Volumen 56, Nº 4, 2024. Páginas 587-597
Chungara Revista de Antropología Chilena

CUATRO IDEAS SOBRE MARX Y LA COMPLEJIDAD SOCIAL EN LA ARQUEOLOGÍA DE COLOMBIA

FOUR IDEAS ON MARX AND SOCIAL COMPLEXITY IN COLOMBIAN ARCHAEOLOGY

Wilhelm Londoño Díaz[1]

En este artículo quiero presentar algunas ideas sobre la importancia de Karl Marx en la discusión relativa a los modelos de complejidad social o sobre las sociedades cacicales o sin Estado. Para mostrar la relevancia de Marx a este respecto, presento cuatro ideas basadas en este autor. La primera de ellas revisa lo que se consideran tergiversaciones de su pensamiento. Esto ocurrió porque Marx fue objeto de disputa simbólica en el marco de la Guerra Fría. La segunda idea analiza la importancia de este pensador en la discusión teórica en arqueología e historia. La tercera idea hace un sumario de lo dicho sobre la complejidad social, tomando el caso colombiano para ilustrar ciertas tendencias conceptuales en la arqueología contemporánea. Finalmente, la cuarta idea lleva a cabo una reevaluación de lo dicho sobre la complejidad social en Colombia, tomando ideas de Marx sobre las sociedades sin Estado o, en su terminología, con formas de producción precapitalistas.

Palabras claves: cacicazgos, Marx, arqueología, poder, historia, ideología.

This article explores the importance of Karl Marx to discussions around models of social complexity, chiefdoms, and stateless societies. To show the relevance of Marx in this regard, I present four ideas on the author. The first idea reviews what are considered distortions of Marx's thought, which occurred when he became the object of a symbolic dispute within the context of the Cold War. The second idea analyzes the importance of Marx in the theoretical discussion of archaeology and history. The third idea summarizes what has been said about social complexity, using Colombia as a case study to illustrate specific conceptual trends in contemporary archeology. Finally, the fourth idea reevaluates views on social complexity in Colombia, taking ideas from Marx about stateless societies or, in his terminology, precapitalist modes of production.

Key words: *Chiefdoms, Marx, archaeology, power, history, ideology.*

Primera Idea: Las Dos Tergiversaciones del Pensamiento de Marx

Tergiversación A: Marx nada tiene que decir (o dice algo muy obvio)

Para avanzar en esta exploración conceptual debemos asumir algunos puntos de partida que pueden ser impugnados. Pero el riesgo vale la pena tomarlo porque, de lo contrario, sería imposible generar un recorrido que permita algún progreso en nuestra comprensión de la historia prehispánica a través del registro arqueológico. La primera idea que debo presentar en esta explicación, la podríamos denominar la globalización de la agenda antropológica local de los Estados Unidos. Esta idea sigue las premisas de las ideas de Boaventura de Souza Santos y su pensamiento respecto de la globalización del derecho local europeo. Lo que dice Santos, es que el derecho occidental no se descubrió como la mejor opción de regulación según reza el mantra de la modernidad, sino que fue una forma de regulación que se globalizó (Souza Santos 1998). En este sentido, debemos comprender que después de la Segunda Guerra Mundial y la configuración de un mundo polarizado en los bloques de los Estados Unidos y la Unión Soviética, se generó un predominio político y cultural del primero en la mayor parte de Latinoamérica, de tal suerte que este país logró dar forma a dinámicas políticas y culturales de la región. En una reciente publicación arqueológica, por cierto, se mostraba cómo los Estados Unidos intervinieron en la política

[1] Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia. wlondono@unimagdalena.edu.co, ORCID ID: 0000-0001-9791-5837

Recibido: agosto 2024. Aceptado: enero 2025.

http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562024005002401. Publicado en línea: 18-febrero-2025.

interna de países como Chile, Argentina, Uruguay y Brasil, haciendo desaparecer las voces contrarias que se oponían a una clase gobernante proclive a seguir las directrices de los Estados Unidos relativas a mantener estas naciones como proveedoras de *commodities* a la vez que receptoras de productos de compañías estadounidenses (Rosignoli et al. 2020). La influencia de los Estados Unidos no solo fue política sino también cultural. En la década de 1940 Colombia, por ejemplo, abrazó la instauración de una agenda antropológica como la que había formado Franz Boas en los Estados Unidos a inicios del siglo XX (Pineda 2007). Fue de esta manera como se instauraron los estudios antropológicos en Colombia, a modo de respuesta a una demanda global de documentar, por medio de metodologías tomadas de las ciencias naturales, la diversidad cultural que estaba en proceso de desaparecer. Así fue como Reichel (1) justificó su etnografía del "universo" tukano a partir de conversaciones con el sabedor Miru Púu (Cano 2007), quien fue omitido de su publicación, pues la lógica era que los indios estaban por desaparecer, y no que andaban por Bogotá trabajando de obreros y sus esposas de empleadas de servicio.

La instauración de la antropología en los Estados Unidos, como lo muestra un artículo reciente de Gupta y Stoolman (2022), se dio como resultado de la crítica que Boas hacía a la museografía decimonónica. Fue de esta manera como Boas introdujo su visión histórica de las culturas, sin apelar a ninguna cadena evolutiva, para mejorar las exhibiciones museográficas. El concepto de cultura que promovió, o mejor aún, el concepto de relatividad cultural que acuñó solo tenía una esfera de acción en espacios como museos o aulas universitarias, pero de ninguna manera este concepto iba a cuestionar las políticas raciales que implementaban los Estados Unidos (Go 2004). La cultura era un concepto importante dentro de la estética museográfica y la discusión antropológica, y la raza era el concepto dominante en la política, incluso constitucional. Entonces, este constructo fue el que exportaron los Estados Unidos en su proyecto de crear democracias liberales a escala global. En el seno de esta agenda cultural estaba la idea de que su predominio económico era el resultado del orden natural de la historia, tal como la diversidad natural y cultural que está ante nuestros ojos. En una agenda oculta departamentos del gobierno estadounidense apoyaban golpes de Estado en Latinoamérica con la intención de instalar gobiernos proclives a toda la agenda de Washington. El predominio no era natural y se tejía mediante redes subrepticias conocidas décadas después (Alegre 2019).

La idea de cultura que se acuñó desde el saber antropológico de los Estados Unidos era muy útil para el gobierno colombiano porque permitía lo que había permitido en los Estados Unidos cuando se institucionalizó la antropología: una comprensión de las fronteras. Este tipo de información era muy necesaria para avanzar en los procesos de planificación del Estado, de ahí la importancia y visibilidad que tuvo la cuestión étnica. Esta visión estuvo administrada, alimentada y expandida por el apoyo que el Estado dio a la arqueología como saber necesario en esa administración del otro (Gnecco 2017). Exhibir objetos y ocultar el exterminio ahorraba preguntarse qué estaba pasando con esos otros en los procesos de conformación del latifundio en Colombia. Esto dio la sensación a los primeros practicantes de la antropología en Colombia de que al Estado solo le importaba la arqueología y poco la etnografía. En 1944, cuando Paul Rivet ya estaba con sus programas de investigación en marcha en Colombia, recibió una carta de uno de sus discípulos, Reichel, quien amargamente le comentaba:

> Es natural que si uno vuelve del terreno con bella cerámica y un sapito de oro se le aclama como gran personaje y se le hace fácilmente un contrato. Pero si uno trae una libreta con lingüística y leyendas y una colección etnográfica que no contiene objetos de valor comercial, entonces el trabajo pasa desapercibido y se cree que el investigador perdió su viaje (citado por Laurière 2010:110).

Dado el predomino de la agenda académica y política de los Estados Unidos, en Colombia se institucionalizó la antropología con la idea de que había que estudiar a Boas u otros antropólogos y que Marx nada tenía que decir, pues a fin y al cabo era el teórico del bloque socialista y había que impedir a toda costa cualquier legitimación de las ideologías soviéticas. Resulta curioso anotar que cuando T. Earle, el gran teórico norteamericano de las sociedades sin Estado o cacicazgos, comenzó a teorizar, el régimen estadunidense se había encargado de impedir que los académicos estuviesen familiarizados con las ideas de Marx, de tal manera que se comenzó a teorizar sobre las sociedades previas al Estado esquematizándolas como un conjunto de caciques

disputándose pequeños privilegios como conchas de mar, obsidianas, cuentas de collar de diversos cuarzos o jades y demás parafernalia acomodada en la categoría de bienes exóticos o bienes de élites (Earle 2010). Cuando uno revisa la obra de Earle (1989), lo más cercano a Marx son las referencias a Polanyi, pero no podríamos asumir que en la obra de este estuviese un desarrollo de las ideas de Marx sobre las sociedades que tendrían un modo de producción en el que no habría Estado. Igualmente, Earle tomó las ideas de Eric Wolf sobre las ideologías de dominación (Wolf 1999), pero no podemos asumir que Wolf era (o es) un destacado comentarista de Marx. En el momento en que estos académicos desarrollaron sus obras -Wolf sobre las ideologías de dominación y Earle sobre los cacicazgos-, existía un cerco a las ideas de Marx, lo que se traducía en la práctica en no permitir traducciones de obras donde se exploraban cosas más antropológicas. Solo por poner un ejemplo, lo que conocemos gracias a E. Hobsbawn como *Formaciones económicas precapitalistas* de Marx (2004) recién se publicó en Berlín en 1952, y después en 1953 con la edición de los *Grundrisse*. En castellano solo los tuvimos disponibles en 1971 con la edición de Siglo XXI y en inglés apenas a partir de 1973. Lo que podemos concluir es que la antropología de los Estados Unidos se arrogó el derecho a definir las sociedades precapitalistas ignorando abiertamente la mayor contribución académica que se había hecho a la comprensión de las sociedades precapitalistas. Lo que se denominó el enfoque marxista en arqueología fue una caricaturización de los problemas de los intercambios en las sociedades sin Estado, lo cual se definió simplemente como un epifenómeno de la lucha por el poder entre individuos como constante cultural que puede ser medida independientemente del espacio o el tiempo[1]. En resumen, lo que se configuró fue el concepto de poder que ejercía los Estados Unidos, como un universal antropológico que podría medirse en los diferentes lugares donde esta nación tenía injerencia.

Lo que nos quedó de la lectura de la antropología de los Estados Unidos de Marx, en conclusión, fue una idea que eventualmente se le puede adjudicar al pensador alemán, en algunos apartados de *El Capital*, sobre la ideología como un instrumento que fetichiza la realidad, tal como sucede en el plusvalor que genera el trabajador y del cual es alienado (Harvey 2017). Es la metáfora de la ideología como encubridora que dice Eric Wolf y que Marx y Engels usan (1999). Pero, lamentablemente, el desarrollo conceptual de Wolf a este respecto es muy limitado y podría decirse erróneo, porque para definir la ideología en Marx no basta *El Capital*, sino el grueso de sus obras, pues este concepto es dinámico y no esencialista[2].

Sobre el concepto de ideología en Marx, debemos tener en cuenta que, precisamente, según él mismo en *Formaciones económicas precapitalistas* (Marx 2004), en estas sociedades no deberían funcionar las ideologías de dominación porque no hay apropiación de plusvalor y, en consecuencia, no hay alienación. Marx, cuando teoriza sobre las sociedades sin Estado no las llama así, desde luego, no enfatiza en la alienación dentro de estas sociedades, sino que explica por qué en ellas el trabajo aún no es una mercancía, ya que los individuos poseen la tierra en tanto comuneros. A él le intriga saber, en gran parte de *El Capital*, cuándo y cómo se da esa ruptura que es la que posibilita que el trabajo se vuelva una mercancía y que de allí se genere una riqueza de la que el trabajador es alienado (Harvey 2017).

Lo que ocurre en las sociedades sin alienación es que los individuos consideran que la realización de su trabajo, que es posible por su relación directa y sin intermediarios con la tierra (el mar también), es de un orden divino, pero eso no significa que estén alienados, o por lo menos eso no es lo que dice Marx respecto de la alienación. En cambio, el trabajador, sin vínculo con la tierra o la tecnología productiva (el capital industrial), debe vender su fuerza de trabajo, que es una mercancía en virtud de que ha sido despojado de la relación con la tierra o la tecnología. Este despojo se le presenta como ajeno al capitalista, como algo que es el resultado del destino, y en las narrativas históricas el despojo es silenciado para encubrir formas de acumulación de capital (García 2019). De hecho, todo nacionalismo es el relato ideologizado del proceso de desvinculación de la sociedad de sus relaciones con la tierra y, valga decir, el mar. Los seres humanos también son alienados de sus saberes, que son cooptados para poder producir la principal mercancía del capitalismo: la fuerza de trabajo. Entonces la noción de ideología no es la misma que Marx esgrime en *El Capital* o en los *Grundrisse* y Wolf pasa todos estos detalles por alto[3].

Parece que Earle compró la noción estática de ideología de Wolf y la aplicó para entender comunalidades iconográficas en sociedades cacicales. Debemos tener en cuenta que Marx no acuñó esa noción como un concepto fijo o estático para definir una situación, sino que para referirse a la economía clásica y sus ideas sobre la desigualdad como una cuestión

resultante de una decisión personal, o la idea más ideológica que reza que el mercado se regula por sus propios medios. Si algo dice Marx enfáticamente es que es necesaria una intervención del Estado en términos jurídicos para facilitar los procesos de apropiación de plusvalor, de tal manera que no se aplica la idea de que la infraestructura determina lo superestructural, sino, como en cierta tradición hermenéutica, primero se da una configuración textual, escrita, de las normas del Estado que regulan temas como la jornada laboral o la propiedad de los baldíos; después de que esto ocurre se produce el despojo, la proletarización, y la generación de enclaves de producción que permiten la generación de capital. Esto pasó en Colombia: las leyes de igualdad de ciudadanía fueron previas a las primeras apropiaciones latifundistas que dominaron el siglo XIX (Londoño 2003).

El Marx de las *Formaciones económicas precapitalistas* no es el mismo de *El Capital*, porque en *El Capital* hay un intento por mostrar el proceso de generación de capital, lo que es posible por diversidad de variables que actúan de formas cambiantes a lo largo del tiempo y no mantienen un comportamiento rígido. *El Capital* en el tomo I, como lo esquematiza David Harvey (2016 [2010]), muestra el proceso de formación de la fuerza de trabajo como mercancía; el tomo II versa sobre la formación de mercados. En cambio, en las "formaciones" se explora la naturaleza de sociedades donde la tierra sigue siendo ese *laboratorium* que permite concretar las capacidades humanas en el trabajo (Marx 2004). Es erróneo, a todas luces, pretender que la noción de trabajo de las "formaciones" es la misma de *El Capital*, especialmente, en el tomo I.

En conclusión, la visión norteamericana de Marx lo silencia, pues hubo un veto a su lectura que culminó hace muy poco, o por el contrario lo esquematiza hasta convertirlo en una caricatura donde la historia de la humanidad se representa como sujetos peleando por el poder, o lo que es peor, peleando por conchas que abundan en el mar. Pero esta esquematización no se la podemos adjudicar a Marx.

Tergiversación B: Marx nos dice que debemos dejar de decir para avanzar en la acción

Como vimos en el apartado anterior, obras importantes como las *Formaciones económicas precapitalistas* no fueron usadas a plenitud en la teorización sobre las sociedades sin Estado simplemente porque no se conocían, de tal manera que no se podía hacer una valoración de la obra de Marx de manera integral. Esta evaluación solo ha sido hecha recientemente por personajes como David Harvey (2016 [2010]), quien ha tenido a disposición un *corpus* documental que no era accesible, por barreras físicas o mentales, décadas atrás.

A finales de la década de 1970 se celebró en Popayán un congreso de antropología cuyo lema era superar el marxismo (Miranda, 1984:577). Esto da cuenta de cuál era el ambiente en los inicios de la década de 1980, cuando se pretendía sobreponerse a las interpretaciones ideologizadas de Marx que se hacían desde la Unión Soviética.

Uno se puede preguntar cómo es posible que se argumente, por un lado, que no hubo en la antropología colombiana una lectura de Marx porque se compró el paquete boasiano sin crítica, pero después vemos una referencia a un congreso de antropología donde se pide superar el marxismo. Entonces lo que habría que decir, para desenredar la madeja, es que desde el punto de vista de la comprensión de las formaciones precapitalistas poco se ahondó en Marx y cuando se quiso comprender la circulación de objetos prehispánicos, se usaron las teorías de Earle, que eran una esquematización de la noción que Wolf infirió de Marx y Engels. Como el mismo Wolf (1999:52) lo dice, la idea de una ideología de la dominación viene de críticas a la idea de "error interesado" que Marx y Engels develan como una suerte de propaganda con la cual batallar. En todo caso, no son textos analíticos como sí lo serían las "formaciones".

Desde la década de 1960 Reichel había acogido la idea de que en Colombia solo se dieron formaciones cacicales como las que teorizó Earle, de tal manera que ciertas similitudes iconográficas podrían comprenderse como un juego de personajes compitiendo por estatus en lo que serían guerras interminables entre tribus[4] (Reichel 1997).

De otro lado, en Colombia, durante la década de 1970 se planteó abandonar la descripción culturalista de los otros, porque el proyecto político era acelerar la culminación de la fase capitalista para entrar de lleno en el siguiente estadio. Está claro que dentro de esta lucha revolucionaria no había cabida para los estudios antropológicos ni arqueológicos, sino para una militancia en grupos insurgentes. La historia del antropólogo Guillermo León Sáenz, alias "Alfonso Cano", en algún momento máximo líder de la guerrilla colombiana FARC-EP, podría ilustrar la condensación de esa idea de que en la representación no habría nada revolucionario. Representar no era

acorde con militar, así que había que abandonar las complacencias burguesas de la representación para acoger la lucha armada campesina.

La expresión más consecuente de esta refutación a la antropología como versión de la ideología dominante fue la "antropología del debate", que en Colombia representó una versión antropológica en la que no funcionaban imperativos antropológicos tradicionales como la escritura etnográfica o las representaciones estéticas de los otros. Era una antropología que al reconocer que el culturalismo era una ideología, en el sentido de encubrir la apropiación de plusvalor que se hacía a costa de Latinoamérica por los Estados Unidos, abolía cualquier producto de ese culturalismo (Friedemann 1987).

La década de 1980 heredó un desdén por lo que sonara a Marx, porque se consideraba que su uso en antropología llevaba a la inmovilización académica, ya fuese porque prohibía representar, o ya porque se considerase que ser consecuente con un enfoque revolucionario implicaba la militancia armada. En el caso de la arqueología, se aceptó que lo que podría aportar Marx era una comprensión de los bienes exóticos en tanto representaciones del fenómeno de ideología como algo que encubre una realidad que está vetada para muchos. Estas esquematizaciones se pueden encontrar en diversas investigaciones sobre la complejidad social, como se verá más adelante, pero su germen está en una idea de Reichel que supuso que la competencia por el poder entre caciques podría explicar similitudes y diferencias en estilos arqueológicos[5].

Segunda Idea: Por qué o para qué Marx

Algo que resulta importante en la obra de Marx es la dimensión dinámica de sus conceptualizaciones, lo que técnicamente se conocería como dialéctica. David Harvey (2016 [2010]) lo expone ampliamente cuando señala que la obra de Marx parte de la idea de que el capital no es una cosa sino un proceso. Si para la reproducción y crecimiento del capital es necesario mantener bajo el costo de la fuerza social de trabajo, entonces apelará a la innovación tecnológica para suprimir la fuerza social de trabajo lo más que se pueda, de tal suerte que al trabajador le quede como única opción una venta baja de su tiempo. De otro lado, para el capital puede ser idónea una redistribución de dinero para permitir la formación de mercados, así que se permite que el Estado subsidie cosas y que amplíe la base de sus operarios de tal manera que se generen empleos y políticas de asistencia. Entonces el capital es dinámico y contradictorio.

Un elemento importante de la teoría de Marx sobre el capital es que este solo es posible en un momento histórico en el cual el trabajador ha sido desvinculado de sus relaciones con la tierra, a la vez que desvinculado de sus conocimientos tecnológicos artesanales; es acá donde aparece toda la lógica de las patentes y la propiedad privada. La necesidad de controlar el valor del salario por intermedio de la innovación tecnológica sería un determinante estructural del capital que opera como una estructura externa y de la cual el capitalista no se puede escindir. El trabajador queda así reducido a ser un apéndice de las máquinas en el proceso de producción de productos para los cuales se ha formado un mercado por medio de procesos de proletarización, es decir, de desvinculación de las comunidades tradicionales de sus territorios y saberes. Entonces se rompe el vínculo con la tierra para permitir que la fuerza de trabajo se vuelva una mercancía, y se generan esas mismas fragmentaciones para formar mercados. Marx inicia las "formaciones" diciendo que hay dos supuestos del trabajo asalariado. Un supuesto y una condición es la existencia del trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero. Otro supuesto es la "separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización". Dice Marx: "Ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural -y por consiguiente-, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental" (Marx 2004:68).

Abramos el micrófono a Marx:

> Cada individuo se comporta como propietario o poseedor sólo en tanto miembro de esta comunidad. La apropiación real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos producto del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o divinos de éste (Marx 2004:68).

Al leer las "*Formaciones*", vemos claramente los matices respecto de las condiciones de igualdad que subyacen a estos modos comunales previos al capitalismo. Marx, al parecer, solo tuvo disponible información de aldeas asiáticas, y de allí extrajo la idea de un modo de producción asiático que se caracterizaría por la existencia de aldeas autosuficientes

que tributaban el plus producto a una unidad más amplia, la cual invertía en obras comunales sin que ello alterara la autosuficiencia de las aldeas.

Según se infiere de lo expuesto por Marx, algo que caracterizaría a los modos de producción previos al capitalismo, como el modo de producción asiático, especialmente, es una inexistencia de desigualdades estructurales porque el individuo se comporta con las condiciones objetivas de la realización del trabajo como su propietario y no le son ajenas. Esto no niega la existencia de desigualdades, pero estas no se podrían equiparar a las desigualdades de la formación capitalista donde el trabajador sí está desvinculado de las condiciones de la realización del trabajo, que ya no le pertenecen, y ni siquiera le pertenecen al capitalista, que debe adaptarse a las presiones del capital, esto es, más eficiencia en los procesos para la reducción de los costes de producción y ampliaciones constantes de mercados.

Entonces, está claro que una de las premisas de la visión histórica de Marx es que no podemos confundir la noción de trabajo de formaciones como las comunas orientales, de las que él tuvo conocimiento, con la noción de trabajo imperante en 1850 en enclaves como Manchester. Así mismo, la noción de poder y propiedad no sería la misma que la existente en el periodo romano o durante el feudalismo. Así que un problema del procesualismo sería intentar medir la desigualdad en sociedades estructuralmente igualitarias ubicadas en diversidad de matrices ontológicas.

Vista a la distancia de las décadas, la teorización sobre el registro arqueológico de las sociedades cacicales o sin Estado que hizo Earle parece anacrónica y simplificadora. Como modelo epistemológico, fue sin duda un elemento valioso al momento de desvirtuar la difusión como mecanismo explicativo en la arqueología, pero la simplicidad de su construcción lógica es evidente en un momento en que la hegemonía de los Estados Unidos está derrumbándose. Estas teorizaciones fueron muy válidas cuando los Estados Unidos tenían la capacidad de financiar un sistema investigativo que tomara datos a escala global: es decir, una política de cartografía del reino. Entonces, la antropología y sus ramas fue lo que permitió hacer esa cartografía imperial.

De esta suerte, al acoger a Marx, movemos el concepto de cultura de su complacencia como ojo observador del cartógrafo del reino, en este caso del proyecto antropológico de los Estados Unidos, y nos movemos más allá de esos intereses, los intereses de la comparación imperial, para pensar una noción de cultura dialéctica y de procesos y no de categorías. Lo que deberíamos plantearnos, desde una óptica de los procesos, es qué sentido tiene preguntarse por la desigualdad de tiempos prehispánicos a la luz de los problemas de las desigualdades contemporáneas. Se trata de cuestionarse la manera en que las nociones instrumentales de ideología promueven procesos ideológicos en la medida en que se presenta la competencia y la desigualdad como componentes constitutivos de la sociedad humana, en todo tiempo y en todo lugar. Pero esto no es así. Vemos desde Marx, que las formas de desigualdad varían con los modos de producción y que, en el capitalismo, la desvinculación de la tierra es absoluta, lo que no es posible aseverar en modos de producción previos o alternos. Dado que el devenir es la realidad, resulta interesante inquirir en qué medida las preguntas por la historia, vista desde nociones de desigualdad como las de T. Earle, son formas ideológicas que sí encubren la alienación y el papel de la arqueología en la legitimación de esos procesos simbólicos. Visto desde otro punto de vista, surge la pregunta de cuál es la medida en que la arqueología de la complejidad social se vuelve una ideología del mundo contemporáneo, un "error inducido" del que hablaban Marx y Engels en la glosa de Wolf. ¿Por qué "error inducido"? Porque nos sugiere que la desigualdad y la competencia entre seres humanos forman parte de la naturaleza humana, lo cual es ciertamente ideológico y criticable.

Tercera Idea: Qué se ha dicho en Colombia sobre la Complejidad Social

En un artículo de 1995, Cristóbal Gnecco (1995) reflexionaba sobre las pautas funerarias como indicadores de sociedades complejas en el Suroccidente de Colombia. En este influyente artículo, Gnecco señalaba que la existencia de la complejidad social, que podría asumirse como el periodo de los cacicazgos en Colombia, era un fenómeno por comprobarse, pero que, para efectos de la comprensión de los indicadores de complejidad asociados a pautas funerarias, podría asumirse la existencia de este fenómeno en tiempos prehispánicos. El artículo de Gnecco presentaba cuatro modelos sobre la complejidad social en el Suroccidente de Colombia, y es interesante anotar que la existencia del fenómeno estaba asumida en todos los modelos, pero discutiendo el alcance de estos fenómenos según diversas escalas temporales

y espaciales. Es decir, no se discutía la existencia de jerarquías sociales que tendrían equivalencias materiales en las pautas funerarias, sino hasta dónde se extendió este fenómeno o cuánto duró, o las dos cosas. Según Gnecco, se distinguen cuatro modelos, el primero sería el de Langebaek, que señala una trayectoria de élites que vincularon su poder con objetos foráneos y después con estilos locales. El segundo modelo sería el de Drennan, que señala dos trayectorias, una vinculada con algún culto a los muertos, y después con élites controlando algún tipo de recurso estratégico. El tercer modelo sería el de Uribe, que explica las diferencias entre las trayectorias del Suroccidente donde las estructuras de complejidad se desarrollaron, pero no en el nivel de áreas como la sabana de Bogotá. Finalmente, estaría el modelo de Gnecco, que describe las pautas funerarias como epifenómenos de redes de alianzas entre élites que legitimaron su poder con la circulación de ciertos objetos.

Un elemento importante del artículo de Gnecco es que toma el pulso a la década de 1990 cuando en Colombia se declara la defunción de la arqueología histórico-cultural y se da la bienvenida al procesualismo. Gnecco lo explica muy bien cuando habla de la importancia de los modelos en la investigación arqueológica, y está claro que el uso de los modelos de complejidad social permitió organizar datos de áreas complejas como Alto Magdalena, Cauca y Valle del Cauca. Sin la aplicación de estos modelos, hubiese sido imposible observar trayectorias en áreas específicas como el Valle del Magdalena, donde ha sido posible la documentación de secuencias arqueológicas.

Los modelos sobre la complejidad social que se usaron en Colombia en la década de 1990 venían a suplir las deficiencias de la arqueología tradicional, donde también se asumía la existencia de cacicazgos prehispánicos, sin que se evaluaran modelos por medio de verificaciones empíricas. Reichel ya había advertido en sus publicaciones sobre la historia prehispánica de Colombia, que en tiempos prehispánicos habían existido cacicazgos que claramente iban en la ruta a convertirse en Estados sino es por la conquista. En sus palabras:

> Otra característica de los cacicazgos consiste en que su base económica había alcanzado un nivel tan eficiente que permitía la acumulación de un excedente que podía almacenarse o utilizarse para la recompensa de servicios, en caso de guerra, o para el comercio. Este último se basaba en parte en la manufactura, distribución y adquisición de artículos de lujo, tales como joyas de oro y tumbaga, piedras semipreciosas, telas finas, plumas exóticas, cuentas de collar, conchas marinas, sal y coca así como otros productos locales sin elaborar. Las frecuentes guerras entre cacicazgos vecinos que se disputaban tierras, esclavos y otros recursos económicos fomentaban el sistema de prestigio y rango, adquirido o hereditario, que se expresaba en muchos aspectos de la cultura (Reichel 1997:201).

Como podemos apreciar en este párrafo, Reichel, al igual que Marx, reconoce que en las sociedades cacicales hay un plusvalor, pero a diferencia de Marx, y al igual que Earle, Reichel considera que ese plusvalor se usó en beneficio de un grupo de poder. Por el contrario, Marx considera que, en estas formaciones, ese plusvalor no afecta la autosuficiencia de las aldeas y sirve para la construcción de obras comunales que facilitan diversas cosas como la comunicación o el intercambio de recursos y tecnologías. Si bien Reichel nunca tomó estas aseveraciones como hipótesis o modelos que permitieran evaluaciones de indicadores empíricos, su explicación del cambio social, es decir, la variación en diversos ámbitos de las estructuras sociales del pasado a través del tiempo, la expresó como consecuencia de pugnas interminables entre personas que lograban movilizar excedentes para sus beneficios. Si bien Reichel nunca usó estas tesis para convertirlas en modelos que guiaran las investigaciones arqueológicas, sí es claro que las conocía y las utilizaba en sus textos divulgativos, para explicar diferencias sociales entre los fenómenos arqueológicos que reseñaba.

Cuarta Idea: Qué pasa cuando Usamos las Ideas de Marx para Analizar lo Dicho sobre la Complejidad Social: El Caso de Colombia

Recorrer largas distancias para ir por una concha de mar que servirá para otorgar poder a sujetos que usarán ese poder en privilegios, como usar conchas de mar en el cuello, es una simplificación y una tautología que no puede asociarse al pensamiento dinámico de Marx. Marx, como lo señalan sus comentaristas más destacados como Enrique Dussel o David Harvey, juega con la prosa y a la vez que

cuestiona la economía política clásica, que fue su labor principal, cuestiona el orden del mundo global mostrando las contradicciones insalvables del capitalismo como la pauperización a modo de garantía del abaratamiento de costos en la producción, y la consecuente necesidad de reordenar esas relaciones bajo condiciones de justicia y humanidad.

David Harvey (2016 [2010] y 2017) ha insistido en que el marxismo poco tiene que ver con las ideas de Marx. Ya sea el marxismo soviético o el marxismo estadounidense, las simplificaciones que se hicieron en ambos lados poca justicia hacen en explorar la extensión del pensamiento de Marx. Está claro que la tarea principal de Marx era una crítica a unas ideas de economistas ingleses y franceses que explicaban la historia de los siglos XVIII y XIX con la premisa de que la modernidad habría sido el resultado del genio europeo que no se habría manifestado en África, Asia o América. Marx desenmascara estas construcciones conceptuales que van a marcar las ciencias sociales y sus derroteros, señalando que el predominio inglés, principalmente, está determinado por el colonialismo como instrumento de formación de mercados y de formación de la principal mercancía del capitalismo que es la fuerza de trabajo. Marx explica en detalle que el capitalismo no podría existir si no se hubiese formado el trabajo libre como una mercancía, lo cual ocurre solo en la modernidad. Marx pensó todas estas cuestiones en la década de 1840, así que la información disponible, arqueológica o etnográfica, era limitada; pero lo que sí consideró fue la comprensión histórica del proceso de construcción de la fuerza de trabajo como mercancía, lo que implicó la disolución de las antiguas relaciones tribales o comunales. Los manuscritos donde describió los modos comunales o tribales son teorizaciones poderosas, porque para Marx, por ejemplo, primero debe darse la relación comunal o tribal y después el proceso de uso del suelo. En palabras suyas, "en consecuencia, la colectividad tribal, la entidad comunitaria natural, no aparece como resultado sino como supuesto de la apropiación colectiva (subrayado propio) del suelo y de su utilización" (Marx 2004:68). Es evidente que, para Marx, el poder no deviene en algo que es apropiado por una clase de personas, sino que el poder es lo que permite generar las alianzas o los acuerdos que después facilitarán la apropiación real de la tierra o de los recursos del mar. Esta mirada lo cambia todo porque ya no se trata, como en Earle, de élites instrumentalizando los sistemas de creencias, sino que se trata de élites generando múltiples alianzas que les permitirán apropiaciones efectivas de suelos y recursos. Seguro estas alianzas no estarían exentas de tensiones, pero tampoco fueron definidas por guerras caníbales tal como se ha querido hacer creer.

Volvamos a Marx. Cuando el trabajador no ha sido desvinculado de su relación directa con la tierra o el mar, o sus ganados, o lo que sea, dice Marx "estamos ante la unidad del trabajo con sus supuestos materiales" (Marx 2004:67). La consecuencia que encuentra ante esta situación es que "el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo". Dice: "El individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad" (Marx 2004:67). Si traducimos este párrafo tratando de comprender el trabajador que no es dueño ni señor de sus condiciones de realidad, estamos ante el trabajador del capitalismo donde no hay unidad del trabajo con sus supuestos materiales. Además, el trabajador del capitalismo no tiene una existencia objetiva y está alienado en el proceso de su actividad laboral. La ideología le justifica su posición alienada. En la sociedad donde el trabajador es poseedor de sus condiciones de producción, condición que se basa en su pertenencia a un grupo, no existiría una ideología como en el capitalismo sino, lo dice Marx, esta relación con la tierra se supone divina, de ahí todos los cultos que vemos, por ejemplo, en el mundo andino, donde se considera que la Pachamama es un agente que provee a los humanos del sustento en una red de relaciones recíprocas (Haber 2009). Esto también se ve en la Sierra Nevada de Santa Marta y los rituales de pagamento, donde se paga a la madre tierra por todo lo dado, las plantas, los animales; de hecho, se hacen consultas en oráculos que son monolitos enclavados en sitos sagrados (Prado 2020).

Si tomamos el punto de vista de Marx, vemos claramente que el registro arqueológico prehispánico no debería entenderse desde las limitaciones de los modelos de prestigio y bienes de élite, sino desde las teorías de Marx que nos invitarían a considerar tecnología y estilos como instrumentos de esas relaciones que son el supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de realización del trabajo. Esto abre el horizonte porque ya no tenemos que preguntarnos cuándo una élite se apropió de un medio simbólico o natural para construir su prestigio, sino que podemos preguntarnos cuándo se comenzaron a dar las primeras alianzas entre aldeas que permitieron la difusión de estilos iconográficos en diversas tecnologías líticas, cerámicas u orfebres. Esta cultura material no sería la expresión de grupos de poder apropiándose de medios de producción, sino la

simbología que representaría las alianzas necesarias para apropiarse de nuevas áreas terrestres o marinas.

Si miramos el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta (Gómez et. al. 2018), nos encontramos cosas muy interesantes. Antes de la dispersión de los estilos orfebres de la cultura arqueológica tairona por toda el área intermedia, dichos estilos comenzaron a desarrollarse en el norte de Colombia. Se trataba, sobre todo, de representaciones de aves en oro, pequeñas aves hechas de láminas de oro que podrían colgarse en el cuello, como efectivamente parece que sucedió hace unos 1700 años AP. Estos estilos denominados el motivo del ave de las alas desplegadas se comenzaron a popularizar en el Caribe y en el interior de Colombia. Desde la visión tradicional, élites locales habrían ido al norte de Colombia por aves de láminas de oro, y habrían regresado a sus lugares de origen a controlar recursos simbólicos o materiales. Pero resulta más interesante comprobar cómo los estilos de aves en láminas de oro serían la representación material de un sistema de alianzas intertribales que permitió desarrollos tecnológicos y simbólicos locales, entre esos la dispersión de la orfebrería desarrollada en el norte de Colombia. Estos intercambios se darían por medios marinos, fluviales y terrestres y habrían permitido la evolución de tradiciones locales que ahora tenían a disposición la orfebrería desarrollada en el norte de Colombia, para hacer representaciones locales y representaciones locales del motivo comunal que se representaba por el modelo del ave de las alas desplegadas. Para una aldea situada en la actual Costa Rica o Panamá, por ejemplo, resultarían interesantes las alianzas con unidades mayores como las de la Sierra Nevada de Santa Marta, porque de esa relación se adquirirían nuevos lenguajes, nuevas plantas, nuevas familias y, cómo no, nuevos conflictos. Seguramente de esas zonas también se remitían al actual norte de Colombia otras tecnologías o saberes con un registro diferente al orfebre. Pero esto es una cuestión que debe ser explorada. Por ejemplo, Larranaga et al. (2021) han documentado la exportación de ciertas semillas de Mesoamérica a los Andes Centrales hace uno 5.000 años, lo que evidencia la antigüedad de las rutas amerindias por el Pacífico. Esto podría ser equivalente para el flanco del Caribe, pero habría que investigarlo.

En suma, los desarrollos regionales en Colombia no serían el resultado de élites peleando por prestigio, sino formaciones comunales como las que describe Marx coordinando la apropiación de nuevos territorios, nuevas áreas marinas, porque la comunalidad no es una consecuencia del trabajo sino el fundamento del trabajo como forma de relación con la tierra y el mar. Claro, estas alianzas no estarían exentas de intrigas y tensiones, lo cual correspondería a una escala del problema, pero lo relevante serían los efectos que producirían, esto es, aldeas que a su vez ampliarían las redes de comercio e intercambio[6].

Así que lo que ocurrió fue que hace unos dos milenios se comenzó a desarrollar en la Sierra Nevada de Santa Marta una revolución epistemológica que implicó la manipulación de metales, piedras, y seguramente la creación de mitos y narrativas orales, unidos con desarrollos textiles, los cuales fueron acogidos en aldeas dispersas por todo el Caribe occidental. Las aldeas acogían estas tecnologías porque ampliaban los medios de representación de las realidades. Toda esa revolución cultural se hacía sin comprometer las capacidades de autosuficiencia de las aldeas que, en medio de las nuevas alianzas, podían reordenar sus estructuras sociales a través de la adopción de la exogamia. Muy seguramente, la comunalidad iconográfica que vemos en el área intermedia está relacionada con la adopción de la exogamia hace unos dos milenios, lo cual permitió el fortalecimiento de los linajes matrilineales que fueron descritos en la conquista como característicos de los indígenas del Caribe (Helms 2014).

Conclusiones

Un efecto del análisis hecho en este artículo muestra claramente que en el siglo XX diversos autores compraron la idea de la ideología de dominación como una constante humana que podría ser medida en cualquier contexto espacial o temporal. La competencia por el prestigio, por ejemplo, fue un argumento que usó desde la década de 1960 Reichel para explicar el cambio cultural prehispánico en Colombia (Reichel 1997). Este argumento fue usado por T. Earle, igualmente, mostrando que las sociedades sin Estado tenían una dinámica de "competición", "gestión" y control "*that underlie the eventual evolution of the state*" (Earle 1987:279). Según Earle, gracias a la competencia las sociedades evolucionan y esto, sin duda, representa la ideología de dominación que los Estados Unidos ejercen a escala global, y que es usada para interpretar sociedades ubicadas en otros contextos históricos. Pero no solo Earle usó la ideología de dominación. Los arqueólogos sociales latinoamericanos tampoco se escaparon de la trampa. Luis Felipe Bate, por

ejemplo, no usó las ideas de Marx sobre las sociedades precapitalistas, y consideró los modos de producción de caza y recolección solo como eso, como sistemas productivos (Bate 1986). Pero Marx dijo que no eran sistemas productivos porque se les presentaban a los comuneros como relaciones con las deidades (Marx 2004:68)[7]. Y esto es lo que muestra la información etnográfica: en las sociedades sin alienación el sistema de producción es indistinguible de los sistemas de creencias.

La idea de una existencia transhistórica y transcultural de las ideologías de dominación fue usada igualmente en los modelos de explicación de datos arqueológicos del SW de Colombia (Gnecco 1995), y con esto podemos comprobar que ha imperado un paradigma que ha imposibilitado comprender el cambio cultural desde una óptica que se amolda más a la idea de sistemas de alianzas y acuerdos que a una natural tendencia de los seres humanos por competir.

Agradecimientos: Agradezco a los evaluadores anónimos del manuscrito por sus excelentes comentarios y sugerencias. Igualmente, agradezco al Cabildo Indígena de Taganga por enseñarme el papel de las ofrendas en el mantenimiento de las relaciones de reciprocidad. Finalmente, agradezco a Anghie Prado por su recomendación al respecto de Enrique Dussel y su lectura de Karl Marx.

Referencias Citadas

Alegre, R.F. 2019. Banana cowboys: The United Fruit Company and the Culture of Corporate Colonialism by James W. Martin. *The Americas* 76 (3):537-538.

Bate, L.F. 1986. El modo de producción cazador recolector o la economía del salvajismo. *Boletín de Antropología Americana* 13:5-31.

Cano, M.B. 2007. En memoria del abuelo sabedor Miru Púu, una voz Tukano del Vaupés. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 5:31-37.

Dussel, E. 2007. *Las Metáforas Teológicas de Marx.* Siglo XXI, México DF.

Earle, T.K. 1987. Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual Review of Anthropology* 16:279-308.

Earle, T. 1989. The evolution of chiefdoms. *Current Anthropology* 30 (1):84-88.

Earle, T. 2010. Exchange Systems in Prehistory. En *Trade and Exchange*, editado por C. Dillian y C. White, pp. 205-210. Springer, New York.

Friedemann, N.S. 1987. Antropología en Colombia: después de la conmoción. *Revista de Antropología* 3 (2):142-164.

García, E.P. 2019. Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad. El desarraigo: La violencia del capitalismo en una sociedad rural. *Revista Mexicana de Sociología* 81 (4):935-938.

Go, J. 2004. "Racism" and colonialism: Meanings of difference and ruling practices in America's Pacific empire. *Qualitative Sociology* 27:35-58.

Gnecco, C. 1995. Prácticas funerarias como expresiones políticas: una perspectiva desde el suroccidente de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 32:86-102.

Gnecco, C. 2017. *Antidecálogo: Diez Ensayos (Casi) Arqueológicos*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Gómez, N.A., M.W. Scharff, A. García-Casco y J. Sáenz-Samper 2018. Placas aladas de las sociedades Nahuange y Tairona (100–1600 dc), Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: Materia prima y áreas de procedencia. *Latin American Antiquity* 29 (4):774-792.

Graeber, D. y D. Wengrow 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Penguin, London.

Gupta, A. y J. Stoolman 2022. Decolonizing US anthropology. *American Anthropologist* 124 (4):778-799.

Haber, A.F. 2009. Animism, relatedness, life: post-western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3):418-430.

Harvey, D. 2016 [2010]. *Guía de El Capital de Marx. Libro 1 y 2*. Traducido por J. Madariaga. Ediciones Akal, Madrid.

Harvey, D. 2017. *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason*. Oxford University Press, Oxford.

Helms, M.W. 2014. *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power*. University of Texas Press, Austin.

Larranaga, N., M. van Zonneveld y J.I. Hormaza 2021. Holocene land and sea-trade routes explain complex patterns of pre-Columbian crop dispersion. *New Phytologist* 229 (3):1768-1781.

Laurière, C. 2010. Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Strauss). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 11:101-124.

Londoño, W. 2003. La "reducción de salvajes" y el mantenimiento de la tradición. *Boletín de Antropología* 34:235-251.

Marx, K. 2004. *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Siglo XXI, México DF.

Miranda, N. 1984. Antropología marxista. ¿Proyecto o realidad? En *Un siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*, editado por J. Arocha y N. Friedemann, pp. 573-613. Colciencias, Bogotá.

Patterson, T. 1995. Arqueología, historia y el concepto de totalidad: análisis marxista y el surgimiento de la civilización. Traducido por I. Vargas. *Boletín de Antropología Americana* 31:99-110.

Pineda Camacho, R. 2007. La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología* 43:367-385.

Prado, A. 2020. La consulta espiritual y física del pueblo kággaba. Editorial Unimagdalena, Santa Marta.

Reichel, G. 1986. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Procultura, Bogotá.

Reichel, G. 1997. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio.* Presidencia de la República, Bogotá.

Ribeiro, G. 2014. El trabajo e influencia de Eric Wolf. *Desacatos* 46:187-189.

Rosignoli, B., C. Marín y C. Tejerizo (comp.) 2020. *Arqueología de la Dictadura en Latinoamérica y Europa/Archaeology of dictatorship in Latin America and Europe*. BAR International Series, London.

Souza Santos, B. de 1998. *La Globalización del Derecho. Los Nuevos Caminos de la Regulación y la Emancipación.* Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos ILSA, Bogotá.

Wolf, E.R. 1999. *Envisioning power: Ideologies of dominance and crisis*. University of California Press, Oakland.

Notas

1 En esta trampa de considerar a E. Wolf un marxista han caído académicos brillantes como G. Ribeiro (2014).

2 Enrique Dussel muestra claramente que la idea de que la religión se usa para dominar o legitimar es algo que eventualmente se le puede adjudicar a Marx como heredero de la tradición pietista que, como se sabe, fue una corriente religiosa que iba en contra de cierta connivencia entre el calvinismo en favor del capitalismo (Dussel 2007).

3 Debemos anotar acá que la obra de T. Patterson (1995) puede considerarse un llamado temprano a cuestionar el evolucionismo implícito y de poca sofisticación teórica que ha acompañado a las teorías de la complejidad social o de las sociedades cacicales en los Estados Unidos.

4 Desde este punto de vista, Reichel-Dolmatoff usó este pseudomarxismo que podemos adjudicar a E. Wolf, como una teoría para sus manuales de arqueología que fueron popularizados en Colombia en la década de 1990.

5 Cuando Marx comenzó a escribir textos reflexivos sobre la religión, se aceptaba que la cultura material de los pueblos tribales que se iban colonizando, hacía parte prácticas de hechicería. De ahí que esta cultura material se denominara con el término portugués *feitiço* que después se traduciría en castellano como fetiche (Dussel 2007:44). Sin embargo, Marx nunca señaló que los sistemas de creencias tribales fueran fetichistas o estuvieran compuestos de fetiches, que son engañosos. Esto le fue endilgado a Marx, como se ha argumentado acá, por una lectura poco rigurosa de sus textos que hizo E. Wolf.

6 Graeber y Wengrow (2021) usan estas ideas para una reescritura de la historia utilizando claramente un enfoque de las alianzas en vez del enfoque estadounidense tradicional del prestigio y la religión como encubrimiento.

7 Frente a este particular, Marx no dice que esta presentación o esta consideración sea un fetiche. Es como si usara el concepto de fetichismo solo para su crítica del calvinismo, lo que convertiría en los verdaderos primitivos a los luteranos y calvinistas, y no a las poblaciones que los portugueses, desde el siglo XVI, describían como “hechiceros”.