

número especial

Nueva Antropología 10

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES



**"Introducción a las notas
etnológicas de Karl Marx"**

LAWRENCE KRADER



NUEVA ANTROPOLOGIA

AÑO III, No. 10

MEXICO, ABRIL 1979

SUMARIO

<i>Editorial</i>		3
Andrés Fábregas	Notas sobre el trabajo de Lawrence Krader	5
Lawrence Krader	INTRODUCCION A LAS NOTAS ETNOLOGICAS DE MARX	
	1. Morgan, <i>La sociedad antigua</i>	13
	2. El Estado y la sociedad civilizada	41
	3. Notas marginales de Marx en los extractos de Morgan	49
	4. Phear, <i>La comunidad aria</i>	59
	5. Maine, <i>Consideraciones acerca del origen de las instituciones</i>	65
	6. Lubbock, <i>El origen de la civilización</i>	79
	7. Consideraciones generales acerca de la ubicación histórica de estas obras	83
	8. Comunidad, colectivismo e individualismo	105
	9. Relación de Engels con Marx y Morgan	137

Editorial

El materialismo histórico contiene, sin duda, los elementos teóricos y metodológicos, necesarios para la comprensión de problemas en la esfera superestructural, tanto como de sociedades no capitalistas; sin embargo, el énfasis que puso Carlos Marx en el estudio de la sociedad capitalista de su época, y particularmente en los problemas relacionados con la actividad económica, dieron por resultado que los demás aspectos de su obra hayan sido poco conocidos, al grado de que no ha faltado quien acuse al marxismo de ser economicista.

Esta limitación en los temas tratados en su obra no es casual; por un lado, denota las prioridades que el mismo Marx se fijó en consonancia con su posición política; y, por el otro, responde a un simple problema de tiempo, sobre todo, si se recuerda que realizó sus trabajos con una total carencia de lo que hoy elegantemente se conoce como "infraestructura para la investigación". Pero lo más grave para el marxismo ha sido que, en su desarrollo posterior, se siguió dando prioridad al estudio, casi exclusivo, de los problemas económicos de la sociedad capitalista, en vez de haber buscado una ampliación de los conceptos teóricos y metodológicos fundamentales del materialismo histórico, y que en la obra de Marx muchas veces solamente aparecen esbozados, como es el caso de sus reflexiones sobre las sociedades primitivas.

No ha sido sino hasta los años cincuenta, a raíz de la publicación de los manuscritos económico-filosóficos de Marx, y de la denuncia de las desviaciones en que había incurrido el estalinismo, cuando se inicia una revisión crítica del marxismo y se despierta el interés por problemas relacionados con la cultura, el Estado, las sociedades no occidentales, etc.

Los trabajos de Marx sobre las sociedades primitivas son los últimos en darse a conocer, en esta tarea de redescubrir la riqueza del marxismo. Ha sido la paciente y muy valiosa labor del antropólogo alemán Lawrence Krader, la que ha permitido conocer una recopilación de las notas etnológicas que Marx escribió al margen de sus lecturas de los trabajos antropológicos mejor conocidos en aquella época, de Morgan,

Maine, Lubbock y Phear. A pesar de que Marx no tuvo oportunidad de conocer los trabajos de investigación de campo realizados por los antropólogos europeos y norteamericanos, en el último cuarto del siglo XIX y en la primera mitad del presente siglo, estas notas etnológicas ofrecen la oportunidad de conocer cómo el propio Marx se aproximaba a estos problemas, y están llenas de múltiples y sugerentes consideraciones acerca de cuestiones tan fundamentales como el origen de las instituciones, del Estado, de la colectividad, etc. Problemas que son de indudable vigencia, no solo en la comprensión de las sociedades primitivas, sobre las cuales hoy se tiene mucha mayor información; sino también para dilucidar problemas del momento actual, tanto en el proceso de expansión del imperialismo, como en la transición al socialismo.

Desafortunadamente, la obra que contiene las notas etnológicas de Marx y la introducción de Lawrence Krader, que fuera publicada en alemán, por primera vez, en el año 1972, aún no ha sido impreso en español, y la fecha en que salió a luz en este idioma, aún no ha sido determinada. Por esta razón, la revista *Nueva antropología* ha solicitado del autor el permiso para dar a conocer esta introducción, a manera de un avance de la obra completa, en virtud de la gran importancia que tiene para el desarrollo de la antropología*. En su introducción a las notas etnológicas de Marx, Krader recoge sus ideas, muchas veces dispersas, y las sistematiza en torno de diversos temas, desde luego bajo la concepción muy personal del autor.

* La obra de Krader representa enormes dificultades para su traducción y edición, debido a las múltiples referencias bibliográficas y a que éstas aparecen en varios idiomas; se ha intentado hacer un trabajo de edición, lo más fiel posible; pero traduciendo la mayor parte de las notas al español. Todas las referencias a las notas de Marx que aparecen en el texto; se han conservado, según la edición en inglés: Lawrence Krader, *The ethnological note books of Karl Marx*, ed. Van Gocum & Comp. B-V, Assen, *The Netherlands*, second edition, 1974.

Notas sobre el trabajo de Lawrence Krader

Andrés Fábregas*

Durante los años de 1947 a 1953, L. Krader sostuvo una discusión continua con Karl Korsh, quien fuera una de las figuras más importantes del movimiento obrero y del marxismo contemporáneos. En esos años, L. Krader estaba ya preocupado por el análisis de la dialéctica de la historia, el tema central de todos sus trabajos. Esta preocupación lo llevó a pensar en el problema de la periodización de la historia, la sucesión de los distintos modos de producción, la historia de la sociedad civil, la teoría del valor, el origen y desarrollo del Estado, la dirección de la lucha de clases y el establecimiento de la acción genuinamente trabajadora en la construcción de la nueva sociedad. Es importante destacar que el desarrollo de la teoría de la dialéctica de la sociedad civil tuvo su punto de partida en ese encuentro Korsh-Krader que la ciencia social actual apenas comienza a valorar. Los primeros desarrollos de los puntos de vista de Krader se hicieron en una se-

rie de trabajos sobre los pueblos de Asia, que hoy son fuentes indispensables para el conocimiento de aquella parte del mundo.¹ Sin embargo, el trabajo mayor de L. Krader comienza por la publicación de *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen, 1972). En la introducción a esta obra (que hoy publica en español, por primera vez, la revista *Nueva Antropología*)², Krader, que además trabajó los manuscritos originales de Marx y los preparó para su publicación, inicia una interpretación original de la dialéctica de la historia, desarrollando los puntos que Marx había dejado bosquejados y presentando uno de los planteamientos más sólidos sobre la formación del Estado que haya producido la literatura marxista contemporánea. Esta "Introducción" de Krader constituye hoy una parte sustancial de la teoría sobre la dialéctica de la sociedad civil y sobre la historia del marxismo. A esta introducción, ya de por sí excelente, se sigue la publicación de *The Asiatic Mode of Production* (Assen, 1975), obra en la que, además de terminar con las fantasías sobre el problema y elaborar

* Investigador del Departamento de Antropología, UAM - Iztapalapa.

una crítica básica del colonialismo, Krader discute con notable inteligencia el problema esencial de la periodización en la historia, avanzando en la teoría de la sociedad civil y el papel de la clase del trabajo social en la construcción y transformación del mundo de hoy. A esta obra, se sigue otra, *Dialectic of Civil Society* (Assen, 1976), verdadera síntesis teórica, tratamiento riguroso y crítico en la mejor tradición del marxismo, de los problemas que desde un principio se había planteado en el marco de su discusión con Korsh. Su última obra, *Treatise of Social Work* (en prensa), marcará un momento importante en la construcción de la teoría social; pero de una teoría enraizada en la práctica de la clase trabajadora. En esta última obra, Krader, hombre de pensamiento crítico y desacostumbrado a las concesiones fáciles, ha sintetizado lo mejor de la tradición marxista elaborando una teoría del trabajo social y de la sociedad civil, de las luchas de clases y del Estado, original y brillante, que abre perspectivas nuevas a la transformación radical de nuestro mundo actual. Aparte esta contribución (bastante mayor por cierto), la obra de Krader significa un testimonio de la vigencia del análisis del marxismo crítico, y derrumba la moda actual de los intelectuales burgueses: el pregón del fin de la capacidad del marxismo para desentrañar la situación social contemporánea.

Advertiendo que el propósito de estas líneas no es el de presentar un análisis a fondo de las principales con-

tribuciones de Krader, intentaré delinear los aspectos sobresalientes de su planteamiento.

El tratamiento antropológico tiene un papel destacado en los planteamientos de Krader, y, de hecho, representan el punto de partida de la teoría de la sociedad civil, de la formación de las clases; esto es, de la teoría sobre la dialéctica de la historia. Esto explica, en parte, la búsqueda de Krader del Marx antropólogo y la publicación de *The Ethnological Notebooks*. A lo largo de su obra, destacan en Krader los planteamientos que siguen:

1. Un modo de producción es una forma particular de organizar las relaciones económicas en una época histórica dada. Es la formación económica de la sociedad. En ocasiones, se ha llamado "sociedad" a un modo de producción o a una época de la sociedad. Tal cosa expresa un crudo y vulgar materialismo, porque un modo de producción no es otra cosa que la formación económica de la sociedad, y ésta no puede ser reducida sólo a su formación económica. Por lo demás, también se ha apuntado la existencia de varios modos de producción en una sociedad dada, en forma simultánea. Esto es difícil de comprender y de aceptar, aunque, hoy en día, esté muy en boga hablar de la "articulación de modos de producción". En este tipo de tratamiento, se confunden las relaciones de producción con el modo de producción. Esto es, en una sociedad coexisten varias especificaciones de las relaciones de producción, y

éstas están organizadas en forma corporativa. Pero un cuadro de relaciones de producción no es lo mismo que un modo de producción, sino que aquellas son una parte de éste. Uno puede encontrar las mismas relaciones de producción en dos modos distintos de producción; por ejemplo, la organización comunal de la producción, característica del modo asiático; pero también existente en el feudal. El cambio a un nuevo modo de producción está definido por los cambios en las fuerzas productivas materiales y las formas de producción que les corresponden. Sin embargo, el modo de producción es más amplio que las fuerzas materiales de la producción, porque comprende la totalidad de las relaciones del trabajo social. Como las relaciones de trabajo con los medios de producción determinan un modo de producción, los cambios en las relaciones de trabajo determinan los cambios en las fuerzas productivas materiales. *El trabajo social, en sus relaciones de producción, es el factor decisivo en la determinación de la formación económica de una sociedad dada.* Pero el trabajo social no está aislado de sus relaciones materiales en la sociedad que, en primer lugar, son los medios de producción. Los cambios en las relaciones del trabajo social son, al mismo tiempo, el índice más sensible del cambio de una formación económica a otra. De todas las relaciones de trabajo en la sociedad, la central en importancia, en la formación económica, y la que explica la historia del cambio de una formación a otra, es la situación de atadura

o libertad formal del trabajo y su transformación de una, en otra. En su materialidad, las fuerzas productivas de una sociedad serán atadas o formalmente libres, según las relaciones de trabajo lo sean o no.

2. Las sociedades humanas son básicamente de dos tipos: a) las que forman un todo indiferenciado, esto es, sociedades no divididas; b) las que están divididas en clases, de acuerdo con las relaciones de éstas con la producción social, con la naturaleza circundante y con la tecnología. La sociedad no dividida es la sociedad primitiva, en sus muchas concreciones, mientras que la sociedad dividida es la sociedad civil, esto es, la sociedad con Estado, con clases antagónicas; en una palabra, la sociedad de la economía política. La sociedad primitiva descansa sobre la economía primitiva, la relación primitiva con la naturaleza y la tecnología, cuyo principio es que la unidad de producción coincide con la unidad de consumo. Las relaciones de producción son tales, que cada uno trabaja para el otro, y esta relación de trabajo es recíproca. La sociedad civil se funda en la economía política, en la división y oposición de clases, en donde las relaciones de producción no están regidas por el principio de la reciprocidad, sino por el de la explotación. La economía política es opuesta a la economía primitiva, y sustenta la formación del Estado y su desarrollo.

3. La historia social ha pasado por tres grandes épocas: a) la época en

que las relaciones entre los grupos humanos, tanto entre sí, como con la naturaleza circundante, fueron predominantemente primitivas; b) la época en que las relaciones entre grupos humanos fueron predominantemente colectivas y comunales; c) la época de las relaciones de la sociedad civil y de las sucesivas formaciones económicas (modos de producción) que desde aquel entonces se han sucedido. El desarrollo de la historia humana se plantea en términos de la dialéctica de su continuidad y discontinuidad. En los principios, en la condición humana primitiva, los lazos sociales son débiles, pero están presentes. Son desarrollados en la época en que las relaciones colectivas predominan y son aún más desarrollados, en su forma incompleta y contradictoria, por la unificación y división del todo social y la conciencia, unida y dividida que de ahí surge, que es la forma dominante de la vida presente. El origen de la sociedad civil y del Estado, de la sociedad de clases, es la historia de la transición de la dominación de las relaciones comunales en la sociedad a la dominación de las relaciones sociales entre las clases. El todo social de la sociedad civil está constituido, por un lado, por aquellos que están implicados en la producción social inmediata (la clase del trabajo social), y por otro lado, por aquellos que no están implicados en la producción social, la clase dominante. Además, la sociedad civil está también constituida por las relaciones internas de las comunidades productoras y el intercambio entre

ellas. Las relaciones de intercambio se desarrollaron hasta llegar a ser entre sociedades, y se convierten en sujeto de la ley del intercambio de valor a través del desarrollo de las propias relaciones de intercambio. La ley del intercambio de valor es una parte sustentativa de la ley general del valor que es un desarrollo de la economía de la sociedad civil. La ley en la que la cantidad total de valor que se produce socialmente es determinada por la cantidad de tiempo de trabajo empleado en su producción, es la expresión de las relaciones de la economía de la sociedad civil. La ley del valor es, al mismo tiempo, lo determinante y lo determinado en las relaciones de la economía política. Pero la ley del valor también implica la estimulación de las relaciones de plusvalía de la sociedad civil y el desarrollo de las relaciones de la economía política. Las relaciones sociales de ésta remplazan a las de la economía doméstica y comunal, al mismo tiempo que las impulsan en forma cambiada.

4. La historia de la sociedad civil es la expresión de la ley del valor en su totalidad. La complejidad de la ley del valor se expresa en sus siguientes aspectos: 1) la ley del valor es la expresión de la suma de los trabajos sociales, o el valor objetivo de una sociedad dada, el valor social; 2) la ley del valor en forma concreta, como valor concreto, es el valor de uso de la producción social; en forma abstracta, como valor abstracto, es el valor de cambio de la producción social; 3) la

ley del valor es, en su dicotomía social: a) la expresión del valor de la reproducción de la clase de los productores directos en la sociedad; b) la expresión del excedente social producido como plusvalía. *La historia de la sociedad civil y del Estado es la historia de los medios de control y regulación del valor social como un todo y del excedente social.* La historia de la formación de la sociedad civil en general, del Estado en principio y de la clase social dominante en particular, en concreto, es la historia del esfuerzo por dominar a la clase social de los productores inmediatos, del excedente social producido, no en abstracto, sino en concreto, en la práctica.

5. El excedente que se produce en la sociedad civil es el mismo que el producido en la condición primitiva o la condición colectiva-comunal. En todos los casos, es la parte del producto que no se consume directamente. A la vez, el excedente que se produce en la economía de la sociedad civil es un excedente social y político. No está sujeto a la repartición igualitaria (el acto de compartir), a la distribución igualitaria, o a la relación de mutualidad en general y la reciprocidad en particular. Al contrario, el excedente en la sociedad civil es puesto aparte por la clase que no está implicada en la producción directa, en términos del interés privado de sus miembros, y en el interés combinado de la clase social y de la individualidad clasista. El excedente así transformado, es un excedente político. La producción del

excedente social es la precondition de la formación de la clase que no está implicada directamente en la producción social y de la oposición entre las clases. Es, también, la condición de la formación del Estado.

6. El Estado es el producto de una sociedad concreta: la dividida en clases sociales antagónicas. Estas clases sociales antagónicas son *básicamente* dos: la formada por los productores directos, implicados en la producción social, y la formada por aquellos que no están implicados en ella. El producto social se divide así en dos partes: a) la que se aplica a la reproducción de los productores directos como clase social; y b) el *surplus* que es tomado por la clase cuya relación con la producción social no es inmediata o incluso inexistente. El Estado es la organización de esta forma concreta de sociedad para la regulación de las relaciones *entre* las clases y *dentro* de ellas. La relación de ambas clases con el Estado difiere en que las agencias del Estado dirigen su acción en el interés de la clase que se apropia el *surplus* y regulariza sus contradicciones internas. La naturaleza del interés de clase es doble: objetivo y subjetivo. El interés objetivo está definido por la situación económica concreta de la clase como totalidad, mientras que el interés subjetivo lo está por las apreciaciones individuales. De aquí que el Estado tenga una intervención importante para contener las formas extremas del interés individual cuando entra en conflicto con el

interés de la clase dominante como totalidad. El Estado se forma en el proceso que establece a la clase dominante a través de la división social enraizada en la dinámica del trabajo. Sería un error plantear que el interés de la clase dominante es el proceso de formación del Estado, porque tal clase no conforma su interés una vez establecido el Estado. Por el contrario, el interés de la clase dominante emerge y se consolida en el proceso mismo de formación de tal clase. Sostener que la clase dominante forma al Estado y de allí conforma su interés, es presentar una interpretación teleológica de la historia. Los medios de control social del Estado se dirigen hacia la supresión de la oposición entre las clases, así como de los intereses individuales dentro de la clase dominante. La organización social se construye a través de la regulación y el control políticos. Es, ante todo, regulación y control, por medio de la economía política. Los intereses opuestos, contradictorios, entre las clases que forman la sociedad de la economía política y dentro de ellas, son el objeto de la regulación y el control políticos. El Estado es la organización formal de la sociedad de economía política. Dicho de otra manera, el Estado es la organización formal de la sociedad compuesta y opuesta en clases. Solo la acción de la clase trabajadora permitirá la desaparición del Estado y la abolición de la economía política.

Los *Cuadernos de notas etnológicas*, de Marx, constituyen una fuente indispensable para entender la relación en-

tre la evolución social y la revolución social. Sobre esta relación, la interpretación de Krader ofrece un punto de partida, un estímulo, a la discusión de problemas bastante olvidados dentro del marxismo. Según Krader, la relación entre la evolución y la revolución es tanto positiva como negativa. En sus *Cuadernos de notas etnológicas*, Marx separó la perspectiva evolucionista de sus propios autores, para los propósitos de su intento revolucionario. Marx estaba implicado en la lucha contra el planteamiento de leyes eternas en la economía, en la filosofía, en la sociedad en general. Todo está sujeto a cambio, la historia es el solvente universal. Este argumento fue expuesto en la *Ideología alemana*, *El manifiesto comunista*, *Los grundrisse*, los *Cuadernos de notas etnológicas* y *El capital*. Lawrence Krader agrega: toda la historia está dividida en dos partes; la historia que hacemos y la historia que no hacemos. La historia que no hacemos es la historia natural, la evolución del mundo de la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, o la especie humana, vista biológicamente. La historia que hacemos es la historia social de la especie humana. La línea divisoria entre las dos clases de historia no es eterna, sino movable, porque la historia que hacemos abarca partes del mundo de la naturaleza que son incorporadas al mundo humano, y se convierten en parte de la cultura. El socialismo revolucionario tiene que distinguir estas dos historias y plantear la teoría y la práctica de la revolución social, como

la fuerza motriz de la historia que hacemos. El proceso revolucionario conforma una dialéctica. Así, la unidad de la sociedad burguesa está constituida por una masa de formas contradictorias, cuyo mismo carácter contradictorio no explotará por virtud de una quieta metamorfosis, como la quiere la teoría evolucionista. Por otro lado, si no somos capaces de localizar en nuestra sociedad presente, escondidas en el estadio burgués, las condiciones materiales de la producción, junto con las relaciones de intercambio que les corresponden, necesarias para la construcción del socialismo, de la sociedad sin clases, todos los intentos de motivar una explosión serán mero quijotismo.

La doctrina evolucionista de los antropólogos convencionales es la expresión de una posición confortable, basada en la analogía biológica del avance sistemático, desde el pez hasta los mamíferos, y de ahí a la humanidad. Es una metáfora formulada por

aquéllos que están seguros que su clase social es el modelo para organizar a toda la humanidad.

Krader desentraña la posición de clase, la ideología burguesa, del evolucionismo, sea este multilíneal o unilíneal. Más todavía, su planteamiento es un combate contra la idea de que la ciencia social en general, y en el marxismo en particular, han agotado las posibilidades de explicación de la historia que hacemos, y que tal explicación hay que buscarla en los "modelos" de la biología, la física, o en la divina providencia.

Las líneas anteriores, como se advirtió al principio, no son un recuento amplio de la obra de Krader. Sólo he intentado destacar los puntos principales de su planteamiento, de la importancia que revisten para entender la situación contemporánea; asimismo, ha sido mi propósito el contribuir a la difusión del sistema teórico de Krader e invitar a la discusión de sus puntos de vista.

NOTAS

¹ Destacan, entre sus trabajos sobre Asia: "The Cultural and Historical position of the Mongols" en *Asia Major*, vol 3, Núm. 2, 1952, págs. 169-183; "Buryat Religion and Society" en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, Núm. 3, 1954, págs. 322-351; "Principles and Structures in the Organization of the Asiatic Steppe Pastoralist" en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11,

Núm. 2, 1955, págs. 67-92; "Feudalism and the Tatar Polity of the Middle Ages", *Comparative Studies in History and Society*, vol. 1, Núm. 1, págs. 76-99, 1958. Por último, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Mouton, The Hague, 1963.

² Algunos de los puntos de vista que

Krader expone en esta Introducción fueron señalados, en forma breve, en su ensayo "Marx as Ethnologist", publicado en *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, vol. 35, Núm. 4, 1973, págs. 304-314. Este ensayo se publicó en español con el título "Marx

como Etnólogo", en *Nueva Antropología*, Núm. 2, 1975, págs. 3-23. Otros puntos de la Introducción están implícitos en su *Formation of the State*, Prentice-Hall, New Jersey, 1968. (existe versión al español, *La formación del Estado*, Nueva Col. Labor, Barcelona, 1972).

INTRODUCCION A LAS NOTAS ETNOLOGICAS DE MARX

Lawrence Krader

1. Morgan, *La sociedad antigua*¹

Sabemos por Engels que Marx había estudiado la obra de Morgan: "...Marx se había propuesto presentar los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con sus propias conclusiones —dentro de ciertos límites podría decir nuestras—, derivadas de la investigación materialista de la historia, y esclarecer así su plena significación."² Falta, sin embargo, examinar la naturaleza de la presentación que Marx tenía pensada.

Marx había recibido la obra de Morgan, de M. M. Kovalevsky, que había traído el libro al regresar de un viaje a los Estados Unidos,³ y es posible que Marx sólo lo haya tenido prestado, pues Engels no lo encontró en la biblioteca de Marx.⁴ Marx tomó abundantes notas de la obra de Morgan, agregándola a su estudio de Phear, Sohm, Maine y, algo más tarde, de Lubbock.⁵ Los extractos tomados de Morgan, Phear, Maine y Lubbock, constituirán el campo de nuestra in-

vestigación, considerando también que la obra de Kovalevsky sobre propiedad común de la tierra, de la que Marx hizo extractos en 1879, también está relacionada, tanto por su contenido, como por su estrecha conexión cronológica, con los materiales posteriores.⁶ Los extractos tomados de Morgan, Phear y Maine, y también los de Money, Sohm y Hospitalier, forman el contenido de un cuaderno (véase la nota 5); los extractos de Lubbock se hallan en otro. Las relaciones del contenido de esos cuadernos entre sí y con las demás obras de Marx se examinarán en las páginas siguientes; al final de esta Introducción, se hallará un apéndice especial acerca de la cronología de los cuadernos.

El extenso y continuado trabajo de Marx sobre la literatura etnológica, en esa época, nos hace suponer que si se hubiera propuesto presentar el resultado de sus investigaciones, las más importantes de las cuales son las

que se refieren a Morgan, era respecto de éste y otros temas históricos y etnográficos de los autores mencionados y, asimismo, de Bancroft, Tylor, Bachofen, Niebuhr, Grote, Mommsen, y los demás que aparecen citados en los cuadernos.⁷ (Acercas de la yuxtaposición de esos materiales y los referentes a cuestiones coloniales y a la tecnología de la agricultura, véase el párrafo siguiente y la nota 5.) No está claro cómo se proponía Marx presentar su obra, si como un libro de tema etnológico, o como parte de una obra sobre otro tema; no puede decirse que su obra haya adoptado una forma particular: más bien estaba en proceso de gestación. En cuanto al contenido, por lo demás, sus opiniones acerca de Morgan, Maine y otros autores contemporáneos, sobre la situación de la etnología en ese momento, sobre la evolución social, prehistoria e historia de la antigüedad, sobre fatalismo y necesitarismo histórico y evolutivo, sólo han sido conocidas hasta ahora en general por su correspondencia y por citas tomadas del cuaderno de extractos de Morgan e incorporadas al *Origen de la familia* de Engels. Ahora tenemos el contexto de esas citas, junto con otros materiales de Marx, y los materiales de los demás autores.

El cuaderno que contiene los extractos de los libros de Morgan, Phear y Maine, incluye además extractos del libro de Money sobre Java como colonia (véase nota 5); el extracto de Lubbock es seguido inmediatamente por notas tomadas de un artículo sobre las finanzas egipcias; el breve extracto

de Hospitalier puede tener relación con cierto interés ya manifestado en abril-mayo de 1851 por la aplicación de la electricidad al aumento de la fertilidad del suelo, idea que había tomado del *Economist* de Londres.⁸ Los cuadernos no deben ser vistos como aglomeraciones fortuitas; son como puntos nodales en los que ideas relacionadas entre sí fueron exploradas en diversos estudios, tal vez no como líneas de asociación en general, sino en particular. Comenzando por el estudio de la sociedad primitiva, llevan a la evolución de la sociedad y, a juzgar por su yuxtaposición, a los problemas de colonialismo y el progreso tecnológico en la agricultura. Aunque el foco de esta obra se halla en el aspecto etnológico, cabe señalar la conjunción de esas líneas de pensamiento, y la relación, al mismo tiempo, con los problemas filosóficos y los problemas de la praxis. A continuación se examinarán las obras de Morgan en relación con las instituciones de parentesco (y campesino-comunales).

La teoría de Morgan del progreso social era una simple teoría material: las grandes épocas del progreso humano se identifican con sucesivas ampliaciones de las fuentes de subsistencia, hasta el comienzo de la agricultura. El concepto de Morgan de la sociedad antigua se refiere a la humanidad en los estados de salvajismo y barbarie; mientras se hallaba en los estados de salvajismo y barbarie inferior, el hombre carecía de diferencia cultural y regional en sus logros de pesca, fuego, arco y flecha, procediendo luego, del esta-

do de barbarie inferior, al de barbarie media, por dos líneas de progreso: en el Nuevo Mundo, por la invención del cultivo de maíz con irrigación y plantas (domésticas); en el Viejo Mundo, el hombre progresó al estado medio de la barbarie, por la invención de la domesticación de animales y el uso del hierro; en el Viejo Mundo, el hombre avanzó, por el estado superior de la barbarie hacia la civilización, del plan social de gobierno en que los vínculos personales y de consanguinidad eran dominantes al plan civil, *civitas*, o estado político, basado en el territorio y la propiedad. El progreso sobre las diversas líneas se da a velocidades diferentes en sus distintos segmentos cronológicos; la vida social de los pueblos es heterogénea en su composición interna; la familia cambia más rápidamente que los sistemas de consanguinidad; estos últimos, por lo tanto, son un registro fósil de la humanidad. La familia es, además, el elemento activo que efectúa cambios en la organización de la vida de un pueblo; el sistema de parentesco es pasivo, y cambia de acuerdo con las variaciones de la forma de la familia. La concepción organicista de partes interrelacionadas en el todo fue señalada y comentada por Engels.⁹

Por un lado, según Morgan, el todo determina a la parte, pues todo el sistema social dirige el desarrollo de la familia; por el otro, Morgan consideraba que la forma de la familia tenía una influencia determinante en el sistema de consanguinidad. Concebía la vida social del pueblo como variable, tanto

por lo que toca a las relaciones entre pueblos, las relaciones externas de la sociedad, como internamente, en cuanto a las relaciones entre las partes de la sociedad. Para él, la cultura de la humanidad no era tan variable, pues la concibe en singular, como producto total de un período étnico, no como medio de cultivo del organismo biológico humano o de una sociedad particular (véase nota 6).

La hipótesis o sugerencia general de Morgan es que la humanidad tuvo un origen común en Asia. Los pueblos de Africa y Australia se separaron del tronco común cuando la organización de la sociedad aún estaba basada en el sexo, y cuando la familia era punalúa. La migración a la Polinesia se produjo después, pero sin variación en la forma social; la migración a América se produjo más tarde aún, después de la institución de la *gens*; esta secuencia es esencial para la comprensión de *La sociedad antigua*. L. White ha criticado a Morgan por haber colocado a la Polinesia demasiado abajo en la escala social, a pesar de la información a su alcance. Morgan estaba gestando, pero aún no había desarrollado completamente, la idea de que varias familias de pueblos, cada una con un origen, una historia, una sociedad, una cultura y un lenguaje comunes, habían poblado los continentes e islas. La idea sólo fue elaborada para América: la evidencia de la unidad de origen de los indios americanos, o familia *ganowaniana* estaba demostrada para él fuera de toda duda; los esquimales quedaban excluidos de ese origen. La fami-

lia *turania* de los pueblos de Asia es mencionada por Morgan en los mismos términos que la ganowaniana; pero sin más especificaciones en cuanto a su composición. La geografía de la cultura y la historia de la cultura eran consideradas aparte de los sistemas de consaguinidad y afinidad, aunque la primera fue aplicada como rasgo característico a la nomenclatura de identificación general de los habitantes de los continentes.

Se han discutido mucho el materialismo de Morgan, por un lado, y sus relaciones con el darwinismo, por el otro. En su concepción, la periodización general aplicada por Morgan era, desde luego, material o tecnológica; sin embargo, consideraba que las instituciones sociales evolucionaban a partir de los gérmenes de pensamiento de la especie humana, lo cual es lo opuesto a cualquier materialismo. Además, habló de la sucesión de organizaciones cada vez más elevadas, resultantes de "grandes movimientos sociales elaborados inconscientemente a través de la selección natural." Morgan no había elaborado en su mente un sistema de filosofía natural; pero pueden hallarse en su obra diversos elementos de uno, propuesto con profunda convicción¹⁰.

Según Morgan, en las sociedades primitivas, el gobierno es personal y se basa en relaciones personales. Marx, por lo demás, se opone implícitamente a esto en su manuscrito sobre Maine. Maine había escrito que la propiedad de la tierra tenía un origen doble, en parte, de la separación de los derechos individuales de los miembros del gru-

po de parentesco o de la tribu de los derechos colectivos del grupo de parentesco —aquí Maine había escrito familia— o tribu; y, en parte, del incremento y la trasmutación de la soberanía del jefe. A esto, Marx respondió: "Tampoco origen doble; sino sólo dos ramificaciones de la misma fuente; la propiedad tribal y la colectividad tribal que incluye al jefe tribal." (Véanse los extractos de Maine, pág. 164 y nota 5 aquí.) De esta respuesta se desprende que las relaciones de propiedad y gobierno, en la sociedad primitiva, no son personales ni impersonales, sino colectivas. Maine había criticado a John Austin por proponer la existencia del Estado *a priori*; pero, escribió Marx, el propio Maine, al hacer esa crítica, había pasado por alto la distinción entre la institución del Estado y la persona del príncipe: "Der unglückliche Maine selbst hat keine Ahnung davon, dass da wo Staaten existieren (después de las comunidades primitivas, etc.) i.e. eine politisch organisierte Gesellschaft, der Staat keineswegs der Prinz ist; er scheint nur so." (Extractos de Maine, pág. 191.) La relación impersonal del Estado tiene la apariencia de la relación personal del príncipe en la sociedad política organizada. La existencia del Estado se establece en el tiempo después de la de las comunidades primitivas, y desarrolla con su establecimiento la diferencia entre apariencia y realidad. (V. infra, sec. 3 sobre Maine en esta introducción.) Los dos comentarios de Marx sobre Maine se refieren por igual a la tesis de Morgan, pues están estrictamente

tamente en contra de cualquier teoría del Gobierno primitivo concebido como una relación personal. La individualidad se expresa y desarrolla en la vida colectiva de la sociedad primitiva, la persona existe como tal, aunque no en oposición efectiva a la institución social. Por un lado, la diferenciación entre la relación personal y la institucional es potencialmente lo que se desarrolla en una oposición en la sociedad políticamente organizada. Por el otro, las relaciones personales y las institucionales se hallan efectivamente diferenciadas en cualquier sociedad, primitiva o civilizada; es una incoherencia pensar que porque el número de personas en una sociedad primitiva es reducido, por cuya razón los miembros pueden relacionarse personalmente con el jefe, las relaciones gubernamentales, o judiciales u otras, son personales. El conocimiento personal u otras relaciones de ese tipo, y las relaciones institucionales, se diferencian lo mismo en las sociedades primitivas que, en las civilizadas, incluso cuando el conocimiento personal, etc., han sido ellos mismos institucionalizados. La relación individual, o personal, existe entre gobernantes de Estados y sus ciudadanos, o súbditos, también, pero la relación de gobernante a súbdito no es modificada en virtud de esa relación personal; además, la relación personal, o falta de ella, puede influir en los juicios del jefe tribal o gobernante del Estado. El desarrollo de intereses opuestos de clases sociales no erradica la relación personal; pero impone la distinción entre su realidad y

la apariencia de ella.

El sistema desarrollado por Marx, en este terreno es el siguiente: la relación política es la negación de la relación colectiva primitiva, y la relación colectiva lleva en sí las relaciones tanto personales, como impersonales, en forma más o menos indiferenciada. La diferenciación entre las relaciones personales y las impersonales en la colectividad primitiva crece a medida que aumenta la propiedad tribal y, paralelamente, a medida que el cargo de jefe se va delineando más claramente y se va haciendo menos indiferenciado. Es inútil, por lo tanto, hablar de la diferenciación de relaciones personales e impersonales en sociedades muy primitivas, donde la cantidad de propiedad es pequeña y escasamente puede observarse algún cargo distintivo como el de jefe. La distinción entre las relaciones personales y las impersonales u objetivas adquiere cada vez mayor importancia a medida que la cantidad de producción y de propiedad aumentan, y cargos como el de jefe, se van definiendo en forma más evidente. A esa altura, aún no hay diferenciación manifiesta entre propiedad colectiva y propiedad individual; Marx atribuía el desarrollo de esa diferenciación al período de transición a la sociedad políticamente organizada, como base para su desarrollo.

Ancient Society está dividida en cuatro partes: I, crecimiento de la inteligencia a través de invenciones y descubrimientos; II, crecimiento de la idea de Gobierno; III crecimiento de la idea de familia; IV, crecimiento

de la idea de propiedad. Marx modificó la secuencia de Morgan, al tratar la parte II, el Gobierno, por último, reemplazando así a la propiedad en el orden de su manuscrito. Al hacerlo, colocó el tema de la segunda parte directamente en conjunción con el de la propiedad, cuando Morgan los había separado por medio del prolongado tratamiento de la familia. En esa forma, la perorata de Morgan sobre el efecto distorsionante de la propiedad sobre la humanidad y las condiciones de su eventual desaparición fue extractada, aunque sin atención especial, en las notas manuscritas de Marx, en la página 29. En forma proporcional, Marx redujo la parte I, a la mitad del espacio que le había destinado Morgan, principalmente mediante la omisión del capítulo 3, índice del progreso humano, en que se propone una escala temporal de la evolución humana; del mismo modo, Marx dedicó menos espacio que Morgan a la parte III: los sumarios de Morgan de su trabajo anterior, dados en las tablas de términos de parentesco, y la nota agregada a su parte, donde rebate la obra de McLennan, fueron omitidos por Marx, y también el prefacio de Morgan. Fuera de esas omisiones, Marx no excluyó casi nada significativo de Morgan; esto último es igualmente cierto, en la medida en que se verá, de los extractos de Phear y Maine; no se puede decir lo mismo con respecto a los de Lubbock.¹¹

En general, Marx estaba de parte de la obra de Morgan; no llegó al veredicto de Engels de que era una obra

que haría época, y de que "el redescubrimiento (por Morgan) de la preexistencia de la *gens* matriarcal sobre la patriarcal tiene la misma importancia, para la prehistoria, que la teoría de la evolución de Darwin tiene para la biología, y que la teoría de Marx de la plusvalía tiene para la economía política."¹² Sin embargo, la obra de Morgan pasó a ser, para Marx, la base del juicio sobre temas similares en las obras de Niebuhr, Grote, Mommsen, en estudios clásicos; contrastaba el republicanismo de Morgan con la tendencia aristocrática de la búsqueda de príncipes de Grote y Mommsen;¹³ Morgan mostraba a Marx las limitaciones de su comprensión de las instituciones *gens*, *fratria*, *basileus*, y los de las obras de Maine y Lubbock en etnología. Marx aceptaba la autoridad de Morgan en cuanto a la etnología de los indios americanos, y otros pueblos contemporáneos primitivos, al igual que Bachofen,¹⁴ por lo que agregó poco a las pruebas favorables a la teoría de Morgan de fuentes extraeuropeas. Morgan, sin embargo, basaba su argumentación también en textos de la antigüedad clásica, particularmente de Grecia y Roma, y, en menor medida, del Antiguo Testamento. Marx verificó algunas referencias a autores griegos y latinos de Morgan, y al final de sus notas, añadió una serie de citas nuevas, en particular sobre los registros tribales*, como anales históri-

* *Tribal lays*, que puede significar registros o también poemas. (T)

cos;¹⁵ agregó etimologías griegas (p. ej., *syndyasmian*, *excerpts*, pág. 3), y latinas (p. ej., *hortus*, *excerpts*, pág. 2), y buscó términos etnológicos ingleses, como *moccasin*, *squash* (*loc. cit.*)

Marx copió o resumió la obra de Morgan; intervino muy poco en los extractos, en comparación, por ejemplo, con el método utilizado en su manuscrito sobre Maine. En la tabla siguiente, se da una lista de los que pueden ser considerados sus principales comentarios o agregados. Algunos de esos comentarios ya son conocidos por el uso que hizo de ellos Engels en

Ursprung der Familie. Con el fin de posibilitar una comparación más completa, se da una lista que muestra, en líneas generales, el uso que hizo Engels de los extractos de Morgan efectuados por Marx (v. *infra*, Tabla VII). Con respecto a los extractos de Maine, sin embargo, hemos adoptado un sistema distinto (v. *infra*, Tabla V). (Los extractos de Maine contienen una cantidad proporcional y absolutamente mayor de material introducido por Marx, que es difícil tabular. Se aconseja al lector, por lo tanto, consultar los extractos directamente, como en todos los casos.)

T A B L A I

COMENTARIOS DE MARX EN LOS EXTRACTOS DE *ANCIENT SOCIETY*
DE MORGAN

Extractos página	P A L A B R A S	C L A V E
1. ¹⁶	Tribus italianas en el estado superior de la barbarie (!)	
2.	Control absoluto (?!) sobre la naturaleza	
6.	(<i>Mindensten officiell!</i>)	
10.	<i>Ebenso verhält. . . politische Systeme</i> , etc.	
13.	<i>Südslawen</i> , comunas rusas (2 referencias)	
14.	<i>Was oft anwendbar</i> (refiriéndose a los antiguos britanos)	
16.	Referencias a Fourier: a los eslavos del sur, a las diosas del Olimpo	
21.	Encendido del fuego —principal invención (contra Morgan)	
24. ¹⁷	<i>Nicht der Fall bei Celts</i>	
26. ¹⁸	El cercamiento no prueba la propiedad privada de la tierra; error de Morgan en la cita de la <i>Ilíada</i> ; [Achille] Loria y la pasión de la propiedad ^a	
28.	¿Disposiciones testamentarias introducidas por Solón?	

37. Forma modificada de la venganza sangrienta!
 38. ¡If! ¡Es una suposición!
 41. ¡Colonización organizada!
 48. *Erblichmachen der Wahl*
 57. *Eingeborene casuistry*
 58. Formación de la casta; *gens* petrificada en casta^b
 67. *Mögen Spanier. . . Er hätte sagen sollen. . . ; Stamm, phyle*
 68. El salvaje espía
 69. *Klassische Schülergelehrsamkeit; Herrn Grote ferner zu bemerken. . .^c*
 70. *Schulgelehrter Philister*
 71. *Germanice fleischlich;^c lernten sie dies. . . ; Das lumpige religiöse Element se conserva en la medida en que la cooperación real desaparece. . . ; Schulgelehrter. . . ; Verkettung-Phantasiebild*
 73-4. Mr. Gladstone. . .
 74. Schoemann sobre el voto en Grecia; *Sorte militarischer demokratie^d*
 75. Antigua justicia germánica
 76. Böckh sobre la población del Atica; Schoemann sobre los principados; Teseo, persona real; *Phantasie des Plutarch*
 76-7. *Interessenconflict*
 77. ¿Germen del condado?
 78. *Bekamen entscheidende Macht; Plutarch falsch*; colonos griegos
 79. *Eigentumsdifferenz*; Schoemann contra Morgan acerca de las philes típicas
 80. Tribus áticas
 81. Referencia a Schoemann
 84. Clan-Geschlechter en Mommsen. ¡Analogía!
 87. Tribuno = jefe tribal. Conjetura
 89. Contra Livio (*Kerl vergisst. . .*); *Superlativ dies*
 90. Los clientes como plebeyos: Niebuhr correcto contra Morgan
 91. *Bürger des Romulus* (Plutarco sobre Numa)
 94. Mutterzunge-Patria. Referencia a Curtinus, cit. por Morgan
 95. Bachofen: hijos espurios (!); unión ilegal (!); Uniláteres en línea masculina (cf. Morgan, pág. 360); gran familia = *Geschlechtsfamilie* = *gens*
 96. Bachofen sobre la ilegalidad

^a Quizás: Achille Loria, *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale*, Milán, 1880

^b V. *infra*, extractos de Morgan, nota 160

^c Referencia a George Grote. Acerca de la relación de Grote con Bentham, J.S. Mill y los utilitaristas, cf. Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, (1928), 1955

^d V. *infra*, sec. 7, Relación de Engels con Marx y Morgan.

Marx difería de Morgan principalmente en detalles (extractos, págs. 1, 2, 20, 21, 24, 26, 77, 84, 90); temas básicos (extractos, págs. 26, 38, 48, 76-79), como la propiedad privada en Homero, la transmisión hereditaria de la jefatura, las cuestiones de conflictos de intereses en la disolución de la *gens*, y diferencias sobre la propiedad en la misma situación; cabe agregar aquí que fueron desarrollados más bien como expresiones propias de Marx.

Marx terminó los extractos y las notas en la parte II, cap. XV, de Morgan. Después de cubrir el principio de ese capítulo, copió pasajes de Tácito, *Germania* y César, *De Bello Gallico*, dados allí; añadió los demás pasajes de autores clásicos, incluyendo las referencias de la edición de Tácito, de Lipsio (extractos, págs. 96-98) y concluyó las notas sobre Morgan.

Marx cuestionó la afirmación de Morgan: "Los humanos son los únicos seres de quienes puede decirse que han adquirido un completo dominio (?;) de la producción de alimentos. . ." (interpolación de Marx, extractos, pág. 2)¹⁹. Según Morgan, el cultivo de cereales precedió a la migración de los pueblos arios de las llanuras del Asia superior a las selvas de Asia occidental y Europa, y ese cultivo les fue impuesto por las necesidades de los animales domesticados ya incorporados a su estilo de vida. Marx (extractos, pág. 24) sugiere que no fue ése el caso de los celtas²⁰. Morgan, basado en la *Ilíada*, nota allí la referencia a cercas, y ahí atribuye la propiedad privada de la

tierra a la Grecia homérica, interpretación que Marx no aceptó (extractos de Marx, pág. 26): "Morgan irrt sich wenn er glaubt, das blosser fencung beweise Privatgrundeigentum"²¹.

Marx buscaba el origen de la sociedad civilizada y el Estado en la disolución del grupo primitivo. La forma de ese grupo se identificaba con la *gens* descrita por Morgan, distinta de la familia conjunta de Maine. Además, Marx aplicó la opinión de Morgan de que, en las antiguas colectividades, existían las características de la sociedad que el hombre debe reconstituir si quiere superar las distorsiones de su carácter en la situación civilizada. Marx aclara, cosa que no hizo Morgan, que ese proceso de reconstitución no se desarrollará en el nivel antiguo, sino en otro; que es un esfuerzo humano, del hombre por y para sí mismo, que los antagonismos de la civilización no son estáticos o pasivos, sino formados por intereses sociales que se alinean a favor o en contra del resultado de la reconstitución, y que ésta será determinada en forma activa y dinámica.

También, por lo que se refiere a la relación de las instituciones de la sociedad antigua con las de la era de la civilización, Marx señalaba que el tribuno del pueblo romano que, en período histórico, defendía a los plebeyos contra los patricios, era en su origen el jefe de la tribu (extractos de Morgan, Pág. 87). La fraternidad de las antiguas *gens* ha sido transformada en sus términos de referencia y en su significado, después del establecimiento de las relaciones sociales de

la civilización; no pueden ser reconstituidas, ni siquiera concebidas nuevamente, en su forma antigua. Marx examina, en diversos lugares, los lineamientos generales de la libertad y la igualdad en la sociedad antigua:

1. Morgan consideraba que la creciente libertad y posición más elevada de las mujeres constituían una medida del progreso de la familia: así como la humanidad futura, una vez que haya superado la distorsión de la carrera de la propiedad, restaurará la libertad y la igualdad de las antiguas *gens*, también la posición de las mujeres volverá a ser la anterior, más elevada. A este respecto, Marx escribió (extractos, pág. 16), "Aber das Verhältnis der Göttinnen im Olymp zeigt Rückerinnerung an frühere freiere und einflussreichere Position der Weiber." El recuerdo de un estado anterior de influencia y libertad mayores en la posición de las mujeres explica la mitad de la mitología de Juno y Minerva. La otra mitad de la explicación es que la proyección celestial de la antigua libertad e igualdad de las mujeres es la inversión de su real posición en la sociedad griega; también es la justificación mitológica de su aflicción en esa situación inferior, y la expresión de la esperanzada fantasía de su superación en otro mundo.

2. La cuestión de la *gens* respecto de la destrucción de la igualdad, la formación de rangos sociales, más aún, de castas, la estratificación social y la sociedad compleja y normativa, fue

planteada por Marx refiriéndose a los kutchin, un pueblo athapaska del noroeste del Canadá (extractos de Morgan, pág. 58). Según G. Gibbs, corresponsal de Morgan, los kutchin tenían tres grupos exogámicos de ascendencia común, y desde entonces se planteó la cuestión de las castas. El comentario de Marx era una pregunta hipotética: ¿ es posible que las *gens* den origen a la formación de castas, particularmente si se añade la conquista al principio de la *gens*? Esto se refiere al modo como la una se añade al otro. Entre los kutchin, las *gens* eran de diferente rango; esa diferenciación surgió de un factor que no es exterior al principio de la *gens*; el principio de la *gens* tiene como opuesto a la casta. Así, el principio abstracto de la *gens* tiene como opuesto una organización social concreta, la casta, por un lado, y la conquista, por el otro. En su transición, la *gens*, por diferencia de rango social, puede petrificarse como su opuesto, la casta. La concreción, la diferencia de rango social, está en conflicto con la abstracción; el principio de la *gens*; la *gens* concreta, simultáneamente, se petrifica como su contrario, la casta concreta. El vínculo de parentesco dentro del principio gentilicio, por su existencia, no permite que surja ninguna aristocracia perfeccionada; el sentimiento de fraternidad subsiste en la *gens*, mientras no aparece la aristocracia. La forma de fraternidad, sin embargo, puede existir en una sociedad con una aristocracia desarrollada.

2a. Esta es la más explícitamente dialéctica de todas las formulaciones de Marx en el cuaderno de Morgan, sobre la transición de la humanidad del estado primitivo al civilizado, donde se plantea la oposición entre una abstracción, el principio de la *gens*, y una serie de concreciones: conquista, casta y diferenciación en rango social. Al mismo tiempo, opone la transición de la abstracción de la *gens* a la casta concreta; así las dos transiciones, de abstracción a concreción, y de una concreción a otra, tienen lugar a la vez; son precedidas por la transición de la *gens* concreta a su abstracción. La concreción de la conquista se agrega a la abstracción de la *gens*, igual que a su principio; la concreción de la diferenciación de rango social está en conflicto con el principio abstracto de la *gens*. Pero ¿puede la *gens* concreta, por diferencia de rango social, petrificar como su opuesto, la casta concreta? La casta se opone a una formación ulterior surgida de la disolución de la sociedad gentilicia, la aristocracia; porque las concreciones, casta, fraternidad, organización gentilicia, y el vínculo de parentesco, en su petrificación, se oponen a su desarrollo. Aquí es preciso introducir una relación social exterior al principio de la *gens*: no es la casta como tal, ni la conquista como tal, ni la diferenciación de rango, lo que destruye el vínculo de parentesco y la fraternidad; la *gens* y el principio gentilicio pasan a la civilización, la sociedad antagónica y la aristocracia, sujetos a otra oposición que la que aquí se esboza;

igualdad, fraternidad, la *gens*, la conquista, el vínculo de parentesco y la diferenciación de rango coexisten, mientras la propiedad no se acumula en forma dispareja y se aparta, distribuye y trasmite, en forma privada; pero, para que aparezca la desigualdad, por lo que corresponde a la propiedad, debe haber un aumento cuantitativo de la cantidad de propiedad social, en primer lugar, el factor exterior al principio gentilicio, ya introducido por Morgan, que actúa en la transición de *societes* a *civitas*.

2b. La antigua casta es una petrificación de la diferenciación gentilicia interna. (Aquí Marx examinó el proceso de formación de la casta, mientras que en la carta a Annenkov, y en el primer volumen de *El capital*, consideró el último resultado. (V. *infra*, extractos de Morgan, nota 160.) La aristocracia, en su forma final, es lo contrario de la casta, así como su formación es lo contrario de la petrificación. La formación de la casta se realiza, por lo demás, no desde el comienzo de la concreción de la *gens*, sino desde su abstracción. La petrificación de la *gens* como casta no es la erradicación de la *gens* como comunidad formal; pero la despoja del sentimiento de igualdad, lo mismo que en el caso de formación de una aristocracia. En el último caso, sin embargo, se destruyen, tanto la forma, como el contenido del vínculo de parentesco. A pesar de ello, la diferenciación de rango es compatible como el principio gentilicio formal, pero no con el sentimiento

de igualdad. El surgimiento de la aristocracia es una revolución no cíclica; pues una vez que ha surgido, no hay regreso posible a la igualdad sustancial y a la hermandad de sangre o comunidad. V. Gordon Childe, que pensaba en una revolución durante el período arqueológico de las poblaciones neolíticas en las primeras comunidades agrícolas, consideraba la revolución únicamente en este sentido. El sentido de una revolución cíclica y repetidora de ciclos, como en la astronomía, ya había sido planteado por Giambattista Vico; últimamente, lo ha retomado Jean Paul Sartre, quien ha propuesto la idea de la recurrencia de los factores perpetuos de la condición humana, como la escasez, en la historia.

3. Marx observó (extractos, pág. 33) que Morgan había compuesto un *jus gentilitium* para los iroqueses; Morgan hizo lo mismo con respecto a los griegos y romanos (la parte II, caps. II, VIII y XI de *Ancient Society* se ocupan de este tema). Un *jus gentilitium* es un anacronismo; sólo puede ser escrito después que un sistema gentilicio ha llegado a su fin; tal fue el caso en la antigua Roma, donde efectivamente hubo un *jus gentilitium*; pero sólo después del establecimiento de la sociedad política y la declinación de la *gens*. Desde otro punto de vista, el *jus gentilitium* es una contradicción en sí mismo. Finalmente, es una empresa posible para el etnólogo, el extraño; pero él ya no compone el *jus gentilitium* para una sociedad particular, como lo hicieron los romanos para

la suya; el etnólogo escribe un *jus gentilitium* universal, para la *gens*, como abstracción, y la sociedad gentilicia, como fenómeno general. Esa fue la tarea de Morgan, y su éxito o fracaso dependen de que el *jus gentilitium* particular se relacione con la generalidad en forma concreta; pero este aspecto de la obra de Morgan no ha sido continuado sistemáticamente. El mismo inició esa tarea, en forma casi dialéctica, no con respecto a la *gens*, sino a su opuesto, la familia, que es tomada como principio activo (Marx, extractos de Morgan, pág. 10) y como pasividad (v. esta introducción, nota 6, final); pero no reunió esos dos aspectos opuestos, ni desarrolló la concepción allí implicada con respecto a la *gens*. Sin embargo, la relación de la *gens*, como principio activo y pasivo con la *gens* como institución concreta, tanto pasiva como activa, es esencial para la transición a la civilización. Además, la disolución de la *gens* no puede dejarse de lado con respecto a esos procesos.

Marx introdujo las diferencias con una doctrina de evolucionismo unilineal, en sus extractos de Morgan, de acuerdo con él. Las referencias a las varias líneas de desarrollo en ambos hemisferios, señaladas por Morgan, fueron observadas por Marx, y también la búsqueda de equivalencias entre ambos. Además Morgan introdujo en su sistema el factor de los préstamos, o la difusión entre pueblos en distintos niveles de desarrollo. Marx observó esto refiriéndose a los antiguos britanos (extractos, pág. 14)^{2 2}

y como fenómeno general (extractos, pág. 22)²³. Morgan consideraba la familia patriarcal de hebreos y romanos como un caso excepcional en la evolución de la sociedad y la familia, y, por lo tanto, como una no-unilinealidad. Marx (extractos, pág. 4) observó esa opinión; después la modificó en su propio esquema, pero no la discutió. Engels adoptó la noción de que la familia patriarcal es la principal forma de donde evolucionó la familia moderna. Según Engels, la familia oriental era una evolución unilineal de la antigua familia patriarcal (hebrea y romana)²⁴. En Morgan y sus contemporáneos, la doctrina unilineal eclipsa todo lo demás; las variaciones deben entenderse como subordinadas a esa doctrina; la interrelación dialéctica de la una y las muchas líneas de desarrollo humano no era considerada en esa época.

Morgan ha postulado que la autoridad paterna se desarrolló cuando la familia tomó un carácter monogámico, en cuya ocasión, el aumento de la cantidad de propiedad y el deseo de conservarla hicieron que la descendencia pasara de la línea femenina a la masculina, con lo que se echaron cimientos reales para ese poder²⁵. (La familia romana otorgaba al padre una autoridad excepcional sobre el hijo, como lo muestra Gaius; Morgan consideraba la familia romana una excepción, en la medida en que era patriarcal.) Además, Morgan se basaba en Tácito para afirmar que los antiguos germanos evolucionaban hacia una familia monogámica (Tácito es oscuro al respec-

to): "Parece probable . . . que (la familia) de los antiguos germanos fuera una organización demasiado débil para enfrentarse sola a las dificultades de la vida; y . . . se refugiaba en un hogar común (Marx, extractos de Morgan, pág. 16, interpoló: al igual que los eslavos meridionales) formado de familias emparentadas. Cuando la esclavitud se convirtió en institución, esos hogares desaparecerían."²⁶ A esto, Marx añadió (*loc. cit.*): "En realidad, la familia monogámica se basa, en todas partes, para tener una existencia aislada independiente, en una clase doméstica que originalmente era dondequiera directamente esclava." Morgan consideraba que no era la familia la que llevaba a la sociedad, sino la sociedad a la familia: "La sociedad germana no estaba, en esa época, suficientemente avanzada para la aparición de un tipo elevado de familia monogámica." Esta posición debe tomarse junto con la relación de la familia con el sistema de consanguinidad (Marx, extractos de Morgan, pág. 10).²⁷

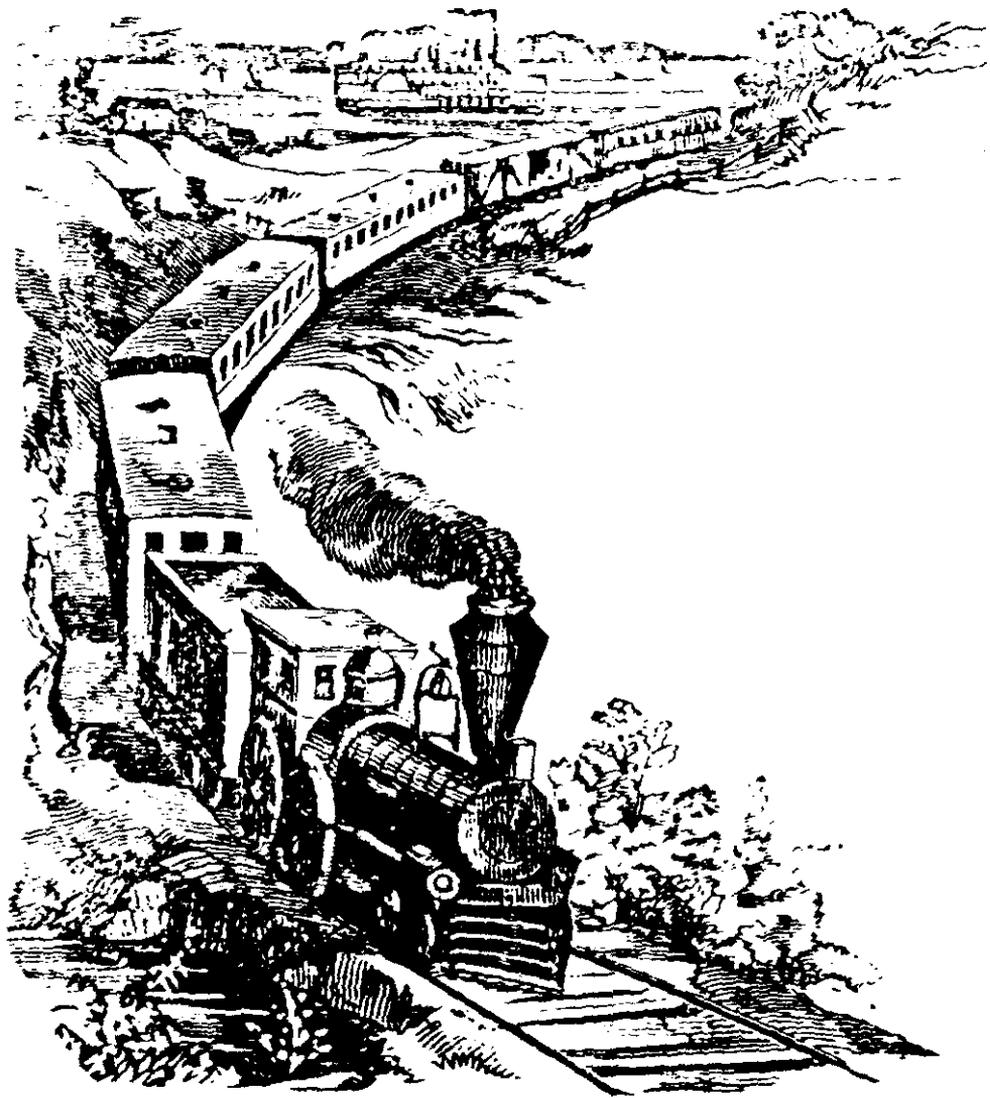
Que las familias griegas, romanas y hebreas, fueran de tipo patriarcal, y que estuvieran relacionadas con servicios agrícolas (y pastoriles), con la esclavitud, y en el caso de Roma, posiblemente con la servidumbre, es una indicación de que la forma familiar patriarcal fue excepcional en la experiencia humana; el desarrollo de la civilización de Occidente, en general, se aparta de lo ordinario, comparado con el desarrollo de la de Oriente. La civilización surgió en conexión con el surgimiento de la familia patriarcal en

Occidente; pero no entera, ni únicamente respecto de ella, y con la familia monogámica; de ahí se sigue que la civilización es en sí misma un extraordinario desarrollo. Esta es una línea de pensamiento abierta por Fourier que tiene su origen en Gaius, y que Marx exploró más (extractos de Morgan, pág. 16): "Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada de la tierra. La familia moderna contiene el germen no sólo de la *servitus* (esclavitud), sino también de la servidumbre, puesto que contiene desde el principio una relación con servicios para la agricultura. Contiene en sí misma, en miniatura, todos los antagonismos que después se desarrollan más ampliamente en la sociedad y su Estado." Engels incluyó el comentario sobre Fourier, en una nota puesta al final del *Origen de la familia*.²⁸ y el resto del pensamiento de Marx en su pasaje sobre el desarrollo de la familia antigua.²⁹

La familia de la antigüedad clásica es la miniatura de la sociedad; pero, en su forma monogámica, se basa en instituciones sociales que son exteriores al grupo privado de parientes: esclavos, sirvientes (en las casas mayores, clientes y dependientes), después siervos, etc.; por lo tanto, los antagonismos que la familia contiene en miniatura no son generados por ella en la misma forma que lo son en la sociedad, sino que son generados por la sociedad y luego trasladados al interior de la familia. Esta, tal como aquí se entiende, es parte de una sociedad a punto de pasar a la civiliza-

ción, o ya en esa etapa. Tales relaciones de familia y sociedad, y la familia como miniatura de la sociedad, son fundamentalmente diferentes, por ejemplo, de las de la familia y sociedad hawaianas tradicionales. Morgan escribía: "No es probable que la familia efectiva, entre los hawaianos, haya sido tan grande como el grupo unido en la relación de matrimonio. La necesidad impondría su subdivisión, en grupos menores, para la búsqueda de la subsistencia y la protección mutua; pero cada una de las familias menores sería una miniatura del grupo."³⁰

Morgan no especifica si quiere decir que la familia sería una miniatura del grupo mayor unido en la relación de matrimonio, o el grupo menor dentro del mayor, unido para la subsistencia y la defensa. El contexto apunta hacia esto último; es decir, que la familia menor era en Hawái la miniatura del grupo menor. Marx reprodujo la frase de Morgan sin comentarios (extractos, pág. 8). El problema es que la palabra "miniatura", en la pág. 16 de los extractos de Marx, se refiere a una familia y sociedad enteramente distintas, y el uso de la misma palabra referida al caso hawaiano ha confundido a algunos. En la sociedad romana, la familia no era una miniatura de ninguna institución social mayor; los antagonismos dentro de ella eran la miniatura de los conflictos exteriores a ella, y también de los de la moderna sociedad civilizada, cambiadas algunas relaciones. Ni la familia romana ni la moderna de la sociedad civilizada tie-



nen la misma relación con su contexto social que la familia hawaiana tradicio-

nal tenía con el grupo social primitivo en que estaba situada.

NOTAS

¹ Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877. Reimpreso en 1878, sin modificaciones. Reimpreso en 1907, con distinta paginación; esta reimpresión es la que se cita, de aquí en adelante, a menos que se establezca lo contrario. Recientes ediciones en inglés: 1963 (E.B. Leacock, ed.) y 1964 (L.A. White, ed.). Trad. alemana de Morgan, *Die Urgesellschaft*, de Kautsky y Eichhoff, 1891.

La edición de 1877, de *Ancient Society*, y su reimpresión de 1878, incluyen más de 70 citas en el original de autores griegos y latinos. Fueron traducidas al inglés en la edición de 1964. La mayoría de ellas, particularmente las del griego, fueron silenciosamente eliminadas de la edición de 1907, y posteriormente, de la de 1963, que reproduce sin variaciones el texto y la paginación de 1907. La edición de 1964 incorpora modificaciones de Morgan. Sin embargo, aún se espera una edición definitiva de *Ancient Society*. En parte, es deseable por el libro mismo: Morgan no fue muy claro en su exposición (*op. cit.*, 1907, págs. 90-93) de las relaciones de los tucacora y otras *gens* iroquesas. V. Marx, ms. sobre Morgan, notas 5, 57, 82, 104, 113, 206, 228, 229, 233, 259. V. *infra*, Introducción, nota 25 referente a Homero. En parte, una nueva edición es deseable

también por su destino en manos de otros: Morgan se refirió al misionero Ashur Wright (*op. cit.*, pág. 83 e índice; A. Wright, pág. 464), quien ha sido identificado como Asher Wright. Véase B.J. Stern, *American Anthropologist*, vol. 33, 1935, págs. 138-145, y W.N. Fenton, *Ethnohistory*, vol. 4, 1957, págs. 302-321; id., *Ethnology*, vol. 4, 1965, págs. 251-265. Marx (ms. sobre Morgan, pág. 13) se refiere a Arthur Wright, particularización innecesaria, pues en ese lugar (pág. 464, 1907) mencionaba únicamente a A. Wright. Marx (ms., pág. 36); siguió a Morgan (pág. 83) citando a Ashur Wright. Engels (*Origen de la familia*) dio el nombre como Arthur. La forma Ashur, que le da Morgan, fue insertada en la traducción inglesa de Engels, pág. 43 (Véase la nota siguiente.) Las ediciones alemanas de 1931, pág. 25, y de 1962, págs. 53 y 698, de Engels dieron el nombre como Arthur. (Véase la nota siguiente.) La edición rusa de los extractos que de Morgan hizo Marx, "corrigió" eso, transformándolo en Ashur (*Konspekt Knigi Liuisa G. Morgana, "Drevnee Obshchestvo"*. *Arkhiv Marksxa Engel'sa*, vol. 9, 1941. M.B. Mitin, ed., págs. 26 y 70). Cf. E. Lucas, "Die Rezeption Lewis H. Morgans durch Marx und Engels", en *Saeculum*, vol. 1, 1964, pág. 158: "Además, el manuscrito de Marx le jugó una mala pasada a Engels: el misionero Ashur (sic) Wright

asumió el nombre de Artur," refiriéndose luego a la edición del *Arkhiiv*, op. cit., pág. 26 y a Morgan, op. cit., 1877, pág. 455.

Se han escrito biografías de Morgan, y han sido compiladas por B.J. Stern, *Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist*, 1931, y por Carl Resek, *Lewis Henry Morgan, American Scholar*, 1960. La obra de Morgan, *Ancient Society*, fue tema de un simposio celebrado en 1964: *VII Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Moscú, Vol. IV, 1967, págs. 441-511.

² Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats im Anschlusse an Lewis H. Morgans Forschungen*, la. ed., 1884, 4a. ed., 1892. Reimpr. 1931, H. Duncker ed.; MEW 21, 1962. Trad. ingl. de la 4a. ed., *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches Of Lewis H. Morgan*, 1942, citado de aquí en adelante, a menos que se establezca lo contrario. Las traducciones son mías. Acerca de la elección del título de la obra, v. *infra*, nota 147, párrafos 7 y 11. Cabe conjeturar la influencia de Darwin a este respecto; la búsqueda de los orígenes no fue instigada por Darwin; en el siglo anterior, Bernard Mandeville, Condillac, Francis Hutcheson, N. S. Bergier, Lord Monboddó, Jean Jacques Rousseau, John Millar, habían buscado los orígenes del vicio, la virtud, el conocimiento humano, la desigualdad, los dioses paganos, el lenguaje, la distinción de rangos. Antes de ellos, se habían buscado los orígenes del dinero, los prejuicios y la desobediencia. En la obra de Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races*

in the Struggle for Life, 1859, se proponía un significado distinto de "origen". Lo siguieron, en el campo de la etnología y la evolución:

John Lubbock, *The Origin of Civilization*, 1870.

A. Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*, 1874.

Id., *Les origines du mariage et de la famille*, 1884.

M. M. Kovalevsky, *Tableau des Origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, 1890.

Durante ese período, E.B. Tylor, W.H. Holmes, H.L. Roth, J.H. King, F von Schwarz, Can. Taylor, investigaron los orígenes de juegos, formas artísticas, agricultura, lo sobrenatural, culturas africanas y arias. Pero ahora la búsqueda de los orígenes tenía en vista, tanto un lugar geográfico y temporal, como un principio abstracto; Engels y los que trabajaban en la línea de Darwin estaban interesados en principios y no en lugares geográficos, en su búsqueda de los orígenes.

Entre los que han buscado orígenes, en el siglo XX se cuentan E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*. P. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, R.H. Lowie, *The Origin of the State*, y Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des Manières de Table*; se refieren a principios de origen, por lo que han avanzado en la dirección de Darwin y Engels. Otras referencias a Origen/Origenes, en la Bibliografía, *passim*.

³ M.M. Kovalevsky, "Dve Zhizni", en *Vestnik Evropy*, 1909, no. 7, pág. 11. La procedencia del ejemplar de *Ancient*

Society de Marx es de interés, no solo para los bibliófilos, por la teoría de Engels de una conspiración para su supresión por el silencio en Inglaterra. (Engels, Prefacios a las eds. 1a. y 4a. del *Origen de la familia*, op. cit., y carta a Karl Kautsky, del 16 de febrero de 1884. MEW 36, pág. 109.) La afirmación de Kovalevsky de que había traído el libro de los Estados Unidos y de que Marx lo había recibido de él, debe tomarse junto con la nota bibliográfica del propio Marx sobre el libro de Morgan, Londres, 1877 (v. *infra*, nota 15). De acuerdo con D. N. Anuchin, *Etnograficheskoe Obozrenie*, 1916, núm. 1-2, pág. 11, a Kovalevsky le aconsejó leer a Morgan V.F. Miller, estudioso del Cáucaso, área que Kovalevsky estudiaba. Cf. B.G. Safonov, *M.M. Kovalevsky kak sotsiolog* 1960, pág. 32; B.A. Kaloev, "M. M. Kovalevsky", en *Sovetskaya Etnografiya*, 1966, núm. 6, págs. 30-42; M.O. Kosven, "M.M. Kovalevsky kak etnograf-kavkazoved", *Ibid.*, 1951, núm. 4, págs. 116-135.

⁴ Marx murió el 14 de marzo de 1883. Acerca de la búsqueda de Engels, de la obra de Morgan, véase su carta a Kautsky, del 16 de febrero de 1884 (v. *supra*, nota 13); véase también Engels, *Ursprung der Familie*, op. cit., prefacios a las eds. 1a. y 4a.

⁵ Los cuadernos que contienen los extractos de Morgan, Maine, Lubbock y Phear, se hallan en el *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* (IISG), Amsterdam. El cuaderno B 146 mide 19.5 cms. x 15.6 cms., tapas duras, encuadernado, páginas numeradas por Marx. El reverso de la cubierta y la primera página contienen más referencias bibliográfi-

cas (véase *infra*, Bibliografía I). El índice del cuaderno (en la cubierta, de mano de Engels) es el siguiente:

1. Lewis H. Morgan, *Ancient Society*. (1)
2. J.W.B. Money, *Java, or How to Manage a Colony*. (99)
3. Sir J. Phear, *The Aryan Village in India and Ceylan*. (128)
4. Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & Römisches Recht*. (155)
5. Sr. H.S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*. (160)
6. E. Hospitalier, *Les principales Applications de l'Electricité*. (198)

En el reverso de la cubierta posterior se encuentra el siguiente índice, de mano de Marx:

1. Lewis Morgan, "Ancient Society". London, 1877. (págs. 1-98).
2. J.W.B. Money. "Jawa" etc. 2 vls. London 1861. (págs. 99-127).
3. Sir J. Phear. "The Aryan Village in India and Ceylon". 1880 (págs. 128-155).
4. Dr. Rudolph Sohm. "Fränkisches Recht u. Römisches Recht etc." (págs. 155-159).
5. Sir Henry Summer Maine: "Lectures on the Early History of Institutions". Lond. 1875. (pág. 160).

La paginación saltea la pág. 144. Para más detalles, véase la Bibliografía, *infra*. El cuaderno B 146 contiene 316 páginas rayadas, 260 de las cuales fueron numeradas por Marx, 59 están en blanco, y 56 sin numerar.

El cuaderno B 150 mide 22.5 cms. x 18.6 cms., tapas duras, encuadernado, páginas numeradas por Marx. El índice

(incompleto) se halla en la cubierta anterior, de mano de Engels:

Lubbock, *Origin of Civilization*, pág. 1.

Los extractos de Lubbock que hizo Marx llenan las primeras ocho páginas del cuaderno, seguidas por las páginas 9-11 en blanco. La página 12 lleva el título "Egipto", y contiene una referencia bibliográfica a "Mr. Wilfrid Scawen Blunt, miembro del Servicio Diplomático, no hace mucho Cónsul Británico en Egipto." (Véase *infra*, *Bibliografía*).

A continuación, viene el artículo de Mulhall (véase *Bibliografía*), págs. 12-19. Las cinco páginas siguientes están en blanco y sin numerar. Muchas páginas siguientes fueron arrancadas del cuaderno. Frente a la pág. 1, hay una nota bibliográfica de Marx sobre Watson y Kaye, *The People of India*, vol. II (v. *Bibliografía*), y sobre Tomkin y Lemon, "*Commentaries on Gajus*".

Acerca de la cronología de los cuadernos, v. *Addendum I*.

Aprovecho la ocasión para expresar mi profunda gratitud al IISG, su director y su personal. Estoy particularmente agradecido a los Sres. H.P. Harstick, G. Langkau, Ch.B. Timmer, por su cooperación y confiabilidad.

⁶ M.M. Kovalevsky, *Obshchinnoe zemlevladienie. Prichiny, Khod y Posledstviia ego Razlozheniia* (Propiedad comunal de la tierra. Causas, curso y consecuencias de su declinación). Pte. I, 1879. Los extractos de Marx de este libro, IISG B 140, págs. 19-40, 59-83, están fechados en septiembre de 1879 (*Chronik, op. cit.*, pág. 374). Una cuidadosa traducción de las págs. 28-40 y 59-83 de este

manuscrito de Marx, se publicó en *Sovetskoe Vostokovedenie*, 1958, núm. 3, págs. [3]-13; núm. 4, págs. [3]-22; núm. 5, págs. [3]-28, y *Problemy Vostokovedeniia*, 1959, núm. 1, págs. [3]-17. Cf. L.S. Gamayunov, y R.A. Ulyanovsky, "Trud russkovo sotsiologa M.M. Kovalevskovo "Obshchinnoe Zemlevladienie..." i kritika ego K. Marksom" (La obra del sociólogo ruso M.M. Kovalevsky "Propiedad comunal de la tierra..." y su crítica por Karl Marx) en *Trudy XXV Mezhdunarodnogo Kongressa Vostokovedov* (1960) 1963, vol. IV, págs. 38-44.

Marx consideraba que Kovalevsky, como Hegel, había puesto el mundo patas arriba, preguntando ¿por qué la conciencia desempeña en Kovalevsky el papel de causa eficiente? Kovalevsky aceptaba la doctrina colectivista, opuesta a la primacía de lo individual en la formación del hombre y la sociedad. Al mismo tiempo, Kovalevsky defendía la teoría de la conquista en la expansión y formación de sociedades complejas. Cf. Marx, ms. Kovalevsky, pág. 29, y *Sovetskie Vostokovedenie*, 1958, núm. 3, pág. 5.

En la medida del alejamiento de la época del primer asentamiento de la familia dentro de los límites del territorio por ellas conquistado (que la comunidad de familias tenga que estar forzosamente asentada en territorio ajeno, conquistado, es sujeción arbitraria de Kovalevsky), se debilita necesariamente la conciencia de la consanguinidad entre las ramas particulares de la familia. Junto con el paulatino deterioro de esta conciencia (¿Por qué desempeña la conciencia en este caso el papel de

causa efectiva, mas no la separación por la distancia que ya se ha presupuesto a través de la escisión de la familia en "ramas" ?), se manifiesta en cada una de las subdivisiones familiares el deseo de regular su situación patrimonial de manera independiente de la participación e ingerencia de las demás subdivisiones de la familia que le son más o menos extrañas (más bien se presenta la efectiva necesidad del fraccionamiento de la economía en común en círculos más particulares y, simultáneamente (?), se refuerza necesariamente la tendencia a la individualización de la situación patrimonial dentro de los límites de la aldea (poselko).)

La posición de Marx, por lo que se refiere a la inversión del mundo de Hegel, bien conocida por el prefacio a la segunda edición de *El capital*, vol. I, 1873, tiene su complemento en la crítica a Kovalevsky. La posición de Marx con respecto a Morgan contrasta con ella. Marx, extractos de Morgan, pág. 14: "La propensión a aparearse, ahora tan fuerte en las razas civilizadas, tampoco es normal en la humanidad, sino desarrollada por la experiencia, como todas las grandes pasiones y potencias de la mente." Aquí la mente es tratada en forma empírica, sujeta a desarrollo en la experiencia. Morgan relacionaba el crecimiento físico y mental del hombre entre sí y con la práctica de la exogamia de la *gens*, donde "el matrimonio de personas no emparentadas creaba una raza más vigorosa." Esto es una simplificación, porque las personas casadas no pueden no haber tenido ningún parentesco entre sí: aquí exogamia significa solo que no

eran parientes cercanos. Por encima de todo, sin embargo, los criterios de Morgan sobre el crecimiento físico y mental, son en este caso hereditarios, en sentido biológico; nada de la herencia humana social y cultural se ha introducido en los procesos de crecimiento que contradiga la posición de Marx en antropología empírica y filosófica, tanto en general, como en particular. Morgan proponía igualmente una normalidad de la historia biológica a la que se opone la normalidad de la experiencia mental del hombre, caracterizada en la condición civilizada. El biologismo de Morgan no ha sido examinado; él vinculaba el crecimiento mental en la experiencia empírica; pero no en las relaciones sociales. La referencia de Morgan a "la mezcla de dos tribus que avanzan" y el resultante ensanchamiento y alargamiento del cráneo y el cerebro es expresión de ese biologismo. (Marx, l.c.; Morgan, *op. cit.*, pág. 468). Desde la época de Morgan, la antropología ha entretejido los factores biológicos y los sociales en el desarrollo humano, lejos de separarlos. La posición de Kovalevsky con respecto a la mente era acrítica; la de Morgan es de transición, posibilitando la crítica posterior.

En realidad, el esquema de Morgan es más complejo, pues llamó a la parte I de *Ancient Society* "Crecimiento de la inteligencia mediante invenciones y descubrimientos." En el primer capítulo, examinaba el progreso de invenciones y descubrimientos y el surgimiento de instituciones comenzando por "unos pocos gérmenes de pensamiento" (Morgan, *op. cit.*, pág. 4). Esas ideas de Morgan no fueron desarrolladas; además, él no las relacionó con el biologismo antes mencionado.

Morgan discutía en los mismos pasajes invenciones y descubrimientos, por un lado, e instituciones, por el otro. Estas últimas incluyen: subsistencia, gobierno, lenguaje, la familia, religión, vida y arquitectura domésticas, propiedad. Los períodos étnicos en que divide a la humanidad son demarcados por invenciones y descubrimientos (Morgan, *op. cit.*, pág. 6). De esto inferimos que Morgan tenía la idea de que la relación del hombre con la naturaleza y con su propio desarrollo deben ser examinadas como: a) productos de su actividad; y b) sus relaciones en la sociedad. Estas no están claramente distinguidas: algunas relaciones con la naturaleza, como invenciones y descubrimientos, están entre las instituciones de subsistencia, vida doméstica, propiedad, etc. Además, algunas de las instituciones no son directamente relaciones sociales; pero aparecen como relaciones sociales en forma reificada. La idea de Morgan de la cultura, como producto total de un período étnico, era concebida como una pasividad, el resultado de un cuerpo de relaciones y actividades con respecto a la naturaleza y la sociedad. La cultura caracteriza el modo de vida de un particular período étnico. (Morgan, *op. cit.*, págs. 9, 12-13); no está particularmente relacionada con determinado grupo social, ni es una característica humana general; no cultiva activamente a los seres humanos de ese período; por lo tanto, no es agente de nada. Más aún, la cultura no opera sobre pueblos particulares, o grupos, o sociedades, o por medio de ellos; por eso no se propone su relación con la interacción social efectiva y la producción. Por lo demás, la cultura no genera ella misma la transi-

ción de un período étnico al otro; pero las fuerzas que generan la transición se encuentran dentro de ella; no están en ninguna otra parte. La cultura es conservadora; pero, al mismo tiempo, la transición al próximo período étnico emerge de la cultura del anterior. La cultura del período étnico anula la diferencia entre los hemisferios, generando así su identidad, a pesar de las diferencias naturales (págs. 16-17). El generador de la transición entre períodos étnicos está dentro de la cultura, o modo de vida, y fuera de las diferencias naturales.

Marx dice en *El capital*, ed. cit., vol. 1, pág. 476 (Engels, *op. cit.*, págs. 561-562), "In den Kulturanfängen sind die erworbenen Produktivkräfte gering. . ." Aquí el uso del término es técnico, igual que el de Morgan. El período en que pensaba Marx es generalmente el precede a la civilización, un período amplio, sin referencia a ninguna sociedad en particular. En el *Manuscrito comunista*, el concepto de cultura aparece como variable, según las clases sociales de la moderna sociedad burguesa, y es, al mismo tiempo, el producto de toda la sociedad; la cultura es una actividad del hombre, que lo prepara para actuar (en este caso, meramente como máquina), y, por lo tanto, es una actividad humana en general; a ella se oponen los conceptos burgueses de propiedad, libertad, ley —en que se clasifica la cultura (cap. 2, ed. inglesa de 1888). Este uso del concepto de cultura está perfectamente de acuerdo con el uso contemporáneo: es variable, activa, interactiva, y producto de la actividad. Hegel entendía la cultura como un desarrollo de la humanidad, como la interrelación con la naturaleza de los

momentos activo y pasivo, concreto y abstracto, de la historia del hombre. El elemento de la esencia absoluta, y su relación con la históricamente particular y relativo, es el absoluto que Marx rechazaba en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el *Manifiesto comunista*. Sin embargo, el aspecto de desarrollo de la formulación de Hegel es fundamental para la tesis del *Manifiesto comunista*, que reafirma la de Hegel, sin su atención al aspecto metafísico; todo el dominio de la historia es la continuación de la posición de Hegel, que Engels trató dos veces de precisar.

Morgan, *op. cit.*, pág. 499, también desarrolló esa línea: la familia es producto del sistema social, y refleja su cultura. De acuerdo con esta opinión, no es el principio activo, sino un principio pasivo. El sistema social es activo, la familia es su creación; la familia está doblemente alejada del móvil primero de la sociedad, puesto que refleja la cultura del sistema social. En el pasaje retomado por Engels (*Origen*, *op. cit.*, págs. 26-27, citando a Morgan, *ibid.*, pág. 444) la familia es el principio activo, el sistema de consanguinidad el pasivo. Ahí Morgan proponía un movimiento unilateral, por falta de integración. Las dos mitades nunca fueron reunidas; sin embargo, es el principio de un movimiento dialéctico. Acerca de Teseo, como representante de un período, o serie de acontecimientos, y, por lo tanto, como agente impersonal de una cultura, véase Morgan, *op. cit.*, pág. 265. Sobre el proceso objetivo de transición de un plano social a otro, véase *ibid.*, págs. 561-562.

der alten nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, 1861. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 1864 (*The Ancient City*, 1873). H.H. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States*, 1875. La obra de Maurer se cita en diversos puntos de *El capital*; la de Tylor en *El capital*, vol. 2 (véase *supra*, nota 9). El primer volumen de la obra de Bancroft fue extratado por Engels por iniciativa de Marx (MEW 35, pág. 125). Sobre Bancroft, véase la introducción, el apéndice 2 y la nota 182 *infra*. Sobre Fustel de Coulanges, véase Morgan, *op. cit.*, págs. 240-241, 247, 558; también esta introducción, sec. 6, "Community, Collectivism and Individualism", y las obras allí citadas, especialmente las notas 132 y 133.

La obra de Bachofen contiene una serie de posiciones místicas y engañosas; es, sobre todo, una investigación de la religión y la sociedad; en particular, de la posición de las mujeres en la sociedad y la ley antiguas. A este respecto, la obra de Bachofen no ha sido estudiada exhaustivamente; la tesis tiene validez en la moderna antropología social, dejando de lado la ingenuidad etnocentrista. En *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 1859, Bachofen desarrolla una idea importante para el estudio contemporáneo del mito, como manifestación exterior: el mito es la exégesis del símbolo, que despliega en una serie de acciones exteriormente colectadas lo que el símbolo lleva dentro de sí como unidad. La naturaleza del símbolo debería ser reexaminada también a este respecto.

Subsiste el problema de saber cómo tuvo acceso Morgan a la obra de Bachofen, dado que ignoraba el alemán. Véase L. Krader en *American Anthropologist*,

⁷ J.J. Bachofen. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie*

vol. 72, 1970, págs. 108-109.

⁸ *Chronik*, págs. 104-105.

⁹ Engels, *op. cit.*, pág. 27. Morgan había escrito: "La familia representa un principio activo. . . Los sistemas de consanguinidad. . . son pasivos; registran el progreso hecho por la familia a grandes intervalos, y solo cambian radicalmente cuando la familia ha cambiado radicalmente." (*Ancient Society*, pág. 444). Sobre este pasaje, Marx comentó (ms. notas, pág. 10), "Lo mismo sucede con los sistemas políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos, en general". Engels retomó las dos afirmaciones y llevó la idea más allá, introduciendo la analogía de la sociedad con el mundo orgánico: ". . . Así como Cuvier pudo deducir del hueso marsupial de un esqueleto animal. . . que pertenecía a un animal marsupial. . . con la misma certeza podemos deducir de la supervivencia histórica de un sistema de consanguinidad que alguna vez existió una forma extinta de familia correspondiente a él." (Engels, *loc. cit.*) En alemán, Engels dice: "Con la misma seguridad, empero, con la que Cuvier. . . pudo sacar la conclusión. . ." (MEW 21, pág. 38). Engels consideraba que el método de reconstrucción de Morgan y el suyo propio procedían con la misma certeza, o seguridad, que el de Cuvier; su formulación en alemán es definitiva en cuanto al planteo de la precisión del método del biólogo y del etnólogo.

La formulación de Marx se refiere a instituciones sociales, sin comprometerse con un modelo organicista en su metodología, y sin siquiera una construcción metafórica sobre un modelo orgánico. Morgan, desde luego, tenía una vin-

culación general en una concepción organicista de la sociedad humana, con ciertas semejanzas con la de Herbert Spencer; Durkheim, una generación después, no pudo liberarse por completo de la carga de una teoría social organicista de representaciones colectivas. Marx no se adhirió a la opinión organicista en este contexto, y la rechazó con respecto a la teoría de la sociedad de Hegel (cf. *Grundrisse*, *op. cit.*, *Einleitung, passim*). Marx opinaba que Cuvier, aun siendo el mejor de los geólogos, exponía ciertos hechos "en forma completamente distorsionada." ("Así como los geólogos, incluso los mejores, como Cuvier, han interpretado de manera totalmente equivocada. . ."), carta del 25 de marzo de 1868, MEW 32, pág. 52.) Acerca de la oposición de Cuvier a la evolución y el darwinismo, cf. A.D. White, *A History of the Warfare of Science and Theology*, (1896) 1960, vol. 1, págs. 63-64.

Que Marx tenía más de una opinión sobre Darwin, se ve en su carta a Engels, del 7 de agosto de 1866 (MEGA, III parte, Vol. 3, pág. 355). Allí se estima la obra de Trémaux como superior a la de Darwin.

Marx, en general, ignoró el organicismo de Morgan, tanto por lo que toca a la fraseología, como por lo que se refiere al contenido, o lo rechazó.

¹⁰ Acerca de la hipótesis general de Morgan: *op. cit.*, pág. 390.

Acerca de la unidad cultural Ganowania, como base para el poblamiento de América: *ibid.*, pág. 156. Evidencia negativa sobre los esquimales, *loc. cit.* y pág. 181.

Sobre el tratamiento de las familias Turania y Ganowania, en los mismos términos, *ibid.*, págs. 438, 444.

Sobre la evolución de los gérmenes de pensamiento, *ibid.*, págs. 59-60.

Sobre la selección natural, *ibid.*, pág. 48.

- ¹¹ En la paginación de la edición de Nueva York, de 1877-1878, las partes están divididas en la siguiente forma:

Parte I, págs. 3-45.	Inteligencia
Parte II, págs. 49-379.	Gobierno
Parte III, págs. 383-521.	Familia
Parte IV, págs. 525-554.	Propiedad

La edición de Londres, que Marx menciona en su índice del cuaderno (véase *supra*, nota 15), puede tener una paginación diferente; no la hemos examinado; pero como lo que nos interesa, en este caso, es la proporción entre las partes, no tiene importancia. El reordenamiento de Marx de la secuencia de las partes no implica necesariamente una crítica a la lógica de Morgan; el reordenamiento de la secuencia y proporción de las partes se adapta más estrechamente a los intereses de Marx. El orden y paginación de Marx en el cuaderno son los siguientes:

Parte I, ms. pág. 1.	
III, 4.	
IV, 20.	
II, 29.	
Total de pags. 3 1/2	
16 1/4	aproximadamente
8 1/2	1/2
69 3/4	
98	

Acercas de Engels, v. *supra*, introducción, sec. 7, relación de Engels con Marx

y Morgan, y las notas 147-148. Las tablas de Morgan, al final de la parte III, cap. 2, Sistema de consanguinidad mala-yo; parte III, cap. 3, Sistemas Turanio y Ganowanio; parte III, cap. 5, sistemas romano y árabe. (El tipo hebreo de familia es examinado en el último capítulo mencionado, mientras que se agrega la tabla de los términos árabes de consanguinidad. Morgan no aclara esa anomalía.) Tablas tomadas de su *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. *Smithsonian Institution, Contributions to Human Knowledge*, vol. 17, 1871. J.F. McLennan, *Studies in Ancient History*, 1876, había argumentado en contra de la explicación del origen del sistema del clasificador de consanguinidad dada por Morgan. (Cf. Morgan, *Ancient Society*, nota agregada a la parte III, y sus *Systems of Consanguinity*, op. cit., págs. 479-486). Morgan responde a McLennan en esa nota.

Con respecto a la brevedad de los extractos de Lubbock hechos por Marx y su lugar en la biografía de Marx, véase *infra*, nota 83.

- ¹² Engels, *op. cit.*, prólogo a la 4a. ed. Marx subrayó la teoría de la *gens*, no la precedencia del matriarcado sobre el patriarcado.
- ¹³ Cf. también Engels, *op. cit.*, págs. 91-92, 116.
- ¹⁴ J.J. Bachofen, *Briefe (Gesammelte Werke*, vol. X), 1967. Es preciso destacar la relación y el apoyo mutuo de Morgan y Bachofen. En cuanto al juicio de Engels sobre Bachofen cf. *Origen de la familia*, prólogo a la 4a. ed.

¹⁵ Tomado principalmente de J. Lipsio, Cayo Cornelio Tácito, del país, las costumbres y la gente de Germania, de las obras que nos llevaron de la última edición de Justo Lipsio, Amberes, edición de Cristóbal Plantin), 1585, 1589. Ediciones posteriores. Lipsius había publicado una edición de Tácito, en 1581, sin las importantes notas. Ediciones posteriores incorporaron notas de Lipsius, Beatus Rhenanus y otros; cf. J.P. Gro-novius ed., Amsterdam, 1672. Hay, en total, alrededor de 75 citas en latín y en griego, tomadas principalmente de las referencias de Morgan. Morgan citaba la *Iliada* (*op. cit.*, pág. 552), canto XII, v. 274. Marx no pudo encontrar el pasaje (extractos, pág. 26), que se refiere al intercambio de oro pesado en talentos (se encuentra en el canto XIX, v. 247, según S.A. Zhebelev, en *Arkhiw*, cit., vol. 9, pág. 51.

"Odiseo habiendo pesado diez talentos de oro en total. . ."

Eginhartus/Einhard (*Vita Karoli Imperatoris*, citada de la edición de Tácito de Lipsius), Jordanes (*Getica*, cit. de Lipsius), Julianus, (*Antiochico*, cit. de Lipsius), Tacitus (*Annales*, siguiendo a Lipsius), Tácito, (*Germania*), César (*De Bellos Gallico*), se citan al final de los extractos de Morgan hechos por Marx; estos pasajes citados no se encuentran en Morgan.

Cuestiones de erudición clásica han llevado a cierta confusión en la literatura referente a los manuscritos de Marx. Este (extractos de Morgan, pág. 73) se refiere a Dionisio de Halicarnaso; pero no indica el título de la obra de que se trata, *Romaike Archaialogia* ("Antigüedades romanas"). La versión rusa de los extractos de Morgan (*Arkhiw*, cit., vol. 9, pág. 142) ha agregado un título

a la referencia, sin especificar que es un agregado, y no de Marx; el título aparece allí como *Arqueología romana*. E. Lucas, "Die Rezeption Lewis H. Morgans durch Marx und Engels", *Saeculum*, vol. 15, 1964, pág. 156, supuso que el error era de Marx, y sin verificar más, lo acusó de él: "En el último Marx está sufriendo un error: el título de la obra de Dionisio no es "Arqueología Romana" sino "Antigüedades Romanas." (Morgan, *Ancient Society*, cit., pág. 251, había citado a Dionisio sólo por su nombre, y Marx había hecho lo mismo.)

En la misma página del artículo de Lucas, se plantea otra cuestión relacionada con la anterior: Morgan había escrito (*op. cit.*, págs. 553-554; ed. 1877, pág. 544), "Cuando la agricultura demostró que toda la superficie de la tierra podía ser objeto de propiedad poseída por individuos en particular, y se descubrió que el cabeza de familia se convertía en centro natural de la acumulación, se inauguró la nueva carrera de propiedad de la humanidad. Esto se completó antes del fin del Período Tardío de la Barbarie. Un poco de reflexión debe ser suficiente para convencer a cualquiera de la poderosa influencia que la propiedad empezaría a ejercer sobre la humanidad de ahí en adelante, y del gran despertar de nuevos elementos de carácter que estaba destinada a producir." Las notas del extracto de Marx sobre este pasaje dicen: "Cuando el cultivo del campo había demostrado que toda la superficie de la tierra podía ser convertida en materia de propiedad poseída por individuos en posesión exclusiva y el jefe de familia se convirtió en el centro natural de acumulación,

la nueva carrera de dominio de la humanidad tuvo su principio—, totalmente terminada antes del término del Tardío Período de Barbarismo ejerció gran influencia en la mente humana, despertando nuevos elementos del carácter. . .” (Marx, extractos, pág. 26).

La traducción rusa es la siguiente: “Cuando la práctica de la agricultura demostró que toda la superficie de la tierra podía ser objeto de propiedad de individuos particulares y el cabeza de familia se convirtió en centro natural de acumulación de riqueza, la humanidad emprendió un nuevo y sagrado camino por medio de la propiedad privada (*Chelovechestvo vstupilo na novii, osvishchennyi chastnoi sobstvennost'iu put'*). Ya se había completado antes del fin del período tardío de la barbarie. La propiedad privada (*chastnaia sobstvennost'*) ejerció una poderosa influencia sobre la mente humana, despertando nuevos elementos de carácter. . .” (*Arkhiu*, cit., vol. 9, pág. 52).

Aquí la versión rusa ha modificado el extracto de Marx en tres detalles. Dos veces traduce “propiedad”, por “propiedad privada”, e introduce la palabra *osvishchennyi*, “sagrado”, que ni Morgan ni Marx habían empleado. El agregado del adjetivo “privada” a la palabra “propiedad”, por los editores rusos, proviene quizás de la lectura de Engels y la lectura de Marx, teniendo presente el título de la obra de Engels. (Véase también *Arkhiu*, op. cit., pág. 10, donde hay una modificación del mismo tipo del ms. de Marx, pág. 5.) Hay, pues, una especie de explicación, aunque esto no debe interpretarse como una justificación de las libertades tomadas con los materiales de Marx.

Esa alteración de los editores rusos,

como no era acompañada por nota alguna, tuvo consecuencias. Lucas, op. cit., pág. 156, escribe a este respecto: “Además de eso, Marx no sigue estrictamente a Morgan, sino que lo parafrasea, coloreándolo subjetivamente (*subjectiv verfürbt*). Una frase o una cita son escritas erónicamente, y se interpolan observaciones irónicas.” La nota de Lucas se refiere al pasaje “la humanidad emprendió un nuevo y sagrado camino por medio de la propiedad privada.” Lucas lo cita como ejemplo de versión irónica y coloración subjetiva de Marx, pero no es de Marx.

El vocablo *osvishchennyi*, que aparece en la traducción rusa, lo traduce Lucas por “geheiligt”. El texto de *El origen de la familia* da una pista respecto a la introducción de material en el texto de Marx, sin indicación de que no es del propio Marx. Engels escribe (MEW 21, pág. 105), “. . . una institución. . . que no sólo significaba la propiedad privada antes tan menospreciada y que. . . explicaba. . . esta santificación. . .” (. . . Ordenamiento. . . que no sólo consagró la propiedad privada que antes tan poco valor había tenido . . . y declaró su santificación. . .) (Cf. Engels, op. cit., trad. ingl. cit., pág. 97.)

La edición rusa no es una traducción, sino una versión que sustituye las condensadas y políglotas notas de Marx por construcciones rusas, semántica, gramatical y sintácticamente correctas.

¹⁶ Morgan, *Ancient Society*, 1907, pág. 17, caracterizaba a las tribus latinas del período de Rómulo, como “máximo ejemplo del estado superior de la barbarie.”

¹⁷ Morgan, *ibid.*, pág. 544. La idea de Morgan de que las riberas del Tigris, el Eu-

frates y otros ríos de Asia (sudoccidental) eran el hogar natural de las tribus pastoriles, es una de las bases para la proposición de Gordon Childe de que se modifique la sustancia, si no la forma del esquema de Morgan. (V. *infra*, nota 148).

- ¹⁸ Morgan, *ibid.*, pág. 552. *Iliada*, C.V., v. 90. Diomedes ataca a los troyanos "cual hinchado torrente que, en su rápido curso derriba los diques." El contexto permite algunas interpretaciones acerca de la tecnología de control de las inundaciones en la Grecia homérica, posiblemente sobre su viticultura, etc.; pero no sobre formas de propiedad, fuera colectiva o privada.

Iliada V, 90-91: "Las riberas cercadas no contuvieron a los torrentes invernales, ni los muros de los fructíferos viñedos detienen su súbita llegada cuando las lluvias de Zeus lo empujan". etc.

- ¹⁹ Morgan, *op. cit.*, pág. 19. Engels, *op. cit.*, pág. 19, cita a Morgan, diciendo "dominio casi absoluto", lo que refleja la exclamación de Marx ante la afirmación original de Morgan. La traducción inglesa de Engels restaura el texto de Morgan, con una nota sobre el agregado de Engels; las ediciones alemanas de 1931, H. Duncker, ed., y de 1962, MEW, 21, pág. 30, conservan sin modificación el texto de Engels.

- ²⁰ Referiría a la cita 17.

- ²¹ Referiría a la cita 18.

- ²² Morgan, *op. cit.*, pág. 471.

- ²³ *Ibidem*, pág. 540.

- ²⁴ Engels, *op. cit.*, pág. 50. M.M. Kovalovsky, *Tableau des Origines et de l'Evolution de la Famille et de la Propriété*, 1890.

- ²⁵ Morgan, *op. cit.*, pág. 478.

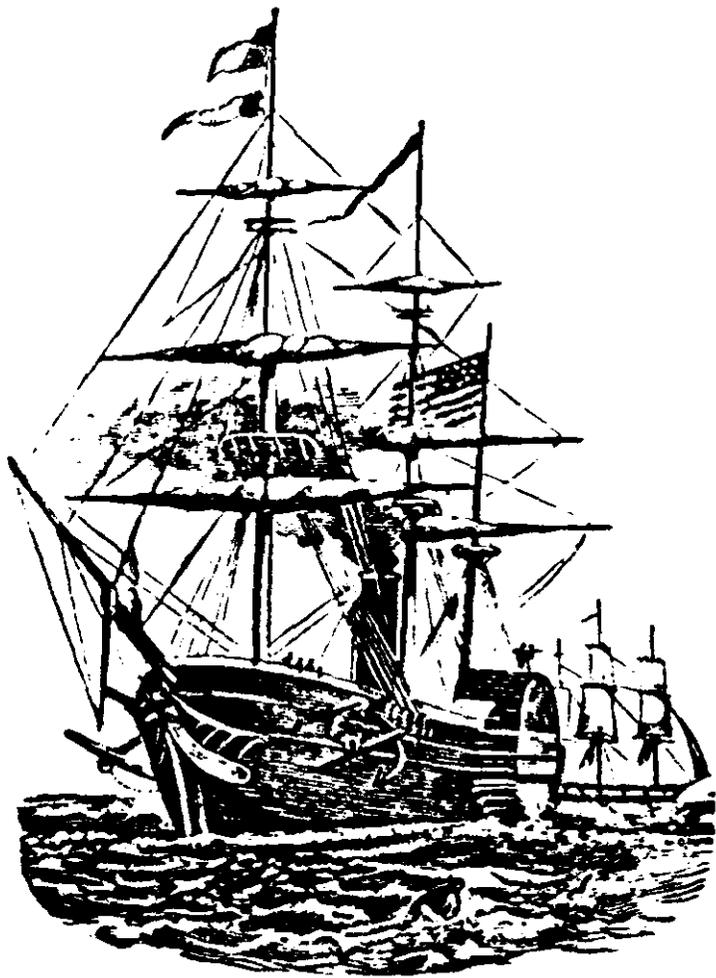
- ²⁶ *Ibid.*, págs. 479-480.

- ²⁷ *Ibidem*, pág. 480.

- ²⁸ Engels, *op. cit.*, pág. 162.

- ²⁹ *Ibid.*, pág. 51.

- ³⁰ Morgan, *op. cit.*, pág. 42. Marx, *loc. cit.*, escribía: "Cada una de las familias menores sería una miniatura del grupo." En la versión rusa, esto aparece como: ". . . kashdaia men'shaia sem'ia dolzhna byla predstavliat' soboi v miniature vsiu gruppu." Literalmente, "cada una de las familias menores sería en miniatura el grupo entero" (*Arkhiv*, *op. cit.*, vol. 9, pág. 16). Esto transfiere el significado al grupo mayor, lo cual probablemente no era la intención de Morgan, ni el modo como lo entendía Marx.



2. El Estado y la sociedad civilizada

El problema de la formación del Estado se plantea en estos pasajes: el Estado es una institución de la sociedad; por lo tanto, no es ni extrasocial ni suprasocial. Es una institución de la sociedad internamente dividida y enfrentada; por eso no es universal en la sociedad humana, puesto que las hay primitivas, y más homogéneas. El Estado no debe ser separado tipológicamente en Estado romano, Estado capitalista moderno, etc.; es una categoría institucional general del tipo de sociedad indicado aquí. El Estado, respecto de la sociedad, será retomado más adelante, referido a la nota de Marx sobre Maine; se plantea en las notas de los extractos de Morgan relacionado con la transición de la barbarie a la civilización.

Morgan atribuyó la transición de la sociedad griega de la organización gentilicia a la civil (política) al período entre la primera Olimpiada (776 a.C.), y la legislación de Clístenes (508

a.C.).³¹ Marx (extractos, pág. 67) comentó: "Debería haber dicho que aquí político significa lo mismo que en Aristóteles = urbano, y animal político = ciudadano." La definición de Aristóteles del hombre es que es, por naturaleza, *physei*, un animal político, una criatura de la polis.³² Marx comentó la definición de Aristóteles en la introducción a los *Grundrisse*: "El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*, no solo un animal gregario, sino uno que sólo puede llegar a ser un individuo en la sociedad."³³ En *El capital*, retomó el problema: "... El hombre es, por naturaleza, si no un animal político, como piensa Aristóteles, por lo menos, un animal social." A esto, añadió: "La definición de Aristóteles es que el hombre es, por naturaleza, ciudadano. Esa definición es tan característica para la antigüedad clásica, como la definición de Franklin de que el hombre es, por naturaleza, un fabricante de

herramientas, *lo es para Yanquilandia.*"³⁴ La definición del hombre, dada por Aristóteles, sigue a su examen de la vida social en la familia, la aldea, la colectividad de aldeas, y lleva a la discusión del estado-ciudad; a ese respecto, se comparan las formas gubernamentales griega y bárbara.³⁵ Es evidente que el hombre, no en todas partes, vive en ciudades, según la concepción de Aristóteles. Por lo tanto, la vida política, la vida en la ciudad y en el estado-ciudad que Aristóteles atribuía a la naturaleza del hombre no es, en realidad, un aspecto de su naturaleza, pues correspondía y aún corresponde a una pequeña proporción del total de la humanidad; es una potencialidad del hombre, su fin último, su naturaleza última, o mejor, la más alejada de la vida de los animales o de los bárbaros. De acuerdo con Aristóteles, es la vida de la naturaleza humana a la que los bárbaros que él conocía aún no habían llegado; pero a la que todos los hombres aspiran. Marx distinguía al hombre, como animal social en general, del animal político en particular, señalando que la vida en la polis o en la sociedad civil era característica de los hombres en esa era, en una sociedad concreta. La idea fue formulada por Marx, en forma más abstracta, en 1857-58, oponiendo la generalidad de la sociabilidad a la individuación, convirtiéndose dialécticamente en su opuesto sólo en la sociedad, y quedando ésta sin concreción particular en ese punto. En la formulación de *El capital*, la situación del hombre en la sociedad pasa dialécticamente de su

abstracción a una concreción en sociedades particulares, la Grecia antigua en un caso, y América en el siglo XVIII, en el otro. No pasa de una particularidad a otra, sino que se detiene en cada una como concreciones separadas, sin su nexo histórico. Por lo tanto, no hay determinación histórica del pasaje de una concreción a la otra. El hombre se halla, por lo tanto, en una relación dual, por un lado, con el hombre en una sociedad particular, concreta; y, por el otro, con la naturaleza por intermedio de las herramientas; el planteamiento del problema es, a su vez, por un lado, la transición de una relación concreta a una abstracta, y por el otro, del estado actual al potencial del hombre, pasando con ello de la intermediación de las relaciones sociales a la intermediación de las herramientas de trabajo en la definición de la naturaleza humana. Cada criterio es, al mismo tiempo, específico y concreto en su determinación, y una abstracción con respecto a la especie entera. Lo que se excluye es la abstracción défica, gestaltista de la determinación del hombre y la naturaleza humana, por una parte, y la determinación cartesiana del hombre como determinación de la mente, por la otra.

Las dos sociedades se yuxtaponen, pero no como antinomias irreconciliables. Son, simultáneamente, ejemplos de las dos definiciones de lo humano en Marx; fueron seleccionadas como expresiones concretas, en su yuxtaposición, de cómo el hombre se hace humano: es decir, por la vida en sociedad y por el uso de herramientas. La sexta

tesis de Marx sobre Feuerbach define al hombre como el conjunto de las relaciones sociales; el individuo aislado es una abstracción.³⁶ (Retomaremos este problema más adelante, con respecto a las notas de Marx sobre Maine.) La introducción a los *Grundrisse* desarrolla más esa idea, que ya se insinuaba en la "Crítica de la escuela histórica de derecho" (1842) y en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843). La formulación de *El capital* la expresa concretamente, como la praxis de sociedades particulares. La intermediación de las herramientas, en el desarrollo del hombre, fue introducida en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844): el hombre se relaciona con su ser genérico (*Gattungswesen*) por su trabajo sobre el mundo objetivo; es la vida genérica del hombre;³⁷ esto se concretó más en *La ideología alemana*.³⁸ el *Manifiesto comunista*, los *Grundrisse* y *El capital*.³⁹ La relación del hombre en la sociedad y la relación del hombre con la naturaleza son, primero, los momentos interactivos de una teoría unificada del hombre, que es lo opuesto a una teoría abstracta de la condición humana, de una esencia o naturaleza humana. El hombre se hace humano no sólo en sociedad, sino en una sociedad concreta; lo mismo por la intermediación de sus herramientas, que por el trabajo práctico particular sobre la naturaleza sirviéndose de ellas. El segundo momento dialéctico se opone al primero; es que el hombre es alienado: a) de la naturaleza por sus herramientas; y b) en la sociedad, como

procesos históricos. El segundo momento fue retomado en su abstracción en los *Manuscritos económico-filosóficos*, y con creciente concreción en el *corpus* de los escritos sucesivos; la posición de los cuadernos de 1880-1882 permite oponer la condición de los hombres primitivos, en sociedades particulares, a la vida del hombre en las divididas e industriales sociedades urbanas. Marx introdujo las relaciones de lo abstracto y lo concreto en lo que debería haberse dicho sobre la interpretación del estado político de la sociedad griega, y por ello se opone a la formulación abstracta de Morgan. Además, la formulación de Marx plantea la oposición entre los lados objetivo y subjetivo a este respecto, mientras que Morgan planteaba únicamente el abstracto en su objetividad.

Con respecto a la transición de la sociedad griega de la organización gentilicia a la política, Morgan consideraba a Teseo no como individuo, sino como representante de un período o serie de acontecimientos.⁴⁰ Marx, sin embargo, simplemente como el nombre de un período, etc. Morgan, además, se refería a Teseo, o a los gobernantes del período, con manifiesta inclinación al pueblo. Acerca de ello, Marx escribió (extractos, págs. 76-77):

La expresión de Plutarco de que "los humildes y los pobres atendían de buena gana los llamados de Teseo", y el juicio de Aristóteles de que Teseo "con inclinación al pueblo" parecen, sin embargo, a pesar de Morgan, indicar que los jefes de las *gens*, etc., ya

habían llegado a un conflicto de intereses con las personas comunes de las *gens*, inevitablemente vinculado a través de la propiedad privada de casas, tierras, rebaños, con la familia monogámica.

Marx volvió sobre la cuestión de la división en desarrollo dentro de la sociedad gentilicia griega, que estaba entonces en proceso de disolución y transformación, relacionada con la opinión de Morgan de que la unidad del antiguo sistema social se había vuelto insostenible debido a los cambios de localidad:⁴¹ “Aparte de la localidad: la diferencia de propiedad dentro de la misma *gens* había transformado la unidad de sus intereses en antagonismo de sus miembros; además, aparte de la tierra y el ganado, el capital en dinero había adquirido una importancia decisiva con el desarrollo de la esclavitud!” (Marx, extractos, pág. 79). Morgan había introducido la propiedad y su acumulación junto con el territorio, como criterio de la transición de la *societas* a la *civitas*, u organización política, en la primera parte de su trabajo;⁴² pero solamente en el aspecto objetivo, sin la internalización como interés, colectividad de interés y conflicto de interés de las colectividades, según la distribución desigual de la propiedad. Marx observó que el criterio de la propiedad desaparecía, en el análisis de Morgan, de la disolución de la *gens* y la formación de la sociedad política, y, además, que la interrelación de los lados objetivo y subjetivo, como interés social,

retomada por Morgan; pero es, sin embargo, parte implícita de todo el análisis.

La diferencia en la cantidad de propiedad y su distribución desigual fueron particularizadas ulteriormente por Marx, en forma de tierra y ganado, y, con el desarrollo de la esclavitud, de capital en dinero. El interés es entonces internalizado en distinta forma entre las colectividades como capital (en forma de dinero o de ganado), que es más fácil de enajenar que la tierra, y la tierra misma es mejorada por el trabajo de esclavos, con ayuda de ganado e instrumentos, como aparatos mecánicos, etc. Estos proceden, a lo largo de la historia, y son primero orgánicos y luego mecánicos, como lo había señalado Marx en su comentario sobre Descartes.⁴³ Los esclavos son, a la vez, los medios de la desigual distribución de la propiedad, siendo propiedad ellos mismos, y el interés antagónico contra la propiedad en la sociedad, siendo ellos mismos humanos. La relación amo-esclavo, la distribución desigual de la propiedad, ya sea tierra, ganado o esclavos, la circulación del capital, en forma de dinero, y los intereses antagónicos en la sociedad, surgieron en el período de disolución de la *gens*, y realizaron la transformación de la sociedad gentilicia en política. La relación de yuxtaposición temporal de los acontecimientos y participación de éstos en el proceso de transformación, culmina en la formación del siguiente tipo de vida social, con predominio de la posesión privada de la propiedad,

formación de clases sociales antagónicas, monopolio del poder político por una de éstas, la que tiene mayor cantidad de propiedad; es, al mismo tiempo, el proceso de formación de las instituciones sociales de la propiedad, las clases privativas y el Estado. La internalización de las formas sociales por los grupos colectivos, como intereses colectivos, fue planteada por Marx, como la transformación de la unidad de intereses en las colectividades mutuamente antagónicas dentro de la sociedad.

El campo de la religión fue el escenario clásico del desarrollo de la dialéctica en las escuelas posthegelianas de izquierda y de derecha, donde desempeñaron su parte Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach y otros, como S. Kierkegaard; pues Marx y Engels habían jugado mucho con esas nociones en la *Sagrada familia* y la *Ideología alemana*. A este respecto, Marx aplicó la dialéctica, en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, en el primer volumen de *El capital*; y en los últimos capítulos del tercer volumen, Engels sacó los materiales de Marx sobre el tema de la reificación (*Verdinglichung*) que desarrollaban más las mismas ideas. El campo religioso fue entonces sometido a la crítica dialéctica, no porque diera ocasión para un despliegue de virtuosismo, donde el espíritu convertido volviera a transformarse en materia, sino porque, por las formulaciones místicas, una relación entre hombres ha sido remplazada por una relación entre cosas, y un interés material ha sido remplazado por su re-

presentación suprema, o por una abstracción. Ese interés es la interrelación de los lados subjetivo y objetivo del hombre en una particular relación social; pero ha sido externalizado únicamente como hipóstasis, en su forma etérea, en su representación religiosa. Tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos*, como en *El capital* se muestra que la relación subjetividad/objetividad del hombre ha sufrido una formulación unilateral, como su hipostatización, por un lado, y su reificación, por el otro; Marx aplicó la crítica abstractamente al hombre en general, en la primera obra, y a una situación definida del hombre en la sociedad occidental, en la otra. La concretización continua fue aplicada por Marx, relativamente en pocos lugares, a la religión *per se* en la sociedad primitiva, en los extractos de Morgan y algo más en los de Lubbock; puso de manifiesto el elemento religioso en los materiales de Morgan, con respecto a la real cooperación y la real posesión de bienes en común, hasta el punto de que la comunalidad gentilicia desaparece si los ceremoniales religiosos de la *gens* adquieren mayor importancia. Se sobrentiende: en la medida en que la *gens* sobrevive (extractos de Morgan, pág. 71).

El contenido del pensamiento de Marx, en el terreno etnológico, su relación con la antropología, tanto empírica como filosófica, y con los aspectos prácticos de la acción política, pueden ser enfocados desde el aspecto formal. El aparato de sus estudios está formado de su selección de libros y te-

mas, método de extractar, notas y comentarios, que son, en parte, hechos de forma, y en parte, de contenido; procedimientos más puramente formales de los cuadernos incluyen la cantidad relativa de espacio y detalle dedicada a un tema determinado, la secuencia de los temas, y la medida en que corresponden a los del libro en estudio. Un enfoque completamente normal y exterior del contenido del pensamiento del extractador se refiere a los subrayados, líneas y marcas al margen que hacía. (Estas relaciones se refieren al lado objetivo de la secuencia del pensamiento de Marx. Las relaciones internas que tenía con sus escritos anteriores sobre éstos y otros temas relacionados son a la vez subjetivas y objetivas.) El aparato técnico, formal, que aplicó en los cuadernos etnológicos, de 1880-1882, es a la vez el mismo y formalmente distinto del que aplicó en la *Crítica de la filosofía del derecho hegeliana* y en los *Manuscritos económico-filosóficos*. La técnica anterior era intensiva, la otra extensiva. Tienen ciertas características en común en cuanto al contenido; junto con la crítica de Proudhon en la *Miseria de la filosofía*: por la crítica de los escritos individuales y de los individuos llegar al planteamiento de una crítica social, y por la crítica social llegar a la crítica del individuo y del texto individual; en sus últimos cuadernos, esto aparece claramente ejemplificado en los extractos de Maine. Siempre con respecto al contenido, el problema de los intereses sociales de estados o clases, como la clase

terrateniente, fue retomado en la *Crítica de la filosofía del derecho hegeliana*, y el problema fue examinado en los últimos escritos de su vida. La posición relativa a la escuela histórica de derecho era igualmente un tema temprano y tardío; lo era, también el de la filosofía social e histórica griega. El lado formal de los primeros estudios era simultáneamente el método histórico, lógico y filológico, aplicado intensivamente a Hegel, mismo método que aplicó intensivamente en los últimos estudios a los lados subjetivo y objetivo del hombre en la oposición a los intereses sociales de las colectividades. Mostró esa oposición dialéctica en el período de disolución de las antiguas *gens*.

Procederemos del aspecto formal al contenido del pensamiento de Marx: proceder al revés, sería pura especulación, puesto que la forma que poseemos no tiene relación internamente determinada con el contenido, por referirse solo a obras de otros. La forma es útil, como índice de significación y peso relativo de los diversos materiales extractados, iluminados ocasionalmente por comentarios de Marx. Ya hemos observado la relación de la obra de Marx con el material de Morgan, y veremos separadamente la de Engels con Morgan y con Marx. Esa relación ofrece un posible marco de referencia para la comprensión de Marx, y otra perspectiva de la obra de Engels; siguiendo la secuencia de las notas y los extractos de Marx, se aplica un uso completamente objetivo y exterior de la dialéctica. Tal utiliza-

ción no es enteramente satisfactoria, puesto que no descubre, sino que solo pesa y mide lo que ya se ha planteado, el primer paso de la dialéctica, que es un paso negativo.

Los extractos de Morgan fueron revisados sistemáticamente por Marx, con frecuentes subrayados y notas marginales; además, hay relativamente pocas interpolaciones en el texto, en comparación con los extractos de Maine. La organización de los capítulos y partes de Morgan fue cuidadosamente anotada; pero son escasas las indicaciones de páginas de referencia.

La técnica se modificó con referencia a Maine, donde hay comparativamente muchas interpolaciones en el texto; no se prestó mucha atención a la organización por capítulos o partes; y con frecuencia se anotó el número de página. Marx introdujo sus propias doctrinas y posiciones, en menor grado en las notas sobre Phear y Lubbock, que en las relativas a Maine, tanto exteriormente, como interpoladas; esas notas sirven más bien para extender y desarrollar las posiciones de las notas de Morgan y Maine.

NOTAS

³¹ Morgan, *op. cit.*, pág. 222.

³² Aristóteles, *Política*, Libro I, 2, 1253a, trad. ingl. de W.D. Ross, 1942. Ross traduce "polis" con la significación de "Estado". En otros contextos, aparece como "estado-ciudad".

³³ Marx, *Grundrisse*, pág. 6 (Trad. ingl., *Critique de 1859*, introducción, pág. 268).

³⁴ Marx, *El capital*, *op. cit.*, vol. 1, págs. 290-291. V. también pág. 142 (Trad. ingl., págs. 200, 358.)

³⁵ Aristóteles, *op. cit.*, Libro I, 1-3 *passim*. La familia y la aldea son anteriores en el tiempo a la polis; *ibid.*, 1252b. Una vez establecida la polis, es anterior a la familia y al individuo, como el todo es anterior a las partes; *ibid.*, 1253a.

Así distingue Aristóteles las condiciones cronológicas y lógicas de la relación entre la familia, la sociedad y el Estado, siendo la polis la causa final de la sociedad: "Y, por lo tanto, si las formas anteriores de sociedad son naturales, también lo es el Estado, pues es el fin de ellas, y la naturaleza de una cosa es su fin. Pues lo que cada cosa es, una vez plenamente desarrollada, es lo que llamamos su naturaleza. . ." *Ibid.*, 1252b.

³⁶ Cf. nota 4.

³⁷ *Okonomisch —Philosophische Manuskripte*, MEGA, vol. I, parte 3, págs. 88-89.

³⁸ MEW 3, págs. 20-21.

³⁹ L. Krader, "Critique dialectique de la nature humaine", en *L'Homme et*

la *Société*, núm. 10, 1968, págs. 21-38. Allí se citan más referencias.

⁴⁰ Morgan, *op. cit.*, pág. 265.

⁴¹ *Ibidem*, pág. 276.

⁴² *Ibid.*, prefacio y pág. 6.

⁴³ *Kapital*, vol. 1, cit., pág. 354 (trad. ingl., pág. 426). Roman Rosdolski, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'*, 2a. ed., 1969, vol. 1., pág. 147, ha llamado la atención hacia el pensamiento de Morgan: los animales domésticos eran una posesión de más valor que todas las anteriores formas de propiedad juntas. (Véase Marx, extractos de Morgan, pág. 26; Morgan, *op. cit.*, pág. 553.) Marx añadió a eso los factores de propiedad de la tierra y esclavos. Maine, *Lectures*, cit., pág.

168, sugería que, en tiempos antiguos, no es la tierra como tal, sino la tierra trabajada por el capital (ganado en su etimología), lo que le daba valor: "la propiedad de los instrumentos de labranza, aparte la tierra misma, era un poder de primer orden." El ganado se obtenía generalmente mediante el saqueo (*ibid.*, pág. 169). (Véase Marx, extractos de Morgan, pág. 171.) Marx no objeto la explicación de la acumulación de capital-ganado por el saqueo de Maine; más bien cuestionó la explicación del establecimiento sobre la tierra, como acto de saqueo, dada por Kovalevsky (v. nota 16). Este suponía que un grupo de parientes, al separarse del cuerpo principal, conquistaba un territorio extranjero para establecerse de nuevo. Sin embargo, ello raramente ocurre, según Maine; Marx estaba de acuerdo con esto.

3. Notas marginales de Marx en los extractos de Morgan

Los pasajes copiados de Morgan, destacados por líneas trazadas a su lado, constituyen a manera de un universo de discurso aparte. Una tarea similar puede realizarse con respecto a otras cuestiones formales: las frases subrayadas, la extensión proporcional de las notas tomadas, etc.; dejemos eso por el momento. Marx destacó, por medio de líneas marginales, alrededor de 130 pasajes de sus extractos y notas sobre Morgan, de las cuales 25 se refieren a comentarios suyos (total redondeado, pues algunas de las notas marginales cubren a la vez sus interpolaciones y materiales ajenos). Engels ha hecho conocer algunas. Su interés es múltiple: son, en primer término, los pasajes destacados por Marx, en virtud de su excepcional importancia; segundo, parecen aplicarse a plantear ciertos puntos (contra Achille Loria, Bachofen, etc.). Si se les examina con cuidado, desde el punto de vista de su contenido, contexto, secuencia,

etc., pueden arrojar alguna luz acerca de la naturaleza y la forma de intención de Marx sobre su propio trabajo en este campo. Pero esto será preciso dejarlo, para una discusión futura, en que participarán otros, y aquí nos limitaremos únicamente a la tarea de presentar la evidencia y esbozar el problema. La tabla II nos da una lista de los pasajes.

Las notas marginales, escasas en las primeras páginas, aumentan en frecuencia y extensión, a lo largo de los extractos de Marx. De ellas, 28 se hallan junto a pasajes que tratan del gobierno en los períodos de salvajismo y barbarie, su organización, legislación y reformas, incluyendo seis que tratan de la democracia primitiva, la unanimidad del voto en el Consejo y el papel de las mujeres en el Gobierno primitivo. (Morgan dedicó más de la mitad de su libro al tema del Gobierno.) Hay 27 pasajes referentes a la propiedad comunal, el alojamiento y

T A B L A I I
LINEA MARGINAL TRAZADA AL LADO

Extr. pág.	Extracto de Morgan	Comentario de Marx
3.	Agricultura, huertos cercados.	
4.	Lucrecio, referencia al cultivo. Promiscuidad y vida en hordas.	
9.	Herodoto sobre los Massagetae. Alojamiento común en tribus venezolanas.	
10.	Lo mismo en el Brasil (bohíos).	
13.	Comunismo de familias consaguíneas y punalúas, sindiásmicas; hogares comunes; Wright sobre las casas largas; propiedad común.	Eslavos del sur, rusos (2 referencias)
14.	Antiguos britanos.	
15.	Autoridad patriarcal sobre la propiedad.	Fourier, la familia y el Estado*
16.	Familia monogámica; Gaius. Hogar germánico.	Eslavos del sur; familia y esclavitud.
19.	Familia y sistema social; igualdad de los sexos.	
20.	Hetairismo.	
21.*	Propiedad común de los salvajes; herencia.	
22.*	Tribus más avanzadas levantan a las de abajo. Tierras tribales en común.	
22-23.*	Aumento de cantidades de propiedad.	
23.	Metales primero para ornamento. Calendario para medir el tiempo.	
24.*	Acumulación de propiedad. Propiedad común. Cobijas e hilo.	
25.*	Plutarco sobre Solón; propiedad estatal e individual. Tierras en común.	
26.*	Comercio homérico. Propiedad individual y conjunta.	Loria y la pasión de la propiedad.*
27.	Propiedad individual desconocida.	
29.	Comunidad matrimonial de hombres y mujeres.	
32.	Grupo de matrimonio. Descendencia masculina y propiedad.	
33.	Vivienda conjunta de los iroqueses; comunismo en la vida.	
34.	Propiedad mueble e inmueble.	
35.	Propiedad inmueble. Casas construidas por la comunidad.	

Extr. pág.	Extracto de Morgan	Comentario de Marx
39.	Apuestas.	
40.	Funeral de Sachem. Fratria fuerza militar.	
41.	Flujo de personas hacia el exterior. Factor de población. Tribus del Missouri.	
42.	Tribu del tronco Ojibwa. Cerámica india. Migración de las tribus —factor geográfico. Lengua y territorio. 3 centros naturales indios —factores geográficos.	
43.	Descubrimiento de la agricultura del maíz en América Central, transmitido al suroeste de los Estados Unidos, al norte de Sudamérica, a los incas. <i>Gens</i> y gobierno iroqueses.	
44.	Consejo de sachems y jefes.	
45.	Papel de las mujeres en el Gobierno iroqués.	
46.*	Escasa población nativa de Norteamérica, etc., debido a lo precario de la existencia y a las guerras.	
47.	Unanimidad en Consejo de iroqueses.	
49.*	Gobierno onondaga.	
49.*	Ceremonia del Consejo iroqués (3 referencias).	
50.	Unanimidad del voto en el Consejo.	
51.	Democracia en Barbarie inferior y media. Unidad de lenguaje y Gobierno.	
55.	Aumento de la propiedad, prácticas hereditarias.	
57.	<i>Gens</i> subdividida. Denominación de las <i>gens</i> .	
58.*	Intermatrimonio kutchin.	<i>Gens</i> , casta y conquista. Formación de castas.
59.	Mito moqui de los orígenes.	
60.	Tierra de Laguna en común.	
61.	La economía sin dinero de los aztecas; propiedad común de la tierra; factor geográfico en el poblamiento azteca.	
63.	Tamaño de las poblaciones aztecas.	
64.	Organización azteca; propiedad de la tierra por las <i>gens</i> .	
65.		Organización gubernamental azteca.
67-68.*		Organización tribal griega.

Extr. pág.	Extracto de Morgan	Comentario de Marx
68.	Propiedad comunal griega.	
69.	Grupo y <i>gens</i> promiscuos.	
70.	Solón y la reforma de la herencia.	
73.	Aquiles en Homero.	
73-74.	Republicano yanqui y Gladstone.	Lo mismo Shoemann sobre la de- mocracia homérica.
74.		
75.	Funciones judiciales germánicas. Poblaciones y fortificaciones bárbaras.	
76.*	Plutarco sobre Teseo.	Población ática. Fantasía de Plutarco. Contra Morgan; conflic- to de interés.
77.		
77-78.*	Plutarco sobre las reformas de Solón. Lengua y población.	Pesos y medidas anti- guos.
79.		
80-81.*	Nombres tribales griegos, organización militar; Clístenes, Pericles.	Crítica de Plutarco. Diferencia en propiedad. Shoemann; sobre deme. Shoemann; Pericles.
81.	Mommsen — Roma.	
84.*	Propiedad común de los griegos.	
85.	Comunismo doméstico; nombres tribales.	
87.	Instituciones, no hombres, en la cronología romana; historia.	
88.	División de Roma por Rómulo.	
89.	Seguridad y esclavitud; división griega; vivienda conjunta de los indios pueblos; aztecas.	
90.	División romana de la sociedad por la propiedad.	
91.*	Senadores y <i>gens</i> . Plutarco sobre Contra Plutarco. Numa.	
93.	Propiedad y democracia; propiedad privada.	
94.	Descendencia femenina; tierras comunes.	
95.	<i>Gens</i> es gran familia.	<i>Geschlechtsfamilie</i> .
96-97.*	Tácito — Germania Lipsius — Jordanes, etc. Tácito sobre la agricultura germánica.	
98.	César sobre los germanos.	Contra ausencia de le- yes de Bachofen.

* Pasaje largo

^a V. Marx Engels *Werke*, vol. 2, págs. 207-208; vol. 3, págs. 498 y sigs., e *infra*, nota 148.

^b V. tabla I, nota *a*.

la tenencia de tierras, en esos períodos señalados por tales líneas. Se sigue en importancia numérica, el tema de la propiedad con respecto a otras cosas distintas de su propiedad o posesión comunal, sobre lo cual hay 19 pasajes marcados por líneas marginales; éstos hablan de su acumulación en las etapas tardías de la barbarie, la herencia y propiedad por individuos en la transición a la civilización y el juego (las apuestas). Hay diez pasajes con líneas marginales que se refieren a la familia primitiva, a la falacia del hetairismo y a la promiscuidad primordial; nueve pasajes referentes a la migración de un pueblo de un lugar determinado para la formación de nuevas tribus, etc., debido a la presión demográfica, la escasez de comida y otras. Seis pasajes relativos a formas y desarrollo del cultivo; cuatro pasajes que tratan acerca de tecnología primitiva (hilado, cerámica, el calendario y los metales); y Marx da a un extracto de Morgan, explicativo del uso del fuego (extractos de Morgan, pág. 21), una interpretación distinta de la de Morgan.

Marx señaló, en esa forma, tres de sus propias interpolaciones que describen las comunas campesinas de los eslavos del sur y rusos; siete pasajes de este tipo se refieren a sus propios comentarios sobre la antigua organización gubernamental y sus reformas; tres, a sus adiciones de material efectivo: sobre pesas y medidas antiguas, cronología romana histórica y mítico-histórica, y la población del Atica. La mención que hace de Loria (extractos de Morgan, pág. 26) es un antipsicolo-

gismo; la referencia a Bachofen (extractos de Morgan, pág. 96) es un ataque a las limitaciones culturales de los observadores europeos, retomado en los manuscritos dedicados a Phear y Lubbock.

La propiedad común, en la sociedad antigua, tenía como antítesis la disolución de la *gens* primitiva y su propiedad; la evolución de clases sociales mutuamente antagónicas; la acumulación de propiedad mediante invenciones y descubrimientos, y la aplicación de éstos mediante el trabajo social; la apropiación de la propiedad por individuos particulares, con lo que la esfera privada es separada de la pública, y el todo social es separado de ambas; la distribución desigual de la propiedad en la sociedad, en el curso de su apropiación. Junto con la separación de la esfera privada y la pública y la distribución desigual de la propiedad en manos privadas, se da la distribución desigual del poder político. Estos procesos tienen lugar y se institucionalizan, quizás más de una vez, incluso en la misma sociedad, tal como el establecimiento en determinado territorio puede ocurrir también más de una vez. Morgan no prestó suficiente atención al territorio, antes de la formación de la sociedad política, o el Estado; volveremos sobre este problema (v. nota 102 de esta introducción, y sección 6 sobre comunidad, colectivismo e individualismo).

El énfasis de Marx en las instituciones colectivas de las modernas comunidades campesinas de los eslavos del sur y los rusos, fue retomado con

referencia a los textos de Phear y Maine, relativos a las comunidades orientales. Esos puntos se hicieron más explícitos en las notas manuscritas sobre Maine; también aparecen en la introducción a los *Grundrisse*, *El capital*, la correspondencia con Zasulich, y la introducción de 1882 a la traducción rusa del *Manifiesto comunista*.

La medida universal de igualdad y democracia por la cual Morgan juzgaba el progreso de la familia y el efecto distorsionador de la acumulación de propiedad no es algo existente, sino una potencialidad de la historia de la sociedad a la que se aplica. El hecho de que no es algo existente fue dado a conocer por Marx en su planteamiento de las alternativas abiertas a las instituciones colectivas rurales rusas e indias; esa oposición fue desarrollada abstractamente por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, concretamente en su introducción a los *Grundrisse* y en sus notas manuscritas a Morgan y Maine. El tema es insinuado en la introducción a la edición rusa del *Manifiesto comunista*.

En la descripción de las causas de la salida de tribus de lugares particulares, Morgan desarrolló un determinismo geográfico o natural, que Marx a su vez asumió, por el cual el factor económico se reduce a lo ecológico o a la imposición directa de las fuerzas de la naturaleza sobre el hombre primitivo. A lo que cabe agregar que Marx planteó, en forma general, la determinación del sistema económico, con respecto a lo jurídico, lo político, etc., tanto en la etapa primitiva, como

en la civilizada de la humanidad. Marx señala separadamente ambas posiciones en sus notas sobre Morgan; en los extractos de Maine, añadió algunas calificaciones a la determinación de lo económico con relación al factor moral o tradicional de Maine; en realidad, por lo tanto, fueron reconciliadas.

Marx se refirió al factor de difusión de características culturales en los extractos de Morgan. La difusión a una sociedad determinada y la adopción por ésta son momentos del mismo proceso, opuestos entre sí, por los vectores de la iniciativa del movimiento; así, la difusión no es un factor completamente externo en un proceso social determinado. Por un lado, es una relación con el ambiente social de ese pueblo. Como tal, es una relación, en parte pasiva, y en parte activa con ese ambiente, pues dentro de ella tiene lugar una selección de los elementos difundidos; la pasividad es una actividad indirecta, que impone un canon cualitativo para los elementos que pueden ser recibidos o difundidos, y un canon cuantitativo del grado o cantidad. Esos factores, activo y pasivo, y la calidad y cantidad de las relaciones, son una internalización de su externalidad, y la potencialidad de esa sociedad dada para realizar esas potencialidades y hacerlas suyas. Además, es una relación de superestructura a infraestructura, como la capacidad de desarrollo por difusión de la sociedad que recibe, procediendo así la difusión por su propio proceso dialéctico. Por eso es sólo indirectamente activa sobre las relaciones internas de

desarrollo de la sociedad; sin embargo, no puede ser relegada al dominio del puro accidente.

Aun cuando se ha escrito mucho sobre la democracia militar, como transición de la sociedad gentilicia a la política, Marx no consideraba esa transición como una categoría histórica formal, menos aún dialéctica. Morgan desarrolló la idea de una democracia militar primero como elucidación de una posición de Aristóteles, y al separar las funciones de dirección civil de las de la dirección militar en la *gens* y la tribu. Marx apoyó a Morgan en ese aspecto, y también contra la aplicación de la idea del comandante militar al concepto de la antigua monarquía de George Grote. Marx escribió: “. . . *basileia* [el cargo de comandante militar] es, junto con el consejo y el ágora —una especie de democracia militar. Los autores griegos aplican el término *basileia* al reinado homérico, porque su calidad de general es la principal característica del rey.” (Marx, extractos de Morgan, pág. 74)⁴⁴. La referencia al cargo de *basileia*, en esta forma, no puede hacerse con base en una etapa o subetapa definida de la historia. Engels, volviendo a la forma de expresión de Morgan, eliminó la palabra “sorte” de su formulación, lo que ha llevado a pensadores posteriores a plantearse el problema, en términos de una etapa de desarrollo; pero ello no representa exactamente el pensamiento de Marx.

Marx también difirió de Morgan en cuanto al método de elección del jefe bárbaro, *basileus* y *rex*. Morgan los

concebía, según su idea de las prácticas y funciones iroquesas; Marx consideró que el modelo iroqués tenía limitaciones, que se verán con mayor claridad referidos a las notas manuscritas sobre Maine, con respecto a la elección del jefe. El escepticismo de Marx sobre el uso de los datos referentes a los iroqueses, como modelo para la interpretación de otras sociedades, constituye otro movimiento de alejamiento de la fijeza de las categorías, y lleva el aflojamiento de las etapas de la evolución, a la vez hacia atrás y hacia adelante, en el tiempo. El modelo en que Marx basó su idea de la administración de justicia bárbara, por ejemplo, era el de los pueblos germánicos (extractos de Morgan, pág. 75); señalo esto de pasada.

Hay varios puntos en que Morgan no llega a la claridad en su propio sistema. El primero se refiere a las funciones del *basileus*, militares y sacerdotales, pero no civiles. Sin embargo, el *basileus* era, al mismo tiempo, un juez; el *rex*, un magistrado.⁴⁵ La teoría de Morgan era que el reinado, la magistratura, etc., surgían en la etapa bárbara de la dirección militar. Sin embargo, Morgan no explica cómo la función judicial de la magistratura fue excluida de la institución civil; esto se refiere a los comienzos de la magistratura, no a sus formas subsiguientes. Del mismo modo, Morgan describía la esposa romana como coheredera; pero, simultáneamente, sostenía que la propiedad del paterfamilias muerto permanecía dentro de la *gens*.⁴⁶ Sin embargo, la esposa

procedía de otra *gens*. Le faltó añadir que el derecho de la esposa a la herencia no podía salir de la *gens* del marido, sino que quedaba a sus hijos, y ella no podía legarla, donarla o asignarla de otro modo. Esta confusión aumenta cuando Morgan describe la *gens* ática como "una gran familia de personas emparentadas."⁴⁷ Marx no solo aceptó esto, sino que lo tradujo al alemán "nenne es Geschlechtsfamilie" (extractos, pág. 95). No era una familia de clan, no de linaje ni de *gens*, ni ningún otro tipo, según el sistema de Morgan, pues la familia contenía miembros de otras *gens*.

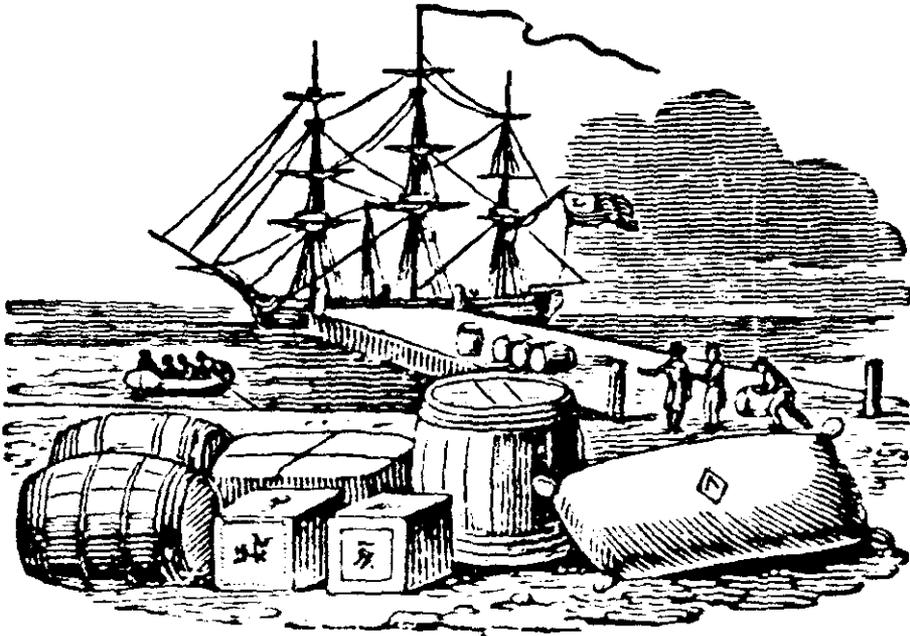
Morgan⁴⁸ había escrito que, en todas las edades, podían comprobarse las relaciones entre madre e hijo, mientras que para, las relaciones entre padre e hijo, ello no era posible hasta el desarrollo de la monogamia. Marx cuestionó esto (extractos, pág. 6) diferenciando entre relaciones públicas y privadas, ética pública y moral privada, comprobación oficial y no oficial de la paternidad. La diferenciación la plantea Hegel en su *System der Sittlichkeit* y en su *Rechtsphilosophie*, se insinúa en su *Phänomenologie des Geistes* y se esboza en su *Enzyklopädie*, parte III. Marx no limitó la diferencia a la sociedad civilizada; pero sólo puede plantearse donde la vida pública y la privada están separadas; no puede aplicarse donde no lo están, como en una sociedad comunal, con su correspondiente vida

familiar y ética.

Marx agregó el ejemplo de la colectividad aldeana eslava en varios puntos (extractos, págs. 13, 16) donde Morgan mencionaba la vida comunal de la familia salvaje (consanguínea y punalúa) y bárbara (germánica). Allí Marx desarrolló un pensamiento distinto del de Morgan, que hacía del comunismo en la vida una relación de una organización familiar determinada en esos contextos. Esa posición fue mostrada ulteriormente por Marx en sus notas sobre Maine; pues presupone que la familia se halla separada de su colectividad comunal aldeana, buscando refugio en ella, etc. Esto era cierto cuando la colectividad, en el siglo XIX, había cambiado radicalmente su carácter comunal; pero no es aplicable a una relación social de tipo punalúa, como lo planteaba Morgan. La crítica de Marx se orientaba hacia la comunidad del siglo XIX, en zonas rurales de Europa oriental y sudoriental; allí la diferenciación entre público y privado, o entre oficial y no oficial, ya estaba hecha, aunque la forma se conservara, por lo menos en cierta medida, comunal. Esto tiene importancia con respecto a su posición sobre el *mir* y la *zadruga*, en la introducción a los *Grundrisse* y en *El capital*, más que sobre Morgan. También representa un desarrollo relativo a la posición del *Manifiesto comunista* y del cuerpo de los *Grundrisse*,⁴⁹ y el trasfondo de la carta a Zasulich.

NOTAS

- ⁴⁴ Morgan, *op. cit.*, págs. 126, 256, 259, 282. sar entera en la *gens*, porque marido y mujer eran necesariamente de diferentes *gens*.”
- ⁴⁵ *Ibid.*, pág. 316.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pág. 293.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pág. 363. Cf. Morgan, *op. cit.*, pág. 477: “. . . la familia no podía ingresar entera en la *gens*, porque marido y mujer eran necesariamente de diferentes *gens*.”
- ⁴⁸ *Ibid.*, pág. 402.
- ⁴⁹ Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, págs. 390 y sigs.





4. Phear, *La comunidad aria*^{50*}

La obra de Phear tiene concordancia directa con el interés de Marx por la sociedad oriental, particularmente en lo que se refiere a la comuna de aquella misma región: (Marx, en efecto, se refirió a Phear en sus notas sobre Lubbock, extractos, pág. 4, como el autor de "La comuna aria".) En los primeros capítulos de su obra, Phear describe las instituciones agrícolas, aldeanas y familiares, del campesinado de Bengala Oriental y de Ceilán, a mediados del siglo XIX, y también sus relaciones con los terratenientes, los prestamistas, y los sistemas judiciales y tributarios del Gobierno. Los estudios de Phear no se refieren a aldeas específicas, sino más bien, en general, a las dos regiones mencionadas. El propósito enunciado por el autor era el de describir para los lectores ingleses un modelo de la aldea agrícola en Bengala. En consecuencia, no trabajó con una muestra, sino con un tipo. Sin embargo, Phear proporcionó información detallada de los presupuestos familiares, las cuentas agrícolas, los programas tributarios, y listas de bie-

nes que son muy concretas (véase extractos de Phear, págs. 134, 143 y *passim*). La brevedad de los extractos de Marx, tomados del último capítulo sobre la aldea aria, junto con sus comentarios al respecto, indican su impaciencia frente a reconstrucciones tan hipotéticas acerca de lo pasado. Phear tenía buena información sobre la India rural del siglo XIX, particularmente respecto a la Bengala del Delta; pero, a excepción de algunos documentos que fueron interpretados para él, no estaba bien informado sobre la India con anterioridad a la conquista musulmana; sin embargo, intentó reconstruir la "aldea aria", valiéndose de las noticias reunidas en Bengala y en la parte singalesa de Ceilán, a la cual agregó datos correspondientes a Mhairwarra y Ajmere. El contraste entre la posición del campesino en el sistema de tenencia de la tierra en India y en Europa fue la última consideración que Marx utilizó del libro de Phear.

Phear tenía una opinión muy elevada de Maine; Marx era generalmente objetivo respecto a Phear, y anotaba

* The Aryan Village.

pocas objeciones a los datos de este autor. Los hechos concretos señalados por Marx, en oposición a Phear, además de su objeción a las reconstrucciones especulativas de que hablamos antes, se refieren a la relación entre familia y sociedad en la comunidad aldeana oriental, y a la cuestión de la comunidad oriental y la sociedad en relación al feudalismo. Marx trató, en forma crítica, el problema de las relaciones entre familia, aldea y sociedad, en particular el hecho de considerar a la sociedad como una aldea en gran escala, pues rechazaba la idea de Phear, expuesta en sus propios términos, de que los grados de "respetabilidad y empleo"⁵¹, se desarrollaban en el interior de la aldea; *a fortiori*, por lo tanto, la familia no podría haber constituido el terreno para el desarrollo de las diferencias sociales o de las relaciones económicas. Al respecto, Marx comentó: "El asno considera que todo está formado por familias privadas." (Marx, extractos de Phear, pág. 153). Este punto ya había sido tratado en relación a los extractos de Morgan (véase también en la referencia a los extractos de Maine, nota 144); en este caso, Marx agrega comentarios relativos a la diferencia entre las familias urbanas y las rurales; la diferencia campo-ciudad es independiente de la diferencia agricultura-industria, pues esta última no formó parte, de manera significativa, en la sociedad oriental del siglo XIX.

Phear se sentía atraído contradictoriamente por la idea de considerar a la comunidad oriental como una cate-

goría social en sí misma. Por una parte, criticaba a un autor contemporáneo por haber falseado los hechos al utilizar fraseología perteneciente a la Europa feudal⁵²; por otra parte, aludía a la sub-infeudación en Bengala Oriental⁵³; en este sentido, además, Marx (extractos de Phear, pág. 136) señaló: "Dieser Esel Phear nennt die constitution des village feudal."⁵⁴ La aplicación de la categoría de feudalismo a la comunidad oriental, por parte de los historiadores culturales y sociales, los etnólogos, los marxistas, los pseudomarxistas, etc., constituyen una periodización y una tipología simplista que no hace referencia a una cronología implícita en la periodización de la sociedad oriental, del feudalismo, etc. Equivale a hacer una abstracción de la historia, y es un etnocentrismo, ya sea realizado por europeos o por no europeos, en que solo se concibe la historia del mundo, de acuerdo con el patrón europeo. Puesto que Phear desarrolló sus ideas dentro de los marcos postulados por Maine,⁵⁵ la comunidad, el Estado y la sociedad, serán tratados en la sección correspondiente a este autor. Aquí solamente queremos señalar un juicio emitido por Phear: "En Oriente, bajo el sistema de aldeas, el pueblo prácticamente se gobernaba a sí mismo. . ."⁵⁶

Marx escogió, por medio de anotaciones al margen, aproximadamente 65 extractos del libro de Phear, para dedicarles su atención. Todos estos, excepto cinco, se refieren a asuntos económicos y agro-tecnológicos, en igual proporción. Los cinco restantes

se refieren a la instrucción secular y religiosa, a los tabúes religiosos, a la indumentaria, y a la poliandria. Marx señalaba con una X las actividades conjuntas o comunales de los aldeanos ceilandeses, las tasas de interés y los métodos para la recolección de las deudas en Bengala, la ausencia de moneda y la forma de esquilmar a los *ryots*. Algunos pasajes, especialmente largos, señalados por anotaciones al margen, tratan de los presupuestos domésticos en Bengala, la herrería de la aldea, la administración y contabilidad de la aldea, las tasas de interés y formas de recolección, y al riego de las parcelas en Ceilán.

En cinco de los pasajes, Marx intercaló sus propios comentarios: los agentes locales del Zamindar actúan también como sus espías (extractos de Phear, pág. 135); la idea de que el *ryot* se opone a la reforma social es cuestionada, y el deseo del *ryot* de mantener a su hijo en las labores agrícolas, en lugar de permitir que asista a la escuela, es justificada (extractos de Phear, pág. 136); apoya la objeción de Phear a las prácticas gubernamentales para el control de la hambruna (extractos, pág. 142). (El tercer ensayo del libro de Phear contiene crítica de lo que hablamos anteriormente).

CUADRO III ANOTACIONES MARGINALES DE MARX EN LOS EXTRACTOS DE PHEAR

- 129 Cultivo del arroz. Nombre de las cosechas por ciclo.
- 130 Respeto social. Edificios de la aldea. Construcción de arados. Mahajan.
- 131 Presupuesto doméstico. Costo de alimentos. Mercado. Educación.
- 132 Maestros brahmanes. Vaqueros. Herrero; implementos de hierro.
- 133 Hierro de Inglaterra enviado a la India. Culto del hombre pobre.
- 134 Renta, de acuerdo con la tierra y su utilización.
- 135 Zemindari amla. Kachahri. Gumashta.
- 136 Mahajan. Tasas de interés y formas de recolección.** (Rayat esquilma¹ do.*)
- 137 Herencia de viuda. Parcelas absurdamente pequeñas.
- 138 Tabú religioso de mujer y sudra. Adoración familiar conjunta de la divinidad.
- 139 Prácticas comerciales de las órdenes monásticas. Mandal Versus Zemindar.
- 140 El Zemindar no es un terrateniente. Tenencia de la tierra. Leyes relativas a la tierra.
- 141 Comparación con tasas inglesas de arrendamiento.

- 142 Hambruna y prácticas relativas a la escasez. Mahajan y el tendero. Medidas gubernamentales. Vehículos.
- 145 Ocultamiento de objetos valiosos. Indumentaria. Almacenamiento de alimentos.
- 146 Navas. Azadones. Estanques para la irrigación en Ceilán.
- 147 Arrozales.
- 148 Renta en servicios más primitivos. Posesiones de la aldea. Trabajo conjunto para la reparación de bardas y diques. Riego de las parcelas.
- 149 Bardeado, arado. Acción conjunta de los aldeanos.*** (Parcelas hortícolas. Mediería, arrendamiento a medias. No hay renta en dinero.*) Capitalista de la aldea. Asistencia mutua. Trabajo de la tierra.
- 150 Trabajo agrícola. Poliandria. Cultivo cooperativo de la tierra.
- 151 La tierra como mercancía.
- 152 Impuestos gubernamentales. El arrozal como dinero. Tributación antigua. Tributo en grano para el jefe.
- 153 Pago ceilanés en servicios y en especie. Pago en dinero. Tenencia de la tierra en la India.
- 154 Abastecimiento de grano en la antigua India. Venta de tierra. Hipotecas. Tributos para el jefe.

CUADRO IV INTERPOLACIONES DE MARX EN LOS EXTRACTOS DE PHEAR

- 135 Gumashta y potwar como espías del zamindar.
- 136 Ryot no sería enemigo (de mejorar su condición); temor del ryot de perder la ayuda del hijo como peón. En contra del feudalismo oriental.
- 142 El plan de Phear en contra de la hambruna es correcto.
- 153 Phear no debiera hacer especulaciones hipotéticas. Todo lo basa en familias privadas.

NOTAS

⁵⁰ Sr. John Budd Phear, *The Aryan Village in India and Ceylan*, 1880, Introducción, págs. IX-LVI.

Modern Village Life in Bengal,^a págs. 3-169. (Marx, notas manuscritas, págs. 129-146 al medio).

The Agricultural Community in Ceylon, págs. 173-229. (Marx: *The Agricultural Economy in Ceylon*, notas ms., págs. 146-153.)

Evolution of the Indo-Aryan Social and Land System, págs. 233-272. (Marx, notas, págs. 153-155.)

Apéndice, nota A., págs. 275-284. A Phear, pág. 24,^b nota B., págs. 285-286. A Phear, pág. 53.^c

Glosario, págs. 289-295.

La importancia atribuida por Marx al estudio de la comunidad del poblado hindú, puede juzgarse por el número de veces en que es discutido el tema en *Kapital*: v. I, parte I, cap. I y 2; parte 4, cap. 11 y 12 (en estos dos pasajes, se discute el tema con cierto detalle); v. 2, en relación con las cuentas; v. 3, *passim* en las partes 6 y 7.

^a *Modern Village Life in Bengal*, en:

Calcutta Review, julio-octubre, 1874.

^b Nota A. *Classification of Ryots*. Por Baboo Ram Semdar Basack, de Dacca. *Bengala Oriental*; (Marx, extractos, pág. 143).

^c Nota B. Jama Bandi. *Annual Account Book*. (Marx, extractos, pág. 134).

⁵¹ Phear, *op. cit.*, pág. 238.

⁵² *Ibid.*, pág. 236.

⁵³ *Ibid.*, pág. 155.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 62.

⁵⁵ *Ibid.*, págs. 143, 146, en ref. Sir Henry Sumner Maine, *Village Communities in the East and West*, 1871.

⁵⁶ Phear, *ibid.*, pág. 271.



5. Maine, *Consideraciones acerca del origen de las instituciones*^{57*}

El libro de Maine trata del derecho y la sociedad en Irlanda, comenzando por una interpretación de los libros irlandeses de derecho (*Senchus Mor*, *The Great Book of Ancient Law*, probablemente recopilado en el siglo VIII, y el *Book of Aicill*).⁵⁸ El sistema estuvo en vigencia hasta la conquista inglesa en los siglos XVI y XVII. A esto, Maine agregó material que le era conocido por razón de su experiencia jurídica y sus estudios en la India, y también una crítica de la teoría de Bentham-Austin referente al Estado y al derecho, desde el punto de vista de la escuela histórica de jurisprudencia. La organización de Marx de los materiales de Maine es precisa en cuanto a las referencias por página; pero pasa por alto, casi sin comentario, la estructuración por capítulos (conferencias) hecha por Maine; los materiales tomados de Morgan son precisamente lo contrario. En cuanto al contenido, Marx criticó fuertemente a Maine: los conocimientos empíricos de Maine eran escasos (lo cual también fue señalado por Lubbock);

la crítica que hace de la escuela de jurisprudencia de John Austin y los utilitarios es superficial; las construcciones teóricas de Morgan eran, ya en esa época, más desarrolladas.

En la organización de los extractos y las notas de Morgan, Marx se mantuvo al margen, en comparación con su organización del material de Maine, haciéndole pocos comentarios al primero. Sus concepciones respecto de Morgan deben ser interpretadas *ex silentio*, por su selección del material, etc. Por el contrario, los materiales de Maine contienen más de cien interpolaciones, en forma de preguntas, exclamaciones, breves comentarios y largos pasajes. De las 38 páginas manuscritas, dedicadas a las "Conferencias" de Maine, un equivalente de ocho páginas se encuentra lleno de inserciones de Marx con sus propios comentarios, o con extractos de otros investigadores, lo cual se convierte en una polémica continua en contra de Maine. La concretancia general de Marx con la teoría morganiana de la gens y los datos particulares que tomó

* Lectures on the Early History of Institutions.

de Morgan fueron aplicados en contraposición a los argumentos de Maine. La teoría general de Marx sobre la comunidad antigua y sus prácticas comunales, el origen del Estado y el papel de la propiedad en su formación, la relación entre sociedad primitiva y civilizada, y el papel de la propiedad, los antagonismos sociales y el Estado, la igualdad y comunalidad de la colectividad primitiva, y, en consecuencia, las perspectivas para la futura sociedad, fueron postuladas en forma breve, pero explícita.

En lugar de la yuxtaposición de sociedades prehistóricas e históricas, como se presenta en la frase inicial del

Manifiesto Comunista ("La historia de todas las sociedades, hasta nuestros días, es la historia de las luchas de clases.") (Véase *infra*, sección 7, *Relación de Engels con Marx y Morgan*), se postula, por una parte, una interacción entre la comuna antigua y primitiva con la comuna campesina contemporánea, y por otra, el plan social comunal y colectivo que surge desde la era capitalista, y en oposición a ella.

Marx trazó pocas líneas al margen, en el manuscrito de Maine, y las existentes sirven fundamentalmente para señalar los resultados de sus propias investigaciones de la historia de Irlanda, los significados de los términos legales romanos y las prácticas matrimoniales en la India, en forma paralela a las investigaciones realizadas por Maine (extractos, págs. 173, 174, 175, 181, 182, 187, 191). Estas anotaciones incluyen comentarios que, según podemos inferir, fueron tomados de

artículos (*actio, lex, sponso, restipulatio*) contenidos en el *Latin Dictionary* de Lewis y Short, o del de Andrews-Freund, que es anterior, con referencias adicionales a Varro; dos artículos del *English Dictionary* de Samuel Johnson (*gossipred** y reivindicación), largas notas de la historia "que, por lo demás, no merecen mención, de M. Haverty y del *Hindu Law* de T. Strange.⁵⁹ Marx señaló con una línea al margen su oposición (extractos, pág. 177) a la idea de Maine respecto de la familia y la división de la herencia; esta es una larga nota, en la cual critica a Maine por imponer a la familia rural y pobre las formas familiares y de herencia correspondientes a la familia urbana acomodada. (Esto será retomado más adelante en la sección 7, que trata de Engels, particularmente por lo que se refiere a Fourier y la familia civilizada. Marx destacó la misma objeción respecto a Phear (véase *supra*).

De los múltiples pasajes que tienen líneas al margen, en los extractos de Maine, un tercio trata de las palabras de Maine, y dos tercios, de los comentarios del propio Marx. Tales comentarios de Marx, señalados con líneas al margen, los pasajes (extractos, pág. 177) que se oponen a la teoría de Maine respecto de la familia y la división de la herencia, y que hacen referencia a la elección teórica del jefe, serán

* N. del T.: no fue posible encontrar una traducción para este término, fuera de contexto.

CUADRO V
LINEAS AL MARGEN TRAZADAS JUNTO A

Pág.	Extractos de Maine	Comentarios de Marx
160	Spenser, Davies ^a	
169 (2)	Renta irlandesa en especie. Renta.	
172 (2)	Cuestión de los arrendatarios irlandeses. Prejuicio de los panfletos de Brehon respecto de los Jefes.	
173*		Haverty citando a Curry, en relación a la conquista de Irlanda
174*		<i>Leges Wallicae</i> . Spenser. Stanihurst: adopción. Harris: ditto. Spenser.
175		Plantación de Ulster. Chichester.
177*		Contra la teoría de Maine sobre la familia y división de la herencia. Elección teórica del jefe.
181		Actio, etc.: lex ^c
182		<i>Festus, Varro; sacra mentum Sponsio, restipulatio, condico, etc.^c</i>
183		Reivindicación. ^c
184*		Sutileza excesiva de la ley.
	La miseria como perturbación del orden.	
186	Asentamiento domiciliario en la ley de Alfredo y el código napoleónico.	
187		Extraño: la novia y el matrimonio hindú.
191		El Estado es una institución, no una persona.

* Pasaje largo

^a Bibliográfico solamente

^b Diccionario de Johnson

^c Cf. Lewis y Short, *Latin Dictionary*.

analizados más adelante.

En el cuadro V, se presenta una lista en la cual aparecen a un lado los pasajes de la obra de Maine seleccionados por Marx para dedicarles atención especial, junto a los comentarios del propio Marx. Ambas listas están combinadas, pues es difícil separarlas. Cabe señalar la diferencia en el método aplicado por Marx a los manuscritos de Morgan y Phear, y la extensión y fuerza sustancial de los comentarios de Marx en cuanto a este texto.

Aproximadamente la mitad de los comentarios de Marx sobre los extractos de Maine expresan, por una parte, las objeciones del primero en cuanto al carácter político y erudición del segundo; por otra parte, Marx aprobaba algunos de los puntos señalados por Maine. La teoría del desarrollo de la sociedad, del *status* al contrato, formulada por Maine en *Ancient Law* 1861, fue aceptada en forma implícita por Marx (extractos de Maine, pág. 170), quien citó como un ejemplo de esta teoría la conversión del servicio personal en esclavitud, en Rusia. La obligación contractual es un interés plenamente exteriorizado por ambas partes, tanto de aquel que lo impone, como del que lo debe. Puesto que es manifiesto, es también público, oficial y social; es el fin definitivo de la relación de servicio comunal y personal, que corresponde a la de *status* en Maine. Un tema recurrente es el rechazo sistemático e intransigente de Marx en cuanto a la raza, el racismo y el biologismo, en forma general, como determinantes, sin que se

califiquen mayormente los asuntos sociales (extractos de Maine, págs. 162, 164, 187, etc.)

Marx rechazó la reconstrucción de la historia de las formas de tenencia de la tierra en Irlanda, que hizo Maine; es decir, la posesión exclusiva de las parcelas (extractos, pág. 162), la proposición de Maine en cuanto a una relación entre las modalidades de propiedad de la tierra en Inglaterra y Roma, y de las prácticas de tenencia de la tierra continentales, inglesas y norteamericanas (extractos de Maine, pág. 164); análogamente, Marx redujo la teoría de Maine sobre el origen dual de la propiedad de la tierra a uno solo (l.c.) refiriéndose a la separación entre jefe y cabeza de familia. Marx señaló, además, su opinión acerca de los intereses de los grupos sociales y de los individuos (extractos de Maine, págs. 166, 178, 191), la que ya había sido señalada en los extractos de Morgan; esto se desarrolla en los extractos de Maine relativos al uso de ficciones.

Marx continuó su separación sistemática de la familia en cuanto a otras instituciones de la sociedad primitiva, en la cual siguió la iniciativa de Morgan, aplicando la diferenciación a la separación entre patriarca/paterfamilias y gens/jefe de tribu, y también a las formas relevantes de propiedad y su transmisión. La propiedad privada de la tierra no debe derivarse directamente, en nuestra teoría, de la propiedad colectiva, puesto que la reemplazó gradualmente en la transición hacia la sociedad política, tal y como sucedió con el control sobre la gens en cuanto

a la familia; la herencia en el interior de la familia privada se opone a la regla tanaísta de transferencia de la jefatura por elección, transmitida, por lo general, al hermano y no al hijo (extractos de Maine, pág. 178). En este punto, se introduce una ficción pública que sirve para mantener el antiguo orden de sucesión gentil, de manera anacrónica. La contraposición entre público/privado, oficial/extraoficial, que había sido expresada primero en las notas manuscritas de Morgan, se desarrolla aquí más plenamente referida al paso de la barbarie a la civilización, la formación del Estado, y la disolución de las reglas comunales arcaicas de herencia y autoridad. Las ficciones públicas se aplican entonces, en la medida en que los intereses sociales se separan y se vuelven antagónicos. Pero, en la concepción de Marx, el ejercicio de la jefatura se encontraba en oposición a la colectividad en su interior, no solo en el período de disolución de la gens y de la tribu, sino desde antes, puesto que, contrariamente a lo que pensaba Morgan, el jefe era elegido sólo teóricamente (extractos de Maine, pág. 177); la elección es, por lo tanto, un hecho totalmente diferente de cualquier concepción moderna de ella, lo mismo si se trata de las prácticas actuales, que de las ideas ingenuas de la democracia primitiva. En términos prácticos, el oficio de jefe es transmisible (extractos de Maine, pág. 175); aquí el contexto indica claramente que, en Irlanda, la contradicción entre elección en la práctica y elección en teoría, según

Marx, no se relacionaba con el período inmediatamente anterior a la conquista inglesa, sino que fue concedida como una condición de la sociedad primitiva, con anterioridad a la disolución de las gens bárbaras. Por lo tanto, podemos concluir que Marx encontró la contradicción teoría/práctica que existe entre la sociedad antigua y la moderna, por lo que respecta a la disolución de la sociedad antigua y las instituciones gentiles.

Nuevamente, sin embargo, dada la teoría de la elección del jefe en la sociedad gentil, que había sido propuesta por Morgan, Maine mostró, en opinión de Marx, la misma práctica en la familia conjunta hindú y en la antigua Europa medieval.⁶⁰ El comentario de Marx fue el siguiente: "Esto es más normal que todo lo demás, puesto que, en términos teóricos, el jefe es elegible, ciertamente, dentro de la gens o de la tribu, según el caso." Edmund Spenser había descrito la misma práctica, refiriéndose a los irlandeses de su época,⁶¹ lo cual fue citado por Maine; Marx aseveraba que Maine hubiera interpretado con mayor corrección a Spenser, si hubiese conocido la idea de Morgan, acerca de la elección de los jefes. (Marx, extractos de Maine, págs. 175, 177, 178).

En cuanto a la relación entre la sociedad oriental y la occidental, Phear había argumentado en forma similar a la de Maine:

"En Europa, en contraste con el Oriente, en lugar del producto (en forma de) tributo (se) substituyó el control de la tierra

— arrojando a los cultivadores de su tierra, y se les redujo a la condición de siervos o peones. En Oriente, bajo el sistema de aldeas, la gente prácticamente se gobernaba a sí misma, y la lucha por el poder entre los jefes de la clase noble era fundamentalmente una lucha por el mundo de los *kachahri tabils* — las cuentas de la aldea. (Marx, extractos de Phear, pág. 155).

Esta idea fue explorada por Maine, pero desde arriba; es decir, en cuanto a la capacidad del gobernante, no desde el punto de vista de la aldea, en su relato sobre el monarca Sikh, Runjeet Singh. (Marx, extractos de Maine, págs. 194-196). Maine afirmaba, en este respecto, que el despotismo oriental se limitaba a la exacción de tributos; por el contrario, la legislación relativa a asuntos que no fueran de reclutamiento militar y de recolección de impuestos fueron introducidas, por primera vez, en el Imperio Romano, a un nivel que superaba el de la comunidad aldeana, y que, por este motivo, el desarrollo de Europa Occidental siguió un curso diferente del de Oriente. Mas aún, Maine afirmaba también que los antiguos imperios de Oriente, como el asirio, el babilónico, el medo y el persa, eran del tipo que regía a los Sikhs, bajo el gobierno de Runjeet Singh, y que este último serviría como base para una mayor comprensión de los rasgos generales del imperio oriental o del despotismo, tanto antiguo, como contemporáneo. Maine escribió que "Runjeet Singh nunca pudo ni soñó (!) con cambiar las reglas civiles bajo

las cuales vivían sus súbditos."^{6 2} (El signo de exclamación es una interpolación de Marx). El hecho de que el monarca oriental no alterara la costumbre local fue aceptado por Marx; según Maine, el déspota hacía poco más que sostener su corte y hacer la guerra. La exclamación de Marx no era en contra del hecho de la no-interferencia del monarca en las tradiciones de la aldea, sino en contra de la extravagancia de Maine ("nunca pudo"). Se deduce que, en la concepción de Marx, que concordaba con la de Maine en este punto, la construcción de grandes obras públicas, tales como palacios, templos, mausoleos, etc., no desempeñaba un papel importante en la economía política de la India tradicional, y que los canales y otras obras de irrigación no eran asunto de la monarquía central o de la burocracia estatal. En vista de las recientes publicaciones sobre la sociedad oriental y su forma de gobierno, el modo de producción asiático, etc., es necesario explorar plenamente la conexión de Marx con los informes de Maine y Phear sobre la India.^{6 3}

En sus dos últimos capítulos, Maine criticaba la teoría del Estado y del Derecho de la Escuela Analítica de Juristas (Jeremy Bentham, John Austin; Thomas Hobbes como su antecesor), de la siguientes manera:

"Una afirmación, sin embargo, que no puede imputárseles a los grandes juristas analíticos, pero que muchos de sus discípulos casi se aventuran a formular, a saber que el grupo o la persona soberana ejerce

el poder acumulado por la sociedad mediante un ejercicio de voluntad no controlado, ciertamente no corresponde en ningún caso a la realidad. . . La vasta masa de influencias, que, para ser breves, podemos denominar moral, interpolación de Marx, extractos de Maine, pág. 191: "esta 'moral' demuestra lo poco que Maine sabe del asunto; el modo de existencia 'moral' que estas influencias (económicas antes que nada) puedan poseer, siempre es un modo derivado y secundario y jamás prioritario) perpetuamente moldea, limita o impide la dirección efectiva de las fuerzas sociales por parte del soberano".⁶⁴

La concepción austiniana de la soberanía resulta de la abstracción, según Maine. Marx aceptó esto, en forma tácita, pero agregó (l.c.):

"Maine ignora el punto más importante, a saber, que la supuesta existencia independiente y suprema del Estado sólo es aparente, y que en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad; de la misma forma en que surge tan solo en un determinado estadio de desarrollo social, desaparece nuevamente en el momento en que la sociedad llega a un grado de desarrollo aún no alcanzado. Primero ocurre el desgarramiento de la individualidad de las cadenas que originalmente no son despóticas (como lo cree el estúpido de Maine), pues son vínculos satisfactorios y agradables para el grupo de la comunidad primitiva — y desde ahí ocurre la elaboración unilateral de la individualidad."

Además según Marx, el individuo tiene intereses comunes que caracterizan a los grupos sociales, y, por lo tanto, los individuos constituyen una clase de individuos, individuos de grupos sociales que cuentan con condiciones económicas subyacentes, sobre las cuales está construido el Estado, presuponiendo la base económica. El factor económico se presenta, en este respecto, como básico, en primer lugar, y como interactuante con otros factores, en segundo lugar. La discusión sobre el factor económico fue postulada con referencia al impacto directo de la naturaleza sobre la sociedad primitiva versus el factor económico en aquel tipo de sociedad (véase sección sobre Morgan, *supra*, y Marx, extractos de Morgan, págs. 41-42). En los extractos de Maine (pág. 178), Marx escribió que "El predominio de la familia única sobre la gens está conectado con el desarrollo de la propiedad privada de la tierra." Esto debe tomarse, en forma conjunta, con la discusión acerca de la familia considerada una miniatura de la sociedad en las condiciones de primitivismo y civilización. (Véase sección I sobre Morgan y la Introducción, *supra*, y Marx, extractos de Morgan, pág. 8 y nota 38).

Marx considera totalmente errónea la idea de Maine en cuanto a que la familia privada es la base sobre la cual comienzan a desarrollarse la tribu y el clan (extractos de Maine, pág. 177). En este sentido, Marx comparte la opinión de Morgan. El

clan y el jefe del clan son instituciones diferentes de la familia conjunta hindú y del padre hindú Maine tenía en mente a la familia privada inglesa. El ejemplo tomado de la India es aplicable más bien a las ciudades que a las regiones rurales, y también es aplicable más bien a los que obtienen renta de la tierra que a los trabajadores de una comunidad aldeana. En consecuencia, observamos que Maine idealizó y generalizó una situación parcial y privilegiada en la India. Maine no comprendió la contradicción de intereses en la comunidad de la aldea india, como tampoco la contradicción campo/ciudad. Este es un punto metodológico y sustancial, y aplicable lo mismo a Fourier que a Maine. (Véase *infra*, sección 7, *Relación de Engels con Marx y Morgan*, y nota 146). En la página 177 de los extractos de Maine, Marx postulaba la contradicción entre clases sociales en la comunidad de la aldea india; esta posición de Marx debe tomarse conjuntamente con su crítica de Phear, que deseaba basar en la familia las razones de las funciones económicas de la sociedad y las diferencias sociales en el interior de la aldea (véase extractos de Phear, pág. 153).

El desarrollo de los intereses contradictorios, a medida que se desarrolla la sociedad y se convierte en agrupaciones de intereses individuales, se expresa en la contradicción entre lo público y lo privado, entre lo rural y lo urbano, entre el rico y el pobre (Marx, extractos de Maine, págs. 164-177), entre estratos altos y bajos (Stände) (extractos de Maine, pág. 166). La Iglesia,

según esta teoría de los intereses, se separa de las organizaciones seculares de la sociedad, y se agrega como un grupo altamente aglutinante a las organizaciones seculares, en afirmación de su propio interés, que comparte con otros y se opone a ellos. La sociedad queda dividida en especializaciones por trabajo y profesión, y está separada por colectividades en conflicto en su interior; estas colectividades han interiorizado sus relaciones mutuas e internas, y también su relación con la sociedad, identificándolas con sus intereses, los cuales son exteriorizados como una expresión de esas relaciones. La propiedad social se vuelve propiedad de la colectividad menor, la clase social, expresada individualmente como los intereses de individuos específicos. En efecto, al mismo tiempo, se invierte el orden, puesto que la propiedad social se distribuye entre los individuos, y proporciona, simultáneamente, la base para el interés de una clase social; de esta forma, se genera la contradicción entre individuo y colectividad, la contradicción entre los intereses individuales y colectivos de la sociedad, y la contradicción entre diferentes colectividades. La fórmula hipostática de Hegel, que coloca al Estado por encima de la sociedad civil, destruye la contradicción dialéctica que había intentado crear en un principio. Marx restauró esta contradicción en su especificidad, en tanto que se opuso a su modalidad empírico-positivista de simple manifestación de un hecho, al estilo de Hume. La unidad de la comunidad primitiva y la

posibilidad de contradicción dificultaron la posibilidad de que Marx aceptara la contradicción morganiana de familia y gens. Los principios contradictorios en la comunidad primitiva debían ser todavía resueltos. La teoría de Engels tiene dos partes: un factor subjetivo y uno objetivo.

El proceso de individuación es la articulación de los intereses individuales en la sociedad y la disolución de la comunidad durante este proceso; la individuación es unilateral, pues no contiene un intercambio correspondiente en pro de los intereses de la sociedad. De aquí que la sociedad deje de ser el fin último de los medios de satisfacción del individuo, y que la unidad de la sociedad en la sociedad pertenezca al mundo de las apariencias. Los intereses son simultáneamente un contenido de la individuación, y su exteriorización como aspectos característicos; la interrelación entre los contenidos contradictorios y las configuraciones externas constituye la disolución de la unidad social, de la unidad individual, y de la unidad entre el individuo y la sociedad. El hecho de que Marx mencione el *Losreissung* (extractos, pág. 191), en oposición a los vínculos cómodos y satisfactorios de la comunidad primitiva, presupone estas desuniones que son manifestadas en el pasaje de *El capital* que se refiere al desmembramiento del hombre en los períodos iniciales de la manufactura capitalista.⁶⁵ (Véase *infra*, Introducción, sección 6, Comunidad, Colectivismo e Individualismo). Esta mención se opone a la fraseología de

Maine, que suena parcialmente correcta, en la que la tradición social influye sobre la soberanía del Estado como la condición de su limitación (extractos, pág. 192). Esta última ingresa en la superestructura de la sociedad.

La soberanía y sus limitaciones no son otorgadas a la persona del monarca, sino al cargo mismo, diferencia que Maine y Austin disimulan o no comprenden totalmente; ambos soslayan la relación de la sociedad con la institución, de maneras diferentes.

Maine hizo que la esfera de referencia moral, "por razones de brevedad", incluyera la totalidad de la tradición de la sociedad; en consecuencia, por implicación, argumentaba en favor de la no separación entre ciencia y política, o las expresiones de hecho respecto de la moralidad.⁶⁶ Esto está en contradicción con la posición compartida por Hume, Bentham y Austin. La discrepancia de Marx con Maine, en este sentido, era distinta: en su categoría moral totalizadora no dejaba lugar para la preponderancia de las influencias económicas (extractos, pág. 191). Sin embargo, Maine introdujo el factor económico en sus ideas acerca de la formación de las castas;⁶⁷ esto debiera complementarse con las ideas de Marx acerca de la exogamia de las castas por lo que se refiere a la transformación de la tribu en sociedad política (véase *supra*, sección I; y Marx, extractos de Morgan, pág. 58 y nota 160, *infra*).

La sociedad civilizada es artificial, y está llena de ficciones, prác-

ticas que no existían en las comunidades primitivas. La familia conjunta tiene carácter secundario, y se encuentra separada de la comunidad primitiva, en la cual no existe la contradicción ciudad/campo ni la de ricos y pobres (extractos, pág. 164). Maine escribió que⁶⁸ el poder de distribución de la herencia se convierte en una semejanza de “una mera autoridad administrativa”, en la medida en que “la familia conjunta, la tribu o el clan, se vuelven más artificiales.” Marx comentó al respecto: “Es precisamente lo contrario. Para Maine, que no puede sacarse a la familia privada inglesa de la cabeza, después de todo, esta función tan natural del jefe de la gens, más aún de la tribu, natural porque él es su jefe (y en teoría siempre es “elegido”), aparece como “artificial” y como una “autoridad meramente administrativa”, mientras que la arbitrariedad del paterfamilias moderno es igualmente “artificial”, como la familia privada en sí, desde el punto de vista arcaico.” La artificialidad aparece, según Maine, en comparación con la no adecuación a la situación moderna de la familia, o con respecto a ella, a su posición en la sociedad moderna, frente a la herencia de los bienes. Según Marx, la artificialidad está relacionada comparativamente con la condición arcaica. En su razonamiento contra la inversión de Maine, Marx separó, siguiendo la línea de pensamiento de Morgan, la condición de la gens y de la tribu, y del jefe de cada una, de la familia y su jefe, en oposición a Maine, que colocaba a la familia colectiva, a la tribu y al

clan, en términos igualitarios, en la misma categoría social. En forma similar, Marx expresó sus reservas en contra de la idea de Morgan acerca de la elección del jefe de la gens o tribu, del clan o familia, cargo que sólo es electivo teóricamente, pero transmisible en la práctica, como hemos visto. El criterio de la artificialidad de Maine es el de la supervivencia anacrónica — el de Marx es el de las divisiones sociales y los antagonismos de la condición de civilización como tal, en la que la artificialidad surge de la condición enajenada del hombre civilizado, explotado, desmembrado, obligado a enfrentarse a sus congéneres y a sí mismo, en comparación con la condición arcaica de comunidad, que es satisfactoria, no despótica o igualitaria. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx había analizado la condición humana en cuanto a sus componentes activos: la condición del hombre como enajenado es la de la autoenajenación del hombre, la enajenación del hombre en relación al objeto.⁶⁹ El proceso de *Aufhebung* o negación de la autoenajenación sigue el mismo curso que el de la autoenajenación (propiedad privada y comunismo).⁷⁰ En *La Sagrada Familia*, esto se analiza más profundamente, de tal manera que la clase poseedora y el proletariado presentan la misma autoenajenación humana; es su relación con la enajenación social la que difiere en una y otra clase.⁷¹

Marx se ha referido a los inicios de la separación entre teoría y práctica

en los extractos de Maine, continuando la forma de análisis que se observa en los extractos de Morgan, en los cuales lo oficial y lo no oficial estaban separados, y también lo público de lo privado, en la transición de la barbarie a la civilización.

Marx se oponía (extractos de Maine, pág. 191) a la anticuada concepción (positivista) de la ciencia como clasificación y definición, y, consecuentemente, a la separación y yuxtaposición que hacía Hume de afirmaciones de hecho y juicios morales. De tal manera, Marx se oponía a la separación y yuxtaposición de ciencia y política, señalando que, de esta forma, tanto Maine como Austin, se apartaban de Hobbes: Maine era anticuado, pero no suficientemente, puesto que Hobbes no había efectuado la separación entre ciencia y política, de la misma manera en que lo harían sus seguidores del siglo XVIII y XIX. Las posiciones de las escuelas empirista inglesa, continental kantiana y la positivista, encontraban oposición en la tradición que consideraba a la ciencia y la política en su interrelación: además

de Hobbes, Marx menciona a Maquiavelo y a Linguet (l.c.).⁷²

Morgan criticaba a Maine su opinión sobre la familia colectiva y la gens, por dos motivos: 1) la familia colectiva y la gens no son el mismo tipo de institución social; la gens es un grupo de descendencia unilineal, mientras que la familia, colectiva o de otro tipo, está compuesta de miembros de más de un linaje. 2) la familia patriarcal es un hecho excepcional y no normal.⁷³ Maine replicó a Morgan; pero no encaró las afirmaciones del primero.⁷⁴ (La contradicción observada, tanto en Morgan como en Marx, en cuanto a la relación entre la familia y la gens (véase *supra*, sección I, sobre Morgan, y la nota 55) es nuevamente propuesta por Marx (extractos de Maine, pág. 187): aquí Marx escribió que la familia está contenida (*eingehüllt*) en la gens, afirmación en la cual siguió a Niebuhr. Según la idea de Morgan, la familia nunca está plenamente encapsulada en una sola gens específica, puesto que uno de sus miembros pertenece a otra gens.)

NOTAS

⁵⁷ H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, 1875. pág. 412.

Maine organizó su libro en 13 conferencias:

- I. Nuevos materiales para la Historia antigua de las

instituciones, pág. I (Marx, extractos, pág. 160).

- II. *La antigua ley irlandesa* pág. 24 (Marx, extractos pág. 160).

- III. *El parentesco como base de la sociedad*, pág. 64

- (Marx, extractos, pág. 161).
- IV. *La tribu y el país*, pág. 98 (Marx, extractos, 162).
- V. *El jefe y su orden*, pág. 119 (Marx, extractos, pág. 164).
- VI. *El jefe y el país*, pág. 147 (Marx, extractos, pág. 167).^a
- VII. *Antiguas divisiones de la familia*, pág. 185 (Marx, extractos, pág. 175).
- VIII. *El crecimiento y la difusión de las ideas primitivas*, pág. 225 (Marx, extractos, pág. 180).
- IX. *Las formas primitivas de los recursos legales I*, pág. 250 (Marx, extractos, pág. 181).^b
- X. *Las formas primitivas, etc., II*, pág. 279 (Marx, extractos, pág. 184).
- XI. *La historia primitiva de la propiedad estable de las mujeres casadas*, pág. 306 (Marx, extractos, pág. 186).^c
- XII. *Soberanía*, pág. 342 (Marx, extractos, pág. 190).
- XIII. *Soberanía e imperio*, pág. 371 (Marx, extractos, pág. 193).^c
- ^a Marx redujo los cinco primeros capítulos a 7 1/2 páginas de su manuscrito. Extensos pasajes de Haverty, insertados por Marx, extractos, págs. 173 y subsiguientes; Maine, Conferencia IV.
- ^b Incluye las propias referencias de Marx a la terminología legal latina, tal vez de Lewis y Short, *Latin Dictionary* y del *English Dictionary* de Johnson.
- ^c La Conferencia XI está mencionada por su nombre en los extractos de Marx. Las Conferencias VI y VII y las tres últimas, merecieron la atención particular de Marx, en extensas críticas y extractos.
- ⁵⁸ Maine basó su concepción de la antigua historia de las instituciones legales irlandesas, en buena medida, en el *Senchus Mor*, que suponía, como Whitley Stokes, que fue publicado en el siglo XI, o poco antes (*op. cit.*, pág. 12). Esta cronología ha sido revisada desde entonces: J.F. Kenney, *The Sources of the Early History of Ireland*, V. I, 1929, pág. 325, cree que la edición del *Senchus Mor* "probablemente" data del siglo VIII. Véase, asimismo, John Cameron, *Celtic Law, The "Senchus Mor" and "The Book of Aicill"*, 1937, pág. 35. En este mismo libro, se citan otras autoridades que apoyan la conjetura que el *Senchus Mor* se imprimió en el siglo VIII. El trabajo bibliográfico, en este respecto, fue llevado por la Srta. B.A. Bailey, a quien sinceramente se lo agradezco.
- ⁵⁹ C.T. Lewis y C. Short, *A Latin Dictionary*, 1a. ed., 1879. Cp. *Advertisement*. Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, 1a. ed., 2 v. 1735. Martin Haverty, *The History of Ireland from the earliest period to the present time*. . . Nueva York 1867. Sir Thomas A.L. Strange, *Elements of Hindu Law*, 2 v. 1825, 2a. ed., *Hindu Law*, 2 v., 1830.
- ⁶⁰ Maine, *Lectures*, pág. 200.
- ⁶¹ Edmund Spenser, *View of the state of Ireland, 1596*. Sir John Davies (véase ex-

- tractos de Maine, nota I), *A discoverie of the true causes why Ireland was neuer entirely subdued, nor brought under the obedience of the Crowne of England, untill the the beginning of His Maiesties happie raigne*. 1612.
- ⁶² Maine, *ibid.*, pág. 382.
- ⁶³ K.A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, 1957. E.C. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der Griechisch-Römischen Antike*, 1957. E.R. Leach, *Hydraulic Society in Ceylon, Past and Present*, núm. 15, 1959, págs. 2-26; E.J. Hobsbawm, *Introduction to Karl Marx, Pre-Capitalist Economic Formations*, 1964, págs. 9-65. J. Pečírka, J. Chesneaux, *Eirene*, v. 3, 1964, págs. 131-169; P. Skalnik y T. Pokora, *ibid.*, v. 5, 1966, págs. 179-187; J. Pečírka, *ib.*, v. 6, 1967, págs. 141-174. F. Tökei, *Sur le mode de production asiatique*, 1966. Y. Varga, en: *Economic Problems of Capitalism*, 1966. *Recherches Internationales: Premières sociétés de clase et mode de production asiatique*, núms. 57-58, 1967. L. Krader, *Peoples of Central Asia*, 3a. ed., 1971, Prólogo. Ms Godelier, *La notion de 'mode de Mode of Production asiatique'*. *Contribution to Indian Sociology*. núm. 9, 1966, pág. 33-66.
- ⁶⁴ Maine, *op. cit.*, págs. 358-359.
- ⁶⁵ *Kapital*, *op. cit.*, v. I, pág. 329 (trad. ingl. pág. 399) y ref. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, para 187, Zusatz.
- ⁶⁶ Maine, *op. cit.*, pág. 359.
- ⁶⁷ *Ibid.*, pág. 245.
- ⁶⁸ *Ibid.*, págs. 196-197.
- ⁶⁹ MEGA v. I, parte 3, pág. 86 (ms. XXIII final).
- ⁷⁰ *Ibid.*, pág. III.
- ⁷¹ *Ibid.*, pág. 206. Marx analiza en *El Capital* el fetichismo del tiempo de trabajo, a la vez que la subdivisión del individuo en la jornada de trabajo y en el proceso de producción; el análisis toma en consideración las mismas problemáticas; pero éstas están divididas en sus partes efectivas. En las notas etnográficas, el enfoque del problema se relaciona con aquel encontrado en *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, los *Manuscritos económico-filosóficos*, y, con anterioridad, en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*; además, la condición del hombre civilizado fue contrastada con la del hombre primitivo; el proceso de transición fue postulado y las perspectivas de la comunidad primitiva fueron aplicadas a la crítica del Estado en manuscritos posteriores. La crítica de la vida comunitaria contemporánea había sido encarada brevemente en la *Introducción a los Grundrisse* y en *El capital*; véase la crítica de la condición primitiva del hombre, implícita en los borradores de una carta a Zasulich; (véase, *asimismo*, Apéndice I). Notamos la relación de sus escritos acerca de temas tales como primitivismo, comunidad, civilización, y el contexto en el que aparecían expresados; las fases de su desarrollo en las que fueron enunciados; la disposición del autor para esos temas y la utilidad que se obtuvo de los escritos mencionados.

⁷² Niccolò Maquiavelo, *History of Florence*, cf. Marx-Engels, *Selected Correspondence*, 2a. ed., 1965, pág. 97: Marx, carta de septiembre 25, 1857) o id., *Discourses on the First Ten Books of Titius Livius* (cf. *Chronik*, op. cit., pág. 19); Simon Nicolas Henri Linguet, *Théorie des loix civiles*, 2 v., 1767; Linguet es citado en los tres volúmenes del *Kapital* y en varias ocasiones en cada volumen; cf. *Kapital*, v. I, cap. 23 (= cap. 25 trad. ingl.) secc. I, la frase de Linguet, "L'esprit des lois, c'est la propriété".

⁷³ Morgan, op. cit., pág. 233 y pág. 514.

⁷⁴ H.S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, New York, 1886, cap. VII y nota A al cap. VIII. En esta última, Maine acusó a Morgan de aplicar el nombre de gens indiferentemente a la descendencia, tanto por la línea femenina, como por la masculina; pero no desarrolló su posición con respecto a la cuestión familia-gens. Maine aceptaba la terminología de los estadios de desarrollo (salvajismo-barbarie-civilización) y la teoría de la horda promiscua (pág. 287).

Maine inició otra discusión al afirmar que la línea masculina no sucedía a la femenina, y viceversa, ". . . sino que las dos coexistían desde siempre y eran siempre diferentes la una de la otra." (I.c.) La universalidad de este punto de vista es tan poco susceptible de ser comprobada, como la de Morgan. Según Maine, bajo el sistema de gobierno tanaísta, los jefes eran elegidos, pero las elecciones no eran libres, pvesto que la tribu ". . . elegía al sucesor, por lo general, antes de la muerte del jefe, escogiendo de un modo casi invariable a su hermano, o al familiar masculino adulto más cercano". (op. cit., pág. 145). En el mismo libro, Maine definió el tanaísmo como la regla por medio de la cual el pariente masculino mayor es el sucesor (pág. 137), lo que difiere de lo que había afirmado en el pasaje citado anteriormente, alejándose más de la idea de democracia pura. La representación idealizada de democracia primitiva a la que L.H. Morgan sentía devoción, se relaciona con la elección iroquesa, la que correspondía, en el esquema de Morgan, a un nivel menor de barbarie que el irlandés.

6. Lubbock, *El origen de la civilización*^{75*}

Las breves notas referentes al texto de Lubbock fueron redactadas en forma separada y con posterioridad a las otras,⁷⁶ e incluían el trabajo de McLennan, a quien Lubbock siguió con mínimas excepciones. Lubbock aún incluía listas de prácticas curiosas y costumbres notables; pero pertenece a una tradición etnológica que relataba la historia del hombre como un historicismo, completamente terrenal, que había recibido su impulso en el siglo XVIII. Se transformó en un relato evolucionista, a la luz del descubrimiento de Darwin de la adaptación al medio y de la selección natural, y a raíz de las teorías de Alfred Wallace, Huxley, Spencer, Ernst Haeckel, y de la literatura resultante de Dawkins, Lubbock, Tylor y Morgan. Lubbock atribuía la religión a motivos naturalistas, daba cuenta de la formación del Estado, en términos endógenos, sin hacer referencia específica a los factores exógenos de una sociedad determinada, tales como la raza, la conquista y hechos similares. Lubbock era a la vez culturalista, ante lo cual

Marx planteó la cuestión del vínculo cultural subjetivo en la práctica etnológica. Lubbock había señalado que:⁷⁷ “Entre muchas de las razas inferiores, la relación a través del sexo femenino es la costumbre predominante. . .”; por lo tanto —las interpolaciones son de Marx (extractos de Lubbock, pág. 2)— “. . . la práctica curiosa (!) de que los herederos de un hombre (pero es que no son los herederos del hombre; estos asnos civilizados no pueden liberarse de sus propios convencionalismos) no son sus propios hijos, sino los hijos de su hermana.” Las notas de Marx sobre Lubbock incluyen un largo extracto tomado del *Don Quixote* de Cervantes, obra en la cual se recalca la necesidad de liberar de la miseria a los grandes (parelelo de Marx, de la misma forma que en la India se redime a la deidad de sus cadenas (extractos, pág. 4).⁷⁸

Las notas de Marx sobre Lubbock presuponen la lectura de Morgan, Maine y Phear; así, McLennan y Bachofen comenzaron su teoría del desarrollo del matrimonio y la familia con un

* The Origin of Civilization.

estadio de heterismo o matrimonio comunal. A este respecto, Marx comentó; “Y Lubbock dice, pág. 70, que él cree estas patrañas; esto es, que identifica por ello al matrimonio comunal con el heterismo; en realidad, el heterismo es una forma que induce a pensar en que la existencia de la prostitución (y ésta solo existe como una oposición al matrimonio, sea este de tipo comunal, etc., o monogámico. Tal afirmación, por consiguiente, constituye un *hysteron proteron*.” (Marx, ex-

tractos de Lubbock, pág. 1). Engels, de acuerdo con Morgan, menciona el heterismo sólo después de la introducción de la monogamia.⁷⁹ McLennan había afirmado que el matrimonio por raptó se generaba desde que comenzó a arraigar la costumbre de la exogamia tribal. Lubbock: “Yo creo que la exogamia surgió del matrimonio por raptó. . .”⁸⁰ Marx comentó (I.c.) “Lubb, no sabe nada acerca de la base —la gens”.

NOTAS

⁷⁵ Sir John Lubbock (lord Avebury), *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Conditions of Savages*. Londres, 1870.

I. Introducción.	p.1
II. Arte y Ornamentos.	25
III. Matrimonio y Relaciones.	50
IV. Religión.	114
V. Religión (continuación).	158
VI. Religión (conclusión).	219
VII. Carácter y moral.	257
VIII. Lenguaje.	273
IX. Leyes.	300
Apéndice.	325

Sobre la *Condición primitiva del hombre*

Notas.	363
Índice.	

Marx tomó 2 y 1/3 páginas de notas sobre el capítulo de *Matrimonio y rela-*

ción, 4 páginas de los 3 capítulos sobre religión, 1 1/2 páginas del capítulo sobre leyes. Ignoró los capítulos sobre artes, moral y lenguaje. En su juventud, Lubbock gozó de la tutela de Darwin. Véase R.J. Pumphrey, *Science*, v. 129, 1959, págs. 1087-1092. Ryazanov, *Novye, op. cit.*, pág. 368, (*Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels, Archiv ur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, v. II, 1925, pág. 399) escribió poniendo particular énfasis en estos extractos: “Marx mantuvo esta manera metódica y sistemática de trabajar hasta el final de su vida. Si bien alrededor de 1881-82 (k 81-82 godu) perdió la habilidad para la creación mental intensiva, en forma independiente, nunca perdió su capacidad como investigador.” A fin de aclarar cualquier ambigüedad que pudiera quedar de la lectura del texto de Ryazanov, relacionaremos la cronología

presentada en su comentario con el grueso de los materiales etnográficos manuscritos de Marx. Los cuadernos de notas con los extractos de 1880-81, donde se incluyen los materiales de Morgan, Phear y Maine, se colocan de un lado, en tanto que las notas de Lubbock de finales de 1882, a la sazón unos cuatro meses antes de la muerte de Marx, quedan del otro lado. El período "alrededor" o "hacia" 1881-82, no es muy significativo. Un examen del contenido de los cuadernos llevados en 1880-81, revela que Marx conservaba un gran vigor mental; la cuestión del deterioro de las facultades de Marx no tiene sentido en este tiempo. Todos aquellos que visitaron a Marx, entre 1880 y 1881, como Kautsky, Hyndman y Kovalevsky, han dejado tras de sí correspondencia y memorias que lo atestiguan (con respecto a Kovalevsky, véase la nota 13; Hyndman, nota 165). El comentario de Ryazanov tiene asidero, posiblemente, en los materiales acerca de Lubbock; sin embargo, aquí la capacidad crítica de Marx y su habilidad para relacionar alusiones muy distantes, como en la cita de Cervantes (q.v.) y en la referencia al *Mercader de Venecia* de Shakespeare (Lubbock, extractos, pág. 8) se encuentran inafectadas. La comparación entre el bloque de material de Morgan, Phear y Maine, y el material de Lubbock indica, por la brevedad del último en lo general, y la de sus propias posiciones en lo particular, que la resistencia física de Marx llegó a decaer en los meses anteriores a su muerte.

Los trabajos de Morgan, Phear y Maine, fueron publicados, en su totalidad, entre 1875 y 1880, con posterioridad al trabajo de Lubbock. Marx siguió el desarrollo de la construcción teórica y del

aparato de la etnología, como ciencia empírica que estaba en proceso de desarrollo: la gens en relación a la familia y la tribu, y, asimismo, los avances análogos, en términos de la propiedad, organización comunitaria, la justicia y la ley. Engels percibió estos temas dentro de las categorías de Marx. La relación de la clase social del individuo en sociedad, en el período de disolución de las instituciones gentiles; la objetividad en relación a la subjetividad del interés social; la crítica del cautiverio histórico y cultural del romanticismo; y la concepción victoriana de la sociedad, como un organicismo, quedaban fuera de su objetivo. Además, Engels era sensible a la acumulación sucesiva de datos etnológicos y de su impacto en el desarrollo, tanto de la interpretación particular, como de la teoría general de la nueva ciencia en formación. Véase la evaluación de Engels en relación a Alexis Giraud-Teulon, *Origines de la famille*, y el trabajo de Lubbock, *Origin of Civilization*, en relación a McLennan y Morgan (Engels, *Origin of the Family* op. cit., págs. 15, 17); véase también la primera frase de ese trabajo, con referencia a Morgan. Engels señaló, en sus prefacios, el material nuevo, recopilado con posterioridad a la publicación del trabajo de Morgan, y como éste había influido en el trabajo teórico.

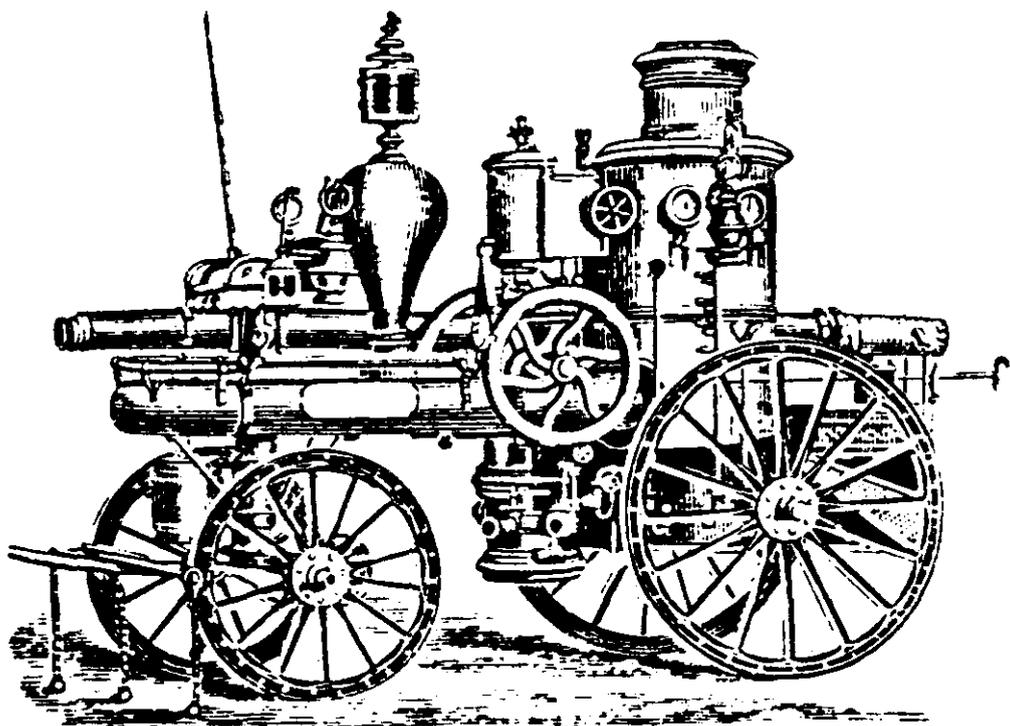
⁷⁶ Véase Apéndice I y nota 15.

⁷⁷ Lubbock, op. cit., pág. 105.

⁷⁸ Marx había leído la obra *Don Quijote*, en 1854, cuando estudiaba español. Cf. *Chronik*, op. cit., pág. 146.

⁷⁹ Morgan, op. cit., pág. 511. Engels, op.

cit., págs. 58-59; cf. también *ibid.*, págs. 8, 26 n., 45-46. ⁸⁰ Lubbock, *op. cit.*, pág. 72.



7. Consideraciones generales acerca de la ubicación histórica de estas obras

La ubicación histórica de la etnología, los autores y las obras mencionadas aquí, y también la relación de Marx con los anteriores y con el campo de la etnología a través de ellos, puede ser analizada dentro de la tradición del estudio empírico de pueblos vivientes y pueblos del tiempo pasado. En esa época, la etnografía se estaba estableciendo, al iniciarse los informes de observadores que convivían durante períodos prolongados con los sujetos etnográficos, y que no tenían ningún evidente interés creado en demostrar la superioridad, innata o adquirida, de una raza, de un modo de vida, o de una creencia religiosa en particular. En parte, por esta razón, el etnógrafo de aquel entonces adoptaba el punto de vista de un científico objetivo, natural y distante, que describía a los hombres como si su relación con ellos no fuera la relación de hombre a hombre, lo cual es también el punto de vista formicológico de Hipólito Taine. Las ciencias del hombre se habían apropiado del campo de la etnología y la antropología, desde los principios del estudio filosófico de estas

disciplinas realizado por Kant, Hegel, Fichte y Feuerbach; tradición de la cual surgió Marx, y que había sido incorporada en la tesis doctoral de Marx y en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

La obra de Phear se aproxima a los métodos de la etnografía moderna, y es idéntica a ella en algunas partes; pero diferente en otras, debido a su representación de un modelo abstracto de la aldea agrícola de la Bengala Oriental. Se aproxima a la etnografía moderna, debido a la poca frecuencia de la intromisión del etnógrafo, a la acumulación de detalles acerca de un sujeto en particular; como, por ejemplo, las cuentas domésticas y las listas del mobiliario del hogar, las enumeraciones del tipo de tenencias de la tierra y los tributos cobrados en cada una, por su especificidad espacio-temporal, que se contradice a la vez por su insistencia en el tipo. La obra de Morgan incluye cuatro capítulos que describen a la gens, fratría, tribu y confederación iroquesa, y descripciones breves de las instituciones griegas y romanas del mismo tipo. Maine utilizó los

panfletos de Brehon para la comprensión de la época antigua de Irlanda. Todas estas etnografías, en el estilo de aquella época, proporcionaron conocimientos detallados sobre un pueblo en particular en relación a un tema específico; la cultura material, la economía doméstica, la organización social y política, la organización del parentesco, y las costumbres legales, aportando así elementos para comprender el modo de vida de los pueblos cuyas prácticas se describían. Estos desarrollos, en los casos de Morgan y Maine, estaban unidos a las teorías generales sobre el desarrollo de la organización política y de parentesco, u organización legal. La obra de Lubbock, en cambio, pertenece a la tradición opuesta de datos dispersos no relacionados con la especificidad etnográfica, cuyo representante contemporáneo fue Herbert Spencer, tradición que desde entonces ha dejado de ser utilizada.

Morgan y Lubbock figuran entre los principales escritores en etnología de fines del siglo XIX; indudablemente Marx los encontró de gran utilidad al escogerlos como los indicadores del grado de desarrollo de la ciencia. En otros contextos, se había referido a Kovalevsky, Tylor, Maurer y Bastian. (Véase el Apéndice 2 sobre Tylor y Bastian; véase *supra* sobre Maurer y Kovalevsky).

La interrelación entre los datos abstractos y concretos fue desarrollada a fines del siglo XIX en el campo de la etnología; sin embargo, los aspectos subjetivos y objetivos de la

naciente ciencia no estaban aún bien definidos. En su correspondencia y en sus notas etnológicas, Marx señaló las limitaciones culturales del observador, puesto que el modo social de vida de éste conforma el lente a través del cual mira. Por una parte, queda por integrar al campo de la etnología la conexión de la realidad humana con la potencialidad del hombre como sujeto en relación al objeto, del hombre como sujeto de la etnografía. Por otra parte, queda la real desunión y contradicción del hombre en relación a la potencialidad de unión consigo mismo, con la sociedad y la naturaleza, posiciones que ya habían sido señaladas por Marx con cuatro décadas de anterioridad.

Hegel concibió la sociedad civil en su unidad, Marx la concibió en su contradicción interna. Común a ambos autores es la organización de la sociedad civil como un logro de la civilización, como condición de aquella condición, lo cual es un proceso de desarrollo general, por un lado, de la historia particular, por otro, y de la relación entre lo general y lo particular. El haber logrado la condición de civilización, por medio de la acción humana, es simultáneamente la forma en que Marx comprendió a Hegel. La diferencia entre uno y otro, en cuanto a sus respectivas maneras de comprender la sociedad civil está en la formación de colectividades mutuamente antagónicas, interiorizadas como intereses colectivos en su contradicción mutua. Esta diferencia es objetiva en sí; pero es, asimismo, la diferencia

entre la subjetividad de Hegel y la objetividad de Marx, y es la postulación de la relación de lo subjetivo con lo objetivo en la sociedad; es decir, es el punto de vista de Marx. En los extractos de Morgan (págs. 76-77, 87 y *passim*) y en los extractos de Maine (págs. 191-192 y *passim*) Marx se refirió a la cuestión del individuo considerado como parte de la colectividad pero siempre y cuando haya disolución de la comunidad antigua y organización de la sociedad civilizada. En este respecto, Marx analizó las interrelaciones de los factores objetivos y subjetivos, en la relación del individuo en sociedad con su colectividad, y con sus intereses. G. Lukacs comprendió la posición de Marx respecto de la sociedad tan solo en su aspecto objetivo, en oposición a Hegel. Para esto, es necesario referirse no solamente al producto del proceso histórico dado, tal y como lo vislumbraron Hegel y Marx, o sea, la sociedad burguesa moderna —sino al inicio del proceso de su estructuración, lo cual permite comprenderlo como un fenómeno temporal. Marx postuló la historia de los intereses individuales en sus mutuas relaciones conflictivas, lo cual se resuelve en el interés colectivo de la clase social en el interior de sí misma. La resolución no es total, debido parcialmente a que el proceso de establecimiento de la nueva forma de sociedad está incompleto, pues es un proceso en el cual se arrastran, si bien en favor de la transformación social, las relaciones comunales anteriores (Cf. extractos de Morgan, pág. 71; ref. Weihrauch-

sduft). En parte, sin embargo, el conflicto jamás se resuelve en la nueva estructura de sociedad, puesto que el interés del sujeto no está totalmente subordinado al interés objetivo. Cuando está en juego el interés de la propiedad, el hombre se comporta como un tiburón frente a sus semejantes, no conoce otro interés que el propio, aun cuando le convenga subordinar su interés particular al interés colectivo. El interés del sujeto es simultáneamente subjetivo y objetivo; el interés objetivo no es del todo interiorizado, y la subjetividad y la objetividad interiorizadas se exteriorizan en el comportamiento, las relaciones y la producción del grupo en sociedad. A causa de esta interiorización se desarrolla la comprensión parcial y fragmentaria del individuo en sociedad como sujeto-objeto (v. Ernst Bloch) en interrelación mutua con la sociedad. Sin embargo, la interiorización incluye en sí, tanto a la unidad, como a la contradicción del individuo en la condición civilizada. La sociedad está dividida en su interior, el individuo está dividido en dos ejes, por haber interiorizado la división social entera, y por oponerse a la división social después de haber experimentado los reconfortantes vínculos de la existencia comunal antecedente. Finalmente, el hombre en la condición civilizada está subdividido, como está dividida la sociedad, en la división social del trabajo. Pasamos así del átomo social al hombre anatomizado en la sociedad civil, situación que fue expuesta con anterioridad por Marx en su anatomía de la

sociedad civil, y ahora al analizar la diacronía de la formación de la sociedad civil.

El hombre, en la condición civilizada, tiene que concluirse como un individuo dividido, por razón de la existencia de elementos contradictorios dentro de sí mismo y dentro de la colectividad que supuestamente sirve a sus intereses, y viceversa. El hombre, en todas las condiciones, sean estas civilizadas o no, es a la vez sujeto y objeto en su relación en sociedad, como resultado de ser componente de esa relación, y, por lo tanto, consigo mismo; es por esta relación por lo que el hombre es a la vez sujeto y objeto. La relación sujeto-objeto en el individuo es parcial y fragmentaria, puesto que no está separada de su desarrollo ni de su relación temporal. La conciencia de la relación es incompleta, pues el hombre está separado de la naturaleza, y el contenido de la subjetividad del hombre no es apropiado, se adecua, pero no totalmente, a la forma de su objetividad. La exteriorización de las necesidades, y su interiorización como satisfacciones, constituyen relaciones sociales, por una parte, y relaciones humanas con la naturaleza, por otra, estando estas últimas intermediadas por el trabajo humano con herramientas, que, con posterioridad a Hegel, fueron consideradas por Marx como los instrumentos sociales del trabajo.

El concepto de cultura de la antropología empírica tiene una de sus raíces en la teoría hegeliana de la mediación, puesto que la relación mediata

del hombre con la naturaleza es simultáneamente la enajenación del hombre en relación a la naturaleza y la mediación del trabajo del hombre en la relación natural. Así, la formación de la contradicción cultura-naturaleza, aunque esté determinada empíricamente, es incompleta, puesto que es unilateral. La relación conjunta de mediación y enajenación (o las relaciones, habida cuenta que, tanto en singular, como en plural, la única relación y las múltiples relaciones entre la sociedad humana y la naturaleza se mantienen) es al mismo tiempo el paso dialéctico de la vinculación del hombre a la naturaleza y el distanciamiento del hombre con respecto a la naturaleza, señalándose así la intervención de la cultura en ambos aspectos. En la filosofía antropológica de Hegel, este concepto es aún abstracto, y sólo ha sido concretizado parcialmente en la antropología empírica. Para comenzar, hay dos momentos dialécticos que deben ser elaborados: el primero es el paso de la cultura concreta —o cultura, en el sentido plural, múltiple— a la abstracta, la múltiple real y la potencial, y la situación inversa. Esto ya ha sido formulado, en el aspecto empírico de la antropología, como interrelación de la relación abstracta, por medio de la cual el hombre se produce a sí mismo y a la especie en general, y el acto concreto del trabajo, o la producción de objetos de uso para una sociedad dada. La segunda situación fue expresada por Hegel, quien entendía por cultura la cultivación del individuo, o su ciclo vital de enculturamien-



to. En Marx, estaba constituida por la socialización del individuo, por medio de sus relaciones específicas en sociedad, concretamente en las colectividades que conforman su ambiente social y que forman su ser social. El trabajo abstracto y el trabajo concreto se encuentran, asimismo, separados en Marx, y unidos como la potencialidad abstracta y la realidad concreta.

El sistema hegeliano constituye un organicismo, en el sentido de la realización de una potencialidad; pero es un organicismo dentro de una teleología; es en este sentido que Marx interpretó la dialéctica hegeliana de la antropología y la historia, tanto explícita como implícitamente, en su obra posterior (vide: Prefacio a la segunda edición de *El capital*, volumen I; *El capital passim*; referencias a Darwin en su Correspondencia; Randglossen a la 'Lehrbuch der Politischen Okonomie' de A. Wagner.)^{8 1}

C.S. Peirce concibió la totalidad del sistema hegeliano como un organicismo; de acuerdo con esto, el crecimiento de los seres vivos no está separado del crecimiento en la naturaleza, como un todo de la materia animada e inerte; en el mismo proceso, toda la naturaleza es inseparable. La idea trae su origen de la tradición estoica (Chrysippus, Stobaeus, Séneca), y, anteriormente, de la tradición de Heráclito y la *hylozoica*, las cuales fueron resumidas en la doctrina aristotélica de entelequia teleológica. La idea del crecimiento orgánico subyace en la teoría de la evolución del hombre y la cultura en el siglo XIX, particularmen-

te en lo que se refiere a la doctrina evolucionista de Spencer, Tylor y Morgan, pues estos autores consideran que no es el ser humano individual, sino que es la vida social en colectividad, la que sufre la transformación, pasando del estadio primitivo al de civilización. El proceso de crecimiento, como todo en la naturaleza, es un proceso no dirigido, que se desarrolla internamente y que se forma por sí solo. La concepción de Morgan, al igual que la de Darwin, señalaba procesos orgánicos que estaban interrelacionados cualitativa y sistemáticamente (de manera semejante a la idea de Morgan acerca del cambio en la forma de la familia, que trae aparejados los cambios en el sistema de consanguinidad.) Otro aspecto del pensamiento de Morgan, que era un tanto cuantitativo y mecanicista, se refiere al establecimiento en un territorio determinado a la acumulación de propiedad, lo cual explica las transformaciones y el paso de un modo de existencia a otro. Esta parte mecanicista solo fue separada del aspecto organicista del desarrollo humano en épocas posteriores. Las concepciones organicistas eran totalmente objetivas en Morgan, puesto que la parte subjetiva constituía una proyección de su deseo de ver la reaparición de los ideales de la gens después de la caída del régimen que establecía la propiedad sobre la humanidad. Las concepciones organicistas y mecanicistas de Morgan estaban mutuamente yuxtapuestas, y no interrelacionadas; sin embargo, fueron postuladas con materiales em-

píricamente concretos (la sociedad iroquesa y ciertas sociedades australianas, aztecas, griegas, romanas y hebreas). Los trabajos posteriores sobre el esquema de Morgan se han centrado en el aspecto objetivo y el mecanicista, presuponiendo una continuación del aspecto organicista.

El organicismo de Morgan estaba implícito en sus ideas acerca del crecimiento, estadios de desarrollo, etc.; era simultáneamente literal y explícito. Morgan se refirió a la secuencia orgánica (gens-fratría-tribu),⁸² a la evolución natural de gens a fraternidad⁸³ y a ese crecimiento, como procesos naturales u orgánicos;⁸⁴ a un sistema social orgánico;⁸⁵ al organismo de la sociedad;⁸⁶ a las organizaciones vivas,⁸⁷ etc. Esta doctrina orgánica no era concebida como una analogía, sino como un instrumento analítico que le permitía reconstruir una parte de la totalidad social acerca de la cual no se contaba con evidencia directa,⁸⁸ Engels siguió los lineamientos de Morgan en este asunto;⁸⁹ Marx adoptó una actitud crítica frente a Cuvier, a quien Engels citaba para apoyar su reconstrucción organicista después de Morgan; Marx manifestó reservas respecto de una de las reconstrucciones de Morgan: este último⁹⁰ había inferido que, tanto los mohawks, como los oneidas, habían perdido al menos una *fratría*, y una gens de la *fratría* restante, cada uno. Marx, a propósito de esta afirmación de Morgan, exclamó (extractos, pág. 38): “. . . si (!) se supone (!) que. . .” (cursivo de Marx). La habilidad de Morgan en este asunto

era ya reconocida en ese entonces. Los pasos del razonamiento no son muchos y no desafían a la imaginación; sin embargo, las exclamaciones de Marx implican una duda, que debe tomarse en consideración a fortiori, en relación a las reconstrucciones especulativas más arrolladoras de Morgan.

Los conceptos de Franz Boas, quien logró orientar a la antropología de los Estados Unidos hacia un mecanicismo tal, que todo crecimiento que no fuera estrictamente el del organismo biológico individual y sus órganos correspondientes, era considerado como anti-científico, eran opuestos a los de Morgan. Esta oposición fue ampliada por R.H. Lowie, en la misma dirección de un mecanismo objetivo, positivista y empírico. Por otra parte, A.L. Kroeber y W.M. Wheeler, en el campo de la biología; L. Mumford, en el campo de la historia del urbanismo y la tecnología; S.A. Alexander, A.N. Whitehead y C. Lloyd Morgan, desarrollaron un concepto de organicismo que no tenía relación con el mecanicismo. Tienen relación con la doctrina organicista: la idea de la solidaridad orgánica y mecánica de Emile Durkheim, la idea de *status* y contrato de H.S. Maine, y siguiendo los lineamientos de éste último, la idea de F. Toennies, respecto de la comunidad y la sociedad, obra en la cual aparece mencionado Marx. Las ideas que más se acercaban a la concepción hegeliana del organicismo en la historia del Derecho y de la sociedad era el *Genossenschaftsrecht*⁹¹ de Otto Gierke, que hemos traducido como la ley o el Derecho

de *societas* (= a la *societas* de L.H. Morgan). Joseph Needham ha redefinido el mecanicismo en relación a la filosofía del organismo de Whitehead, dándole el nombre de neo-mecanicismo. Por lo tanto, Needham le da a las leyes biológicas el carácter de 'interinas', en la medida en que difieren de las leyes mecánicas, pero carecen de una entelequía,^{9 2} en contraste con el deísmo entelequeísta de Whitehead, Alexander y Lloyd Morgan. Marx adoptó la doctrina organicista de Hegel; pero a la luz de la obra de Darwin, sin el panteísmo implícito de Hegel. Aparte las ideas específicas y la interpretación de datos que Marx tomó de L.H. Morgan y otros etnólogos, estos conceptos generales no constituyen el terreno común a todos ellos. Marx señaló el camino; a través de Charles Fourier, la crítica negativa de la civilización, la cual fue recogida, también, aunque de modo diferente, por Sigmund Freud. Por lo demás, L.H. Morgan formaba parte de un movimiento norteamericano de pensamiento que aún respondía a la tradición igualitaria común a ambas revoluciones, la francesa y la estadounidense. L.A. White no encontró razones para suponer que L.H. Morgan sintiera simpatía por la clase obrera y por los movimientos socialistas en la vida estadounidense de su época; más bien, Morgan era idealista y utópico, antiaristocrático y comunitario, en su oposición abstracta a la propiedad privada. En consecuencia, Morgan no proponía medios concretos para abolir aquello que provocaba

su desagrado. Por el contrario, Marx identificaba a Morgan como un servidor en el campo opuesto al suyo, que con su teoría proporcionaba una sustentación objetiva a la argumentación de Marx, sin que Morgan se lo propusiera, y sin que se hiciera en nombre de Morgan. En su carta a Zasulich, Marx citaba a Morgan para apoyar su idea de que la sociedad actual retornaría a la antigua práctica de propiedad común de los bienes. Marx señalaba que Morgan había recibido ayuda del Gobierno de los Estados Unidos en su trabajo (esto se refiere a la obra *Systems of Consanguinity and Affinity* de Morgan). Morgan no pensaba que el sistema social moderno se encontraba en 'una crisis que terminaría tan solo con su eliminación'; sin embargo, tanto Marx como Morgan, aunque de maneras diferentes, hacían un llamado por la resurrección de la comuna arcaica en cuanto a la propiedad, la igualdad y la organización de la sociedad. (Véase Apéndice I).

R.H. Lowie criticó la concepción de Morgan respecto de la sociedad primitiva, arguyendo que era atomizista^{9 3}: Morgan no tenía en cuenta las asociaciones territoriales y de tipo policial-militar, ni tampoco el comportamiento y las relaciones políticas, la diferenciación por estratificación y rango en las sociedades primitivas. La crítica de *Ancient Society*, hecha por Lowie, presupone que la obra de Morgan es una abstracción de la sociedad primitiva, crítica que puede hacerse a la idea de *status versus* contra-

to de Maine, a la idea de representación de colectiva y solidaridad mecánica de Durkheim, y a la idea de un pensamiento salvaje prelógico de Lucien Levy-Bruhl, etc. W.N. Fenton, que ha trabajado con los iroqueses, escribe que Morgan omitió mencionar la organización territorial local y de la comunidad aldeana.⁹⁴ Además, Marx estableció la relación entre la gens y la comunidad aldeana, como instituciones de las sociedades primitivas, griegas, romanas y orientales; pero no censuró a Morgan por no haber visto esta relación. Sin embargo, varias de estas críticas, cuando se suman al esquema general de Morgan, sirven para reforzar la tendencia reflejada en las ideas de Marx: la diferenciación de los estratos sociales, de acuerdo con la cantidad de propiedad de cada uno, contiene, en forma de germen, la organización de la sociedad civil diferenciada y contradictoria, lo cual implica la condición de civilización cuando está desarrollada; en forma similar, las asociaciones territoriales, militares, y otras de tipo no consanguíneo, contienen el germen de las instituciones de la sociedad política (es decir, no el germen de la sociedad política como tal). La idea de un Estado germinal, como el desarrollo posterior de estas instituciones primitivas, además de las ideas contenidas en la obra de Morgan (la propiedad y la ocupación territorial), es compartida por Lowie, White, N.H. Fried, M. Sahlins y el que escribe, Boas afirmaba, mas aún, que las organizaciones políticas evolucionaban de un tamaño pequeño a gran tamaño, en el correr del tiem-

po. La forma en que esta tradición desarrolló el precepto (si no la teoría) evolucionista en la antropología empírica, constituye un organicismo sin teleología; pero es simultáneamente una manera débil de desarrollar su aspecto técnico-mecanicista, como en la teoría de Morgan, que, además, carece de una interrelación de los distintos aspectos. La crítica de Lowie respecto del atomismo de Morgan no es acertada, puesto que no toma en consideración el evolucionismo organicista arrollador de Morgan.

La idea compartida por R. M. MacIver y R.H. Lowie⁹⁵ de que la asociación se encuentra contrapuesta a la comunidad, como el medio por el cual el individuo se libera de los vínculos de parentesco y comunidad territorial, fue anticipada por Marx en sus notas y sobre Maine, en contraposición a las ideas de este último. Gierke, sin embargo, mantuvo la idea de Genossenschaft, como la institución no diferenciada que, al alcanzar un mayor desarrollo, se articularía, por un lado, como comunidad, y por otro, como asociación.⁹⁶

Fortes ha separado el evolucionismo de Morgan de sus estudios sobre el parentesco y la organización social, y junto con esto, ha separado la reconstrucción historicista y la reconstrucción sincrónica de la sociedad, como asimismo la deducción especulativa acerca del tiempo pasado, respecto del análisis del tiempo presente, en cuanto a la presuposición de Morgan de una organización familiar originalmente promiscua.⁹⁷ El organicismo como concepto, sin embargo, no solo es aplicable como reconstrucción de

un organismo, o de un sistema histórico o social, etc., que supuestamente funciona como organismo, en lo pasado; el organicismo es la presuposición de tal organismo o de su análogo sistemático en todo momento — lo pasado, lo presente o lo futuro. Opler⁹⁸ hacía una distinción entre el historicismo como tal, es decir, la determinación de un fenómeno por un invento o descubrimiento anterior, y ese mismo invento o descubrimiento, como hito o registro del grado de desarrollo de una sociedad. Según este autor, Morgan no debe ser considerado un historicista. Fortes no se aventuró a tachar de determinista a Morgan; pero lo concebía como un historicista, en un sentido amplio, comprendiendo al historicismo como el acto intelectual de “. . . buscar explicaciones. . . en términos de secuencias de acciones y circunstancias anteriores.”⁹⁹ Esto es lo opuesto del historicismo concebido como la determinación de lo que es objetivamente real, y que es la meta habitual de los críticos del determinismo histórico en particular, y del organicismo historicista en general. De acuerdo con esta reorientación, Fortes señalaba como relativo todo lo que Morgan había manifestado sin limitaciones; Fortes, sin embargo, no altera en lo sustancial la secuencia progresiva de *societas* a *civitas* de Morgan, pero rechaza el aspecto diacrónico:

Despojado de sus pretensiones historicistas y reformulado en términos estructurales, queda aún el problema (de Morgan) que consiste en explicar las interconexio-

nes de las relaciones de parentesco y la organización política en la sociedad tribal . . . “*Civitas*” no identifica un “tipo” específico o un “estadio” de sociedad avanzada por contraste con una forma de sociedad supuestamente “primitiva” o históricamente anterior, basada exclusivamente sobre lazos de “consanguinidad”. El “status”, en el sentido del equivalente jurídico de Maine de la “*societas*” de Morgan, no caracteriza las formas o los estadios primitivos o antiguos de la sociedad, en contradicción con el principio del “contrato” que supuestamente es la característica de las sociedades “progresivas” . . . Estas antinomias, y otras vinculadas a ellas, no identifican formas distintas de organización social y político-jurídica. Representan complejos institucionales correlativos e interdependientes que operan en forma conjunta en todo sistema social. Nuestros especímenes paradigmáticos ejemplifican esta situación en un amplio campo de sociedades fenotípicamente diversas . . . Las variaciones de la escala demográfica, la complejidad económica y la diferenciación político-jurídica, regulan las maneras en que estos complejos se manifiestan y se entrelazan. . . Cuando existe la sociedad, existen también las relaciones de parentesco, y la organización política, el *status* y el contrato. Lo distinto en cada una es su grado relativo de complejidad, y su importancia respecto de los diferentes sectores de la vida social.¹⁰⁰

Pero si el grado de complejidad política, relativamente mayor, se presenta con posterioridad, y si el parentesco tiene menor importancia a medida que se construyen las relaciones de la *civitas*, no se puede afirmar que Morgan

haya sostenido lo contrario. Fortes, salvo un cambio de estilo, está muy cercano al aspecto sincrónico de Morgan; V.G. Childe, aunque retiene la terminología de Morgan, se separó de lo esencial de la secuencia temporal de él, atendiéndose de esta manera a la línea de pensamiento de Engels. L. A. White ha seguido más directamente la línea de Morgan, independientemente de los autores citados. El desarrollo y transformación de las instituciones sociales, como las gentiles, de propiedad, y las territoriales postuladas por Morgan, la *Genossenschaft* de Gierke, el *status* de Maine y F. Toenies, la asociación y la comunidad de MacIver y Lowie, lograron la transición del hombre a la forma de sociedad que tiene al Estado entre sus instituciones. La característica común de los autores de esta tradición es que conciben al Estado primordialmente como una relación entre hombres, y, en términos secundarios, como una relación entre hombre y naturaleza. Ambas partes han efectuado sus investigaciones sin buscar la interrelación de las relaciones naturales y las sociales del hombre. El análisis diacrónico de las instituciones sociales dadas, postula la manera en que la formación del Estado está determinada concretamente con el medio para la integración y para la contradicción social. Alternativamente, se cae en el organicismo subjetivo de la derecha hegeliana, en cuanto a la interpretación del origen del Estado, en la cual se concibe su crecimiento sin indicar cómo tuvo lugar este desarrollo, comprendiéndose

la subjetividad, en este caso, enteramente como una abstracción.

Los estadios del proceso humano fueron parcialmente ideados por Morgan, como puntos de referencia, y Opler lo entendió así. Para sus propios fines, Fortes ha interpretado la diacronía de Morgan exclusivamente como una forma de explicación. Estos son parciales, puesto que las interpretaciones de Morgan son unilaterales, ya que, simultáneamente, postuló una secuencia orgánica de la gens a la tribu, y de *societas* a *civitas*, como objetivamente real, como los medios activos del progreso humano, inherentes y propios de éste, y no meramente como su medida o explicación externa. De esta forma, Morgan explicitó lo que había quedado implícito en los escritos de Vico y Ferguson. La teoría de la evolución de Morgan era parte integrante de la concepción de la etnología como ciencia natural, opinión muy difundida en aquella época, pero casi totalmente ajena al pensamiento etnológico contemporáneo. Es un anacronismo tratar de imponer nuestro antinaturalismo actual al naturalismo de los preceptos anteriores.

Lowie, Opler y Fortes, no son los únicos que unieron, en forma inseparable, a Marx y Engels, al referirse al trabajo de Morgan. Es posible ahora reexaminar esa combinación y determinar en qué grado y de qué forma es justificada.

La inquietud característica de los autores del siglo XIX se refiere a la fantasía *versus* la realidad de la periodización de las sociedades, la arbitrariedad subjetiva *versus* la necesidad

objetiva de periodización, lo determinado y único *versus* lo opcional y los múltiples tipos de estadios y períodos. Marx era más crítico que Morgan o Engels, en cuanto a las reconstrucciones hipotéticas de lo pasado, basadas en suposiciones organicistas respecto del funcionamiento de la sociedad.

La cuestión de la periodización, en el relato general de Morgan sobre el progreso de la humanidad, está relacionada con su teoría de la cultura (sobre la cual véase nota 16, *infra*). Según su teoría, cada período o estadio del desarrollo humano tiene un modo de vida que le es propio, y la cultura no es materia de toda la humanidad, ni tampoco de un pueblo o de un grupo específico; la cultura es materia que pertenece a cada período étnico que agrupa en su interior a diversas cantidades de gentes de distintas partes del mundo. Mas aún, las leyes que gobiernan el movimiento de las culturas, o de los modos de vida, en su paso de un período a otro, son orgánicas, de orden natural, e independientes de la acción de los individuos. Así, la institución de la sociedad política entre los griegos no fue la labor de un solo individuo, como Teseo, quien en realidad representó un período, o una serie de acontecimientos. Para la comprensión de Morgan, el proceso de transición de un período a otro es, en este sentido, impersonal, y, por lo tanto, totalmente objetivo. La teoría morganiana de la sociedad primitiva postulaba un plan gubernamental

constituido por relaciones personales; Morgan no procedió a la integración del proceso impersonal en el caso de la transición mental del período, que su representación superó. Las culturas en sí, son totalmente objetivas en sus procesos y en su constitución, y fueron concebidas como categorías objetivas por Morgan. En esta concepción, la materia cultural es inerte, pero no es pasiva, puesto que la contiene esencialmente, es decir, en el interior del modo de vida dado de cada período étnico, el germen de su propia disolución y de transición al período étnico subsiguiente y más desarrollado. Los diversos períodos se caracterizan por los inventos y descubrimientos respectivos, tales como el fuego, el arco y la flecha, la domesticación de plantas y animales, el hierro y la escritura. Estos inventos y descubrimientos, sin embargo, no son obra de los individuos, lo cual significa, como podemos ver en la forma en que Morgan señala los pasos del proceso en el caso de Teseo, que son independientes de los individuos. Estos inventos serían inevitablemente realizados por alguien, independientemente de que el individuo específico al que se le atribuye, se encontrara en ese lugar en el momento, o que estuviera actuando con un fin determinado. El invento o descubrimiento tiene relación con la madurez del período étnico en particular, lo cual le permite dar origen o no a ese fruto; el factor causante es aquello que Aristóteles llamó su entelequia, o la realización

de su potencial. La cuestión de la ubicación real de ese potencial, en el tiempo y en el espacio, ya sea en el individuo o en el grupo social, no fue postulada por Morgan. La posición de este problema es tan difícil, que fue el tema de varios intentos infructuosos realizados por muchos escritores de aquella época, puesto que implica la cuestión de la realidad objetiva del grupo social, independientemente del individuo y del mismo orden de realidad natural y material.

El problema de la periodización, junto con los criterios para la clasificación de las sociedades concretas y particulares, en esos términos, y la homogeneidad o heterogeneidad de las sociedades en las distintas categorías, son actualmente aún más complejos que en los últimos veinticinco años del siglo XIX. Hemos logrado un acuerdo limitado acerca de generalidades, tales como la evolución social de la *societas* a la *civitas*; pero ¿cuánto más se puede decir al respecto? La periodización de la evolución social se ha propuesto no solamente como un mecanismo de clasificación del pasado humano; se le ha relacionado con la doctrina del "necesitarismo", leyes de hierro, es decir, se le ha relacionado tan solo con el aspecto objetivo y externo del ser humano y la forma cambiante de la vida social. La cuestión es esta: ¿cómo pueden relacionarse el aspecto subjetivo y el objetivo, en este sentido? La periodización, como conveniencia, y la periodización, como un mecanismo de predicción, son separables. El problema

que postuló Morgan se convierte en el problema de la relación dialéctica entre la línea única y las líneas múltiples de la evolución, hoy en día; pero de una manera alterada. Aquellas categorías relativas al cambio recogen tan solo las tendencias pasivas, externas, objetivas, y no dirigidas, de la evolución. No toman en consideración los actos del hombre, directivos, activos y conscientes, en cuanto al cambio social en el aspecto político, los factores de las revoluciones sociales y nacionales, ni tampoco consideran la introducción de nuevos cambios científicos y tecnológicos, tanto en el ámbito de la materia inerte, como en el campo biológico. Hasta aquí, estas interrelaciones existen únicamente como una abstracción y como una posibilidad, habiéndose yuxtapuesto meramente las categorías. Sin embargo, no se ha desarrollado una dialéctica de la ciencia del hombre como consecuencia de esto, puesto que, aquellos que, como J.B.S. Haldane, han tomado la obra "Dialéctica de la naturaleza" de Engels de punto de partida, han destacado exclusivamente el aspecto objetivo. El problema de la evolución involuntaria como objetiva, tiene relación con el control consciente de lo futuro como una subjetividad-objetividad.

Marx trajo a colación la cuestión de los aspectos subjetivos y objetivos del hombre y la sociedad en relación a la identidad del interés del individuo dentro de la colectividad, que a la vez está relacionada con la identidad del individuo y con el proceso de formación del individuo en sociedad, como



ser humano: el hombre no se convierte en ser humano en general, sino se vuelve humano sólo de una manera determinada, dentro de las colectividades específicas. En el proceso de formación de los intereses sociales antagónicos en la sociedad compleja, y en el proceso de formación del Estado, el hombre se vuelve un ser internamente antagónico, enajenado dentro de las colectividades de las cuales obtiene su naturaleza social particular. Se presenta, en consecuencia, el problema mayor de la característica de la naturaleza humana en la condición compleja de sociedad. La periodización determinista introduce subrepticamente una teleología al tratar de predecir el estadio hacia el cual debe progresar el hombre. Ese determinismo no diferencia entre aquello que es producido por la intervención consciente del hombre y aquello que ocurre sin la acción específicamente humana. El hombre es parte del reino de la naturaleza, y como tal, los procesos naturales actúan sobre su cuerpo y a través de él; pero este cuerpo ya ha sido modificado por la cultura. Por lo tanto, los procesos naturales de que se trata ocurren, parcialmente, en forma mediata, y en parte, en forma inmediata, o actuando directamente a través del organismo humano, por medio de éste. Pero los procesos naturales se relacionan, como tales, de manera mucho menos directa, y, en consecuencia, tanto proporcional, como absolutamente, en forma más mediata en relación a las cualidades humanas

concretas y particulares, las obras y las relaciones sociales típicamente humanas.

Marx hacía una distinción entre el arquitecto y la abeja, introduciendo de este modo el trabajo del cerebro en la acción de la mano. "Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal* (Vorstellung). El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad".^{101*}

A diferencia de la abeja, el hombre se ha separado de la naturaleza, y ha interiorizado esta separación, si bien en forma parcial e incompleta, como una enajenación. La parte no interiorizada de la separación es, asimismo, una enajenación; pero es una enajenación en la cual no participamos libremente, puesto que nos es impuesta por nuestra condición humana-infrahumana. El hombre es consciente de la enajenación interiorizada y voluntaria y de la enajenación que no lo es; pero el papel de la consciencia en cada caso es diferente. Como señaló Marx, el hombre interpone las acciones de su trabajo entre él y la naturaleza, en conexión con un fin que ha concebido

*N. del T.: la traducción de este trozo fue tomada de "El capital", FCE, México, 1974, vol I, págs. 130-131.

previamente y que ha realizado. Puesto que el hombre, en ningún momento, ha abandonado el orden natural, las mismas fuerzas continúan actuando sobre él y a través de él, de modo idéntico que como actúan sobre la abeja y el chimpancé a través de ellos. Al mismo tiempo, su cerebro y sus manos, que han destacado al hombre dentro del orden natural, interactúan con los procesos naturales. En consecuencia, las mismas fuerzas que han servido para desarrollar el cerebro y moldear la mano se encuentran, simultáneamente, dentro y fuera del ser humano; éstas no son las únicas fuerzas que actúan sobre el hombre; pero estas fuerzas naturales pre-humanas son parte de los materiales que el hombre aplica en la conformación de sus herramientas de trabajo peculiarmente humanas. Estos procesos humanos no están determinados, ni pueden ser considerados de manera precisa, como parte de algún determinismo. En primer lugar, están sometidos parcialmente a las variaciones sociales diseñadas por las conceptualizaciones humanas. El cerebro piensa únicamente en conformidad con su propia función humana y pan-humana; pero lo que concibe y la materia con la cual trabaja, varía de pueblo en pueblo. Tanto la cultura universal y exclusivamente humana, como las variaciones culturales particulares, operan en su interacción en las conceptualizaciones del cerebro. En segundo lugar, éstas no son determinadas, y mucho menos deterministas, puesto que nuestro conocimiento de las leyes de la naturale-

za y de las funciones naturales — sean estas animadas o inanimadas y las del cerebro humano, es incompleto; de este modo, queda también excluida una determinación de los asuntos humanos.

Además, una teleología introduce el conocimiento extrahumano del hombre, de sus obras, de sus relaciones con otros hombres y con la naturaleza; los que han reconocido la insuficiencia humana y la del poder de su cerebro frente a estos problemas, que son insuperables en el nivel actual de nuestro equipo mental y material, relacionan esta teleología con una apelación a una fuente de conocimiento extrahumana: El que conoce, fuera de nuestro ámbito, es aquella deidad que puede ver en qué dirección avanzamos y que, en algunas versiones, puede cambiarla a petición; en otras versiones, es un dios que no interfiere. Estas fábulas infantiles han ocupado también a las grandes mentes, y los antropólogos empíricos se han acercado y alejado de este reconocimiento tácito o explícito de nuestra ignorancia. Se supone, asimismo, la existencia de una teleología, al mencionar las leyes objetivas que movilizan a la humanidad desde un estadio de desarrollo inferior a un estadio de desarrollo superior de la sociedad. Pero estas leyes son más bien la base para la moral social de Estados políticos específicos. Sin embargo, la periodización del progreso humano es simultáneamente semejante y diferente de la teleología natural. La relación política fue concebida por los teóricos del derecho

natural y del contrato social, como relaciones humanas en sí; es decir, la relación en la cual el hombre interviene de manera más íntima y sustancial en el control de su propio destino. Fue concebida por ellos, como la relación humana a fortiori, porque le atribuye al hombre el poder de someter su suerte a su razón y sus deseos, facultades que, según se ha demostrado, son particular y peculiarmente humanas; que no comparte con otros seres del reino natural. De este modo, concebían la relación humana final, como la relación política en sociedad, aquella hacia la cual el hombre tiende, de la misma manera en que la tecnología, que le permite al hombre controlar la naturaleza, es el objetivo del hombre en la relación natural. Este divorcio arbitrario entre sociedad y naturaleza es aparentemente plausible, puesto que divorcia al hombre de la naturaleza y de la sociedad, como ya hemos visto, haciéndolo independiente de la primera y anterior a la segunda. Mas aún, es una forma de vanagloriarse, puesto que presupone un mayor grado de conocimiento de la naturaleza, de la sociedad y de sí mismo, y de control de éstos, que lo que sucede en realidad. La solución política, en este sentido, fue trasladada al siglo XX como un acto exagerado de autoconfianza en la habilidad para controlar el destino humano. Fue criticada por Marx, refiriéndose a Bakunin, y por Karl Korsch, en el mismo siglo XX. Como señaló Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, es necesario efectuar una separación entre la

realidad de las relaciones de la ciencia de la naturaleza y la realidad de la historia humana con respecto a su potencialidad; en este sentido, la periodización del progreso humano y la teleología natural son similares, ya que potencialmente son una, mientras que en realidad son diferentes.

La antropología, como disciplina, se ha vuelto cada vez más empírica y autosuficiente en el siglo pasado. Sucesivamente, se había liberado del cautiverio cultural, como un particularismo, junto con el determinismo biológico, geográfico y abstracto-cultural. Al mismo tiempo, se ha separado de su propio pasado, puesto que cada generación, a su vez, ha desheredado a la antecesora. Sin embargo, cada antecesora ha conservado algunos partidarios en la generación siguiente. Queda por analizar la relación de la antropología, no como un historicismo determinista, sino como un historismo, con la sabiduría, con el recuento de la historia del hombre, que es simultáneamente la explicación de la humanidad, en términos de principios. Por lo demás, la interrelación de la condición real y potencial de la humanidad es evadida como fantasía especulativa. La teleología fue conjurada, por el repudio de A.L. Kroeber, del organicismo de lo superorgánico; sólo queda la ubicación del hombre en el reino de la naturaleza. El hombre es un animal, como cualquier otro; pero requiere de la disciplina especial de la antropología, separada de las demás. Resta por ser conjurado el último remanente del cartesianismo, que fue re-

vitalizado en su aspecto subjetivo por Jean-Paul Sartre. El hombre está relacionado en y al reino de la naturaleza; la resolución de la paradoja subjetiva del supuesto privilegio del hombre, y de la teleología objetiva y la entelequia teleológica que ello implica, constituye un problema fuera de la dialéctica.

La figura central de la etnología, en estas páginas, ha sido la de Morgan, como lo fue para Marx. Antes que nada, es necesario hacer referencia al compromiso de Morgan con la totalidad de su doctrina, de la misma manera en que Walter Kaufmann ha destacado lo mismo recientemente en relación a Hegel, y que todos han señalado en relación a Marx. Marx, Engels, Bachofen y White, reconocían esta característica de Morgan, el cual influyó en los enfoques de aquellos con respecto de la etnología. La doctrina de Morgan era una amalgama del método científico, de materialismo simple y de utopismo; juntaba todo aquello que quizá sea la representación más convincente del desarrollo social del hombre en su día. Morgan desplegó originalidad y erudición, tanto en la etnología clásica, como en la contemporánea, incluyendo informes sobre su propio trabajo de campo; Morgan argumentaba con agudeza, demostrando el interés monárquico de sus contemporáneos, en contraposición a su propio interés republicano, moldeando la amalgama de información y de interpretación en una doctrina total que fue propia de ese tiempo, y que por esta razón no puede ser trasladada di-

rectamente a nuestra época. Al mismo tiempo, forma parte del material moderno; un siglo más tarde, puesto que sus temas son continuos desde aquella época hasta la nuestra, sus métodos constituyen la integridad de nuestra instrumentación, sus conceptos se hermanan con los nuestros. Ha ocurrido un cambio en la antropología respecto de la evaluación de Morgan, que va más allá de su reivindicación selectiva, compartida por White, Childe, los primeros social-demócratas y la escuela soviética moderna. El rechazo de Morgan por Boas y Lowie ha sido remplazado por una aceptación parcial por Fenton, y por la aceptación tan solo de su análisis sincrónico por Fortes, siguiendo a W.H.R. Rivers y a A.C. Haddon. Morgan tenía poco que decir respecto de los sufrimientos, el genocidio y el etnocidio que padecían los indios de Norteamérica cuando hizo sus estudios. Esta razón, al juntarla con la idea de que Marx encontraba que Morgan, dentro del ejército de evolucionistas de su época, era el menos crítico de la civilización occidental, hace muy complicada una evaluación de Morgan. Esto debe tomarse simultáneamente con la consideración de que Phear^{1 0 2} se adhería a las expresiones de desprecio a los logros intelectuales y artísticos de los campesinos de Bengala; Marx (extractos de Phear, pág. 136) criticaba este aspecto de Phear, y a simismo criticaba su actitud impasible e insensible frente a la suerte de los irlandeses, salvo en lo que se refería a sus leyes. Marx criticaba igualmente el etnocentrismo de

Lubbock, Grote, Gladstone y Bachofen.

NOTAS

⁸¹ Marx, en relación a Darwin; cf. notas 1 y 157 de esta Introducción. Marx, *Randglossen zu A. Wagners "Lehrbuch"*, etc. MEW 19, págs. 362 et seq., Hegel distinguía entre organicismo y entelequia, igualmente que Aristóteles. Y en esto se adelantó a la reciente observación de W. Jaeger, *Aristotle*, 1962, pág. 384, donde se muestra que la interpretación biológica de la entelequia aristotélica es una "modernización viciosa".

Mas aún, Hegel consideraba que la comprensión de un acontecimiento sólo se logra cuando ya ha terminado: el buho de Minerva vuela al anochecer (*Philosophie des Rechts*, Vorrede); el filósofo llega cuando el festival ya ha acabado: nuestro conocimiento es del tiempo pasado, no podemos saber la forma del tiempo futuro. Acerca de la preciencia, Marx estaba en todo de acuerdo con Hegel, oponiéndose al determinismo o al fatalismo del futuro véanse los borradores de la carta a Vera Zasulich, en conexión con esto.

El determinismo, como preciencia, ha sido llamado historicismo, por Karl Popper, el cual ha expresado que esta idea pertenece a Marx y Hegel a la par; esto es una extensión del término historicismo, que tiene como sostén conceptual la especificidad del fenómeno histórico dentro de su contexto, su época, etc. Es un pariente o un derivado de la idea más antigua del *Zeitgeist*. al cual Popper agregó la idea del surgimiento histórico de una cosa, a

partir de otra; luego este proceso tenía un desarrollo necesario, como determinación única en la historia; después de lo cual le impuso toda la amalgama a Marx y Hegel. El no haber hecho las distinciones indicadas, ha llevado a la distorsión de los puntos de vista de estos autores. Antes que Popper, Ernst Troeltsch hizo la misma interpretación, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922. (Véase Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 v. 4a. ed., 1962; véase, asimismo, su *Poverty of Historicism*, 1961.) Otros han mostrado, mejor que yo, que Popper llegó a esta posición por medio de un reparto igualitario de malas interpretaciones de Marx y Hegel, y por medio de la supresión y selección polarizada de textos. (Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, 1960, pág. 100).

⁸² Morgan, op. cit., págs. 68, 88, 90, 104, 123, 152, 221, 237, 278 (territorio), 287 (organización política).

⁸³ *Ibid.*, págs. 88, 177, 246, 287, 313 y *passim*.

⁸⁴ *Ibid.*, págs. 246, 266.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 240.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 249.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 281.

- ⁸⁸ *Ibid.*, pág. 444.
- ⁸⁹ Engels, *Origin*, op. cit., pág. 27 y subsiguientes.
- ⁹⁰ Morgan, op. cit., pág. 92: supuesta.
- ⁹¹ Otto Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 v., 1868-1913.
- ⁹² Joseph Needham, *The Sceptical Biologist*, 1929. Véase también id., *A Biologist's View of Whitehead's Philosophy. The Philosophy of A.N. Whitehead*, P. Schilpp, ed., 1941, págs. 247-248.
- ⁹³ R.H. Lowie, *Primitive Society*, 1947, págs. 257, 338, 390.
- ⁹⁴ Fenton, en *Ethnology*, op. cit. Morgan basaba su concepto de sociedad políticamente organizada, en el territorio y la propiedad; la organización de la sociedad sobre relaciones puramente personales precedía cronológicamente a la organización política (*Ancient Society*, pág. 6). El marco teórico de Morgan posiblemente le impedía la exploración de los agrupamientos territoriales en otro contexto que no fuera el político y civilizado.
- ⁹⁵ R.M. MacIver, *The Modern State*, 1926; cf. también id., *Community*, 1936. R.H. Lowie, *Origin of the State*, 1927.
- ⁹⁶ F.W. Maitland, al traducir a Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, 1900, y Ernst Barker al traducir a Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, 1950, vertieron *Genossenschaft* como "asociación", obscureciendo la concepción desarrollista de Gierke, con lo cual solo siguieron una cos-

tumbre del propio Gierke (Gierke, *Genossenschaftsrecht*, I § 1.) Pero, sin embargo, Gierke, op. cit., pág. 5, hace la distinción: "Habrá de tratarse el derecho de la cooperativa alemana, no el derecho de la asociación alemana en general. Bajo el término de "cooperativa" en el sentido más estrecho y técnico... se entiende toda corporación libre del derecho alemán que descansa en la libre asociación, es decir, una asociación con personalidad jurídica propia". En un sentido más amplio, las comunidades y los Estados caen dentro del concepto de *Genossenschaft*. También, según Gierke, significan algo más: en la historia antigua de Alemania, la comunidad y el Estado surgen parcialmente del incremento de la importancia (*Potenzirung*) de la idea de *Genossenschaft*, y, parcialmente, del aumento de la importancia de su opuesto. Han conservado elementos de la *Genossenschaft* en diferentes medidas, de acuerdo con la dirección temporal, elementos que fueron desarrollados ulteriormente. Estado y comunidad, en una relación dual con respecto a su génesis y a su estructura, encajan dentro de la representación de la *Genossenschaft*. Esto es una dialéctica que se reduce a un sistema de mera yuxtaposición temporal; pero es, no obstante, dialéctico, en el cual se postula un acontecimiento, por negación y articulación de las contradicciones, aunque sea de manera poco clara. Tanto Morgan, como Gierke, intentaron, con arreglo a su respectivo sistema, y mediante usos que tenían una conexión etnológica inherente, hacer conciencia sobre la relación entre la sociedad política y sus antecedentes. La comunidad era concebida por Johann Al-

thaus (Althusius) lo mismo en los términos que aquí se afirman, que como el germen de la sociedad política, capaz de desarrollarse hacia una organización piramidal, con un centro externo a cualquier comunidad dada. La integración piramidal se concibe aquí como real, pero contradictoria internamente; como una relación entre partes, al mismo tiempo, discreta y centrífuga; como en un sentido son discretas, pueden formar grupos separados; pero, una vez que han sido integradas, el tipo de condiciones de existencia — económicas y sociales— que ellas implican, hace imposible la concepción de que pudieran revertirse nuevamente en una existencia aislada. Por el lado político, puede observarse un estado de tensión prevaleciente entre centros alternativos de poder, en el proceso de formación del Estado. Cf. D. Westermann, *Die Kpelle*, 1921; aquí se describe un conflicto no resuelto dentro de la sociedad Kpelle tradicional, entre el trono real y las sociedades religiosas. K. Oberg (en M. Fortes y E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, 1940) ha descrito un estado de conflicto no resuelto entre la casa real de gobierno de Ankole y los jefes vecinos, y en el interior de la casa real. Cf. Lowie, *Origin of the State*; L. Krader,

Formation of the State, 1968.

- ⁹⁷ “El vicio supremo de Morgan era el de saltar indiscriminadamente de lo que efectivamente era observación sincrónica a la deducción pseudo-histórica. Pero su observación escrupulosa de los hechos, asociada a su ingenuidad lógica, permiten separar una de otra en forma sencilla.” Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, 1969, pág. 15. Fortes sobreenfatiza su punto de vista. La secuencia cronológica que va de *societas* a *civitas* como generalización, no se halla en discusión, aunque algunas tesis subordinadas de Morgan hayan sido dejadas a un lado por considerarlas reconstrucciones sin fundamento.
- ⁹⁸ M.E. Opler en *Current Anthropology*, v. 3, 1962, pág. 478.
- ⁹⁹ Fortes, op. cit., pág. 14.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, págs. 219-220.
- ¹⁰¹ *Kapital*, op. cit., v. I, págs. 140-141 (trad. ingl. págs. 198-199).
- ¹⁰² Phear, op. cit., págs. 65 y subsiguientes.



8. Comunidad, colectivismo e individualismo

El individualismo, en sus formas extremas del capitalismo liberal, la anarquía y el egoísmo, surgió entre los antecesores, partidarios y seguidores de la Revolución Francesa; era una caricatura de la doctrina del hombre y la sociedad; en los términos de Hobbes, en cuanto a la guerra de cada uno contra todos, era en sí una caricatura de sí misma. Gracchus Babeuf, representando a un ala extrema de la izquierda de la Revolución Francesa, abogaba por transformaciones no más radicales que la asignación de pequeñas parcelas de tierra a propietarios individuales —de ahí surgió la proliferación de propiedades—. Jean Jaurés denunció el programa de Babeuf, como *COMMUNISME PARCELAIRE*, lo cual constituye un *oxymoron*, una contradicción entre el adjetivo y el sustantivo. El comunismo de las propiedades privadas asustó al Directorio. La contradicción inherente

a esta doctrina está conectada directamente, en acción y pensamiento, con el conflicto entre el capitalismo y socialismo, y, en primera instancia, con la colectivización de la agricultura de la URSS y la organización de comunas agrícolas en la República Popular China. Los aspectos históricos y contemporáneos sobre el tema, al igual que la literatura existente, son abundantes. Conscientes de su extensión y complejidad, revisaremos, por lo tanto, en breve, un segmento relacionado con los orígenes de la propiedad privada o colectiva, y de la sociedad antigua, como individual o comunal. En forma similar, puesto que la doctrina del individualismo concebida como la ausencia de las instituciones colectivas de la sociedad occidental en el período capitalista no es más que una ficción, haremos referencia a ella solo para dejarla de lado mientras analizamos algunas de sus consecuencias, como

es el social-darwinismo.

Durante el siglo XIX, se buscó el origen de la civilización, en una forma previa de sociedad, cuyas relaciones, tanto con el hombre, como con la naturaleza, eran predominantemente comunales. Se demostró que la sociedad civilizada no era una condición primordial de la humanidad, sino una introducción relativamente reciente; que la transición, desde la etapa anterior, fue abrupta, no fue deseada ni planeada, y que, en esta transición, ni la razón ni la conciencia dirigieron de modo significativo la transición total, en oposición a la transición de las partes. Las formas comunales de propiedad fueron remplazadas por formas individuales, y el carácter colectivo o comunal fue remplazado por el individual.¹⁰³ La explicación del origen de la sociedad civilizada, en estos términos, presuponía la dependencia del individuo respecto de la sociedad y la unión del interés individual con el interés de la comunidad en el estado anterior, en el cual la sociedad era tomada como una unidad y la comunidad era considerada en su relación integral con la sociedad. El desmembramiento de esta unidad, la formación de colectividades mutuamente antagónicas, su perpetuación en sociedad, la contradicción de cuerpos de intereses individuales, en conexión con el relajamiento del vínculo del individuo con la comunidad, estuvieron asociados en la etiología y en los hechos. Las clases sociales recientemente formadas fueron desa-

rolladas como cuerpos de intereses individuales, real y potencialmente conflictivos, en aquellos casos en que el interés de propiedad estaba definido más claramente; es decir, en aquellos casos en que había una mayor cantidad de propiedad en juego, tanto en su acumulación, como en su transmisión. Las contradicciones internas de los intereses individuales se generaron dentro de los cuerpos de intereses colectivos, excepto cuando se trataba de una cantidad mínima de propiedad, en cuyo caso era más probable que el interés comunal fuera trasladado al estado de civilización.

Rousseau concebía el individuo como la unidad que componía a la sociedad, sin las instituciones sociales mediadoras; el individuo se enfrentaba a la sociedad directamente en el contrato social.¹⁰⁴ Maine presuponía, en oposición a este aspecto de la doctrina de Rosseau, la existencia de una vida comunal, y la primacía de la sociedad sobre el individuo. Marx presuponía una condición primitiva, en la cual la individualidad del hombre no estaba separada de la sociedad, ni opuesta a ella; además, Marx concebía la contradicción entre el individuo y la comunidad primitiva; pero no la prioridad de una sobre otra; esta es una unilateralidad, tanto por parte de los individualistas (Hume, Rosseau, Kant), como por parte de los colectivistas (Maine, Morgan, Kovalovsky).

El desarrollo unilateral del individuo, en el estado de civilización

(cf. Marx, extractos de Maine, pág. 191) fue relacionado por Marx, por un lado, con la transición desde la propiedad comunal a la propiedad individual; por otro lado, esta conectado con la realidad del despojo del otro, y, al mismo tiempo, con la potencialidad de la unión entre ambos. La unilateralidad radica en la supresión de la potencialidad del desarrollo en la transición, como veremos más adelante. Los intereses del individuo en la colectividad están en contradicción, limitando el desarrollo del individuo mediante la contradicción y su resolución incompleta dentro de la colectividad. Los intereses de las colectividades se encuentran en mutua contradicción en la sociedad, limitando en consecuencia el desarrollo de la sociedad. Las colectividades son unilaterales en su desarrollo, en cuanto que las contradicciones de los individuos con las mayores acumulaciones de propiedad son más complejas que las contradicciones de los individuos con las acumulaciones menores. La unilateralidad se encuentra en ambos lados, en la medida en que la influencia de las relaciones rurales y comunales en la determinación de todas las relaciones sociales de origen, posteriormente, a la influencia predominante de las relaciones privadas, de propiedad, urbanas e industriales sobre las rurales, etc. Marx postuló, en el sentido positivo, la interacción de individuo y sociedad, a lo largo de todo el proceso. En la condición primitiva, la interacción se daba entre el individuo y el grupo o comunidad; en la condición

de civilización, esta interacción ocurría entre el individuo y la comunidad en algunos grupos campesinos; como, por ejemplo, en la India, en Ceilán, en Rusia (el mir), entre los eslavos del sur (zadruga). Marx destacó, simultáneamente, la diferencia entre la comunidad en la sociedad gentil y la sociedad campesina civilizada. En su concepto, la relación del individuo y la comunidad campesina en la civilización era diferente de la del individuo en las condiciones civilizadas urbanas, acomodadas, etc. La interacción de los factores de clase, en primer lugar, y, posteriormente, la interacción con otras colectividades, moldeaban estas relaciones una vez que se habían introducido en la civilización. En el sentido negativo, Marx postulaba la falta de libertad en la condición primitiva, en oposición a y a diferencia de Rousseau, como los vínculos no despóticos del grupo. La idea de Rousseau sobre las cadenas de la civilización, en oposición al estado de libertad primitiva, fue reformulada por Marx, al postular que las cadenas del cautiverio primitivo eran más bien satisfactorias y reconfortantes. Son los vínculos de la civilización los que resultan despóticos, insatisfactorios e incómodos.

La comunidad primitiva, en el comentario de Marx sobre Maine, era concebida, tanto en continuidad con las concepciones de Rousseau y Herder, como en oposición a ellos. Según Marx, el individuo ya está enajenado de la naturaleza en la condición primitiva; está enajenado, al igual de la

naturaleza que de su propia sociedad en el estado civilizado, en el cual la manifestación de la individualidad resulta en un parto doloroso. Por medio de este parto, se forma la individualidad, y no la sociedad civilizada; esta es la unilateralidad en la explicación de la transición a la civilización, desde la condición primitiva; y, simultáneamente, es la unilateralidad en la explicación de la relación entre individuo y sociedad. Las cadenas son la condición del hombre civilizado, y no corresponden a la condición humana en general; esta es la elaboración de la crítica de Marx de la escuela histórica de derecho, que fue hecha pública en 1842. La oposición a la escuela histórica de Maine es la continuación de esta crítica, pero sobre una base diferente. En la crítica anterior, Marx describió la ficción del siglo XVIII, la cual consideraba la condición natural del hombre, como la verdadera condición de la naturaleza humana, ficción que creó hombres naturales, Papagenos cuya ingenuidad era mayor que sus cuerpos emplumados. "En las últimas décadas de ese siglo, se apreció la sabiduría original de los pueblos primitivos, y nosotros, los pajareros, escuchábamos por todos lados los estilos gorjeantes de las canciones de los iroqueses, de los indios, etc. . . El pensamiento correcto que subyace en estas exentricidades es que las condiciones de la vida *rústica* corresponden a las pinturas ingenuas de los holandeses sobre las *verdaderas* condiciones. . . La opinión de Herder, en el sentido de que los hombres na-

turales son *poetas* y que los libros *sagrados* de los primitivos son libros poéticos, no interfiere con nuestra proposición, a pesar de que (Gustav) Hugo se expresa en una prosa de lo más trivial e insípida, puesto que, de la misma forma en cada siglo tiene su naturaleza, produce también sus propios primitivos"¹⁰⁵ Todo concepto acerca del hombre primitivo es un producto de su propia época, y lo mismo sucede con todo concepto sobre el hombre en general: a partir del siglo XX, podemos hablar de las concepciones existentes en el siglo XIX; a partir del siglo XXI, podremos hablar de las correspondientes al siglo XX, etc. Pero, en forma simultánea, las instituciones sociales y sus intereses correspondientes son percibidos y comprendidos solo en la medida que se vuelven concretos; nosotros mismos podemos observar este progreso en la evolución del pensamiento de Marx. El siglo XVIII contaba con una ficción acerca del hombre, que fue caricaturizada por Marx: las robinsonadas, o el hombre aislado de la sociedad, hombre que los economistas clásicos eran capaces de postular, sin precondiciones, preconcepciones ni presuposiciones. Este hombre está divorciado de toda relación social, y, por lo tanto, es inconcebible como humano. Marx se opuso a esta abstracción del hombre en conexión con la sociedad, de la misma manera que se opuso a la abstracción del hombre en su ser genérico, como lo había propuesto Feuerbach, en el siglo XIX, y se opuso igualmente a la abstracción del hombre de la condición

primitiva, que permitía llenar el vacío por medio del prejuicio que estuviera en boga; a continuación agregó a esto su oposición a la abstracción del hombre como parte integrante de la sociedad como la enajenación del hombre en sociedad. En sus comentarios sobre Maine, la condición primitiva no es considerada como un fin, como un instrumento crítico que debe aplicarse contra los antagonismos inherentes a la sociedad civilizada y que surgen de ella. El paso del aspecto objetivo al subjetivo es planteado por Marx, en primer lugar, como la relación del individuo con el grupo y con la formación de colectividades más pequeñas, sobre una base económica dentro del todo social. Se postula, en consecuencia, el paso dual, del individuo y la sociedad, a las colectividades de clases restringidas. La interrelación de estos pasos actúa sobre la teoría de la sociedad, de las clases sociales, de su formación junto con la de otras colectividades, los intereses colectivos de los individuos en sociedad, los antagonismos, y la resolución, la derivación moral y la realidad y potencialidad de éstos.

Según Marx (extractos de Maine, págs. 191-92), la existencia independiente del Estado no es real, sino aparente; el Estado es una institución que corresponde a una etapa determinada del desarrollo social, por una parte, y a una sociedad específica, por otra. El contenido de la individualidad del hombre está demostrado en su elaboración unilateral (*Herausarbeitung*), y de ahí, como una interiorización de intereses objetivos. Estos intereses

tienen un aspecto formal respecto de su contenido, el cual se manifiesta en la comunicación externa entre grupos sociales de intereses comunes o de clase de los individuos, o individualidades de clase. La individualidad de clase constituye solamente el aspecto objetivo y formal del hombre, mediante el cual el contenido de sus relaciones sociales se exterioriza. En la oposición de forma y contenido humano, el hombre ha sufrido la separación de su vida pública de su vida privada, la exteriorización de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad, y la formación de clases de interés social que son mutuamente antagónicas. Estos intereses son, en primer lugar, una formación de relaciones sociales completamente exteriorizada y pública; las carencias y las necesidades se expresan, en consecuencia, como intereses de grupo; la existencia de clases de individuos en la sociedad está relacionada con estos intereses, como su forma de expresión, por una parte, y como su determinación, por otra. Constituyen los medios sociales para satisfacer estas carencias y necesidades y el modo de satisfacción de éstas en una sociedad determinada.

El estudio de la familia, la sociedad y el Estado fue emprendido por Marx en su "*Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho*", escrita en el verano de 1843. En esta obra, Marx presenta la explicación de Hegel sobre el Estado, como la autoridad superior en relación a la familia y a la sociedad civil, del cual constituyen las partes, y que son el antecedente necesario para la exis-

tencia del Estado¹⁰⁶ Marx no se opuso directamente a estas ideas; pero no concordaba con la expresión panteísta y mística que les imprimía Hegel. Sin embargo, Hegel, en el párrafo 305 de la misma obra, proponía que la familia que tiene propiedad se fundamenta en la ética natural, y, por lo tanto, está constituida para la vida política, es decir, es capaz de servir al Estado sin servirse a sí misma. Marx afirmó que esta concepción de Hegel es la barbaridad de la propiedad privada en contra de la vida familiar, la ilusión de la vida familiar, la vida familiar insípida.¹⁰⁷ De este modo, la familia conlleva, según la concepción de Marx en aquella época, una relación compleja con la sociedad y con el Estado en la sociedad civilizada. En "*La ideología alemana*", Marx y Engels afirman que la familia, en la vida de los salvajes, es la relación social única, mientras que en el desarrollo social más elevado, el aumento de carencias crea nuevas relaciones sociales.¹⁰⁸ Marx desarrolló esta concepción con más profundidad que Morgan en la teoría sobre la gens, particularmente en lo que se refiere a la familia en relación a la gens. La intervención de las carencias incrementadas es al mismo tiempo, la subjetivización de la relación sujeto-objeto, que posteriormente fue remplazada por una concepción del hombre totalmente social que Marx ya había iniciado en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

En sus obras (del período de Jena), entre 1802 y 1806, el *System der Sittlichkeit*, el *Naturrecht*, la *Realphi-*

losophie, y en su *Phänomenologie des Geistes*, de 1807, Hegel postulaba las relaciones entre los aspectos subjetivos y los objetivos del hombre. En estos escritos Hegel desarrolló posiciones respecto del trabajo y de la economía en general, del sistema de carencias humanas, de la antropología y la psicología, y respecto de las instituciones humanas del derecho, la ley, la ética y la moralidad. (Véase Georg Lukács, *Der junge Hegel*; ahí se trata la posición de Marx con respecto a estas posiciones hegelianas.) El análisis más profundo de estos asuntos es llevado a cabo por Marx y Engels en *La sagrada familia* y en *La ideología alemana*, y tiene relación directa con las cuestiones mencionadas en los cuadernos etnológicos, particularmente en lo tocante a las relaciones del hombre primitivo y del hombre civilizado con la naturaleza, por una parte, y con la familia y la sociedad, por la otra. En contraste con Hegel, Marx saca a la familia de su subsunción directa bajo la categoría de naturaleza. Sin embargo, el asunto es aún más complejo. Tanto Bachofen, como Maine, Lubbock, Morgan, McLennan y Engels, afirmaban de diversas maneras que el modo más antiguo de vida humana se presentaba bajo la forma de una horda promiscua. Esto fue modificado en el concepto de heterismo por Lubbock y McLennan, lo cual provocó una reacción sarcástica en Marx (véase más adelante, e tractos de Lubbock, pág. 1). Esta modificación no alteró sustancialmente la cuestión. Darwin (*Descent of Man*,

cap. 20), por otra parte, atacó los conceptos de promiscuidad primordial y de matrimonio comunal. Marx, al principio de sus extractos sobre la *Sociedad primitiva* de Morgan, parte III, El desarrollo de la idea de la familia, introdujo frases propias, que no se encontraban en la obra de Morgan en ese lugar (extractos de Morgan, pág 4). "La más antigua de todas: organización en hordas, con promiscuidad; no hay familia; sólo el derecho materno puede haber desempeñado aquí un papel." Si esto es efectivo, entonces la horda es una forma de sociedad organizada; sin embargo, familia y sociedad no son diferenciables en estas circunstancias. Tomada como una abstracción, esta prehistoria de la familia y la sociedad es desarrollada por Marx a continuación (extractos de Morgan, pág. 8), de tal modo que, en el primer período étnico, del cual existe evidencia empírica, la familia, en su forma consanguínea, no está separada de la sociedad; es decir, en este sentido, es "la primera forma organizada de sociedad." Esta posición es luego propuesta, sin mayor análisis, en los extractos de Morgan, págs. 19-20. El problema del incesto ha suscitado la discusión antropológica durante muchos siglos, incluyendo la cuestión de si el tabú del incesto es una institución universal de la familia humana y de la sociedad. Sin ir más allá de un mero bosquejo acerca de este tema, limitaremos nuestro comentario al problema formulado por Marx, sobre la relación entre familia y sociedad, en la condición primitiva, de la fami-

lia en relación a la naturaleza con respecto a la procreación de hijos, su crianza, etc., y de lo externo, en relación a la composición interna del hombre en los diversos contextos sociales, o culturas, o sean, sus aspectos objetivos y subjetivos.

Las posiciones adoptadas por Marx, en sus estudios etnológicos, son una continuación y una modificación parcial de los temas tratados por él en el desarrollo de sus escritos de principios y mediados de la década de 1840. La relación de la familia con la sociedad, en los inicios del proceso prehistórico, es interesante, desde este punto de vista, sólo en la medida en que se refiere en forma abstracta, la cuestión de la relación entre familia y sociedad, en el período de la sociedad gentil, y en su transición a la civilización; puesto que, de otro modo, la cuestión de la horda es un asunto de mera conjetura. Los comentarios introducidos por Marx en los extractos tomados de Phear, Maine y Lubbock, revelan el desarrollo de su pensamiento y la dirección que tomó mientras los explicaba: en el desarrollo de la sociedad, desde el salvajismo hasta la civilización, la familia en sus diversas formas estaba separada de la sociedad, y se convirtió en uno de los grupos de relaciones mantenidos por sus miembros. Por una parte, el individuo se desarrolla como ser humano, primero sólo la relación social y a través de ella y las instituciones colectivas, y, en segundo lugar, a medida que les incorpora. Por otra parte, la relación social es variable, lo cual depende de si la sociedad

está organizada en forma simple o compleja. Las instituciones colectivas, tales como la familia, la comunidad, la aldea, la gens y las asociaciones de sociedades primitivas, son más bien unitarias; es decir, no están profundamente divididas. Esto produce el efecto de ser subjetivamente reconfortantes y objetivamente no despóticas para el individuo, pues esto implicaría la existencia de una institución hegemónica que estaría en contradicción con la relativa simplicidad de la organización social primitiva. Sobre todo, estas instituciones no son liberadoras, pero tampoco son opresivas. En términos formales, la mayoría o la totalidad de las instituciones sociales de mediación, como la comunidad y la asociación, pueden encontrarse en las sociedades primitivas: la diferencia con la sociedad civilizada radica en que, en el caso anterior, la interrelación es nula o poco desarrollada, y su oposición mutua tampoco está desarrollada. En la sociedad civilizada, por el contrario, las relaciones entre las colectividades, y las de los individuos en su interior, son divisorias, por una parte, y privativas, por otra, mientras que los intereses de las colectividades se encuentran en oposición mutua dentro de una misma sociedad.

Hegel oponía "las esferas privadas de la familia y de la sociedad civil al Estado, en lo cual la esfera pública es el poder de rango superior que constituye una necesidad externa en las esferas de la vida social privada. Los intereses privados están subordinados al Estado, y, en última instancia, depen-

den de él. . . Los individuos específicos tienen obligaciones para con el Estado en la medida en que tienen derechos en su contra."¹⁰⁵ Estas afirmaciones de Hegel son las precursoras de la teoría del contrato y del *status* formulado por Maine, que se encuentra implícito en Marx. En lo que se refiere al *status* en esta teoría, no hay separación de las esferas privada y pública; en la comunidad, todo es uno, en este sentido; las necesidades internas y externas de la vida social, y las condiciones naturales de existencia, no se encuentran en mutua oposición, sino son sujetos del mismo modo de actividad social. Con la separación de la vida social en esferas privadas y públicas, las necesidades internas y las formas externas de satisfacerlas son objetivadas, las primeras son exteriorizadas, y las otras, en consecuencia, deberán ser interiorizadas. El sistema de derechos y obligaciones surge con la articulación creciente del individuo en sociedad, la separación de las esferas, y la contradicción de la vida social interna y externa. Se presupone, por lo tanto, la contradicción entre derechos y obligaciones en sus aspectos formal, oficial y público. (Lo que se ha omitido en lo anterior, es el paso de Hegel, de la separación de las esferas privada y pública, al Estado como su fin inmanente, en el cual el Estado obtiene su fuerza de la universalidad del fin definitivo de las esferas privadas.) De este modo, Hegel suponía que el Estado era una categoría a priori, al igual que Austin, lo cual es una construcción antidialéctica e hipostática.

El Estado es una institución de la sociedad, pero de una sociedad dividida; según Marx, en vista de que Hegel concebía el Estado como una unidad, y la sociedad dentro de la cual se forma, como lo equivalente, su concepción es subjetiva. Aquellos que conciben el Estado como algo desarrollado en una sociedad dividida, pero que, sin embargo, puede superar esa división, deben reconocer, en consecuencia, que el Estado no logrará la unidad, puesto que esta es sólo una unidad pro forma. Esta es la conclusión lógica de la idea de Hegel: que la esfera pública es la necesidad externa de las esferas privadas. Según Hegel, el Estado es un fin inmanente de las esferas privadas; pero debiera haberse desarrollado en este punto y en este sentido la contradicción entre la realidad y la potencialidad; el Estado, como fin inmanente de las esferas privadas, constituye la potencialidad de las mismas. Pero si el Estado es externo a ellas, como su necesidad, entonces no es realmente su fin inmanente; esta exterioridad debe primero ser interiorizada para poder ser inmanente. Hegel no especificó cómo habría de realizarse esto; su dialéctica es defectuosa, puesto que es incompleta en este sentido. Mas aún, Hegel contraponía la sociedad civil a la sociedad política, o Estado; postulaba, en forma sistemática, la teoría de que la vida del hombre, en la sociedad civil, estaba separada de su vida en la sociedad política. De esta manera, las instituciones económicas de la sociedad, por una parte, y las instituciones popula-

res como la nación, por otra, quedaban separadas del Estado.¹¹⁰

Puesto que Hegel no hizo que el Estado dependiera de la sociedad en ese sentido, no interpuso la dialéctica de la contradicción del interés y la contraposición de fuerzas entre la estructura de la sociedad y el Estado; Hegel cayó, por lo tanto, en la contradicción de la no-realidad de lo inmanente, y la no-potencialidad de lo externo. Esta contradicción no se supera, puesto que Hegel no señaló una transición entre ellas.

Marx estableció la diferencia entre las esferas privada y pública, basándose, tanto en su crítica de la filosofía de Hegel relativa a la ley y el Estado (1843), como en su análisis de Morgan. Por lo demás, la identificación que hace Morgan de las relaciones entre los hombres en la condición anterior al desarrollo de la *civitas*, o sociedad política, oscurece dos hechos: las relaciones sociales del Estado, incluyendo las gubernamentales, incorporan las relaciones personales, entre otras; lo personal, la *persona*, es sólo un dispositivo de la civilización, como lo demostrara Marcel Mauss. La secuencia de Maine del *status* al contrato abarca el mismo terreno que las diferenciaciones hechas por Hegel y Morgan; pero Hegel contraponía el derecho a la obligación, en la separación de las esferas privadas de las públicas.

Al desarrollar la teoría del Estado, en oposición a la sustentada por la escuela analítica, Marx partió de la premisa de que existe un *locus standi*

objetivo de la sociedad y de los intereses sociales, cosa que ya había afirmado en oposición a Hegel: los intereses de los individuos de la sociedad están alineados, en un plano, ya sea en favor o en contra de esa institución; pero sólo en su aspecto público, mientras que el Estado como tal, no tiene interés privado alguno, pues es totalmente objetivo. El interés privado, sin embargo, es simultáneamente subjetivo y objetivo, de la misma forma en que es único y múltiple. El interés de la subjetividad individual se transforma en el interés objetivo de la colectividad, la clase social, y por este medio se transforma en un interés público, lo cual divide a la sociedad. La esfera privada está dividida, a su vez, en su aspecto interno, en la medida en que el interés individual se transforma, por una parte, en una oposición pública de intereses, puesto que debido al hecho que el Estado es exclusivamente un cuerpo público, las relaciones subjetivas con él —que se manifiestan como intereses— deben primero convertirse en públicas y objetivas para poder interactuar con el Estado, ya sea en su favor o en su contra. Por otra parte, los intereses subjetivos y privados continúan como tales en su actividad en sociedad, parcialmente en relación al Estado; pero también parcialmente en otro plano. El Estado conoce al individuo sólo como un cuerpo público y objetivo; el individuo conoce al Estado, al mismo tiempo, como una subjetividad y como una objetividad; de este modo, la relación del individuo con el

Estado es recíproca, pero no es equivalente ni equilibrada.

El interés colectivo de los individuos específicos es, por una parte, la relación dual de la contradicción del interés individual *versus* la totalidad social, y por otra, la contradicción de los intereses de clases de individuos en la sociedad, o intereses de las colectividades sociales, en su relación mutua y en su relación con la sociedad y con el Estado, con los individuos de la sociedad, y entre los individuos que integran las diferentes colectividades. El individuo, en la condición civilizada, no tiene existencia social más que como miembro de una u otra de estas colectividades, salvo en casos marginales, o en aquellos casos en que conscientemente se renuncia a la calidad de miembro. La existencia del individuo como miembro de la sociedad se deriva, por lo general, del hecho de ser miembro de la colectividad. El interés del ser humano individual, en la condición de civilización, está objetivamente determinado por su relación con estas colectividades, en la oposición mutua de estas colectividades. Los intereses objetivos de la clase social, y de los individuos en su interior, están, sobre todo, determinados económicamente (Marx, extractos de Maine, pág. 191). El interés subjetivo del individuo, y su composición como una subjetividad en relación a la determinación objetiva, son asuntos que requieren ser tratados en su propio contexto.

Marx desarrolló su teoría de la formación del Estado, en conexión con

la de la colectividad de los intereses individuales en la clase social. Como señaló Morgan, la transición de la sociedad comunal a la civilizada es el período de acumulación de la cantidad total de propiedad en sociedad y de su distribución desigual. La retención de la propiedad, en manos privadas, introdujo un interés privado, como una doble separación: por una parte, la separación del derecho respecto de la obligación, y por otra, la separación de la esfera privada de la pública. La recién formada clase propietaria contaba con un interés colectivo, como derecho colectivo, y un grupo de intereses privados desiguales, separados de aquellos de la colectividad de la clase, teniendo, en consecuencia, una relación internamente contradictoria, la cual se resuelve, ora por el lado de la colectividad, ora por el lado de la individualidad; esto constituye la destrucción de la colectividad. Las instituciones comunales, en el proceso de su disolución, han dado surgimiento a las contradicciones del derecho privado y público, por una parte, y al interés privado y colectivo, por otra. Juntas, estas contradicciones han formado un grupo de conflictos en la sociedad civilizada, en su composición interna antagónica, y en su conformación del Estado. En consecuencia, la separación de los derechos dentro de una misma clase social requiere de una actividad dual por el Estado: la primera es la subordinación de todas las clases sociales al organismo de control de una sola, en la cual se forma y concentra el poder

político; simultáneamente, el Estado actúa como el órgano que elimina los derechos privados e intereses antagónicos dentro de la clase propietaria. La colectividad de esa recién formada clase poderosa se encontró atrapada en una doble contradicción: la primera es que los individuos puedan estar en mutua oposición en cuanto a sus derechos, y la segunda, es que sus intereses puedan ser, en términos abstractos idénticos, pero no necesariamente iguales a los de su clase social, en lo concreto. En consecuencia, esa clase social se convierte en lo contrario de una colectividad, y el Estado, siendo el organismo para el desarrollo de sus derechos e intereses, se convierte en lo contrario de una institución colectiva, es más bien un equilibrio de fuerzas en conflicto, tal como puede lograrlo un líder como Tarquinius Superbus, Cleisthenes o Ch'in Shih Huang Ti, por medio de una imposición desde arriba.

La colectividad y las instituciones colectivas de la recién formada clase propietaria evolucionaron más rápidamente que las de los productores inmediatos del campo, el campesinado y similares, en parte, debido al desarrollo de intereses individuales y contradictorios que contenía. Las instituciones comunales y los intereses de lo pasado, tanto en el Oriente, como en las sociedades de la antigüedad clásica, permanecieron más íntimamente ligadas con las relaciones sociales de los campesinos, etc., que con las de los terratenientes, los ricos urbanos y otros segmentos propietarios

de la sociedad. La colectividad recién formada de los propietarios, a gran escala, era imperfecta, además, porque estaba dedicada al principio de que la defensa del interés privado del individuo es su derecho, de la misma manera en que la defensa del derecho privado es su interés. Por otra parte, Hegel había concebido la relación política como el equilibrio entre el derecho y la obligación; Marx lo siguió en este aspecto. Pero la separación del derecho y del interés privado en relación al derecho y el interés público es una separación de segundo orden; está fundada sobre la separación primaria, tanto de lo público como de lo privado referido a lo comunal. En la comunidad, el equilibrio entre derecho y obligación es un desarrollo tradicional, mientras que en la sociedad política el equilibrio debe ser recreado recurriendo a la fuerza, a la razón, a los sentimientos, a la disposición, o a otras categorías similares. En el caso recién señalado, como mecanismo de la civilización, el equilibrio se vuelve artificial. El interés público es una ficción política, y, por la misma razón, a fortiori el interés común también es una ficción.

El individuo, sometido a la condición política, ha interiorizado su derecho como su interés, parcialmente en forma conjunta con la misma interiorización del principio por parte de los demás miembros de la colectividad, y en esta medida la clase social sigue siendo una colectividad; y lo ha interiorizado parcialmente en contra

de los demás individuos y colectividades de la sociedad, derrotando de este modo a la misma colectividad que mantiene su derecho privado, y el derecho público del cual, como exteriorización de su propio interés, el individuo mantiene en las condiciones opuestas.

El conflicto del interés interiorizado de la clase propietaria y su solución totalmente externa en la forma del Estado es, simultáneamente, una contradicción objetiva y subjetiva del individuo en la sociedad civilizada. Los diversos momentos del proceso dialéctico de formación del Estado fueron postulados en su separación y yuxtaposición, y en su subjetividad por Hegel en su *Philosophie des Rechts*, como había señalado Marx en su *Critique* de 1843, y por Marx y Engels en la *Heilige Familie* y en la *Deutsche Ideologie*. En esta última, se criticaba la tesis del Estado, como una formación independiente, la historia mítica del Estado-comunidad, y se señalaron las partes integrantes de las relaciones entre los intereses reales y los intereses ilusorios.¹¹¹

La información nueva que Morgan introdujo y la sistematización que hizo de estos datos, le permitió a Marx regresar al problema en los cuadernos etnológicos, para contraponer la objetividad a la subjetividad en su combinación, cosa que efectuó cada vez más explícita en los extractos de Morgan y en la reorganización de los materiales morganianos; a continuación convirtió su concepto en instrumento en las notas y en los ex-



tractos de Maine. La referencia de Marx en cuanto a la sociedad y su Estado fue hecha para aclarar el asunto de por sí, en tanto que en los extractos de Maine, la explicación del Estado, como institución social se hizo para elucidar el asunto y para refutar la teoría de la escuela analítica. Engels trajo a colación el aspecto objetivo de la invención del Estado como institución social, debido a la introducción del factor de la acumulación de propiedad; Engels señaló que el aspecto subjetivo, el espíritu motivador de la civilización, era la codicia.¹¹²

El Estado —antiguo o desarrollado y aquí no hace diferencia— tiene por fin la regulación de los intereses conflictivos de la propiedad, tanto internamente entre sus dueños, como entre ellos y entre la sociedad y el Estado. En este sentido, el Estado es un órgano de dominación respecto de la clase propietaria. Sin embargo, el interés de los poseedores es contradictorio: por una parte, es una relación de obligación pública como necesidad, y por otra, es un interés de excepción privada, como un derecho. Aquel que tiene posesiones anhela una regla que gobierne el pago de impuestos o la regulación del comercio en cuanto a los demás; pero desea para sí una escapatoria. Durante el período del desarrollo del capitalismo, la relación de los intereses terratenientes, mercantiles y manufactureros con la reglamentación pública (efectuada por el Estado y sus órganos de gobierno) era un asunto de la máxima importancia

en forma consciente, sobre todo, en la doctrina del imperativo categórico de Emmanuel Kant, y la filosofía política de Adam Smith, como asimismo, y por lo general, en la ética protestante. El interés privado no ha interiorizado el interés público, el subjetivo no ha interiorizado al objetivo, ni tampoco el interés público y objetivo ha provocado la exteriorización del interés subjetivo y privado.

La doctrina del Estado fue formulada por Marx en oposición a la de la escuela analítica de John Austin y a la escuela histórica de Maine. Marx no criticó la teoría de Hobbes, que era la base de la de Bentham y Austin. La crítica de la teoría austiniiana (y por implicación de la benthamista) del Estado radica en que, como Austin, presuponian a priori que el Estado no tenía relación con la sociedad; de este modo, el Estado queda fuera del desarrollo de la sociedad. Marx, por el contrario, consideraba al Estado como una institución social que desaparecería cuando la sociedad alcanzase una nueva etapa. (Véase Marx, *Crítica del programa de Gotha*, sección 4, Borradores de la correspondencia con Zasulich).

Por su parte, la idea de la libertad del individuo en la sociedad civilizada era contrapuesta por Hegel a la idea de la libertad positiva del hombre primitivo formulada por Rousseau.¹¹³ Por otra parte, la teoría que planteaba que la sociedad civilizada se originó tomando como punto de partida la vida comunal, era una contraposición a la teoría

del contrato social, en la cual Hobbs, Spinoza, Locke, Pufendorf, Hume y Rousseau, postulaban que el individuo existía con anterioridad a la sociedad, y que la sociedad dependía, para poder fundarse, del acuerdo entre los individuos. Pero la sociedad, en la medida que siquiera era mencionada en esta última teoría, era una abstracción de las condiciones necesarias para la formación del Estado, y, por lo tanto, una abstracción del Estado. La sociedad en el Estado civilizado era considerada, fundamentalmente como la sociedad política, y se le restaba importancia a las instituciones sociales que no fueran aquellas que conducían al establecimiento del Estado, o que fueran necesarias para su funcionamiento. La teoría del contrato social postulaba, al mismo tiempo, una abstracción del hombre que tenía fuerza de ley en sociedades específicas; la abstracción es la razón y voluntad del hombre que lo convirtieron en una parte contratante directa en relación a la formación del Estado. Si, según Hobbes, el temor al dolor es la fuerza que impulsa al hombre a formar la sociedad política, entonces el hombre actúa de manera racional al tomar medidas para evitar el dolor. Otras determinantes de la sociedad y del hombre se encontraban subordinadas a aquellas que culminaron en la estructuración del Estado abstrayéndose así de la razón y a la voluntad de sus contextos sociales; estas determinantes constituían, al mismo tiempo, la representación o composición abstracta del ser humano.

La filosofía del contrato social implicaba, simultáneamente, un individualismo extremo y una abstracción del Estado respecto de la sociedad para los fines de la construcción política, puesto que, de todas las instituciones sociales, el Estado es la que más específicamente dirige al hombre y a la sociedad. El concepto del Estado es tal que, por medio de él, la sociedad está sometida al poder de la decisión o a la voluntad humana. Hume, Rousseau y Kant, que alteraron la teoría del contrato social y de la ley de la naturaleza que esta teoría suponía, no desarrollaron una ciencia empírica del hombre. Aunque los cambios que ellos hicieron fueron hechos a la luz de la creciente información empírica, se mantuvieron dentro del marco abstracto y directivo de la referencia a lo político, lo jurídico y lo legislativo del contrato social. Los escritos de Vico, en los que expresa sus ideas acerca de la creación de las matemáticas, la poesía y los actos legislativos por parte del hombre; los de Ferguson, que contienen la paradoja de la naturaleza humana como arte, ya que incorpora la mediación de la relación del hombre con la naturaleza; los de Herder, quien, al igual que Vico, concebía la historia como una tradición y que sacó a la historia humana del plano político; los de Franklin, debido parcialmente a sus ideas sobre el hombre, el elaborador de instrumentos; pero, más aún, por su ética práctica del trabajo, ayudaron a disolver en el hombre su abstracción política de la sociedad.

Adam Smith expresó su desprecio para los estadistas o políticos que estaban sometidos a las fluctuaciones de los asuntos monetarios.¹¹⁴ La visión del hombre adoptada por Rousseau era ambivalente, puesto que concebía al hombre, por un lado, como animal político, y por otro, como animal social.¹¹⁵ La forma extrema del individualismo atomista del contrato social y de la ley natural, de la cual Rousseau se había liberado tan sólo fragmentariamente, era una abstracción, además, porque al hombre, en la condición civilizada, es concebido por todos los que se adhieren a esa teoría, como un ser totalmente sometido al Estado, aquel dios mortal, y porque ninguna de las instituciones sociales del hombre queda al margen del poder estatal. La teoría contraria a la del contrato social fue desarrollada en el siglo XIX, a medida que la ciencia o ciencias del hombre se volvieron más y más empíricas y fueron cayendo cada vez más bajo la influencia de las ciencias naturales. El atomismo extremo y la abstracción implícita del hombre, manifestada en la teoría del contrato social, fueron cuestionadas, en parte expreso, y en parte, en forma implícita, por las teorías comunales del siglo XIX, las cuales tenían sus raíces parcialmente en la tradición empírica de las ciencias naturales. Tanto la antigüedad del hombre, como su continuidad con el resto del orden natural, habían sido establecidas por medio de las observaciones empíricas, las deducciones, la duda, etc.,

de la paleontología, la zoología y los demás medios de las ciencias naturales de la época. Aunque la teoría comunal estaba enraizada en esta tradición empírica, ello no era óbice para dejar de oponerse a la teoría del individualismo, por razones ideológicas. Individualistas tales como Spencer, Maine y T.H. Huxley, no negaban el origen comunal de la civilización y simultáneamente postulaban la evolución del hombre hacia el individualismo, cuya base era la propiedad privada de bienes, tanto para el consumo, como para la mayor producción social.

Lo mismo el individualismo de la doctrina utilitaria de Bentham, que el colectivismo de los utópicos, como Fourier, Pecquer, y Owen, se polarizaron en los campos políticos, a principios del siglo XIX; pero su oposición mútua no llegó al conflicto teórico sobre el origen de la civilización. Tanto Saint-Simon, que alabó las prácticas capitalistas en finanzas y transportes por su contribución a la teoría colectivista, como Max Stirner (Johann Kaspar Schmidt), quien confundió el individualismo anárquico y la dirección de la izquierda hegeliana con la causa del pueblo, y John Stuart Mill, que vinculó el individualismo de Bentham con el reformismo social y con el colectivismo de Auguste Comte, desempeñaron papeles ambiguos. La teoría del individualismo de Herbert Spencer, en la cual el último destello del contrato social fue detectado por Ernest Barker, devolvió la tendencia polarizante de la época a su

curso normal. Al mismo tiempo, Spencer escribió acerca del organismo social, considerándolo una entidad colectiva, como lo había hecho ya Comte. Spencer no resolvió esta contradicción interna de su teoría individualista.

En oposición al colectivismo internacionalista y socialista, subsistía la idea que se desarrolló en el romanticismo de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, acerca del origen de la nación, desde que hubo instituciones y tradiciones colectivistas particulares. La separación de la sociedad civil de la sociedad política, en la teoría hegeliana, fue tomada como la coyuntura para que comenzaran a separarse las dos tradiciones subsiguientes de colectividad: la derecha hegeliana destacaba a la colectividad, como la matriz de la nación; la izquierda hegeliana destacaba a la colectividad, como la matriz de toda la humanidad. Los eslavófilos, conservadores rusos, surgieron de la doctrina nacionalista, buscando la base de su unidad cultural y de su particularidad en las tradiciones sociales rurales.¹¹⁶

Maurer, Hanssen, Roscher, Tylor, Morgan, Kovalevsky, Laveleye, Geffroy, Viollet, Gierke, Waitz, y Vinogradoff,¹¹⁷ junto con casi todos los socialistas y anarquistas del siglo XIX, mantenían la precedencia de la secuencia colectivista, en el tiempo y en el módulo conceptual de la sociedad; esto se debía a razones opuestas: Maurer y Gierke eran patriotas y nacionalistas conservadores; los socialistas y los anarquistas eran internacio-

nalistas y revolucionarios. Laveleye se opuso a Marx, se unió a J.S. Mill, mientras que Kovalevsky se unió a Comte y Maine; pero también buscó a Marx.

El aspecto colectivista fue trasladado al estudio del hombre, en el siglo XX, por medio de las teorías de Durkheim, Stein, Toennies, Frobenius, J. Kulischer, Bergson y Kroeber.¹¹⁸ El origen de la familia, a partir de la horda promiscua, expresada por J.J. Bachofen, J.F. McLennan, Morgan, Engels y J. Atkinson, fue adoptado por las escuelas psicoanalíticas de Sigmund Freud y Carl Jung. Durante este mismo período, Simkhovich, Kaufman, Chuprov y Kachorovsky, reunieron evidencias sobre la antigüedad de la comuna rural y de su supervivencia, en tiempos modernos, entre los rusos y otros pueblos del Imperio ruso.¹¹⁹ Paul Lafargue, Karl Kautsky, Eduard Bernstein y Heinrich Cunow, desarrollaron este aspecto de la evolución de la colectividad dentro del campo de la teoría socialista.¹²⁰

Baden-Powell se opuso a la teoría de Maine acerca de la primacía de las instituciones colectivistas, tanto sobre la base de que la utilización que Maine hizo de la evidencia reunida en la India era parcial, como sobre la base de que el colectivismo, como teoría social, tenía, en su opinión, implicaciones políticas indeseables.¹²¹ Ratzel atacó la idea de la propiedad de la tierra primitiva en forma comunal, como si fuera una generalización de la ciencia, en lo cual fue apoyado por

Schurt. Pöhlmann atacaba la tesis del comunismo primitivo de la propiedad, que propusieron los socialistas, por un lado, y por Maine, Morgan y Kovalovsky, por otro.¹²² Dopsch había rechazado la idea de la asociación folk o colectividad, la *Markgenossenschaft*. Esta teoría fue defendida por J. Kulischer. La primera expresión de la teoría de la asociación-Mark, mencionada por Kulischer, es la del danés Olufsen (1821), seguida por la de G. Hanssen. Estos estuvieron precedidos por C.A. Van Enschut (1818), quien escribió acerca del *markgenootschappen* del campesinado holandés, y por Vuk Karadžić, que escribió acerca de la zadruga servia, en el mismo año. A estos dos autores, los siguió J. Csaplowics, quien describió el mismo fenómeno entre los eslavos del sur (de Eslavonia y Croacia) en 1819.

Falta aún el estudio integral del desarrollo de la idea de la comuna campesina en Europa y Asia, en el siglo XIX. Las teorías de Karadžić y Csaplowics quedan¹²³ por combinarse todavía con las de Van Enschut y Olufsen. En cuanto al aspecto asiático, la discusión acerca de la comunidad campesina fue conectada, en forma justificada, con la de los campesinos europeos, por Maine y otros; pero fue arruinada por las suposiciones de una antigüedad indo-europea común, con implicaciones de racismo. Tan solo las dificultades de las interpretaciones lingüísticas, sin considerar las de carácter jurídico, arqueológico, y otras suposiciones institucionales o materiales pertenecientes a aquel tronco común,

fueron propuestas por E. Benveniste, quien ha demostrado que las raíces indo-europeas como ⁺*dem* — ‘familia’ y ⁺*dema* — ‘construir’ — no deben relacionarse, pues tienen en común tan solo la homofonía; estas raíces han sido relacionadas incorrectamente al identificar el grupo de parentesco (que Benveniste considera como el grupo social) con su habitat y vivienda material.¹²⁴

Fustel de Coulanges había sido uno de los primeros opositores a la tesis de la primacía histórica de la propiedad comunal de la tierra en conexión con la propiedad individual; en cuanto a la antigüedad eslávica, fue secundado por J. Peisker. Al analizar la controversia entre Stanišić y Peisker acerca de la protohistoria y la historia antigua del zadruga, Durkheim apoyó a Stanišić en contra de la posición de Fustel de Coulanges y de Peisker. Durkheim afirmaba que Fustel de Coulanges estaba equivocado al afirmar que no hay evidencia histórica de un período en que la tierra hubiera sido propiedad común de un grupo local, y que, por lo tanto, no es posible concluir que la propiedad individual es la forma primordial. Más aún, Durkheim consideraba que la concepción de Peisker, adaptada a la sociedad, era artificial, puesto que en la sociedad la totalidad precedía a la parte individual, o era contemporánea de ella; la parte no precede a la totalidad.¹²⁵

La oposición del colectivismo de Kropotkin al individualismo de Huxley fue sacado a la luz recientemente

por Ashley Montagu.^{1 2 6}

La controversia no se ha agotado; pero ha seguido un enfoque diferente, en la generación pasada, de la antropología occidental. Por lo demás, ha desaparecido virtualmente de la mayoría de los demás campos académicos, aunque en una época los filósofos, los sociólogos y los economistas, participaron en esta controversia. En tiempos recientes, ninguna de las disciplinas ha aportado manifestaciones nuevas con la misma seguridad de los antecesores. El social-darwinismo ha sido rechazado como un biologismo, junto con los adornos éticos que, consciente o inconscientemente, tomó de la doctrina social del individualismo atomista de los siglos precedentes. Desde entonces, los colectivistas no han agregado nuevos datos ni una comprensión crítica del problema. La energía ha sido gastada en la superación del etnocentrismo y en evitar las quimeras de las reconstrucciones especulativas del pasado. (Marx estaba particularmente consciente de las limitaciones metodológicas de sus contemporáneos en estos temas).

Los problemas no resueltos de la historia de los conceptos de colectividad, colectivismo, comuna y comunidad, pueden observarse en los usos pasados y actuales. Las diferencias en su utilización no han sido examinadas en forma sistemática. En consecuencia, los conceptos y la terminología del socialismo y el comunismo presentan problemas de significado y derivación. La relación entre comunismo y comunidad o *Gemeinschaft*, y del

socialismo con la sociedad o *Gesellschaft*, es obvia, pero no es clara.

La comunidad primitiva, en la forma en que fue concebida por Marx, establecía el contenido y la forma de la existencia primordial del hombre y su carácter social consecuente y subsecuente. Esto es trasladado a la época moderna, por lo primitivo y lo rural, donde, sin embargo, se encuentran en oposición a las instituciones urbanas de tiempos actuales. Las instituciones comunales precedieron a la formación de la sociedad política e industrial, y en ese período previo formaron las instituciones urbanas y sus modos de producción. Al mismo tiempo, estas instituciones rurales antiguas han proporcionado un modelo, aunque distorsionado en su forma, para la formación de las instituciones rurales de la sociedad socialista y para el carácter de las relaciones sociales internas de las instituciones sociales no rurales. La antigua forma rural de la colectividad ha determinado la moderna. Pero la relación entre contenido y forma en el ejemplo que acabamos de citar, difiere de la relación moderna, y en este caso, es válida la misma crítica planteada por Marx en cuanto al establecimiento de un paralelo entre las elecciones en la sociedad antigua y en la sociedad moderna, para los efectos del concepto de democracia, comunidad y colectividad. La relación entre la diferencia real y la unidad potencial varía en forma similar en relación a los paralelos teóricos que se establecen entre la cooperación para la producción y la distribución en la an-

tigua comuna y en la moderna; la relación entre contenido y forma difiere entre los tipos de comuna, y los paralelos se establecen sobre la base de la forma. (Véase Marx, *Okonomisch-Philosophische Manuskripte* y borradores de las cartas a Zasulich).

Marx analizó las comunidades campesinas primitivas, y también las orientales y europeas, en los *Grundrisse*, en la *Crítica de la economía Política*, 1859; en los tres volúmenes de *El capital*; y en las *Teorías de la plusvalía*. De estos análisis, los más prominentes son los que se encuentran en las secciones sobre la mercadería y el comercio, en el primer volumen de *El capital*. "En los modos de producción de la antigua Asia y de otros países de la antigüedad, la transformación del producto en mercancía, y, por tanto, la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. . . Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que en el mundo burgués; pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, o bien en un régimen directo de señorío y esclavitud (*Herrschaft-Knechtschaft*). Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del

hombre, dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza".^{127*} Su ejemplo del trabajo en común; es decir, directamente socializado, no fue tomado de las comunas de los inicios de la civilización, sino de las industrias patriarcales no diferenciadas de los campesinos contemporáneos.¹²⁸ Simultáneamente, Marx hizo referencia en este sentido a lo que había escrito en 1859 sobre la comunidad antigua: "Es un prejuicio ridículo, extendido en estos últimos tiempos, el de que la forma de la propiedad colectiva natural sea una forma específicamente eslava, más aún, exclusivamente rusa. Es la forma primitiva que encontramos, como puede demostrarse, entre los romanos, los germanos y los celtas, y todavía hoy los indios nos podrían ofrecer todo un mapa con múltiples muestras de esta forma de propiedad, aunque en estado ruinoso algunas de ellas. Un estudio minucioso de las formas asiáticas, y especialmente de las de propiedad colectiva indias, demostraría cómo de las distintas formas de la propiedad colectiva natural se derivan también distintas formas de disolución de este régimen. Así, por ejemplo, los diversos tipos originales de propiedad privada romana y germánica tienen su raíz en diversos tipos de

* N. del T.: la traducción de este trozo fue tomada de *El capital*, FCE, México, 1974, vol. I, pág. 44.

la propiedad colectiva india.”¹²⁹ * Los pueblos mencionados específicamente son todos miembros de la familia lingüística indoeuropea; se presupone su unidad cultural primordial, que era la presuposición cultural y lingüística combinada de aquel entonces y la cual, aunque de manera reducida, tiene validez actualmente; esta suposición es compartida por Maine.

La India antigua y la del siglo XIX constituían ejemplos de propiedad comunal; la última estaba reducida a ruinas. Este tipo de propiedad comunal evolucionó en forma diversa hasta convertirse en las formas germánica y romana de propiedad privada. La evolución de la forma comunal a la privada es unilineal en abstracto y multilineal en las formas concretamente distintas. La tesis de Marx al respecto, en los extractos y las notas de Morgan, fue desarrollada, en parte, en 1859. La afirmación del estado ruinoso de la propiedad comunal reformula la tesis de la forma disfrazada de la comuna campesina del siglo XIX, que había sido mencionada en la Introducción a los *Grundrisse*; la *Losreissung* del individuo del cordón umbilical de la comunidad anuncia veladamente la posición desarrollada en el cuaderno sobre Maine. La referencia a *Herrschaft-Knechtschaft* reformula, en los términos de Marx, la posición

hegeliana de reciprocidad social en diferenciación (*Phänomenologie des Geistes*). Marx escribió que la transformación de los productos en mercancías surge del intercambio entre las comunidades, y no del intercambio entre miembros de una misma comunidad. Esta teoría fue incorporada por Engels, en 1894, al volumen III de *El capital*, con una nota suya en el sentido de que “después de la exhaustiva investigación sobre la comunidad original realizada desde Maurer hasta Morgan, en la actualidad, éste es un punto rara vez cuestionado”,¹³⁰ lo cual era optimista por parte de Engels; sin embargo, si se acepta la teoría de la evolución de las mercancías bosquejada por Marx, esto se hace sobre una base diferente de la de Maurer-Morgan.

Tanto en la comunidad prehistórica, como en la comuna campesina histórica, el trabajo es ejecutado en común; es decir, es directamente socializado (*unmittelbar vergesellschaftet*), mientras que la colectividad que surge en el contexto y sobre la base de la sociedad industrial —y que a la vez proporciona su contexto y su base— cuenta con la misma forma, el trabajo en común; pero este es indirectamente socializado, puesto que las relaciones humanas en la producción y con ella, se ven mediatizadas por las relaciones modificadas de la industria respecto de la materia y la energía natural, y, asimismo, por las relaciones modificadas entre los hombres. Estas últimas relaciones son complejas, indirectas, mediatizadas por los requerimientos organizativos intrincados, y

* N. del T.: la traducción de este trozo fue tomada de *El capital*, FCE, México, 1974, vol. I, pág. 42, “Nota a la 2a. ed.”

por el medio en sí, constituido por la industria total en su complicada organización, lo cual a su vez impone una nueva forma al trabajo colectivo. Esta forma de trabajo ya no puede ser considerada como trabajo comunal, como trabajo en común. Esta forma de trabajo no es comunal, con el significado exacto y antiguo, de la misma manera que el trabajo campesino proto-histórico o del siglo XIX era mediatamente social. La forma comunal, en el sentido estricto, contaba con su propia división del trabajo, de acuerdo con la edad y el sexo,¹³¹ determinantes directamente biológicas (es decir, naturales), respecto de las cuales debieran agregarse otros factores, tales como el grado relativo de salud y fuerza física, entendiéndose la raza solo en conformidad con estos factores, los cuales, en el régimen industrial, se ven mediatizados de la misma manera en que la fuerza muscular, animal y humana, se ve remplazada por la maquinaria, y por el incremento en el control técnico de las fuerzas y los elementos naturales. El trabajo común de la familia, la comunidad, etc., era considerado por Marx como *naturwüchsig*, un desarrollo natural; el trabajo en común es la forma natural del trabajo y de la división del mismo.¹³² La comuna, o la comunidad, en este sentido, es un desarrollo natural. Las relaciones entre el hombre primitivo y el campesino con la naturaleza y las relaciones entre la forma natural de la familia y la comunidad primitiva y campesina, por una parte, y también

las relaciones entre el hombre industrial y la naturaleza y las relaciones entre los hombres en las colectividades industriales, no son absolutamente diferentes; pero sí relativamente distintas. Las relaciones industriales avanzadas se pueden encontrar, en la condición primitiva y en la campesina, como su potencialidad. En consecuencia, "natural", "naturaleza" y "naturwüchsig", sólo pueden ser considerados en sentido figurado, puesto que los hombres primitivos y los campesinos son hombres tan poco naturales, como los que saben leer y escribir.

Las relaciones colectivas de la sociedad superan las relaciones comunales, en magnitud y cantidad, en ámbito, variedad y complejidad, independientemente de si el contexto es predominantemente el campesino o el de la sociedad urbano-industrial, o si es el contexto socialista o el capitalista, en cada caso. La relación del individuo con la sociedad, por una parte, y las relaciones mutuamente antagónicas de las colectividades, por otra, no pueden separarse de los conflictos políticos de la sociedad occidental, que van desde 1789 hasta la fecha. Al mismo tiempo, estos conflictos oscurecen las relaciones sociales individuales y colectivas. La *praxis* es la expresión de la teoría de las relaciones; es simultáneamente la complicación de la solución del conflicto de las relaciones teóricas, y el único medio para su solución como realización de la unidad potencial de la sociedad. La potencialidad de esa unidad radica en la negación de la

relación privativa actual. La forma que podría adoptar ese potencial se puede postular; la relación de la forma con el contenido, y la de lo objetivo con lo subjetivo, y viceversa; sin embargo, solo puede ser bosquejada.

Actualmente, la antropología empírica muestra poco interés en cuanto a las cuestiones de la prioridad de la posesión de la tierra, en términos comunales o individuales, y asimismo no se analiza con frecuencia el origen de la civilización, tomando como punto de partida una forma u otra de posesión de la tierra. Análogamente, la

cuestión de la precedencia del individuo en relación a la sociedad, ya sea como una precedencia lógica, ya sea como una precedencia cronológica, no se analiza con frecuencia. La forma de proponer estas cuestiones es unilateral; no son más que semipreguntas. Solo si se considera al individuo en relación a la sociedad, a la colectividad, o a la comuna primitiva, y a éstas en relación al individuo, se puede comenzar a analizar también la historia y la evolución de la propiedad, la cultura y la civilización.

NOTAS

¹⁰³ Marx citó dos veces a Tácito, *Germania*, cap. 7 (extractos de Morgan, págs. 72 y 98) en relación a la composición de las unidades militares más pequeñas de los antiguos germanos. El escuadrón montado o el cúneo de infantería no se originan por una aglomeración fortuita; pero sí por *Familiae* e *propinquitates*. Marx comenta que lo que se toma aquí es la familia, aunque en César resulta ser la gens (ms. pág. 98). *Propinquitae*, en Lewis y Short, *Latin Dictionary*, op. cit., es vertido como "cercanía, vecindad, proximidad, propinquidad", en el lenguaje clásico, en el cual se citan a César y Cicerón; además, aparece como "relación, afinidad, propinquidad", y como "intimidad, amistad".

Suponemos que Marx recurrió, o bien a Lewis y Short, o bien a sus

antecesores (cf. extractos de Maine, págs. 180-181). Las relaciones sociales de los antiguos germanos estaban fundadas en la *familia*, o más propiamente, en la gens, y en propinquitae, tanto para fines militares, como económicos y civiles, o para cualquier otro fin. El vínculo de parentesco está considerado por la mención de la gens; la *propinquitae*, como institución social, en una organización simplemente comunal, en la cual los habitantes se hallan estrechamente relacionados entre sí, ya sea por razones de parentesco, ya sea por el hecho de ser vecinos, y, por tanto, se encuentran unidos en los escuadrones y tropas. *Propinquitae* representa aquí una institución comunal concreta, como la gens/familia, y no un principio abstracto de relación social.

Además de lo que entendemos por el proceso interno del pensamiento de Marx, en relación a esto, el transcurso histórico de *propinquus* ha sido dado recientemente como “próximo, cercano”, en primera instancia, y como “pariente”, en segunda (Walde-Hofmann, *Lat. Etym. Wörterbuch*, v. II, 1954, pág. 372). Las instituciones comunales de la vida de los germanos antiguos que incorporaban a las formaciones militares menores eran, según Marx, la gens, la familia, y, posiblemente, el grupo de vecinos, siempre y cuando no se encontraran comprendidos ya en el grupo de parentesco; y, asimismo, aquellos parientes que habitaban a mayor distancia. Marx hacía una diferencia entre el ejército, el escuadrón y el cúneo; es decir, la formación oficial y pública, derivada de la vida comunal de los antiguos germanos, siguiendo de este modo Tácito. El contexto del comentario de Tácito enfatiza la intimidad de las formaciones menores (gritos de las esposas y niños, etc.), y de ahí la frase *nec fortuiter conglobatio*: La razón del conglomerado, que no es dejado al azar, es que la buena moral, la confianza mutua, las incitaciones de personas conocidas entre sí, unidas por fuertes e íntimos lazos comunales, producirá una conducta más valiente y confiable en la guerra. Marx representaba a estos germanos, como una transición del sistema gentil al civil, el cual contenía aspectos de cada una de estas sociedades. Véase *infra*, extractos de Morgan, nota 189, y Morgan, op. cit., pág. 371.

libre, et partout il est dans le fers.” Es evidente que Rousseau es, al mismo tiempo, un individualista, y como lo ha demostrado C.E. Vaughn, un colectivista. (Véase nota 123).

104 Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, parte I, 1: “L’homme est né

105 MEW I, págs. 78-79. Se hace gran juego también con papageno, el pajarero de la ópera de Mozart, *La flauta mágica*. Cf. también Korsch, op. cit., pág. 50 n.

106 Hegel, *Philosophie des Rechts*, op. cit., para. 261-262. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW I, págs. 203-207. Hegel expresó la antítesis a esta relación del Estado y la sociedad civil, ib., para. 527: “Donde existe una sociedad burguesa y con ello un Estado, se presentan los estados en su diferencia”. La sociedad civil se presenta aquí como la entidad principal, y el Estado correspondiente, como subordinado. Las diferentes clases se plantean en relación a la sociedad civil. La concepción no es histórica; dentro de la sociedad civil, la diferenciación en clases es un desarrollo atemporal. Marx destacó la división en clases sociales, como un desarrollo histórico, y planteó al Estado, como el resultado de la sociedad de clases, en sentido opuesto a Hegel.

107 Marx, op. cit., MEW I, págs. 303-304.

108 MEW 3, pág. 29.

109 Hegel, para. 261.

110 Hegel, para. 261-262, 257.

111 Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrecht*. MEW I, págs. 244 y subsiguientes.

tes. (Hegel, *Philosophie des Rechts*, para 291, 292). Engels y Marx, *Die Heilige Familie*, MEW 2, págs. 127-131 (Estado y sociedad civil). Marx y Engels, *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, págs. 33 y sig. (Estado e intereses), pág. 36 (sociedad civil), pág. 37 ("la sociedad como sujeto").

- ¹¹² Engels, op. cit., pág. 97 (acumulación de propiedad); pág. 161 (codicia). Cf. MEW 21, págs. 106, 171.
- ¹¹³ Hegel, op. cit., para. 258.
- ¹¹⁴ Cf. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1937, pág. 435, en relación a su opinión sobre estadistas y políticos.
- ¹¹⁵ Cf. Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, parte II, incipit, (C.E. Vaughan ed., v. I, págs. 169 et seq.); *Contrat Social*, v. I (primera versión), v. II (versión final). En el fragmento de Rousseau *L'Etat de Guerre* (Vaughan, v. I, págs. 293 et seq.) se concibe al individuo, como lógica e históricamente anterior a la sociedad. No es claro que este punto de vista sea sostenido consistentemente por Rousseau. Montesquieu, *Esprit des Lois*, Libro I, 2, enumera cuatro leyes de la naturaleza, de las cuales la primera es la paz, lo contrario al estado de guerra de Hobbes; las dos siguientes son impuestas biológicamente, la necesidad de alimentación y la atracción sexual; la cuarta nos concierne directamente: es la ley de la naturaleza, que resulta del deseo de vivir en sociedad. Montesquieu no pensó en su posición, en forma totalmente coherente, puesto que en el *Libro I, 1*, ya había escrito que el hombre está formado para vivir en sociedad; pero que puede olvidarse de esta formación, por lo cual "los legisladores, por medio de las leyes políticas y cívicas, lo han forzado a cumplir con su obligación." Estos sentimientos son más sensibles a la relación del hombre con la sociedad que los de los antecesores y contemporáneos inmediatos de Montesquieu.
- ¹¹⁶ K.S. Aksakov, como también F.I. Leontovich., Cf. B.D. Grekov, *Krestyane na Rusi*, 1946, págs. 59 et. seq.
- ¹¹⁷ G.L. v.Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark—, etc., Verfassung*, 1854; *Geschichte der Markenverfassung*, 1856; *Geschichte der Fronhöfe, etc.*, 1862-1863; *Geschichte der Dorfverfassung*, 1865-1866; H.S. Maine, *Ancient Law*, 1861; *Lectures on the Early History of Institutions*, op. cit., 1874; *Early Law and Custom*, op. cit., 1886; Otto Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, op. cit.; Morgan, *Ancient Society*, op. cit.; Kovalovsky, *Obshchinnoe Zemlevladienie*, op. cit.; id., *Tableau des Origines*, op. cit., id.; *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, 1891; E.B. Tylor, *Anthropology*, 2 v., 1881 (cf. v. 2, ed. 1930, pág. 145); Emile Laveleye, *Les formes primitives de la propriété* (*Revue des Deux Mondes*, 1872); id., *De la propriété et de ses formes primitives*, 1874; Henry George, *Progress and Poverty*, 1879; Paul Viollet, *Le caractère collectif des premières propriétés immobilières* (*Bibliothèque de l'Ecole Chartes*, v. 33, 1872); Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893.
- Marx Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden So-*

ziologie, (1922) 1964, v. I. parte 2, cap. 3) trata de la comunidad-hogar (*Hausgemeinschaft*) y de su disolución por medio de factores internos y externos, lo cual conduce al desarrollo de las compañías comerciales modernas. En este sentido, la teoría de la transformación de la comunidad en una asociación sigue a la de Gierke.

Otros colectivistas son: G. Nasse, L. Felix y L. Hobhouse. Estos autores no están de acuerdo en cuanto a si el individualismo se postula como el resultado final del desarrollo desde un comienzo colectivo, como es el caso de Herbert Spencer, T.H. Huxley y Henry Maine; o si el reino del individualismo es temporal, como en el caso de Morgan. Otros se mantienen sin inclinarse a uno u otro lado del asunto.

Las lecturas de Marx sobre la comunidad eslava, antigua e histórica, fueron amplias. Mencionan algunas de ellas en una carta a Engels, del 29 de febrero de 1856 (MEGA, parte III, v. 2, págs. 112-113, 115). Cf. también *Chronik*, op. cit., págs. 409-439. Véanse las obras de I.D. Belyaev, A. Engelhardt, A. v. Haxthausen, M. Kovalevsky, V. Semevsky, V.I. Sergeevich, A. Skrebitsky, P. Solokovsky, sobre la historia agraria rusa y la comuna campesina; F. Demelić (quien tradujo la obra de V. Bogišić al francés) y O.M. Utiešenović-Ostrožinski, que escribió acerca de las comunas campesinas de los eslavos del sur; L. Mieroslawski, autor de la historia de las comunas campesinas polacas; C. A. Van Enschut, G. Hanssen y G.L. Maurer, que se ocuparon en el estudio de los pueblos germanos.

der Philosophie, 1897; F. Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; Leo Frobenius, *Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898; id. *Paideuma*, 1921; Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 1932; A.L. Kroeber, *The Superorganic*, *American Anthropologist*, v. 19, 1917, págs. 163-213.

¹¹⁹ A.A. Kaufman, *Russkaya Obshchina*, 1908; A. Chuprov, *Die Feldgemeinschaft*, 1902; K. Kachorovsky, *Russkaya Obshchina*, 1900; V. Simkhovich, *Die Feldgemeinschaft in Russland*, 1898; Cf. también A. v. Malakowski, *Die schweizerische Allmend*, 1879; J. v. Keussler, *Zur Geschichte und Kritik des Bäuerlichen Gemeindebesitzes in Russland*, 1876-1887. La literatura sobre este tema es amplia. Mayor bibliografía en: J.S. Lewiński, *The Origin of Property*, 1913; M.O. Kosven, *Semeynaya Obshchina i Patronimiya*, 1963; L. Krader, *Recent Studies of the Russian Peasant*, *American Anthropologist*, v. 58, 1956, págs. 716-720; id. *Anthropology*, en: *Basic Russian Publications*, P.L. Horecky, ed., 1962, págs. 49-58.

¹²⁰ K. Kautsky, *Die Neue Zeit*, v. 3, 1885; Paul Lafargue, *La Propriété, Origine et Evolution*, 1895; Cf. Heinrich Cunow *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, 2 v., 1920-1921; Id. *Einleitendes Vorwort* (1896) a G.L. Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark— etc. Verfassung* (1858), 1965, pág. 345; Maurer exageró el alcance del *Mark*, afirmando que el *Mark* medieval y el antiguo eran idénticos; según Cunow, la obra de L.

¹¹⁸ L. Stein, *Die soziale Frage im Lichte*

H. Morgan sobre la gens mostraba la diferencia entre el *Mark* antiguo y el medieval (incluyendo el reciente); la obra de Morgan fue aplicada a la antigua historia germana por K. Lamprecht. Según Cunow, la posición de Engels (véase Introducción, sección sobre la Relación de Engels con Marx y Morgan) en su trabajo sobre el *Mark* estaba basada en Maurer; pero no tenía en cuenta el trabajo posterior, puesto que Engels no diferenció el *Mark* antiguo del medieval. (MEW 19, págs. 317 y siguientes, especialmente, pág. 319).

Cunow, op. cit., pág. 355 citó a Kovalevsky, *Tableau des Origines*. op. cit., en relación a la hipótesis de que las aldeas germánicas surgieron desde que se formaron comunidades anteriores, en las cuales el factor activo era el incremento de población. Morgan ya había escrito sobre el incremento de la acumulación de propiedad, etc., que, tanto Marx como Engels, consideraron el factor, y no el incremento de población, de la decadencia de la comunidad antigua. Marx, en la *Einleitung* (secc. 3, Methode) de los *Grundrisse*, consideró que la idea de comenzar por la población era caótica; pero la posición de Marx al respecto era desconocida en los momentos en que escribía Cunow.

¹²¹ B.H. Baden-Powell, *The Indian Village Community*, 1896, caps. I y 10.

¹²² R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 1912; Friedrich Ratzel, *Politische Geographie*, 1897; R. Hildebrand, *Recht und Sitte auf den verschiedenen ...Kulturstufen*,

1896; Heinrich Schurtz, *Die Anfänge des Landbesitzes*. *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1900; Cf. E.R.A. Seligman, *The Economic Interpretation of History*, 1902, cap. 6. (Aquí el papel de Pöhlmann no está registrado con precisión.) Schurtz era discípulo de Ratzel. R.H.; Lowie siguió a Schurtz en su oposición a Morgan, considerando las instituciones de clubes masculinos y sociedades de jerarquía por edad, como prueba de la asociación entre los primitivos, a diferencia de las asociaciones basadas en la caridad. (Lowie, *Origin of the State*, op. cit.).

¹²³ M.O. Kosven, op. cit., publicó un estudio sobre el problema de la comunidad familiar (*zadruga*) y el grupo patronímico, que cuenta con una buena revisión de la bibliografía existente, a más de una ubicación útil del problema. Al separar la cuestión de la comunidad familiar de la cuestión de la comunidad primitiva en general, Kosven hizo una diferenciación importante. Pero este autor, que era un hombre de gran erudición, quizá se excedió en su reconstrucción de la historia antigua de la familia (europea) al afirmar que: "Consideramos que la conexión original entre este término familia y el concepto de hogar (*zhilishche*) es, en todo sentido, completamente improbable, y más precisamente, pasado de moda, pues data de la explicación de *Festus* de comprender a la familia de *famulus* (esclavo) puesto que la gran familia estaba integrada y tomaba su nombre de manera independiente de la existencia de la esclavitud.

La situación inversa es mucho más probable: el origen de la palabra *famulus*, a partir de la palabra familia, al

igual que el ruso, *chelyadin*, que se originó de *chelyad*" (Kosven, pág. 47 n.) A este debe responderse: 1) *famulus* es una relación institucional de la antigua sociedad civilizada, y, por lo tanto, no puede pensarse en una conexión original, sino tan solo en una conexión posterior, aunque sea tan solo en forma moderada. La distinción entre los dos tipos de familia, con esclavos y sin ellos, y los dos tipos de sociedad correspondientes, es necesaria para poder comprender este problema. Si no se mantiene la distinción entre familia y sociedad, a través de todo el análisis, se provocará una confusión. La forma de la familia romana se desarrolló solo porque en la sociedad se había desarrollado el *famulus*; 2) Kosven ha tratado de argumentar partiendo de una etimología putativa de la historia de las instituciones, lo cual es un método de argumentación muy poco confiable; 3) la etimología misma de Kosven es endeble: Festus es apoyado por Ernout y Meillet, *Dict. Etymologique de la Langue Latine*, 1959, y por Walde-Hofmann, *Latein. Etymolog. Wörterbuch*, 3a. ed., v. I, 1938. Cf. también Morgan, op. cit., págs. 447 sig. en relación a la familia; véase también *infra*, Marx, extractos de Morgan, nota 255. La relación entre familia y casa es más compleja; véase la nota siguiente.

¹²⁴ E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, 1969, v. I, 307. +Dem — ("domicile", y el dom ruso "id" son semejantes) y *woiko— (*vicus* en Latín; *vīsī* en eslavo antiguo; *weihis* gótico) son fracciones de la totalidad social, respectivamente la familia y las familias agrupadas en una comu-

nidad. (pág. 308). Benveniste pertenece a los colectivistas: La familia indoeuropea en la antigüedad se caracteriza por la familia grande o extensa, en la cual los hijos, después de contraer matrimonio, continúan dentro de la familia: en este período, no hay propiedad individual, y no existe la herencia, puesto que el terreno familiar no se divide. Benveniste describe esto como el grupo de descendencia; se refiere, en forma separada, al génes griego y a la gens latina. Entonces la descendencia es remplazada por el *habitat*, y la nueva división social se basa en el territorio (l.c.): los aqueos ahora habitan en la polis, o comuna urbana, y en la *kōinē*. Benveniste escribe, además, que Aristóteles, al principio de su *Políticas*, codificó una situación ya establecida al caracterizar los elementos de la sociedad considerada como una "comunidad"; la forma más arcaica de esta comunidad en Aristóteles es la del esposo y la esposa, simultáneamente, la de amo y esclavo, lo cual, según Benveniste, es también la idea sobre la familia romana (que aparece en Festus). El perfil general de la representación de Benveniste concuerda con lo que Marx tomó de Morgan, con el comentario agregado por Marx sobre la familia agrícola y poseedora de esclavos en la antigüedad. Las investigaciones de Benveniste se refieren a un período muy anterior a los tiempos de César y Tácito; lo mismo es válido para el comentario de Festus. Toda discusión sobre las colectividades prehistóricas y protohistóricas de los pueblos germanos y romanos debería tomar en consideración esta cronología relativa. Al no hacerlo, ambas partes han logrado oscurecer sus escri-

tos. J. Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, 2 v., 1928 (reimpr. 1958) defendía la teoría de la propiedad comunal de la tierra entre los pueblos europeos de los periodos proto-histórico e histórico antiguo en la forma del *Markgenossenschaft*. Alfons Dopsch, *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kultur-entwicklung*, 2 v., 1923-1924, había sido refutado por Kulischer; pero la traducción inglesa de Dopsch, *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, 1937, publicada bajo su supervisión, redujo la parte "teórica" del trabajo y lo dejó sin respuesta. R. Koebner, en el cap. I de *Cambridge Economic History of Europe*, M. Postan, ed., (1941) 1966, presentaba los escritos de Tácito con respecto a César, y defendía la teoría individualista en contra de los colectivistas. Koebner afirmaba que los germanos adquirían la tierra por medio de la conquista, la poseían en forma colectiva hasta que era dividida en forma individual, de acuerdo con un mayor o menor grado de jerarquía, después de lo cual, la posesión era a perpetuidad. A partir de entonces, según Koebner, la tenencia de la tierra entre los antiguos germanos era privada, a perpetuidad. El modo de la presentación de Koebner es, por lo tanto, una mezcla del enfoque colectivista y del individualista, en relación a la interpretación del pasaje de Tácito de que se trata; pero implica un tiempo pasado colectivista y no un tiempo pasado individualista. Esto no es contrario al punto de vista de Kulischer, ni tampoco, una vez que se elimina la polémica, al de Dopsch (véase la nota siguiente). Sin embargo,

es opuesto al punto de vista de Fustel de Coulanges.

El factor de conquista introducido por Koebner en referencia a la adquisición de la tierra, por parte de la colectividad, no encuentra apoyo en el pasaje tomado de Tácito. J.E. Thorold Rogers, *Agriculture and Prices in England* . . . 7 vols., 1866-1902, había demostrado con suficiente evidencia la abundancia de tierra en Europa durante la Edad Media. Esto fue interpretado por Maine, *Lectures*, op. cit., págs. 141-142 y 150, y también aplicable al período romano. Por tal motivo, el capital-ganado, y no la tierra, era la necesidad principal, por lo que el botín no era obtenido en tierra, sino en ganado; hasta que se superen las proposiciones de Koebner y Rogers, la tierra no puede ser considerada como el único y ni siquiera el principal objetivo de la conquista, en contraposición a lo afirmado por Koebner. Marx concordaba con la opinión postulada por Thorold Rogers y por Maine (Marx, extractos de Maine, págs. 167-168); pero rechazó también la postulación sin limitaciones de Kovalevsky sobre el factor de la conquista, y escribió al respecto que: "La suposición de Kovalevsky de que la comunidad de parentesco necesariamente se establece sobre territorio extranjero conquistado es arbitraria." (Véase *supra*, nota 16). La opinión casi general de los escritores contemporáneos es que, en la época de Tácito, los pueblos germanos continentales ya se habían alejado de su pasado colectivista; la implicación es que en la antigüedad más remota, o período proto-histórico, sus actividades habían sido colectivistas (propiedad compartida,

movimientos, radicación, etc.) C. Stephenson sólo había comprendido el aspecto individualista de esta línea de pensamiento, siguiendo la línea de Dopsch en este sentido (*The Common Man in Early Medieval Europe, American Historical Review*, v. 51, 1946). La equiparación del germano de Tácito al hombre común, es un tema de interés restringido, perteneciente a la época de Henry Wallace; un asunto con el que Koebner discrepa: "El germano típico de la Germania pertenece a la clase terrateniente poderosa." (op. cit., pág. 14). La controversia se ha visto desfigurada, debido a la falta de evidencia por ambas partes: véase la nota siguiente, y los extractos de Morgan, nota 255.

¹²⁵ N.D. Fustel de Coulanges, *Questions historiques*, 1893; *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, 1885; E. Durkheim, *Année Sociologique*, v. II, 1906-1909, págs. 343-347; Cf. E. Durkheim, *Division of Social Labor*, 1933, pág. 179; Laveleye, *De la Propriété*, op. cit., ed. 1890, prefacio, respondió a Fustel de Coulanges. Laveleye afirmaba que los antiguos germanos tenían un sistema de repartición anual, lo cual tendía a un principio de propiedad común; tanto Dopsch, como Fustel, hicieron a un lado este argumento. Pero Dopsch, op. cit., 1923, pág. 67, escribió: "No son individuos, como los terratenientes romanos, quienes se apoderan de los "agri" (tierras de labor), sino que todos toman parte en ello". Esto concuerda con la posición de Laveleye y de Kulischer. Véase Marx, extractos de Morgan, pág. 98, en la parte donde cita a Tácito, Germania, capítulo 26. Tácito no reportó la

condición germánica primitiva; su obra fue escrita 150 años después de César, época en que los germanos ya habían estado en contacto, durante un período prolongado, con las civilizaciones del Mediterráneo, y si aún conservaban trazas de propiedad comunal, éstas habían sido aculturadas por medio del contacto. Es posible pensar, por lo tanto, en que aquellos germanos hubieran acostumbrado la repartición anual, aunque simultáneamente esa repartición fuera desigual, de acuerdo con el *status* y la posición social. La división de la tierra *secundum dignationem* es el punto más importante de Fustel de Coulanges y de Dopsch; pero esto no prueba ni demuestra nada. El período de propiedad comunal, en el sistema de Marx, era anterior al de la fragmentación de las instituciones colectivas y la formación de la sociedad política; la división de la sociedad en diversos valores y dignidades, como postula Tácito, sirve de evidencia de que estos germanos habían formado una sociedad dividida, y de que ya habían formado un Estado, o estaban en vías de hacerlo. La propiedad privada de la tierra se desarrolló dentro de los límites establecidos.

Pero Dopsch se excedió en sus comprobaciones: Tácito anotó puntos en contra de César y emitió juicios morales acerca de los ricos terratenientes romanos. Concluimos que la objetividad de Tácito es dudosa.

La cuestión científica y la cuestión política no pueden, como señaló Marx, separarse. Durkheim enfocó el asunto de la misma manera, haciendo que su conclusión y sus premisas formaran parte inseparable y explícita de su

posición: en su filosofía general de la sociedad, presupone que el hombre es un ser comunitario y que su vida primitiva es colectiva. Fustel de Coulanges, Dopsch y Stephenson, pueden haber interpretado correcta o incorrectamente los textos antiguos; sus descubrimientos los llevaron a conclusiones que ellos suponían no estaban influidas por sus propias filosofías sociales ni por sus ideologías políticas. (Cf. Marx, extractos de Maine, pág. 191, en oposición a la separación que hacen Austin y Maine entre ciencia y política.)

Morgan había incluido un breve pasaje sobre el *Markgenossenschaft*, en *Ancient Society*, pág. 371, del cual Marx no sacó extractos. Morgan comentó, además, sobre la familia y propinquantas en Tácito (véase Marx, extractos de Morgan, págs. 72 y 98, y nota 189). En cuanto a Maine, refiriéndose al *Mark*, véase su obra *Village Communities East and West*, 1871, Conferencias I y III; y en relación a Maurer, ib., Conferencia III. Véase también las *Lectures on the Early History of Institutions*, Maine, op. cit., *passim*, y nota 125 supra.

¹²⁶ Petr Kropotkin, *Mutual Aid*, 1902, ligado con T.H. Huxley, *The Struggle for Existence*, 1888; Reimpresión, Ashley Montagu, ed., sin fecha.

¹²⁷ Marx, *Kapital*, op. cit., v. I, págs. 45-46 (Ingl. pág. 91). En el inglés de Engels-Moore-Aveling-Untermann, las palabras "In den altasiatischen, antiken usw. Produktionsweisen..." son vertidas como "In the ancient Asiatic and other ancient modes of produc-

tion..."* En este caso, el "antike Produktionweise" no es un modo general, sino uno específico: el de la antigüedad clásica, incluyendo Grecia, Roma, y otras sociedades relacionadas de aquella época, en oposición al antiguo modo de producción asiático.

¹²⁸ Ibid., pág. 44. Las palabras "unmittelbar vergesellschafteter" son vertidas en la traducción inglesa, op. cit., pág. 89, como "directly associated".** En la traducción francesa de J. Roy, 1872, se vierte como "association immédiate". (*El capital*, trad. francesa, v. I, parte I, 1938, pág. 94). Marx revisó esta traducción. Puesto que Marx se estaba refiriendo a la relación entre trabajo y sociedad, el trabajo socializado, es decir, trabajo útil y trabajo productivo en una sociedad determinada, es el de que se trata. La continuidad, y simultáneamente, la discontinuidad del problema de socialización en la sociedad industrial, puede, por lo tanto, postularse en forma separada de la ideología del problema, y como su presuposición. *Vergesellschaftung* es tratado en *Kapital*, v. I (cap. 24, *Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*, sección 7, *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* = ingl., cap. 32), en donde, como socialización, es el resultado de la economía capitalista; es lo contrario de lo directo, como en la referencia anterior al trabajo en la comunidad primitiva o campesina. (En la traducción

* N. del T.: "En el modo asiático antiguo y otros modos antiguos de producción..."

** "directamente relacionadas"

francesa de *El capital*, v. I, parte 3, 1939, págs. 224 y 225 es "socialisation"). Más aún, ha cambiado ahora la relación de la comunidad con la sociedad. Marx escribió, en esta sección, acerca del acto histórico de expropiación de la propiedad —social, para empezar— por parte de la producción capitalista, y la transformación de la propiedad capitalista que depende del comportamiento de la producción, (*produktionsbetrieb*), que es social, para empezar (no *vergesellschaftet*, sino *gesellschaftlich*) de hecho, en propiedad social. (Cf. también *ib.*, pág. 476, *Ingl. ib.*, pág. 561). En este proceso, hay dos momentos dialécticos: la transición, desde la socialización inmediata, comunal, a la mediata, y la transformación de la propiedad capitalista en propiedad de la sociedad. Las relaciones de producción ya son sociales, lo que está por tratar es su posesión; por lo tanto, este proceso se separa de los otros

momentos. La relación de los momentos económicos con los social-comunales son directamente socializados; los de la producción capitalista industrial son socializados en forma mediatizada.

- ¹²⁹ L.c., citando *Kritik*, 1859, op. cit., pág. 10 (trad. *ingl.* pág. 29 n.) La alusión al alto grado de antigüedad de la comuna se da en un corto espacio que está a continuación de una cita de Maurer, *Einleitung. Marx, Kapital*, op. cit., v. I, pág. 38 (*Ingl.* pág. 82).
- ¹³⁰ Marx, op. cit., v. 3 (3a. ed. alemana), pt. I, pág. 156. Cf. op. cit. v. I, pág. 54 (*ingl.* pág. 100).
- ¹³¹ Op. cit., v. I, págs. 44, 316 (*Ingl.* págs. 89, 386). Véase nota 142.
- ¹³² Marx *Critique*, 1859 (véase n. 137). *Kapital*, v. I, op. cit., págs. 44, 54 (págs. 89, 100 de la trad. *ingl.*)

9. Relación de Engels con Marx y Morgan

Engels recogió el problema de las instituciones primitivas y comunales, en forma breve, en los escritos de la década de 1840 (conjuntamente con Marx: *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, *El manifiesto comunista*) y en el último capítulo del *Anti-Dühring* (1878). A instancias de Marx, hizo extractos de la obra de Bancroft en 1882 (véase Apéndice 2). En su obra sobre el *Mark*, Engels estudió la organización de los antiguos germanos por lo que se refiere al parentesco y a la propiedad común, tomando como fuente a Maurer. Engels se ocupó en examinar con brevedad la evidencia de César y Tácito, por lo que respecta a la propiedad comunal de los miembros o asociados al *Mark*, la larga duración de la institución colectiva y la transición a la propiedad privada de la tierra en el siglo XIX (el palatinado bávaro le mereció un punto destacado). Engels trató de las antigüedades germánicas, en sus dos

manuscritos más largos; pero retornó a la cuestión del *Mark*, su organización y membresía, y también a la propiedad de bienes, solo para su revisión.^{1 3 3}

Durante el año siguiente, al revisar los escritos dejados por Marx al morir, Engels encontró los extractos que hizo de ellos. Este descubrimiento fue anunciado en la preparación que Engels hizo de la tercera edición de *El capital*: Marx había escrito: "Innerhalb einer weiter entwickelt eines Stammes, entspringt eine naturwüchsige Theilung der Arbeit aus den Geschlechts- und Altersverschiedenheiten. . ." ("Al interior de una familia, y después de mayor desarrollo en el interior de una tribu, surge una división natural del trabajo, que comienza por las diferencias de edad y sexo. . ."). A esto, Engels agregó una nota de pie de página que dice: "Spätere sehr gründliche Studien der menschlichen Urzustände führten

den Verfasser (des *Kapital*) zum Ergebniss, dass ursprünglich nicht die Familie sich zum Stamm ausbildet, sondern umgekehrt, der Stamm die ursprüngliche naturwüchsige Form der auf Blutsverwandtschaft beruhenden menschlichen Vergesellschaftung war, sodass aus der beginnenden Auflösung der Stammesbande erst später die vielfach verschiedenen Formen der Familie sich entwickelten." ("Trabajos posteriores muy cuidadosos acerca de la condición primitiva del hombre llevaron al autor (de *El capital*) a la conclusión de que no fue la familia la que se desarrolló originalmente para formar la tribu; sino que, por el contrario, la tribu fue la forma de asociación humana primitiva y espontánea que se desarrolló sobre la base de relaciones de consanguinidad, y que fue desde que hubo el relajamiento incipiente de las ligaduras tribales, que se desarrollaron con posterioridad muchas y variadas formas familiares."¹³⁴

Los estudios posteriores de Marx, a los cuales se refería Engels, eran los que tenían conexión con Morgan. Engels formuló la problemática de su libro sobre *El origen de la familia*, a fines de 1883, anunciado, tanto por la nota de pie de página de *El capital*, hecha en noviembre de 1883, como por su búsqueda infructuosa de una copia de *La sociedad primitiva*, en enero de 1884.¹³⁵ Engels preparó una sinopsis de su propio trabajo, que en un principio portaba el título de *Entstehung* (Desarrollo o formación) *der Familie*, etc., sobre la base de las

notas de Marx. Le leyó éstas y su sinopsis a Bernstein, quien le visitó a fines de febrero-comienzos de marzo de 1884. Engels obtuvo su propia copia de la obra de Morgan, en marzo de ese año,¹³⁶ y terminó los primeros ocho capítulos del *Origen de la familia* dos meses más tarde, reservando el último capítulo para las revisiones¹³⁷ (que nunca fueron hechas, las cuales se referían a la crítica de la civilización de Fourier).¹³⁸ Engels consideraba que Marx quería dar a conocer a los alemanes la obra de Morgan, y publicó el libro como "la ejecución de un testamento", interpretando de este modo la intención de los cuadernos de Marx.¹³⁹

La frase inicial de la obra *El origen de la familia* de Engels indicaba que "Morgan fue el primero que, con conocimiento de causa, trató de introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad, y su clasificación permanecerá, sin duda, en vigor, hasta que una riqueza de datos mucho más considerable no obligue a modificarla."¹⁴⁰ *

Engels estableció su propia relación con la obra de Morgan, por un lado y con la de Marx, por otro. Los dos cuadros siguientes darán una lista de los puntos de contacto más importantes entre el trabajo de Engels y el de Morgan, por una parte, y con el trabajo de Marx, en referencia al tema, por otra.

* N. del T.: La traducción de esta frase fue tomada de *El origen de la familia, la propiedad privada y El Estado*, ed. Progreso, Moscú.

CUADRO VI
PRINCIPALES REFERENCIAS DE ENGELS A MORGAN

Engels ^a p.	Morgan ^b p.	Palabras claves
Prefacio 1a. ed.		Morgan y la concepción materialista de la historia. Deterioro de la fama de Morgan. Reconstrucción de la prehistoria humana.
Prefacio 4a. ed.		Desarrollo de la familia — cf. Bachofen. Oposición a McLennan; matrimonio grupal. Iroqueses y otra evidencia de la teoría de la <i>gens</i> . Crítica de la civilización — cf. Fourier.
19 - 24	Prefacio Cap. 1	Estadios del programa humano.
25 y sig.		Familia iroquesa.
26 - 28	Parte III (p. 444)	Reconstrucción de la familia prehistórica; teoría de la promiscuidad.
32 - 74	393 et. seq.	Evolución de la familia.
75 - 88	61 - 87	<i>Gens</i> iroquesa.
91	236	Grote. ^c
91 - 92	239	<i>Gens</i> griega y Grote. ^c
92	240	Resumen hecho por Marx sobre la <i>gens</i> griega según Morgan.
94	255	Gladstone.
98 y subs.	263 - 284	Estado ateniense.
114	293, 298	<i>Gens</i> romana.
122	368 y sig.	Clan escocés.
109 - 111	283 - 352	<i>Gens</i> y Estado romano.
Cap. 9	passim	Barbarie y civilización.
162 y subs.	561 y sig.	Propiedad.

^a Engels, *Origin of the Family*, op. cit., trad. ingl., 1942.

^b Morgan, *Ancient Society*, 1907.

^c Véase Cuadro I, nota c.

CUADRO VII
UTILIZACION POR ENGELS DE LOS EXTRACTOS DE MARX
SOBRE MORGAN

Engels ^a p.	Marx ^a p.	Palabras claves
19 ^b	2	Control absoluto sobre la producción de alimentos.
27	10	Sistemas políticos, filosóficos, etc.
35	96	Bachofen sobre la anarquía punalúa.
50	57	Casuismo innato del hombre.
51	16	Familia y sociedad en miniatura.
55	16	Antiguamente, las mujeres eran más libres.
90 ^c	68	El salvaje se asoma.
91 ^c	69	Las <i>gens</i> son más viejas que la mitología.
91	70	Filisteos pedantes.
92	71	<i>Gens</i> más humildes — cf. Grote; respuesta de Morgan a Grote (tragalibros pedantes).
94	73 y sig.	Gladstone y republicano yanqui.
95 ^d	74	La frase acerca del cetro.
95 y sig. ^e	74	Especie de democracia militar.
150	79	Antagonismo en la <i>gens</i> .

^a Engels, *Origin of the Family*, trad. ingl., 1942. Morgan, *Ancient Society*, 1907. Marx, notas extractadas sobre Morgan.

^b La inserción del término "casi". hecho por Engels, refleja el asombro de Marx a la exageración.

^c Engels se refiere aquí a la paráfrasis de Marx respecto de Morgan, *Ancient Society*, págs. 228 y 234.

^d Identificada como una frase agregada posteriormente por Eustatio (Marx, extractos de Morgan, pág. 74).

^e Engels reproduce aquí fielmente el pensamiento de Morgan (cf. Morgan, *Ancient Society*, op. cit., págs. 126, 256, 259, 282).

Engels, en general, pasó por alto las críticas de Marx relativas a Morgan. A la luz de evidencia posterior, Engels determinó, por su cuenta, que Morgan se excedió al considerar el matrimonio grupal y la familia punalúa, como una etapa necesaria anterior a la familia por parejas.¹⁴¹ Engels también tenía una disposición más favorable para Bachofen y Maine que la que tenía Marx.¹⁴²

Morgan contraponía la futura libertad, la igualdad y la fraternidad, encontrada en la antigua gens, a la sociedad moderna, a su carrera por la propiedad, y al poder inmanejable de la propiedad.¹⁴³ Esto fue un progreso con respecto a Ralph Waldo Emerson, quien también había deseado trascender el reino de las cosas; pero no había concebido la cuestión de la propiedad y la acumulación. Engels citaba parcialmente lo dicho por Marx sobre el antagonismo de interés en el interior de la gens (Marx, extractos de Morgan, pág. 79); pero en la codicia de las riquezas que había comenzado a quebrar la unidad de la gens durante aquel período.¹⁴⁴ De esta forma, Engels adoptó el aspecto subjetivo de la cuestión, mientras que Marx postuló la relación entre los dos aspectos. Engels citó a Morgan en lo que atañe al deterioro del hombre provocado por la propiedad y la esperanza de regresar a la antigua gens, como su propia conclusión.¹⁴⁵ Bernstein caracterizó el trabajo de Morgan como una obra más parecida a la de los teóricos socialistas del período comprendido entre 1825-1840; es decir, los

socialistas utópicos: "En principio (Morgan) nunca sobrepasa el límite que separa al historiador cultural promedio de los representantes del materialismo histórico."¹⁴⁶ Los puntos señalados por Bernstein son, sin embargo, mutuamente contradictorios. En efecto, Morgan no sobrepasa el límite a través de su crítica de la carrera de la humanidad por la propiedad, y, en consecuencia, es más que meramente objetivo o alejado de su sujeto, lo cual queda implícito en la referencia de Bernstein a la *Durchschnitt der Kulturhistoriker*. Pero si la obra de Morgan se asemeja a la de los socialistas utópicos, no puede ser considerada, por lo tanto, como totalmente objetiva. La contraposición a la crítica de Bernstein sobre la objetividad pura de Morgan, apunta a la integración de la objetividad científica y la subjetividad en Morgan; es decir, sus esperanzas para lo futuro, independientemente de sus defectos. El defecto de Morgan es otro: su objetividad es concreta, su subjetividad es abstracta. De este modo, el paso dialéctico en Morgan es desarrollado en forma unilateral y parcial; sin embargo, existe, y obtuvo una respuesta positiva de parte de Marx. Engels siguió la línea crítica propuesta por Fourier; la otra posibilidad, sugerida por Bernstein, es irrelevante. No obstante, Engels se refirió tan solo, en forma breve, a las instituciones colectivas de la vida social y de la propiedad en su contexto primitivo, y aún más brevemente a ellas en su contexto moderno, pues le preocupa-

ban fundamentalmente por lo que concierne a su disolución en el desarrollo de la civilización. El paso dialéctico de la colectividad a su opuesto, la individualidad-privatividad, está implícita en la atención dada por Marx a los extractos específicos de Morgan; la naturaleza de la colectividad, en el paso dialéctico de lo privativo, fue bosquejado por Marx en los cuadernos etnológicos y en otros escritos. El extracto de Morgan que expresa la soberanía del interés social sobre el interés individual, yuxtapone su antítesis al poder inmanejable de la propiedad y el desvanecimiento de una simple carrera por la propiedad. Engels expresó estos puntos en la transición del uno al otro en las últimas páginas de *El origen de la familia*. Su tesis, compartida por Marx y Morgan, era que el carácter del hombre, como criatura colectiva y social, fue establecido a través de un largo tiempo de evolución, y que este carácter fue distorsionado en el breve período de la civilización. Esta tesis, a excepción del factor de profundidad temporal, era compartida asimismo por Fourier.

Morgan había postulado la igualdad, la democracia y la universalidad del derecho, como la medida con la cual se juzga la posición inferior de la mujer casada, la falta de armonía y la injusticia de la sociedad civilizada, bajo el régimen de propiedad.¹⁴⁷ Su perspectiva se apoyaba en el juicio optimista de que la carrera por la propiedad contenía los elementos de su propia destrucción. Esto constituye

un organicismo, que no postula ningún mecanismo específico mediante el cual puedan superarse la desigualdad de derechos y la falta de armonía en la condición civilizada; ha permanecido como una abstracción, sin un curso de acción adecuado. Como tal, tiene características comunes con la entelequia histórica hegeliana; pero, puesto que es limitado en su organicismo, ya que no contiene la crítica de éste como había postulado Hegel, el progresismo evolucionista de Morgan, como explicación del surgimiento de la civilización, ya había sido superado en la generación anterior a Marx.

La crítica positivista de la teoría evolucionista de Morgan, en cuanto al desarrollo, se ha basado fundamentalmente en su carácter abstracto y en su falta de mecanismos concretos de desarrollo social. Engels pensaba que el aumento de la información empírica provocaría un cambio, en cuanto a las categorías científicas y los análisis específicos de Morgan; pero que esto no cambiaría la perspectiva que tenían en común acerca del progreso. Engels no fue más allá de las objeciones al utopismo y la teleología de Morgan, como tampoco superó el utopismo y la teleología de Morgan, en su obra *El origen de la familia*. En esta obra, la dialéctica de Engels es una yuxtaposición de la idea de Morgan sobre el desvanecimiento de la propiedad y la perspectiva general, implícita en este caso, no expresada, que sabemos que era la misma en Engels y Marx. En la nota de pie de página, al final de *El origen*

de la familia, Engels planteaba que realizaría la crítica de la civilización, de manera similar al brillante enfoque de Fourier.

En su edición de 1888 del *Manifiesto comunista*, Engels hizo un comentario acerca de la frase inicial de esta obra (véase *supra*, sección III, Marx, extractos de Maine): "Es decir, toda la historia escrita. En 1847, la prehistoria de la sociedad, la organización social que existía con anterioridad a la historia escrita era casi totalmente desconocida. Desde entonces, Haxthausen descubrió la propiedad comunal de la tierra en Rusia, Maurer demostró que ésta era la base social con la que se iniciaron, históricamente, todas las tribus germanas, y gradualmente se descubrió que las comunidades aldeanas, con posesión común de la tierra, fueron la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. Finalmente, la organización interna de esta sociedad comunista primitiva, en su forma típica, fue puesta de manifiesto por el culminante descubrimiento de Morgan en cuanto a la verdadera naturaleza de la gens y su ubicación en la tribu. Con la disolución de estas comunidades primitivas, se inicia la división de la sociedad en clases separadas, y, en última instancia, antagónicas." Este punto fue señalado, asimismo, por Engels, en la cuarta edición de *"Del socialismo utópico al socialismo científico"*.

En este respecto, Engels hace referencia implícita a la unidad de los pueblos de Eurasia, al postular un pasado comunal "desde la India hasta

Irlanda"; también está implícita la evidencia de Maine sobre el asunto. Por lo demás, Engels hizo explícitas las presuposiciones teóricas de Maurer y Morgan, si bien no lo hizo acerca de la evidencia de los hechos. La sociedad comunista primitiva a que nos referimos, cuya organización interna fue expuesta por Morgan, se extendía mucho más allá del ámbito comprendido entre la India e Irlanda; es más, no podría haberse postulado siquiera sobre esa base tan restringida, puesto que las concepciones de Morgan descansaban precisamente en la evidencia de los estadios medio e inferior de la barbarie, lo cual no debía afirmarse en lo tocante al área cultural del Viejo Mundo, cuyo arco era descrito por este medio. Por el contrario, el Nuevo Mundo, por su cuenta, proporcionaba la evidencia, en esa época científica, del desarrollo del concepto de la gens en sus nexos con el desarrollo de la concepción de la sociedad. No se trataba de una sola sociedad, sino de muchas; sin embargo, había solo un modo de organización interna en estas múltiples sociedades, que fueron identificadas por Morgan en los diferentes estadios de barbarie. En este sentido, Engels presupuso aquí un comunismo primitivo, en cuanto a la posesión de bienes, como la base de la comunidad primitiva y de la disolución de la relación de propiedad, como de la relación social, en la transición a la civilización. La relación de la abstracción, la sociedad, con su concrecencia empírica; es decir, las sociedades que

atravesaban por una transición común, fue un logro de Marx, en su trabajo antropológico, en el período comprendido entre 1840 y 1880.

Marx elaboró su sistema respecto de la transición de la humanidad, desde la condición primitiva a la civilizada; pero no podemos observar más que el bosquejo de esto, tomando como base las obras que Marx escogió para comentar y extraer, junto con lo que se conoce acerca de las posiciones científicas, políticas e históricas de los autores, y los temas que Marx recalcó en sus respectivas obras. Morgan era su apoyo principal, Maine su contricante. Los comentarios relativos a Phear y Lubbock redondean estos bosquejos; pero nuestro alcance está limitado. En general, Engels concuerda con la posición de Marx; sin embargo existen diferencias significativas entre ambos; Engels era menos profundo y menos preciso que Marx; esta era la propia apreciación que Engels hacía de sí mismo. El sistema de Marx es incompleto, puesto que, en su originalidad, solamente bosquejó los puntos de diferencia con Morgan, y el sistema que se desarrollaba desde los comienzos de esto. Los puntos que señaló con respecto a Maine son, en su negatividad, más importantes, puesto que son más extensos. En consecuencia, son menos conocidos, en cuanto a su subjetividad, lo que se refiere a la crítica de las teorías históricas y analíticas sobre el Estado y la Ley, la comuna y la sociedad oriental, la historia antigua del desarrollo del capital y de

la propiedad de la tierra en Occidente, y el origen de la civilización. Sobre todo, su antropología empírica y filosófica, en conexión con la crítica y la práctica social, y de la crítica social en su parte concordante con esta última, se presentan aquí desde múltiples aspectos nuevos: la interrelación del interés de la sociedad, la colectividad y la individualidad; la relación de éstos con la formación de la sociedad civil y política, y una posición en relación a sus resultados.

Marx escribió, en 1844¹⁴⁸ que "La grandeza de la *fenomenología* hegeliana, y su solución final, la dialéctica de la negación, como motivo y principio generador, está en que, primero, Hegel comprende la autogeneración del hombre como un proceso, la posición del objeto como su oposición (*Vergegenständlichung als Entgegenständlichung*), como enajenación y negación (*Aufhebung*) de esta enajenación; que comprende la naturaleza (*Wesen*) del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero, puesto que hombre real, como el resultado final de su *propio trabajo*". (*Vergegenständlichung* es objetivación, la postulación del objeto; *Entgegenständlichung* es, tanto oposición, como colocarse en oposición, desobjetivación, separar al objeto de su existencia concreta. Hemos entendido *Wesen der Arbeit*, como "naturaleza del trabajo" por razón de que el trabajo, como proceso, no tiene *Wesen* (o esencia, no tiene ser como tal) que exista en forma independiente del proceso que conduce al producto, el hombre

mismo, el objeto destruido por su objetivización.) Habiendo postulado la autoproducción del hombre, como el proceso de su trabajo, y, en consecuencia, como su producto, Hegel luego concibió la idea del hombre como un ser con historia, o como un participante en procesos temporales de los cuales la historia es uno de ellos. Para este fin, Marx comprendió al hombre, como ser social primero, como un ser que no tiene una esencia interna que se encuentre fuera del tiempo, y, por lo tanto, como un ser que no tiene otra esencia que sus relaciones en sociedad y en la producción social, incluyendo la producción de sí mismo. Estos procesos temporales, como la autoproducción, la historia y el desarrollo de las relaciones de sociedad, ser e historia, son al mismo tiempo externas e internas en el hombre. Se desarrollan como la relación con las necesidades e impulsos internos, como la relación de la función con la forma externa, como la relación del hombre con el mundo natural. Hegel concebía este proceso como cambiante en el tiempo, y simultáneamente, como una temporalidad dentro de sí mismo, una entelequia no orgánica.

La teoría del cambio en Hegel era concebida como un crecimiento orgánico de una forma dada, la realización de la potencialidad por medio de un proceso interno exteriorizado, como la negación de la forma anterior del mismo tipo, en que cada antecedente contenía en su interior el germen de su propia eliminación y trans-

formación en tiempo posterior. No se trataba, sin embargo, de una teoría de las relaciones entre las formas típicas y genéricas. De este modo, Hegel no concebía el proceso desde el exterior, como una mediación aplicada al crecimiento formal, y, por lo tanto, no integró el proceso interno con el generado externamente en uno solo —es decir, no integró lo real con lo potencial—. Por consiguiente, podemos observar que Hegel había formulado su idea, de lo que posteriormente hemos denominado cultura, tanto como la mediación del hombre y la naturaleza en la crianza de los pequeños; pero no había llegado a la concepción de la evolución del proceso, y, menos aún, a la aparición de la cultura del hombre sobre la tierra, como un fenómeno separado. Mas aún, Hegel separó los mecanismos sociales específicos, de su concepto plenamente evolucionista, como proceso interno. La mediación misma está sujeta a transformaciones por la relación de lo particular con la totalidad; este es un proceso temporal, y Hegel no alcanzó a llegar a este concepto.

La teoría evolucionista de Morgan, por el contrario, era totalmente externa, es decir, el hecho provocado por mecanismos que dirigen el cambio de las etapas inferiores a las superiores por medio de inventos y descubrimientos; la inteligencia humana estaba igualmente sometida en su crecimiento a la intervención de estos mecanismos. Marx aceptó la idea de Morgan sobre la gens, en cuanto a que

es la institución social que media, a manera de puente, en el logro de la civilización. Marx consideraba, simultáneamente a la gens, en su decadencia, como la generadora de los mecanismos concretos que provocan la transición a la civilización. La acumulación de propiedad es el factor objetivo señalado en la decadencia de la gens y en la transición a la civilización. La disolución de la gens es, sin embargo, meramente el título bajo el cual debe hacerse el análisis, que Marx luego postuló como un grupo de relaciones internas y externas. Como relación interna, es la transformación en sociedad de las relaciones comunes con la propiedad en relaciones mutuamente antagónicas entre el campesinado, en sus instituciones aún comunales, por una parte, y los derechos privados y las instituciones respectivas de los propietarios ociosos, por otra. Las formas de las colectividades, pobres y ricas, eran diferentes; los modos de interiorización de las relaciones en conflicto también eran distintas, como lo eran también los ritmos de evolución social dentro del mismo grupo. Estas diferencias sociales, por lo tanto, no se expresaron directamente como conflictos, hasta un período muy posterior a su primera aparición: la contradicción se encuentra directamente ligada con el segundo momento dialéctico, al de la contradicción social entre los intereses privados e individuales. Ambos momentos proporcionan la base para la formación del Estado y sus funciones internas pri-

marias. El factor objetivo de Morgan fue interiorizado así, de manera diferencial por parte de las instituciones sociales.

La concepción de Morgan, en cuanto a las relaciones de propiedad cambiantes, como un desarrollo de la sociedad, fue tomada por Marx como base común. Engels concibió esto como el redescubrimiento de Morgan de la interpretación materialista de la historia. Desde ese momento, la base común se ha visto sobrevalorada: el utopismo y el optimismo explícito de Morgan fue transformado por Marx, en el conflicto social, en el estado de civilización. Hay una segunda razón para cuestionar el énfasis con que se ha señalado las concordancias de las ideas de Marx con las de Morgan. El elemento antiteleológico en el pensamiento de Marx, encontró justificación en sus lecturas de Darwin, con lo cual, sin embargo, separó la ciencia del hombre de la ciencia de la naturaleza, en vista de la situación respectiva de ambas ciencias y de la separación entre hombre y naturaleza en la realidad del hombre. Marx criticó el uso dado por Darwin a la sociedad inglesa contemporánea, en el estudio del reino animal.¹⁴⁹ De esto se deduce, igualmente, que Morgan, en forma errónea, por ser unilateral, y de manera demasiado fácil, pasó de la naturaleza al hombre, por medio de la aplicación del modelo, en el sentido inverso.

Marx acogió con escepticismo las teorías científicas de Cuvier, Darwin, Lubbock y Morgan, entre otros. El

aspecto objetivo de este escepticismo es la crítica de las respectivas ciencias como teorías internas a las disciplinas mismas, y, externamente, en relación a su etiología e inspiración social. El aspecto interno de la crítica consiste en hacer patente el organicismo de estos autores; organicismo que es implícito, postulado como generalidades sin concreción en procesos y métodos empíricos identificados para su observación, control, etc. El aspecto negativo de esta crítica interna se refiere a las reconstrucciones especulativas detectadas por Marx en Cuvier, Morgan y Phear. La crítica externa de las ciencias tiene por objeto la interiorización efectuada, incluso por sus mejores representantes, de los prejuicios sociales, los etnocentrismos, el hecho de utilizar, en forma acrítica, las preconcepciones de sus orígenes sociales, y la devolución a la sociedad de que se trata, de conclusiones científicas alteradas; la evolución convertida en evolucionismo —teoría reconfortante y cómoda para los defensores de la civilización específica—, como el telón del progreso evolucionista; la incorporación de los valores subjetivos de la civilización, como el resultado final de la evolución, como el terreno para la autosatisfacción. Los pasados acontecimientos fueron reconstruidos para estos fines, fortaleciendo, por los medios morales que de ahí se deriven, la dominación y explotación de una nación por otra; la mano fuerte de los colonialistas se vio apoyada por el aparato científico-pseudo científ-

fico. El recelo de Marx se refería, sin embargo, a la retención del compromiso total, lo cual no disminuyó su reconocimiento científico en paleontología, biología sistemática y evolucionista, etnología y evolución humana, y las contribuciones de los científicos antes mencionados en uno u otro de estos campos.

La antiteleología en la naturaleza se encuentra interrelacionada con el antinecesitarismo en la historia humana, las cuales se presuponen mutuamente. Mas aún, por una parte, la historia humana está totalmente comprendida dentro de la historia natural; por otra parte, el asunto de la forma y del contenido de cada una no se diferencia de la otra. En cuanto al aspecto humano, el pensamiento de Marx se oponía, de modo implícito y explícito, a pintar visiones de lo futuro (“Zukunftsmalerei”), e igualmente se oponía a la fijeza del proceso y a la determinación de cómo se desarrollaría una sociedad dada (véase nota 89 de esta Introducción).

Por último, Marx, habiendo expresado estos pensamientos, los enterró en su cuarto de trabajo. Sin embargo, aunque incompletos, han indicado la transición de Marx, desde la restricción del ser humano abstracto y genérico, hasta el estudio empírico de sociedades específicas. La transición efectuada por Marx es simultáneamente la del desarrollo de la sociedad y de la antropología en el mismo período. La publicación póstuma de las partes etnológicas de sus cuadernos es parte del legado de

Marx, al mismo tiempo continuo y discontinuo, que postula nuevamente las cuestiones no resueltas acerca del control del desarrollo humano, por medio de la intervención humana, lo cual es una teleología enteramente humana, y la ciencia natural del hombre como su potencialidad. La actual

generación tiene una relación ambigua con estas cuestiones; respecto de la sociedad futura, y de las lecciones que se puedan aprender del tiempo pasado, no obtenemos orientación alguna, salvo aquella que podamos elaborar por nuestra cuenta.

NOTAS

¹³³ MEW 19, 1969: *Die Mark* págs. 317-330. (Publicado como apéndice en *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882). *Zur Urgeschichte der Deutschen*, ib., págs. 425-473; *Fränkische Zeit*, ib., págs. 474-518. Aquí Engels trazó un *continuum*, desde el *Mark* antiguo hasta la institución del siglo XIX (Véase nota 128).

¹³⁴ *Kapital*, v. I, op. cit., pág. 316. (Trad. ingl. v. I, 1937, pág. 386). La tercera edición, en la cual aparece la nota de pie de página de Engels, tiene fecha de noviembre 7, 1883. En consecuencia, es una indicación del grado al cual había llegado el pensamiento de Engels al formular sus propias ideas sobre la sociedad y la economía primitivas, las que se hicieron públicas al año siguiente.

La argumentación de Marx sobre lo que hemos asestado antes, señala que la división del trabajo en la sociedad primitiva surgía de una base dual: la primera, de carácter fisiológico, que la producción obtenida de la división natural del trabajo expande su material por medio de la extensión

del tamaño de la comunidad, del aumento de la población, y por medio del conflicto intertribal. La segunda, que la división social del trabajo en la condición primitiva de la humanidad, se sustenta, asimismo, en el intercambio entre las comunidades. (Marx, l.c.). Marx afirmaba, en este respecto que la división del trabajo en el interior de la familia se desarrolla más aún en el de la tribu; no adoptó posición por lo que se refiere al hecho de que la familia se desarrolla, asimismo, en la tribu. La afirmación de Marx, en cuanto a la relación entre la división del trabajo en la familia y en la tribu, está asociada, en forma indirecta, con la relación entre la familia y tribu. Las conclusiones de Marx, en 1881, habían avanzado mas allá del punto de vista que le atribuye Engels en la nota de pie de página de 1883. Inferimos, por lo tanto, que Engels estudió las notas manuscritas de Marx sobre Morgan, en una fecha posterior.

El asunto en debate, del que se habla a continuación, se concreta al principio de la gens en su relación con el principio de la tribu, por una

parte, y con la familia, por otra. Esta visión de la organización social primitiva se diferenciaba, fundamentalmente, de la visión de Marx, desarrollada en los *Grundrisse* (cf. págs. 375-378) y en *El capital*. Una posición anterior en este asunto se encuentra en la parte de *La ideología alemana*, dedicada a Feuerbach (esta referencia está dada por Engels en el *Origen*, op. cit., pág. 58). En los pasajes citados en los *Grundrisse*, Marx se ocupaba de la comunidad en su relación con la propiedad de la tierra, por una parte, y con el vínculo del parentesco, por otra. En la nota, Engels trató el aspecto de la relación consanguínea; en los borradores de la correspondencia de Marx con Zasulich, aparece tratado el aspecto de la tierra y la propiedad de la tierra (véase Introducción, Apéndice I). La relación consanguínea no es el único aspecto del parentesco; Marx enunció sus ideas sobre los vínculos matrimoniales, en los *Grundrisse*, pág. 375.

¹³⁵ Véase notas 14, 144-47.

¹³⁶ Engels, carta a Kautsky, marzo 24, 1884. MEW 36, 1967, pág. 129. Véase nota 147.

¹³⁷ Engels a Bernstein y Kautsky, mayo 22, y a Kautsky, mayo 23, 1884; *ibid.*, págs. 147-48.

¹³⁸ Engels, en *Origin*, pág. 162 n., escribió: "Tuve intenciones de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Carlos Fourier, para exponerla paralelamente a la de Mor-

gan y a la mía propia. Por desgracia, no he tenido tiempo para eso. Haré notar sencillamente que Fourier consideraba ya la monogamia y la propiedad sobre la tierra como las instituciones más características de la civilización, a la cual llama una guerra de los ricos contra los pobres. También se encuentra ya en él, la profunda comprensión de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos, las familias individuales (*les familles incohérentes*) son las unidades económicas."* El origen de las frases de Engels, y posiblemente el argumento que debe postularse, está señalada en las notas de Marx mencionadas anteriormente. Es un argumento complejo: primero, la relación de la familia con la sociedad y su Estado debe separarse de la relación de la familia con la sociedad sin el Estado. La forma de la familia es, de manera similar, una variable. Segundo, los antagonismos de la sociedad y el Estado se desarrollan, en mayor escala, solo posteriormente, y los dos tipos de antagonismos, en consecuencia, se encuentran separados en tiempo y cantidad. Tercero, la familia, que tiene una relación de servicios en la agricultura, es simultáneamente una unidad de producción y una unidad de consumo. La familia nuclear de la civilización tiene en cuenta la familia de la sociedad industrial, que constituye una unidad de consumo, pero difícilmente una unidad de producción. La referencia de Engels a las familias nucleares,

* N. del T.: la traducción de este trozo fue tomada de *El origen de la familia, etc.*, Ed. Progreso, Moscú, pág. 178.

como unidades económicas, debe comprenderse dentro de este marco. El punto de partida de esta discusión sobre la historia de la familia, en el sentido estricto, es la derivación del término que hace Varro, *De Significatione Verborum*, s.v.: familia, de los osquianos, "donde se le llama *famel* al esclavo; de ahí el vocablo familia". Esta anotación etnográfica ha resistido los intentos de los gramáticos por diferenciar entre *servus* y *famulus*. A. Ernout, A. Meillet, op. cit., pág. 215). Marx señaló la diferencia, en relación a la India, de las familias urbanas a las rurales, y de las ricas a las pobres. (extractos de Maine, pág. 177). La contradicción, que se desarrolló en el período de la disolución de las gens griegas y romanas, apareció en las contradicciones del oriente moderno. Marx postuló las limitaciones de la perspectiva de Fourier. (Véase *supra*, en relación a las notas de Marx sobre Phear). (Véase también, extractos de Morgan, *infra*, nota 255.)

139 "Como él mismo quiso introducir el libro entre los alemanes, como veo por sus extractos muy detallados". Engels, carta a Karl Kautsky, febrero 16, 1884, MEW 36, pág. 109-110. Engels, *Origin*, pág. 5. La conexión entre las restantes notas de manuscrito y extractos, particularmente los de Maine, con los extractos de Morgan, plantean la cuestión adicional del formato final. Se ha planteado la cuestión de la red de ideas que sugiere la secuencia del contenido de los cuadernos, las cuales conducen a asuntos de derecho y constitución (*Sohm*), a problemas coloniales (Money), y a la agricultura práctica. Engels le recomendó a Kaut-

sky la obra de J.W.B. Money sobre Java (l.c.) (véase *supra*, nota 15.)

Engels le leyó a Eduard Bernstein partes del cuaderno de Marx y de su propia sinopsis. "Cuando llegué a Londres (Engels) me leyó, noche tras noche . . . pasajes de los manuscritos de Marx, y la sinopsis de un libro en el cual conectaba los extractos de Marx en relación a la obra del autor estadounidense, Lewis Morgan, *Ancient Society*." Eduard Bernstein, *My Years of Exile*, 1921, B. Mial, tr., pág. 168. La fecha de la visita de Bernstein es importante, puesto que muestra que Engels no solo había revisado ya las notas de Marx, a fines de febrero y principios de marzo de 1884, sino que también había preparado la sinopsis de un libro. Establecemos, de esta manera, que Engels preparó, a partir de fines de febrero, la sinopsis del libro que posteriormente sería publicado con el título de *Ursprung der Familie*, etc. El trabajo de Engels está dividido en dos partes: la primera, en que trabaja utilizando, al principio, los extractos de Marx, mientras buscaba el libro de Morgan (enero-marzo, 1884), período en el cual preparó su propia sinopsis; la segunda, en la cual trabaja, desde fines de marzo hasta fines de mayo, período en el cual ya disponía del libro de Morgan. La cronología de la composición de Engels del *Ursprung der Familie*, basada en referencias de su correspondencia con varias personas en 1884, se da a continuación:

1) Carta a Kautsky, febrero 16 (MEW 36, l.c.): "Sobre las condiciones primitivas de la sociedad existe un libro decisivo, tan decisivo como Darwin para la biología, éste ha sido redescubierto por Marx: Morgan: "An-

cient Society”, 1877. M. estuvo hablando de eso, pero yo tenía entonces otras cosas en la cabeza y él no volvió a tocar el punto, lo que seguramente le resultaba agradable, ya que *él mismo* quería introducir el libro entre los alemanes, como veo por sus extractos muy detallados. Morgan descubrió de nuevo la visión materialista de la historia de Marx de nuevo y por su propia cuenta, dentro de los límites dados por su objetivo, y concluye, para la sociedad actual, con postulados directamente comunistas. La *gens* romana y griega se aclara por primera vez completamente, con base en la de los salvajes, especialmente de los pieles rojas americanos y con ello se halló una base firme para la historia primitiva. Si tuviese el tiempo, adaptaría la materia, con las notas de Marx, para la página editorial del “Sozialdemokrat” o el “Neue Zeit”, pero no se puede pensar en eso.

Todas las patrañas de Tylor, Lubbock y Cia., están definitivamente acabadas, endogamia, exogamia y como se llamen todas las imbecilidades.

Estos señores suprimen el libro cuanto pueden, fue impreso en los Estados Unidos, lo he pedido desde hace 5 semanas, ¡pero no lo he recibido!, a pesar de que una casa londinense figura en el título como coeditora”.

2) La visita de E. Bernstein a Londres fue anunciada en una carta de Engels a Laura Lafargue, de la misma fecha (ib., pág. 111), y su partida, en una carta de Engels a Kautsky, marzo 3, 1884 (ib., pág. 117).

3) Carta a F.A. Sorge, marzo 7 (ib., pág. 124). Recomienda el libro de Morgan. Morgan “ha vuelto a descubrir la teoría histórica de Marx de manera natural y concluye con deducciones

comunistas para la actualidad”.

4) Carta a Kautsky, marzo 24 (ib., pág. 129). Ha encontrado una copia usada del libro. Propone, si tiene tiempo, un artículo para *Die Neue Zeit*, que podría luego ser publicado en forma separada y como panfleto.

5) Carta a Kautsky, abril 26 (ib., págs. 142-143). Ha cambiado su plan de hacer una mera revisión de Morgan, lo cual le hubiera permitido soslayar el *Sozialistengesetz* de Bismarck. “Me había hecho el propósito y lo había contado aquí de manera general que le jugaría una treta a Bismarck y que escribiría algo (Morgan) que de plano no iba a poder prohibir. Pero no obstante la mejor voluntad, no se puede. El capítulo sobre la monogamia y el capítulo final sobre la propiedad privada como fuente de los antagonismos de clase y palanca para la desarticulación de las antiguas comunidades, *no puedo* redactarlos en una forma que les dé cabida bajo las leyes socialistas.” En vez de eso, Engels trataría el asunto de manera crítica, y con las perspectivas socialistas. La crítica de la civilización de Fourier precedió a la de Morgan: un punto fundamental.

6) Carta a Paul Lafargue, mayo 10 (ib., pág. 145). Espera completar el manuscrito a fines de la semana, después de terminar “un trabajo importante”.

7) Carta a Bernstein, mayo 17, (ib., pág. 146). Propone que Kautsky publique el capítulo sobre la familia, sin lo referente a la monogamia (cap. II, sección 4). El trabajo es de 130 páginas, impresas en octavo, y se intitula “El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado”. (Véase *infra*, ítem II).

8) Carta a Bernstein y Kautsky, mayo 2 (ib., pág. 147). El manuscrito completo fue despachado con esta fecha, salvo el último capítulo aún no revisado.

9) Carta a Kautsky, mayo 23 (ib., pág. 148). Kautsky debiera tener los capítulos 1-8 (véase *infra*). Retoma el asunto del capítulo 2, *Familia*, sección 1-3, para *Die Neue Zeit* (véase índice del Ursprung, *infra*).

10) Carta a Laura Lafargue, mayo 26 (ib., pág. 153). Se refiere al manuscrito como ya terminado, y explica las razones de su demora en escribir.

11) Carta a August Bebel, junio 6 (ib., pág. 161). Se refiere a la próxima publicación de "Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats", (el título definitivo).

A continuación, el índice del *Ursprung*:

Capítulo	I. Etapas culturales prehistóricas
	1. Estado salvaje
	2. Barbarie
	II. La familia
	1. La familia de consanguinidad
	2. La familia punalúa
	3. La familia de apareamiento
	4. La familia monogámica
	III. La gens iroquesa
	IV. La gens griega
	V. Formación del estado ateniense
	VI. Gens y estado en Roma
	VII. La gens entre celtas y alemanes
	VIII. Formación del Estado de los alemanes

IX. Barbarie y civilización

La secuencia de los capítulos refleja el reordenamiento que Marx hizo del orden de Morgan, cap. II, *Familia*, precediendo a los capítulos sobre la gens y el Estado. La propiedad en Engels no cuenta con un capítulo, o parte especialmente dedicada a ella, ni es tampoco armónica (véase *supra*, nota 21). El tema más importante, por su extensión, es el de la familia; el capítulo en que se trata este tema, ocupa más de un tercio del total de la obra; compárese el espacio que proporcionalmente le dedicaron Morgan y Marx al tema (cf. nota 21). Debido a la diferencia en la forma de tratar los diversos temas y su división interna, resulta inútil realizar mayores comparaciones.

¹⁴⁰ Ibid., pág. 19. Cf. V. Gordon Childe, *Social Evolution*, 1951, págs. 6 y subsiguientes; Childe consideraba que la descripción de Morgan y Engels sobre los diversos estadios de "organización económica, política y de parentesco, es insostenible en lo que se refiere a los detalles", "pero sigue siendo la mejor de su tipo." Childe estaba consciente de la expansión de los materiales, a partir de la época de Morgan; pero se sentía atraído por la idea subyacente de evolución social, en ritmos disparejos, es decir, de períodos de rápidos cambios (revoluciones, en los términos de Childe) que eran sucedidos por períodos de estabilidad. Childe conservó, por lo tanto, el sistema en los tres estadios de Morgan; pero propuso nuevos criterios para cada uno de ellos. El capítulo de Morgan, *Ritmo del progreso humano*, fue el

que dio motivo para la crítica de Child. Ese capítulo, sin embargo, incluye una afirmación de Morgan, en la cual se bosqueja, tanto un enfoque unilineal, como multilineal, en cuanto a la evolución humana, apoyando así el subtítulo de su trabajo, puesto que Morgan escribió sobre la necesidad de hacer un recorrido ascendente, a lo largo de las diversas líneas del progreso humano (*Ancient Society*, págs. 4, 29). Sahlins ha retomado el problema a propósito de la obra de Darwin, Tylor, Morgan y Spencer (M. Sahlins y E. Service, *Evolution and Culture*, 1959), aunque no sigue la misma línea de Morgan en este sentido. En cambio, se da la posición de Tylor sobre la relación entre la evolución específica y general (op. cit., pág. 12).

El concepto de los tres estadios de la evolución humana desarrollado por Morgan, puede encontrarse también en Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 1767; "civil" tiene aquí connotación distinta de la de Morgan. Sobre Hegel, véase *supra*, Apéndice B. Giambattista Vico, *Principi di Scienza Nuova*. . . (1725) 1744, había formulado la idea de estadios sucesivos de salvajismo, una etapa heroica o bárbara, y una civilizada. Su teoría sobre el progreso del hombre y la civilización difiere de la de Ferguson, aproximándose más a la de Herder, particularmente en lo que se refiere al lenguaje, como lo han señalado sus comentaristas; la teoría de Vico, por lo demás, es cíclica. Fourier propuso una clasificación de las sociedades, desde el salvajismo hasta la civilización, que era más compleja que las de Ferguson o Morgan; pero su teoría no plantea el progreso por medio

de movimientos inconscientes. Para Fourier, el actual estado de la civilización es pre-armónico. François Marie Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808; id., *Traité de l'association domestique-agricole*, 2 v., 1822; *Sus Oeuvres complètes* incluyen las segundas ediciones de estos dos textos publicados en 1841-1843, además de otros: Fourier, *Oeuvres complètes*, v. I, *Théorie des quatre mouvements*, etc.; vol 2-5, *Théorie de l'unité universelle*, 4 v., del cual su *Traité de l'association domestique-agricole* forma los v. 2-3; vol. 6, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention des procédés d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*. 2a. ed., 1845. Posiblemente en esto, Engels tenía en mente las referencias a Fourier hechas por Marx. (Véase Marx, *Die Heilige Familie*, MEW 2, págs. 207-208. Véase también Engels, *ib.*, págs. 604 et seq.)

¹⁴¹ Engels, op. cit., págs. 37-38.

¹⁴² *Ib.*, págs. 28, 35-46 (Bachofen) y 70 (Maine); también el prefacio a la cuarta ed.

¹⁴³ Morgan, op. cit., pág. 562.

¹⁴⁴ Engels, op. cit., pág. 150.

¹⁴⁵ Morgan, op. cit., págs. 561-562. Engels, op. cit., págs. 162-163.

¹⁴⁶ Eduard Bernstein, observaciones sobre "Origen de la familia" de Engels, prefacio de la edición italiana. *Socialistische Monatshefte*, v. 4, 1900. Cf. p.

448, "(Morgan) no sobrepasa en ningún lugar, con carácter fundamental, el límite que separa al promedio de los historiadores de la civilización objetivistas de los representantes del materialismo histórico. . . Como historiador de la civilización, Morgan no tiene con el materialismo histórico otra relación que la que los teóricos socialistas de la época de 1825 a 1840 tenían con el socialismo de Marx y Engels".

Ib. p. 449: "Igual cantidad de materialismo histórico como en Morgan se encuentra también entre los teóricos del owenismo, sansimonismo y fourierismo, de los cuales principalmente el último tuvo representantes muy ingeniosos que le eran conocidos a Morgan". Bernstein demostró su falta de comprensión de la obra de Morgan al clasificarlo junto con los *Geschichtshistoriker*. Se confunde, de este modo, la relación de la obra de Morgan con las ciencias naturales. Mas aún, Bernstein inventó una relación totalmente nueva, entre Morgan y los fourieristas en los Estados Unidos, habiendo tomado la intención de Engels, de una manera que no tiene fundamento; de lo que dice Engels solo podemos deducir que Fourier se había adelantado a Morgan en muchos aspectos. "La crítica de la civilización de Fourier resalta únicamente en toda su genialidad a través de (Morgan)." (Engels, carta a Kautsky, abril 26, 1884, Véase nota 147). Mas aún, Engels había escrito a Kautsky (1.c.) que: Morgan redescubrió, dentro de los límites impuestos por su tema, la visión histórica materialista de Marx, por sí mismo y concluye, en cuanto a la so-

ciudad de hoy con postulados directamente comunistas." Bernstein intentó corregir este juicio extremo de Engels; pero cayó en una contradicción, por su intento excesivo de comprobación. Los escritos socialistas de fines del siglo XIX y principios de XX, en los cuales Heinrich Cunow participó, modificaron posteriormente el juicio de Engels sobre Morgan. Bernstein demostró no comprender plenamente los temas ni el método de análisis. Véase *supra*, nota 128 .

¹⁴⁷ Morgan, op. cit., págs. 537, 561-62.

¹⁴⁸ Marx, "Ökonomisch Philosophische Manuskripte", MEGA, v. I, parte 3, pág. 156.

¹⁴⁹ Cf. Marx, carta a Engels, junio 18, 1862. MEW 30, pág. 249; En Darwin, al que he vuelto a leer, me divierte que diga que aplica la teoría "maltusiana" también en plantas y animales, como si en Maltus el chiste no fuera que sólo se aplica a los hombres —con la progresión geométrica—, en contraste con plantas y animales. Es notable cómo Darwin reconoce entre bestias y vegetales su sociedad inglesa, con su división del trabajo, competencia, apertura de nuevos mercados, "inventos" y "Lucha por la existencia" maltusiana. Es el bellum omnium contra omnes (guerra de todos contra todos) de Hobbes y hace recordar a Hegel en la "Fenomenología" donde la sociedad burguesa figura como "reino animal espiritual" mientras que en Darwin el reino animal espiritual figura como sociedad burguesa". Marx y Engels habían analizado la *bürgerliche Gesellschaft* en *La Sagrada Familia*, como una

transición de la sociedad civil de Hegel a la sociedad burguesa, que era criticada en su obra *El manifiesto comunista*. George Lichtheim ha caracterizado brevemente a la organicista filosofía hegeliana de la naturaleza, como antimecanicista, vinculada "al concepto de la sociedad como una entidad viviente". (Cf. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. J.B. Baillie, 1967, Introd. de George Lichtheim, pág. xxvi). Aunque podemos concordar con la primera parte del concepto de Lichtheim, es necesario analizar con más profundidad la segunda parte. El asunto se complica debido a la traducción que hizo Baillie de la frase de Hegel, *das geistige Tierreich*, como "Self-contained individual associated as a community of animal"* (ib., pág. 417), lo cual hace poco claro el significado de Hegel, y más aún, no recoge lo señalado en el comentario de Marx (cf. Hegel, *Phänomenologie*, op. cit., pág. 285). La idea de Lichtheim de que Hegel concebía la sociedad como una entidad viva, deberá buscar su fundamento en otro lugar. Hegel usó los términos *orga-*

nismus y *organization*, refiriéndose a las instituciones sociales en la *Philosophie des Rechts*, y adoptó la idea de sociedad en el sentido biológico; en este caso, la teoría de Hegel debe considerarse como organicista en general, mas no como fue aplicada en particular a la sociedad, al estilo, digamos, de Lillienfeld o Schäfte; más aún, el uso que le da Hegel, *Organismus des Staats, Phil. d. Rechts*, SS 267, 269, no tiene trazas de biologismo. Sobre la teoría de *Organismus* de Hegel, cf. T.L. Haering, *Hegel. . .*, v. 2 (1938) 1963, pág. 416 et seq., 496 et seq. Baillie, debido a su excesivo apego a la letra, no se dio cuenta del punto principal, ni de las alusiones irónicas de Hegel; pero sí destacó un importante asunto secundario: las individualidades, separadas de la sociedad, que no dependen de ella, y que son, lógicamente, anteriores a la sociedad, constituyen las presuposiciones de la teoría de Hobbes, y el blanco de la formulación paradójica de Hegel. La teoría social del individualismo sin restricciones en Hobbes es realmente descriptiva de las relaciones de la sociedad civil, tal y como lo comprendió Hegel. Darwin espiritualizó luego al reino animal, o al reino de la naturaleza en general, para que así figurara como sociedad civil.

* N. del T.: "individuos autónomos asociados como una comunidad de animales."

