

“Si la arqueología no me sirve para entender lo que pasa en mi país ahora, de verdad no vale la pena”. Entrevista a Luis Guillermo Lumbreras

Patricia Kelly¹, Nicole Fuenzalida², Simón Sierralta³, Sandra Rebolledo⁴, Nicolás Águila⁵,
Jairo Sepúlveda⁶

Luis Guillermo Lumbreras Salcedo nació en Ayacucho, Perú, en 1936. Siendo joven se trasladó a Lima, donde estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, obteniendo los grados de bachiller y doctor en etnología y arqueología. Volvió a su ciudad natal y entre los años 1967 y 1968 contribuyó a formar la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Fue director del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú en 1973 y profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hasta 1988, entre otras actividades, en una larga trayectoria de trabajo académico, así como también vinculado a instituciones del patrimonio y la cultura.

En el verano de 1972, dictó como profesor invitado un curso en la Universidad de Concepción en el que comenzó a desarrollar una aplicación del materialismo histórico a la teoría arqueológica, y cuyos contenidos resultaron en un libro que, por correo y de mano en mano, circuló entre los arqueólogos y arqueólogas de América Latina mientras las dictaduras se cernían sobre el continente, siendo finalmente editado en 1974 como *La Arqueología como Ciencia Social*.

Esta compilación concentraría gran parte de los postulados del autor, cuyo horizonte era la construcción de una arqueología propiamente latinoamericana, amparada principalmente en el marxismo. La influencia de Vere Gordon Childe fue clave en el desarrollo de su enfoque arqueológico con perspectiva materialista histórica, así como también José Carlos Mariátegui, cuyas ideas lo estimularon a elaborar una propuesta que permitiera posicionar a la disciplina arqueológica dentro del contexto político de la época, en el que la emergencia de socialismos y marxismos latinoamericanos le imprimían a las ciencias sociales una mirada y objetivos particulares. Expresión de esta vocación en la arqueología fue la Reunión de Teotihuacán, realizada en octubre de 1975, cristalizada en un manifiesto que resuena hasta hoy (Lorenzo et al. 1979). Sería este un momento clave para lo que posteriormente se conocería como Arqueología Social Latinoamericana (ASL), corriente teórica nacida desde y para América Latina, y cuyo principal objetivo sería la construcción de un conocimiento científico políticamente comprometido.

La historia de Lumbreras se encontró nuevamente con la de la arqueología chilena el año 2013, cuando fue invitado a la inauguración del año académico del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado, año en el que se inició la carrera de arqueología en dicha casa de estudios. La entrevista que se expone a continuación se realizó aprovechando tal visita, con la

1 Centro de Estudios Arqueológicos e Históricos Aikén, pat.kellys@gmail.com

2 CONICYT-PFCHA/Doctorado de Estudios Latinoamericanos, CECLA-Universidad de Chile/2018-21181534; Centro de Estudios Arqueológicos e Históricos Aikén, nicole.fuenzalida.bahamondes@gmail.com

3 Centro de Estudios Arqueológicos e Históricos Aikén, simon.sierralta@gmail.com

4 Centro de Estudios Arqueológicos e Históricos Aikén, sanrebolledo@gmail.com

5 Investigador independiente, nikoaguila@gmail.com.

6 Grupo de Acción Ecológica y Conservación AÑAÑUCA, sepulveda.jairo@gmail.com

motivación de abordar el contexto de surgimiento de su propuesta dentro de los planteamientos de la ASL, discutir su necesidad y problematizar su vigencia.

Hasta nuestros días, la ASL sigue siendo un referente a partir del cual han gravitado propuestas, revisiones, críticas, y que en el último par de décadas ha inspirado diversos trabajos (Carrión et al. 2015; Fournier 1999; Fuentes y Soto 2009; McGuire y Navarrete 1999; Navarrete 2006; Rodríguez y Olivo 2008; Tantaleán 2014; Tantaleán y Aguilar 2012; Troncoso et al. 2008; Uribe 2012; entre otros). Sin embargo, cabe preguntarse cuáles de aquellas premisas enarboladas a mediados del siglo XX continúan cobrando sentido en el siglo XXI. Aún más: ¿se han cumplido los objetivos de la ASL?, ¿cómo ha permeado en el quehacer arqueológico de América Latina y del resto del mundo?, ¿sigue vigente su propuesta teórico-metodológica?

Volver a los clásicos parece ser un síntoma de nuestros tiempos. Sin ánimo de arqueologizar ni la figura ni los planteamientos, tanto la conversación como su publicación nos parecieron necesarias, para comunicar y así actualizar la vigencia de la síntesis teórica de Lumbreras en el marco de la ASL, y la relevancia que implicó en los años setenta y en la actualidad una propuesta arqueológica latinoamericana. Por otra parte, la comprensión del proceso de surgimiento de la ASL y su contexto histórico, nos permite observar nuestro presente y preguntarnos por el futuro. Como una “corriente de aire fresco” –planteaba el historiador británico que menciona Lumbreras–, la reconstrucción histórica ayuda a resolver o dar una nueva mirada a viejos y nuevos problemas. Cuatro décadas han pasado desde el surgimiento de la ASL. De la mano de la neoliberalización del país y del continente latinoamericano, la práctica arqueológica progresivamente se ha despolitizado y mercantilizado. Por otro lado, el anticapitalismo ya no es la única bandera de los movimientos transformadores. La arqueología contemporánea que comparta la vocación latinoamericanista y de cambio que inspiró la ASL está llamada a atenderlo.

El año 2013, varios de nosotros (SR, PK, NF, SS) formábamos parte del Grupo de Estudios de Arqueología Crítica, una plataforma cuyo objetivo principal era la autoformación en perspectivas teóricas que por entonces parecían algo olvidadas por los currículos de los cursos universitarios. Desde esa posición, aprovechando la visita del profesor Lumbreras se organizó una pequeña instancia de diálogo entre dos generaciones distantes, con el objetivo de profundizar en algunos temas relativos a la arqueología social y su pasado, y el contexto contemporáneo en Latinoamérica. Aunque se intentó utilizar un formato de entrevista, y así se presenta en esta ocasión, en la práctica se desarrolló una conversación que transitó por la historia, la teoría, la teoría de la historia, y las anécdotas personales que ilustraban el devenir de la ASL en la segunda mitad del siglo XX. Así, en la entrevista, Lumbreras logra adentrarnos en la génesis de sus ideas, que transitan desde una perspectiva científica de la metodología arqueológica, la necesidad de pasar del activismo político a la creación de un proyecto intelectual científico-social con base marxista, las discusiones férreas con L. Felipe Bate –centradas particularmente en la pertinencia del concepto de cultura–, y la defensa de un acercamiento reflexivo de los fenómenos sociales.

El texto ha sido editado buscando alterar lo menos posible la forma fluida del discurso hablado, particularmente el de un hábil orador de aquella vieja escuela intelectual como es Luis Lumbreras. Sin duda, ha sido necesario hacer algunas concesiones a la palabra escrita, y se han precisado algunos nombres y datos que en el contexto conversacional pudieron expresarse en forma equívoca. Más allá de eso, afortunadamente, no fue necesario realizar ediciones significativas.

Un punto de partida: la arqueología como ciencia

La conversación comienza en torno a la arqueología como ciencia, la construcción del conocimiento y la relación de la disciplina con el concepto de cultura. Le preguntamos a Lumbreras respecto las particularidades que imprime la perspectiva materialista histórica al quehacer arqueológico y la investigación científica.

Luis Lumbreras: Los conocimientos se aprenden, se adquieren. No hay conocimientos hechos, pues uno no nace sabiendo, y yo en ese sentido soy total y absolutamente anti-dogmático. Quizás por esa causa asumí una postura marxista; una visión desde el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, que me permite, entre otras cosas, una gran libertad en el pensamiento. No es una doctrina fija, y quienes de una u otra manera hemos estado trabajando esa perspectiva, nos caracterizamos entre otras cosas por discutir cada una de las cosas que pensamos, o hacemos, y de reconocer que hay otros que pueden tener la razón. Por ello, defendemos la tesis de que la ciencia es, esencialmente, un conjunto de afirmaciones que tiene pruebas. Nada de lo que nosotros afirmamos –o queremos afirmar– puede ser cierto mientras no tenga pruebas, y por eso trabajamos mucho sobre la noción de una arqueología testimonial.

La base de todo lo que rescatamos los arqueólogos son testimonios, los cuales tienen que ser susceptibles de ser permanentemente presentados como prueba de cualquier cosa que digamos. En la arqueología es muy fácil imaginar; podemos construir cualquier cosa como dato arqueológico. Podemos decir de un cacharro la historia que queramos, por ejemplo, un tiesto de cerámica puede ser concebido como un símbolo fundamental del conocimiento en el siglo III a.C., y no hay nadie que nos diga que eso no es así. Pero no debemos decirlo mientras no tengamos cómo probarlo, es por eso que trabajamos en la necesidad de establecer e identificar los principios que regulan el quehacer de la ciencia en arqueología. Los criterios con los que trabajamos tienen siempre un fundamento subjetivo, por lo que se debe, entonces, desarrollar elementos de prueba que posean un grado alto de objetividad.

Así, hay todo un conjunto de vectores de construcción que permiten ver el mundo desde una teoría determinada. Nosotros partimos de una concepción de base que establece que es el mundo material el que determina la conciencia. Este punto de partida, expresado así, aparece demasiado dogmático y simple, por lo que con frecuencia a los marxistas –o materialistas históricos– se les ubica como personas muy dogmáticas, que actúan a partir de un conjunto de elementos doctrinarios inamovibles. Esto es totalmente falso, y en el caso de la arqueología social formamos un grupo muy grande de gente, dentro del cual hemos discutido a lo largo de todos estos años los diferentes puntos de vista. Ustedes no se pueden imaginar las peleas que teníamos con Felipe Bate, por ejemplo. Con Felipón nosotros nos enfrentábamos, él defendiendo el concepto de cultura, yo atacándolo con toda la violencia que era posible, y fue a partir de esa discusión que él llegó a cosas muy buenas, como a su formulación de categorías. Hubo meses íntegros en que no nos hablamos, pues teníamos, dentro del materialismo histórico, posturas diferentes frente a muchas cosas, al tiempo que coincidíamos en muchas otras. En la única cosa en lo que no podíamos separarnos, en que no había modo de ser diferente, era en la concepción de base.

Desde una perspectiva culturalista, a la que nos rehusamos, esta concepción de base es normalmente catalogada como economicista o económica, y señalan que nosotros sobreponemos las categorías económicas sobre todo lo demás. Para nosotros, la economía no está separada de la

religión, la religión no está separada de la moral; no hay nada que esté aislado. Somos personas en las que funciona todo al mismo tiempo: yo puedo ser un sibarita, al mismo tiempo total y absolutamente agnóstico, y al mismo tiempo ser trabajador. Tenemos un maestro muy querido, llamado José Carlos Mariátegui, que decía que de una u otra manera, lo que pensamos lo tenemos en el estómago también, que pensamos con el hígado, pensamos con las manos, pensamos con el cerebro y pensamos con todo, todo está junto.

Pero, además, esta perspectiva no es economicista, entre otras cosas porque nuestro punto de partida, es que la materialidad del hecho social está determinada por un sistema básico de relaciones que existen entre el ser humano y su existencia, su condición humana.

Existen dos elementos con los cuales necesariamente tenemos que estar relacionados. Primero, con la naturaleza, con las condiciones materiales de nuestra existencia, que son desde nuestro ser físico, hasta la tierra, o las cosas que vemos. El otro elemento que se cruza es el de que todos estamos relacionados con otros seres humanos como nosotros. Son estos los dos niveles de la relación al que le llamamos nosotros relación de producción. Todo esto, nuestra relación con el medio dentro del cual existimos –es decir las condiciones materiales de nuestra existencia– y con los otros –es decir las relaciones sociales de nuestra existencia–, se junta y no se separa nunca. Nuestra tesis es que esa es la materialidad de nuestra existencia: somos seres humanos que estamos conectados con la naturaleza y con los otros seres humanos, y nuestras relaciones en todo sentido, con la tierra o con la gente, son relaciones sociales. Esa es la condición material, y es de ahí que surgen todas las demás formas de existencia del ser humano, llámese ideología, llámese religión, lo que fuera.

En ese sentido, nuestra forma de relación tiene una base central que se llama trabajo. El trabajo es la relación vertical entre nosotros y el medio, nuestra relación con las gentes con las cuales actuamos, o interactuamos. Estas dos formas de relación son una; yo no me relaciono con la tierra en forma aislada. Aunque puedo hacerlo solo, estoy absolutamente conectado con mis antepasados, de los cuales he aprendido cómo relacionarme, y con mis contemporáneos, con los cuales interactúo en el trabajo. Esto es algo que nos une a todos, y de ahí nace nuestra condición de relación entre todo lo que es el ser humano y el espíritu. La materialidad nuestra es esa, no otra, somos seres materiales y nuestra conducta es material en la medida en que estamos conectados con la tierra y con los otros seres humanos.

La “tierra” es una forma bárbara de decirlo, la verdad. Porque nos referimos a todo lo que es material de nuestra existencia, incluyendo nuestro cuerpo. Para establecer esas relaciones materiales para con nuestra existencia, acudimos a los instrumentos, que son la mediación que existe entre nosotros y la naturaleza. Nos referimos a los instrumentos de trabajo, pues nuestra relación con la naturaleza es el trabajo. Esos instrumentos son los que derivan normalmente en tecnologías y en toda esta historia.

Nuestras relaciones con los seres humanos son a través del lenguaje en primer lugar, y en segundo lugar a través de los mecanismos de relación que establecemos: familia, relaciones sexuales, género, relaciones de afinidad, etc. Todas esas relaciones tienen un punto de contacto fundamental, que es el trabajo. Es decir que tienen origen en el trabajo. Esa es nuestra consigna: que el punto de partida de toda la existencia humana nace de la materia, y luego genera todo aquello que nosotros identificamos como alma, es decir todo el espacio espiritual que nosotros creamos. No es que aparece lo uno primero y después lo otro, sino que van juntos, pero es la base material la que está

determinada por nuestra relación con las condiciones materiales y nuestra relación con los demás seres. De ahí nace la propiedad, de ahí nace la familia, esa es la relación que nosotros consideramos base.

Ahora, tenemos discrepancias respecto, por ejemplo, al manejo de determinado tipo de categorías. Gran parte de nuestros debates tenían que ver con el manejo de categorías, como la de modo de producción, la de cultura, la de sociedad, la de clase social, etc. Esos son debates sobre términos categoriales que nosotros podemos crear, y es normalmente en esos temas en que nosotros discrepamos ¡Así es!

La arqueología como ciencia social, consolidación del debate científico-político

Nicole Fuenzalida: Profesor, se dice que las diferentes realidades sociopolíticas que cada uno vivía tampoco permitían esa unificación en lo que se denomina Arqueología Social Latinoamericana. ¿Qué nos puede decir de eso y de las discusiones que tenían?

LL: Ese es el componente subjetivo que todos nosotros llevamos. La subjetividad es el conjunto de mecanismos que tiene uno para insertar o incorporar en su conducta todo aquello que está en su entorno. Si yo vivo en un período en el que la guerra se convierte en la fuente de vida de ese momento, mis condiciones de evaluación de la realidad van a tener mucho que ver con ese tipo de conflictos y cosas. De modo que sí nos lleva a una diferenciación, pero esa subjetividad la traemos con nosotros, no hay como evadirla. Tratamos de hacerlo, y el positivismo de alguna manera intentó eso.

Pero la objetividad es muy difícil, yo puedo ser objetivo diciendo que esto es una galleta, que esto otro es un líquido, pero las categorías que estoy usando, “galleta” y “líquido”, son categorías en castellano. Esas categorías determinan la manera en que yo me refiero a estos objetos, y la manera en que me refiero a los objetos tiene que ver con cómo los veo, cómo percibo los colores, cómo percibo los olores, pero no solo eso, sino que, además, tiene que ver con cómo mi sociedad los percibe. Eso se me transmite y como está absorbido por mí, lo que yo observe va a ser necesariamente distinto a lo que otros observen. Cuando nosotros llegamos al debate inicial de esto de la Arqueología Social, yo venía cargado de la necesidad de insertarme dentro de la lucha armada para la construcción del proceso revolucionario en mi país. Estaba total y absolutamente dentro de ese frente, y consecuentemente, mi perspectiva de cambio partía de la necesidad de actuar positivamente en la construcción de un ejército con capacidad de enfrentar al ejército estatal, al Estado y al sistema con las armas. Entonces yo tenía que prepararme para eso, y todos mis argumentos respecto a la construcción de una teoría social, tenían que ver con la posibilidad de construir una lucha armada eficiente y capaz de poder avanzar en la manera en que lo habían hecho China y Cuba. Necesitábamos formarnos como los líderes de un movimiento de ese tipo, para conducirlo, líderes que estuvieran en condiciones de poder llevar a las gentes hacia esa dirección. Ese tipo de militancia no estaba ocurriendo en ese mismo momento, para las gentes que estaban saliendo de Chile como refugiados, de los cuales llegaron dos o tres allá, en esta reunión que tuvimos en México en 1975⁷.

7 La reunión de Teotihuacán, en la que participaron los chilenos Julio Montané y Luis Felipe Bate, se realizó en octubre de 1975, expresándose en la redacción del Manifiesto de Teotihuacán de 1976 (Lorenzo *et al.* 1979).

Mi libro⁸ salió publicado el 74, y la reunión fue para discutir ese libro que había escrito en base a las clases que había hecho en Concepción⁹. No es un libro que lo “escribí”, sino que lo hice como anotaciones sobre anotaciones, por lo tanto, con todas las dudas metidas ahí. Tenía problemas con la identificación de categorías que me permitieran comprender lo que estaba haciendo, porque estaba preocupado por la arqueología que practicaba, una arqueología de contar tiestitos, de hacer tablas y ese tipo de cosas.

Ese tipo de arqueología no me interesaba, no la entendía tampoco. Cuando fui a dar clases a sociólogos, con los que me andaba peleando, les decía que la arqueología sí servía y ellos me decían “¿para qué?”. Un libro que me hizo retomar el interés por la arqueología era de un señor Ceram (1985[1949]), se llamaba *Dioses, Tumbas y Sabios*. Es un libro gordo, una especie de novela de la arqueología. Entusiasmaba porque ¡caray! los arqueólogos hacen cosas interesantes. Otro libro que me fascinaba, escrito por dos soviéticos –una señora doña Elena Segal, y un señor de apellido Ilin–, era *Cómo el hombre se hizo gigante* (Ilin y Segal 1953[1942]). Trataba sobre la teoría de la evolución, pero presentada para niños chicos. Eso me salvaba un poco de tirar la toalla, pues me aburría la arqueología del otro tipo, además de sentirme inútil. Mientras mi gente estaba preocupada por cambiar, los campesinos, obreros y estudiantes se alzaban, y yo contaba tiestos. Entonces no me sentía cómodo, iba a las manifestaciones a gritar por la libertad y qué sé yo, pero terminaba y me iba a contar tiestos, entonces ¿Para qué sirve esto? ¿Vale la pena o no?

En esas circunstancias, y varias otras cosas que rodean esto, a Julio Montané se le ocurrió invitarme a la Universidad de Concepción para dar un curso de arqueología para estudiantes de sociología. Acabábamos de tener varias discusiones, y dije “tengo la oportunidad para irme a hablar con Julio Montané, y trabajar un poco sobre estas cosas”. Desde luego, en algún momento se me ocurrió que teníamos que ver teorías, y me vi forzado a dar clases. Explicar a los sociólogos para qué servíamos los arqueólogos era un trabajo complicado, pues ellos no creían para nada, y pensaban que era una pérdida de tiempo espantosa. Me decían “pero tú eres inteligente, hombre, dedícate a cosas útiles, no pierdas el tiempo en eso”. Entonces, un poco contestando esto fue que se escribió ese libro, que nunca pensé que podría tener la repercusión que luego tuvo y simplemente lanzar las posibilidades de un tipo de arqueología diferente. No estuvo pensado como un manual, aunque después se dijo que lo han usado como manual en todas partes.

Originalmente, tampoco se llamaba *Arqueología como Ciencia Social*, sino *Apuntes sobre el Objeto de Estudio*, y lo comenzaron a multiplicar en las universidades: en la Universidad de Chile, en la Universidad de Concepción, apareció luego en Venezuela y en Colombia, todo en mimeógrafo. Todos éramos estudiantes que estábamos interesados en el tema, y en México prendió muchísimo. Esto lo recuerda Manuel Gándara, por ejemplo, que era recién estudiante. Aquí el Felipón era estudiante de psicología, y también se entusiasmó. Él era militante del Partido Comunista, y nos pusimos a discutir el asunto a partir de esta convocatoria. Yo no pensé, por ejemplo, que a José Luis Lorenzo le pudiera interesar el tema, porque yo lo veía como un tipo serio, entonces ¿qué se iba a interesar por lo que yo escribía? Él había trabajado o había sido estudiante con Gordon Childe, que era para nosotros el ídolo invisible, y un día recibí una carta suya, pidiéndome que le consiguiera unas dos o tres copias de mi libro. Yo le había conseguido una, pero no tenía más porque no lo publiqué yo, sino una célula del Partido Comunista, que necesitaba capturar recursos

8 *La Arqueología como Ciencia Social* (Lumbreras 1974).

9 Curso dictado durante su estadía como profesor visitante en el año 1972.

y pensaban que publicar un libro los iba a hacer ricos –desde luego que fracasaron–. Pero yo no tenía ejemplares, más que los dos o tres que me llegaron al principio, y no pude mandar nada más que las notas que yo había hecho. Su respuesta fue “vamos a reunirnos, quiero convocar para discutir tu libro. Aquí están interesados Matos Moctezuma, Piña Chán, Matilde¹⁰”. Había un grupo de personas interesadas, estaban también Julio Montané y Ángel Palerm. Al hacer la reunión, ahí encontré además a Pepe Pérez¹¹, de la Argentina, y a Mario Sanoja de Venezuela –Mario era otro de los que estaba descontento.

Nos reunimos ahí y comenzó todo el debate: “esto es una posición teórica”, decíamos, y luego “¡caray! no es una posición teórica, pero es lo que nosotros creemos que debemos hacer”. Yo me quedé sorprendido porque empezó a prender, y a los tres o cuatro años me llamaron de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México para discutir el currículum. Entonces me peleé con los estudiantes, porque se había pasado a un proceso total y absolutamente absurdo, en el que el currículum que habían presentado era Marxismo I, Marxismo II, Marxismo III, Materialismo Histórico I, Materialismo Histórico II, teoría de “yo no sé qué”, eran unas cosas espantosas. Les decía “pero bueno, y cuándo van a estudiar la realidad, cuándo van a estudiar arqueología”. Nos peleamos, entre otras cosas, porque se radicalizaron mucho los jóvenes y, por ejemplo, no quisieron que asistiera a los debates José Luis Lorenzo, pues decían que era un reaccionario; no aceptaron a Ángel Palerm; aceptaron a regañadientes a Piña Chan. Gándara era uno de sus dirigentes, y tuvimos un debate muy largo con ellos. Como ellos habían sido los promotores de invitarme, ya no tenían cómo echarme, y así comenzó todo. Empezó también a divulgarse, salió una edición mexicana del libro, y luego una edición cubana –todas sin permiso ni licencia mía– y se reprodujo en todas partes. Mi sorpresa fue que en Colombia se estaba discutiendo, en Argentina, y en Chile.

Yo había conocido a Felipe Bate, que era estudiante de psicología, en Chile en el año 1971, y había estado con él en una reunión que tuvimos en Iquique y Arica, como parte de un seminario que estábamos dirigiendo con John Murra, por el Congreso del Hombre Andino¹². Estábamos con Lautaro Núñez y otros, y ahí fue Felipe, con el que ya habíamos tenido reuniones en Santiago en otro congreso¹³, en el que éramos los abanderados de una lucha contra todos los “arqueógrafos” que decíamos, “nosotros los arqueólogos, ellos los arqueógrafos”. Con Felipe hicimos una suerte de amistad, así muy gruesa, y comenzamos a trabajar. Felipe fue en realidad quien construyó esta postura global de la arqueología, este intento de formar una suerte de escuela de arqueología como ciencia social. Yo tenía mi posición en relación a eso, que era de hacer el partido que haga la revolución. La Arqueología como Ciencia Social era una parte del quehacer académico: puedes ser un buen médico, un buen historiador, un buen sociólogo, un buen arqueólogo, pero eso es una cosa. Otra cosa es hacer la revolución, yo quería hacer la revolución y no otra cosa. También eso fue una parte de nuestras peleas.

Felipe organizó en México toda una serie de eventos, especialmente en un lugar llamado Oaxtepec¹⁴, que era una de las cosas que yo odiaba. Porque Oaxtepec es, o era –no sé cómo está

10 Se refiere a los mexicanos Eduardo Matos Moctezuma, Román Piña Chán y, posiblemente, Matilde Chapa.

11 José Pérez Gollán, arqueólogo argentino.

12 Primer Congreso del Hombre Andino realizado del 20 al 30 de junio de 1973, en Arica, Iquique y Antofagasta.

13 Probablemente el VI Congreso de Arqueología Chilena, realizado en octubre de 1971.

14 Instancias de discusión teórica desarrolladas en la década de 1980, donde se reunía el grupo de trabajo conformado por diversos arqueólogos y arqueólogas de la región, como Luis Felipe Bate, Griselda Sarmiento, Manuel Gándara, Mario Sanoja e Iraidá Vargas, entre otros.

ahora-, un lugar elegantísimo... ¿y ahí nos íbamos a reunir nosotros, proletarios? Yo decía que esto era una contradicción, y con Julio Montané nos oponíamos. Por otro lado, era comodísimo, teníamos piscina, era una cosa notable. Desde luego, él lo hizo con financiamiento del IPGH¹⁵ que era un organismo de la OEA, entonces veíamos otra contradicción ¿estamos hablando estas cosas bajo el patrocinio de la OEA? En fin, se hizo y se divulgó, y se pudo convocar a gentes de Venezuela, alguien de Colombia en algún momento –creo que fue Rodríguez–¹⁶, de Chile estaban Felipe y Montané, de Argentina estuvieron Pepe Pérez y Myriam Tarragó que fue una vez, y un grupo interesante de mexicanos. Así fue como se organizó ese grupo, con grandes discusiones y debates, todos ligados a la cuestión de las categorías, y ahí obviamente había muchas diferencias.

Pero al final trabajábamos duro, la verdad era que comenzábamos las reuniones muy temprano, a las ocho de la madrugada a veces, y terminaba a eso de la medianoche, o a las dos de la mañana. Nos quedábamos discutiendo todo el día, y además invitábamos a arqueólogos del otro lado. A algunos de ellos como que medio los convencimos, por ejemplo, a Linda Manzanilla. Linda era algo equivalente a lo que sería ahora qué sé yo ¿Binford? No, Binford no, ella era mucho más avanzada que eso, tenía una formación más próxima a la formación europea, pero no era marxista ni mucho menos. Ella fue a dos o tres reuniones, nosotros la invitábamos para que fuera uno o dos días y conversábamos. Linda era una de ellos, el otro que estaba con nosotros casi siempre, era Matos Moctezuma, y el Chucho Mora¹⁷.

En fin, había un grupo interesante, y teníamos diferencias claro que sí. Yo venía de una situación de guerra extrañísima, mientras la gente que estaba en México decía “aquí no va a haber nunca una revolución”; también estaban los de Venezuela, que tampoco pensaban que podría haber una revolución, eran Iraida y Sanoja, y otras dos o tres personas. Fue muy interesante, y eso lo organizó totalmente Felipe Bate, que estaba conectado con el IPGH y logró el financiamiento de estas cosas, que se pudieron hacer varios años. Así, fue gracias a él que esto se convirtió en una suerte de corriente general, y comenzó luego a publicar cosas. Todos estábamos comprometidos a publicar, producir y lo hacíamos: Mario Sanoja, Iraida Vargas, de Santo Domingo iba Marcio Veloz, algunas veces fue Fonseca¹⁸ de Costa Rica, y sí, es cierto que teníamos diferencias derivadas de la subjetividad con la cual nos movíamos. Nuestra única posibilidad de objetividad es reunir pruebas de algo de lo que decimos y mostrarlas, ahí está lo objetivo. ¡Hubieran escuchado esas discusiones sobre cultura!, nos insultábamos ¡cultura serás tú! Felipe Bate se subía sobre la mesa, estábamos reunidos y él entonces se subía sobre la mesa y daba su discurso.

Patricia Kelly: Había un contexto social de movilización y discusión del socialismo y, obviamente, las ciencias sociales estaban respondiendo a eso y diciendo “esta es la lucha que hay que dar, hay que sumarse a este proceso”. Pero lo que puede ser más complejo, es quizás el período que viene después, cuando esos proyectos se truncan. ¿Cómo siguieron articulándose, y cómo ven que después se dio la situación, al momento que la institucionalidad se hizo contraria al marxismo y a los procesos de cambio?

LL: Cuando nosotros terminábamos esas reuniones, volvíamos a nuestra realidad concreta. Yo regresaba a un país en donde hablar de esas cosas era un pecado, donde si seguía con esa historia, bueno, pues caía preso. No es algo que a nosotros nos asustara, no ocurría con todos lo mismo. Una

15 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

16 Carlos A. Rodríguez, arqueólogo colombiano.

17 Carlos García Mora, etnólogo mexicano.

18 Óscar Fonseca Zamora, arqueólogo costarricense.

de las cosas que aprendimos en todo esto, es que no necesariamente ocurre lo que nosotros creemos que debiera ocurrir. Las cosas caminan y avanzan en función de las condiciones históricas dentro de las cuales ellas mismas se producen. En el caso de América Latina es realmente increíble. Ha crecido la población, no se imaginan cuánto, es impresionante. En el caso de Lima, en el año 1940 teníamos aproximadamente 8 millones de pobladores en todo Perú; ahora en el año 2005 –que es el último censo– en la ciudad de Lima viven esos 8 millones que antes teníamos en todo el país. Si ustedes hubieran conocido Santiago hace 40 años, o hace 50, no tendría nada que ver, ha crecido una barbaridad. Entonces tenemos un fenómeno general: la Ciudad de México tiene 20 millones de habitantes, Lima tiene ahora 10 millones de habitantes, Buenos Aires es un monstruo con cerca de 23 millones de habitantes. Disculpen la expresión, es una barbaridad. Bueno, alguien lo previó –de algún modo Malthus habló sobre el tema– y ahora tenemos problemas serios respecto al tema de la alimentación, y respecto a las carencias que se van a producir si seguimos esta línea de economía. ¿Cuánto hemos hecho para que eso cambie? Un montón, un montón. En China se hicieron incluso un conjunto de leyes realmente draconianas, como aquella de que las parejas podían tener solo un hijo y estaba prohibido tener más, cosas así. Las cosas han avanzado dentro de una dinámica que nosotros no preveíamos.

Una perspectiva materialista histórica

Se le plantea a Lumbreras sobre las motivaciones para abordar la sociedad desde una perspectiva dialéctica y marxista, y qué implica para él el materialismo histórico en la Arqueología Social Latinoamericana.

LL: Una de las razones por las cuales yo re-fijé mi postura materialista dialéctica –materialista histórica– fue a raíz de que observé este crecimiento con los ojos de Lenin. Hay un trabajo escrito por Lenin el año 1916 (2000[1917]) que se llama *El Imperialismo, Fase Superior del Capitalismo*. En ese libro describe exactamente todo lo que estamos viviendo ahora ¿Es que el caballero era profeta? No, no era profeta. Lo que hizo él, simplemente, fue emplear una lógica analítica que le permitiera enterarse de cómo pueden ir caminando las cosas en una dirección determinada, si uno empieza a usar categorías que le permitan ver la realidad dentro de esas condiciones. Él tomó como referencia el crecimiento del capitalismo, la dirección del capitalismo, y como resultado de eso convocó al conocimiento general todo lo que estaba ocurriendo en Europa y en el mundo en su conjunto, y dijo “¿hacia dónde va si nosotros hacemos el socialismo?”. ¿Lenin se equivocó en muchas cosas?, pero con seguridad. ¿Marx se equivocó en muchísimas cosas?, pero muchísimas. Pero eso no descalifica para nada una de las cosas que para mí es importante: el método de visión del mundo, que parte de esa premisa de que las condiciones materiales determinan la conciencia.

Eso es un instrumento muy útil, que en arqueología me sirve muchísimo, con el objeto de que a partir de los datos que me da la arqueología, puedo hacerme preguntas sobre el hoy. Soy de los que creen que, si la arqueología no me sirve para entender lo que pasa en mi país ahora, de verdad no vale la pena. Creo que sí tiene la posibilidad de enseñarme caminos, enseñarme propuestas, cosas que creo que se pueden aplicar en un contexto futuro de país, con visiones de proyección. ¿Qué es lo que hacemos como historiadores y científicos sociales? Si yo fuera un biólogo y estudiara una hormiga, podría investigarla genéticamente, todas sus partes y sus componentes, podría describirla y demás. ¿De qué me sirve eso, si, al mismo tiempo, no veo cómo este estudio de la hormiga me

puede permitir encontrar leyes que hablen, qué se yo, de la manera como lo que la hormiga produce sirve para la fructificación de otras plantas o animales? Uso el trabajo de la ciencia, uso los recursos que me permite el conocimiento, para hacer lo que hacían antes los chamanes, o los brujos: para predecir el futuro. Es decir, no saber exactamente qué va a pasar, pero sí proyectarme en función de algo.

En ese sentido, uno de los problemas centrales que hubo dentro del materialismo histórico fue el asumir que todo era lineal, que fue uno de los errores en los que cayó el marxismo estalinista principalmente, y de alguna manera también el de Lenin, pero que están corregidos dentro de un manifiesto que hizo Carlos Marx y que no salió publicado sino hasta la década de 1940. Es un trabajo importantísimo, que se llama *Los Modos de Producción Pre-capitalistas*¹⁹. Encontré un librito de Hobsbawm, que me ayudó mucho a entender lo que ese trabajo podía enseñar a leer en una tesis central: la sociedad está sujeta a cambios, pero estos cambios no son iguales en todas partes, hay un desarrollo desigual en todos los pueblos. Los pueblos van creciendo de acuerdo a la manera en como establecen sus relaciones con el medio, y de acuerdo a las relaciones que se establecen horizontalmente con otros pueblos. Entonces, consecuentemente, el desarrollo es desigual, pero combinado, porque está la relación con los otros pueblos con los que se van intercambiando cosas. Ese desarrollo desigual y combinado impide que haya una secuencia fija en toda la historia de los pueblos, en la que todos tengamos que llegar al socialismo, por ejemplo, por el mismo camino. Creo que el socialismo es deseable, que es un camino en el que tenemos la opción y oportunidad de todos tener las mismas condiciones y posibilidades de alcanzar –vamos a llamarla así– la felicidad. Entonces, es la posibilidad de estar satisfechos de nuestra propia existencia, y de la de los demás.

Digamos que es esa una opción de destino deseado. Pues bien, el socialismo se postula en esa dirección. ¿Es posible eso? No lo sabemos. Hace dos mil años había un tipo que lo creía también, un tipo llamado Jesús, y que estaba convencido de que ese era el camino. Por eso cambió a su antiguo Dios, el Dios del Antiguo Testamento, que no tiene nada que ver con el Dios del Nuevo Testamento, y lo dio vuelta. Y esta nueva divinidad deseaba exactamente lo contrario del otro Dios, que decía que la guerra era el camino, que había que sacrificar unas cabras sin mácula para poder limpiar los pecados. El camino hacia Dios, hacia la felicidad o lo que se le quiera llamar, era que cuando tú te murieras, ibas a poder alcanzar la plenitud. No sé, creo que en el cielo uno se debe aburrir mucho. En todo caso, esa es la oferta socialista también, solo que en este mundo y en lo concreto. Conseguir eso nos ha costado miles de miles de gentes sacrificadas, y de luchas muy, muy fuertes de todos aquellos que quieren lograr esa felicidad. ¿Que el comunismo nos va a dar esa felicidad? El marxismo ofrecía una estrategia que era a partir del análisis de los procesos históricos, saber si iba a ser o no posible.

La tesis de Marx era que había una clase social que conduciendo la historia podía llegar a eso, la clase obrera y, especialmente, el proletariado industrial. Creo que eso tiene que ser revisado estructuralmente, esa tesis marxista no está funcionando. Si queremos trabajar la historia científicamente, una de las cosas que tenemos que hacer es re-examinar esa categoría analítica, que va junto con otra categoría que necesitamos ansiosamente revisar, que es la categoría clase social. Antes de Marx existía la noción de clase social. Pero, en esta etapa de construcción de la teoría socialista, del manifiesto comunista y tal, elaboró esta idea dentro de las condiciones de la

19 Lumberas hace referencia al texto *Formas que preceden a la producción capitalista*, que se encuentra publicado con el comentario de Hobsbawm en Marx y Hobsbawm (1971).

revolución social como que había dos clases antagónicas. El proletariado por un lado y la burguesía por el otro. Hoy en día eso se ha disuelto. Hay proletarios que tienen otras condiciones de vida, y no quieren saber con las comunidades, propiedades, ese tipo de cosas, y hay burgueses en cambio que sí están luchando. Yo veo quienes han dirigido las revoluciones en los últimos 50 años, o incluso comenzando con Marx, que no era un pobrecito trabajador, para nada, y Engels era un burgués dueño de empresas. Lo mismo Fidel.

Crítica al concepto de cultura

Ya en 1974, Lumbreras señalaba “Ir, en arqueología, más allá del objeto, hacia el estudio de la sociedad” (1974: 27); frase que no sólo expresa la intención de apuntar hacia el estudio de la totalidad social, sino que se convertiría en uno de los principales elementos de divergencia entre las propuestas conceptuales presentadas al interior de la ASL. Al respecto, Lumbreras expresó:

LL: Estamos hablando de que las cosas no son exactamente como estaban indicadas. Tenemos que revisar esas categorías. Pero nótese, son categorías analíticas las que revisamos, no premisas centrales. Una de las cosas importantes que tenemos que hacer los científicos sociales es afinar nuestras categorías de análisis para poder ver mejor el mundo. Una de las razones por la que sigo siendo materialista histórico es porque no encuentro otra forma más simple, más fácil, “más mejor” de ver las cosas. Si encontrara otros procedimientos, otras categorías analíticas que me permitieran ver mejor las cosas, me voy para esas otras categorías, me azuzo, no me importa. Considero que, por ahora, elementos como la definición de las fuerzas productivas como elemento motriz del proceso social, o que la producción en su conjunto es lo que nos permite entender el proceso global de la sociedad, son más adecuadas. Mientras esas herramientas me sirvan, yo seguiré trabajando con esas categorías. En el momento en que no me sirvan, tendré que revisarlas o buscar otras que la reemplacen.

El concepto de cultura me decepcionó. No es todo la cultura. Es un instrumento teórico útil, sí. Felipón terminó de convencerme de las relaciones sociales, cierto, creo que tiene razón desde ese punto de vista. Pero si nosotros excluimos del análisis todo lo que es la sociedad, los conflictos sociales, etc., que no entran en la categoría de cultura, y que además impiden que los comportamientos puedan ser cosificados, entonces es un tema que está en debate. Yo sigo peleándome con la cultura. He sido responsable de la conducción de la cultura en mi país, con gran decepción de mi parte ¿De qué cultura estamos hablando en el Perú? ¿Cuál es la cultura chilena? ¿Cuál es la cultura peruana? Porque nosotros somos por lo menos 35 maneras diferentes de comportarnos, si es que no somos más. ¿Cultura cuál? ¿La de Vargas Llosa es cultura? ¿La de Arguedas es cultura? ¿La de Jorge del Prado es cultura? ¿Cuál es la cultura? ¿La de los quechua hablantes es cultura, ellos tienen su cultura? Por supuesto que la tienen, cada uno de nosotros tenemos maneras de hacer las cosas, y costumbres que sí valen la pena estudiarlas y examinarlas, claro que sí. Son los aspectos fenoménicos de algo que está ocurriendo con nosotros y nosotros lo sabemos.

Y eso es lo que yo reclamo de la arqueología, que nos vayamos más adentro de las relaciones sociales, y creo que lo que rescatamos nosotros no son elementos culturales, sino hechos históricos concretos. Una tumba es un hecho histórico concreto, que se realizó un día concreto, en un lugar concreto por gentes muy concretas. Si ellos danzaron o lo que sea, es parte del ritual, es un rito, pero

es a ellos a los que rescatamos en una excavación arqueológica. Eso es lo que yo creo que nosotros necesitamos re-examinar, y es por eso que me compré el cuento de que necesitamos trabajar con una categoría como la de unidad arqueológica socialmente significativa, es decir que la unidad arqueológica tenga un significado social que sirva para entender algo de lo que estaba pasando en la sociedad. Que eso tiene componentes culturales, pero por supuesto, y que al momento de excavar una tumba estamos excavando un ritual, es cierto. Pero lo que excavamos en ese momento es un muerto concreto, es un hecho concreto, en un día concreto en que lo enterraron al pobre hombre, eso es.

Jairo Sepúlveda: ¿Se puede pensar, desde ese punto de vista, en una arqueología del trabajo?, ¿en esa relación del hombre con la naturaleza, que lo que lo une es el trabajo? ¿Se puede pensar que hacia donde hay que avanzar es hacia allá, hacia una arqueología del trabajo más que a una ciencia de la cultura?

LL: Claro. Lo que ocurre con nosotros es que no separamos los segmentos. Si hago una investigación estoy hablando de la totalidad del comportamiento, pero como cultura sí lo puedo separar. Como cultura puedo hablar de la religión separada de la economía, puedo hablar del trabajo separado de la salud, pero como materialista histórico no tengo cómo separar, todo va junto. Un tipo que es un gran pensador se enferma con tuberculosis, se puede separar al momento de tratar la tuberculosis en sí, pero es una entidad unitaria, hay una unicidad allí en el tratamiento. Cuando usted estudia el trabajo, está estudiando toda la actividad social.

JS: Pensando en que los testimonios arqueológicos son finalmente producto del proceso de trabajo.

LL: Son hechos, son restos de la actividad social, todo resto arqueológico es un testimonio de algo que ocurrió. Usted lo que hace es rescatar, y nuestro trabajo es tratar de darle valor testimonial a ese hecho que usted está encontrando. Usted encuentra una casa caída, eso es un evento. Nuestra actividad como arqueólogos es tratar de rescatar toda la información que permita ver cómo fue ese evento, cuándo fue, qué fue lo que ocurrió allí. Ahora, si allí había un tipo que salía con una bandera roja, y que fue tapado con una cornisa que se cayó, ahí usted puede decir “aquí hay un componente cultural respecto a ese tipo, se usaban banderas rojas en ese tiempo, y estos que usaban banderas rojas estaban debajo de los dinteles”. Cualquier cosa. Son hechos que usted rescata. Es exactamente igual que un historiador, nosotros somos historiadores. La diferencia es que el historiador se basa en documentos escritos, por ejemplo, en lo que dicen las crónicas. Nosotros rescatamos la información y escribimos las crónicas en base a lo que rescatamos: restos materiales de actividades sociales concretas. Nuestra disciplina tiene que tocar con lo concreto, ¿no? Si nos vamos fuera de lo concreto, entonces podemos imaginar que había marcianos bajando de las pampas de Nazca. Eso lo decimos y no hay nadie de los de Nazca que venga y diga “oiga, no ha habido aquí ningún marciano”, no es posible.

Luis Lumbreras y la Arqueología Social Latinoamericana hoy

Nicolás Águila: La antropología social está más centrada en el concepto de cultura. Nosotros cuando leímos a Bate decíamos, “¿y esto se puede utilizar en la antropología social?” Siguiendo con lo que le preguntó Patricia antes, que tiene que ver con el contexto de surgimiento, y si usted ha tenido información o con qué ojos ve lo que ha pasado, por ejemplo, en Bolivia o en Venezuela, hasta en Ecuador, que hay de nuevo unas condiciones

sociales internacionales que tal vez han permitido que se utilice la Arqueología Social, ¿cómo ve eso? ¿Lo ha seguido de alguna manera?

LL: El problema es que lo que nosotros estamos manejando como una categoría analítica de base con una teoría sustantiva –el materialismo dialéctico–, es una postura subversiva dentro del sistema, no es fácil. Con frecuencia uno lo que va a encontrar son posturas adversas, es lo normal. Ustedes los antropólogos sociales, y de alguna manera he trabajado bastante sobre eso también, tienen la dificultad de que su participación en el proceso social en su conjunto es directamente con personas que están vivas, y el análisis marxista es normalmente asociado al lenguaje de los partidos políticos. Entonces si ustedes comienzan a trabajar con estas categorías, desde luego que van a tener dificultades de trabajo, les aseguro. En el caso de los arqueólogos no es tanto. A mí me detuvieron en una oportunidad, en el aeropuerto de mi país, por llevar un libro de Sonia Cole que se llamaba *The Neolithic Revolution* (1967), que además estaba con letras en rojo. Desde luego, si es un antropólogo que lleva “la revolución y no sé qué”, es mucho más complicado estar metido en esas cosas. A mí me acusaron, cuando me tomaron preso en una oportunidad, porque yo iba con los jóvenes a abrir unas trincheras muy bonitas, muy bien hechas, con el objetivo de esconder ahí unas armas con las que iba a atacar al pueblo. Después, que una de las cosas extrañas que hacía, era que iba con un grupo, que seguramente eran practicantes de guerrilla, y caminaba por todos los cerros, ¡ningún loco hace esas cosas! O sea, ¿¿caminar para qué!? Ustedes caminaban, se detenían a ver, recogían piedras, ¿para qué? Ese tipo de cosas que no les entra a ellos. Eso es una cosa, pero si dices “yo voy a trabajar en la comunidad tal, donde yo a partir de las condiciones de las relaciones sociales de trabajo, voy a tratar de ver cómo se producen las diferencias”, entonces: “oiga, ¿y usted viene a esa comunidad a qué?”. Es distinto. Para un sociólogo es más fácil porque la diferencia del sociólogo es que no se mete necesariamente dentro de eso, gran parte del trabajo sociológico es de carácter urbano, y puede trabajar desde una perspectiva ligeramente alejada de las condiciones del movimiento sindical, etc.

Para el antropólogo la cosa es un poquito más difícil, porque la perversidad de nuestra disciplina es que nosotros tenemos que meternos en la comunidad, y tratar de tener una vida participante dentro de ella. Trabajar con los dirigentes, participar de sus asambleas, entonces, ¿por qué hace usted eso? Si a mí me acusaban de estar haciendo huecos para esconder fusiles, imagínese usted lo que estaría haciendo, yendo a esa comunidad para vivir. Eso es así. Una cosa distinta es irse a las comunidades indígenas, por ejemplo, y hablarle sobre estas cosas, ¡es subversivo! Y, lamentablemente, nuestra postura es una postura subversiva, porque no necesariamente está de acuerdo con las condiciones en las cuales uno vive.

En arqueología es mucho más fácil, nosotros estamos en una posición muy cómoda en relación a ustedes: podemos decir cosas, nos meten presos de vez en cuando, y nos tiran una lacrimógena de vez en cuando, pero es más fácil. Nuestra posición es mucho más teórica que la que tiene el antropólogo, más que el sociólogo. El antropólogo tiene que estar “metido dentro de”, el sociólogo no necesariamente. Yo no tengo que ser obrero para poder hablar de la clase obrera.

Nosotros lo hacemos, pero eso ya es un tema de cada quien, es independiente de la investigación científica en su conjunto. Investigación científica significa no necesariamente que uno tenga que estar metido en una actividad política concreta. Eso con mucha frecuencia ocurre y se equivocan: “si usted es un arqueólogo social tiene que ser del Partido Comunista”, ¡no, señor! Son cosas distintas. La militancia política es una cosa. Otra cosa es estar contribuyendo a la formación de la Historia. Yo

tenía un profesor mío querido que decía “oiga usted, Lumbreras. Si usted quiere ser torero, métase a los toros directamente. Si a usted le gustan los toros y quiere verlos, simplemente vaya y mire los toros y puede usted hablar de toros y torería, pero meterse a torero es otra cosa”. El historiador, decía él, es una persona que no debe estar comprometida. Esa es una posición reaccionaria –desde mi punto de vista–, pero en fin, no debe estar metido, el historiador mira las cosas, evalúa, analiza, examina y propone. Yo no creo, creo que es mucho más que eso, pero eso ya es una opción personal.

NF: Hoy en día, con toda la experiencia que tiene, ¿se siente cómodo llevando la bandera de lucha de la Arqueología Social Latinoamericana?

LL: La verdad es que más que nunca. Entre otras cosas, porque he aprendido mucho a partir de esa perspectiva, y voy encontrando que cada vez que avanzo en el conocimiento –una de las cosas que ocurre con todos nosotros que nunca dejamos de estudiar– ratifico más y me resulta más fácil entender cosas desde esa perspectiva. Cuando veo una terraza agrícola, yo la describo culturalmente como una terraza agrícola pues es un montón de tierra con piedras y está la terraza ahí. Pero para mí eso es un proceso de trabajo, en el que intervinieron un conjunto de personas. Me interesa saber quiénes, y en qué momento construyeron eso, y con qué nivel de esfuerzo. Entonces analizo el proceso productivo en conjunto con las fuerzas productivas que ahí intervinieron.

Las fuerzas productivas son el nivel de productividad, o sea, qué tipo de instrumentos se usaron, los tipos de instrumentos como capacidad productiva, y eso me permite medir en qué sistema social pueden estar ellos, qué tipo de relaciones sociales pudieron o no tener. Hago inferencias en relación con eso, y es realmente impresionante lo que comienza a aparecer: comienzan a aparecer más preguntas nuevas, frente a ese tipo de cuestionamientos que uno le hace al dato arqueológico. Que eso contiene elementos culturales, pues claro, los que hacían terrazas sabían hacerlas y eso es parte de la cultura. Pero también es el resultado del trabajo de un conjunto de gentes. Cuántas gentes pudieron hacerlo, qué nivel de desarrollo de fuerzas productivas, qué nivel de preparación para ese tipo de trabajo requerían. ¿Tenían que hacerlo ingenieros, es decir, gentes que tenían una preparación específica en el manejo de esas condiciones materiales?, ¿tenía que haber líderes que dirijan esto?, ¿podían hacerlo a nivel doméstico, con el jefe de familia solamente, o requería una organización más compleja? Todo eso parte de una pregunta: una terraza agrícola es un resto de una actividad social concreta que tiene, entre otras cosas, relaciones sociales de producción, relaciones de la gente con la tierra y relaciones de la gente con otros. Más allá de la constatación simple de que “acá hay terrazas agrícolas, yo caminando por ahí encontré diez terrazas agrícolas y eran muy bonitas, estaban bien hechas, y pertenece a la cultura blanco sobre rojo”. Es decir, de nuestra aproximación a la realidad nacen preguntas necesarias que no necesariamente nacen cuando nuestra voluntad de conocimiento se resiste a salir de la noción de cultura. Por eso digo que la noción de cultura esconde cosas en vez de facilitar su apertura. Eso depende mucho de cómo uno la maneje.

Agradecimientos. A Luis Guillermo Lumbreras por su buena disposición a conversar, así como por revisar y comentar el texto final. A Consuelo Tardones, quien participó de la conversación y trabajó en la transcripción del texto. A Ayelén Delgado y Mauricio Uribe, quienes también participaron de la conversación. A Luis Cornejo por facilitarnos el contacto con Lumbreras en su visita a Chile el año 2013.

Referencias citadas

- Carrión, H., C. Dávila, A. Delgado, N. Fuenzalida, P. Kelly, F. Moya, S. Rebolledo, S. Sierralta, J. Sepúlveda y C. González. 2015. Evaluación de la Arqueología Social en Chile: desarrollo histórico y revisión crítica del proyecto disciplinar. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 45:95-114.
- Ceram, C.W. 1985[1949]. *Dioses, tumbas y sabios*. Orbis, Barcelona.
- Cole, S. 1967. *The Neolithic Revolution*. British Museum, Londres.
- Fournier, P. 1999. La Arqueología Social Latinoamericana: caracterización de una posición teórica marxista. En: *Sed non satiata. Teoría social en la arqueología latinoamericana contemporánea*, editado por A. Zarankin y F. Acuto, pp. 17-32. Ediciones del Tridente, Buenos Aires.
- Fuentes, M. y M. Soto. 2009. Un acercamiento a la Arqueología Social Latinoamericana. *Cuadernos de Historia Marxista*, Año 1 4:2-36.
- Ilin, M. y E. Segal. 1953 [1942]. *Cómo el hombre se hizo gigante*. Editorial Futuro, Buenos Aires.
- Lenin, V.I. 2000. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Debarris, Barcelona.
- Lorenzo, J., L. Lumbreras, E. Matos, J. Montané y M. Sanoja. 1979. Hacia una arqueología social. Reunión en Teotihuacán (octubre 1975). *Nueva Antropología* III(12):65-92.
- Lumbreras, L.G. 1974. *La arqueología como ciencia social*. Histar, Lima.
- Marx, K. y E. Hobsbawm. 1971. *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI Editores, México.
- McGuire, R. y R. Navarrete. 1999. Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona y latinoamericana. *Boletín de Antropología Americana* 4:89-110.
- Navarrete, R. 2006. *La arqueología social latinoamericana: una meta, múltiples perspectivas*. Coordinación de Extensión de la FaCES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Rodríguez, L. y O. Olivo del Olmo. 2008. Arqueología social y arqueología antropológica. *Estrat Crític. Revista d'Arqueologia* 2:26-35.
- Tantaleán, H. 2014. Marxist Archaeologies Development: Peruvian, Latin American, and Social Archaeology Perspectives. En: *Encyclopedia of Global Archaeology*, editado por C. Smith, pp. 4683-4691. Springer, New York.
- Tantaleán, H. y M. Aguilar (comp.). 2012. *La Arqueología Social Latinoamericana: De la teoría a la praxis*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Troncoso, A., D. Salazar y D. Jackson. 2008. Ciencia, Estado y Sociedad: retrospectiva crítica de la arqueología chilena. *Arqueología Suramericana* 4(2):122-145.
- Uribe, M. 2012. El período formativo, la costa de Tarapacá y nuevas posibilidades para una arqueología social latinoamericana en Chile. En: *La Arqueología Social Latinoamericana, de la Teoría a la Praxis*, editado por H. Tantaleán y M. Aguilar, pp. 307-332. Centro de Estudios Sociales de la Universidad de los Andes, Bogotá.

