficos, pero como esta visión clásica marxista exige que haya especialistas en la coerción, que son militares o ejército, muchas veces no lo vas a ver. Entonces, metodológicamente encontrar que existen mecanismos de control social que no solamente son el ejército, creo que era una ganancia a nivel teórico-metodológico. Por tanto, teniendo esa hipótesis, ese concepto de *Estado teocrático andino*, podíamos ver que había Estados mucho antes de lo que había-

mos pensado.

E: Y en la actualidad, ¿Hay debates sobre esta cuestión del origen del Estado?

H.T.: Sí, la discusión acerca del Estado en el mundo andino es una discusión permanente. Todo el tiempo hay una discusión por el primer Estado andino, por la forma clásica del Estado andino, por los elementos obligatorios que debía tener un Estado bajo cualquier perspectiva, ni siquiera estoy hablando del marxismo, sino que desde el procesualismo más ortodoxo hasta el más posprocesual, han encontrado en el concepto de Estado un elemento importante porque siempre está vinculado con la máxima expresión y el máximo desarrollo de las fuerzas productivas en muchos casos; el momento en que las relaciones sociales se hacen mucho más complejas. Entonces yo creo que el debate es importante y fue muy importante hasta comienzos del siglo XX. A comienzos del siglo XXI comenzó a decaer, no solamente porque los arqueólogos tanto marxistas como procesualistas no siguieran desarrollando esa posición, sino porque apareció otro componente que fue esta visión posprocesual, posmoderna, en la arqueología mundial, en la cual las verdades y los conceptos ya no eran válidos porque todo era una cuestión simplemente retórica, y había que deconstruir cualquier concepto. Y cualquier concepto que viniese ultimadamente desde Europa o de Occidente, no era utilizable para el mundo andino. O sea, se pasó de una suerte de ortodoxia de la década de los '80 y '90, tanto en el marxismo como en el procesualismo, a una época en la cual ya nada era confiable, y nada podía ser contrastable; en la que no hay teorías válidas para explicar la realidad, porque la realidad no se puede explicar. La realidad es múltiple, multiforme, es multivocal, y, por tanto, no se puede explicar. Con lo cual esta visión ha dejado de lado esos debates porque ha caído en esa trampa posmoderna en la cual ya no existen verdades absolutas.

Entonces, el debate sigue entre los investigadores que tratan de buscar el conocimiento científico, dejando de lado a ese otro sector que no cree en la ciencia, evidentemente, como los posprocesuales o los posmodernos o, incluso, algunos colegas que propugnan visiones superficiales en su búsqueda de identidades particulares muy específicas. Porque su campo de lucha está en los movimientos sociales, pero no dentro de la academia porque ellos han decidido abandonar la academia porque ésta es un lugar de control, un dispositivo de poder. Con lo cual yo coincido, pero yo creo que al abandonar la academia o la ciencia, se está dejando de hacer lo que necesitamos hacer, que es generar conocimiento. Entre la gente que busca conocimiento, el debate está llegando a puntos en los cuales estamos coincidiendo mucho: existen fenómenos de diferenciación social, fenómenos de generación de monumentalidad en la cual la religión juega un papel muy importante para controlar a la sociedad. Entonces dentro del campo de la ciencia, independientemente de ser marxista o procesualista, que yo creo que son los dos polos que generan conocimiento hoy en día en la arqueología mundial, hay muchas más coincidencias que las que teníamos hace veinte o treinta años. Justamente porque han encontrado que esas evidencias arqueológicas apuntan hacia un lugar. En este punto todos los arqueólogos somos materialistas, aunque nos hayamos olvidado de serlo. Solo que le damos más realce a cierta parte como la economía, por ejemplo. Los marxistas aunque no queramos ser deterministas económicos, siempre le vamos a poner un poco más de peso a la economía porque es una cuestión más material que por ejemplo la política, o la ideología. Mientras que arqueólogos procesualistas quizás le pongan más énfasis a la

parte ideológica o a la parte más política. Tomando además en cuenta que para ellos el Estado es una forma casi natural de división social del trabajo y que es la forma más civilizada de sociedad humana, mientras que los marxistas quizás veamos al Estado no como un lugar tan paradisíaco, sino quizás desde el punto de vista de la mayoría de los grupos sociales inmersos en el Estado, es un momento en el cual la producción ya responde a unos cuantos “dueños”. Entonces eso creo que hace la diferencia. La evidencia creo que sigue siendo la misma, el debate gira en torno a esas evidencias, pero las lecturas a partir de ellas en algunos casos se acercan, pero también se alejan. Creo que se acercan al nivel de la economía política, pero comienzan a divergir en el momento en el que ven cómo ese estado funciona con relación a la totalidad social.

E: Respecto a lo que sería la historia antigua de Mesopotamia o de Egipto, hay debates sobre cuál fue el primer Estado, o cuáles fueron los famosos Estados prístinos. En el caso del mundo andino, ¿Hay discusiones sobre cuál fue el primer Estado? Por ejemplo, se menciona el caso de Caral, como de los más antiguos.

H.T.: Yo un poco me restrinjo a Perú y quizás eso se puede extrapolar a la región andina. Porque por alguna razón de la historia, pues en el Perú actual se han concentrado una serie de formaciones económico-políticas muy importantes hace muchos milenios. Yo creo que en el siglo XXI, si uno quisiera definir al Estado de la manera clásica, el más temprano en el mundo andino, los arqueólogos científicos, no los posmodernos, señalarían a los Moche. La sociedad de la costa norte, entre los siglos III al VII de nuestra era, es definitivamente un Estado. La pregunta es qué tipo de Estado. Es un Estado, haciendo un paralelo con las ciudades-estado arcaicas griegas, por ejemplo, más parecido a las ciudades-estado mayas. Sin embargo, en la década del '90 Ruth Shady, mi profesora, un poco mi mentora en San Marcos, postuló que Caral sería uno de los primeros Estados y ciudades y civilizaciones del mundo andino, retrocediendo por lo menos hasta el año 3000 a.C. Es decir, unos 3500 años antes que los Moche. Yo ya he escrito un poco en el libro *Los antiguos estados andinos* mi perspectiva que está basada en este desarrollo de metodologías y de elementos materiales que yo creo que se deben utilizar para poder tener un tipo de comparación en el mundo. Es decir, yo creo que el estado es algo universal como fenómeno, pero también tiene sus particularidades. El ejército quizás no se parecía al ejército romano, no había escritura, hay cosas que no existen en otros lugares del mundo. Y está también el accidente histórico que generó ciertos cambios sociales que por alguna razón no se dieron, por ejemplo, la rueda. O por ejemplo el cobre no fue tan importante como en el mundo argárico de la Península Ibérica que estudia Vicente Lull y su equipo. Aquí se descubrió el cobre y la gente no se convirtió en clanes guerreros que comenzaron a formar Estados. Aquí el cobre se utilizaba más para cuestiones de parafernalia, para las tumbas, para adornos, para tocados, cosas mucho más de exposición hacia el público, como rituales religiosos.

E: Esto sería otra prueba de que no hay una evolución unilineal de las sociedades, ¿No?

H.T.: Para nada, son caminos paralelos. En mi perspectiva hay idas y venidas, no es algo ascendente. Al contrario, creo que en mi libro demuestro que hay (como decía Joyce

Marcus, una arqueóloga procesualista norteamericana), "picos y valles". O sea, tienes momentos en que hay quienes concentran todo el poder de un lugar, que podrían ser los Moche. Luego estos, por una serie de factores económicos, políticos y hasta seguramente ecológicos, desaparecen como élite, se desintegra esa élite, las ciudades son abandonadas, las comunidades se dispersan. Luego aparece el Imperio Wari, que es un imperio andino, luego Wari desaparece, otra vez las sociedades se difuminan, vuelven a la tierra, a su área de producción local, se abandonan las ciudades; y luego de otro período aparecen los Incas. Entonces es un juego de idas y venidas como yo lo veo.

Regresando un poco a lo de Caral, yo con mi conocimiento de la arqueología mundial, que no es tan extenso evidentemente, pero hay mucha literatura que se puede recopilar y estudiar; y mi conocimiento del mundo andino, yo no encuentro ningún elemento, o mejor dicho un conjunto de elementos y de evidencias arqueológicas que me apunten ni siquiera a un *Estado teocrático*, que es un constructo que yo he desarrollado, pero que ni siquiera en Caral se puede encontrar. Porque en Caral tu no encuentras evidencias de control social, tu no encuentras excedentes económicos, ni siquiera en la versión "Childeana" hay elementos que coincidan con Caral. Entonces, este es un tipo de entidad política que no conocemos, pero que definitivamente no fue un Estado. Yo creo que Caral es algo importante, tiene una naturaleza, un carácter bien local, bien de los Andes, y de la costa peruana específicamente, que necesita su propia conceptualización. Pero bajo la comparación entre sociedades universales, incluso de la misma América, no es un Estado, en mi perspectiva. Si quieres hablar de un Estado, me atrevería a decir que es en el primer milenio antes de Cristo. Y aún así, yo creo que realmente si uno encuentra algo parecido a un *Estado teocrático*, debería ser Chavín de Huántar, y no Chavín como se los imaginaba Julio César Tello, controlando todos los Andes (su "Imperio Megalítico"), sino algo más parecido a una ciudad-estado. Algo como lo que podríamos encontrar por ejemplo en Pakistán, algo como lo que podríamos encontrar por ejemplo en Uruk, que no controlan grandes territorios. Porque el control social que hacen a través de la religión, no se los permite. Es una cuestión de desarrollo de los dispositivos de control social. Al ser solamente religiosos, están relacionados con algo que algunos antropólogos conocen como las *ciudades-templo*, que sería muy parecido a Delfos, que no controlaba toda esa parte de la antigua Grecia, sino que controlaba principalmente la propia ciudad y el propio templo; y esta gente tenía moneda, y estructuras sociales y todo lo que eso conlleva. Yo creo que Chavín de Huántar podría ser un buen candidato para un *Estado teocrático andino*, y creo que lo he escrito en algún lugar. O sea que digamos en el 800 a.C. estaría ese primer *Estado teocrático andino*.

E: Una última pregunta tiene que ver con la actualidad. En tu opinión, ¿Para qué es importante hoy discutir sobre los orígenes del Estado? Desde lo político en la actualidad se está discutiendo mucho acerca del rol del Estado. En Argentina hay un resurgimiento a partir del nuevo gobierno que plantea que el Estado es el enemigo desde el punto de vista liberal. Un ejemplo es que el presidente argentino, siguiendo a ciertos autores, plantea cosas como que en el Antiguo Egipto ya había keynesianismo porque el faraón intervenía en las cosechas. Bueno, toda esa discusión caricaturesca me parece interesante relacionarla con esto que estamos hablando.

H.T.: Lo más importante de esto es que para estudiar el Estado, como cualquier otro fenómeno del pasado (tiene que ver en este contexto que tú me comentas que es bien

complicado), tiene que haber evidencias y tiene que haber una explicación científica para hablar de las cosas. Creo que ese es el gran problema que ha existido y existe sobre todo en Argentina, ¿No? Todas las cosas se dicen sin ninguna base científica. Esta visión “Trumpiana” del mundo tiene que ver con que no importa lo que diga la ciencia, sino que importa el que más grita, el que lo dice de una mejor manera o el que más “argumentos” u opiniones pueda acumular, pero no se basa en evidencia material. Entonces, en primer lugar es importante recuperar la ciencia arqueológica como una forma de explicación de la historia. Creo que eso es lo más importante de todo esto. Sean marxistas o no. En ese punto, tenemos que unirnos como científicos para decir: *“ok, lo que se haga a partir de ahora tiene que estar basado en un conocimiento de la realidad.”* Lo segundo tiene que ver con esta idea liberal de lo que es un Estado, y entender que éste no es algo natural, para empezar. Esto lo dijo Marx en su momento, pero la gente quiere engañarse o se deja engañar al pensar que el Estado es algo natural y es la forma en la cual los seres humanos deben vivir, sin que hubiese una forma de resistir ante ello. Es otro gran problema que existe en el mundo, la gente se ha olvidado de que el Estado es algo a lo cual de una forma u otra, casi desde el momento de estar gestando en el vientre de tu madre, estás atado; pero es una cosa que, así como ha sido construida, también puede desaparecer, porque es algo que han hecho los seres humanos. Yo creo que estudiar el estado en la arqueología, es importante para reconocer que los Estados no siempre existieron, que los Estados también han desaparecido. Y que hay causas por las cuales aparecen, hay causas por las cuales se mantienen y hay causas por las cuales desaparecen. O sea que incluso si fueses un poco maquiavélico, la arqueología serviría justamente para reconocer por qué los Estados han sido fallidos o por qué han desaparecido o han fracasado en el pasado. Y el tercer punto creo que tiene que ver con que el Estado es importante, o el estudio del pasado enfocado en un tema como el del Estado es importante, porque lo que va a generar al fin y al cabo es una visión mucho más rica de la historia humana, en la cual nosotros podamos realmente reconocer que hay una multitud de formas políticas, que bajo el paraguas de formación estatal, en realidad y siendo un poco más detallista te vas a encontrar que hay muchas soluciones muy diferentes. Pero además sobre todo tienes que comprender que el estado es una forma política que tiene una historia particular que no puede ser aplicada a otro lugar del mundo. Justamente lo que tú me comentabas, ¿Por qué comparar el fenómeno keynesiano del siglo XX de Estados Unidos concretamente, y tratar de aplicarlo a realidades que no tienen nada que ver? Estamos tratando de aplicar mentalidades sobre mentalidades, pero sin tener en cuenta las realidades concretas materiales, económicas y políticas. Y justamente ese va a ser el error de este personaje. Yo si fuese Milei me conseguiría los mejores asesores antropólogos y arqueólogos, porque ahí se daría cuenta que realmente no puede hacer eso y le va a salir como un experimento social, muy caro. Porque ya lo hemos visto, tanto desde la derecha o la izquierda, al aplicar modelos traídos desde fuera a una realidad diferente, lo que pasa es que hay una contradicción brutal. Que si ya existe en los Estados clásicos, al ser parte de un movimiento internacional, principalmente liderado por las derechas neoliberales de Estados Unidos, pero también de Inglaterra, Alemania o Francia; va a encontrar que las realidades sociales concretas son mucho más complejas, y hay que reparar también en una cosa muy importante, que los antropólogos tienen que ayudar en estas cuestiones, que es revelar que existe una cuestión cultural también. A mí no me gusta mucho la palabra cultura porque encapsula algo que es mucho más complejo, porque las sociedades no son homogéneas, sino al contrario, son diversas y heterogéneas. Pero sí hay una cosa que tiene que ver con cómo la sociedad se ha construido y las idiosincrasias y cosmovisiones que tiene cada sociedad. Por lo tanto,

aplicar, ya lo hemos visto en muchos casos a lo largo de la historia de la humanidad, modelos, recetas, a una sociedad diferente, que tiene otras formas, casi siempre termina en un conflicto mucho más explosivo. Entonces, las recetas de este tipo son peligrosas y han resultado ser bastante dañinas para las comunidades a las cuales se han aplicado. Y con esto no hablo solamente de los fascismos, sino también de los comunismos, ¿No?

E: Totalmente. Bueno, muchas gracias.

Referencias bibliográficas

- Bate, Luis Felipe (1984), "Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial". *Boletín de Antropología Americana*, vol. 9, pp. 47-86.
- Earle, Timothy (1997), *How Chiefs come to Power. The Political Economy in Prehistory*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Engels, Friedrich (1976), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ciudad de México, Roca.
- Fried, Morton (1979), "Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado". En Llobera, Josep (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 133-151.
- Godelier, Maurice (1974), *Esquemas de la evolución de las sociedades*, Madrid, Miguel Castellote.
- Graeber, David; Sahlins, Marshall (2017), *On Kings*, Chicago, Hau.
- Lull, Vicente; Micó, Rafael (1997), "Teoría arqueológica I. Los enfoques tradicionales: las arqueologías evolucionistas e histórico-culturales", *Revista d' Arqueologia de Ponent*, vol 7, pp. 107-128.
- (1998), "Teoría arqueológica II. La arqueología procesual", *Revista d' Arqueologia de Ponent*, vol 8, pp. 61-78.
- (2007), *Arqueologia del origen del Estado. Las teorías*, Barcelona, Bellaterra.
- Lumbreras, Luis Guillermo (1974), *La arqueología como ciencia social*, Lima, Hístar.
- Marcus, Joyce (1998), "The Peaks and Valleys of Ancient States. An Extension of the Dynamic Model". En Gary Feinman y Joyce Marcus (eds.), *Archaic States*, pp. 59-94, Santa Fe, School of American Research.
- Mariátegui, José Carlos (1994), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Marx, Karl; Hobsbawm, Eric (1984), *Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona, Crítica.
- Patterson, Thomas (1991), *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*, New York, Berg.
- Sahlins, Marshall (1977), *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- Scott, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- Service, Elman (1984), *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Madrid, Alianza.
- Shady, Ruth; Leyva, Carlos (eds.) (2003), *La ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización andina y la formación del estado prístino en el antiguo Perú*. Lima, Instituto Nacional de Cultura.
- Tantaleán, Henry (2008), *Arqueología de la formación del Estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca*, Lima, San Marcos.
- (2021), *Los antiguos estados andinos. Una arqueología de las formaciones políticas del Perú prehispánico*, Lima, IEP.
- (2023), *El pasado excavado. Una introducción a la arqueología peruana*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tello, Julio (1960), *Chavín. Cultura matriz de la civilización andina*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vargas, Iraida (1986), "Arqueología, ciencia y sociedad", *Boletín de Antropología Americana*, n° 14: 5-52.

Notas

¹ Henry Tantaleán es Doctor y magíster en Arqueología Prehistórica por la Universidad Autónoma de Barcelona, y Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

² Arqueólogo nacido en Chile pero exiliado en México luego del golpe militar de Pinochet en 1973.

